ШЕСТНАДЦАТЫЙ СЛАВЯНСКИЙ НАУЧНЫЙ СОБОР
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

МАТЕРИАЛЫ

ВСЕРОССИЙСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ
КОНФЕРЕНЦИИ

« КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ »

ЧЕЛЯБИНСК, 16 – 17 МАЯ 2018 г.

К 50-летию ЧГИК

ЧЕЛЯБИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ
АДМИНИСТРАЦИЯ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ
ЧЕЛЯБИНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Шестнадцатый Славянский научный собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Материалы всероссийской
научно-практической конференции

Челябинск
ЧГИК
2018

УДК 281.9
ББК 86.372
Ш51

Шестнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: материалы всерос. науч.-практ. конф. / сост. О. В. Терехова; Челяб. гос. ин-т культуры, Адм. Челяб. обл., Челяб. митрополия Русской православной церкви. – Челябинск: ЧГИК, 2018. – 384 с.

ISBN 978-5-94839-649-1

В сборнике материалов ежегодной научно-практической конференции, Славянского научного собора «Урал. Православие. Культура» опубликованы статьи, доклады ученых России, Украины, Белоруссии, Болгарии; богословов, преподавателей вузов и сузов, специалистов учреждений культуры, представителей общественных организаций, Русской православной церкви. В сборнике рассматриваются различные направления в изучении отечественного духовно-нравственного наследия, в аспектах истории и современности. Издание будет интересно философам, культурологам, социологам, специалистам в истории культуры России, преподавателям высших и средних учебных заведений, всем, кто интересуется вопросами теории и практики духовно-нравственного воспитания, проблемами культурной динамики современной России.

Редакционная коллегия:
Рушанин В. Я., доктор исторических наук, профессор, ректор Челябинского государственного института культуры;
Синецкий С. Б., доктор культурологии, профессор, проректор по НИИР Челябинского государственного института культуры;
Апухтина Н. Г., доктор философских наук, профессор кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры;
Арапов А. В., доктор философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Воронежского государственного университета;
Будейко В. Э., кандидат филологических наук, доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания Челябинского государственного университета;
Емельянов Б. В., доктор философских наук, профессор, директор научно-исследовательского Института русской культуры УрФУ им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург;
Малинов А. В., доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета;
Соловьев В. М., доктор исторических наук, профессор, аффилированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, г. Москва

Печатается по решению редакционно-издательского совета ЧГИК

ISBN 978-5-94839-649-1

© Челябинский государственный институт культуры, 2018

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя 11

I. КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ: ЦЕННОСТНЫЕ, ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ИСТОКИ БРАТСТВА И ЕДИНСТВА СЛАВЯНСТВА

Василик В. В.
ПОДВИГ СВЯТЫХ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА И РУССКАЯ КУЛЬТУРА 14

Малинов А. В.
«КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ИДЕЯ» В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОНЦЕПЦИИ В. И. ЛАМАНСКОГО 21

Соловьев В. М.
АКТУАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Н. И. КОСТОМАРОВА 28

Лимонченко В. В.
ВСЕЕДИНСТВО КАК ПРИНЦИП НЕУРЕЗАННОЙ ОБЩНОСТИ 35

Иванова И. Е.
«БРАТСТВО И ЕДИНСТВО» В ИСТОРИИ ЮГОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ 47

Савельева М. Ю.
ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛОГИКА СТАНОВЛЕНИЯ ФЕНОМЕНА ДОСТОИНСТВА 51

Логинов И. Е.
КОНЦЕПТ «БРАТСТВО» В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ КУРСАНТОВ 58

II. ФИЛОСОФИЯ – БОГОСЛОВИЕ – ОБЩЕСТВО – КУЛЬТУРА РОССИИ

Емельянов Б. В.
ВЗЫСКУЮЩИЙ ГРАДА: ДУХОВНЫЙ ПОДВИГ АББЫ МАРКА 61

Логиновский С. С.
К ВОПРОСУ О ЕДИНСТВЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО В МИРОВОЗЗРЕНИИ АББЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО НА ПРИМЕРЕ ПОНЯТИЯ СОВЕСТИ 67

Рыжкова Г. С.
СПОР ОБ ИСКУПЛЕНИИ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ 73

Сулимов С. И.
ХРИСТИАНСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ 78

Шестовских Н. А.
ОЦЕНКА ИМУЩЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА 80

Матыцин К. С.
КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ В ДРЕВНЕРУССКОМ ТЕКСТЕ «ПЕЧАТЬ ЦАРЯ СОЛОМОНА» 85

Давлетшина Д. А.
ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ К СЕБЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ (НА ПРИМЕРЕ СБОРНИКА «ДОБРОТОЛЮБИЕ») 92

Жукова М. В.
ТВОРЧЕСТВО КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ АБСОЛЮТА В ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА 95

Морозова И. Н.
БЛАГОВЕСТИЕ И КУЛЬТУРА РОССИИ: ОБ АКТУАЛИЗАЦИИ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕЦЕПЦИИ И ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ 98

III. ПРАВОСЛАВИЕ В РОССИИ: ИСТОРИЯ В ЛИЦАХ, ИДЕЯХ

Конюченко А. И.
ЕПИСКОПАТ РПЦ: НЕКОТОРЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ЗА СТО ЛЕТ (1917–2017 гг.) 119

Иванова Е. В.
ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СВ. ЛУКИ ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО 128

Решецкая Т. Н.
ВЫПУСКНИК ГОРЫ-ГОРЕЦКОЙ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ ШКОЛЫ М. И. СИБИРЦЕВ: УЧИТЕЛЬ, УЧЁНЫЙ, ОТЕЦ 133

Статина Н. В.
СЛОВАРЬ ФАМИЛИЙ ЛИЦ ДУХОВНОГО СОСЛОВИЯ ОРЕНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ 1873 г. 136

Распопова В. А.
МЕТРИЧЕСКАЯ КНИГА КАК ИСТОЧНИК ИНФОРМАЦИИ О ЖИЗНИ НАСЕЛЕНИЯ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ с. АЛЕКСАНДРОВКА КУСИНСКОГО РАЙОНА (1919 г.) 139

Красулина Ж. М.
ПРАВОСЛАВНАЯ ЖИЗНЬ В НАЧАЛЕ 1960-х – СЕРЕДИНЕ 1970-х гг. (НА МАТЕРИАЛАХ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ) 143

Шаронова Е. В.
ОБЪЕДИНЕНИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ: КОНТЕКСТЫ, ПОТЕНЦИАЛЫ И РИСКИ ПРОЦЕССА ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНОЙ, НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ 147

IV. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СЛОВЕСНОСТИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, АКТУАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ

Орлова Н. М.
МАННА НЕБЕСНАЯ: РЕАЛИЯ БИБЛЕЙСКОГО МИРА И КОНЦЕПТ БИБЛЕЙСКОГО ИСТОКА 162

Корнилов С. В.
КАЛИКИ ПЕРЕХОЖИЕ – ГЕРОИ РУССКИХ БЫЛИН 167

Глазкова С. Н.
ПОСЛОВИЦЫ О ВЕРЕ КАК ТЕКСТ 173

Волкова Т. Ф.
ФЕНОМЕН ПЬЯНСТВА В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И СЕВЕРНОРУССКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ 179

Рогачев В. И.
МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК 186

Ионайтис О. Б.
БИБЛЕЙСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ М. В. ЛОМОНОСОВА 192

Китанина Э. А.
ЯЗЫКОВОЙ ПУРИЗМ КАК ТРАДИЦИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА 204

Бушев А. Б.
СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС ПРАВОСЛАВНОЙ СФЕРЫ 206

Говорухина Ю. А.
ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ОЦЕНКЕ КИТАЙСКОГО ЧИТАТЕЛЯ 211

Будейко В. Э.
СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ АНТИСТИХА КАК СИСТЕМНАЯ ИДЕЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ПРАВОПИСАНИЯ 218

Торопова О. В.
К ВОПРОСУ О ЯЗЫКОВОЙ И РЕЧЕВОЙ ПРЕЦЕДЕНТНОСТИ 222

Матвеева Е. О.
УСТОЙЧИВЫЕ ФРАЗЫ О ВЕРЕ В МЕДИАТЕКСТЕ: ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКОВОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И СПЕЦИФИКА ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНОГО КОДА 225

Санько А. Э.
ЖИТИЯ СВЯТЫХ: ОСОБЕННОСТИ
РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ПОДГОТОВКИ 231

Суровцева Е. В.
К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ ЖАНРА РУССКОГО ЖИТИЯ
XVII – НАЧАЛА XXI в. 236

Селютина Е. А.
ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПАФОС ПРОЗЫ И. С. ШМЕЛЕВА: ЛИЧНОЕ
ПОВЕСТВОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА ПРОПОВЕДНИЧЕСТВА 239

Сильвестрова Н. В.
КОЛЛЕКЦИЯ ДУХОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИЗ ФОНДОВ
КОЗЬМОДЕМЬЯНСКОГО МУЗЕЙНОГО КОМПЛЕКСА 243

Давыдов О. М.
ЭТИКА И ЭСХАТОЛОГИЯ В ДИСКУРСАХ СЕКУЛЯРНОЙ
И ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ФАНТАСТИКИ 246

V. ОБРАЗОВАНИЕ, ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЕ РАЗВИТИЕ, ДУХОВНОЕ ЗДОРОВЬЕ ЛИЧНОСТИ, ОБЩЕСТВА: ОТВЕТЫ НА ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ, АСПЕКТЫ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Арпентьева М. Р.
ДУХОВНОЕ ЗДОРОВЬЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА:
РЕЛИГИОЗНАЯ ПОМОЩЬ ЗАКЛЮЧЁННЫМ 251

Мурзина И. Я.
ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ И ПОИСК ЦЕННОСТНО-
СМЫСЛОВОЙ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННЫМ ОБРАЗОВАНИЕМ 264

Рубцова А. В.
ФОРМИРОВАНИЕ НРАВСТВЕННЫХ ОСНОВ ЛИЧНОСТИ
ИЗУЧАЮЩЕГО РУССКИЙ ЯЗЫК КАК ИНОСТРАННЫЙ
В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ 271

Парамонов И. Ф., Парамонова А. Е.,
Поздняк С. Н., Столяров В. И. *277*
К ПРОБЛЕМЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ
ПОДРОСТКА В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ
ПРОСТРАНСТВЕ 277

Каченя Г. М.
РЕАБИЛИТАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС:
О ДУХОВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ 285

Усанова О. Г.
ФЕНОМЕН РЕЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ СТУДЕНТОВ ВУЗА КАК
ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ОБЩЕСТВА 288

Назърска Ж. Д., Шапкалова С. А.
РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ: МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ БОЛГАРСКИХ УНИВЕРСИТЕТОВ 291

Гришина В. В., Кондратьев А. А.
ВОСПИТАНИЕ ЧУВСТВА РАССУДИТЕЛЬНОСТИ У ОБУЧАЮЩИХСЯ В ВОЗРАСТЕ 10–18 ЛЕТ 295

Леонкина А. О.
ДУХОВНОЕ ЗДОРОВЬЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА 297

Юрецкая И. А.
РОЛЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ ДЕТСКОЙ ШКОЛЫ ИСКУССТВ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-ЗДОРОВОЙ ЛИЧНОСТИ..... 305

Потапова И. Н.
ПРАВОСЛАВНОЕ ЧТЕНИЕ В БИБЛИОТЕКЕ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ПРИОБЩЕНИЯ К ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ 307

Комарова М. О.
ИННОВАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПЕДАГОГА: ОРГАНИЗАЦИЯ ПРОЕКТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ДОШКОЛЬНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ УЧРЕЖДЕНИИ (НА ОСНОВЕ ВНЕДРЕНИЯ АКТИВНЫХ ФОРМ СОТРУДНИЧЕСТВА С СЕМЬЁЙ)..... 312

VI. ИСКУССТВО, НАРОДНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ: ДУХОВНО-ЦЕННОСТНЫЕ КОНТЕКСТЫ

Кардапольцева В. Н.
ЭМОЦИОНАЛЬНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ В СТАНОВЛЕНИИ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА СТУДЕНТОВ..... 317

Клюев А. С.
ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ В РОССИИ КАК НАЧАЛО РУССКОЙ МУЗЫКИ..... 322

Булгакова С. Н.
«СТРАСТИ ПО МАТФЕЮ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА (АЛФЕЕВА) – НОВЫЙ ЖАНР РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ 325

Хмелёва А. П.
ДУХОВНОЕ ПОЛЕ МУЗЫКИ И ДУХОВНЫЙ МИР ЛИЧНОСТИ 329

Черевань С. В.
РЕЛИГИЯ КАК СВЕТ И РАДОСТЬ: ОТКРОВЕНИЕ КОМПОЗИТОРА АЛЕМДАРА КАРАМАНОВА..... 334

Попова Е. М.
ТВОРЧЕСТВО РУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ КАК ДУХОВНЫЙ ОРИЕНТИР В ПАТРИОТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ СТУДЕНТОВ 340

Чеботарёв А. М.
РЕКЛАМНЫЕ ЗНАКИ НА ПРЕДМЕТАХ ДРЕВНЕРУССКОГО ИСКУССТВА 344

Терехова О. В., Факеева В. В., Владычных И. А.
РУССКИЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ КУКОЛЬНЫЙ ТЕАТР КАК ФЕНОМЕН НАРОДНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ 347

Старцева О. Г.
ОПЫТ ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ПОЕЗДКИ, СОЗДАНИЕ ГРАФИЧЕСКИХ ЛИСТОВ, ПОСВЯЩЁННЫХ СЕРБИИ, ЧЕРНОГОРИИ 349

Тарагара Ю. С.
РОЛЬ ИКОНОПИСИ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ШКОЛЬНИКОВ 352

Соковиков С. С.
ОБРАЗ ИУДЫ ИСКАРИОТА В ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ ВАРИАЦИЯХ ПО ЕВАНГЕЛЬСКОМУ СЮЖЕТУ 356

Цидина Т. Д.
ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ КИНЕМАТОГРАФ: РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРАЗЫ ПЕРИОДА ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ 364

Петрова А. П.
ДИХОТОМИЯ ПОЗНАЮЩЕГО И ПОЗНАВАЕМОГО В РАБОТЕ НАД ДОКУМЕНТАЛЬНЫМ ФИЛЬМОМ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМАТИКИ 366

Савицкий И. Я.
РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЦЕРКОВНОЙ И СВЕТСКОЙ РЕЗЬБЫ ПО ДЕРЕВУ (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ) 369

Холодков Л. С.
ИКОНЫ ИЗ БЕРЕСТЫ: ОПЫТ АНАЛИЗА СОВРЕМЕННОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКИ В РОССИИ 373

Морозова И. Н.
А. М. ВАСНЕЦОВ О ПОНИМАНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО (В ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ) 376

Сведения об авторах 380

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

В 2017 г. в России и за рубежом отмечалась важная дата в истории движения за славянское единство –150-летие славянского съезда (Москва и Санкт-Петербург, 1867 г.). Значительный по уровню и содержанию научный форум, посвященный этому событию, состоялся в г. Санкт-Петербурге (Пятые Международные чтения по истории русской философии «Славянская идея в истории и современности: к 150-летию славянского съезда»; Институт философии СПбГУ, 27–29 сентября 2017 г.). Конференция, которая была проведена при поддержке РФФИ (грант № 17-03-14045), стала убедительным доказательством того, что, несмотря на критическую напряженность исторических, современных обстоятельств, духовно-ценностные скрепы славянских народов остаются неразрывны, сохраняя свою актуальность не только для России. В мероприятии участвовали делегации из Беларуси, Украины, Болгарии, Чехии, Словакии, Польши, других стран мира.

Научно-практическая конференция «Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России» Славянского научного собора (16–17 мая 2018 г.) преемствует историко-философский, социокультурный импульс и вектор научного поиска, заданные прошедшими юбилейными международными научными форумами. Многие участники конференции «Славянская идея в истории и современности: к 150-летию славянского съезда» органично вошли в состав участников научного проекта, реализуемого в Уральском регионе на протяжении последних шестнадцати лет.

В сборнике материалов конференции, благодаря участию исследователей, социально-культурных практиков из России, Украины, Беларуси, Украины, раскрываются в разнообразии проблемных ракурсов (традиционно в единстве подходов философии культуры, богословия, истории Церкви, филологии, литературоведения, педагогики, психологии, искусствознания) духовно-ценностные истоки славянской письменности и культуры, осмысливается опыт их восприятия субъектом современной культуры.

Сборник открывается разделом, авторы которого обращаются к интерпретации идеи единства славянских народов в контексте философии, на уровне концептологии. Во втором и третьем разделах размещены соответственно материалы, «трансплантирующие» проблематизацию единства славянской культуры в контекст отечественной философии культуры, богословия, истории Русской православной церкви. Наиболее обширный по объему четвертый раздел – «Духовные традиции отечественной словесности: исторические, актуальные культурно-философские смыслы» – традиционно представлен на нашей конференции, проводимой в честь Дня славянской письменности и культуры. В фокусе внимания авторов – филологов, литературоведов, журналистов – лингво-культурологические аспекты библейской концептоло-

гии, древнерусской литературы, духовно-ценностные измерения современных языковых, литературных процессов.

Особенность научного проекта, конференции «Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России», – и в социально-культурной направленности, акцентировании проблем духовно-нравственного воспитания, образования, ориентированного на духовно-нравственные ценности. К проблемам духовно-нравственного здоровья личности и общества, поискам ценностно-смысловой основы современного образования обращены материалы пятого раздела. К немаловажным причинам формализации, «угасания» значимости идеи в сознании личности, общества отнесена декларативность.

В последнем разделе рассматривается проблематика искусства, народного художественного творчества в единстве религиозного и светского измерений в культуре России. Полагаем, важный результат размышлений авторов сборника – в проблематизации духовных ценностей современного человека, рефлексии вызова пределов мозаичности, поисках целостности культуры.

В числе участников конференции не только ведущие ученые, известные богословы, но и студенты вузов, молодые ученые, представившие свои, в том числе первые опыты научной работы, те, к кому участники научного форума обращаются с надеждами на продолжение научного проекта, социально-культурной программы конференции «Кирилло-Мефодиевская традиция в России», проводимой на площадке Челябинского государственного института культуры.

Настоящая конференции предваряет празднование 50-летия Челябинского государственного института культуры (сентябрь 2018 г.). Слова искренней благодарности и признательности от участников конференции Администрации Челябинской области, Челябинской митрополии Русской православной церкви лично ректору Челябинского государственного института культуры доктору исторических наук, профессору Владимиру Яковлевичу Рушанину, при поддержке которого данное мероприятие осуществлено.

Организация и подготовка Славянского научного собора осуществлялась под руководством проректора по научно-исследовательской и инновационной работе доктора культурологии Сергея Борисовича Синецкого; при активном участии и содействии сообщества преподавателей и сотрудников ЧГИК: Нины Георгиевны Апухтиной, доктора философских наук, профессора кафедры философских наук; Ирины Анатольевны Бачуриной, зав. научной библиотекой; Гульсины Якуповны Гревцевой, доктора педагогических наук, профессора кафедры педагогики и психологии; Юлии Владимировны Гушул, кандидата педагогических наук, доцента кафедры библиотечно-информационной деятельности Челябинского государственного института культуры; Татьяны Юрьевны Катричевой, специалиста научного отдела; Галины Михайловны Качени, кандидата педагогических наук, доцента кафедры педагогики и психологии; Екатерины Анатольевны Коробей-

никовой, кандидата исторических наук, доцента кафедры хорового дирижирования; Елены Геннадьевны Ланганс, кандидата философских наук, доцента кафедры философских наук; Алексея Григорьевича Лешукова, кандидата культурологии, декана факультета декоративно-прикладного искусства; Веры Сергеевны Невелевой, доктора философских наука, профессора, зав. кафедрой философских наук; Елены Александровны Селютиной, кандидата филологических наук, доцента кафедры литературы и русского языка; Алексея Николаевича Терехова, кандидата исторических наук, доцента кафедры истории; Татьяны Германовны Терпуговой, кандидата культурологии, зав. кафедрой литературы и русского языка; Людмилы Николаевны Тихомировой, кандидата филологических наук, доцента кафедры литературы и русского языка; Ольги Владимировны Тороповой, кандидата филологических наук, доцента кафедры литературы и русского языка; Валерия Вячеславовича Тюрина, профессора кафедры дизайна, рекламы и связей с общественностью; Ольги Григорьевны Усановой, кандидата педагогических наук, доцента кафедры литературы и русского языка, Анны Павловны Хмелевой, кандидата педагогических наук, доцента, зав. кафедрой музыкального образования. Особая благодарность и признательность – сотрудникам издательского отдела Челябинского государственного института культуры!

I. КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ: ЦЕННОСТНЫЕ, ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ИСТОКИ БРАТСТВА И ЕДИНСТВА СЛАВЯНСТВА

В. В. Василик

ПОДВИГ СВЯТЫХ РАВНОАПОСТОЛЬНЫХ МЕФОДИЯ И КИРИЛЛА И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Что значат для нас святые братья Кирилл и Мефодий, помимо того, что они создали нашу азбуку и способствовали созданию русского языка? Какие заветы они оставили русской культуре и нам конкретно?[1]

Первый завет – завет веры. Как была изобретена первая славянская азбука? Император Михаил III повелел св. Константину-Кириллу идти на проповедь в Моравию, не дав тому ни алфавита, ни переводов книг на славянский язык. Братья наложили на себя пост, стали на молитву и через 40 дней обрели азбуку. Изобретение славянского алфавита современники восприняли как самое настоящее чудо, подобное Пятидесятнице. По наблюдению черноризца Храбра, если греческий алфавит был собран за тысячелетие и насчитывал тридцать знаков, то славянский за краткое время дошел до тридцати восьми букв. Именно вера помогала братьям совершать их нелегкое служение, посрамлять трехъязычную ересь, проповедовать необразованным славянам, преодолевать недоверие римского клира, а святому Мефодию – терпеть страшную тяжесть тюремного заключения (871–873 гг.), издевательства и пытки.

Эта вера без преувеличения отверзала морские глубины. Благодаря горячей соборной молитве святой Константин-Кирилл смог обрести на дне морском мощи священномученика Климента Римского в Херсонесе (860 г.).

И не случайно митрополит Иларион говорит в Слове о законе и благодати: «Ибо вера благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла. И законническое озеро высохло, евангельский же источник наполнился вод и всю землю покрыл, и до нас разлился» [5, с. 321]. И вера, как основа русской народной жизни, отражается в знаменитом тютчевском четверостишии:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить,
У ней особенная стать:
В Россию можно только верить.

[1] О значении св. Кирилла и Мефодия существует огромная литература. Обобщающий труд – А. Э. Тахиаоса [9].

Вера св. Кирилла и Мефодия глубоко христоцентрична. Удивительна любовь ко Христу, сквозящая во всех творениях святых братьев, в том числе и «Прогласе к Евангелию»:

Как предрекли пророки, жившие прежде,
Христос грядет, чтобы собрать народы,
Ибо есть Он свет миру всему.
Предсказали они: «Слепые прозреют,
Глухие же услышат слово книжное
И познают Бога, как и достоит».

Эта вера мерит все страшной и дивной реальностью Страшного Суда:

Матфей, Лука, Марк и Иоанн
Поучают народ, говоря:
«Если хотите красоты душам своим,
Смотрите, любите и радуйтесь.
Если же хотите тьму грехов отвергнуть
И мира этого тлен отмести,
Если хотите обрести жизнь райскую
И избежать огня пылающего–
Внемлите ныне разумом своим» [4, с. 142].

Характерен в связи с этим завет красоты, который восприняли русские люди с самого начала бытия русской культуры. Именно красота становится одним из решающих аргументов в выборе веры св. князем Владимиром. Его посланцы обозревают богослужение самых разных народов и, возвратившись, говорят: «И пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь жить» [6, с. 155]. Красота – то, что всегда сопровождала русского человека, вплоть до гениального изречения Ф. М. Достоевского: «Красота спасет мир».

Второй завет – завет любви. Только любовь к Богу и людям заставила их идти в далекую, варварскую для них страну и подвергаться скорбям, непониманию, унижению. Удивительная скорбь сквозит в каноне великомученику Димитрию, написанном св. Мефодием:

«Почему, о мудрый Димитрие,
Одни мы, нищие рабы твои, оказались
Лишенными красоты твоей и славы?
Ради любви к Создателю, о блаженный,
Бродим мы по чужим городам и землям,
Чтоб посрамлять триязычных еретиков
И принимать муки от суровых воинов».

И эта любовь выражалась не только в заботе о душе, но и о всем человеке. Когда святые братья проповедовали в Паннонском княжестве князя

Коцела, то единственное благодеяние, которое они от него приняли, – освобождение всех взятых им пленников.

Третий завет – славянское единство:

«Слушай, славянский народ!
Слушайте Слово, ибо оно – от Бога.
Слово, что питает души человеческие,
Слово, что укрепляет сердца и умы».

Святые братья не делили славянский мир на болгар, сербов, русских и т. д. Для них это был новоизбранный народ Божий, летящий ко Христу, всецело желающий называться Христовым. Святые Константин-Кирилл и Мефодий создали Pax Orthodoxa. Их идеал – единая православная ойкумена, православная вселенная, где православные народы (точнее, единый народ Божий) живут в мире и любви. Именно это сознание приводит митрополита Илариона к вдохновенной речи в «Слове о законе и благодати»: «...Вот уже и мы со всеми христианами славим Святую Троицу, а Иудея молчит... И уже не идолослужителями зовемся, но христианами; не лишенными надежды, но уповающими на Жизнь Вечную» [5, с. 321].

Четвертый завет – любовь к Слову. Прежде всего, к Логосу, затем – к слову Божию, животворящему, укрепляющему, питающему душу человеческую:

И еще одну притчу, мудрую зело,
Скажем мы из человеколюбия тем,
Кто не знает веры этой правой,
Чтобы люди росли Божьим ростом.
Как семена, что падают на ниву.
Так и в сердцах человеческих
Под дождем Божьих букв
Пусть взрастает Божий плод.

Удивителен этот образ, тесно связанный и с притчей о Сеятеле (Мф.13:2–6) и с животворящем дождем, низведенным пророком Илиею на землю. Это и слова из Великого канона св. Андрея Критского: «Яко помазание и питие, Слове, живоносная Твоя словеса». Из этого образа вырастают, в частности, проникновенные слова из службы св. равноапостольному князю Владимиру:

Иже семя сеющему Даруяй,
Ты и мне даруй слово, Дателю благих,
разрешая ми соуз языка,
и обнови, Спасе, к славословлению верно.

(Другий канон. Глас 6. Песнь 1. Тропарь 2)

Но самое главное здесь – призыв людям расти Божиим ростом.

Слово для святого равноапостольного Константина-Кирилла – не только пища и питие, но и победное оружие в борьбе с дьяволом, ересью, ложью и самою смертью:

«Если же вы врага ненавидите
И хотите встать против него твердо,

Распахните с прилежанием разуму двери,
Крепко возьмите оружие иное,
Чем куют книги Господни,
Книзу склоняя голову лукавому.
И тем, кто изучит буквы,
Мудрость Христос дарует,
И души ваши укрепят
Апостолы со всеми пророками.
Повторяющие слова их
Способны будут врага погубить,
Принеся победу Богу Доброму,
Избежав плотского тлена и гниения».

Именно поэтом столь жизненен призыв святых братьев к учению книжному:

«Или уста, не ощущая сладости,
Бесчувственным не делают ли человека?
Еще более того душа бескнижная
В мертвеца его превращает.
Обо всем этом, братия, размышляя,
Говорим мы, что необходим свет,
Всех людей отучивший бы
От жизни скотской и от похоти.
А если ум твой не просветлен,
На чужом языке звучит тебе Слово,
Как звон медного колокола».

И отсюда вырастают слова Нестора Летописца: «Велика польза от учения книжного. Книги – суть реки, напаяющие вселенную» [6, с. 195]. Наконец, завет христианского просвещения и всемирной проповеди, и во имя их – духовной борьбы – вот что еще нам оставили святые равноапостольные братья:

Ведь жизнь мирская кратка, как сон.
Не падая, а крепко встав,
Явятся пред Богом храбрецами,
Стоящими одесную Божьего престола,
Когда станет Он огнем судить народы.
Возрадуются с ангелами во веки веков,
Вечно славя Бога Милостивого,
Всегда песнопениями книжными
Бога воспевая Человеколюбивого,
Ибо подобает Ему всяческая слава.
Честь же и хвала Божьему Сыну
С Отцом и со Святым Духом
Во веки веков от всей твари.

И, наконец, св. равноапостольные Кирилл и Мефодий создали основу русского литературного языка –церковнославянский язык, и при этом совершили подлинное чудо, создав его словарный запас и терминологию. Свв. равноапостольные братья показали подлинное творческое искусство, используя в частности такой прием создания терминов, как «ментализация».

Что же такое «ментализация»? Это – творческое переосмысление того или иного слова, передача некоей значимой доли из его смыслового объема. Для нее потребна не техника, а искусство терминотворчества. Возьмем к примеру «λεωφορείο» – новогреческий аналог слова «автобус» (от французского «autobus» – букв. «самодвижущийся омнибус»). Так вот, новогреческое слово означает буквально «народовоз» – средство для перевоза народа. Вот блестящий пример ментализации. Как пишет Е. М. Верещагин, «каждый случай ментализации индивидуален, поэтому каждый из них следует комментировать отдельно» [2, гл. 3, с. 46–47]. По моему мнению, ментализация отражает сознание носителей языка, его структуру и доминанты, также творческий дух создателей языка.

Рассмотрим ментализацию на примере термина «мощи». Это слово образовано от неопределенной формы глагола «мочь» – «мощи» (от «могти»). В Ассеманиевом Евангелии, которое, по мнению исследователей, отражает переводческую традицию самих святых равноапостольных братьев, а не их учеников, встречаем, напр., такой оборот: «обретение мощемъ святаго моученика Стефана» [1; см. также: 7, с. 289]. В древнегреческом оригинале стоит совсем другое слово: «λείψανα» образовано от глагола λείπω («оставляю») и по смыслу означает «останки». Заметим, что то же самое относится и к латинской лексеме «reliquiae»: это слово также образовано от глагола «relinquo» («оставляю»).

В старославянском языке существует калька термина «λείψανα», представленная, в частности, в Супрасльской рукописи: «Сии *останькы* аште сице оставимъ взяти имутъ крьстиiани» [8, см. также: 7, с. 390]. Однако это слово употребляется гораздо реже, чем «мощи», которое находилось в центре словоупотребления церковнославянского языка, а затем органично вошло в язык русский.

Очевидно, что лексема «мощи», ввиду явного несоответствия ее внутренней формы соответствующим греческим и латинским аналогам, образована в результате ментализации. Следует поставить вопрос о ее причинах.

Если мы попытаемся буквально перевести термин «мощи» на греческий язык, то получим «δυνάμεις» – множественное число от «δύναμις» (букв. «сила»). Слово «δύναμις» многозначно: это и «сила», и «мощь», и «возможность», и «энергия». В Септуагинте (повсеместно используемом в Средневековье древнегреческом переводе Ветхого Завета) наиболее часто «δύναμις» во множественном числе означает «военные силы» (38 из 48 случаев), в трех случаях – «силы небесные». Но в тексте Нового Завета из 21 употребления δυνάμεις только три относятся к «небесным силам», в остальных случаях «δυνάμεις» означают чудотворения или чудеса:

> «Тогда начал Он укорять грады, в которых более всего явились его силы (δυνάμεις, т. е. чудеса – *прим. В. В.*) за то, что они не покаялись» (Мф. 11:20).

Эти силы (или чудеса) так или иначе связаны с телом и исходят из тела Христа или апостолов. Еще в Евангелии от Луки говорится, что «сила от Него исходила, и исцелялись». В Деяниях апостолов присутствует еще более показательный пример с «δύναμις» во множественном числе:

> «Бог же творил немало чудес (δυνάμεις) руками Павла, так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них» (Деян. 19: 12–13).

Представление о том, что в останках святых пребывает Божественная сила, которая совершает чудеса и, в частности, отгоняет демонов, для православного сознания является нормативным. Приведем пример из проповедей свт. Иоанна Златоуста:

> «И можно видеть многих бесноватых, ходящих среди пустынь и могил. Оттуда же, где выкопаны кости мучеников, они бегут как от огня и невыносимого мучения, проповедуя громким голосом внутреннюю бичующую их силу (δύναμιν)».

Следовательно можно предположить, что благодаря укорененному в православном предании представлению о силе, пребывающей в останках святых, в Кирилло-Мефодиевской традиции они были переосмыслены как «мощи», носители Божественной мощи или энергии.

Ситуация, однако, не столь проста, как кажется. При всем старании, автору данного сообщения не удалось найти святоотеческие и агиографические контексты, где «λείψανα» непосредственно сопоставлялись с «δυνάμεις», например в гипотетических выражениях типа «λείψανα τελούσι δυνάμεις», т. е. «мощи совершают силы». В немногочисленных патристических и агиографических контекстах, где «λείψανα» сочетается с «δύναμις» (сила), последнее слово всегда выступает в единственном числе. Следовательно, для объяснения множественного числа лексемы «мощи» необходимо показать влияние Нового Завета и употребление «δυνάμεις» в новозаветном тексте (см. выше). Разумеется, сказывалось также и влияние множественного числа в исходном термине «λείψανα» (останки), однако оно не было определяющим ввиду решительного разрыва с его внутренней формой: «мощами», «силами» в славянской традиции называлось то, что в греческой ассоциировалось скорее с хрупкостью и немощью, в которой «совершается сила Божия».

Наконец, встает вопрос о смысле и цели подобной ментализации. Как справедливо отмечает исследователь византийского миссионерства С. А. Иванов, одна из определяющих причин обращения варваров в христианство – чудеса, совершавшиеся святыми при жизни или по смерти, в том числе через их мощи [3, с. 308–309]. Для неискушенных в богословских тонкостях славян диалектика силы и немощи была малопонятна, а потому переосмысленная лексема «мощи», говорившая о божественной действенной силе, звучала для них несомненно убедительнее, чем калька слова «останки».

И тем не менее, остается вопрос: почему именно «сила», а не «чудо», «исцеление» или «знамение»? Для того, чтобы ответить на него, необходимо обратиться к самой славянской ментальности.

Сила была и остается одной из доминант славянской ментальности с древнейших времен. Весьма характерен эпизод, о котором рассказывает византийский историк Менандр Протектор. Когда аварский каган Баян около 577 года потребовал дани от славянского князя Добриты, последний апеллировал не к правде, не к справедливости, а именно к силе:

> «Родился ли и согревался лучами солнца кто-либо из людей, кто подчинил бы себе нашу силу (δύναμιν)? Ибо мы привыкли владеть чужой землей, а не иные – нашей. И мы в этом уверены, пока существуют война и мечи» [10].

Ряд ретроспективных наблюдений, в частности, рассказ «Повести временных лет» о дани мечами со славян позволяет считать этот рассказ подлинным и отражающим славянское сознание, для которого одной из доминант являлась сила.

Подведем итоги. Святые равноапостольные Кирилл и Мефодий знали, к кому они шли: к неискушенным варварам, уповавшим прежде всего на силу. И именно поэтому они перевели греческое слово «λείψανα» (буквально «останки») как «мощи». Они творчески переосмыслили его в категориях силы и мощи на основе представления о чудотворной силе, пребывающей в останках святых. Это переосмысление происходило с учетом славянского сознания, одной из исконных доминант которой являлось представление о силе.

Бог неоднократно показывал через святых равноапостольных Мефодия и Кирилла свою силу, в том числе и через мощи святого Климента, епископа Римского. И этот их удивительный опыт лег в основу столь любезного нам слова «мощи».

В этом примере, как «некой малой капле вод», или, лучше сказать, в жемчужине, отразился благодатных дар великих славянских просветителей. И таких жемчужин – сотни, если не тысячи. Они создали чудо русского языка, которое воспела А. А. Ахматова в стихотворении «Мужество» в страшном 1942 г.

Не страшно под пулями мёртвыми лечь,
Не горько остаться без крова.
И мы сохраним тебя, русская речь,
Великое русское слово.

Свободным и чистым тебя пронесём,
И внукам дадим, и от плена спасём –
Навеки!

Список литературы

1. Ассеманиево Евангелие. Л. 141.

2. Верещагин Е. М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. Переводческая деятельность Кирилла и Мефодия и их учеников. М. : Мартис, 1997. 314 с.

3. Иванов С. А. Византийское миссионерство. М., 2003. 376 с.

4. Константин Преславский. Проглас к Евангелию // Родник златоструйный. Памятники болгарской литературы IX–XVIII вв. : сб. М., 1990. С. 142–144.

5. Слово о Законе и благодати митр. Илариона / пер. А. Белицкой // БТ. М., 1987. Сб. 28. С. 315–343.

6. Повесть временных лет // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 2005. С. 62–315.

7. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков). М., 1999.

8. Супрасльская рукопись, Л. 80.

9. Тахиаос А. Э. Св. равноапостольные Кирилл и Мефодий. М., 2005.

10. MENANDER Protector Hist. De legationibus Romanorum ad gentes / ed. C. de Boor, Excerpta historica iussu imp. Constantini Porphyrogeniti confecta, vol. 1: excerpta de legationibus, pt. 1. Berlin: Weidmann, 1903: P. 211.

А. В. Малинов

«КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ИДЕЯ» В ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ КОНЦЕПЦИИ В. И. ЛАМАНСКОГО[1]

Последнее крупное произведение академика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914 гг.) было посвящено хазарской миссии Константина-Кирилла Философа. Задуманное как серия статей, оно было опубликовано в девяти номерах «Журнала министерства народного просвещения» за 1903 и 1904 гг. В недатированном черновике письма Э. Л. Радлову, редактировавшему «Журнал министерства народного просвещения», Ламанский анонсировал продолжение своего исследования: «Дальше Вы увидите, что статья вся моя касается очень существенных вопросов русской, византийской, южнослав<янской> западно-слав<янской> истории в IX в. До сих пор Вы видите, что в некритичности меня обвинить нельзя. Тоже самое будет и дальше. Если же все окажется справедливым и более чем вероятным, то большая литература о затронутых здесь вопросах (русск<ая>, западно-слав<янская> и *западноевропейская*) подвергнуться должна значительной переделке» [15, л. 14]. В этом же письме он просил для продолжения печатания либо не назначать ему гонорара, либо не платить за превышение заранее оговоренного объема, либо потратить гонорар на покупку бумаги для следующих номеров. Однако старческие недуги не позволили ученому завершить работу над этим трудом. Отдельным изданием исследование Ламанского вышло уже после его смерти.

В своей работе Ламанский, казалось бы, сосредоточился на чисто исторических вопросах, поэтому ее сложно назвать итоговым произведением не только в силу незаконченности. Однако в ней нашли отражение и его историософские взгляды. Так, он усматривал в ранней истории Руси не одну борьбу христианства с язычеством, но и историософское противостояние славянского элемента германскому (варяги), описанию которого Ламанский посвятил многие свои труды. На примере древнерусской истории

[1] Статья подготовлена при поддержке РФФИ (проект № 16-03-00450).

он демонстрировал государство- и культурообразующую роль религии, признаваемую большинством славянофилов. Христианство не только способствовало становлению и укреплению древнерусского государства, но и создало условие для формирования цивилизации, которую Ламанский называл Греко-славянским или Средним миром. Самобытная культура (цивилизация), полагал Ламанский, не может возникнуть вне сильной государственности и без развитого литературного языка. Значение деятельности св. Кирилла и Мефодия как раз и заключается в том, что они стояли у истоков греко-славянской цивилизации. Не случайно на знамени Славянского съезда 1867 г., одним из организаторов которого выступил Ламанский, были изображены именно эти святые.

С миссией Кирилла Философа Ламанский связывал и первое крещение Руси. По его словам, «при первом крещении Руси (861 г.) были принесены к нам и славянское письмо и славянское богослужение» [13, с. 168]. Этим он, в частности, объяснял успех крещения при кн. Владимире и последующее распространение христианства. «Будь *первым* крещение Руси при Владимире в исходе X в., будь выкинута без мала 130-ти летняя жизнь этой маленькой киевской христианской общины, история русской церкви, письменности и вообще культуры XI и первой четверти XII вв. была бы совсем иная, и вовсе не похожая на известную нам теперь. Этот постепенный рост маленькой христианской общины среди русского язычества объясняется лишь мудрою и благодатною деятельностью великих солунских братьев и славянских апостолов, принесших с крестом и славянские книги в далекую северную, неизвестную дотоле образованному миру, страну» [13, с. 200]. «Начатки нашей летописи, как и значительной части летописей западноевропейских, – отмечал он, – совпадают с начатками христианства и государственности. Первые наши летописные записки были официального характера. Они были начаты в исходе IX в., лет через двадцать после первого крещения Руси славянскими первоучителями, Солунскими братьями Константином Философом и Мефодием, в 855 г. составившими славянские письмена и переложившими на славянский язык ряд молитв и нужные для богослужения Евангельские и Апостольские чтения. Крещено ими было в так называемой хазарской (русской) миссии двести человек чади с женами и детьми. С тем вместе было основано патриархом Фотием епископство для крещения Руси» [13, с. 151–152]. В то же время Ламанский осуждал практику государственной религии, введенную римским императором Константином, покровительствовавшим христианам. Здесь ученый подразумевал параллель с церковной реформой Петра I. Государственная религия на практике не редко приводила к ущемлению свободы совести, а значит и свободы слова, столь ценимых славянофилами.

К исследованию Ламанского критически отнеслись историки церкви, в частности, Е. Е. Голубинский [1]. Не все слависты приняли интерпретации Ламанского. Так, его коллега по Санкт-Петербургскому университету и

Академии наук И. В. Ягич в письме академику А. А. Шахматову, отзываясь об одном из учеников Ламанского Т. Д. Флоринском, писал: «Как все ученики Ламанского, он историк, конечно, с известной славянофильской окраской, с тем же некритическим отношением к делу, как его учитель, застроивший в последнее время кирилло-мефодиевское здание такой же массой ненужных пристроек, как и проф. Брикнер» [3, с. 273]. Тем не менее, в издававшемся И. В. Ягичем в Берлине журнале «Archiv für slavische Philologie» (1906. XXVIII), было помещено конспективное изложение работы Ламанского. Гипотеза Ламанского о русской миссии Кирилла и Мефодия и о крещении ими Руси еще в 861 г. не часто привлекает внимание специалистов, отвергающих большинство доводов ученого. Тем не менее, как пишет С. М. Шумило: «Исследование В. И. Ламанского с его четкой системой аргументов, великолепным знанием языков, древней политической географии, истории, текстологии и широчайшим диапазоном приводимых текстов заставляет по-новому взглянуть на ту гипотезу о миссии Кирилла и Мефодия, которая по сей день является общепринятой. Если бы академик В. И. Ламанский жил хотя бы на полвека позже, и его текстологические находки оказались бы подкреплены шагнувшей в XX в. далеко вперед текстологией, если бы его труды не были безжалостно раскритикованы таким авторитетным ученым-норманистом, как Е. Е. Голубинский, а западничество не стало господствующей идеологией, то, думается, мы сейчас называли бы гипотезу В. И. Ламанского одним из величайших открытий русской исторической науки XIX–XX вв.» [17, с. 203].

Обращение Ламанского к истории распространения христианства на Руси еще Константином Философом нельзя назвать случайным. Наследие св. Кирилла и Мефодия или, как чаще предпочитал выражаться Ламанский, «кирилло-мефодиевская идея» служили одной из основ его цивилизационной концепции. В узком смысле кирилло-мефодиевская идея означала восстановление славянской церкви (греко-славянского богослужения на славянских языках) с женатым духовенством. В широком смысле она служила примером цивилизационной роли языка, обоснованию которой Ламанский посвятил многие свои труды и которую можно считать главной мыслью ученого, пронизывающей как его филологические, так и публицистические и исторические труды.

Ламанский действительно был убежден в возможности восстановление богослужения на славянских языках. «Нет сомнения, этой мысли принадлежит будущее», – провозглашал он в своем выступлении в Санкт-Петербургском славянском благотворительном комитете [9, с. 210]. Более того, Ламанский полагал, что в случае поддержки восстановления государственности Папской области в Италии Россия может выхлопотать разрешение на греко-славянское богослужение среди славян-католиков [7, с. 535–536]. Чаемая Ламанским политическая авантюра призвана была восстановить историческую справедливость – вернуть славянам церковное и языковое един-

ство, недолго существовавшее на заре славянской истории благодаря просветительской деятельности св. Кирилла и Мефодия. Со временем славянское письмо и богослужение погибли в Моравии и Паннонии, «никли и пали» у болгар и сербов «по мере воцарения грубого невежества, вследствие постепенного исчезновения высшей народной иерархии, от измены вере и народности богатых классов, от огречения и отуречения множества народа, от внешнего насилия и грубых притеснений турецкого произвола» [9, с. 211]. Дело славянских первоучителей было удержано и сохранено в России – единственном славянском государстве, отстоявшем свою независимость. «Дальнейшая судьба славянской церкви и письменности тесно связана с историческим ростом Русского государства», – заключал Ламанский [9, с. 211]. Богослужение на родном языке способствовало как лучшему усвоению в народе гуманистических начал христианства, так и литературному развитию языка. Еще в 1865 г. в неоконченном биографическом очерке о М. В. Ломоносове он отмечал: «Вообще наша наука совсем еще не оценила того великого преимущества, которым все православные народы отличаются перед народами романо-германскими. Русский народ уже несколько веков пользуется возможностью ежедневно слышать в храмах божиих, на родном почти языке, высочайшие образцы чистой христианской поэзии» [10, с. 37].

В лекционных курсах по истории западных славян, которые он читал в Санкт-Петербургском университете, Ламанский указывал в качестве главного истока гуситского движения сохранение в Чехии традиции церкви Кирилла и Мефодия и православных симпатий у чехов. По его словам, сам Иероним Пражский «приводил учение Гуса в связь с древнею славянскою церковью в Чехии» [8, с. 45]. Обобщая, Ламанский заключал, что «все почти протесты, все почти движения религиозные против Рима были некоторым образом под влиянием восточной церкви» [8, с. 50]. Он приводил факты проявления интереса к православию среди чехов и в свое время [8, с. 48–49]. Все это внушало надежду на реактуализацию кирилло-мефодиевской идеи.

Согласно Ламанскому, условиями формирования самобытной культуры, определяющей всемирно-историческое значение народа, являются политическая независимость и богатая литература. Заслуга св. Кирилла и Мефодия состояла в создании церковно-славянского языка, который стал первым всеславянским языком. И ныне, полагал Ламанский, перед славянами стоит задача принятия общего литературного, научного и дипломатического языка, без которого разрозненные славянские культуры не смогут преодолеть то провинциальное прозябание, в котором пребывают и занять достойное место в мировой культуре. Сотворенный св. Кириллом и Мефодием «древне-церковный язык славянский не есть собственно одно известное народное наречие, а язык искусственный и смешанный» [12, с. 127]. Однако в современных условиях объединяющую литературную роль в славянстве должен взять на себя русский язык. Для Ламанского кирилло-

мефодиевская идея – это частный случай вопроса о цивилизационной роли языка. Именно признание национального языка богослужебным и письменным определило цивилизационное значение православия для русского народа и греко-славянского мира в целом. Вне церковной поддержки родного языка не смогла бы в полную силу развиться и литература, в своих лучших проявлениях преодолевающая национальные границы и приобретающее общечеловеческое значение.

Св. Кирилл и Мефодий поставили славянский язык вровень с развитыми культурными языками античности, что в последствие позволило оспаривать господство языков романских и германских. Историческая и этнологическая борьба германства со славянством сказалась, в числе прочего, в непризнании культурного значения славянских языков. Св. Кирилл и Мефодий, писал Ламанский, «создают славянам письменность. Они вступают в открытую борьбу с представителями латинства и германства за права славянского языка на культурное развитие, одинакие с языками греческим и латинским. И до новейшего времени и часто от лица лучших своих представителей романо-германский запад не перестает отрицать эти права у славянства, признавая его полезным в истории элементом лишь в качестве дрожжей романо-германской образованности, присвояя ему одну служебную роль в человечестве» [6, с. 455].

Период существования славянской церкви, общего богослужебного и литературного (для своего времени) языка, показывает, что предвкушаемое славянофилами объединение славян – не политические фантазии или кабинетные мечтания. Единство славян имело место в истории. Св. Кирилл и Мефодий становятся символами славянского единства. «Наш древнеславянский церковный язык был первою попыткою славянского народного гения создать самостоятельную образованность с ее особым органом. Это был один из видов проявления внутренней потребности славянского мира в одном общем или все-славянском языке; тут сказалось стремление народного духа к самосознанию, ценности и единству», – писал Ламанский в статье «Непорешенный вопрос» [12, с. 132]. Объединение славян должно быть результатом развития народного (славянского) самосознания, которому ученый придавал исключительное значение в своих философских построениях [2]. Проявлением же народного самосознания служит наука, литература, философия. Вместе с христианством славяне приняли из Византии и «практическое любомудрие», на почве которого сформировалась и «собственно русская христианская философия» [16, с. 35–36]. Исторический опыт славянства убеждал Ламанского, что такое единство может быть в первую очередь культурным, опирающимся на общность литературного, научного и дипломатического языка. В исследовательской литературе Ламанский нередко оценивается как представитель культурного панславизма [14; 5, с. 217; 4]. Впрочем, сам ученый считал себя в большей степени политическим мыслителем, чем филологом-славистом, поэтому он не закры-

вал глаза от политической стороны славянского единства, хотя и относил решение вопроса о его политической конфигурации к отдаленному будущему. Ход рассуждений Ламанского был вполне логичен: если самостоятельная культура не может возникнуть и развиваться вне независимой государственности, то и общеславянская самобытность предполагает какое-то более определенное политическое оформление.

Следует добавить, что именно св. Кирилл и Мефодий заложили основы политического бытия славян. Первые славянские государства формировались под сильным влиянием христианской идеологии. По мнению Ламанского, «переложение слова Божия на язык славянский вызывало и требовало осуществления христианского общежития в славянском государстве. Независимое государство нуждалось в национальной церкви и национальная церковь нуждалась в самостоятельном государстве» [9, с. 211]. «Кирилло-мефодиевская идея, неся славянам христианскую проповедь о царствии Божием, о мире и благоволении в людях, – писал он, – вызвала в них и стремления к совершенствованию гражданских отношений и форм государственного общежития. <…> Судьбы развития Кирилло-Мефодиевской идеи в тысячелетней жизни славянства тесно связаны с судьбами всех его опытов государственного строения» [9, с. 211]. Впрочем, социальный идеал христианства, рисующий светлый образ справедливого общественного устройства, мог приходить в противоречие с политической реальностью, предоставляющей образец христианского государства, а в перспективе и единой христианской империи. Религиозное и культурное единогласие имлицировало и единство политическое.

Христианство, выстраивавшее славянскую государственность, и само укреплялось и поддерживалось государством, перерождаясь из проповеди благой вести во власть. Сливаясь, порой до симфонической неразличимости, с властью государственной, оно демонстрировало всю историческую правду диалектического взаимоопределения. «Если утверждению и распространению Кирилло-Мефодиевской идеи много способствовало славянское царство, то еще быть может более помогала она его росту и крепости. <…> Кирилло-Мефодиевские заветы и предания благословляли, освящали и в значительной степени воспитывали стремления русского населения к единству государственному», – замечал Ламанский [9, с. 211, 212]. Верность кирилло-мефодиевской традиции обеспечила сохранение самого русского государства.

Однако в идейном наследии св. Кирилла и Мефодия Ламанский видит не столько оправдание национальной государственности или даже идеал единой христианской империи, сколько славянофильский принцип соборности. Соборность составляет «внутренний смысл истории славянства, как одного органического целого» [12, с. 151]. Впрочем, Ламанский не употребляет термин соборность. По его словам «это широкое чувство братства народов и племен разного происхождения смело может быть припи-

сываемо православному миру, как его исключительная особенность. Ничего подобного нельзя заметить во взаимных отношениях римских католиков, итальянцев, французов, немцев и славян. Все они связаны не чувством братства, а внешним авторитетом, общим самодержцем над их совестью и умами – *святым отцом, римским папою*» [11, с. 78]. В истории славян он видит как силы центростремительные, так и центробежные. Носителем первой из них выступает по преимуществу русский народ, в то время как другие славянские племена стремятся к партикуляризму и обособлению. Однако Ламанский убежден, что раздробление – это всего лишь «верное средство для лучшего достижения прочного и более обширного единства» [12, с. 151]. Он не говорит прямо об общеславянском государстве, но под «единством» подразумевает политическую форму. «Славянское племя не нуждается в организации расчлененной, как у романского племени, на несколько более или менее равных групп или народных величин, а требует многостороннего разнообразия с крепким, сильным единством» [12, с. 151]. Политическое объединение не должно подавлять региональное, народное, бытовое своеобразие. Более того, без сильной политической формы славяне рискуют подвергнуться ассимиляции со стороны более успешных и агрессивных в политическом отношении соседей, прежде всего, итальянцев и немцев. «Так утверждение прочного общего единства необходимо славянству для сохранения его разнообразия», – подытоживает Ламанский [12, с. 157]. Единство во множестве, основанное не на насилии и принуждении, а опирающееся на свободу и любовь, составляет, согласно учению славянофилов, определение соборности.

Кирилло-мефодиевская идея – это идея всемирно-историческая или вселенская. Недаром Ламанский называл св. Кирилла и Мефодия «всемирно-историческими деятелями, которые родятся не веками, а тысячелетиями» [9, с. 208]. «Они раскрыли славянству вселенскую идею и из славянства же взяли материал и образовали форму для ее воплощения. Они создали славянам орган просвещения, обратив их к познанию и божественного откровения и сокровищ человеческой мудрости, собранных вековыми усилиями образованнейших народов мира. Они дали славянам и общий орган взаимного разумения» [9, с. 210]. Св. Кирилл и Мефодий заложили основы греко-славянской цивилизации или «Среднего мира». По словам Ламанского, как есть Европа Карла Великого, так есть и Европа св. Кирилла и Мефодия. Славянские первоучителя «останутся незримыми вдохновителями, хранителями и строителями славянского единства» [9, с. 210].

Список литературы

1. Голубинский Е. Е. Святые Константин и Мефодий – апостолы славянские // Богословские труды. 1985. Вып. 26. С. 95–155.

2. Гостева С. Р., Золотарев Д. П. Русское национальное самосознание и изучение славянства в трудах поздних славянофилов (на примере В. И. Ламанского и К. Я. Грота) // Общество и цивилизация. 2014. № 3 (10). С. 54–61.

3. И. В. Ягич – А. А. Шахматову. 9 (22) фераля 1907. Вена //Документы к истории славяноведения в России (1850–1912). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. XII+408 с. С. 273–274.

4. Куприянов В. А. Панславизм В. И. Ламанского в контексте теории славянской взаимности XIX века // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2017. Вып. 29. С. 210–219.

5. Куприянов В. А. Структура Европы в философско-историческом учении В. И. Ламанского // Вече. Журнал русской философии культуры. 2016. Вып. 28. С. 215–222.

6. Ламанский В. И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. СПб., 1875. С. 413–584.

7. Ламанский В. И. Западный, славянский вопрос // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 11 и 12. С. 530–539.

8. Ламанский В. И. Записки по истории славян Венгрии и Чехии (курс профессора Ламанского для специалистов). 1878/79 год. [СПб.:] Литография Гробовой, [1879]. 98+160 с.

9. Ламанский В. И. Кирилло-Мефодиевская идея // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1885. № 4. С. 208–212.

10. Ламанский В. И. Михаил Васильевич Ломоносов. Биографический очерк. Первые четыре главы. СПб.: В типографии А. А. Краевского [1865]. 102 с.

11. Ламанский В. И. Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. СПб.: В типографии А. А. Краевского, 1865. 92 с.

12. Ламанский В. И. Непорешенный вопрос. Статья I. Об историческом образовании древнего славянского и русского языка // Журнал министерства народного просвещения. –1869.– Ч. CXLI. –С. 122–163.

13. Ламанский В. И. Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник. Критические заметки. Пг.: Сенатская тип., 1915. –262 с.

14. Прокудин Б. А. Историософские и геополитические идеи В. И. Ламанского // Вестник МГУ им. М. В. Ломоносова. Сер. 12. «Политические науки». – 2013.– № 2. –С. 117–127.

15. Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. –Ф. 252.– Оп. 2.– № 861.

16. Симосато Т. О формировании образа Платона как символа русской философии в сочинениях В. Н. Карпова // Философский полилог. –2017.– № 1.– С. 30–42.

17. Шумило С. М. Научное наследие академика В. И. Ламанского и теория хазарорусской миссии Кирилла и Мефодия // Начала русского мира. СПб.: Жих Максим Иванович, 2014.– С. 195–203.

В. М. Соловьев

АКТУАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ТВОРЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ Н. И. КОСТОМАРОВА

Летом 1846 г. выпускник Харьковского университета Н. И. Костомаров в качестве преподавателя русской истории приступает к работе в Киевском университете. Как раз в это время складывается кружок единомышленников, куда, помимо него, входят Н. И. Гулак, В. М. Белозерский, А. М. Маркович, А. А. Навроцкий, Д. П. Пильчиков, Т. Г. Шевченко. Их сближает идея «славянской взаимности». «Взаимность славянских народов, – пишет Н. И. Костомаров в автобиографии, – в нашем воображении не ограничивалась уже сферою науки и поэзии, но стала представляться в образах, в которых, как нам казалось, она должна была воплотиться для будущей истории.

Мимо нашей воли стал нам представляться федеративный строй, как самое счастливое течение общественной жизни славянских наций… Мы стали представлять все славянские народы, соединенные между собой в федерацию, подобно древним греческим республикам или Соединенным Штатам Северной Америки, с тем, что все находится в тесной связи между собой, но каждое сохраняет… свою отдельную автономию… Во всех частях федерации предполагались одинаковые основные законы и права, равенство веса, мер и монеты, отсутствие таможен и свобода торговли, всеобщее уничтожение крепостного права и рабства в каком бы то ни было виде, единая центральная власть, заведующая сношениями вне союза, войском и флотом, но полная автономия каждой части по отношению к внутренним учреждениям, внутреннему управлению, судопроизводству и народному образованию» [3, с. 187]. Сложившаяся организация ставила перед собой просветительскую цель – распространение идей «славянской взаимности» и названная именем святых Кирилла и Мефодия. Идеология панславизма, которую разделяли Костомаров с товарищами, официальным Петербургом расценивалась как вредное направление умов, тем более что члены кириллово-мефодиевского братства не скрывали, что ратуют не только за национально-политическое объединение славян, но и за исключающее крепостное право либеральное устройство будущей федерации. Поскольку «братчики», выступавшие под знаменем панславизма, придали своему кружку явные черты нелегального тайного общества, они быстро попали под подозрение охранных структур как заговорщики, а то, что их собрания проходили в конспиративной обстановке, при встречах и беседах соблюдались нарочитые меры предосторожности и сопровождались особыми знаками и атрибутами, давало повод видеть в них лиц, злоумышлявших против существующего порядка вещей. Так, железные кольца с надписью «Кирилл и Мефодий», специальная икона и печать со словами: «Разумейте истину, и истина вас освободит» были сочтены достаточными уликами для произведения арестов. Костомаров, как автор устава общества, был приговорен к годичному заключению в Петропавловскую крепость, а затем сослан в Саратов [11, с. 8, 10]. В уставе не было ничего крамольного. «Принимаем, – говорилось там, – что духовное и политическое сообщение славян есть истинное их предназначение, к которому они стремятся. Принимается, что каждое племя должно иметь правление народа и хранить полное равенство сограждан по их… христианскому вероисповеданию и состоянию… Общество будет стремиться к искоренению рабства и всякого унижения низших классов и… повсеместному распространению образованности». Заявленного оказалось вполне достаточно, чтобы дать повод для обвинения в славянском сепаратизме с тенденцией сецессии.

По сути, кирилло-мефодиевцам были инкриминированы как государственное преступление всего-навсего их панславистские проекты и мечтания. Правда, шефа жандармов А. Ф. Орлова встревожили не столько славянофильские, сколько украинофильские настроения сообщества, ибо они

шли вразрез с известной теорией «официальной народности» и противоречили параллельно внедряемой сверху идее «большой русской нации».

Кирилло-мефодиевская страница оставила заметный след в научной биографии Н. И. Костомарова. Он не отказался от намерения раскрыть родство и близость, которые способствовали «поддержке… взаимности и сознания единства в разнообразии» славянских народов, причем считал прочнейшим залогом их духовной неразрывности «один общий язык – книжный». «Книжный язык, – отмечает историк, – сделался орудием и распространения веры, и удержания государственной жизни, и передавал общие всем понятия и взгляды… Знакомство с правилами веры и нравственности происходило через посредство этого языка. Явились школы, и в этих школах учили на том же языке, не обращая внимания на то – из какого племени были учащиеся. Таким образом, везде и повсюду явилось одно орудие выражения высших потребностей жизни. Пока книжный язык существовал в своей чистоте, духовное единство не могло быть прервано, как оно не прервано в этом отношении не только между Русскими и Червонноруссами (Червонной, или Красной, Русью называлась Галицко-Волынская Русь. – Ред.), составлявшими некогда одно федеративное тело, но и между Сербами и Русскими, несмотря на то, что никогда не поддерживалось другими политическими условиями, подобно частям Русского народа» [6, с. 27–28].

В работах «Мысли о федеративном начале в древней Руси», «Две русские народности», «Черты народной южнорусской истории», «Славянская мифология», «Великорусская народная песенная поэзия», «Мысли и заметки по русской истории» и других своих трудах Н. И. Костомаров неоднократно возвращается к своим исходным позициям времен кирилло-мефодиевского общества.

В отличие от целой плеяды отечественных историков во главе с С. М. Соловьевым, Костомаров не трубадур единодержавия и государственности. С его точки зрения, духовный потенциал народа, а точнее населяющих Российскую империю славянских народов, наиболее креативно и полнокровно проявился в восходящих к древним вечевым порядкам формах общественного устройства, воспроизведенным в Великом Новгороде, Пскове, земских установлениях, инициативах казачества (Запорожская сечь и др.). Костомарову были близки исторически выверенные и несовместимые с централизаторской политикой великих князей и государей идеалы народоправства. Он противопоставлял самодержавию федерализм на демократических началах, отталкиваясь при этом от уже известной в прошлом модели, где отправление власти осуществляли вече или народное собрание. Монархия, по мнению историка, неприемлема как система, ибо принципиально проигрывает в сравнении с федеральным устройством, ослабляя и обедняя Россию, ибо подавляет необъятные силы и необозримые возможности и активы созидательно-творческого потенциала народа.

Клише «национального романтика» давно маркирует историософские взгляды Н. И. Костомарова, но то, что он романтизировал прошлое и искал в нем основополагающие образцы для будущей России, не представляется доводом объявлять этого смело и широко мыслящего ученого ретроградом и рутинером. Напротив, он был носителем органически присущего ему свободного духа, смелым новатором и вперед смотрящим в гораздо большей степени, чем многие другие историки. И вызвано это прежде всего своеобразием его источниковой базы. Всю жизнь он собирал и изучал фольклор. Произведения народной литературной традиции органически входят в его научно-исследовательскую лабораторию и служат исходным материалом на равных с общепринятыми документами и свидетельствами современников событий. Большой знаток русской культуры, он не считал ее замкнутой, но отстаивал самобытность и оригинальность культурного развития Руси, не вторя утвердившимся в историографии положениям об ассимилирующем влиянии со стороны варягов, греков (византийцев), татар, поляков или кого бы то ни было еще.

Отдельный пункт в научном наследии Н. И. Костомарова, достойный того, чтобы заострить на нем внимание, это нравственная высота, которой он непременно замеряет как любое историческое действие, так и акты и поступки отдельных личностей. Еще в пору кирилло-мефодиевского братства его члены и Костомаров первый среди них подчеркнуто дистанцировались от насилия и обличали злодеяние, даже если оно оправдывалось чистотой побуждений и добрыми помыслами. Положение иезуитов «цель освящает средство» признавалось обществом безбожным и несовместимым с нормами христианской морали. В дальнейшем Костомаров неизменно следовал раз и навсегда избранной нравственной максиме, которая мало чем отличается от категорических императивов И. Канта: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить… ведь то, что возникает не из него самого и его свободы, не может заменить ему отсутствия моральности. Следовательно, для себя самой мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе» [1, с. 262].

Однако как человек далекий от атеизма и глубоко верующий, важнейшей скрепой, на которой держится славянский мир, историк однозначно признает христианство. Разбирая памятник русской литературы XIII в. – мистическую повесть о Нифонте, он подчеркивает, что духовная сила этого подвижника православия заключена в его недоступности искушению, ибо святой преодолел соблазн, победивши верой безверие [5, с. 205, 217].

К особо актуальным культурно-философским инновациям историка, вошедшим в актив современной отечественной науки, правомерно отнести обширный комплекс междисциплинарных подходов ученого, которые своей

интегративностью роднят его с В. О. Ключевским [10, с. 204], но с той разницей, что автор «Русской истории в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» и «Домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях» в большей мере сосредоточен на культурной антропологии и повседневной истории, чем автор знаменитого «Курса русской истории». Объединяет этих историков-классиков и присущий им обоим культурсоциологический аспект, опережающее оперирование компонентами социологии культуры из научного обихода конца XX – начала XXI вв. Если Ключевский обозначил круг проблем, которые сейчас заняли центральное место в российской культурсоциологии [9, с. 54–58], то Костомаров не только осмыслил, но и придал изучаемой культурной реальности предельную предметность, что вызывало уважение и одобрение у его маститого коллеги. Ключевский признавал, что русская история была для Костомарова «музеем, наполненным коллекцией редких или обыкновенных предметов. Он равнодушно проходил мимо последних и останавливался перед первыми, долго и внимательно любовался ими. Чрез несколько времени читающая публика получала прекрасную монографию в одном или двух томах и прочитывала ее с наслаждением, отнимавшим всякую охоту спрашивать, как и на каких материалах построена эта столь привлекательная повесть. Так накоплялся ряд исторических образов, оторванных от исторического прошедшего и связавшихся неразрывно с их автором. Мы говорим: это костомаровский Иван Грозный, костомаровский Богдан Хмельницкий, костомаровский Стенька Разин, как говорили: это Иван Грозный Антокольского, это Петр Великий Ге, и т. п. Мы говорим: пусть патентованные архивариусы лепят из архивной пыли настоящих Грозных, Богданов, Разиных – эти трудолюбивые, но мертвые слепки, может быть, будут украшать археологические музеи, но нам нужны живые образы, и такие образы дает нам Костомаров. Всё, что было драматического в нашей истории… всё это рассказано Костомаровым, и рассказано с непосредственным мастерством рассказчика, испытывающего глубокое удовольствие от своего собственного рассказа» [2, с. 177–178].

Философия истории Н. И. Костомарова во многом восходит к положениям Шеллинга, который выдвигал на первое место духовно-нравственные и религиозные силы. В том или ином повороте событий Костомаров искал проявления «народного духа», который был, в его понимании, неким абсолютом, основой основ. Однако сквозь налет столь свойственного историку романтизма проступают вполне реалистические оценки и наблюдения, и одна из существенных особенностей творческого почерка Н. И. Костомарова состоит как раз в том, что многие строки, вышедшие из-под его пера, разительно не соответствуют методологическим установкам автора. Талант и художественное чутье нередко подсказывают ему больше, чем разум, и берут верх над его философскими позициями [12, с. 60].

Свое научное кредо он формулировал так: «Не предметы должен иметь историк на первом плане, а живых людей, которым эти предметы принадлежали в свое время. В этом вся тайна современного исторического

требования… На первом плане у историка должна быть деятельная сторона души человеческой, а не то, что содеяно человеком… Не то важно… как кафтан в таком-то веке носили или как женщины повязывались, а то что эти признаки внешней жизни открывают нам в мире внутреннем, духовном. Все человеческое не должно быть чуждо историку, но все для него важно более или менее. Смотря по тому, насколько служит к уразумению психологии прошедшего» [7, с. 87–88].

При всех своих достоинствах Костомаров, как и любой другой ученый, не был непогрешим и то впадал в эйфорию от вечевого строя, то позволял себе весьма вольную интерпретацию исторического материала, то допускал откровенный национализм, противопоставляя вольнолюбивых украинцев законопослушным и невосприимчивым к демократическим ценностям великороссам. При этом интересно, что немало его субъективных взглядов и не выдерживающих критики суждений были как бы сами собой преодолены, а точнее, нивелированы если не всем конкретным содержанием того или иного сочинения, то по крайней мере здравым смыслом, заключенным в контексте [11, с. 9]. Так, погружение в живую стихию истории он в первую очередь связывал с изучением деятельности народа и деятельных сил человека и народа, однако не только удерживался от идеализации нравов и обычаев людей древней или Московской Руси, но и зорко и трезво подмечал, насколько неверно распространять характеристики, почерпнутые из фольклорных памятников, на личностные качества наших предков. «Если только песни вообще считать правдивыми выражениями народной души, – пишет Костомаров, – то омерзительная и грязная картина, в которой великорусский народ сам изображает свою семейную жизнь, способна навести на самые невыгодные понятия о таком народе». В то же время в своих реконструкциях ученый никогда не опускается до злопыхательства, избегает приклеивания ярлыков, чернящих русскую человеческую натуру. Пытаясь разобраться в природе неприглядной стороны прошедшей действительности и реабилитировать тогдашнюю частную жизнь и семейные отношения, историк предостерегает от скоропалительных выводов: «для того, чтобы на основании песен произносить суждения о народных свойствах, необходимо знать степень распространенности в народе этих песен, а равным образом и тех песен, которые бы изображали бы совсем иные стороны народной духовной жизни и составляли им, так сказать, противовес. По этим-то недостаткам мы считаем до крайности легкомысленным дозволять себе произносить какие-нибудь роковые приговоры, тем более что и под тою оболочкою грязи и цинизма которую покрывается народная жизнь… нельзя, однако, не заметить и черт светлых – поразительной бодрости и крепкого духа, отваги, отсутствия всякого отчаяния, боязни перед горем, живой, деятельной натуры великорусского народа» [4, с. 671].

Развернуто свое видение освещения историком духовной самодеятельности народа, своего рода квинтэссенцию авторской историософии,

Н. И. Костомаров сформулировал во вступительной лекции, прочитанной им в Санкт-Петербургском университете, и этот посыл и сегодня вполне приложим к теории и практике российской высшей школы и гуманитарным наукам в целом: «Народный обычай, черты домашнего быта, обряд народного увеселения – всё это еще внешность, не жизнь народная, а только ее выражение. Жизнь народная заключается в движении его духовно-нравственного бытия: в его понятиях, верованиях, чувствованиях, надеждах страданиях. Нельзя судить о благосостоянии экономического быта народа, не зная, как народ понимал или понимает довольство или недостаток. Нельзя судить о важности бедствий народных, не зная, в какой степени они в свое время производили влияние на чувство народа. Нельзя произносить приговоров над доблестями или пороками человеческими, не зная, в какой степени оправдывало или обвиняло их народное убеждение. Исследование развития народной духовной жизни – вот в чем состоит история народа. Тут основа и объяснение всякого политического события, тут поверка и суд всякого учреждения и закона» [8, с. 79–80].

Список литературы

1. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты. СПб.: Наука, 1996. –552 с.

2. Ключевский В. О. Н. И. Костомаров // Ключевский В. О. Неопубликованные произведения / Сост. А. А. Зимин, Р. А. Киреева. М.: Наука, 1983. – 416 с.

3. Костомаров Н. И. Автобиография / Под ред. и с предисл. В. Котельникова. М.: Задруга, 1922. – 440 с.

4. Костомаров Н. И. Великорусская народная песенная поэзия // Костомаров Н. И. Славянская мифология. Исторические монографии и исследования. М.: Чарли, 1994. – 688 с. –С. 637–684.

5. Костомаров Н. И. Мистическая повесть о Нифонте // Костомаров Н. И. Бунт Стеньки Разина. Исторические монографии и исследования. М.: Чарли, 1994. – С. 196–218.

6. Костомаров Н. И. Мысли о федеративном начале в древней Руси // Костомаров Н. И. Бунт Стеньки Разина. Исторические монографии и исследования. –С. 5–40.

7. Костомаров Н. И. Об отношении русской истории к географии и этнографии (лекция, читанная в Географическом обществе 10 марта 1863 года) // Тайны истории. М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний: Сборник / Сост., вступ. ст. В. М. Соловьева. М.: Высш. шк., 1994. –С. 85–100.

8. Костомаров Н. И. Тайна истории. Вступительная лекция в курс русской истории, читанная профессором Костомаровым в императорском Санкт-Петербургском университете 27 ноября 1859 года // Тайны истории. М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний. М.: Высш. шк., 1994. – С. 76–85.

9. Соловьев В. М. Культурсоциологический аспект «Курса русской истории» В. О. Ключевского» // Дискуссия.– 2017.– №3 (77). –С. 54–58.

10. Соловьев В. М. Науковедческие новации В. О. Ключевского // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. –2017. – Вып. 7 (779).– С. 202–209.

11. Соловьев В. М. Сладостное чувство истории. Вст. ст. к сб. «Тайны истории. М. П. Погодин, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский о пользе исторических знаний. М.: Высш. шк., 1994. –С. 3–14.

12. Соловьев В. М. Современники и потомки о восстании С. Т. Разина. М.: Изд-во УДН, 1991. – 168 с.

В. В. Лимонченко

ВСЕЕДИНСТВО КАК ПРИНЦИП НЕУРЕЗАННОЙ ОБЩНОСТИ

Принцип критического мышления владеет для современного сознания бесспорной привлекательностью, в то время как всеединство как принцип мышления вызывает скепсис и подозревается в отсутствии вменяемости. Если говорить о жизненной судьбе понятия «всеединство» за последние десятилетия, то нельзя не заметить, что на его долю выпало быть брошенным в массы. И сейчас оно прилипло к самым разным человеческим делам – оно очень пришлось по вкусу политической и торгово-финансовой идеологии-демагогии (от сюсюканий рекламных агентов о «свечах всеединства», символизирующих «зароки, данные на венчаньи», до названий фашиствующих – тут же к услугам этимология: от итал. fascio, т. е. пучок, связка, объединение – политических партий, в сравнении с чем задействование этого слова для противопоставления *нашего* единства *их* индивидуализму уже кажется взвешенным и адекватным). Пожалуй, именно этой «затасканностью» слова вызваны к жизни статьи с тематикой «всеразличие», наиболее ярко, концентрировано и умело изложенной М. Эпштейном (очень чутким ко времени и мастерски владеющим словом, но, на мой взгляд, чуткость к веяниям времени порой переводит его тексты в режим потакания времени): «Философия всеразличия идет на смену философии всеединства, которая полтора века господствовала в России и объединяла идеалистов и материалистов, соловьевцев и марксистов. ВСЕРАЗЛИЧИЕ (total difference, pan-difference) – различие как первое начало, из которого выводятся все свойства и явления мироздания. Принцип всеразличия позволяет критически пересмотреть неоплатоническую идею ‘всеединства’, получившую широкое применение в восточной патристике и в русской философии. В русской мысли принцип всеединства господствовал на протяжении второй половины 19-го и всего 20-го веков, приводя к тоталитарным практикам «всеобщего объединения» и насильственной ‘соборности’» [15].

Обращение к рассмотрению всеединства вызвано двумя моментами. Во-первых, оно действительно схватывает характерные особенности русской мысли, и вполне обосновано можно говорить о русской философии как философии всеединства. Хотя далеко не все русские мыслители задействуют это понятие, но в качестве принципа, создающего традицию использовать его допустимо, что часто и делается. А. И. Абрамов, акцентируя внимание на линии платонизма в русской философии, употребляет выражение «русский платонизм», и говорит о тройственной характеристике русского философствования вообще – платонизм, святоотеческое наследие и немецкая философия [1, с. 18–19]. Причем и святоотеческое наследие, и немецкая философия принадлежат к типам философствования, актуализирующим и задействующим платонизм, имея в поле зрения такие его типо-

логические черты как противопоставление чувственного и умопостигаемого, становления и бытия, знания и мнения, идей и вещей, а главное – наделяя идеи онтологическим статусом. Даже выпадающий из русской религиозной традиции материализм (и марксизм) может быть рассмотрен так, что выявит родственность с всеединством (правда, в современной ситуации это не столько реабилитирует марксизм, сколько компрометирует всеединство, о котором начинают говорить как о родовой травме русской философии). Проблеме всеединства посвящено большое количество работ, как отдельных диссертационных и монографических исследований, разрабатывающих «золотую жилу» всеединства. Без всякой уничижительной иронии я считаю идею всеединства «золотой» в том смысле золота, который присутствует в символике иконы – светлоносной идеей, идеей, культивирующей умозрение и потому позволяющей видеть. Тема всеединства часто затрагиваема и тогда, когда она не вынесена в центр внимания – трудно, занимаясь русской культурой и философией не касаться темы всеединства. В связи с этим, на мой взгляд, возможно и заведомо предвзятое, до идиосинкразии, отношение к проблематике всеединства – квалификация русской культуры как имперской легко связывается с всеединством, само звучание слова напоминает о «единой Руси» и «едином культурном пространстве Русского мира», столь ненавистными тем, кто не способен отличить политико-экономический режим от культурной традиции, что свидетельствует об умственной лени, следующей удобной и простой форме идеологического социологизма. Речь не только об отколовшихся от России самостоятельных государствах – Юрий Арабов фиксирует и в самой России несоответствие отечественной культурной традиции с тем обществом, которое строит современная Россия: достаточно распространена точка зрения, что именно отечественная культурная традиция (сейчас любят говорить о культурном коде) – главный тормоз со своими Пушкиными, Достоевскими, Толстыми и потому ее надо разрушить [3, с. 17]. К рассуждениям Ю. Арабова о характере отечественной культурной традиции возврат впереди, сейчас необходимо зафиксировать то, что не может не прийти в голову при сопоставлении этих позиций. Существует ли глубинно-определяющая связь между русской культурной традицией (одной из существенных составляющих которой есть философия всеединства) и теми социально-политическими и экономическими чертами, которые не приемлют сегодня нормально мыслящие люди? Я не хочу говорить о политике и оберну этот вопрос в область философии – действительно ли опора на структуры мысли, схватываемые философией всеединства, приводит к пренебрежению личностью, растворению индивидуальных особенностей культур в некой усредненной посредственности, бесхозному общественному добру, идеологическому кастрированию мысли, всяческим ограничениям и нарушениям свободы человека? Существует и более заостренная формулировка, связывающая именно с традициями русской философии расплывчатую приблизитель-

ность и недисциплинированность мысли (Г. Г. Шпет, М. К. Мамардашвили), хотя в данном случае связать это с философией всеединства невозможно, поскольку вся европейская философия, представляющая собой «школу мысли», оттачивала свое мастерство на театральной сцене античной философии, создавшей как само пространство философствования, так и философскую экипировку и технику – в число этих созданий античности, без которых невозможно философствовать, входит и идея всеединства.

Вот здесь и появляется второе основание, обусловившее обращение к идее всеединства: на мой взгляд, принцип всеединства не только не способствует тотализирующим (в современном политическом смысле) тенденциям, но представляет собой основание для предельно критичного свободного мышления и неурезанного объединяющего деяния. Несколько упреждая рассмотрение, хочется отметить, что сущность и становление классической философии (как философии самосознающей субстанции-субъекта) тесно связаны с работой идеи всеединства – как в качестве предмета рассмотрения, так и в качестве действующих структур мысли, и именно в связи с этим может быть понято неприятие всеединства, а уж никак ни с квалификацией Платона и Гегеля в качестве идейных вдохновителей фашизма и коммунизма, мешающих строить свободное открытое общество.

Сейчас достаточно распространено убеждение в коренной противоположности философии всеединства и либерализма, но чаще всего речь идет о «сконструированных» оппонентах, которые как персонажи политико-дидактической инсценировки наделяются ходульными штампами: всеединство исполняет роль прописного злодея современности – метафизического тоталитариста, а либерализм предстает синонимом (или пророком) свободной жизни. Действительно, по отношению к становлению социально-экономической сферы современного общества определяющею ее формирование стала активность свободного от единящих уз индивида, но что самое удивительное – это проведение такой аналогии: в либеральном обществе, основанном на индивидуализме, свободно и индивидуализировано мыслят. Несколько схематизируя и оголяя смыслообразующую структуру такой мысли, можно сделать вывод, что в таком случае совершают подмену и способ осуществления мысли отождествляют с предметом, о котором говорят: если в поле твоего внимания находится целостная полнота и единство многоуровневой реальности – ты квалифицируем как мыслитель тоталитаризма, если твердишь о критичности и свободе – ты свободный мыслитель, т. е. характер мысли, схватываемый вопросом *какой* и *как* и ее предметная направленность, ее *что,* не различены. Хотя предмет рассмотрения не может не диктовать характер рассмотрения, но лишь опосредовано, и способ мысли не обязательно соответствует предмету мысли.

Первое, что в таком случае бросается в глаза, это отсутствие адекватной философской работы обработанными понятиями – речь не о договоренности по поводу значения слов, а в выявлении многоуровневости любой по-

нятийности. Но удалые адепты неклассической философии как раз этого и не желают, в чем сами и признаются. Так, в истории русской революционной и религиозной мысли значительная роль принадлежит сборнику «Вехи» – авторы которого хулимы во все времена с разных сторон. Сначала за то, что уводили в сторону от борьбы за идеалы прогресса, теперь за то, что не сделали это, поскольку действовали неадекватно: «правильные «Вехи» были неправильно сделаны» и стали свидетельством «столкновения европейского автономного «я» с коллективистским «мы» Азии»: «Констатируя чудовищную глупость русской интеллигенции, веховцы попытались убедить ее в этом при помощи перевода диалога в область метафизики. Но для интеллигентов надо было писать в гораздо более простой форме, ‘с примерами’, брать голосовыми связками и тиражной массой, играя на мифологических комплексах и, в конце концов, апеллируя прежде всего к интеллигентским низам» [4]. Далее идет речь о том, что следовало интеллигенцию использовать «как грубых проводников поверхностного европеизма в народную толщу, как пропагандистов низшего звена» [4] – что и было сделано в массовом масштабе в послеперестроечные времена. Некоторые замечания Д. Галковского не лишены наблюдательности – например, отсутствие местоимения «Я» в текстах и призывы к покаянию при отсутствии признания собственных ошибок, но именно потому, что подлинную культуру и демократическое общество можно построить только исходя из примата внутренней жизни личности, авторы «Вех» *не могли брать голосовыми связками, играть на мифологических комплексах и апеллировать к низам (и низу)*, что с успехом стали практиковать после 1985 г.

Современные борцы за европейское сознание и критики коллективистского «мы» Азии действуют именно как «пропагандисты поверхностного европеизма» (Ю. Арабов отмечает, что пора бы освободиться от щенячьего восторга по поводу суши и мидий на столе), не утруждаясь философской работой, хотя к счастью помимо работы на массу, есть и кропотливая тихая работа исследователей как русской философской традиции, так и мировой философской мысли, на что сознательно обратил внимание С. Л. Франк, предваряя свою статью в сборнике «Вехи» цитатой из Ф. Ницше: «Не вокруг творцов нового шума, – вокруг творцов новых ценностей вращается мир; он вращается неслышно». Не претендуя на творчество новых ценностей, попробуем проанализировать понятие всеединства и выявить те смыслы, настроенности и возможности, которые присваиваются мыслителем при освоении его.

Первое, на что обращают внимание все, кто рассматривают всеединство, – это присутствие интуиции всеединства практически у всех досократиков: само рождение философии и есть возникновение мысли, занятой поисками того *одного*, что лежит в основании *всего* и нахождением способа видения этого одного. Уже у Фалеса (и множества безымянных авторов, у которых присутствуют таинственные *всё* и *один*) зафиксированы полюсы понятия всеединства и на первый взгляд детски-наивный полумифологиче-

ский тезис «Всё из воды» содержит полновесную работу мысли: «*Во-первых*, сказавши ‘Всё из воды’, мы тем самым связали «всё» в некоторое ‘одно’, т. е. сделали всё связным и единым, а без этого, как уже было сказано, работа мысли просто невозможна. *Во-вторых*, мы не просто обращаемся при этом к некоторому ‘всем’, а сводим это ‘всё’ к чему-то ‘одному’ (вода) и тем самым как бы обозначаем путь, двигаясь по которому мы это ‘всё’ можем охватить и исчерпать. То есть, у интеллектуального ‘клубочка’, который мы хотим размотать, появляется нить, и ее конец находится у нас в руках. Поэтому то неопределенное ‘все’, с которым мы сталкиваемся, сведено теперь к определенному ‘началу’, двигаясь, условно говоря, вдоль которого, мы можем от неопределенного ‘всё’ прийти уже к определенному – ‘вода’. Сознание проявляет себя в этом моменте уже не просто как возможность большего сознания, а и как возможность движения от неопределенного к определенному, от неотфиксированного и невыявленного – к отфиксированному и выявленному. *В-третьих*, открывшаяся нам нить мысленного движения позволяет двигаться упорядоченно, осознанно, фиксированно, так как теперь мы знаем, от чего мы движемся, на каком основании и какими мерами (или шагами). <…> *В-четвертых*, коль скоро мы получаем все, очерченное выше, то это открывает путь к разворачиванию конструктивного мышления – мышления, которое само выстраивает свое предметное содержание; ведь на одном полюсе тезиса Фалеса мы имеем ‘все’, а на другом – начало всего – ‘воду’; соответственно, возникает задача шаг за шагом из этого ‘одного’ создать, сконструировать ‘все’. Такое мышление уже не назовешь мышлением неясных фантазий, туманных образов и прозрений; это мышление самодеятельное, а посему доказательное, аргументированное. Коль скоро это так, то, *в-пятых*, это мышление строится на основании поисков и выработки объяснительных принципов» [6, с. 127–128]. Если уже первые шаги появившихся смысловых персонажей вводят в саму суть мышления, то развитая и проработанная форма идеи всеединства, которое представляет собой принцип совершенного единства множества, которому присущи полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов, – или более развернутый вариант: «всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, ‘трансрациональное единство раздельности и взаимопроникнутости’» [13] – предстает конституирующей саму способность видеть. В свете идеи всеединства бытие мыслится как универсальное (что в определенной мере есть тавтология, поскольку «universum» уже содержит единство и различенность) включающее в себя и многобразный природный мир, и человека с присущим ему сознанием (а значит включает уровень внепространственных и вневременных идеаль-

ных форм), со всей полнотой душевно-духовных сил, а также бытие Абсолюта-Бога. Линия всеединства традиционно соотносится с линией платонизма – столь порицаемым в наши дни. Наибольшую трудность в осмысление принципа всеединства привносит присутствие в его содержании абсолюта, осмысливаемого очень по-разному, но содержащего целый веер значений – отрешенный, существующий через себя, существующий сам по себе, самодостаточный, законченный, завершенный, полный, совершенный, независимый, несвязанный, безусловный, безосновный – т. е. создающий условия и основания для всего сущего, и потому ускользающий от данности в виде предмета. Существует устойчивая и обоснованная традиция считать Абсолют (или несколько в иной форме как Абсолютное) единственным собственным предметом философии – в то время как все научное знание восходит к относительному, или наоборот – наука же всегда по своей сущности выступает частной, или частичной [9, с. 58]. От сложности (или невозможности) познания абсолюта легко умозаключают к отмиранию философии, коль невозможность познания установлена (заметим, что утверждение непознаваемости абсолюта на пути познания его современной наукой свершившийся факт). В силу соотнесенности с абсолютом принцип (или понятие) всеединства не может обрести дискурсивно-развернутую дефиницию, оставаясь неизбывно чаемым, задающим неизбежно раздвигаемые горизонты мышления – поэтому, возможно, было бы более точно считать всеединство не категорией онтологии, а принципом онтологически ориентированной эпистемологии. Можно даже пойти далее – онтологически ориентированная эпистемология подводит к человеку, т. е. *свой эвристический потенциал наибольшей мерой всеединство реализует как антропологический принцип, конституирующий общение*.

Рассмотрение основных этапов развития проблематики всеединства как в форме целенаправленно-сознательной разработки, так и в прикровенной форме способа движения мысли (досократики – Платон и Аристотель – неоплатонизм – апофатическая патристическая традиция – Боэций – средневековый спор по поводу универсалий – Николай Кузанский – противостояние рационалистической и эмпирической гносеологий – немецкая классическая философия и романтики – русская философия) позволяет четко зафиксировать явственное присутствие двух векторов – единства и множества, объединения и индивидуации, коллективного и индивидуального, единичного и всеобщего (интересно положение последней пары: если предыдущие соответствия достаточно прямолинейны и созвучны – единство, объединение, коллектив, с одной стороны, и множество, индивидуация, индивидуальное с другой, то пара единичное – всеобщее все оборачивает: единичное не имеет прямого отношения к единству, а всеобщее – к множеству), что в основном признается, хотя достаточно распространены замечания, что линия свободы и множественности остается благим пожеланием, декларацией и при сознательном задействовании понятия «всеединство» доминируют тотализирующие тенденции,

понимаемые как чрезмерное объединение, поскольку речь идет о *единстве* раздельности и взаимопроникнутости. Наиболее часто это применяется при анализе русской философии, которая и идентифицируется как философия «мы», такое утверждение подкрепляется ссылкой на Г. Г. Шпета: «хитро не собор со всеми держать, а найти себя помимо собора и в самом соборе» [14, с. 116], без чего личность распускается как кусок масла на сковородке. Применение этого метафорического образа выдает недопустимую рядоположенность: вот кусок масла как единичное отдельное, а вот исчезнувший при объединении кусок. Подобная рядоположенность есть следствие натуралистического редукционизма, понимающего все в соответствии с «логикой твердого тела», когда способы осмысления материального и идеального, телесного и духовного, статического и динамического не различаются, что есть неаккуратность и некритичность мысли, которая ориентируется чисто предметно-объектно и не видит оснований (если вспомнить то, о чем речь шла ранее – не способна уловить непредметное присутствие абсолюта), которые не только тяжело зафиксировать как предмет, но которые как раз тогда, когда они основания, не видимы как предмет, а когда становятся предметом – могут и не быть основанием. Особенная роль понятия всеединства выявляется именно тогда, когда фиксируется иерархическая структурированность самого разума и ставится задача устранения редукции двунаправленных тенденций: целенаправленности на индивидуализированно-выделенное-единичное (этость), которое будучи увиденным в своей «этости», всегда уже содержит «не это» – всеобще-единяще-целое, т. е. видеть и не разрывать полноты связей единично-особенного, но и не растворять единично-особенное в связях и отношениях, что возможно тогда, когда два вектора предстают как один – это и происходит на границе конституирования особенного, в акте трансцендирования (возврат к трансцендированию впереди).

По отношению к миру возможны две установки; попробую обозначить их так: гераклито-парменидово цельное единство и платоно-демокритова раздельная дробность (индивидуальность). Как-то непредумышленно получилось объединение традиционно противоположных точек зрения – Гераклит и Парменид: движущийся поток и всеохватывающее единство, Платон и Демокрит: иерархия смысловых индивидуумов (идей) и пространство вещественных индивидуумов (атомов). Порядок усмотрения этих двух модусов не может быть установлен жестко. В опыте самосознания очевидно-первичны оба порядка: первичная, изначальная цельность меня и мира, когда Я – во Всем, но тогда нет и меня, нет того, кто слит с целым; и первичный пункт в виде Я, с которого видимо мое отдельное существование в виде Я, но отдельное Я – уже разделенность и вырванность из целого. В восприятии цельность и разделенность обратимы. Узнаешь следы тех же метаний и у Августина в его удивительном парадоксе – Бог ближе ко мне, чем я к себе, и у Декарта в его прорыве к существованию через «Я мыслящее», и у Спинозы, и у Лейбница – и бесконечные «и» во все времена и у всех.

Эта проблема и обозначена как Всеединство – чаемый принцип объединения в цельности при полном сохранении индивидуальной множественности. Уже само слово «всеединство» вводит некую парадоксальность – оно совмещает несовместимое: всё есть как единство. «Всё»– обязательно предполагает множественность и разделённость, но эта множественность объединена, и объединена особым образом – так, что каждый особный элемент, не теряя своей особности, втягивает, наполняется всеми остальными особными элементами, предоставляя и им всем оставаться самим собой. «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счёт всех, или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное, единство, подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, *пустотою*; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как *полнота* бытия» [7, с. 552]. Единство становится пустым, когда отвлекается, не замечает, не учитывает своеродности объединяемого – образом такого единства можно назвать мрак, тьму, в которой *всё* есть, но есть как ничто, как неразличающая слепота («тьма» и есть множество в старославянском языке). Единство, учитывающее специфику входящих элементов, наполняется ими, переполняется, образ такого единства – свет, позволяющий различать.

В физическом, материальном мире, объединение осуществляется как поглощение одного другим, как уничтожение его – как жертва-пожирание. Но это состояние не есть нечто самостно-природное, отделённое, а есть недолжное осуществление того, что имеет достойное бытие в абсолютной основе мира – это неидеальное осуществление единства. Идеальное осуществление единства предполагает «жизнь всех друг для друга в одном» – то есть «полная свобода составных частей в совершенном единстве целого» [7, с. 361]. Так легко обозвать эти чаяния утопизмом и тем самым утвердить неизбывную незыблемость распавшегося мира. На болезненном месте отрыва Я от целого рождается любое философствование, в русской философии достаточно часто оно обретает черты софиологии, обретающей черты очень различных учений, но можно отметить, что практически всегда русская софиология предназначена обосновать возможности и условия связи Бога и мира, абсолютного и относительного, т. е. исходит из недолжного состояния наличного мира – это всё та же проблема сопряжённости разделённого, цельности множественного, или совсем иначе, – духовной телесности (В. Соловьев, Е. Трубецкой, П. Флоренский, С. Булгаков, Л. Карсавин, А. Лосев). С. С. Хоружий отмечает, что в отличие от западных вариантов софиологий, возникающих на почве визионерской мистики (тяготеющей к эмпирической чувственности и эротике – Л. Карсавин), для русской софиологии становится привычной «гносеологизированная аранжировка» вследствие связи с кантианством (не как школой, но как установкой познания). Он называет это «курьезом» [13], что указывает на неадекватность подобной связи, но если акцентуировать кантовскую познава-

тельную установку как критическую аналитику условий познания, что как раз и связано с изменением способа видения, выявления точек единства (трансцедентальных единств апперцепции – в данном случае нужно именно множественное число) – то курьез становится просто специфической чертой русской философии, определяющей ее тяготение к неклассичности – неприятие разделения схоластическо-логического и мистико-интуитивного моментов в мышлении.

Тем не менее с обращением к софиологии открываются безграничные возможности для умозрений и спекуляций, порой срывающихся в чрезмерный спиритуализм, теософию, ереси, лирически-пафосное многословие, вычурность – но главное, на мой взгляд, желание избежать односторонней одномерности, отвлеченных начал линейного мышления, что возможно тогда, когда трансрациональная (когда рациональное не отбрасывается, но и не выпячивается как единственно определяющее, а работает там, где оно рационально, но способно и к самоограничению своих притязаний) логика всеединства эксплицируется так, как это сделал С. Франк, называя свою мысль антиномичным монодуализмом («Реальность и человек»): обособленная индивидуализированность не дополняется компенсаторно извне единством (и не отбрасывается), а основанием и условием ее предстает участие-причастность бытию за пределами себя – что в историко-философской традиции и называется трансцендированием – я не могу быть и иметь свое без того, чтобы иметь отношение к бесконечному всеобъемлющему, уходящему в глубину, зная себя – я знаю других, зная других – я знаю себя. Очень показателен выход С. Франка на проблематику диалогизма, возникающую не в дополнение к всеединству, а как свидетельство возможных реализаций всеединства, когда от чаемости и регулятивности совершается шаг к конститутивности. Это идеи зрелого С. Франка, наиболее выразительно и выпукло реализовавшего логико-методологический потенциал идеи всеединства, сознательно и целенаправленно введя всеединство в структурный принцип мысли.

Н. В. Мотрошилова приводит достаточно нетрадиционную характеристику всеединства, данную западным соловьеведом Л. Венцлером в статье «Понятие любви у Ницше и Соловьева», который говорит, что и ‘мысль Ницше о вечном возвращении подобного, и соловьевское видение Всеединого в качестве основного шага содержат в себе утверждение, произнесение “Да!” <…> Всеединство, говоря конкретно, не выражает ничего другого, чем то, что индивид говорит “Да!” всему другому <…> Страсть, которая объединяет обоих мыслителей, – это любовь к действительности как таковой, ко всем вещам и сущностям’» [5, с. 179–180]. Возможно, это любовное «Да!» и вызвало активнейшее философское движение, в русле которого за короткий срок возникает обширный ряд религиозно-философских систем, на что и указывает С. С. Хоружий: «Философия Соловьева словно разрушила какой-то барьер, долгое время мешавший самовыражению русской мысли в развернутой фи-

лософской форме» [13] и если значение мысли во многом определяется тем, какую мыслительную энергию она инициирует, то уже это исключает возможность отождествления В. Соловьева с Царь-пушкой, т. е. пушкой, из которой никогда не стреляли.

В связи с этим стоит вспомнить жизненную позицию В. Соловьева – напряженное внимание-соучастие к противоположной позиции, так что взгляды его часто определялись тем, что предстает противоположным, он предельно нетерпим к ограниченности и односторонности и, как замечает Е. Трубецкой, отсюда его постоянное одиночество и неспособность отдаться всецело одному из враждующих станов, пристать к одной из враждующих сторон [8, с. 91]. Трудно удержаться от желания привести две цитаты из статьи Е. Трубецкого, поскольку то, что говорит он о Соловьеве как о личности характеризует всеединство как способ мысли: «Само существо его – искание безусловного и безотносительного, и это беспредельно расширяло его ум. Он был беспощадным обличителем всякой односторонности – в каждом человеческом воззрении он тотчас разглядывал печать условного и относительного. Ходячие людские мнения – смесь истины и лжи, они принимают сторону истины за всю истину. Соловьев легко угадывал односторонность и это тотчас заставляло его противоречить, т. е. выдвигать противоположную сторону истины» [8, с. 87]; «Универсализм заставлял Соловьева восставать против идолов, но и обусловливал чрезвычайно высокую оценку относительного, умение видеть зерно истины в самых противоположных и несходных миросозерцаниях» [8, с. 90]. И предваряя сегодняшние оценки, Е. Трубецкой замечает, что Соловьев неспособен был быть партийным, но всю жизнь страдал от партийного к себе отношения – славянофил, западник, католик, мистик [8, с. 92].

Очень созвучна выводам Е. Трубецкого основная идея ранней статьи С. Франка «Философские предпосылки деспотизма», который связывает деспотизм в поведении и политике и догматизм в мышлении с идеей овладения истиной и возможности, необходимости и оправданности принудительной опеки мудрых над безумными, зрячих над слепыми [10]. Как указывает С. Франк: «Сознание непогрешимости, или обладания абсолютной правдой, состоит в том, что Божество, высший идеал, отождествляется с каким-либо конкретным человеком, учреждением, с какой-либо отдельной верой, церковью, партией — словом, с какой-либо земной, человеческой инстанцией» [10, с. 123] и это может быть истолковано как обоснование плюралистического релятивизма и отрицания ориентации на абсолютную правду, но данное утверждение невозможности обладания абсолютной истиной должно быть обернуто само на себя как такое, чтобы в свою очередь не предстать реализацией окончательной истины и не стать основанием деспотизма (антифундаментализм как единственно возможная позиция становится фундаментализмом). И противоядием от деспотизма относительности и плюрализма может быть только стремление и признание Абсо-

лютного Добра, если даже никто из окружающих не добр (И. Кант), поскольку непогрешимостью не владеет ни окружающее большинство, ни научное сообщество, которое приходит к *консензусу*, который настолько истинен, насколько допускает и иное. «Демократия не может быть основана на вере в непогрешимость большинства; для этой веры нет никаких оснований, и она менее убедительна, чем всякая иная вера. Демократия опирается, напротив, на отрицание всякой непогрешимости, будет ли то непогрешимость одного, или немногих, или большинства; всякой непогрешимости она противопоставляет право каждой человеческой личности на соучастие в решении вопроса об общественном благе» [10, с. 127].

На мой взгляд, совсем не случайно для русских мыслителей, тяготеющих к философии всеединства, характерна предельная критичность и свобода мысли – идеи и мысли освобождаются от плена времени и формы, будучи поставленными в свет «доминанты на другого» (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Г. Батищев, В. Малахов), а это составляет конституирующий принцип идеи всеединства, что я и стараюсь показать. В завершение следует отметить связь идеи всеединства с соборностью как характеристикой церковной жизни. Соотношение всеединства и соборности предпринималось неоднократно: назову С. С. Хоружего, отмечающего связь учения А. С. Хомякова о соборности и идеи всеединства, но не считающего возможным проводить между ними прямую аналогию: «всеединство – сугубо философский концепт, принадлежащий традиции христианского платонизма и восходящий к античному платонизму и неоплатонизму; соборность же, как мы видели, имеет опытную и экклезиологическую природу, восходя к новозаветному видению Церкви у ап. Павла»[13]; и А. Л. Анисина, который проводит тщательный семантический анализ слова «всеединство» и показывает невозможность как отождествления всеединства и соборности, так и рассмотрения соборности как частной разновидности или формы выражения идеи всеединства (правда, при этом утверждает, что «вовсе не «тема соборности выступает как одна из тем и линий в составе метафизики всеединства», а наоборот – идею всеединства следует признать, во-первых, некоторым предвосхищением, а во-вторых, не вполне удачным способом выражения предельно общего онтологического принципа соборности» [2] – чем возвращает созвучность всеединства и соборности друг другу, правда меняет институализированную доминанту, что впрочем характерно и для позиции, с которой вступает в спор). Тема соотношения требует дополнительного и специального внимания и не входит в пространство задач данного рассмотрения, но позволяет выявить интересную созвучность позиции А. С. Хомякова ранее приведенным утверждениям. В своем возможно самом знаменитом небольшом экклезиологическом трактате «Церковь одна» он замечает: «Сокровенные связи, соединяющие земную церковь с остальным человечеством, нам не открыты; поэтому мы не имеем ни права, ни желания предполагать строгое осуждение всех, пребывающих вне видимой церкви, тем более, что такое предположение противоречило бы Божест-

венному милосердию» [11, с. 47] и это при том, что по Хомякову: «человек находит в Церкви не чуждое что-либо себе. Он находит в ней самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силе своего духовного, искреннего единения со своими братьями, со своим Спасителем. Он находит в ней себя в своём совершенстве, или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нём самом – Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельно-личного существования» [12, с. 124]. Но для него именно свет «Божественного вдохновения» не позволяет «каждое отдельно-личное существование» принимать за окончательный голос Бога. Таким образом, можно утверждать, что предельной критичностью и трезвостью видения обладает лишь та позиция, которая сознательно и целенаправленно соотносит всё явленно-эксплицированное с его истоком и условием, таким критическим потенциалом обладают и метафизически ориентированная философия, и христианство. Ю. Арабов, определяя черты отечественной культурной традиции, говорит о характерной для нее гипертрофированной личной ответственности за содеянное и происходящее вокруг, что обусловлено «христианской дыбой» (а вернее крестом) вопреки комфортным верованиям, позволяющим уйти от ответа за все, что происходит в мире [3, с. 18], или по известной формуле Ф. М. Достоевского – все в ответе за всех. Ю. Арабов считает одной из самых существенных причин распространения восточных культов в наши дни желание впасть в забытье и уйти от ответственности за других, что, впрочем, ничего не говорит о самих восточных культах, но приоткрывает то, что в них желают найти. На мой взгляд, в этом же основание философского антифундаментализма (называемого еще и антиплатонизмом, и антиметафизикою), предлагаемого в противовес «метафизики присутствия», тяготение к формам игры – при акцентуировании в игре не столько непредумышленной свободы и полноты захваченности, сколько иронии и виртуальности, когда все понарошку, невсерьез, невзаправду, когда разрушены все вертикали и все смыслы стали игрой. Наибольшим совершенством отлитости содержания в некоторой форме владеет поэзия и представляется логичным вопреки ёрничающей «Pasternak-ом» современной литературе окончить словами Б. Пастернака: *И опять кольнут доныне Неотпущенной виной И окно по крестовине Сдавит голод дровяной*.

Список литературы

1. Абрамов А. И. Философия всеединства Вл. Соловьёва и традиции русского платонизма // История философии. Вып. 6. – М.: ИФ РАН, 2000. – С. 15–30.

2. Анисин А. Л. Различие «всеединства» и «соборности» как онтологических принципов // Материалы интернет-журнала «Русская неделя». – Режим доступа: http://www.russned.ru/filosofiya/razlichie-abvseedinstvabb-i-absobornostibb-kak

3. Арабов Ю. «Долго ли мы будем заниматься не своим делом?» // Искусство кино. – 2009. – №12. – С. 5–19.

4. Галковский Д. Русская политика и русская философия // Иное. Хрестоматия нового российского самосознания. – Режим доступа: http://old.russ.ru/antolog/inoe/galkov.htm.

5. Мотрошилова Н. В. Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов). – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 477 с.

6. Петрушенко В. Л. Парменид: концептуальный образ // Петрушенко В. Л. Иов, или о человеческом самостоянии (исследования, размышления, эссе). – Львов: Новый свит – 2000, 2008. – С. 115–163.

7. Соловьёв В. С. Философские начала цельного знания // Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 268–412.

8. Трубецкой Е. Н. Личность В. С. Соловьева // Сборник статей о В. Соловьеве. – Брюссель: Издательство «Жизнь с Богом», 1994. – С. 62–99.

9. Франк С. Л. Абсолютное / пер. с нем. А. Власкин, А. Ермичев // Франк С. Л. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 58–72.

10. Франк С. Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. – 1993. – №3. – С. 114–127.

11. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях. По поводу окружного послания парижского архиепископа. 1855 // Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 1995. – С. 109–162.

12. Хомяков А. С. Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб.: Наука, 2000. – С. 38–56.

13. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. – СПб.: Алетейя, 1994. – Режим доступа: http://www.synergia-isa.ru/lib/lib.htm#H

14. Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. – С. 20–116.

15. Эпштейн М. Проективный словарь философии. Новые понятия и термины. Философия единичного и повседневного // Топос. Литературный и философский журнал. – Режим доступа: http://topos.ru/article/3989.

И. Е. Иванова

«БРАТСТВО И ЕДИНСТВО» В ИСТОРИИ ЮГОСЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ

В истории югославянских народов отмечаются периоды действия как центробежных, так и центростремительных сил. Причины негативных тенденций следует искать в истории государственной принадлежности населения югославянских территорий. На протяжении столетий они входили в состав Османской и Австро-Венгерской империй, периодически вступавших в военные конфликты друг с другом, во время Первой и Второй мировых войн они также оказывались по разные стороны фронта.

Возможность объединения в составе одного государства – Королевства сербов, хорватов и словенцев, а позднее первой Югославии, стала результатом существовавшего стремления югославянских народов избавиться от власти двух империй, мешавших свободному развитию культуры и национальной идентичности сербов, хорватов, македонцев, словенцев, и взаимного тяготения к братьям-славянам, свойственного этому этапу развития их отношений. Образование второй Югославии стало следствием совместной партизанской борьбы представителей разных народов югославянской территории против фашистской Германии. Эту борьбу возглавил Иосиф Броз Тито, который стал первым и фактически единственным президентом Югославии. Необходимость избавиться от межнациональных

распрей была одной из главных забот руководителя государства. Еще во время войны им был выдвинут лозунг «Братство и единство», который подразумевал объединение и взаимную солидарность всех югославянских народов. Эту формулу впервые Тито обнародовал на совещании в мае 1941 г. и с тех пор не переставал ее повторять. В целях предотвращения межнационального конфликта им была разработана система управления, предполагавшая коллективное руководство государством после его смерти, – Президиум СФРЮ (так называемый «коллективный президент»).

За время пребывания Тито у власти были испробованы все возможные в рамках социализма подходы, чтобы устранить основания для недовольства республик и автономных областей – от усиления централизма до его сведения на нет в ходе экономической реформы, вводившей самоуправленческий социализм, то есть передачу предприятий в управление коллективу трудящихся. Тито и автор реформы Эдвард Кардель рассчитывали на то, что дробление страны на мелкие самоуправляющиеся единицы снимет конкуренцию между субъектами федерации [2, с. 78]. Но еще в 70-е гг. Тито понял, что слишком оптимистично оценивал межнациональные отношения [2, с. 77]. Если судить по отдельным заявлениям и высказываниям, то как Тито, так и Кардель незадолго до своей смерти понимали, что власть не в состоянии справиться с мощными социальными процессами» [2, с. 79].

Авторы книги «Должна ли была Югославия погибнуть» Сергей Флере и Руди Кланьшек связывают ухудшение межнациональных отношений в Югославии с различными факторами. Прежде всего, это поведение республиканских элит. Представители высшего республиканского руководства подходили к решению всех федеральных вопросов с точки зрения выгоды для представляемой ими нации, что создавало им славу защитников своей малой родины среди избирателей. В результате в субъектах федерации создавалось и усиливалось мнение о наличии собственных интересов республики в противовес федеральным и об их ущемлении в союзном государстве [2, с. 69].

Кроме того, на федеральном уровне отсутствовали органы, которые определяли бы развитие единого культурного пространства страны. Федерация не вмешивалась в вопросы образования: не финансировала, не разрабатывала школьные программы, не издавала учебники. Все это было в ведении республик. Социалистическая экономика, сопряженная с политическими интересами, не была собственно рыночной. Так, в ней отсутствовал механизм банкротства и любое убыточное предприятие могло рассчитывать на материальную поддержку из резервного фонда. В дотируемой из федерального бюджета экономике Косова (и не только в ней) процветала коррупция, так что в 80-е гг. при общем падении уровня жизни средняя заработная плата в Косове была в 9 раз ниже, чем в Словении. Экономическая ситуация не могла не вызывать роста напряжения в обществе.

Появляется необходимость обвинить кого-то в резком падении уровня жизни, и руководителям удобнее всего было указать пальцем на соседей по

федерации. Негативную роль сыграли писатели, представлявшие в своих произведениях историческую судьбу своей нации как исключительно трагическую и жертвенную. Такая литература сразу становилась чрезвычайно популярной и повышала степень подозрительности по отношению к окружающим народам.

Однако хотелось бы обратить внимание на некоторые факты, говорящие о существовании противоположной тенденции. В 1981 г. была проведена перепись населения Югославии, не предусматривавшая такой национальной идентификации, как «югослав», так как конституция определяла СФРЮ как союз наций и национальностей и предложение такого варианта противоречило бы основному закону. Несмотря на это, 1 209 045 человек (5,7 %) объявили себя югославами. Это были в основном горожане, образованные люди, проживавшие в Хорватии, Боснии и Герцеговине и Воеводине [2, с. 85–86]. Это явление показало, что в стране появился слой населения, воспитанный в духе отказа от национализма. Граждане, для которых лозунг «Братство и единство» был наполнен реальным содержанием, выступают и в тот период, когда накануне боснийской войны происходит расслоение населения Боснии по национальному и религиозному признаку. Тогда сформировалось общественное движение «Вальтер», ставившее цель помешать расколу общества и началу вооруженного конфликта [1, с. 308–309]. Движение получило название благодаря фильму «Вальтер защищает Сараево», рассказывавшему о партизанах, боровшихся с фашистами в период Второй мировой войны и называвших себя «Вальтер». Эта аллюзия на совместную борьбу с оккупантами была не случайна: Югославия и идея «братства и единства» родились во время войны и воспоминания о ней должны были остановить ненависть. Эти люди были наивными романтиками, но по существу провидцами, уже тогда чувствовавшими и знавшими, что противостояние грозит всем неисчислимыми бедами.

О существовании единого югославского культурного пространства свидетельствует такое необычное издание, как выпущенный в 2004 г. белградским издательством «Ренде» и загребским «Постскриптумом» «Лексикон YU мифологии» [4]. В 1989 г. писательница из Хорватии Дубравка Угрешич и редакторы загребского журнала «Старт» предложили всем желающим принять участие в проекте «Лексикон югославской мифологии». Они ощущали необходимость выявления и фиксации понятий югославской культуры, определяющих ее специфику [4, с. 4]. Инициаторы проекта считали, что исследование проблемы югославской самобытности важно не столько для предъявления остальному миру, сколько для самих ее носителей [3]. Идея создания «Лексикона» заново возникла во второй половине 90-х, после страшной катастрофы, постигшей югославянские народы, во время встречи в эмиграции нескольких энтузиастов. На сайт лексикона начали поступать статьи от бывших сограждан, разбросанных по всему миру. Как к теплу очага, потянулись к проекту разбросанные по миру бывшие югославы, перенесшие удары судьбы, страдающие от ностальгии, нашедшие на страничке «Лексикона» своего рода убежище, – место, где они могли пользоваться правом на память и воспоминания, отнятые у них в ре-

зультате идеологических игр. В 2004 г. появляется печатная версия «Лексикона». Его создатели сохранили статьи на тех языках, на которых они были написаны, то есть на языках народов Югославии. Это сербский, хорватский, словенский, македонский языки, локальные идиомы, такие как хорватский кайкавский диалект и говор города Сплита.

На страницах книги происходит актуализация лозунга «Братство и единство». В статье, посвященной знаменитому югославскому писателю Бранко Чопичу, сказано, что причиной его самоубийства в 1984 г. стало предчувствие грядущих событий, противоречащих идеалам, воплощенным в его произведениях. Среди них на первом месте были братство и единство югославянских народов [3, с. 84]. Для авторов «Лексикона» родина – это любимая ими Югославия, в молодежном сленге именуемая словом «Юга», обладающим положительной коннотацией. Локализация описываемых в книге предметов, событий, явлений обычно не связана с такими определениями, как «сербский», «хорватский», «македонский» и т. д. На первый план выступают наименования городов. Авторы пишут о югославских городах так, что читателю ясно, что они считают себя принадлежащими каждому из них, все они – места их обитания. При описании белградской рок-группы «Екатерина Великая» подчеркивается, что она была культовой для всей Югославии, но нигде их не любили так сильно, как в Загребе и Риеке. Они были белградцами, но загребчане воспринимали их как жителей Загреба [4, с. 125]. Наименования «Сербия», «Хорватия», «сербский», «хорватский» и подобные им появляются тогда, когда возникает необходимость подчеркнуть близость, общность народов. Прилагательное «хорватский» использовано при описании хорватской актрисы Эны Бегович. Автор подчеркивает, что после ее гибели в автокатастрофе в 2000 году, несмотря на многолетнюю медиаблокаду между Сербией и Хорватией, белградский журнал «Профиль» опубликовал посвященную ей статью «Ушла последняя балканская королева» [4, с. 103]. Сербский автор Деян Новачич описывает судьбу талантливого режиссера детской редакции Белградского радио Тимоти Джона Байфорда, автора нескольких десятков популярнейших детских программ. Он был уволен в конце восьмидесятых в результате анонимного письма на радио, сообщавшего, что, «оказывается», как с горечью пишет Новачич, «наш Тимми был хорватом, а не сербом» [4, с. 65].

Надо отметить, что большая часть понятий в «Лексиконе» представлена по принципу перекрестного интереса. То есть о хорватских, боснийских или македонских личностях писали сербские или словенские авторы, и наоборот. И в большинстве случаев писали с симпатией. Исключения составляют персонажи криминального характера, которых обычно описывают их земляки. Некоторые из авторов публикаций, рассказывая о своих друзьях, дают, по сути дела, портрет социальной группы, к которой принадлежат участники проекта «Лексикон». Так, Ирис Адрич пишет, что «это… городская молодежь… сознательные, образованные, тонко чувствующие молодые люди, свободные от наследия тяжелого исторического прошлого». «Мы были, – продолжает Ирис, – первым

поколением, по-настоящему наслаждавшимся всем культурным разнообразием Белграда, Загреба, Риеки, Любляны, Скопья и потрясающим культурным взаимодействием между ними. Мы уважали и вдохновляли друг друга… Мы жили в том светлом будущем, о каком мечтали деятели Иллирийского движения, братство и единство не было для нас пустым звуком, мы были первыми идеальными югославами» [4, с. 125].

Особое значение в «Лексиконе» имеют местоимения «мы», «наш». Это значение сложилось еще в период существования социалистической Югославии. Часто язык, официальное наименование которого было политкорректно длинным и неуклюжим, заменялось простым «наш язык». Постоянная рубрика в газетах и журналах, посвященная югославам, жившим за границей и ставшим там известными деятелями культуры, искусства, бизнеса, называлась «Наши за рубежом». Эти значения, приобретшие в связи с распадом страны и жестокой балканской войной новые семантические оттенки, отражаются в статье «Лексикона» «Наши»: «Это эвфемизм для наименования югославов, находящихся за границей, независимо от того, из какой бывшей республики они происходят. Только наши могут понять высказывание одного из членов группы ‘BadBlueBoys’: ‘Наших там полно, и тех, и этих’. Такими, на первый взгляд безобидными словами, он всех сделал своими – и тех, и этих» [4, с. 267].

Внимательно прочитав «Лексикон», мы приходим к выводу, что он посвящен лучшему, что было в Социалистической Федеративной Республике Югославии, – это отличающий культурную молодежь всех составлявших ее республик живой дух братства и единства, любовь к людям и всему окружающему миру, творческое начало, доброжелательный юмор.

Список литературы

1. Donia J. R. Sarajevo. Biografija grada. Sarajevo: Institut za istoriju. 2006.

2. Flere S., Klanjšek R. Da li je Jugoslavija morala da umre. Beograd: Dan Graf. 2017.

3. Kostić S. Đorđe Matić, urednik Leksikona // Vreme. 2004. № 699. URL: http://www.vreme.com/cms/view.php?id=379992 (дата обращения 28.08.2017).

4. Leksikon YU mitologije. Beograd: Rende, Zagreb: Postskriptum. 2004.

М. Ю. Савельева

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛОГИКА СТАНОВЛЕНИЯ ФЕНОМЕНА ДОСТОИНСТВА

В исторической трансформации понятия «достоинство» прослеживаются закономерности, уяснение смысла которых помогает понять и оценить роль этого внутреннего личностного регулятива в становлении общественных отношений, а также определить силу и актуальность аксиологических аспектов общественного бытия. Однако исследование обстоятельств формирования обобщённых мировоззренческих представлений в логике понятий чревато ошибками и произвольными допущениями. Это обусловлено тем, что в этимологии понятий отражается вся совокупность

общественных отношений, а также историческая трансформация ценностных приоритетов общественного мировоззрения и их взаимозаменяемость.

Понятие «достоинство» амбивалентно в своём становлении, так как формируется одновременно во всех сферах общественной деятельности, обрастая зачастую автономными смыслами. Поэтому 1) единого и устойчивого определения «***достоинства***» быть не может; 2) на протяжении всей своей истории этот феномен сохраняет мифологические и рациональные аспекты своей сущности, которые на разных этапах истории проявляются в различных соотношениях. В «Новой философской энциклопедии» оно определено как «характеристика человека с точки зрения его внутренней ценности, соответствия собственному предназначению» [1, с. 694]. Стоит добавить, что оно есть *внутренняя, субъективная* оценка индивидуально-личностных качеств, составляющих *общественную значимость* человека и при этом как состояние обладает *полнотой*, – *безусловно*, *целостно*, не имеет внутренней сущностной дискретности или относительности. *Обратной стороной* «достоинства» выступает «***честь***» как *общественное признание и одобрение* индивидуально-личностных качеств.

Условный «момент» общественного осознания достоинства в целом совпадает с процессом распада первобытной общины, возникновением и развитием социального неравенства и трансформацией общественного сознания из аморфного состояния в относительно самостоятельные формы. В целом можно выделить три этапа его становления: *классический* (от начала до середины XIX в.), *неклассический* (с середины XIX в. по середину XX в.) и *пост(не)классический* (с середины XX в. по настоящее время). Кроме того, в классическом этапе можно различить иррационалистический и рационалистический способы трактовки достоинства: основанием первого являются традиционалистические аспекты общественного мировоззрения, основанием второго – индивидуально-прагматические аспекты.

Изначально в древних письменных европейских языках представления о достоинстве формировались на основании совокупного развития материальной сферы (экономика) и сферы духовной (религия). ***Αξιοπρεπεια*** (достоинство) – сложное понятие, состоящее из двух значений. ***Αξια*** — представление о ценности как *всеобщем* эквиваленте значимости, незаменимости и необходимости, выросшее из *непосредственного* опыта создания материальных ценностей, то есть процесса труда как основы производства вещей как носителей стоимости (товаров). ***Πρεπον*** – представление о подходящем, подобающем, соответствующем. ***Πρεπω*** означает «быть заметным, явственным, отличаться, блистать, сиять», – не только символически, но и буквально. Блеск драгоценностей напрямую связан с представлениями о человеческом достоинстве тех времён.

Наличие благосостояния, прежде всего вещного богатства, умение им владеть и преумножать его делало человека *достойным*. Иными словами – позволяло ему реализовывать собственную активность и достигать

поставленных целей, доказывая собственную значимость, с а также выражать и реализовывать свою власть, организовывая, подчиняя и направляя становление социального пространства. Это же обстоятельство делало человека носителем *чести*, определяя его значимость со стороны общества, формируя к нему соответствующее отношение.

Связь «достоинства» с религией уходит своим основанием в условия первобытных отношений, когда материальное и духовное ещё не отделялись друг от друга в представлениях. Тотемизм, анимизм и фетишизм – базовые нормы поведения, формировавшие представление о достоинстве человека. Поскольку любой предмет или вещь считались носителями характеристик живого существа, – то созданный руками человека предмет также являлся носителем душевных качеств, но не своих собственных, а создателя. Создание и создатель рассматривались как обладающие единой сущностью – общей душой, позволившей одному создать другое. Только так понятно, почему обладание чем-то наделяет человека дополнительной силой, – это происходит при соединении человеческой души с душой природной субстанции в процессе создания. В процессе создания предмета происходит взаимное сущностное обогащение: создатель получает дополнительные качества природной субстанции, а природная субстанция – качества создателя. Вместе они образуют гармоническую силу. Вот почему овладению чужими предметами придавали такое значение: внутренние качества предмета переходят к тому, кто заявил и доказал на него свои права. Но всё это возможно лишь потому, что у создающего вещи человека есть хранитель-оберег, тотем, превосходящий его всеми качествами, потому что был раньше. Именно тотемическая принадлежность человека изначально определяет меру его достоинства.

Эти мировоззренческие принципы трансформировались в мире становящейся рациональности, в среде ранних форм товарно-денежных отношений в виде представлений о том, что одним богатство «само идёт в руки», других же «сторонится». Эти представления врастали в контекст новых общественных отношений как остатки мифологического сознания, отражаясь в религиозной сфере в виде культов Мойр, или Фортуны, не нарушая, однако, общих законов развития. Одновременно новые представления о достоинстве распространялись и на сферу религии, отражая изменившееся отношение человека к сфере сверхъестественного. Постепенно формировался ответ на вопрос о причинах силы, наделяющей вещи той или иной ценностью. Это подвластно лишь тому, кто обладает вечной и бесконечной силой. Боги своей волей сообщают душевные и иные качества всему сущему, – значит, лишь они обладают бесконечной абсолютной ценностью, являясь источником получения человеком достоинства.

То, что именно золото стало «благородным», «божественным металлом», – очевидно, случайность, необходимость которой обусловлена его субстанциальными, вещественными характеристиками. Преумножение золота, богатства преумножает человеческое достоинство во всех смыслах. Боги почи-

тают человека своей благодатью, но и сам человек должен защищать и преумножать данное свыше, оправдывая внимание богов, и это делает его достойным божественной благодати, порождая в нём адекватное отношение к себе.

В латинской терминологии аспект непосредственного мифологического обобщения выражен слабее, что обусловлено соответствующей спецификой римского мировоззрения – стремлением к упорядоченности общественных отношений. Поэтому «достоинство» в каждой конкретной ситуации выражается отдельным термином: ***dignitas*** – достоинство, положение, звание; ***majestas*** – величие, ***virtus*** – мужество, гражданский долг, добродетель. То есть общий совокупный объём смыслов «достоинства» как позитивного качества охватывает не все без исключения вещи, а сугубо позитивные и возвышенные качества человека как социального существа. А вот денежная ценность, стоимость и цена обозначалась римлянами отдельным термином ***pretium***.

Такое *усиление рациональности* отношений всегда возможно лишь при условии существования прочного *гражданского мифа*. В данном случае, это был «Римский миф» – миф Города как идеального и вечного мира.

С утверждением христианства представления о достоинстве постепенно рационализировались. Человек существо греховное, поэтому одарить его достоинством или отнять его может лишь Божья воля. Однако мифологический аспект не исчез, трансформировавшись из содержания в форму сознания: сила индивидуальной веры подменяла собой объективное положение вещей. В результате усиление рационализма привело к формированию новой мифологической парадигмы достоинства с признаками субстанциального разрыва: взаимного противоречия индивидуальной самооценки и общественного мнения. Иными словами, достоинство трактовалось как характеристика, закреплённая за отдельными социальными группами, но при этом совершенно пассивная. Принцип *пассивнойпринадлежности* достоинства основывался на двух догматических тезисах, взаимосвязанных и символических по природе: представлениях о создании человека из *ничтожных* субстанций и о его абсолютной *греховности*. На этом двояком основании можно было сотворить как возвышенное, так и низменное представление о сущности достоинства. Изначально предпочтение было отдано второму тезису, наиболее подробно и последовательно изложенному папой Иннокентием III в бытность кардинальства в программном трактате «О презрении к миру»: «Планеты и звёзды Господь Бог сделал из огня, ветер и бури – из воздуха, рыб и пернатых сотворил из воды, людей и скот – из праха. Сравнивая себя с обитателями воды, человек обнаруживает, что он ничтожен, рассматривая небесных тварей, познаёт, что ещё более ничтожен; рассматривая сотворённых из огня, приходит к мысли, что ничтожнее его нет. Он не смеет сравнивать себя с небесными тварями, не отваживается поставить себя впереди земных» [3, с. 44].

Представления о *греховной сущности индивида* со временем уступили место тезису о его *богоподобной сущности* как абсолютном основании его

достоинства. Мировоззрение Ренессанса актуализировало античный принцип всеобщности человеческого достоинства. Однако теперь его уже не нужно было завоёвывать или подтверждать, оно было в человеке как врождённая характеристика. А значит, его следовало свободно реализовывать в любой творческой деятельности – познавать и действовать. Поэтому мыслители Ренессанса искренне считали, что люди не должны соперничать друг с другом, у них уже всё есть, и значит, их удел – творить свободно, получая удовольствие и доставляя его другим. Суть богоподобия человека – в совершенстве его чувств. Таким образом, достоинство человека – феномен *эстетический*. Спускаясь с вершин трансцендентальных аргументов, вера возвращает себе первозданный вид безмерной человеческой чувственности, смысл и цель которой – воплощение образа Божия. Ренессансная вера в человеческое достоинство, переданная всецело как чувство образным путём – не что иное как *эстетический идеал*, образ абсолютной красоты богоподобной человеческой сущности, её абсолютной ценности и неповторимости.

Попытка примирения противоречия идеальных представлений о достоинстве и реальных возможностей его воплощения произошла лишь в XVII веке, когда сфера морали была автономизирована от религиозного основания. Утилитаристский способ определения достоинства – один из вариантов непротиворечивого решения проблемы его критерия. Английская философская традиция в какой-то мере стала возрождением древней традиции вещностоимостного измерения достоинства: «Достоинство вообще во всякого рода субъектах есть нечто, что ценится за превосходство и состоит в сравнении. Ибо если бы всё было одинаково во всех людях, ничто бы не ценилось» [2, с. 51]. Т. Гоббс употреблял термин ***dignity***, означающий взаимообусловленность чувства собственного достоинства и его внешних знаков в виде титула, звания, сана, благородства, гордости, должности, высокого звания: «Общественная ценность человека, т. е. та цена, которая даётся ему государством, есть то, что люди обычно называют *достоинством*. И эта цена выражается в пожаловании военных, судейских, государственных должностей или имен и титулов, введённых как отличительная особенность такой цены» [2, с. 66].

Итак, просветительская установка трактовала достоинство как *относительную* ценность, то есть как *средство* достижения цели, пока представители классической немецкой философии не высказали иную идею. По мнению И. Канта, «в царстве целей всё имеет цену или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также и чем-то другим как эквивалентом; что выше всякой цены, стало быть не допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством. То, что имеет отношение к общим человеческим склонностям и потребностям, имеет *рыночную цену*; то, что и без наличия потребности соответствует определённому вкусу, т. е. удовольствию от одной лишь бесцельной игры наших душевных сил, имеет *определяемую аффектом цену* (Affectionspreis); а то, что составляет условие, при котором только и возможно, чтобы нечто было целью самой по себе, имеет не только относительную

ценность, т. е. цену, но и внутреннюю ценность, т. е. *достоинство*» [4, с. 276–277]. Таким образом, в трактовке достоинства моральный аспект не просто усиливался, а доводился до абсолюта, сливаясь с правовым аспектом. *Достоинство начинали понимать как свободное следование (осознание необходимости) не судьбе или традициям, а гражданскому долгу*. Это, впрочем, не устраняло мифологичности, ибо индивидуальное самосознание отождествлялось мыслителем с сознанием общественным.

Если в понимании Канта абсолютный долженствующий статус достоинства является критерием человеческого *прорыва к бытию*, то, по мысли И. Г. Фихте, достоинство имеет волевую природу, то есть является абсолютной способностью обретать свободу: «…Я хочу свободно хотеть согласно свободно избранной цели; я хочу, чтобы эта воля как последняя причина, т. е. не определяемая никакими другими высшими причинами, могла бы приводить в движение прежде всего моё тело, а посредством его и всё окружающее меня и производить в нём изменения. Моя деятельная естественная сила должна находиться во власти воли и не приводиться в движение ничем, кроме неё» [6, с. 590–591].

Однако уровень дискурса представителей классической немецкой философии оказывался слишком высок для его реализации в масштабах общества. Это отчасти объясняет практически полное забвение этой проблемы у классиков марксизма. Маркс полагал, что поскольку достоинство формируется в условиях социального неравенства, угнетения и эксплуатации человека человеком, оно не может рассматриваться как самодостаточное явление – как *цель*. Достоинство формируется как ответ на определённые вызовы общества. Чем острее общественная коллизия, тем насущнее проблема проявления человеческого достоинства и, соответственно, необходимость его понимания. Таким образом, по логике Маркса, оно – всегда *средство* достижения цели, и пока человек трактует его как собственную заслугу, ставит его на вершину своей деятельности, *он сам себя воспринимает как средство*, хотя может с этим и не соглашаться. Это касается всех людей без исключения, но особенно ярко это проявляется в деятельности рабочего: «Чем больше ценностей он создаёт, тем больше сам он обесценивается и лишается достоинства» [5, с. 89]. В этом – обратная сторона достоинства. Иными словами, Маркс подтвердил мифологический характер достоинства как *превращённой идеологической конструкции*, в содержании которой происходит подмена смысловых связей независимо от воли и желания человека. В данном случае, отношение к самому себе в действительности подменяется отношением к обществу, и собственные потребности в действительности являются отчуждёнными общественными потребностями, которые человек вынужден присваивать с целью доказать свою значимость и заслужить общественное одобрение.

На этом, можно сказать, заканчивается продуктивная история феномена «достоинство» и начинается *история его критики*. Ведь до Маркса достоинство рассматривалось как подражание, отражение или усовершен-

ствование человека, – то есть как функция, средство. Однако Маркс предложил программу изменения мира *до основания*, то есть само изменение не должно завершаться, а быть основанием нового типа общественных отношений. Каким же в этом мире должно быть достоинство человека? Возможно, оно в том, чтобы познавать абсолютное бытие, пребывая во времени. А абсолютным бытием человека, по Марксу, является неотчуждённый труд – творческая деятельность, в которой полностью преодолено отчуждение и воплощены окончательно человеческие сущностные силы.

Поскольку марксов проект устранения отчуждённости труда не был реализован, в последующие столетия происходят попытки реконструкции отдельных этических опытов прошлого. В современных представлениях о достоинстве наблюдается определённое возрождение просвещенческих мировоззренческих ценностей в сочетании с прагматизмом и утилитаризмом на основании процессов глобализации. В нём по-прежнему сочетаются миф и рациональность:

1) Речь идёт уже не только об индивидуальном, а о коллективном субъекте достоинства – народе, нации, человечестве. Тем самым происходит подмена смыслов: поведение общества и индивида воспринимаются как идентичные и взаимно непротиворечивые.

2) Сущность достоинства воспринимается исключительно в контексте объективных обстоятельств, предметно, включая в себя перечень внешних, относительных (случайных) характеристик, подменяющих достоинство имиджем. Жизнь невысокого качества не считается достойной.

3) Честь более не считается обратной стороной достоинства, к этому приводит разрушение традиционной структуры общественных отношений. В условиях растущей глобализации сильны тенденции усреднённости, унификации, поэтому любой всплеск чувства собственного достоинства будут рассматриваться как угроза стабильности и общественному порядку. В условиях механического соблюдения норм и правил состояние достоинства закрепляется в актах одобрения общественного мнения при отсутствии индивидуального внутреннего выбора.

Таким образом, доминирующие ныне представления о достоинстве выступают по форме *мифологемами*, а по содержанию *идеологемами*. Их предназначение – направлять общественное мнение в заранее спланированное смысловое поле.

Список литературы

1. Апресян Р. Г. Достоинство // Новая философская энциклопедия. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1. – С. 694–695.

2. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского//Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – С. 3–590.

3. Иннокентий III. О презрении к миру // Христианская Церковь в Высокое Средневековье: учеб. пособие / сост. И. А. Дворецкая, Н. В. Симонова. – М.: МПГУ, 2011. – С. 42–63.

4. Кант И. Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч. в 6 т. – Т. 4, Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 219–310.

5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2 изд. – Т. 42. – С. 41–174.

6. Фихте И. Г. Назначение человека / пер. В. М. Брадиса и Т. М. Поссе // Фихте И. Г. Факты сознания. Назначение человека. Наукоучение. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 564–721.

И. Е. Логинов

КОНЦЕПТ «БРАТСТВО» В ЯЗЫКОВОМ СОЗНАНИИ КУРСАНТОВ

Концептология – одно из самых перспективных востребованных направлений в современной лингвокультурологии. Однако в силу активного изучения концептов с самых разных позиций среди исследователей нет единого понимания того, что представляет собой концепт. Не вдаваясь в научные дискуссии, под концептом мы будем понимать культурно-обусловленную сущность, которая отражает менталитет определенного народа и может описываться через «культурные доминанты поведения, исторически закрепленные ценностными ориентациями, принятыми в соответствующей лингвокультуре» [см. об этом подробнее: 1–6].

В лингвокультурологии нет и пока не может быть исчерпывающего перечня концептов. Поэтому исследователи имеют возможность работать над его созданием и анализом обнаруженных концептуальных единиц, описывая концептосферу русской национальной картины мира и выявляя особенности ее изменения с учетом возраста носителей языка или, скажем, их профессиональной деятельности.

В этом отношении изучение концепта «братство» может оказаться весьма продуктивным. Во-первых, данный концепт пока отсутствует в перечне культурных доминант русской языковой картины мира, он практически не привлекал внимание исследователей, хотя, на наш взгляд, является типичным и значимым ее культурным элементом. Во-вторых, курсанты как представители будущей элиты российской армии могут вкладывать в содержание этого концепта специфические компоненты, определяющиеся его смысловое наполнение. Все сказанное определяет актуальность нашей работы.

Цель нашего исследования – выявить особенности концептуального представления о братстве в языковом сознании курсантов.

Объектом нашего изучения стали курсанты Омского автобронетанкового инженерного института в количестве 50 человек.

Как показали результаты нашего исследования, представление о братстве в сознании курсантов весьма любопытно, в значительной степени расширяет языковое толкование самого слова.

В Большом толковом словаре русского языка отмечено, что братство – это:

1. *Высок*. Единение всех людей, основанное на христианских представлениях о любви, милосердии, взаимопонимании. *Верить в человече-*

ское б. Проповедовать всемирное б. // Содружество; тесное единение. *Студенческое, журналистское б. Б. учёных всех стран.*

2. Религиозная община, организация, общество; монашеский орден. *Храм бенедиктинского братства* [7].

Ключевым элементов в обоих значениях является компонент «единение, содружество». Он же функционирует в числе тех ассоциатов, которые возникают в языковом сознании курсантов. Но при этом не является единственным и ключевым. Всего участники опроса предложили 51 ассоциат в 142 реализациях. В структуре концепта «братство», согласно проведенному ассоциативному эксперименту, обнаруживаются следующие ядерные составляющие: **дружба (30 употреблений), помощь / взаимопомощь (19)**, семья / близкие / родство (11), понимание (6), коллектив (6), сплоченность (5), верность (5).

Как видно из результатов опроса, для курсантов гораздо важнее в структуре концепта компоненты «дружба» и «взаимопомощь», что, впрочем, не противоречит словарному значению слова, а лишь расширяет и уточняет его. Курсанты соотносят институт братства с семьей и коллективом и наделяют его главным качеством того и другого – верностью и сплоченностью. Можно предположить, что такие ведущие ассоциации связаны с тем, что участники опроса причисляют себя к братству воинскому, которое предполагает наличие дружеских связей и взаимопомощь.

Все ядерные ассоциаты имеют положительные коннотации (оценки) в значении, все они вызывают положительные эмоции у большинства носителей языка.

К периферийным компонентам концепта отнесем следующие: сила (4), армия (3), Россия (3), товарищество (3), доверие (3), Отечество (2), ассасин (2), народ (2), рота (1), честность (1), отделение (1), мощь (1), Русь (1), Родина (1), ОАБИИ – Омский автобронетанковый инженерный институт (1), единоначалие (1), хоккей (1), единство (1), бандиты (1), банда (1), бригада (1), уважение (1), долг (1), слаженность (1), богатство (1), вечность (1), компания (1), кадетство (1), обсерватория (1), дружина (1), меч (1), щит (1), общество (1), группа (1), взаимность (1), связь (1), дух (1), Каин (1), Авель (1), до конца (1), вместе (1).

Среди периферийных ассоциатов только три отрицательных – Каин, банда, бандиты. Остальные положительны. Среди них выделяется несколько достаточно автономных смысловых блоков:

1) связанных с воинской службой: армия, рота, отделение, кадетство, дружина, меч, щит, ОАБИИ;

2) связанных с единением: единство, компания, общество, группа, банда;

3) связанных с родной страной: Россия, Отечество, народ, Русь, Родина.

Большинство ассоциатов выражены именем существительным, что свидетельствует о восприятии концепта как некоего стабильного, статичного феномена, обладающего лишь немногими возможностями для подчеркивание некоторых наиболее значимых качеств (до конца, вместе).

В содержании концепта нет движения, нет динамики. Он – основа мировосприятия многих представителей нашей культуры.

Можно, опираясь на всю совокупность ассоциатов, выделить качества, которыми обладает братство в представлении курсантов: взаимопомощь, сплоченность, верность, сила, товарищество, доверие, честность, мощь, единоначалие, уважение, долг, слаженность, богатство, взаимность, вместе, навсегда. Это впечатляющий набор характеристик, превращающий феномен братства в основу существования будущих офицеров.

Концепт «братства» в языковом сознании молодого поколения весьма неоднороден, но положителен. Он имеет как общие (ядерные), так и специфические компоненты структуры. К числу общих характеристик можно отнести преимущественно положительные, связанные с объединением и дружбой. Особенными чертами концепта является наполнение его периферии и наличие дополнительных эмоциональных составляющих в концепте.

Результаты проведенного эксперимента требуют дальнейшего уточнения и конкретизации, расширения состава участников ассоциативного эксперимента и могут быть весьма показательны для формирования исторического мышления, воспитания патриотизма молодежи.

Список литературы

1. Воркачев, С. Г. Эталонность в сопоставительной семантике / С. Г. Воркачев// Язык, сознание, коммуникация: сб. ст. / отв. ред.: В. В. Красных, А. И. Изотов. – М.: МАКС Пресс, 2003. – С. 6–15.

2. Карасик, В. И. Языковой круг: Личность, концепт, дискурс / В. И. Карасик. – М.: Гнозис, 200. – 390 с.

3. Фесенко, О. П. Представление об СССР в структуре языкового сознания молодежи СНГ как основа формирования добрососедских отношений / О. П. Фесенко // Культура и цивилизация. – 2017. – Т. 7. – № 1А. – С. 445–453.

4. Бесценная, В. В. Под знаком войны, или взгляд на культурные архетипы мальчишества центральной Африки на примере республики Конго / В. В. Бесценная, Е. В. Федяева, Г. Мпасси // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. – 2017. – № 38. – С. 241–252.

5. Наумович, В. А. Концепт «родина» как элемент структуры языкового сознания (по результатам современных научных исследований) / А. В. Наумович, О. П. Фесенко // Проблемы модернизации современного высшего образования: лингвистические аспекты [Текст]: материалы Междунар. науч.-практ. конф. (20 мая 2016 г.): в 2 т. Т. 1. – Омск: Изд-во «Ипполитова», ОАБИИ, 2016. – С. 90–96.

6. Массинге, А. Представление о войне в языковом сознании военнослужащих / А. Массинге, О. П. Фесенко // Инновационное образование и экономика. – № 17 (28). – 2015. – С. 99–103.

7. Большой толковый словарь русского языка : [БТС : А-Я] / Рос. акад. наук, Ин-т лингвист. исслед. ; [гл. ред. С. А. Кузнецов] СПб. : Норинт, 2004 (ГПП Печ. Двор – 1534, [1] с. Режим доступа: http://gramota.ru/slovari/dic/?word=братство&all=x

II. ФИЛОСОФИЯ – БОГОСЛОВИЕ– ОБЩЕСТВО – КУЛЬТУРА РОССИИ

Б. В. Емельянов

ВЗЫСКУЮЩИЙ ГРАДА: ДУХОВНЫЙ ПОДВИГ АББЫ МАРКА

Религиозно-духовный ренессанс – знаменательное явление интеллектуальной и религиозной жизни России конца XIX – начала XX в. В поисках нового отношения к религии объединились усилия ищущих ее обновления – литераторов, философов, богословов. Это имена, самые известные из которых Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Розанов, Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн и другие, представляющие гордость русской мысли и культуры. У каждого из них и своя судьба и свой вклад в религиозное возрождение России.

Одним из них был Михаил Александрович Новоселов (1887–1938 гг.), которого, знавшие его, работавшие с ним называли *авва* – духовный отец. Большая подробная биография этого ревнителя религиозного просвещения еще не написана. Я остановлюсь кратко на трех главных эпизодах его жизни: отношениях с Л. Н. Толстым, его кружка ищущих христианского просвещения и деятельности в русской «катакомбной» церкви.

Н. А. Новоселов с детства был знаком с Л. Н. Толстым и находился под сильным влиянием его идей. После окончания в 1887 г. историко-филологического факультета Московского университета он уехал в деревню и решил открыть в ней сельскую школу. В письме к Л. Н. Толстому 9 октября 1886 г. он писал: «В деревне я занимаюсь так. Готовлюсь к своей будущей педагогической деятельности, прочитывая и обдумывая то, что придется внедрять в молодые умы мне, как учителю русского языка и истории… Мне хотелось бы, чтобы прошлая жизнь человечества дала юношам понятие о людях и их поступках со стороны их приближения или удаления от учения Христова. Может быть, мысль эта покажется и Вам странной и наивной, но я серьезно остановился на ней и пока не вижу ничего, чем бы мог заменить ее» [8, с. 383]. Писатель ответил ему: «Деятельность избранная вами и та, которая должна выйти из быта вашей веры и других сил, действующих на нее, деятельность хорошая, т. е. такая, как и всякая не прямо злая, в которой можно служить Богу, т. е. истине» [8, с. 391]. Сохранились и другие письма Новоселова к Толстому, 17 из них опубликованы [3, с. 382–423]. В одном из первых его писем из деревни Новоселов «учителю жизни» бросает упрек, что многие советы писателя расходятся с жизнью. Толстой соглашается с ним, а фразу из письма «не могу молчать, не хочу молчать и не должен молчать» использует в качестве заголовка своей знаменитой статьи против смертной казни.

Их переписка продолжалась несколько лет. Новоселов помогал Толстому подготовить к печати и издать на гектографе его «Соединение и перевод четырех Евангелий», за что его 27 декабря 1887 г. арестовали и посадили в тюрьму. Вмешательство Толстого привело к освобождению Новоселова.

Получив небольшое наследство, он купил в одном из сел Тверской губернии землю и организовал в нем одну из первых толстовских земледельческих общин. Но она просуществовала недолго. Буквально следовать идее Толстого жить на земле лишь трудами своих рук оказались непосильно трудными, а помощь крестьянам наталкивалась на их непонимание. К тому же на деятельность общины подозрительно стало смотреть местное начальство. И хотя Толстой в своих письмах и при личной встрече поддерживал Новоселова и его товарищей, община прекратила свое существование. Постепенно и сам Толстой приходит к мысли о бесперспективности подобных земледельческих общин, написав в одном из писем: «Собираться в отдельную общину признающих себя отличными от мира людей я считаю не только невозможным (недостаточно еще привыкли к самоотвержению люди, чтобы ужиться в таком тесном единении, как это показал опыт), но считаю и нехорошим: общиной христианина должен быть весь мир» [7, с. 133].

Постепенно у Новоселова наметился отход от идей своего учителя и критика их. Он не соглашался с толстовским отрицанием божественной сущности Христа и с его критикой церкви. Признав и высоко оценив заслуги Толстого перед религиозной мыслью, он написал в первом выпуске «Религиозно-философской библиотеки»: «Как ни однобоко почти все, что вещал нам Толстой, но оно, это однобокое, было нужно, так как мы – православные забыли эту, подчеркнутую им, сторону Христова учения, или, по крайней мере, лениво к ней относились. Призыв Толстого к целомудрию (тоже, правда, однобокому), воздержанию, простоте жизни, служению простому народу и к “жизни в вере” вообще – был весьма своевременным и действительным.

И мы должны, отвергнув все неправое в его писаниях, принять к сведению и, главное, к исполнению то доброе, что он выдвигал в Евангелии в укор нам, а вместе с тем должны показать, что истинное разумение, а тем более достижение нравственного идеала Евангелия возможно только при условии правой веры, т. е. в Церкви» [4, с. 59]. Особо резко Новоселов выступил против Толстого, критикуя многие положения его ответа Синоду на отлучение его от церкви, обнаруженную в нем подмену Живого Бога Церкви «неведомым, безличным началом столь чуждым душе человеческой». Пути Толстого и Новоселова на этом разошлись, но доброжелательное отношение друг к другу осталось. Известно, например, что выпуски новоселовской «Религиозно-философской Библиотеки» интересовали Толстого, они были последними книгами, которые он читал за несколько дней до смерти.

В 900-е гг. Новоселов сближается с Иоанном Кронштадтским, Оптинскими старцами и с Алексием – старцем Зосимовой пустыни. Крепнет

его дружба с Вл. Соловьевым, который незадолго до смерти дарит ему книгу «Откровенные рассказы странника духовному отцу». В своей книге «Забытый путь опытного Богопознания» Новоселов приводит последний разговор с философом: «На мой вопрос: Что самое важное и нужное для человека? – он отвечал: Быть *возможно чаще* с Господом!; если можно *всегда* быть с Ним., – прибавил он, помолчав несколько секунд» [4, с. 34].

Новоселов становится непременным участником «Московского религиозно-философского общества Владимира Соловьева» (1905–1917) и петербургских «Религиозно-философских собраний» (1901–1903), неизменно выступая в защиту церкви.

Большой популярностью пользовался «Кружок ищущих христианского просвещения», чьи заседания начались в 1905 г. Его учредителями помимо самого Новоселова были Ф. Д. Самарин, В. А. Кожевников, Н. Н. Мамонов, П. Б. Мансуров. На его занятиях помимо православных богословов и священников присутствовали известные религиозные философы П. А. Флоренский, Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков и др.

Свои заседания в Москве одновременно проводило Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева. Это было своеобразное противостояние разных подходов к решению религиозных проблем.

Н. С. Арсеньев, сравнивая духовную направленность заседаний общества и кружка, писал: «Там, в соловьевском обществе, была еще некая мешанина и некая переферичность, иногда даже хаотичность и соблазнительность духовных исканий, некая, может быть, подготовительная работа, подготовительная фаза, во всяком случае, несомненное разрыхление духовной почвы (при всех сомнительных и отрицательных сторонах). Здесь, в корниловском кружке, была крепкая укорененность в жизни церкви, при всей широте научного кругозора и подхода, и просветленная трезвость, проникавшая всю работу. Это была духовная лаборатория, там – шумная арена» [5, с. 383]. Синод и Московская духовная академия высоко оценили деятельность кружка, избрав с 1912 г. М. А. Новоселова, Ф. Д. Самарина и В. А. Кожевникова почетными членами Московской Духовной академии.

С 1902 г. начинается издательская деятельность Новоселова. Первой в Вышнем Волочке он выпустил свою книгу «Забытый путь опытного Богопознания (в связи с вопросом о характере православия)», в которой поясняет: «Идя навстречу пробуждающемуся в нашем обществе интересу к вопросам религиозно-философского характера, группа лиц, связанных между собою христианским единомыслием, приступила к изданию под общим названием “Религиозно-философской Библиотеки” ряда брошюр и книг, дающих посильный ответ на выдвигаемые жизнью вопросы» [4, с. 69]. Всего в Вышнем Волочке, Москве и Сергиевом Посаде было выпущено 39 книг «Библиотеки», некоторые переиздавались, а четыре из них принадлежат перу самого Новоселова. Это помимо первой книги «Забытый путь опытного Богопознания» (1902 г.), «Из разговоров о войне» (1904), «Пси-

хологическое оправдание христианства» и «Догмат, этика и мистика в составе христианского вероучения» (обе 1912 г.). Кроме книг самой «Библиотеки» Новоселов под ее грифом издавал другие издания (их было около 20) и две серии «Листков религиозно-философской библиотеки»: «Семена царства Божия» и «Русская религиозная мысль» (их было более 80). Русская общественность, особенно церковная в выступлениях, письмах, воспоминаниях издательскую деятельность Новоселова – просветителя оценивает неизменно высоко.

Это была как бы одна сторона медали, но была и другая сторона – своеобразная, не открытая оппозиция Синоду, его бюрократизму, отсутствию понимания непосредственных задач жизнедеятельности церкви. Наиболее сильно критика и даже противостояние Новоселова и его сторонников по отношению к синодальной власти до революции проявились дважды: по отношению к Распутину и в деле имяславия.

В своих выступлениях против возвышения и все более усиливающегося влияния Распутина на царскую семью Новоселов поддержал духовника императрицы епископа Феофана (Быстрова). Как вспоминал С. Н. Булгаков, еще в 1907 г. Новоселов выразил «сомнения в мистической доброкачественности этого совершенного особого человека… со свойственной ему ревностью о вере, начал собирать материалы о нем и готовить печатное его обличение, однако, задержанное полицией» [2, с. 339]. В марте 1910 г. Михаил Александрович публикует две статьи: «Духовный гастролер Григорий Распутин» и «Еще нечто о Григории Распутине», в которых впервые публично протестовал против «синодальных иерархов», намеревавшихся возвести Распутина в сан священника. Замечу, что он наверняка знал, что за решением Синода стоит сам царь. Новоселов собрал свои выступления против Распутина и опубликовал их в книге «Григорий Распутин и мистическое распутство» (М., 1912 г.), которую в начале приостановили печатанием, а затем вообще конфисковали. Но и печатные и машинописные копии книги в обществе имели широкое хождение.

В следующем 1913 г. возник спор о почитании Имени Божия. Начало ему положила книга иеросхимонаха Илариона «На горах Кавказа», изданная в 1907 г. В ней он утверждает божественное присутствие в молитве и заявляет: «В Имени Божием присутствует Сам Бог – всем Своим существом и всеми Своими бесконечными свойствами» [7, с. 16]. Подобное утверждение не «открытие» Илариона. Оно восходит к традициям афонских исихастов XII–XIX вв., возглавляемых иеромонахом Антонием (Булатовичем), который говорил: «Имя Бога и есть Бог». Вокруг этого утверждения разгорелся спор: сторонники Илариона называли себя «имяславцами», противники – «имяборцами». Те и другие считали, что они борются за чистоту православия. Синод же посчитал имяславцев еретиками; более 200 из них под именем «имябожников» были расселены под строгий надзор по отдаленным монастырям России.

Специального богословского обсуждения проблем имяславия, кроме выступлений архиепископа Антония (Храповицкого) и архиепископа Никона (Рождественского) не было. Несмотря на это, 18 мая 1913 г. было опубликовано синодальное послание, указывающее, что «Имя Божие есть только имя, а не Сам Бог и не свойство, название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо ни Богом… ни Божеством» [6, с. 27]. Новоселов называл это постановление «глубочайшим отступлением от православного мудрования». Члены кружка христианского просвещения посчитали необходимым оценить спор о имени Божием не только как богословский, но и философский. Сам М. А. Новоселов по проблемам имяславия публично не выступал, а был своеобразным координатором развернувшейся дискуссии, организовывая выступление своих сторонников по защите имяславия, подготавливая необходимые тексты, печатая произведения имяславцев. В изданиях «Религиозно-философской библиотеки» им были опубликованы несколько книг: «Материалы к спору о почитании Имени Божия» (М., 1913), «“Апология” о. Антония (Булатовича)» (М., 1913 г.), «Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божием» В. Ф. Эрна (М., 1917г.), выдержавшее два издания. Идеи имяславия помимо Новоселова поддерживали П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, А. Ф. Лосев, посвятившие ряд своих работ имяславию, проблеме имени, его энергийности.

После революции деятельность М. А. Новоселова, как активного деятеля духовного просвещения, не прекратилась. На его квартире в апреле-июне 1918 г. с благословения патриарха Тихона действовали Богословские курсы. Лекции на них читали члены кружка. Сам Новоселов провел несколько занятий и прочитал цикл лекций «Вера и Церковь». В ноябре 1919 г. он перебирается в Данилов монастырь.

В Даниловом монастыре Новоселов принимает под именем Марка монашеский постриг. Правда, документально это важное событие в его жизни подтверждения не имеет, однако имя Марка в последующем, как активного деятеля так называемой «катакомбной церкви» упоминается часто. Нет документальных свидетельств о его тайном посвящении в 1923 г. в сан епископа Сергиевского, которое совершили архиепископы Феодор (Поздеевский) и Арсений (Жадановский), епископ Серафим (Звездинский).

В первые годы советской власти М. А. Новоселов заявил себя активным сторонником противостояния большевикам в деле защиты православной церкви. Как член Временного совета Объединенных приходов Москвы, он вместе с другими членами совета подписал воззвание к верующим, требующее защитить имущество православных храмов от разграбления большевиками. Выступил Новоселов и против так называемых «обновленцев», приспосабливающих церковь к требованиям новой власти. Эта непримиримая позиция Новоселова по отношению к деяниям большевиков не прошла мимо ГПУ. 11 июля 1922 г. его пытались арестовать в собственной квартире. Чекисты провели обыск, изъяли его бумаги и письма к нему, но самого Новоселова

арестовать не смогли, так как он находился в отъезде. С этого момента он перешел на нелегальное положение, не прекращая, однако, работать на ниве духовного просвещения, о чем свидетельствует его «Письма к друзьям», написанные между 1922 и 1927 гг. Прямого адресата у них нет; они, судя по их содержанию, предназначались для распространения среди верующих. Письма эти переписывались, перепечатывались на пишущей машинке и имели широкое хождение. Впервые некоторые из них были напечатаны в Париже и России в 90-е гг., а полностью все 20 писем – в 1994 г.

Наибольший религиозно-философский интерес, на мой взгляд, представляют письма, в которых Новоселов размышляет о конечных судьбах мира и церкви, особенно те, в которых он с болью говорит о тех бедах, которые испытывает православная церковь под гнетом советской власти: осквернение мощей, разрушение храмов, преследование священников (письмо 6–10). Этой теме посвящено и последнее 20-е письмо Новоселова – своеобразный гимн церкви и надежда, что бескорыстное служение ей сделает церковь непобедимой в борьбе со злом мира.

В конце 1928 г. М. А. Новоселова арестовали и по известной статье 58-10 как одного из организаторов церковно-монархической организации «Истинное православие» 17 мая 1929 г. он был осужден на 3 года. Этот срок он отбывал в Ярославском политизоляторе. По этому же делу в 1930 г. был арестован и осужден А. Ф. Лосев. ОГПУ этого показалось мало: 12 сентября 1931 г. Новоселов был осужден и получил новый срок – 8 лет тюремного заключения, а затем за контрреволюционную деятельность к ним 7 февраля 1937 г. были добавлены еще 3 года. В том же 1937 г. Новоселова перевели в Вологодскую тюрьму, где 17 января 1938 г. приговорили к высшей мере наказания. Так закончился жизненный путь этого удивительного подвижника религиозного просвещения.

Современники М. А. Новоселова, не только те, кто работал с ним на ниве духовного просвещения, разделяя его усилия в борьбе с бюрократизацией Синода, но и те, кто порой не разделял некоторых его взглядов, неизменно подчеркивали духовную чистоту его помыслов, бескорыстное служение православию и его церкви. Новоселов был в полном смысле духовным просветителем на ниве религиозного просвещения. Таким он и вошел в историю русской религиозной мысли.

Список литературы

1. Арсеньев Н. С. О московских религиозно-философских литературных кружках и собраниях начала XX века // Воспоминания о серебряном веке. М., 1993. – С. 306–307.

2. Булгаков С. Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. –512с.

3. Минувшее. Вып. 15. М.; СПб., 1994. С. 382–423.

4. Новоселов М. А. Забытый путь опытного богопознания (в связи с вопросом о характере православной миссии). Вышний Волочек, 1902.

5. Письма М. А. Новоселова к Л. Н. Толстому // Минувшее. Вып. 15. М.; СПб., 1994.

6. Сборник документов, относящихся к афонской имябожнической смуте. Пг.: тип. «Т-ва газ. «Свет», 1916.–48с.

7. На горах Кавказа. Беседа двух старцев пустынников о внутреннем единении с Господом наших сердец, чрез молитву Иисус Христову, или Духовная деятельность современных пустынножителей / сост. схимонах Иларион, пустынножитель Кавказских гор. Ч. I. – Киев: Издание Киево-Печерской Лавры, 1912. – С. [4], XXVIII, 367 с.

8. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Госуд. изд-во, 1928–1958. Т. 63**:** 1880–1886. – 1934. – 552 с.

9. Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Госуд. изд-во, Т. 68. Письма 1895. – 1954. – 304 с.

С. С. Логиновский

К ВОПРОСУ О ЕДИНСТВЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО И СОЦИАЛЬНОГО В МИРОВОЗЗРЕНИИ АББЫ ДОРОФЕЯ ГАЗСКОГО НА ПРИМЕРЕ ПОНЯТИЯ СОВЕСТИ

Авва Дорофей (Газский) жил в VI веке [см. о нем: 1]. Он оставил после себя цикл бесед под названием «Душеполезные поучения». Это произведение имело большое распространение как в грекоязычном мире, так и у славян. Оно является репрезентативным примером аскетической письменности и может быть использовано как источник святоотеческого видения различных сторон бытия, в том числе и социального. Автор данной статьи исходит из того, что в святоотеческом мировидении социальное и антропологическое неразрывно взаимосвязаны, по причине чего любая антропологическая категория имеет и социальное измерение. Целью данной статьи является демонстрация данного положения на примере совести, которой авва Дорофей уделяет значительное внимание.

Совести посвящено третье поучение аввы Дорофея. Оно самое короткое из всех его поучений и начинается со своего рода определения рассматриваемого явления. По мнению аввы совесть есть своего рода «помысел», который вложен в человека Богом в момент его создания [2, с. 62]. В этом случае, говоря о человеке, Дорофей имеет в виду не только первого человека, но всю человеческую природу, неотъемлемым естественным признаком которой является совесть.

Цель существования совести – «просвещать ум и показывать ему, что доброе и что злое» [там же, с. 62–63]. Поэтому Дорофей называет совесть «естественным законом», ведь она есть своего рода указатель правильного способа бытия для обладающего разумом и свободной волей человека. Несмотря на свое название, совесть как закон родственна юридическим, а не физическим законам, потому что ее указания не действуют с неизбежностью, но есть указания для человека, который как свободное существо может ими и пренебречь, что невозможно в случае с законами физики.

Естественность совести можно понимать двояко. Во-первых, совесть естественна в том смысле, что не требует откровения (как закон Моисея) или других способов донесения своего содержания до человека, поскольку имманентна человеческой природе, есть ее врожденное свойство.

Во-вторых, совесть естественна, поскольку указует на изначальный, предусмотренный Богом естественный способ бытия человека, который был свойственен ему до грехопадения, но не изменяет своего статуса и после этого печального события, несмотря на практически полное исчезновение из эмпирически наблюдаемого бытия.

Теоретически, рассуждает Дорофей, совести вполне достаточно для того, чтобы жить богоугодно, примером чего, с его точки зрения, являются ветхозаветные патриархи, которые «прежде написанного закона угодили Богу», то есть жили праведно [там же, с. 63].

Однако, несмотря на такие показательные примеры, в эмпирически наблюдаемом мире в большинстве случаев совести оказывается недостаточно для того, чтобы человек жил добродетельно. Причина этого во власти греха над человеком, которая возникает после грехопадения первых людей. Рабствуя греху, люди «зарыли и попрали» совесть (как препятствующую греховному устроению жизни), в результате чего совесть стала недостаточна для добродетельной жизни и возникла потребность в «писаном» законе против греха.

Важно подчеркнуть, что недостаточность совести связана не с ее ущербностью после грехопадения, а с тем, что сами люди своими действиями нейтрализуют ее до такой степени, что кажется, будто ее и вовсе нет. На это указывает и используемые аввой слова, для обозначения существования совести после грехопадения – «зарыли и попрали». Эти слова не предполагает изменение самой совести, а тем более ее полное исчезновение. Эти слова указывают на то, что, не претерпев изменений в самой себе, совесть перестала быть реальностью человека, стала своего рода рудиментом его естества. Но как естественное свойство человеческой природы полностью исчезнуть она не может и всегда есть у любого человека, даже у самого закоренелого грешника.

В этой связи возвращение первоначальной (бывшей до грехопадения) роли совести в жизни человека (которое авва Дорофей считает необходимым) не предполагает нового создания совести, а требует «лишь» актуализации этой существующей у каждого человека способности.

Но такая актуализация не так проста, по причине чего, слово «лишь» и взято в кавычки. До Боговоплощения такая актуализация была практически невозможна. Поэтому «нужно сделалось самое пришествие Владыки нашего Иисуса Христа, чтобы открыть и воздвигнуть ее (совесть), чтобы засыпанную оную искру снова возжечь хранением святых его заповедей» [2, с. 63].

Другими словами, только после Боговоплощения стала возможна актуализация этой спящей способности человека, да и то при соблюдении определенных условий. На них авва указывает в конце приведенной цитаты, говоря о том, что евангельские заповеди есть необходимое условие того, что совесть из возможности превращается в актуально действующую силу.

Связь и влияние совести и добродетелей взаимно: с одной стороны добродетели необходимы для того, чтобы совесть была живой действенной силой. С другой стороны смысл существования совести в том, чтобы направлять человека по пути добродетельной жизни. Поэтому, чем более добродетельно живет человек, тем действеннее его совесть. И наоборот – чем активнее совесть человека, тем в определенном смысле проще ему жить добродетельно.

Говоря о современной (т. е. после Боговоплощения) ситуации, Дорофей замечает, что в наше время совесть хотя и стала вновь актуальной действующей силой, но также как и прежде (до Боговоплощения) может «попираться и зарываться». Это происходит незаметно, но в итоге может приводить к ее полному бездействию. Развитие ситуации в этом направлении происходит тогда, когда человек начинает игнорировать «сигналы» совести и делаем то, что «недолжно», то, что совесть не рекомендует делать. Если это происходит систематически, то «мало по малу» совесть слабеет и в итоге вновь оказывается номинальным свойством человеческой природы, отсутствующим в повседневной жизни человека.

Подобное развитие событий авва Дорофей считает крайней опасным и нежелательным, причем не только потому, что совесть является важным регулятором поведения человека («сопротивляется всегда злой воле нашей и напоминает нам, что мы должны делать» [2, с. 64]), но и потому, что она есть своего рода индикатор состояния человека, правильности организации его жизни.

В этом контексте закономерно, что авва Дорофей призывает уделять самое пристальное внимание совести, ее «обличениям», стремиться к тому, чтобы этих обличений было как можно меньше, причем, не потому, что человек «зарыл и попрал» совесть, а по причине праведной жизни, не дающий поводов для обличения.

Авва настаивает на том, что даже самые малые обличения совести должны учитываться и исполняться, замечая, что малые проступки незаметно формируют «худой навык», который после его формирования весьма трудно исправить. Человеку намного проще пресекать негативные варианты своего развития в самом начале, когда они еще слабы и важным подспорьем в этом является совесть и ее обличения.

Из сказанного выше очевидно, что совесть в понимании аввы Дорофея есть категория антропологическая. Но вместе с тем, совесть имеет большое значение и для социальной мысли аввы. Это видно на примере «хранения» совести, то есть учета ее инвектив, которому авва уделяет значительное внимание в своем поучении.

Авва Дорофей выделяет три вида «хранения» совести, которые различаются «объектами» (часть из которых – субъекты), в связи с которыми возникают обличения совести. Ими могут быть Бог, люди или вещи. В первых двух случаях речь идет о взаимодействии между субъектами социального бытия с социальной мысли отцов Церкви, что и позволяет говорить не только об антропологическом, но и о социальном измерении совести.

Рассмотрение видов «хранения» совести авва начинает с Бога. У отцов Церкви Бог является непременным участником социальной жизни (хотя характер этого участия может быть различным [см. подробнее: 3, с. 34–54), что позволяет усматривать в обсуждении данной темы социальное измерение.

Касаясь этой проблемы, авва Дорофей говорит, что помимо видимых другим людям действий каждый человек имеет и невидимую внутреннюю жизнь, заключающуюся в различных мыслях. С христианской точки зрения эта мыслительная деятельность не менее важна и реальна, чем действия человека в материальном мире. В конце концов, последние зависят от первоначально принятых мысленно решений. По этой причине каждый человек должен следить не только за своими действиями в материальном мире, но и за своими мыслями. И помощником ему в этом является совесть и Бог.

Совесть, как своеобразный естественный закон, как «внутренний голос» обличает человека даже тогда, когда он согрешает в своих мыслях, незаметно для других людей и человек должен следовать этим обличениям. что и будет хранением совести в отношении Бога. Название этого вида хранения совести объясняется тем, что Бог как Всеведущий видит эти невидимые всем остальным (включая ангелов) мысли человека.

Можно сказать, что этот вид хранения совести позволяет выстраивать и сохранять правильный вариант связи с главным субъектом социального бытия, коим для святых отцов является Бог.

Хранение совести относительно других людей заключается в том, чтобы не делать ничего, что могло бы принести вред окружающим человека людям.

Детализируя, авва Дорофей пишет, что нанести вред могут самые разнообразные действия и даже просто состояния человека, включая такие на первый взгляд невинные, как взгляд и внешний вид. Поскольку все их перечислить затруднительно, авва ограничивается общим указанием на недопустимость всего, что может «оскорбить ближнего».

Связь подобного рода действий с совестью предполагает наличие умысла. Другими словами, только такое действие в отношении других людей предосудительно, которое имеет целью оскорбить их или может иметь такой исход и человек об этом знает, хотя и не делает это главной целью своих действий. У человека, который не впал в полное бесчувствие, будучи порабощен греховными страстями, подобного рода действия (и даже намерения совершить подобные действия) должны вызывать «обличения» совести, к которым следует прислушиваться, что и будет «хранением совести» в отношении людей.

Важность совести в случае с оскорблением ближних определяется тем, что причины того, почему человек оскорбился, могут быть разными и не все они одинаково подлежат осуждению. Безошибочным критерием здесь как раз и выступает совесть.

Например, если оскорбление ближнего происходит без умысла, то ставший его причиной человек не подлежит осуждению. Одним из «аргу-

ментов» в пользу этого является «молчание» «незарытой» совести в подобных ситуациях. Для святых отцов именно наличие умысла, стремление человека к чему-либо (в том числе и не ставшее действием) основанием для его, человека, оценки.

Впрочем, и в случае непроизвольного оскорбления ближнего следует изменять свое поведение, избегать тех действий, которые могут оскорбить ближних. В целом, следует стараться предугадывать возможные результаты своих действий и стараться выбирать такие, которые в наименьшей степени могут вызвать обиду.

Отдельно следует упомянуть о значении совести в случае псевдооскорблений. Этим термином можно обозначить все случаи, когда с точки зрения христианского вероучения действия человека объективно не являются оскорбительными, но человек оскорбился по причине каких-либо его личных особенностей, как правило, связанных с греховными страстями. Потворствовать такого рода людям, нежелающим бороться со своими греховными страстями не следует, хотя и провоцировать их тоже не стоит. Неправомерность оскорбления в подобных случаях доказывается, помимо прочего, тем, что совесть не указывает человеку на предосудительность его действий, что еще раз доказывает ее важность как эффективного социального регулятора.

На последнем месте стоит хранение совести в отношении вещей. Оно предполагает аккуратное, бережное отношение к любым вещам, прежде всего, к своим собственным. Кроме того, следует довольствоваться тем минимумом вещей, которые необходимы для жизни и не искать замены им, пока используемые вещи не пришли в полную негодность. Особенно осуждается аввой стремление к замене имеющихся вещей по причине стремления к более богатому или красивому варианту – подобное стремление квалифицируется как проявление греховных страстей.

Хранение вещей также имеет социальное измерение. Авва замечает, что нередко желание сменить имеющуюся еще пригодную для использования вещь вызвано завистью к ближним, которые имеют лучшую (объективно, или субъективно – в глазах имеющего желание смены) версию вещи (одеяла, хитона и т. д.). Такое стремление является явным признаком того, что такой человек «далек от преуспеяния» [2, с. 67], то есть его существование в той или иной степени строится на греховных началах, что сказывается и на отношениях с другими людьми. Совесть, если она не «погребена» обличает подобные мысли и действия и следование этим обличениям является «хранением совести» в отношении вещей, весьма важным и для социального бытия.

Обобщая можно сказать, что независимо от области действия совесть везде и всегда указует на грех, который является главным препятствием в деле организации жизни на христианских началах. При этом, поскольку жизнь человека всегда мыслится в христианстве в соотнесении с другими субъектами (Богом, людьми, ангелами), постольку совесть, хотя и является антропологической категорией, всегда имеет и социальное измерение. Можно даже ска-

зать, что совесть изначально имела одной из своих задач регуляцию не только индивидуальной, но и социальной жизни, правильное устроение социального бытия. Это очевидно, если учесть, что для отцов Церкви в правильном устроении социального бытия внешние ограничения имеют второстепенное значение. На первом же месте стоит «внутреннее» изменение (преображение) человека, как благодаря его собственным усилиям, так и при помощи других субъектов социального бытия (Бога, других людей, ангелов).

В этом смысле совесть является важнейшим инструментом правильного устроения не только индивидуального, но и социального бытия. Индивидуальное и социальное (коллективное) у святых отцов вообще самым тесным образом взаимосвязаны, хотя не поглощают друг друга. Правильное устроение индивидуального бытия, становясь массовым явлением, изменяет и социальное бытие, которое хотя и не сводится к простой сумме индивидуальных существований, тем не менее, зависит от них. С другой стороны, принципы социальной организации бытия человека, несводимые к индивидуальному уровню, зависят от особенностей индивидуального бытия, есть их «оформление».

Для отцов Церкви социальное измерение бытия, несводимое к индивидуальным аспектам, обладает определенными инвариантными особенностями (наличие власти, иерархическая организация, специализация различных видов деятельности и т. д.). Как таковые эти инвариантные особенности неустранимы, присутствуют в любом коллективе и приспособлены для инвариантных же особенностей природы разумных существ. Но эти общие инвариантные особенности в реальности в чистом «инвариантном» виде не существуют, они всегда имеют тот или иной вид (вариант), особенности которого определяются особенностями природы образующих этот вариант людей. По этой причине для социальной мысли отцов Церкви антропология имеет решающее значение, и все антропологические категории могут быть рассмотрены одновременно как социальные категории. Пример совести, рассмотренной аввой Дорофеем в контексте аскетических практик, хорошо это демонстрирует.

Таким образом, можно констатировать, что у аввы Дорофея такая антропологическая категория как совесть имеет явно выраженное социальное измерение. Она является своеобразным индикатором, оценивающим направление развития человека и помогающего его корректировать в случае отклонения от правильной (с точки зрения отцов Церкви) цели. В этом смысле совесть является важнейшим инструментом правильного устроения не только индивидуального, но и социального бытия.

Список литературы

1. Бернацкий М. М., Дионисий (Шлёнов). Дорофей Газский // Православная энциклопедия. Том XVI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 32–43.

2. Дорофей, авва. Душеполезные поучения. – М.: Издательство ТСЛ, 2007. – 304 с.

3. Логиновский С. С. Святоотеческая типология общества. – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, Изд-во КПСП, 2016. – 253 с.

Г. С. Рыжкова

СПОР ОБ ИСКУПЛЕНИИ В РУССКОМ БОГОСЛОВИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

«Значительным и знаменательным», по точной оценке православного богослова К. Х. Фельми [6, с. 190], стал в русском богословии спор об Искуплении. Значительность его состояла в предмете. Искупление – одна из самых главных и таинственных христианских идей, недоступная для рационального понимания. Свв. отцы утверждали, что избрание образа Искупления – Крестная жертва – тайна и величайшее событие человеческого спасения. Знаменательность спора обусловлена его непрекращающимся действием, которое, по-видимому произойдет нескоро.

Открыть тайну спасения Искуплением и вместить ее в рациональные формы попытался в XI в. католический богослов св. Ансельм Кентерберийский. В работе «CurDeusHomo» («Почему Бог стал человеком») он утверждал, что Адам своим грехом бесконечно оскорбил величие Божие и потому требуется соразмерная жертва, которую никто из людей, ни все человечество в целом, принести, кроме Христа, не может. Как человек, Иисус должен принести сатисфакцию, как Богможет ее принести. В этом состоит заслуга *(merita)* Иисуса Христа перед Божественным правосудием Отца небесного. Происходило своеобразное разделение Лиц Троицы в деле Искупления: Отец – неумолимый Судья, Сын – жертвователь, Святой Дух – соприсутствователь при жертвоприношении.

Сотериологические термины Ансельма – «величие Божие», сатисфакция», «Божественное правосудие» – небиблейские и очевидно заимствованы из Римского права. По доступности для средневекового сознания утверждения безусловной власти Божественного монарха Отца, они быстро вошли в церковный лексикон христианского Запада.

В XVII в. через заимствованную из Киевской школы Петра Могилы литературу католические принципы понимания Искупления вошли в оборот русского богословия. Это можно усмотреть по катехизической формуле митр. Филарета (Дроздова) 1823 года: «Посему как в Адаме мы подпали греху, проклятию и смерти: так избавляемся от греха, проклятия и смерти в Иисусе Христе. Его вольное страдание и крестная смерть за нас, будучи бесконечной цены и достоинства, как смерть безгрешного и Богочеловека, есть и совершенное удовлетворение правосудию Божию, осудившего нас за грех на смерть, и безмерная заслуга» [8, с. 48]. Эту формулу выдающегося русского иерарха впоследствии станут воспринимать как принятие «юридизма». Но свт. Филарет в 1816 г. задолго до составления «Пространного катехизиса» Искупление трактовал совершенно не-юридически. Разделение Троицы на судящего Бога Отца, Которого Сын удовлетворяет бесконечной жертвой, и покорного Бога Сына, пришедшего дать выкуп за падшее человечество, св. Филарет не признавал, о чем ясно говорил: «Любовь Отца – распинающая, любовь Сына – распинаемая, любовь Духа – торжествующая силою крестною»

[цит. по: 6, с. 190–191]. Да, критики католической искупительной терминологии у свт. Филарета не было, но не было и главного ее ядра – разделения Лиц Троицы в деле Искупления по отношению к заслуге жертвы Христа.

Впервые резко осудил юридизм западной концепции спасения публицисти писатель на богословские темы Алексей Степанович Хомяков. в работе 1855 г. «Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях». Он категорически отверг как католические, так и протестантские варианты понимания Искупления. Особенно жесткой критике он подверг католическое учение о заслугах (*merita*): «Римлянин не понимает высокого значения Церкви в ее историческом развитии, а потому не может и другим разъяснить этого значения. Раб нового закона, смастеренного юридическим рационализмом Римского мира, он не в состоянии сказать и показать неверию, что Спаситель освободил нас от уз законного рабства, дабы полнота Божественного откровения достойно сохраняема была полнотною человеческой свободы» [10, с. 251]. Критика Хомякова была сокрушительной, нашелся и термин отрицания – «юридизм», но не было представлено сколько-нибудь убедительное позитивное решение вопроса. Но пыл религиозного отрицания Запада был заразителен. К нему присоединился Владимир Соловьев, в критике католицизма он тоже отвергал юридическое понимание спасения, как и многие другие писатели конца XIX в.

Аргументы отрицания «юридической» концепции множились, но требовалась православная альтернатива. Ее смог дать митр. Антоний (Храповицкий). Он утверждал: «1) что юридическое учение об искуплении перешло к нам от латинян, а не от св. Отцов, и 2) что искупление есть не иное что, как дарование нам благодатной способности совершать свое спасение, а спасение есть духовное совершенствование чрез нравственную борьбу и богообщение» [1, с. 22–23], и далее: «Искупление свершилось Христом во время молитвы о Чаше в Гефсимании» [1, с. 24]. Крест, по его мнению, есть реализация этого нравственного подвига полного согласия Богочеловека Иисуса Христа с волей пославшего Его Отца, согласия общей сострадательной любви к человеку.

Не может быть сомнений в том, что, митр. Антоний не отвергал значения крестной жертвы. Его позиция состояла в исследовании духовно-нравственного психологического истока крестного подвига Христа, чтобы выйти за пределы правовых категорий. Это показалось новым, и главное – антикатолическим исповеданием Искупления и по форме, и по содержанию. Его поддержали представители академического богословия М. М. Тареев, А. Д. Беляев, прот. Павел Светлов, В. И. Несмелов, архиепископ (будущий патриарх) Сергий (Страгородский). С оговорками на то, что целиком Искупление свершилось на кресте, принимал нравственную концепции Искупления и св. прав. Иоанн Кронштадтский. Казалось, найден истинно православный ответ католицизму.

Революция 1917 г. перенесла исследовательский поток литературы по догмату Искупления из России в эмиграцию, где к 30-м гг. сложился своеобразный культ почитания церковных и теоретических заслуг митр. Антония (Храповицкого). Тем удивительнее, что нашлись оппоненты его «нравственной» концепции Искупления.

В 1935 году архиеп. Феофан (Быстров) представил в Синод Русской зарубежной церкви доклад «Об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления». Учение митр. Антония, по его мнению, отступает от догматического учения православной Церкви [7, с. 3]. Из тщательного анализа текстов свв. отцов – свв. Василия Великого, Григория Богослова, прп. Иоанна Дамаскина, по его мнению, непреложно следует, что древняя святоотеческая традиция по содержанию (не по форме!) вполне совпадает с юридической концепцией. Это верно, утверждал архиеп. Феофан, как верно и то, что Искупление должно быть понято как жертва, совершенная Христом на кресте, а не в Гефсимании. Надо отметить, что автор доклада воздержался от категорических оценок позиции первоиерарха Русской зарубежной церкви. Под воздействием впечатлением доклада Феофана (Быстрова) исследовал тему Искупления и его духовный сын митр. (тогда архиеп.) Вениамин (Федченков). Представив более развернутый материал из святоотеческих пучений, добавив многочисленные выписки из богослужебных текстов, он пришел к выводу о полном соответствии воззрений свт. Феофана (Быстрова) Преданию Церкви и, следовательно, онеприемлемости «нравственной» концепции Искупления [2, с. 537].

Более определенно и развернуто по поводу концепции Искупления митр. Антония (Храповицкого) выступил в печати в 1943 году свт. Серафим (Соболев). В своей работе он высказался, что утверждение митр. Антония о том, что Искупление совершилось не крестной смертью Христа, а его нравственным посылом любви в Гефсиманском саду – несостоятельно, как «несостоятельно отвержение митрополитом Антонием юридического взгляда на искупление» [5, 52]. В католицизме, прямо утверждал автор, неверны термины, но сущность Искупления представлена вполне по-христиански. Неверна, по мысли свт. Серафима, католическая оценка действия Лиц Троицы в Искуплении, но верной следует признать, как их общую любовь, так и общую святость в деле человеческого спасения. Общая оценка «нравственной» концепции свт. Серафимом выражена в заглавии его работы – «Искажение православной истины в русской богословской мысли».

Позже, в 70-х годах XX века известный духовный писатель Православной церкви Америки Серафим Роуз оценит нравственную доктрину митр. Антония гораздо более жестко (возможно, слишком жестко!)назовет ее «крестоборческой ересью»[4, с. 193–195].

Еще одной попыткой достижения удовлетворительного решения внекатолической версии понимания Искупления станет так называемая «мистическая» концепция прот. Георгий Флоровский. В статье «Воплощение и Искуп-

ление» (в сборнике «Догмат и история», в 1933 г.), а также в последующих статьях со ссылками на свв. отцов он утверждал, что, протерпев страдания на кресте, понеся грехи человеческие, Христос заканчивает искупительную миссию сошествием во ад. По божеству участвовавший в творении мира, Он пришел закончить главное творческое предназначение – преобразовать сферу, противоположную Богу, Его творческому замыслу о мире и человеке. Фундаментальным событием миссии Христа является, по Г. Флоровскому, сошествие во ад, упразднившее его оковы. Свершилась «Великая тайна Жизни и смерти, Жизни через Смерть, Жизни, воссиявшей от гроба, в ней залог нашего упования» [9, с. 787]. По-своему версия прот. Г. Флоровского была привлекательной, своим пафосом она могла привлечь внимание зарубежной церковной общественности, но этого не случилось.

В конце 40-х гг. XX в. появилась еще одна попытка объяснения Искупления в трудах известного богослова русского зарубежья Владимира Николаевича Лосского. Позднее она получит именование «органической» концепции. В статье 1948 года «Искупление и обожение» В. Н. Лосский дает обстоятельный критический анализ «искупительского богословия» Ансельма Кентерберийского и находит его главный недостаток не в терминологической обработке, а в том, что Искупление сводится Ансельмом к страданиям Христа, заслоняющими Его торжество над смертью. «Сам подвиг Христа-Искупителя, которым это богословие ограничено, – указывает В. Н. Лосский, – представляется урезанным, сведенным к перемене отношения Бога к падшим людям, не затрагивающим саму природу человечества» [3, с. 270]. Для свершения Искупления, подчеркивает он далее, требовалось Божественное воплощение, т. е. принятие человеческой природе в полноте ее соединения с божественной природой. Цель искупительного подвига Иисуса Христа – обожение человеческого естества, на чем настаивали свв. отцы – от свт. Афанасия Великого до свт. Григория Паламы. Обожив Свою человеческую природу, пройдя путь от Вифлеемских яслей до креста, устроив посольство Святого Духа в Церкви, Христос исполнил главное – восстановил утраченное единство человека с Богом. «Сын стал подобен нам через Воплощение; мы становимся подобными Ему через обожение, приобщаясь к Божеству во Святом Духе, Который сообщается каждой человеческой личности в отдельности. искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, устремлено к нашим личностям»[3, с. 287]. Таким образом, по В. Н. Лосскому, Искупление – не одномоментно. Если продолжить, то вся земная жизнь Христа от зачатия и до Вознесения имеет искупительное значение. Новый поворот в споре об Искуплении привлек всеобщее внимание, «органическая» концепция В. Н. Лосского преподается как окончательный вариант формулы догмата Искупления в большинстве православных учебных заведений.

В «органической» концепции, безусловно, есть неоспоримые достоинства. Во-первых, дается вполне рациональная критика юридизма, без пе-

рехлестов и преувеличения его разрушительности для христианства. Во-вторых, указывается единство Лиц Св. Троицы в деле Искупления: Отца, Сына и Святого Духа. В-третьих, подчеркивается включение Искупления в общую спасительную миссию Христа по восстановлению связи человека и Бога. В-четвертых, это следует выделить особо: Искупление связывается с обожением человека.

В то же время нельзя не увидеть у В. Н. Лосского некоторого, возможно избыточного, приближения Искупления к спасению как совокупности всех Божественных усилий, направленных на освобождение человека и его природы от последствий первородного греха, и воссоединения человека с Богом. Не случайно, мысли святых отцов, точнее, выдержки из святоотеческих работ, которые приводит В. Н. Лосский, относятся не к Искуплению, а к спасению. «Бог вочеловечился, чтобы мы обожились» – известная сентенция свт. Афанасия Великого, которой открывает В. Н. Лосский свою статью, говорит о спасении через Боговоплощение, а не об Искуплении через воплощение Бога во Христе.

Итак, богословский спор об Искуплении не окончен, он нуждается в продолжении, ждет взвешенных оценок и формул. Как и другие богословские споры России – о Софии, имяславии, соборно он не обсуждался. Но в отличие от перечисленных новационных тем, спор об Искуплении касается традиционной и первейшей по значимости темы христианского богословия, следовательно, имеет действительно значительный потенциал для развития богословской мысли. Догмат Искупления остается открытым для богословских мнений и дискуссий, которые продолжат лучшие традиции отечественного богословия.

Список литературы

1. Антоний (Храповицкий), митр. Догмат Искупления [Текст] / Антоний (Храповицкий), митр. – Москва, 2002. –245с.

2. Вениамин (Федченков), митр. Об Искуплении [Текст] / Вениамин (Федченков), митр. – Москва, 2016. –816с.

3. Лосский В. Н. Искупление и обожение // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение [Текст] / В. Н. Лосский // Богословие и Боговидение. – Москва, 2000. –632с.

4. Серафим (Роуз), иеромон. Об опасности возникновения среди православных крестоборческой ереси. Докладная записка иеромонаха Серафима (Роуза) епископу Нектарию Сэаттлийскому по поводу нового учения митрополита Антония (Храповицкого) // Серафим (Роуз), иеромон. Приношение православного американца. Сб. Трудов [Текст] / Серафим (Роуз), иеромон. – Москва, 2008. –704с.

5. Серафим (Соболев), архиеп. Искажение православной истины в русской богословской мысли [Текст] / Серафим (Соболев), архиеп. – Москва, 1977. –299с.

6. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие [Текст] / К. Г. Фельми. – Москва, 2014. –352с.

7. Феофан (Быстров), архиеп. Доклад об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления / Архиеп. Феофан Полтавский. – М.: Православное действие, 1998. – 90 с. – (О новых ересях; № 5). – Загл. обл.: О догмате искупления.

8. Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катехизис [Текст] / Филарет (Дроздов), митр. – Москва: Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеймонова монастыря, 1995. –143с.

9. Флоровский Г., прот. Смерть и Жизнь // Г. Флоровский, прот. Вера и культура. Избр. труды по богословию и философии [Текст] / Г. Флоровский, прот. // Вера и культура. – Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2002. –864с.

10. Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных исповеданиях // А. С. Хомяков. Соч. в 2 т. [Текст] / А. С. Хомяков // Соч. в 2 т. – Москва, 1994. – Т. 1.

С. И. Сулимов

ХРИСТИАНСКОЕ НАСЛЕДИЕ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Современный глобальный мир со всеми своими достоинствами и недостатками является результатом исторических событий Нового времени, самым важным из которых была всесторонняя экспансия стран Западной Европы и России. Исламский мир, представленный Османской империей и Персией, а также их многочисленными сателлитами, потерпел политическое поражение и попал в зависимость от своих христианских соседей. Поэтому мы не поймём характер современного глобального общества, если не уточним характер создавшей его экспансии.

Под «экспансией» отечественный учёный Б. Н. Шапталов понимает следующее. «О том, что система экспансионизма сложилась, можно уверенно утверждать в том случае, когда тот или иной народ и представленное им государство начинает влиять на течение истории достаточно большого числа этносов в цивилизационно определяющих их жизнедеятельность сферах, прежде всего в экономике и культуре» [4; с. 17]. Но такое влияние необязательно носит политический характер, равно как это не всегда и военная акция. Экспансия может быть экономической, духовной, культурной, политической и т. д. Поэтому европейские концессии в странах Азии колониальной эпохи даже без политического контроля над ними – тоже экспансия, только не политическая, а экономическая. Что же лежало в основе европейской и русской культур в эпоху Великих географических открытий, с которых экспансия Нового времени началась? Несомненно, это христианство: в России – православное, в Западной Европе – католическое и протестантское. Ни одна из этих конфессий не претендовала на непосредственное политическое господство над открываемым и осваиваемым миром, но каждая из них оказала неизгладимое влияние на политику экспансионистских государств и, следовательно, определила сущность создаваемых ими общественных систем. Вот как характеризует влияние христианства В. О. Ключевский: «Церковь действует на особом поприще, отличном от поля деятельности государства. У неё своя территория – это верующая совесть, своя политика – оборона этой совести от греховных влечений. Но, воспитывая верующего для *грядущего* (здесь и ниже курсив В. О. Ключевского) града, она постепенно обновляет и перестраивает и град, *здесь пребывающий*. Эта перестройка гражданского общежития под действием Церкви –

таинственный и поучительный процесс в жизни христианских обществ» [1; с. 322–323; 3; с. 34]. То есть, формально не имея политической или экономической власти, Церковь влияет на нравственное состояние и жизненные ориентиры политиков и финансистов, тем самым корректируя их начинания в соответствии с христианской доктриной.

Однако доктрины православия, католицизма и, особенно, пуританского протестантизма различаются. Поэтому освоенная православными русскими Сибирь не похожа на веками обживаемую католиками-испанцами Латинскую Америку, а основанные пуританами Соединенные Штаты Америки представляют собой третий оригинальный тип общества и культуры. Необходимо уточнить особенности всех трёх конфессий, определившие характер освоенных ими регионов и, следовательно, внесшие свой вклад в глобальное мироустройство.

Православная Церковь, особенно в России, не претендовала и не претендует на светскую власть [2; с. 28]. Любой её клирик, от приходского священника до Патриарха, является наставником и добрым советчиком правительственного функционера в духовных делах, но никогда не оппонирует ему по части властных полномочий. Именно поэтому православие распространялось в мире не силой, а убеждением. Священник и миссионер воздействовали словом и личным примером как на новообращенных, так и на соотечественников. Православный клир охотно принимает в свои ряды представителей любых национальностей. Поэтому православие в ходе Нового времени стало органичной частью Сибири и Дальнего Востока, но никогда не выступало в качестве самостоятельной политической силы.

Иначе выглядит позиция католической Церкви. В то время как Папы на протяжении тысячелетий оспаривали первенство светских властей, епископы без колебаний вмешивались в дела чиновников. Францисканцы в Мексике и иезуиты в Канаде составляли для губернаторов влиятельную оппозицию, пусть даже и всячески защищая права местного населения, среди которого они более или менее удачно проповедовали христианство. В результате в наши дни латиноамериканцы являются добрыми католиками, буквально обожают своих «падре», но относятся к светским чиновникам с крайним недоверием.

Пуритане изначально отвергли всякую церковную иерархию, считая своей минимальной ячейкой «общину верующих», каждая из которых имела собственный Символ Веры, именуемый «соглашение» (*covenant*). Пастор в такой общине играл роль лишь проповедника и лишался должности, как только переставал потакать интересам и устремлениям своей паствы. Поэтому экономическая и политическая экспансия пуритан всегда получала одобрение их импровизированного духовенства, даже если шла в разрез с евангельскими заповедями.

Таким образом, в глобальном мире присутствуют все три христианских наследия, пропорционально могуществу и энергичности наследников.

При этом не следует забывать, что сами конфессиональные общины в ходе Нового времени подвергались существенным изменениям. Например, во всём православном мире, кроме Греции, Церковь в наши дни отделена от государства, что, впрочем, не мешает ей действовать, хотя и в меньших масштабах. Католическая Церковь в ходе XVIII – XIX вв. тоже повсеместно лишилась государственной поддержки, её земельные владения были секуляризированы, а с независимостью церковных княжеств – покончено (например, в 1870 г. итальянские войска заняли Рим, и Папская область вошла в состав Италии). Менее заметны исторические изменения в протестантизме, особенно, в его пуританской версии. Поскольку протестантский клир никогда не имел самостоятельности, то с изменением интересов верующих менялись и пасторские проповеди. «Преподобные» никогда не конфликтуют со своей паствой, и поэтому современный протестантизм представляет собой чисто декоративное явление. Другое дело, что вряд ли он в какую-нибудь другую эпоху пользовался большим духовным влиянием. Но поэтому же протестантские общества чувствуют себя в глобальном мире более уверенно, чем их ортодоксальные соседи: ведь им не приходится выбирать между духовной и материальной реальностями.

Литература

1. Ключевский В. О. Православие в России / В. О. Ключевский. – М.: Мысль, 2000. – 621 с.

2. Морозова И. Н. Духовно-нравственные ценности православной цивилизации: актуальные аспекты культурной ретрансляции // Славянский сборник: материалы IX Всероссийских (с международным участием) Славянских чтений. – 2011. – С. 25–29.

3. Морозова И. Н. Феномен религии в гражданском обществе: европейский «mix» на конференции в Стокгольме // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2010. – Т. 22. –№ 2. – С. 39–46.

4. Шапталов Б. Н. Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав / Б. Н. Шапталов. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 384 с.

Н. А. Шестовских

ОЦЕНКА ИМУЩЕСТВЕННОЙ ЭТИКИ СВ. ИОАННА ЗЛАТОУСТА

В статье проведен анализ трудов, посвященных концепции собственности св. Иоанна Златоуста, рассматриваются различные аспекты имущественной этики святителя, идеал христианского общества, отношение к частной собственности и богатству.

Противоречивость происходящих в современной России социальных изменений требует осмысления аксиологического статуса собственности. Несмотря на потребности социокультурной ситуации, до сих пор остается нерешенной проблема совместимости этических категорий и экономического феномена собственности, отношения к богатству и бедности. В связи с этим весьма актуальным представляется обращение к традиционным христианским

ценностям, представленным идеями св. Иоанна Златоуста, в частности его имущественная этика, которой святитель придавал исключительное значение.

Св. Иоанн Златоуст был одним из восточных Отцов Церкви, заложившим теоретический фундамент православного понимания социально-этических понятий. Ученик выдающегося общественного деятеля и ритора своего времени Ливадия, св. Иоанн Златоуст, сам юрист, обладал прекрасным образованием и литературной школой. Среди Отцов Церкви его вклад в формирование православного нравственно-этического учения и, в том числе имущественной этики, особенно значителен. Он проявился не только в его многочисленных книгах христианско-нравоучительного содержания, но и в делах, в последовательном проведении в жизнь своей нравственной позиции.

Совместим ли христианский идеал с обладанием частной собственностью, содержат ли проповеди св. Иоанна Златоуста призыв к полному отказу от материальных благ и добровольной бедности или нравственное оправдание богатства возможно? Среди авторов, изучавших наследие св. Иоанна Златоуста, существуют противоположные точки зрения на эти вопросы.

Профессор нравственного богословия В. И. Экземплярский отмечает, что «учение Иоанна Златоуста мы можем назвать завершением православно-христианского учения о собственности» [7, с. 44]. По его мнению, исходным пунктом имущественной концепции Иоанна Златоуста является то, что все в мире принадлежит Богу. У человека не может быть ничего собственного, за исключением добродетели, он является распорядителем собственности, и распоряжаться ей он может только согласно с волей Божией, которая у Иоанна Златоуста, по мнению В. И. Экземплярского, заключается в том, чтобы люди всем владели сообща, а не различали «моего» и «твоего». Все, что принадлежит Богу, принадлежит всем.

Исходя из этого исходного принципа, В. И. Экземплярский делает вывод, что для нас предназначено общее, а не отдельное владение вещами: «… в то время, когда Бог отовсюду собирает нас, мы с особенным усердием стараемся разъединиться между собой, отделиться друг от друга, образуя частное владение, и говорить эти холодные слова: «то твое, а это мое». Тогда возникают споры, тогда огорчения. А где нет ничего подобного, там ни споры, ни распри не возникают. Следовательно, для нас предназначено скорее общее, чем отдельное владение вещами, и оно более согласно с самой природой» [1]. Возможность существования огромной имущественной разницы допускается Богом только для того, чтобы человек мог «заслужить венцы и похвалы» [2] и тем самым получить облегчение в грехах. Бог предоставил человеку свободу воли: возможность самостоятельно устраивать так, чтобы все было распределено равномерно.

Таким образом, по мнению В. И. Экземплярского, св. Иоанн Златоуст видит идеал христианского отношения к собственности в совершенном отказе от нее. При этом, по мнению В. И. Экземплярского, святитель не ограничивает достижение этого идеала только монашеской жизнью, а настаи-

вает на необходимости использования этого нравственного критерия в миру. Исключительное использование своей собственностью, считает профессор, –воровство, и «не давать, значит похищать чужое» [7, с. 50].

Современный автор, преподаватель ПСТГУ Н. В. Сомин представляет свою оценку имущественной этики св. Иоанна Златоуста. По его мнению, святитель строит свою концепцию на двух уровнях: уровне личного отношения к собственности и богатству («психология собственного») и уровне отношения между людьми («социология собственности»). На первом уровне определяющим оказываются аскетические соображения, так как собственность является соблазном, преодоление которого требует отказа от имущества. Для второго уровня критерием подлинности является заповедь «люби ближнего как самого себя». При этом Н. В. Сомин предлагает различать принципиальные воззрения Иоанна Златоуста, которые он считал христианским идеалом (полное нестяжание и общность имущества) от «тех икономических высказываний, которые Златоуст обращал к новоначальным» [6, с. 66](отказ от роскоши и излишеств, милостыня, жертва части имения бедным). Из этого Н. В. Сомин делает вывод, что высшей экономической формой христианской жизни Иоанн Златоуст считал общественную собственность, которая соответствует тому состоянию любви и единения, которое должно царить среди христиан. «Общность имущества является заповедью для совершенных христианских обществ, ибо только он согласован с полным нестяжанием и, кроме того, поддерживает в общине братскую любовь. Милостыня, по Златоусту, –путь от новоначального состояния к совершенному. Если все отдадут всем все, то тогда оковы частной собственности будут разрушены и в общине установится «общение имений». Насильственные формы экспроприации имущества у богатых Златоуст отрицал: богатые должны сами, по любви, отдать все бедным [6, с. 67].

По нашему мнению, утверждение о том, что все в мире принадлежит Богу, не означает у св. Иоанна Златоуста того, что все принадлежит всем и призыва к отказу от частной собственности вообще. Святитель жил в эпоху, которая была уже очень далека от эпохи жизни раннехристианских общин, поэтому полный отказ от имущества был недостижим, так как это могло привести к массовому появлению Ананий и Сапфир, то есть к обману из корыстных побуждений. Бог предоставил человеку свободу выбора, поэтому отказ от собственности всегда должен быть добровольным, он зависит от духовного состояния каждого конкретного человека. В идеале люди должны действовать бескорыстно, но человек несовершенен, поэтому идеал всеобщей любви и равенства имущества недостижим в миру. Следовательно, можно предположить, что св. Иоанн Златоуст, зная о несовершенстве человеческой природы, осуждает не само пользование имуществом, но неправильное внутреннее отношение к нему.

Такого же мнения придерживался профессор МДА Н. П. Кудрявцев, полагавший, что несмотря на осуждение св. Иоанном Златоустом богатст-

ва, под которым он понимал преступную страсть к роскоши и деньгам, его социальный идеал не имеет ни тени аскетизма. «Не мог быть ригористом тот, с кафедры которого раздавались слова «пользуйся житейскими благами, изгони только отовсюду корыстолюбие» и который, по его собственным словам, «не осуждал домы, поля, деньги, слуг, только желал, чтобы они владели всем этим осмотрительно и надлежащим образом» [4, с. 793]. По мнению Н. П. Кудрявцева, «некоторая кажущаяся противоречивость во взглядах Златоуста на один и тот же предмет, по нашему мнению, обусловливается неточностью его терминологии» [4, с. 793].

Аналогичного взгляда на социальный идеал св. Иоанна Златоуста придерживался профессор МДА И. В. Попов. В своей работе «Святой Иоанн Златоуст и его враги» он указывает, что как бы велики не были совпадения между отдельными элементами имущественного учения святителя и социалистическими теориями, но «в общем оно сохраняет свою своеобразность и движется как бы в совершенно иной плоскости» [5, с. 814]. И. В. Поповым также был разработан методологический подход, позволяющий в целостности воспринять взгляды св. Иоанна Златоуста относительно собственности. Он предложил рассматривать идеи святителя, касающиеся собственности и богатства в определенном порядке: а) имущественные отношения в конечном идеале; б) рекомендуемые Златоустом способы осуществления идеала в реальной действительности; в) критика действительных имущественных отношений; г) заботы святителя о развитии нравственного самосознания бедных. Подобная методология позволила И. В. Попову выделить определенную систему во взглядах св. Иоанна Златоуста на собственность.

В соответствии с этой системой, в идеальном христианском обществе, по учению святителя, не должно быть никакого неравенства. При этом, И. В. Попов указывает, что «учение св. Иоанна Златоуста о способах осуществления идеала имущественного равенства в реальной действительности не отличается единством» [5, с. 814]. По мнению исследователя, св. Иоанн Златоуст высказывает две существенно различных теории: в соответствии с первой святитель рекомендует добровольный коммунизм, второй способ разрешения имущественного вопроса — индивидуальный, но для каждого обязательный отказ от части имущества в пользу бедных. Библейским основанием для первого способа является пример Иерусалимской церкви апостольского времени. «В этих призывах к добровольному коммунизму во имя братской любви к ближнему, было более благородной мечты, чем практического расчета» [5, с. 816]. И. В. Попов полагает, что св. Иоанн Златоуст ясно видел невозможность осуществления коммунистического устройства, и, в своих проповедях обращался к индивидуальной совести людей. Неравенство состояний необходимо, потому что на нем держится весь порядок жизни. «Уничтожь бедность, и тогда не будет ни корабельщика, ни кормчего, ни земледельца, ни домостроителя, ни кузнеца и ни кожевника, ни хлебопекаря и никого из подобных ремесленников, а без них у

нас все расстроится. Теперь бедность служит для них лучшею учительницей, как бы сидя при каждом из них и даже против воли побуждая к работе. А если бы все были богаты, то все стали бы жить в праздности, и тогда бы все расстроилось и погибло» [3]. При этом богатый не должен смотреть на имущество как на свою личную собственность, с которой он может поступать по своему усмотрению, он является только «казнохранителем Божиим». Существует два условия, при которых богатство не является злом: во-первых, если оно действительно подается Богом, а не нажито путем хищения, несправедливости и присвоения чужого, а во-вторых, если оно расходуется на нужды бедных. При этом богатый может использовать часть имущества и на удовлетворение своих личных нужд, но не на излишества, а только на самое необходимое. На вопрос отрицал ли св. Иоанн Златоуст богатство, И. В. Попов отвечает следующим образом: «Ясно, что на такой вопрос можно ответить и да, и нет, и такой двойственный ответ допустим с двух различных точек зрения. Великий святитель не только не требовал насильственного отчуждения богатства, что противоречило бы всем его принципам, но не отрицал его принципиально и с нравственной точки зрения. Он постоянно повторяет, что борется не с богатством, а с дурным употреблением богатства» [5, с. 820].

Таким образом, И. В. Попов считает, что св. Иоанн Златоуст не отрицал возможность существования богатства, но разрешение проблемы собственности ставил в зависимость от индивидуальной совести каждого.

Подводя итоги, следует отметить то общее, что характерно взглядам рассмотренных нами авторов при изучении наследия св. Иоанна Златоуста. Все в мире принадлежит Богу, человек является лишь распорядителем вверенных ему благ. Недопустимо эгоистически пользоваться избытком благ в ущерб ближнему или стремиться завладеть всеми благами. По мнению большинства исследователей, идеал христианского отношения к собственности св. Иоанна Златоуста — отказ от нее. Основное отличие в выводах авторов заключается в возможности или невозможности достижения этого идеала при жизни. Профессор нравственного богословия В. И. Экземплярский и Н. В. Сомин полагают, что св. Иоанн Златоуст призывал к полному отказу от собственности и обобществлению имущества, в то время как такие исследователи, как профессор СПДА Н. П. Кудрявцев, профессор МДА И. В. Попов указывают на то, что св. Иоанн Златоуст, понимая недостижимость христианского идеала в миру, никогда не отказывался от собственности, а осуждал только чрезмерную страсть к роскоши и корыстолюбие. Особо хотелось бы отметить мнение профессора И. В. Попова, считавшего, что св. Иоанн Златоуст ставил решение проблемы собственности в зависимости от индивидуальной воли каждого отдельного человека.

По нашему мнению, св. Иоанн Златоуст видел задачу проповедника не в подготовке социалистических реформ, которые изменили бы строй общества, не в отказе от собственности и обобществлении имущества, а в

том, чтобы поставить каждую индивидуальную волю в правильное отношение к внешним благам и физическому злу. Все, что колеблет собственность, подрывает основы социума, тем самым разлагаются первоначальные элементы общественного порядка, все бесчисленные отношения, связывающие людей. Св. Иоанн Златоуст, предложивший целую программу мирской христианской этики, посвятивший немало проповедей бедности и ее защите, благотворительности, неустанно призывал с кафедры состоятельных людей умерить стремление к богатству и власти и принять на себя ответственность за положение ближнего, за милосердие к бедным. Он обращается к индивидуальной совести отдельных лиц, и во имя человеколюбия призывает их к правильному употреблению богатства, а не к социалистическому строю, подрывающему основания собственности.

Список литературы

1. Иоанн Златоуст, св. Толкование на первое Послание к Тимофею. Беседа 12 // Азбука веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-timofeju/12 (дата обращения 15.03.2018).

2. Иоанн Златоуст, св. О статуях. Беседа II // Азбука веры URL : https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-o-statujah/#0_2 (дата обращения 10.03.2018).

3. Иоанн Златоуст, св. Пять слов об Анне. Слово 5 // Азбука веры. URL.: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/ob_Anne/#0_5 (дата обращения 15.03.2018).

4. Кудрявцев Н. П. Учение Златоуста о богатстве и его социальный идеал // Богословский вестник. 1907. Декабрь. Том III. –с. 785–797.

5. Попов И. В. Св. Иоанн Златоуст и его враги // Богословский вестник. – 1907. –Т. 3. – № 11, с. 569–607; № 12, с. 798–855.

6. Сомин Н. В. Экономические категории в Священном Писании и церковном предании. М.: ПСТГУ, 2007. –146с.

7. Экземплярский В. И. Учение древней церкви о собственности и милостыни. Краснодар: Текст., 2013. – 272 с.

К. С. Матыцин

КОСМОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ В ДРЕВНЕРУССКОМ ТЕКСТЕ «ПЕЧАТЬ ЦАРЯ СОЛОМОНА»

В последнее время в научной среде, изучающей древнерусскую книжность, возрос интерес кписьменным памятникам, содержащим в себе неоплатоническую традицию мысли. Изменился и подход к таким памятникам. К описанию источника (древнерусского текста) привлекается методология, разработанная И. Н. Данилевским, Р. Б. Казаковым, Д. А. Добровольским, другими исследователями. Согласно данной концепции, источник следует понимать не только в историческом ключе, но и как объект культуры. Таким образом, источник можно рассматривать с позиции ряда научных дисциплин, включая философию.

В данной статье на основе сравнительного анализа космологических произведений, бытовавших в средневековой Руси, и ряда письменных источников (включающих текст «Печать царя Соломона»), приводится уникальная модель мироздания, бытовавшая в контексте христианской онтологии. Осо-

бенностью данной космологической системы в древнерусском тексте «Печать царя Соломона» выступает и то, что в ее основе лежит сочетание элементов апокрифов, неоплатонизма, русских народных представлений.

Космологические представления в Древней Руси. На протяжении всего исторического периода древнерусской книжности мы встречаем две космологические концепции. Обе концепции тесно связаны с христианством и двумя школами христианской мысли.

К первой относится концепция плоскостно-комарного мироустройства, которая развивалась благодаря антиохийской богословской традиции [6, с. 14]. Плоскостно-комарная концепция получила распространение на Руси благодаря трактату «Христианская топография» Козьмы Индикоплова. Согласно данной концепции, мир разделен на две сферы: ноуменальная, невидимая сфера, в которой пребывают ангелы (эта сфера также наиболее приближенная к Богу); сфера материальная или природный мир. Обе сферы разделены между собой твердью. Твердь представляет собой материальное небо и относится к верхней части природного мира. На тверди разлиты небесные воды бездны, которые не дают расплавиться тверди от жара светил. Светила или звезды находятся в верхней, южной части мироздания, которыми управляют ангелы. В своем трактате Козьма Индикоплов писал, что мироустройство имеет образ скинии Моисея – образ мироустройства, показанный Богом [7, с. 30–70]. Аналогичные космологические воззрения мы встречаем и у Севериана Габальского в его «Шестодневе» [7, с. 88]. Здесь также просматривается буквализм антиохийской богословской традиции.

Другим памятником, в котором присутствует плоскостно-комарная концепция, может считаться «Палея Толковая». Памятник известен с XIII в. и дошел в списках XIV – XVII вв. [7, с. 158]. «Палея Толковая» представляет собой компиляцию, в которой присутствуют сюжеты из Ветхого Завета, апокрифы, тексты антииудейской направленности. Парадоксальным для «Палеи Толковой» является то, что в ней, несмотря на неприемлемость для плоскостно-комарной концепции существования небесных поясов (то есть разделение неба), пояса присутствуют в апокрифе под названием «Завет Левия», но не описан принцип их космопостроения [7, с. 161].

Ко второй космологической концепции относится концепция геоцентрического мироздания. Данную концепцию развивала каппадокийская богословская школа. В основе геоцентрической концепции лежат представления Аристотеля и Птолемея о мироустройстве – мир шарообразен, а вокруг него находятся небесные пояса, на которых размещаются планеты. Древнерусские книжники ознакомились с геоцентрической концепцией благодаря трудам Василия Великого, Георгия Писиды, Иоанна Дамаскина и Иоанна экзарха Болгарского [6, с. 19]. Отметим, что геоцентрическая концепция мироздания, представленная в древнерусской книжности, имеет некоторые общие идеи с антиохийской богословской школой.

В «Богословии» Иоанна Дамаскина говорится, что существует семь небесных поясов, на каждом из них находится одна планета. Вместе с этим Иоанн Дамаскин привел несколько вариантов небоустроения. В одном варианте он писал, что небо шарообразно и Земля равноудалена от него. В другом варианте небо представляется в качестве полушара, подобно комаре. Судя по этому описанию, второй вариант был взят Иоанном Дамаскиным от плоскостно-комарной концепции. В итоге, представив две противоположные друг другу концепции, сам автор допускал обе трактовки [6, с. 99]. То, что Иоанн Дамаскин занимал нейтральное положение между двумя концепциями мироустройства, подтверждается и его рассуждениями о трех небесах, о которых упоминал апостол Павел: *«Знаю человека во Христе, который назад тому четырнадцать лет (в теле ли – не знаю, вне ли тела – не знаю: Бог знает) восхищен был до третьего неба»* (2 Кор. 12, 2).

Другим примером присутствия элементов двух концепций может служить сочинение Иоанна экзарха Болгарского под названием «Шестоднев». Автор является сторонником шарообразной земли, которая подвешена в пространстве и окружена семью поясами. Такая позиция соотносится с геоцентрической трактовкой бытия. Но с другой стороны, рассуждая о тверди, отмечает В. В Мильков, Иоанн экзарх Болгарский трактует ее с позиции Василия Великого, который, как и Севериан Габальский, придерживался мнения, что твердь играет роль перемычки между видимым и невидимым небом [6, с. 116].

Древнерусский текст «Печать царя Соломона». В академической среде древнерусский текст под названием «Печать царя Соломона» был отнесен к геоцентрической концепции мироздания В. В. Мильковым, С. В. Мильковой, С. М. Полянским, Р. А. Симоновым и др. учеными [6; 11]. В основном их исследования базировались на рукописи РНБ. Погодинское собр. № 1561. Текст «Печать царя Соломона» был назван астрономической статьей [6, с. 483].

Связь древнерусского текста «Печать царя Соломона» с геоцентрической концепцией мироздания была основана на том, что в тексте указаны семь небесных поясов, располагающихся послойно [1, л. 1об.–2; 3, л. 3об.; 4, л. 90об.]. В комментариях ученых к рукописи РНБ. Погодинское собр. № 1561 мы находим объяснение: *«Картина мироздания, таким образом, представляется автору текста следующим образом: дуально полярные сферы представлены “небом горним”, которое от “неба дольнего” разделено пограничной твердью. Сотворенная нижняя сфера мироздания, в свою очередь, состояла из семи ярусов»* [6, с. 504]. Исходя из этого комментария, мироздание в тексте «Печать царя Соломона» видится как трехъярусная система: «мира земного», «неба горнего» и «неба дольнего». При данной гипотезе очевидно влияние на автора текста «Печать царя Соломона» авторитета Иоанна Дамаскина и его концепции трех небес.

Покров в тексте «Печать царя Соломона» подобен прозрачному кристаллу, состоящему из невидимой воды [1, л. 1об.; 3, л. 3об.; 4, л. 90об.]. Что также дает основание полагать, что он способен отражать лучи света. Данный образ покрова в основном фигурирует в плоскостно-комарной концепции. К плоскостно-комарной концепции древнерусский текст «Печать царя Соломона» относит и утверждение в самом тексте, что «земля каморою на четыре углы» [2, л. 119; 3, л. 24об.]. Таким образом, древнерусский текст «Печать царя Соломона» не может полностью относится к геоцентрической модели мироздания.

Вместе с тем в тексте «Печать царя Соломона» присутствует деталь, которая не была ранее замечена исследователями. Эта деталь присутствует в трех рассматриваемых нами рукописях и обозначается словами: «Превыше же Бога Отца и Слова – покров. Не может никто видеть этого покрова – ни херувимы, ни серафимы» [1, л. 3; 3, л. 3об.; 4, л. 91]. С одной стороны, здесь мы можем допустить, что автор текста «Печать царя Соломона» мог совершить ошибку и расположить покров выше Бога, тем самым венчая им мироздание. С другой стороны, описание, указывающее на то, что ангелы не могут зреть покров, не позволяет нам понимать покров как преграду между Богом и ангелами, так как в таком случае становится не ясной связь между Богом и ангелами. Но очевидно то, что в результате расположения покрова над Богом текст «Печать царя Соломона» приобрел уникальную систему мироздания с точки зрения христианской онтологии. Мир представляется целостным, ограниченным, включающим в себя Бога, имеющим градацию и близким к пантеистическому пониманию мироздания.

В двух рукописях с текстом «Печать царя Соломона» (РНБ. Погодинское собр. № 1561 и ГИАМЗ «Кижи», КП-4183) указано, что на семи небесных поясах располагаются следующие небесные и ангельские чины:

– *небесные чины в порядке с 1-го по 7-й небесный пояс*: учительный; повелительный; промыслительный; служительный; научительный; душеразлучительный; во иных потребах готовый;

– *ангельские чины в порядке с 1-го по 7-й пояс*: херувимы, серафимы, многоочитые; господства; силы; власти; начала; архангелы; ангелы.

Небесные чины обнаруживаются только в данных рукописях. Нам не удалось установить источник заимствования указанных семи чинов. Возможно, он был составлен на основе труда «О небесной иерархии» Псевдо-Дионисия Ареопагита, так как наравне с этими чинами приводится другой список ангельских чинов, взятых из этого труда.

Девять ангельских чинов в тексте «Печать царя Соломона» автор попытался совместить с системой семи небесных поясов. В итоге им была допущена ошибка. На нее указали С. М. Полянский и Р. А. Симонов, замечая то, что ангельский чин – престолы, был пропущен [6, с. 504]. По их мнению, мы получаем не девятичинную иерархию ангелов, а иерархию, которая состоит из восьми чинов. Это мнение подтверждено и переводом

текста РНБ. Погодинское собр. № 1561. В переводе С. М. Полянского мы читаем: *«На первом небе ангелы, на втором архангелы, на третьем начала, на четвертом власти, на пятом силы, на шестом господства, на седьмом херувимы и еще многоочитые серафимы»* [6, с. 497]. Тогда как в оригинале: «на седмомъ херувими и серафими еще же и многоочити» [4, л. 91]. Разделение между серафимами и «многоочитыми» присутствует и в других рукописях [1, л. 2об.; 2, л. 104; 3, л. 3об.]. «Многоочитыми» ангелами у отцов церкви принято называть херувимов, которые «полны глаз: спина, голова, крылья, ноги, грудь» [13, с. 751]. «Многоочитые» херувимы встречаются в «Богословии» Иоанна Дамаскина [6, с. 95]. Согласно Библии, на херувимах восседает Бог (Пс. 17, 11; 1 Цар. 4, 4; 2 Цар. 6, 2; Ис. 37, 16). На «многоочитых», согласно тексту «Печать царя Соломона», также восседает Бог [1, л. 2об.; 2, л. 104; 3, л. 3об.]. Но богоносными в Библии названы и престолы (Иез. 1, 15–21; Иез. 10, 1–17). Таким образом, «многоочитых» ангелов автор либо соотнес с престолами, либо выделил в отдельный чин, не нарушая девятичинной иерархии.

Расположение на семи небесах одновременно ангелов и планет, наталкивает на мысль, что автор придерживался мнения, что планетами управляют ангелы. Эта мысль в памятнике «Печать царя Соломона» подтверждена заимствованием из апокрифа «Книга Еноха» или еще более близкого к тексту апокрифа «О всей твари», сюжета про Солнце. В сюжете говорится, что когда ангелы возлагают венец на Солнце, тогда оно светит, а когда снимают венец с Солнца, тогда оно перестает светить [1, л. 15–15об.; 2, л. 109; 3, л. 9об.; 4, л. 96–96об.].

Согласно источникам (РНБ. Погодинское собр. № 1561; РГБ. Рогожское собр. № 624; РГБ. Музейное собр. № 1372), в древнерусском тексте «Печать царя Соломона» планеты и звезды, обозначенные в целом как звезды, располагаются в следующем порядке (в круглых скобках номер пояса): Крон (1); Зевес (2); Заря, Чигир, Солнце (3); Скорпия (4); Дева (5); Коло (6); Чигир (7). В рукописи ГИАМЗ «Кижи» КП-4183 звезды Заря и Скорпия поменяны местами. Скорпия на 3-м поясе, Заря на 4-м.

Из данных рукописей, содержащих текст «Печать царя Соломона», мы видим, что:

– названия некоторых планет отличаются от классических названий в греческом (Крон, Зевс, Арис, Солнце, Афродита, Гермес, Луна) тождественных римскому варианту (Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна);

– порядок расположения планет в рукописи ГИАМЗ «Кижи», КП-4183, отличается от порядков в двух других рукописях.

Из представленных названий планет к греческому варианту из текста «Печать царя Соломона» относятся только Крон и Зевес. В рукописи РГБ. Рогожское собр. № 624 также указано, что звезда Дева это Афродита, а звезда Коло это Ермис (Меркурий). Таким образом, мы видим отождествление не-

классических звезд с классическими планетами. Если попытаться отождествить другие оставшиеся звезды из текста «Печать Царя Соломона» с классическими планетами, то соотнести удается лишь звезду Скорпия с Аресом (Марсом), так как согласно астрологическим воззрениям, созвездие Скорпиона находится под юрисдикцией планеты Марс. Но, по утверждению Д. О. Святского, изображение Скорпии в древнерусском тексте «Печать царя Соломона» напоминает созвездие Большой Медведицы [11, с. 3]. Две другие звезды Заря и Чигир тождественны между собой и находятся на двух поясах сразу. С. М. Полянский и Р. А. Симонов указали, что автором текста «не устранена путаница локализации на третьем и седьмом небесах одновременно» [6, с. 507]. Также ученые отметили, что звезда Заря может считаться русским эквивалентом звезды Чигир, и та и другая звезды также относятся к планете Афродита (Венера) [см. 11, там же]. В итоге мы получаем локализацию одной звезды в трех небесных поясах, если учитывать, что звезда Дева является планетой Афродитой. Локализацию звезды Чигир на трех поясах в тексте «Печать царя Соломона» можно объяснить следующим образом.

В тексте «Печать царя Соломона» Солнце и Луна не упоминаются в качестве звезд или планет. Таким образом, автор не рассматривал Солнце и Луну в таких аспектах. В результате на тех поясах, где располагались Солнце и Луна, также были добавлены звезды.

Планеты не были известны русскому народу, кроме Венеры, и «народ часто смешивает ее с другой какой-нибудь планетой, или даже яркой звездой» [10, с. 174].

Автор текста «Печать царя Соломона» рассматривал Афродиту (Венеру) и Зарю, Чигир, как разные звезды, так как они «ходят» в различных количествах звезд (Крон в трех звездах, Зевес в пяти звездах, Скорпия в семи звездах, Заря в одной звезде, Дева во многих звездах, Коло в шести звездах, Чигир в одной звезде) [1; 2; 3; 4]. Последнее, на наш взгляд, позволило компилятору текста «Печать царя Соломона» расположить указанные звезды на разных небесных поясах.

При рассмотрении третьего небесного пояса в рукописях РНБ. Погодинское собр. № 1561, РГБ. Рогожское собр. № 624, РГБ. Музейное собр. № 1372 и четвертого пояса в ГИАМЗ «Кижи», КП-4183 обнаруживается, что на поясе вместе со звездой Зарей (или Чигир) также находится Солнце. Как замечает В. Ф. Райан, описание Солнца здесь имеет параллели с описанием его из апокрифа «Книга Еноха» [9, с. 570]. Сравнив повествование про Солнце из текста «Печать царя Соломона» с древнерусским апокрифом «О всей твари», мы можем утверждать, что компилятор текста «Печать царя Соломона» пользовался именно апокрифом «О всей твари», нежели славянской «Книгой Еноха» [8, с. 347–350]. Об этом свидетельствуют следующие совпадения в апокрифе «О всей твари» с текстом «Печать царя Соломона»: 300 ангелов, приставленные к Солнцу; количество врат, через которые проходит

Солнце. Аналогичных совпадений между славянской «Книгой Еноха» и текстом «Печать царя Соломона» нет.

Сравние расположения планет геоцентрической системы мироздания по Птолемею с расположением планет согласно древнерусскому тексту «Печать царя Соломона» проводил Д. О. Святский и пришел к выводу, что «“Сказание царя Соломона” во всех трех рукописях начинается описанием поясов небесных, на которых размещены светила. Порядок размещения их и названия этих светил во многом отличаются от обычного, приводимого по Птолемею во всех русских рукописных сборниках-планетниках, астрономиях, астрологиях и осмографиях» [11, с. 2]. Наибольшее соответствие с геоцентрической системой встречается в рукописи ГИАМЗ «Кижи», КП-4183. Также такая локализация Солнца соответствует апокрифу «Книга Еноха» [5, с. 37]. Таким образом, следует полагать, что переписчики текста «Печать царя Соломона» в рукописях РГБ. Рогожское собр. № 624, РНБ. Погодинское собр. № 1561, РГБ. Музейное № 1372 пользовались расположением звезд, которое можно утверждать было в оригинале. Составитель рукописи ГИАМЗ «Кижи», КП-4183 разместил Солнце согласно геоцентрической системе мироздания либо согласно апокрифу «Книга Еноха» и тем самым подверг текст «Печать царя Соломона» редакции.

Список источников и литературы

1. ГИАМЗ «Кижи», КП-4183, кон. XVII – нач. XVIII вв.

2. РГБ. Музейное собр. № 1372, XVII в.

3. РГБ. Рогожское собр. № 624, XVIII в.

4. РНБ. Погодинское собр. № 1561, XVII – нач. XVIII вв.

5. Апокрифы Древней Руси: сказания, легенды, видения и др. / сост. и предисл. М. В. Рождественская. – СПб.: Амфора, 2008. – 314 с.

6. Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. 1: Тексты геоцентрической традиции / подгот.: В. В. Мильков, С. М. Полянский. – СПб.: Миръ, 2008. – 678 с.

7. Космологические произведения в книжности Древней Руси: Ч. 2: Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций / подгот.: В. В. Мильков, С. М. Полянский. – СПб : Миръ, 2009. – 623 с.

8. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. 2. С. 347–350.

9. Райан В. Ф. Баня в полночь: ист. обзор магии и гаданий в России / В. Ф. Райан. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 718 с.

10. Святский Д. О. Под сводом хрустального неба: очерки по астральной мифологии в области религиозного и народного мировоззрения / Д. О. Святский. – СПб.: Типография М. Стасюлевича, 1913. – 188 с.

11. Святский Д. О. Сказание о Чигирь-звезде и телескопические наблюдения Галилея // Мироведение. 1928. Т. 17. № 1 (60). – С. 1–6.

12. Симонов Р. А. Математическая и календарно-астрономическая мысль Древней Руси / Р. А. Симонов. – М.: Наука, 2007. – 431 с.

13. Творения Святого Отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 6. Ч. 2 / И. Златоуст. – СПб.: Издание С.-Петербургской Духовной Академии, 1900. – 488 с.

Д. А. Давлетшина

ПОНИМАНИЕ ЛЮБВИ К СЕБЕ В ХРИСТИАНСКОЙ ТРАДИЦИИ ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ (НА ПРИМЕРЕ СБОРНИКА «ДОБРОТОЛЮБИЕ»)

В современном мире словесности существуют целый ряд произведений психологической направленности, которые дают разные пути к пониманию любви к самому себе. Вне зависимости от разнообразия, все они имеют единый стержневой смысл, в основе которого лежат стремление к комфортному ощущению себя в своем теле, в своем социальном статусе, и т. д. Цель такой литературы и такого стиля жизни в том, чтобы человеку было психологически и физически удобно быть самим собой, это упрощает его самоидентификацию.

Вопрос любви к себе для христианства не нов. На вопрос фарисея о самой главной заповеди Иисус Христос отвечает: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим. Сия есть первая и наибольшая заповедь. Вторая же подобная ей: Возлюби ближнего твоего, как самого себя. На сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37–40). То есть можно заключить, что любовь к себе утверждается как один из шагов к познанию Божественной любви и, следовательно, занимает место одного из важнейших вопросов в христианской религии.

С одной стороны, это подводит нас к тому, что в христианской традиции можно найти ответы на вопросы, касающиеся любви к себе и столь подробно рассматриваемые нашей эпохой. С другой стороны, факт возможности подобного сравнения создает конфликт двух ракурсов рассмотрения названной проблемы. Именно отсюда, полагаем, вытекает актуальность данной темы.

Основой для изучения данной темы стало «Добротолюбие», так как данный сборник представляет собой большое количество текстов и трактатов Отцов церкви, т. е. тех, чьё мнение признано и авторитетно, мнение, не которое нужно ориентироваться и опираться. Следовательно, его можно взять за основу, чтобы сделать вывод в целом о воззрениях Восточной церкви на тему любви к себе.

Любовь к себе проявляется в строгости. Здесь необходимо чётко разделять понятия любви к себе и себялюбия. Себялюбие подразумевает потакание сиюминутным желаниям, страстям. В таком случае человек становится врагом самому себе.

Любить себя – значит не грешить, не поддаваться страстям, соблюдать чистоту помыслов, помогать ближнему, развивать лучшую часть себя, которая и является Божественным проявлением в человеке. Ставя своей целью постоянное пребывание в божественной любви, аскеты делают из любви образ жизни. Другой вопрос заключается в том, что пути достижения этой любви могут показаться мирянину неочевидными и странными по вышеназванной причине, заключающейся в современном понимании любви к себе как создании комфортной жизни для себя. Если аскеза может видеться сторонним наблюдателем лишь как закалка воли, то для самого аскета это и есть путь к любви.

Итак, проявление истинной любви к себе для подвижников можно примерно разделить на три составляющих, хотя на практике они, безусловно, неразделимы – это отречение от мира, борьба со страстями и творение молитвы.

Без отречения от мира, согласно авторам «Добротолюбия», невозможно и устремление к Богу. Об этом шаге писали такие авторы, как св. Антоний Великий [4, с. 64–65], преп. Иоанн Кассиан Римлянин [8, с. 8–9], преп. Иоанн Лествичник [10, с. 247–249], преп. Нил Синайский [3, с. 142–145], и т. д. Несмотря на существование некоторых нюансов мысль названных Святых отцов едина.

Все они утверждают необходимость ухода от мирского, иного пути для них не существует. Одни утверждают главной причиной для подобного греховность мира, его наполненность соблазнами и пороками, как преп. Нил Синайский [3, с. 145]. Другие, например, преп. Иоанн Кассисан Римлянин, подчеркивают необходимость подобного шага в последующих плодах от иноческой жизни [8, с. 8]. Мы же, в качестве вывода, можем говорить об одновременном существовании этих причин, которые должны сподвигнуть того, кто встал на путь познания Божественной любви, к отказу от мира.

Иная составляющая любви к себе – борьба со своими страстями. Все авторы «Добротолюбия», говорившие о страстях, пишут о восьми «злых духах»: о чревоугодии, блуде, сребролюбии, гневе, печали, унынии, тщеславии и гордости. В них можно проследить градацию от страстей, требующих укрощения плоти до страстей, для которых необходимо особое воспитание ума. О теме страстей писали св. Иоанн Кассиан Римлянин [7, с. 13–54], преп. Нил Синайский [1, с. 116–137], св. Ефрем Сирианин [6, с. 190–217], св. Иоанн Лествичник [9, с. 259–278].

Все названные авторы подробно рассматривают каждую из страстей. Здесь представляется достаточно широкое поле мнений и трактовок авторов на тему того, каким образом между собой связаны названный страсти, почему вообще они являются страстями и каким образом надо с ними бороться.

Однако необходимо помнить, что главная цель – установить в борьбе со страстями основание в виде любви к себе. Потому не столь важно углубляться в природу каждого из грехов. Здесь главное сказать, что борьба со страстями с одной стороны действительно является своеобразным подвигом, проявлением воли со стороны монашествующего. С другой стороны, аскеза и подавление своих желаний не столько путь к любви, сколько сама любовь к себе и есть. То есть борьба со страстями трудна, но она не должна быть тягостна, она должна быть радостью для того, кто избрал для себя путь аскета, так как любовь к себе содержится в самом труде борьбы.

Третья составляющая любви к себе – молитва. На эту тему писал каждый из авторов «Добротолюбия», потому что именно эта тема является сквозной, если не главной для всего сборника.

Самое объёмное определение молитве дается св. Исааком Сириани-ным: «Надлежит знать нам, что всякая беседа к Богу, всякое размышление

о духовном установляется молитвою и нарицается именем молитвы и под сим именем сводится воедино, – будешь ли разуметь различные чтения, или глас уст в славословии Богу, или заботливую печаль о Господе, или телесные поклоны, или псалмопение, или все прочее, из чего составляется весь чин подлинной молитвы» [11, с. 336].

Роль молитвы в жизни аскета во многом определяющая, иначе бы отказ от мирского и борьба со страстями оказались бы не более, чем упражнениями для ума и тела. Молитва же наполняет духовным и религиозным смыслом предыдущие два этапа на пути к аскетической жизни в совершенной любви. И если отказ от мирского и борьба со страстями – это больше подготавливающие отрезки на пути к Богу, то молитва становится, в понимании отцов Церкви, прямым способом контакта с Богом. Они стремятся к служению Богу не по природе, а по способу своего существования.

Итак, из всего вышеназванного можно сделать следующий вывод. Любовь к себе в христианской традиции имеет трактовку, отличную от той, которая широко распространяется в современном мире. Желания находиться в комфорте, удовлетворять свои сиюминутные потребности и желания зовутся отцами Церкви не любовью к себе, а себялюбием.

Путь к истинной любви к себе в понимании авторов «Добротолюбия» – это путь отречения и аскезы. Любить себя – это заботиться и о теле, и о душе. Потому путь, который видится отцами Церкви истинным – это путь воздержания и самоограничения, так как отдаляясь от мирского, человек, любя своё истинное я, приближается к Богу, делаясь его подобием по образу бытия. Однако стоит отметить, что путь аскезы подразумевает под собой духовные усилия и более всего – рост развития молитвенного общения с Богом.

Список литературы

1. Нил Синайский, преп. О восьми духах зла // Добротолюбие Т. 2. – М.: Сибирская Благозвонницк, 2010. – С. 116–137.

2. Нил Синайский, преп. О молитве // Добротолюбие Т. 2. – М.: Сибирская Благозвонницк, 2010. – С. 104.

3. Нил Синайский, преп. Мысли, отводящие человека от тленного и прилепляющие к нетленному // Добротолюбие. Т.2. М.: Сибирская благозвонница, 2010. – С. 142–145.

4. Св. Антоний Великий. Об отречении от мира // Добротолюбие. Т.1. М.: Сибирская благозвонница, 2010. С. 64–65.

5. Св. Григорий Палама. О молитве и чистоте сердца, три главы // Добротолюбие Т. 5. – М.: Сибирская Благозвонницк, 2010. – С. 154–155.

6. Св. Ефрем Сирианин. О борьбе с восемью главными страстями, вообще // Добротолюбие Т. 2. – М.: Сибирская Благозвонницк, 2010. – С. 190–217.

7. Св. Иоанн Кассиан Римлянин. Борьба с восемью главнейшими страстями // Добротолюбие Т. 2. – М.: Сибирская Благозвонницк, 2010. – С. 13–54.

8. Св. Иоанн Кассиан Римлянин. Смотря на сию цель надлежит определять и то, каково должно быть наше отречение // Добротолюбие. Т.2. М.: Сибирская благозвонница, 2010. С. 8–9.

9. Св. Иоанн Лествичник. О борьбе с восьмью главными страстями // Добротолюбие Т. 2. – М.: Сибирская Благозвонницк, 2010. – С. 259–278.

10. Св. Иоанн Лествичник. Общие начала подвижничества // Добротолюбие. Т.2. М.: Сибирская благозвонница, 2010. С. 247–249.

11. Св. Исаак Сирианин. Подвижнические наставления // Добротолюбие Т. 2. – М.: Сибирская Благозвонницк, 2010. – С. 336.

М. В. Жукова

ТВОРЧЕСТВО КАК СПОСОБ ПОСТИЖЕНИЯ АБСОЛЮТА В ФИЛОСОФИИ Н. А. БЕРДЯЕВА

Человек всю свою жизнь находится в определенных рамках. Свобода человека ограничена свободой окружающих его людей. Однако у него остается особая возможность отстраниться от влияния быта и всего материального. Даная возможность выражается в способности человека к творчеству. Человеческая жизнь раскрывается через акты творчества. Именно благодаря творчеству находится выход той энергии, эмоциям, скопившимся за определенное время [9, с. 53–54]. Для того, чтобы понять, как творчество способно помочь человеку, нужно ответить на вопрос, что такое творчество.

Понимание творчества, предложенное И. Кантом, по нашему мнению, наиболее корректно для последующего размышления: творчество есть высшая форма деятельности человека, посредством которой он преобразовывает мир, создает иной, ранее не существовавший облик мира [4, с. 54]. Мысль великого немецкого философа развивает Ф. В. Шеллинг, указывая на то, что с помощью творчества у человека появляется возможность соприкоснуться с Абсолютом, с Богом [7, с 127].

Важным моментом является возможная связь с Абсолютом посредством творчества. Если человек может спастись от быта, оторваться от мира материального в область мира идеального с помощью творчества, возникает следующий вопрос: как человек обретает те образы, что претворяются в процессе творческого акта – каким образом происходит связь между человеком и Богом.

Человек может прикоснуться к сфере Абсолютного посредством деятельности разума. Человеческое мышление бывает как дискурсивным, познающим мир посредством деления его на множество составляющих частиц, так и интуитивным, то есть изучающим мир целиком, в его единстве. В процессе творчества акцент делается именно на интуитивном познании в силу того, что дискурсивный метод связан с аналитикой, с рационализацией, в то время как интуитивный подход позволяет выйти за устоявшиеся, уже установленные нормы знания.

В русской философии концепция интуитивного познания разработана Н. О. Лосским. Интуиция – непосредственное, неподготовленное созерцание чистой, отвлеченной сущности посредством сверхлогического мышления, врожденной проницательности, инстинкта. Интуиция, в философии Н. О. Лосского, – особый вид воображения [5, с. 73]. Для интуитивного познания свойственно отсутствие четкого обособления субъекта от объекта – объект, даже являясь частью внешнего мира, в момент познания включает-

ся в сознание субъекта. Так же и субъект является неотъемлемой частью объективного мира, составляя с ним единство [6, с. 261].

Интуиция в понимании Н. О. Лосского бывает трех видов: чувственная, интеллектуальная и мистическая. Именно мистическая интуиция участвует в процессе познания сферы Абсолютного, Бога, идеального мира.

Творчество рассматривается нами в качестве способа слияния с Богом посредством инсайта, иначе– озарения, возможного в условиях интуитивного познания мира, направленного на качественное его преобразование.

В русской философии идею творчества как способа восстановления связи с Абсолютом развил Н. А. Бердяев. Для его философии характерно выделение двух сфер, которые дополняют друг друга – философии свободы и философии творчества.

Н. А. Бердяев выстраивал философию творчества на базе философии свободы. Он говорил о том, что еще до момента создания мира существовала бездна – Ungrund. Бездна иначе именуется свободой. Созданный Богом мир располагается рядом с бездной. Наличие бездны прельщает человека заглянуть в нее – именно так реализуется свобода человека. Созданному Богом человеку присуще добро, зло же, исходящее от свободы, из бездны, способно извратить человека. В момент обращения к бездне человек отдаляется от Бога. Испытание свободой приводит человека к выпадению из Царства Духа в Мир Объективаций, в котором установлено отчуждение и разобщение – Царство Кесаря – в противовес общению и общности – Царство Божие.

Из-за выпадения в Мир Объективаций человек начинает страдать, так как внешний и внутренний миры не соотносятся. Человек испытывает мучения, остановить которые можно лишь с помощью творчества – попыткой вернуться в Царство Божие. Человек был создан по образу и подобию Бога, так, подобие выражается в способности к творчеству, которое не заключено в рамки одной области выражения, а объемлет все сферы человеческой деятельности. Н. А. Бердяев уникально трактует роль человека в творчестве. Он говорит о том, что человек не просто воссоздает то, что уже было сотворено Богом, человек является творцом в полном смысле, он продолжает миротворение, которое было начато Богом.

Постоянное чувство упадка подавляется благодатью, исходящей от Бога. Однако данный процесс нельзя назвать односторонним, существует встречно-направленное движение со стороны человека. Упомянутое движение раскрывается в творческом акте. Согласно философу, творчество не просто хобби, это обязанность человека. Бог ждет от людей творческого акта как ответа человека на творческий акт Бога. Для человека-творца акт создания является моментом экстаза – он испытывает исступленно-восторженное состояние.

Творчество находится в постоянной борьбе с Миром Объективаций. Задачи созданной человеком культуры расходятся с целью творчества. Огонь, разжигаемый в творческом акте, охлаждается нормами, ценностями, приоритетами культуры. Поэтому полное разрушение материального мира

в пользу мира идеального, божественного возможно только после преодоления культурных ценностей.

Творческий акт состоит из двух этапов:

1. Внутренний – на данном этапе действует творческое вдохновение, творец находится в состоянии экстаза. Он познает идеи посредством творческой интуиции, иначе мистической интуиции Н. О. Лосского, когда из «тьмы небытия» возникает творческий образ, зарождается замысел. На данном этапе человек является перед Богом, он еще не занят попыткой реализовать познанный им образ в действительности. Данная часть творческого акта сокровенна для творца, она неведома для мира, она идеальна, совершенна. Творческая интуиция предстает в качестве веры, с помощью которой происходит человеческое познание, раскрытие истины. Иначе говоря, творческая интуиция является истиной вселенского масштаба, добытой посредством свободы, данной не бездной, а Богом.

2. Внешний – характеризуется процессом претворения задуманного образа в жизнь. Творец через свое творчество стремиться открыть людям то, что ему явилось в момент отображения мира посредством творческой интуиции, в воображении. Результат претворения замысла в жизнь всегда отличен от идеи, рожденной посредством творческой интуиции.

Этика творчества Н. А. Бердяева может одержать верх над ущемлением, угнетением души человека в условиях существования Мира Объективаций посредством добродетели, существующей отвлеченно и преобразованной в правило и норму. Согласно русскому философу, нравственная жизнь обязана быть вечным творчеством, творчеством свободным и ярким, несущим жизнь. Нравственная жизнь должна фундироваться на первородных интуициях, в которых человек освобожден от усложнений жизни, оказывающих негативное влияние на свободу его мыслей.

Смысл творчества раскрывается в преобразовании мира, а не в установлении существующей реальности в объективированности. С помощью творчества свершается борьба против стагнации в мире, в котором воцарились жесткие законы, элементы необходимости, то есть, в значительной степени, против мира культуры. В идеале творчество должно переступить через разграничение совершенства личностного и культурного, перейти в область космического совершенства, область, где возможно слияние с Абсолютом. Здесь становится реальным слияние совершенства человека и совершенства его созиданий. Н. А. Бердяев говорит о том, что только с помощью религии и религиозного творчества человек сможет выйти из Мира Объективаций, преодолеть его законы и установки. Преодоление будет возможно только тогда, когда история, в которой каждый творческий акт подвержен объективации, когда продукт творчества отличен от замысла творца, будет закончена.

Таким образом, философия Н. А. Бердяева основывается на мысли о том, что только посредством творчества, человеческой деятельности, направленной на созерцание Бога, возможно избавление от мира реального,

постоянно влияющего на свободу человека, на свободу его души. Творческий акт есть способ возвращения людей в Царство Божие, мир общения и единения, из Царства Кесаря, где царит разобщение и разрозненность.

Итак, в отечественной религиозной философии сложилось представление о творчестве в качестве единственного способа восстановления связи с Абсолютом. Мировоззрение Н. А. Бердяева отличается целостностью в вопросах, касающихся установления истины посредством творческой деятельности. Важно отметить, что Н. А. Бердяев уделяет внимание также и процессу творения, ссылаясь на мистическое познание, на творческое созерцание – иррациональную интуицию. Именно данный метод постижения мира дает возможность на уровне сознания открыть уникальный образ, прикоснуться к сфере абсолютной Красоты, Богу.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. URL: http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1941_38_00.html (дата обращения – 13 января 2018 г.)

2. Бердяев Н. А. Самосознание. М.: Мир книги, 2006. – 416 с.

3. Бердяев Н. А. Смысл творчества. М.: АСТ, 2011. – 672 с.

4. Кант И. Критика способности суждения. М.: Искусство, 1994. –368 с.

5. Лосский Н. О. Избранное. М.: Правда, 1991. –624 с.

6. Лосский Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. –400 с.

7. Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. – 637 с.

8. Шеллинг Ф. В. Й. Философия искусства. СПб.: Алетейя, 1996. –496 с.

9. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Минск: Харвест, – 2011. 848с.

И. Н. Морозова

БЛАГОВЕСТИЕ И КУЛЬТУРА РОССИИ: ОБ АКТУАЛИЗАЦИИ БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ РЕЦЕПЦИИ И ВОЦЕРКОВЛЕНИЯ

В конце XX – начале XXI в. к терминологии православия обращаются (в том числе и как к гипотетической возможности такого рода ситуации) в отечественных исследованиях по истории церкви, философской антропологии, социальной философии, психологии, эстетике, искусствознании (например, А. В. Антоневич, В. В. Бычков, И. Н. Горбунова-Ломакс, И. В. Забаев, А. И. Конюченко, А. А. Кострюков, С. С. Логиновский, В. Я. Нагевичене, Д. В. Пивоваров, Н. Ю. Сухова, С. Л. Фирсов, Ю. А. Чуковенков – перечень авторов, ни в коей мере не полный) [см. также 96]. Ресурсы религиозной концептологии оцениваются как в перспективе целостности, так и деструкции социума, культуры [см., например, об этом 76; 104].

Понимание темы культуры в богословии (а значит, богословие культуры) раскрывается в фундаментальных исследованиях православия в отношении к культуре и науке [31; 10.]; на уровне персоналий (богословско-философская концепция о. Павла Флоренского) [31, с. 48–61; 8; 69]. На наш

взгляд, вопрос о понимании культуры в оптике богословия предполагает проблематизацию такого подхода, как богословие культуры, в целом.

Термин «богословие культуры» использовался о. Василием Зеньковским, в отношении философской концепции П. Я. Чаадаева, православных мыслителей архим. Феодора (Бухарева), проф. М. М. Тареева; прот. А. Шмеманом, – в обзорной работе об эмигрантской православной мысли (во фрагменте «Нравственное богословие, социальная этика, богословие культуры») [100], о. Сергием Булгаковым, другими отечественными православными мыслителями и религиозными философами. В начале XX в., писал В. В. Зеньковский, в результате активного устремления многих отечественных мыслителей к религии, строится православная философия культуры в России [26]. К «богословию культуры» относят концепции отечественной философии религии, религиозной философии [63, разд. «Богословие культуры», с. 147–161]. Историко-культурный процесс взаимодействия, взаимоотношений отечественного богословия и философии в России непрерывен [91, с. 6–7]. В определенном смысле, корректность разграничения богословского и философского подходов, составляет проблему. Критическое отношение встречает «широкая» трактовка соотнесенности философии и богословия [77, с. 258]. Завершим объемное предварение темы предположением и о недостаточной структурной оформленности, «каноничности» курса отечественной патрологии (учебный предмет «Русская патрология», введенный в духовное образование в 2006–2007 гг., находится в процессе разработки, проектирования и исследования) [см. об этом: 66]. Вспомним наполненную сарказмом интерпретацию Н. А. Бердяева известной работы Г. В. Флоровского о напряженной, полной драматизма истории отечественной богословско-философской мысли («беспутство русского богословия»; «беспутство русской мысли»; «беспутство русской духовной культуры») [6; см. также 7].

Использование концептов теологии в секулярном дискурсе и напротив, обращение к философским категориям в теологии, в большей мере, происходит в статусе метафоры (что само по себе, различным образом расценивается отечественными и зарубежными исследователями) [3, с. 74; 20; 75, с. 11; 103, p.75].

В изложении предыстории термина «культура» традиционным стереотипом является отсылка к метафоре Цицерона «cultura animi» [92, с. 252, 517]. Существовала традиция использования метафоры «возделывания» и в греческих геопониках (трактатах о земледелии). Более пятидесяти греческих авторов писали о земледелии (включая философов Демокрита, Ксенофонта, Аристотеля, Теофраста, Архита из Тарента).

В различных смыслах использовалась метафора –образ «возделывания» в христианской письменности [78, с. 209]. В сочинениях христианских авторов имеется в виду преимущественно духовный смысл γεωργεω (например, возделывать в душах, в Церкви, вообще в духовном направлении; усовершенствование себя, возделывание добродетели; возделыванием доброде-

тели достигается вечная жизнь) [102, p. 314]. Ὑεωργία (возделывание) имеет отношение к евангелизации, пастырской деятельности [102, p. 314]. В Добротолюбие, составленное прп. Феофаном Затворником, включены «Подвижнические монахам наставления» прп. Феодора Студита [29, с. 158–171]. В них находим (в поучениях 114 и 173] выражение «возделывание души» [19, с. 218, 317, 443]. О возделывании души читаем также в Великом оглашении прп. Феодора Студита (Часть II. Оглашение 104. (760) О прилежании и плодоношении в нашем духовном винограднике) [82, с. 655].

В истории европейской духовной культуры определенная несовместимость проявилась в христианском богословии и античной философии, оказавшихся субъектами культурного диалога. В христианской апологетике, как известно, складываются две позиции, в отношении к миру. К апологетам (Юстин, Тациан, Аристид), отличавшимся большей степенью рецептивности, синтеза, применяется, с известной долей условности, понятие христианской философии культуры [12, гл. II. Культурология ранней патристики, с. 53–133]. Выделяются три парадигмы диалога философии и веры (античность: язык философии использовался в христианском богословии как средство; средние века: знание включалось в богословие; Новое время: состоялось принятие модели разделения, автономности территорий философии и богословия) [20, с. 80–81].

В отечественной православной мысли активность в рефлексии проблем культуры, секулярной терминологии отчетлива во второй половине XIXв. (например, в православных периодических изданиях), что, несомненно, представляет предмет для отдельного обширного исследования.

Культурное неприятие христианства в современном мире получило выражение в таких понятиях, как христанофобия, диффамация [32; см. также: 25]. «Христианофобия, – пишет В. Кипшидзе, – как понятие включает в себя как нетерпимость в отношении христиан, так и их дискриминацию» [32, с. 88]. Диффамация религий определяется «…как проявление нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений, как формирование негативного стереотипного образа религий» [1, с. 64].

Цель нашего материала – показать, с одной стороны, определенную противоречивость во взаимодействиях светского, секулярного и религиозного в культуре России; с другой стороны, – очевидность и наличие точек их соприкосновения, необходимость встречи и диалога.

Локусы, векторы совпадения/несовпадения, напряженности в восприятии, с одной стороны, секулярной культуры православной мыслью, с другой – субъектом современной культуры ценностей православия могут быть рассмотрены на примере восприятия, трактовок концептов «миссия», «рецепция», «воцерковление» (в светском культурознании взаимодействия на уровне личностей, личности и общества, разных культур выражаются в понятиях «инкультурация», «социализация», «аккультурация»). Выбор авторов и текстов определены, прежде всего, соображениями терминологического свойства.

Формула «Благовестие и культура» (из названия выступления Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Всемирной миссионерской конференции в Бразилии) – классическая в определении соотносительности православной традиции и отечественной культуры [33]. Русская культура (сформировавшись под влиянием Православия), как ретранслятор христианских ценностей в годы воинствующего атеизма, была названа Патриархом уникальным примером взаимодействия христианства и культуры в советский период [33, с. 25–26].

К актуальным проблемам Патриархом были отнесены, в числе прочих, диалог с нехристианскими традициями, культурами разных народов, восприятие Евангелия в современной культуре; вопрос о том, что есть культура для религии. Патриархом подчеркивалась необходимость не инкультурации христианства, а христианизации культуры. Религиозность остается на глубине культурного сознания; вся культура, как прошлая, так и настоящая, «…протестует и противостоит обмирщению, материализму, антикультуре, тем самым свидетельствуя о Христе» [33, с. 27]. В выступлении Святейшего Патриарха приводилось определение культуры Семантика слова культура (культ, почитание, служение, возделывание, обработка) оказывается связанной как с религиозными корнями культуры, так и с воспитательным значением последней в жизни человека. Культура должна быть «…сотворчеством Бога и человека, сотрудничеством, совместной деятельностью по воспитанию человеческой личности, по сохранению и возделыванию окружающей среды» [33, с. 27]. Культуре противопоставлена антикультура. Подлинная культура должна способствовать одухотворению человека, а не освобождению в нем дионисийского начала. В этом смысле любая культура есть антихристианство [15]. При этом мерой адекватности, необходимой в соотношении между миссией Церкви и современной культурой, гарантом от инкультурации христианства, опасности богословского синкретизма остается Предание Вселенской Церкви.

Процесс воцерковления не означает клерикализации общества (предполагая одухотворение личной, общественной жизни, приятие высоких нравственных идеалов жизни). Церковь, основываясь на Божественном происхождении нравственного начала, содействует преодолению в обществе нравственного релятивизма [40, с. 44].

В отношении культуры воцерковление означает, что отечественная творческая интеллигенция «…в качестве наиглавнейшей своей задачи должны видеть возрождение духовно-нравственного идеала, присущего отечественной литературе и искусству» [40, с. 47]. В контактах Православия и современной культуры необходима диалектика.

Позиция Церкви в отношении культуры определенным образом выражена в «Основах социальной концепции русской православной церкви» (XIV раздел). Вектор взаимодействия Церкви и культуры (в церковной письменности также может использоваться концепт «мир»), в новых исторических ус-

ловиях, определен в контекстах творчества [49, с. 374]. В оценке православия главным в существе культуры остается причастность последней к духовным ценностям [48, с. 254]. При этом, в ситуации мозаичности современной культуры, важное значение имеют традиционные ценности культуры, образующие общие для нее духовные основы [48, с. 254–255].

Благовестие означает благую весть (соответственно, в греческом ευαγγελιον)– возвещение радостной вести о спасении человеческого рода от греха через воплощение Сына Божьего (именно так называются, как известно, книги Священного Писания Нового Завета) [14; 67]. Воплощение Спасителя является свидетельством неограниченной благости Бога к человеку. Под благовестием понимают христианскую проповедь (которая приводится в исполнение не только на уровне слов, но и как преображение жизни христианина, что удостоверяет о его соединении с Богом). В узком смысле под миссией понимается конкретно организованная структура Церкви, в широком – «..проповедь по примеру апостолов, которые опирались не столько на внешний авторитет, сколько на силу евангельского Слова» [18]. Воспринявшие Благовестие в таинстве крещения приобретают Благодать.

В Ветхом Завете חן или חסד (др.-евр.) не всегда выражают непосредственно религиозное содержание благодати [62]. К основным значениям «благодати» в Ветхом Завете относят «милость» и «милосердие»; посредством слов, выражающих данное значение, «…описываются отношения между людьми (Быт 20. 13; 3 Цар 20. 31) и отношение Бога к тварному миру и человеку (Пс 32. 5; 35. 6; Исх 15. 13; 34. 7)» [62]. В Новом Завете χάρις (др.-греч.) имеет несколько значений, в ключевом из них χάρις используется для обозначения Благодати, как Божественной силы, которая даруется человеку для его спасения [62]. Благодать – обширная тема в христианском богословии [см., например,83]. Обратим внимание, в первую очередь, на значение Благодати как нетварной Божественной силы (объективный, бытийный, в философском смысле, статус Благодати); во-вторых, на вопрос о соотнесенности Божественного и тварного (поскольку мы говорим о мире культуры – человеческого), в частности, о возможности восприятия, усвоения последним первого) [13; 84]. В святоотеческом предании важен аспект действия Благодати.

Противопоставление «закона» и «благодати» находим в Евангелии от Иоанна (Ин.1:17), посланиях ап. Павла. В богословском смысле ложным является не понимание Закона, Слова Божьего, а неверное понимание оправдания [73, с.210]. Апостол говорит о значении Благодати, как о том, что дается даром, в отличие от оправдания по Закону (Гал.2: 21).

В «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского основной акцент заключен в утверждении истины Воплощения Господа, Вочеловечения, спасения мира. В числе источников, которыми мог пользоваться митрополит Иларион, отмечают «Слово на Преображение прп. Ефрема Сирина». Прп. Ефрем Сирин начинает «Слово…» с параллели обра-

зов плодоношения нивы, виноградника и животворности учения Писания [23], акцентируя утверждающее, творческое значение Преображения Спасителя для людей.

В произведении Илариона приводится новозаветная притча о работниках одиннадцатого часа, что объясняется утверждением особой миссии русского народа [54, с. 44]. В «Слове…» впервые формулируется «русская идея» [81, с. 264]. В традиции отечественной культуры духовный смысл избранничества русского народа не ограничивается этно-культурной составляющей [5, с. 49].

В «Слове о Законе и благодати» состоялось богословско-философское обоснование христианства [97, с. 56–64]. Понимание христианской философии, содержащееся в определении Константина-Кирилла, предполагало синтетизм, единство теории и духовной практики [11, с. 62]. Мудрость была заключена в умении праведно жить. В понимании Кириллом философии важны деятельно-активная познавательная установка, свободное волевое действие [см. об этом Мильков В. В.: 21, с. 356].

Практическая направленность нравственно-антропологического императива древнерусской духовности, сформировавшегося на основе кирилло-мефодиевской традиции, подтверждается филолого-текстологическим исследования содержания концепта Благодати [5, с. 24–133; 59, с. 57]. В старославянском значении слова акцентируется аспект деяния, идея действия.

В отечественном православном богословии (согласно традиции) удерживается различение Закона и Благодати. Так, например, Платон (Левшин), митр. Московский писал, что закон через Моисея дан, благодать же и истина произошла через Иисуса Христа (Ин.1:17) [55, с. 164]. По закону Моисееву происходит очищение плоти. «Но Евангелие называется законом духа, ибо благодать Божия не наружность только, но самую внутренность очищает и преображает» [55, с. 166]. Знание истинным просвещением является, если соединяется со смирением, признанием своей недостаточности [55, с.167].

Благодать Святого Духа раскрывалась свт. Феофаном Затворником в экзегетических сочинениях о Посланиях апостола Павла [84]. Благодать, писал свт. Феофан в толковании на Послание апостола Павла к Галатам, «…полагает начало новой жизни во Христе Иисусе чрез возрождение…» [84, с. 11]. Благодатью Святого Духа человек избавляется от лукавого влияния века сего [84, с. 15]. «Избавляет его, – пишет свт. Феофан, – благодать Святого Духа, которая, пришедши в сердце, отнимает у живущего в нас греха власть над ним и дает нравственную силу противостоять влечениям его» (Рим. 6: 6) [84, с. 15–16]. Дарование Благодати Святого Духа есть отличительный признак христианства. «Не одна высота боговедения, – пишет святитель в толковании Послания к галатам, –и чистота нравственных законов отличает его; но что в нем ради веры в Господа чрез таинства дается и благодать Святого Духа, делающая человека новою тварию…»[84, с. 74;

см. также в комментарии Послания филиппийцам, с. 239]. Всегдашней спутницей христиан является радость в Духе [84, с. 325].

Богословское понимание благодати рассматривается как основание для постижения идеи подтвержденного диалога [24]. Описание диалога, как некоего особого человеческого состояния затрудняет объяснение возникающей в нем взаимности. Диалог в его подлинности «…должен быть подтвержден благодатью, которая сама по себе изначально и порождает этот диалог, проистекающий из подлинной встречи» [24, с. 150].

Славянской традиции православия органичны миссионерство, духовно-просветительская деятельность. В «Пространном житии Кирилла», в описании диспута св. Кирилла с каганом, приводится следующее высказывание первого, в ответ на слова кагана: «Книги проповедуют Слово и Дух» [65, с. 118]. О годах учебы свт. равноапостольного Кирилла (Константина) сказано, что благодать Божия «…не ум только его просвещала; она в то же время очищала и его сердце» [51, с. 142]. Болгарский пресвитер Козьма в сочинении «Слово о пользе книг» писал: «Ты богат, есть у тебя полный Ветхий и Новый завет, и иные книги, содержащие поучительные слова и различне речи, и все их ты знаешь» [65, с. 148]. Однако этого мало, необходимо передать это знание людям; в противном случае утаивание Божественных словес влечет сокрытие пути к спасению от людей, появление в мире духовного голода [65, с. 148–149]. Григорий Цамблак называет Евфимия Тырновского «великим духовным сеятелем» [65, с. 150] (см. также Исаия Сербский. О славянском языке) [65, с. 153–154]. В Патерике земли болгарской говорится, в частности, о просветительской деятельности св. Феодосия Тырновского [51, с. 30–33], свт. Софронии, еп. Врачанском [51, с. 36–46], крестителе болгарского народа свт. царе Борисе-Михаиле [51, с. 106–138]. Св. Кирилл Туровский рассматривал книги как средство нравственно-духовного усовершенствования личности.

К особенностям православной миссии относится использование языка просвещаемого народа, привлечение принявших крещение из местного населения к службе в церкви [74, с. 91]. В творениях святых отцов немаловажное значение отводилось миссионерскому призванию Церкви (например, у свт. И. Златоуста) [74, с. 155]. К раскрытию вопросов теории и методологии современной православной миссии привлекаются понятия, сопоставимые с используемыми в теории культуры (например, упоминавшиеся выше инкультурация, аккультурация и др.) [74, с. 154–357; см. также: 93б]. К наиболее эффективному относят инкарнационный подход, «…представляющий собой не механический перевод Евангелия с одного языка на другой, а воплощение истины Божией в языке и культуре обращаемого народа…» [74, с. 189]. Этот принцип, будучи примененный к ключевому пункту в христианства, Боговоплощению, не ограничивается переводом текстов [74, с. 189–191]. В основе такого подхода лежит понимание и уважение глубинных оснований местной культуры, ее самобытности [74, с. 193]. Русская Церковь (в более широком смысле, православие) является хранительницей культуры

[74, с. 194]. В православии важна религиозно-культурная идентификация духовного лица (пастыря, мирянина) [74, с. 195].

Определенные направления взаимодействия православной традиции и культуры могут быть усмотрены в понимании миссионерства. Состояние современного российского общества, вступившего в процесс преобразований и трансформаций, инокультурные влияния в форме активного прозелитизма на канонической территории РПЦ, в совокупности, вызвали необходимость определения направлений возрождения миссионерской деятельности Русской Православной Церкви [60; 61]. Среди принципов, миссионерской деятельности Церкви (установленных со дня ее зарождения, Святой Пятидесятницы) – церковная рецепция культуры (в формулировке документа, утвержденном на заседании Св. Синода РПЦ Московского Патриархата 6 октября 1995 г., № 4043), что предполагает учет особенностей возрождения миссии в различных контекстах: инославном и инорелигиозном, городском и сельском, молодежном и др.

В миссиологии Церковь раскрывается в ее отношении к миру [74, с. 6]. К актуальным смыслам истинной христианской миссии относится глобальное свидетельство христианскому миру (прот. Иоанн Мейендорф) [74, с. 14]. Инкарнационный подход описывается богословами, как наиболее эффективный, «…представляющий собой не механический перевод Евангелия с одного языка на другой, а воплощение истины Божией в языке и культуре обращаемого народа…» [74, с. 189]. Этот принцип, примененный к Боговоплощению, не ограничивается переводом текстов, поскольку требует соприкосновения с реальным миром [74, с. 189–191].

В православной миссиологии проводится различение терминов инкультурации и рецепции культуры [39, с. 282, с. 285]. Первое подразумевает внешнее воздействие христианства на культурную традицию [39, с. 285], в то время как термин «православная рецепция культуры» означает принятие Церковью культуры народа, ее «воцерковление»[39, с. 286]. Последнее исключает подход к культуре лишь как к средству проповеди. Догматическим основанием для «воцерковления» культуры является учение о Воплощении Слова Божия и воссоздании нашего естества в Воскресении Христовом» [39, с. 286]. Церковная рецепция культуры заключает в себе глубокий догматический смысл, соответствие сотериологическому и экклезиологическому учению Православной Церкви. В противоположность «религиозному синкретизму» (переосмыслению Евангелия в «духе культуры»), «христианизация культуры понимается как «вхождение истины Божией в душу и менталитет народа…»[39, с. 287]. Современная секулярная культура продолжает сохранять в себе основания христианства [39, с. 294].

К ключевым словам, охватывающим суть отношения православного Благовестия к культуре относят «освящение», «обновление», «преображение», «преобразование» [39, с. 278]. Дохристианская духовность также могла выполнить роль «доброй почвы» в отношении к христианству (на-

пример, античная философия) [39, с. 280]. Однако чаще всего миссионерами, просветителями закладывалась новая, православная культурная традиция в культурах самих просвещаемых народов (например, «внезапность», по выражению Д. С. Лихачева, возникновения древнерусской литературы; образцы «воцерковления» искусства в сочинениях свт. Димитрия Ростовского, Симеона Полоцкого и др.) [39, с. 281].

С традиционной религией связывается социально-, культурнообразующий статус [93, с. 109]. В то же время обращение к теме религии, после многих десятилетий запрета, в качестве одного из негативных результатов, влечет за собой активизацию и архаических «изводов» религиозности [93, с. 9].

Язык современной культуры (иной, в сравнении с православной традицией) вызывает необходимость адекватной ему проповеди [93, с. 7; например, современный вариант катехизиса, составленный прот. Павлом Великановым]. Миссия Церкви в современном гражданском обществе – в воздействии (непосредственном, или хотя бы косвенном) на формирование каждой отдельной личности [см. 98;99].

Проблемы рецепции, «воцерковления» культуры актуализировались в отечественной православной и религиозно-философской мысли в переходный, переломный для России период в начале XX в. В 1902–1917 гг. М. А. Новоселовым издавалась (в Москве, Вышнем Волочке и Сергиевом Посаде) книжная серия «Религиозно-философская библиотека» [58, с. 39]. Целью последней было «воцерковление русского общества, возвращение к «забытому пути опытного богопознания»(см. также о деятельности «Кружка ищущих христианского просвещения», в состав которого входили Ф. Д. Самарин, В. А. Кожевников, князья Г. Н. и Е. Н. Трубецкие, А. В. Ельчанинов, отец Павел Флоренский, протоиерей Иосиф Фудель, С. Н. Булгаков, А. С. Глинка-Волжский, Н. С. Арсеньев и др.) [58, с. 39].

В XX в. в России происходят радикальные перемены в жизни страны (Октябрьская революция, изменение идеологического курса, последовавшие за ними репрессии в отношении религиозных философов, духовенства, добровольная и насильственная эмиграции). В эмиграции актуальным становится сохранение духовной традиции в инокультурной обстановке. Православные философы, богословы обращаются к идее воцерковления культуры, социально-культурной миссии (предусматривавшей передачу духовных традиций молодому поколению, что просматривается в деятельности «Лиги православной культуры» по проведению съездов, форумов, например, «Дней русской культуры» и др.). Различные аспекты взаимоотношения религии и культуры рассматривались в сборниках «Живое предание», «Православие и жизнь» (в 1923 г. – «Православие и культура», в 1953– г. «Православие в жизни» [см. об этом: 58]. В 1923 г. термин «оцерковление жизни» использовался на первом съезде РСХД (г. Пшеров, Чехословакия) [58, с. 7].

Отечественный православный богослов и философ В. В. Зеньковский понимал рецепцию, как приятие культуры, в соответствии с принципами

христианства. В творениях христианских апологетов, писал В. В. Зеньковский, «…мы находим рецепцию целого ряда учений, которыми был богат античный мир. Христианство, четко и ясно отделяя себя от античного мира, в то же время смело брало из античной мысли то, что было приемлемо для христианского сознания» [27, с. 144]. Понятие «рецепция», полагал Зеньковский, является «…ключом к пониманию взаимоотношений христианства и язычества» [27, с. 414]. В. В. Зеньковский приводит положение апостола Павла об «обновленном уме» (Рим., гл. 12:2), который может смело и безболезненно принимать «…все из язычества, что остается неизменным при освещении его светом Христовым»[27, с. 414]. Важным обстоятельством является факт церковности рецепции (в отличие от индивидуальной [27, с. 415]. В то же время вхождение Церкви в историю трагично, ввиду сопротивления последней [27, с. 494]. К творческим задачам Церкви в мире богослов относит не только задачу охранения связи человека с Церковью (определенного рода консерватизм), но и положительную творческую задачу «…воплощения правды Церкви в жизни, – в индивидуальном внутреннем мире, а также во всей культуре, в социально-экономической жизни, во всем ходе истории» [27, с. 546; см. также 2]. О. Василий критично подходил к абсолютному, неограниченному действию принципа нейтральности, в отношении религии в культуре современности. «Весь роковой смысл идеи «нейтральности» культуры, – писал он, – заключается в настойчивом проведении принципа, что культура, как совокупность творческих движений в человечестве, никак не связана с миром религиозным» [26, с. 311]. Необходимо «…официальное признание двух систем культуры – религиозной и светской («нейтральной»). Такая система культурного дуализма предполагает отказ как от принудительной нейтральности культуры, отвергающей право церковных сил строить жизнь, школу, культуру по заветам Церкви, так и от принудительного оцерковления современности» [45]. Оо. Василием Зеньковским и Сергием Булгаковым была разработана стратегия миссионерства Церкви «…изнутри современной культуры через выявление и создание в ней тех пластов, которые могут стать проводниками евангельской Истины» [45].

Религиозные философы, православные мыслители эмиграции вычленяли структурные диспропорции современной культуры (во взаимоотношениях светского и религиозного начал). Так, например, в «Духовных основах жизни общества» С. Л. Франк пишет о «мнимом подобии оцерковления мира». В человеческой жизни «…совместно непрерывно действует две тенденции – стремление к завоеванию мира для святыни и забота об ограждении святыни от вторжения в нее мира» [89, с. 97]. Вторжением мира в святыню как раз и является «…всякая попытка мирскими силами и средствами подчинить мир святыне и растворить его в ней…» [89, с. 97]. Более подробно проблема оцерковления мира рассматривается философом в статье «Церковь и мир, благодать и закон (К проблеме «оцерковления»), в

журнале «Путь» [90]. В ней Франк развивает основные идеи духовного понимания жизни, концентрируясь непосредственно на проблеме «оцерковления». В начале своих рассуждений философ фиксирует тот факт, что сфера религиозного занимает неизмеримо малое место, в сравнении с остальной жизнью, протекающей в миру [90, с. 3]. В связи с последним, отмечает С. Л. Франк, для истинно верующего человека, существует раздвоенность, противоречие между светской реальностью и церковной жизнью, – соответственно, возникает задача оцерковления, обожения всей человеческой жизни [90, с. 4]. В следующем положении философ акцентирует (на основании нераздельности и неслиянности двух природ в совершенном Богочеловеке-Христе), необходимость сочетания нераздельности и неслиянности Богочеловеческой и чисто-человеческой природы в несовершенном человечестве. Идея «оцерковления», религиозного осмысления, освящения жизни принимает в современном отечественном религиозном сознании (в силу свойственного отечественной ментальности радикализма) форму, отклоняющуюся от признания двойственности бытия человека [90, с. 4]. Таким образом, тенденция к «оцерковлению», имеющая в качестве своего источника, здоровый реализм, строгое чувство религиозной ответственности, «…несет в себе опасность вырождения в своеобразный *романтизм*, в нездоровую, внутренне-лживую и безответственную мечтательность» [90, с. 5]. Происшедшая таким образом подмена приводит к противоположному замыслу «оцерковления» результату, – «…к апофеозу чисто земного, небожественного бытия, к абсолютизации относительного, к идолопоклонническому извращению христианства» [90, с. 5]. Мнимое подобие оцерковления ведет к обмирщению церкви, призрачному оцерковлению [90, с. 12]. Двумя задачами на пути осуществления богочеловеческой жизни является, с одной стороны, распространение человеком благотворной и просветляющей силы «…обретенной им святыни на все стороны и сферы своей жизни, подчинять ей и вбирать в нее всю полноту своего индивидуального и общественного бытия…» [90, с. 7]. С другой стороны, человек «…обязан строго и ревниво блюсти эту святыню и ревниво блюсти эту святыню и охранять ее от смешения со всем несвятым, еще непросветленным…» [90, с. 7]. Обратим внимание, что обязательство ограждения святыни от мира, различение этих двух сфер для Франка не означает санкционирования греха, «принципиальной капитуляции перед ним» [90, с. 8]. Задача жизни в мнимо христианском мире заключена не в увековечении, а в преодолении такового [90, с. 9].

Интересна интерпретация отношения индивидуального сознания к Абсолюту в концепции «авто-теургической этики» Г. Д. Гурвича [16; 101]. Автотеургия (в отличие от трех известных подходов к решению проблемы этики и религии в современной культуре, – гетерономии, автономии, теономии) предполагает «…самостоятельное участие человека через своей нравственное действие и усилие в Божественном творчестве, непосредст-

венно готовящее путь для религии» [16, с. 262]. В автотеургии Г. Д. Гурвич усматривал торжество точки зрения Ренессанса, «…искавшего наряду с религией, путей к Богу через мир…»[16, с. 262].

Нравственное делание, познание и эстетическое творчество определяются Г. Д. Гуревичем как светское богослужение [16, с. 277]. Плюралистическая концепция восхождения к Абсолютному не отменяет особого значения религиозного богослужения. «Авто-теургия, – пишет Г. Д. Гурвич, –ни в малейшей степени не заменяет непосредственного религиозного акта; она лишь готовит ему его особое, специфическое место»[16, с. 277]. В отличие от религиозного пути, познание, нравственность, эстетика «…только подводят к Абсолютному, но не в состоянии раскрыть его Божественной содержательности» [16, с. 278]. Религия нуждается в этике, эстетике, познании, которые готовят ей место, предоставляют «…непосредственную среду, в которой религия руководит верующими, давая религиозное освящение человеческому творчеству» [16, с. 279]. Концепция авто-теургии, полагает Г. Д. Гуревич, преодолевает произошедший у И. Канта отрыв культуры от Абсолюта.

Следствием авто-теургии является творческая соборность. «Личность, – пишет Г. Д. Гуревич, – сознает себя и порождает себя через свое самодеятельное соучастие в соборном творчестве духовного потока, устремленного в своей целостности к Абсолютному» [16, с. 280]. Другим выражением авто-теургической творческой соборности является трудовая солидарность [16, с. 282]. Авто-теургическая этика является этикой трудящихся [16, с. 283].

Оригинальные идеи об отношении христианства к современной культуре – в работах П. Н. Евдокимова. Позиция мироотрицания в направлении крайнего аскетизма принимает, в качестве обоснования, слова :«не любите мира, ни того, что в мире» (1Ин 2:15) (утверждая характер временности и гибель всего, что относится к культуре и человеческому творчеству [22, с. 433]. Упомянув об использовании античной культуры в христианской апологии, православный мыслитель отмечает, в качестве тревожного, тот факт, что культура никогда не включается органической составляющей в христианскую духовность (оставаясь «пришельцем», к которому относятся, в лучшем случае, с почтением, но всегда – с подозрением [22, с. 433]. Отношение такого рода является своего рода теократическим утилитаризмом, культуру используют в целях апологетики, для привлечения душ [22, с. 434]. В этом случае, когда культура осознает, что ее лишь терпят, как нечто чужеродное (используя в прагматических целях), она выходит из под влияния, становясь независимой, секуляризированной, атеистической, развиваясь по законам собственной, присущей ей диалектике [22, с. 434]. Как видим, православный мыслитель усматривает отказ от диалога, неприятие со стороны светской культуры, возникающие (что важно) в ситуации, когда духовные формы последней используются культурой религиозной.

В XXв. Русская православная Церковь в России столкнулась с вызовом сохранению самого церковного бытия. В годы, предшествующие революции (и затем после нее) вопрос о настоящем, будущности церковной жизни в России, о том, какой будет роль церкви в процессе творчества новой государственной, общественной жизни поднимается в исследованиях по теории церковного права [87, с. 3]. Так, проф. Н. Н. Фиолетов рассматривал основания икономии и акривии в церковной жизни [87, с. 11–12; 86; см. подробнее о жизни и деятельности Н. Н. Фиолетова: 38]. Размышляя о преобразованиях в Церкви, как абсолютно неприемлемые, Н. Н. Фиолетов расценивал деятельность группы митрополита Антонина, обновленчества, «Живой Церкви», григорианства (в силу догматических нарушений, самочиния, отступления от благодатного строя церковной жизни, и канонов [38, с.75].

В раздумьях о судьбах Церкви проф. Фиолетовым использовались категория Богочеловечество [85, с. 4], ряд других концептов, находившихся в обращении в религиозно-философских, общественно-культурных движениях второй половины XIXв.(напимер, «народность», «общественность») [см.: 93а]. Н. Н. Фиолетов писал о духе соборности [87, с. 22], неприемлемости резкой грани между клиром и мирянами [87, с. 9, 10]. Идеи в области экклезиологии, высказанные Фиолетовым, сравниваются с подходом о. Н. Афанасьева [87, с. 7].

В последнем сочинении, оставшимся незавершенным (работа над ним шла уже в 30-е гг.), проф. Фиолетовым подчеркивается основная идея христианства, – спасение мира и человека, посредством внутреннего преображения последних, о проникновении мира духом Христовым как задачи Церкви [87, с. 22]. В осуществлении этих задач существенным условием становится миссия. «В особенности, – писал Фиолетов, – она (имеется ввиду миссия) получает значение в моменты, подобные переживаемому, когда делаются попытки устранить христианские начала из внешней стороны общественного бытия и культуры» [87, с. 23].

Христианское мировоззрение, писал Н. Н. Фиолетов, отлично как от обожествления природы, языческого и философского пантеизма, так и от разрыва между Богом и миром в буддизме и античной философии. Не смешивая Бога и мира, христианство не отрывает мира от Бога (утверждая Бога как полноту творческой любви) [87, с. 146, см. также с. 163]. К еще одной особенности христианского мировоззрения относится идея свободного развития твари [87, с. 147]. Грань между Богом и тварью преодолена в христианстве Божественной любовью [87, с. 152]. В воплощенном Боге Слове происходит возрождение и преображение человеческой природы, освобожденной от последствий греха [87, с. 153]. Оптимизм «Очерков…» представлял резкий контраст с трагическими реалиями жизни.

В советский период публикации, имеющие отношение к теме культуры и искусства, на страницах «Журнала Московской Патриархии», официального издания Русской православной церкви в то время, появляются с 40-х гг.

[56]. С возобновлением издания журнала в 1943 г., наряду с освещением церковной жизни, в нем печатаются статьи об истории культуры России (о великих святых воинах, творцах русской культуры) [56, с. 88], литературоведческого, искусствоведческого содержания (например, о великом русском иконописце А. Рублеве, баснописце И. А. Крылове). В дальнейшем значительный объем статей выходит по теме церковного искусства [56, с. 89]. В материалах по литературоведению речь идет о творчестве Ф. М. Достоевского (тексты Н. О. Лосского, В. С. Соловьева, проф. А. И. Осипова, писателя Б. Ф. Спорова), о Н. В. Гоголе, А. С. Пушкине, писателях и поэтах классиках (С. А. Есенине), современных авторах (И. Шмелеве, В. Шаламове, А. Солженинцыне) [56, с. 89]. В период войны и послевоенные годы в Журнале Московской Патриархии печатается духовная поэзия [56, с. 89]. В 1954 г. в журнале были опубликованы итоговые документы чрезвычайной сессии Всемирного Совета Мира, где говорилось (раздел «Рекомендация культурной комиссии») о развитии национальных культур, национальной культурной деятельности, значении культуры для дела дружбы и мира между людьми [64, с. 22]. На страницах журнала обсуждался вопрос о диалоге церкви и интеллигенции (последняя рассматривалась как источник для духовного преобразования общества). Выход на путь, связанный с духовным обновлением, связывался с диалогом Церкви и интеллигенции [57, с. 25].

Затруднительно определение критериев воцерковленности в постсоветской России [72; 94]. Современный верующий зачастую начинает свой духовный путь в церкви с нуля [94, с. 17]. В то же время «укорененность» православной традиции в отечественной культуре – в содержащихся в ней духовных ценностях и глубинных установках (таких как бескорыстие, коллективизм, понимаемый как соборность, общинность) [94, с. 38; 30, с. 461–476; 70; 68; 9; 88].

Формированию настроенности отказа от неприятия религиозного мировоззрения способствует возникновение религиозно-философских групп, ориентированных в направлении к традиции православия. К ресурсу в организации взаимодействия православия и современной культуры относят создание православных культурных центров в епархиях [96, с. 192; 4, с. 41].

Проблема воцерковления в современной культуре открыта для обсуждения в православной публицистике (публикации Ильюшиной Л., Колымагина Б., Легойды В., Петра (Мещеринова), игумена; Макария (Маркиша), иеромонаха, Нектария (Морозова), игумена, Рогозянского А., Торика А., прот.) [43; 37; 71]. При этом в большинстве случаев предполагается воцерковление всей, в том числе и светской культуры. Вариант культурного диалога представлен в деятельности журнала «Фома» (определенного, в исходном своем предназначении, как издание для неверующих и сомневающихся).

В 90-е гг. выходит работа арх. Михаила (Мудьюгина) – о положении Церкви, особенностях ее бытия во время социально-культурных перемен в России [41]. Архиеп. Михаил размышляет о воцерковлении, наступивших переменах в церковной жизни после Перестройки, обращая внимание на труд-

ности и проблемы [41, с. 15–23]. Современное состояние православной веры в культуре России, заключает православный мыслитель, во многом воспроизводит архетипические особенности дореволюционного ее состояния.

О воцерковлении, как процессе постепенного вхождения человека в церковную жизнь, пишет игумен Нектарий (Морозов) [47; см. также 46]. Воцерковление, замечает о. Нектарий, является понятием сравнительно новым для России, хотя и имеющим свою историю. Под воцерковлением подразумевается постепенное «врастание» человека в жизнь Церкви [47, с. 3].

Суждения о тех или иных явлениях современной церковной жизни невольным образом становятся, в той или иной степени, показателями современной секулярной культуры, из среды которой и формируется церковный народ сегодня. Так, о. Нектарий пишет о поверхностности, как об одной из «…самых страшных болезней современного христианского общества. Отчасти это то, что в Апокалипсисе именуется теплохладностью (см.: Откр. 3,15–16), точнее, это одна из граней теплохладности, одна из ее составляющих» [47, с. 27]. Поверхностность, инертность, леность, оставаясь бедами современного человека, становятся сугубой бедой для христианина [47, с. 28]. О. Нектарий отмечает также связанную с вышесказанным проблему «православия-лайт»; основой последнего является модернизация церковного сознания [47, с. 34].

Проблемы воцерковления разбираются в сочинениях игум. Петра (Мещеринова) [50; 53; 52; 28; 79; 80; 95]. Игум. Петром используется, применительно к современной духовной жизни, понятие адекватности, как необходимости человека осознавать свою личную меру, особенности времени, в котором, с благодарностью Богу, происходит искание евангельской жизни [53, с. 43]. О. Петр подчеркивает, что в данном случае имеется ввиду не обмирщение, а трезвая оценка внешней и внутренней личной, общественной ситуации, смирение (которое действенно, когда истинно). Смирение как адекватность поворачивает человека к Богу, неадекватность приводит к пленению стихиями мира сего; неадекватность, как путь к ложному смирению, не приносит плода, ввергая в состояние уныния [53, с. 45–46]. Духовное учение может превратиться в авторитарную теоретическую схему, в соответствии с которой выстраивается жизнь. Целью жизни христианина является непрерывное (осознаваемое и воспринимаемое) Богообщение, немыслимое вне церковного контекста [53, с. 48, 50].

Стяжание Святого Духа возможно лишь в Церкви, однако использование средств, представляемых в последней, разнится для каждого человека [53, с. 51]. Критерием духовной жизни становится не чувство Богообщения, собственная христианская совесть, а некая авторитарная схема [53, с. 52]. В духовной жизни необходимы личная свобода, честность, сознательность и ответственность человека [53, с. 58]. Перекос в церковной жизни связывается о. Петром с превалированием «Афин» (имеется ввиду доминирование излишней рассудочности, схематизации) над «Иерусалимом» [53, с. 64]. Многие современные проблемы церковной жизни связы-

ваются о. Петром именно с особенностями воцерковления в конце 80-х–начале 90-х гг. [53, с. 87]. Церковная культура, замечает о. Петр, является глубоко традиционной и консервативной (в лучшем смысле этого слова), в отличие от современной медийной [53, с. 91]. Этико-культурный резерв современного человека диссонирует с традицией Церкви, налицо разница используемых ими языков [53, с. 92]. Из необходимости обращения Церкви к современникам, заключает о. Петр, вовсе не следует необходимость превращения последней в «клипово-мобильную». Прежде воцерковления необходимо приобщения к традициям отечественной и европейской культуры (евангельской, в своих основаниях) [53, с. 93].

Отец Петр пишет о необходимости, по существу, неподъемной задачи для Церкви: «…включать в воцерковление и «вокультурацию», вместе с научением [53, с. 92]. Под христианской культурой, полагает о. Петр, необходимо полагать способ мыслить, «…фундамент этики и эстетики, основанный на образованности, на мировосприятии не-стадном, чувствующем и понимающем многогранность и сложность христианства и вообще жизни [53, с. 93]. Воцерковление не является одномерным процессом, оно должно начинаться не с обряда (полагания автоматизма действия последнего), а с осознания человеком дарованной Богом свободы и связанной с этим личной ответственности за свою жизнь [53, с. 95, 100, 115].

Представляют интерес размышления о понимании воцерковления, в особенности, в период активного обращения к религии в 90-е гг. XX в. в России, А. С. Десницкого (по сути, сходные с позицией о. Петра). В тот период воцерковление понималось прежде всего как усвоение определенного содержания знания, норм поведения; в качестве условий успеха полагалось умение верующего сосредоточиться на самом себе (отпустив сферу практических дел на самотек). Популярным стал принцип отказа от привязанности к близким, во имя перехода к духовным отношениям, за абсолютный образец были взяты идеалы аскетической литературы XIX в. [17, с. 148–149, 150–151]. В обсуждении проблемы воцерковления главным вопросом остается взаимоотношение духовной традиции и современности [34, 35].

Приведенная выше обширная панорама восприятия рецепции, воцерковления в текстах православных мыслителей, религиозных философов позволяет сделать вывод о том, что для отечественной духовной культуры в особенности органично вопрошание о смысле бытия, экзистенциальная ориентированность, потребность в построении, созидании, устроении жизненного мира как духовно-бытийной целостности [42; 44]. Точки соприкосновения могут быть усмотрены в обращенности отечественного богословия и религиозной философии к пневматологии и антропологии. Диалог, слышание другого, преодоление сложностей рецепции и воцерковления, миссии (с обеих сторон, светской и церковной) возможны в направлении открытия определенных, архетипических для отечественной культуры идей, концептов, образующих существо продуктивно-творческого способа бытия человека, общества, культу-

ры. При этом хотелось бы обратить внимание, что процесс вырабатывания последнего невозможен без идеалополагания, идеалообразования (что затруднительно, если не абсолютно невозможно в ситуации тотального осмеяния всех и вся). В организации такого диалога глубокий, фундаментальный, в богословско-философском смысле, и в вместе с тем простой человеческий вопрос – о Со-вести (вероятно, излишне добавлять, – человеческой совести). Со-весть необходима и для Благовестия. Благовестия культуры в России.

Список литературы

1. Абрамов А., прот. Борьба против диффамации религий в резолюциях ООН//ЖМП. –2011. –№2. – С. 64–65.
2. Августин Соколовски, диак. Два града в рецепции протоиерея Сергия Булгакова//Церковь и время. –№ 3(56). – С. 137–152.
3. Акулинин В. Н. Философия всеединства: от В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск: Наука, 1990. – 157с.
4. Александр (Тимофеев), архиеп. Дмитровский. О подготовке кадров священно-и церковнослужителей Русской Православной Церкви //Журнал Московской Патриархии. – 1990. – №2. – С. 38–42.
5. Альманах библиофила. Тысячелетие русской письменной культуры(988–1988). Вып. 26. М.: Книга, 1989. –256с.
6. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность (Прот. Георгий Флоровский. «Пути русского богословия») [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vehi.net/berdyaev/florovsky.html.
7. Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Париж: YMCA-Press, 1989. – 714 с.
8. Борисов Е. Ю. Культурология П. А. Флоренского. автореф. дис. канд. культурологии. Москва, 2007. –22с.
9. Борщ И. В. Русская наука церковного права в первой половине XX века: Поиск методологии. – М.: ЛКИ, 2008. –224с.
10. Бурлака Д. К. Метафизика культуры. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – 352 с.
11. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика. XI–XVII вв.–Москва: Мысль, 1995.–638с.
12. Бычков В. В. Эстетика отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. М.: Ладомир. –1995. –593с.
13. Георгий (Тертышников), архим. Свт. Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999.– 570с.
14. Глубоковский, Н. Н. Благовестие св. апостола Павла по его происхождению и существу: Библ.-богосл. исслед. Николая Глубоковского, орд. проф. С.-Петерб. духов. акад. Кн. 1–3. – Санкт-Петербург: тип. Монтвида, 1905–1912. – 3 т.
15. Горбачев А. «Поэт в России…»: о некоторых аспектах влияния художественной литературы на российскую историю. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/5800602.html.
16. Гурвич Г. Д. Этика и религия // Современные записки. –1926. –кн. XXIX. – С. 259–283.
17. Десницкий А. С. Библия и православная традиция М.: ЭКСМО, 2008. –448с.
18. Дионисий (Шленов), игумен. Миссионерско-просветительское служение св. братьев Кирилла и Мефодия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bogoslov.ru/text/796158.html.
19. Добротолюбие. Т. IV. – Москва: Развитие духовности, культуры и науки, 2004. – 832 с.

20. Доброхотов А. Л. Культурология – наука для богословов// ЖМП. – 2010. – № 3. – С. 80–84.

21. Древняя Русь: пересечение традиций. Москва: Скрипторий, 1997. – 464с.

22. Евдокимов П. Н. Православие. – М.: Изд-во ББИ,2012. –500с.

23. Ефрем Сирин, преп. Избранные творения. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. –592с.

24. Завершинский Г., прот. Богословие диалога: диалог как образ бытия человека. / Антология Современное русское зарубежье в 7 т. Т. 5. Духовное наследие. Москва: Серебряные нити,2008. 576с. – С. 140–152.

25. Заявление Священного Синода РПЦ в связи с ростом проявлений христианофобии в мире//ЖМП. –2011. –№7. – С. 19.

26. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. – М.: Республика, 1997. –368с.

27. Зеньковский, В. В. Основы христианской философии / В. В. Зеньковский. – Москва: Канон+, 1997. – 560 с.

28. Ильюнина Л. А. Воцерковление. М.: Паломник, 2002.128с.

29. Ищенко Д. С. Огласительные поучения Феодора Студита в Византии и у славян / Д. С. Ищенко // Византийский временник. Т. 40. –Москва: Наука, 1979. – С. 158–171.

30. Касьянова К. О русском национальном характере. Екатеринбург: Деловая книга; М.: Академический Проект, 2003. – 559 с.

31. Катасонов В. Н. Христианство. Культура. Наука. – М.: Изд-во СТПГУ, 2009. – 480 с.

32. Кипшидзе В. Христианофобия как феномен постхристианского мира//ЖМП. – 2011. –№5.– С. 68–70.

33. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Благовестие и культура: докл. на Всемирной миссионерской конференции в Бразилии // Церковь и время. –1998. – № 4. – С. 15–34.

34. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Семь слов о российском мире. М.: Издательство Всемирного Русского Народного Собора. 2015. –120с.

35. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Слово о традиции и современном обществе. М.: Издательство Всемирного Русского Народного Собора. 2016. –112с.

36. Кобченко А. А. «Закон» и «Благодать» в концепции Вышеславцева В. П. как принципы общей регуляции жизни человека и общества. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://credonew.ru/content/view/437/29/.

37. Колымагин Б. Ф. Искушение культурой: проблемы взаимодействия Церкви и культуры в современной России. – М.: Русский импульс, 2008. –282 с.

38. Минувшее: Исторический альманах. Выпуск 9. М. Atheneum – Открытое общество: Феникс, 1992. –510с.

39. Миссиология. Белгород: Изд-во Белгородской Православной Духовной семинарии. 2009.–464с.

40. Митрополит (Патриарх) Смоленский и Калининградский Кирилл. Через духовное обновление–к его национальному возрождению//ЖМП. –1995. –№1–4. – с. 39– 48.

41. Михаил (Мудьюгин), архиеп. Русская православная церковность. Вторая половина XXв. М.: ББИ, 1995. –128с.

42. Морозова И. Н. Концепция теософии В. Соловьева как программа Возрождения метафизики// В. С. Соловьев: жизнь, учение, традиции. Материалы I Всероссийской научной заочной конференции. Екатеринбург: УрГУ. – 2000. –с. 120–122.

43. Морозова И. Н. Русская православная церковь и русская цивилизация: исторические, актуальные аспекты категории воцерковления/ Русская православная церковь и русская цивилизация XXVI Рождественские православно-философские чтения. Нижний Новгород: НГПУ им. Козмы Минина. 2017. – С. 154–161.

44. Морозова И. Н. Христианская культура как ценность в отечественной философии конца XIX – начала XX в./ Ценности интеллигибельного мира. Магнитогорск: МГТУ им. Г. И. Носова. –2006. –С. 112–122.

45. Назаров И. В., Филиппенко Н. Г. Проблемы отношения Церкви и культуры в творчестве Сергия Булгакова и Василия Зеньковского // Философия хозяйства. – № 4 (76). – М., 2011. – С. 113–121. – http://pravoslavye.org.ua/2011/04/i_v_nazarov_n_g_filippenko_problemi_otnosheniya_tserkvi_i_kulturi_v_tvorchestve_sergiya_bulgakova_i_vasiliya_zenkovskogo/.

46. Нектарий (Морозов), игум. Христианство – это образ действий. Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2011. –303с.

47. Нектарий (Морозов), игум. Беседы о воцерковлении. – Саратов: Изд-во Саратовской епархии, 2010. –55 с.

48. О вере и нравственности по учению православной церкви. М.: Изд-во Московской Патриархии, 1991. –368с.

49. О социальной концепции русского православия / под общ. ред. М. П. Мчедлова. – Москва: Республика, 2002. – 399 с.

50. Павел Гумеров, прот. Крещение и воцерковление. Подготовка к таинству Крещения и первые шаги в Церкви М.: Сретенский ставропигиальный мужской монастырь, 2016. – 208 с.

51. Патерик земли болгарской. Т. 2. – Москва: Приход храма Свято-го Духа сошествия. – 390 с.

52. Петр (Мещеринов), игум. Жизнь в Церкви. – М.: Лепта Книга, 2011. – 320 с.

53. Петр (Мещеринов), игум. Проблемы воцерковления. К.: Центр православной книги,2008. –160с.

54. Петрушко В. И. История Русской Церкви с древнейших времен до установления патриаршества. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. –356с.

55. Платон, митрополит Московский. Азбука добродетели. М.: Приход храма Сошествия Святого Духа, 2005. – 496 с.

56. Полищук Е. С. «Язык веры. Православная культура на страницах «ЖМП» // ЖМП. –2011. –№7. – С. 88–91.

57. Полищук Е. С. Церковь и интеллигенция: к истории диалога // ЖМП. – 1991. – № 4. – С. 25–31.

58. Православие и культура в религиозной мысли русского зарубежья: Антология/Составитель А. Л. Гуревич. – М.: Компания Спутник+, 2003. – 151с.

59. Православная культура на Урале: контексты истории и современность. – Челябинск, 2006. – 417с.

60. Православная миссия сегодня. СПб.: Апостольский город, 1999. – 408с.

61. Православная миссия сегодня. М.: Издательство Московской Патриархии, Арефа, 2010. – 176с.

62. Православная энциклопедия. Т.5. Бессонов – Бонвеч. М.: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия». 2002. – 752с. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravenc.ru/text/149313.html

63. Прохоренко А. В. Очерки по истории и философии культуры русского зарубежья. Пособие к лекциям- Санкт-Петербург: Европейский Дом, 2010. 174 с.

64. Решения чрезвычайной сессии Всемирного Совета Мира //ЖМП.–1954. –№6.– С. 21–22.

65. Родник златоструйный: Памятники болгарской литературы IX –XIIIвв. / Пер. [и сост.] И. Калиганова, Д. Полывянного]. – Москва: Худож. лит., 1990. – 527 с.

66. Русская патрология: Материалы академической конференции. – [Электронный ресурс].– Режим доступа: www.bogoslov.ru/biblio/text/428835/index.html.

67. Свешников, В., прот. Нравственное благовестие апостола Павла. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2018. – 559 с.

68. Свистухина, А. С. Православие как фактор современных российских трансформаций: автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ставрополь, 2009. – 24 с.

69. Седых О. М. Пространство и время как категории культуры в учении П. А. Флоренского: на материале книги «Мнимости в геометрии»: автореф. дис. канд. филос. наук. – Москва, 2003. –26с.

70. Сидоров И. Н. Социально-философские аспекты мировоззрения Русской Православной Церкви в постсоветской России: дис. ... канд. филос. наук. – Краснодар, 2010. – 193 с.

71. Симеон (Томачинский), архиеп. Мягкая сила культуры. М.: Даниловский благовестник, 2015. –160с.

72. Синелина Ю. Ю. О критериях определения религиозности населения// Социологические исследования. – 2001. –№ 7. –С. 89–96.

73. Сорокин А., прот Христос и Церковь в Новом Завете. Введение в Священное Писание Нового Завета (Курс лекций). М. Издательство Крутицкого подворья, 2006. – 648с.

74. Стамулис, И. Православное богословии миссии сегодня. – Москва: Православный Свято-Тихоновский институт,2003. – 443 с.

75. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. –208с.

76. Сулимов С. И. В поисках Бога: теистические антисистемы в мировой истории / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских. – Huntsville: Altaspera Publishing & Literary Agency Inc., 2014. – 430 p.

77. Сухов А. Д. Материалистическая традиция в русской философии. – М., 2005. – 260 с.

78. Творения древних Отцов-подвижников» / пер. и коммент. А. И. Сидорова. – Москва: Мартис, 1997. – 428 с.

79. Ткачев Андрей, прот. Духовная жизнь. Первая ступень: Воцерковление. М. : Никея, 2016. – 176с.

80. Торик А. Воцерковление. Для начинающих церковную жизнь. М.: Изд-во Сиб. Благозвонница, 64с.

81. Торопов, В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. – Москва: Гнозис–Школа « Языки русской культуры», 1995. –874 с.

82. Феодор Студит, преп. Творения: В 3 т. Т. 1: Нравственно-аскетические творения. – Москва: Сибирская Благозвонница, 2010. – 648 с.

83. Феофан (Быстров В. Д.), архиеп. Полтавский и Переяславский. О благодати Божией. – СПб. : Православ. Русь, 1996. – 53 с.

84. Феофан Затворник, свт. О даровании благодати Святого Духа. Мысли святителя Феофана Затворника, выбранные из его Толкований Посланий апостола Павла к Галатам, к Филиппийцам. М.: Правило веры, 2010. – 352с.

85. Фиолетов Н. Н. Государство и церковь. – М. –1917. –25с.

86. Фиолетов Н. Н. Рецепция (принятие) как источник церковного правообразования // Юридический вестник. – 1917. – №1. – С. 52–63.

87. Фиолетов Н. Н., проф. Очерки христианской апологетики. Клин, Христианская жизнь,2000.240с.

88. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (кон. 1980-х–1918гг.). М.: Духовная библиотека, 2001. –624с.

89. Франк С. Л. Духовные основы жизни общества. М.: Республика,1992. –511с.

90. Франк С. Л. Церковь и мир, благодать и закон (К проблеме «оцерковления») //Путь. –1927. –№8. С. 3–20.

91. Хондзинский П., прот.«Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIXв. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. –480с.

92. Цицерон. Избранные сочинения / Цицерон. – Москва: Художественная литература, 1975. – 456 с.

93. Чернышев В. М. Миссиология. Курс лекций по православной миссиологии. СПб.: Общество любителей православной литературы. Издательство им. Святителя Льва, папы Римского. –2010. – 618 с.

93а. Церковь в обновленной России. – М., 1917. – 24 с.

93б. Церпицкая, О. Л. Православная духовная миссия в контексте глобальных модернизационных процессов. – СПб., 2012. – 306 с.

94. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: Процесс воцерковления населения России в конце XX века– М.: Академический Проект, 2005. –304с.

95. Чудинова Е. Время разбрасывать камни: Избр. ст. о соврем. культуре. – М.: Лепта Книга, 2009. –400с.

96. Шапошников Л. Е. Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX –XXI вв. – СПб.: Изд-во С. –Петерб. ун-та, 2006. –327с.

97. Шапошников, Л. Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. – Москва: Высш. шк., 2006. – 447с.

98. Шаталов О. В. Теоретические аспекты развития отечественной миссиологии // Исторический вестник. – 2000. –№5–6(09–10). – С. 248–253.

99. Широков С., свящ. Основы современной миссиологической науки и развитие миссионерских исследований // Исторический вестник. – 2000. –№5–6(09–10) – С. 237–247.

100. Шмеман А., прот. Русское богословие, 1920–1972. Вводный Обзор [Электронный ресурс] / протопросвитер А. Шмеман // Голубинский. Настоящая история Церкви / дьякон Андрей Платонов. – [Б. м.: б. и.], 2011. – Режим доступа: www.golubinski.ru/academia/rustheology.htm.

101. Этика и история философии, Тамбов: Изд. дом ТГУ им. Г. Р. Державина, 2011. – 319 с.

102. A Patristic Greek Lexicon / ed.Lampe G. W. H. – Oxford: ClarendonPress, 1961. – 1568 pp.

103. Habermas J. Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. UK, Polity Press, 2002. – 176pp.

104. Sulimov S. I. Antisystems in the ModernWorld / S. I. Sulimov, I. V. Chernigovskikh, V. D. Chernykh, S. V. Shahov // The Social Sciences 10 (6): 1298–1305, 2015 // Medwell Journals, 2015. URL: http://www.medwelljournals.com/archivedetails.php?jid=18185800&issueno=60.

III. ПРАВОСЛАВИЕ В РОССИИ: ИСТОРИЯ В ЛИЦАХ, ИДЕЯХ

А. И. Конюченко

ЕПИСКОПАТ РПЦ: НЕКОТОРЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ЗА СТО ЛЕТ (1917–2017 гг.)

За сто лет после революции в архиерейском корпусе Русской православной церкви по различным причинам произошли определённые изменения. В статье рассматриваются некоторые из них: количественные характеристики, социальное происхождение, образовательный уровень, пути достижения архиерейского сана.

В начале 1917 г. в РПЦ было 163 правящих архиерея (67 епархиальных, 93 викарных, 3 возглавляли духовные миссии в Японии, Китае и Иране), и 29 епископов проживали на покое [Здесь и далее данные о епископате образца 1917 г. приводятся по: 5, с. 15–28].

В результате революции и гражданской войны часть архиереев погибла, другая оказалась в эмиграции, третья уходила в различные расколы справа и слева, в силу чего утрачивала каноническую связь с Московским патриархатом, четвёртая была репрессирована.

В результате всех этих сложных, противоречивых, трагичных процессов к 1939 г. в РПЦ осталось 4 правящих архиерея: митрополиты Сергий (Страгородский), Алексий (Симанский), и архиепископы Николай (Ярушевич) и Сергий (Воскресенский). Ещё несколько епископов находились на покое или были настоятелями храмов [12].

Из них только двое первых имели дореволюционную хиротонию. Николай (Ярушевич) был хиротонисан в 1922 г., Сергий (Воскресенский) – в 1933. От архиерейского корпуса образца 1917 г. почти ничего не осталось. Ликвидация епископата означала обезглавливание Церкви и её дальнейшее исчезновение в скором будущем и замену, в ином случае, неканоническими обновленцами и новыми беспоповцами.

Но после включения в состав СССР новых территорий на западных границах, где проживало православное и униатское население, власти пришлось изменить свой прежний курс по политическим соображениям, и епископат начал восстанавливаться. Великая Отечественная война, а точнее – патриотическая роль РПЦ в ней, способствовала этому ещё в большей степени.

На состоявшемся 8 сентября 1943 г. соборе епископов приняли участие 19 архиереев: 3 митрополита, 11 архиепископов и 5 епископов. Из них лишь 2 указанных выше иерарха имели дореволюционную хиротонию, 9 были возведены в епископский сан в 1920-е гг., 2 – в 1930-е, и 6 – в 1941–1943 гг. [7, с. 191].

На конец 1943 г. старейшими по хиротонии оставались 76-летний митрополит Сергий (Страгородский), хиротонисанный в 1902 г. и 66-летний Алексий (Симанский), возведённый в епископский сан в 1913. В конце 1943 г. к ним добавился ещё один архиерей с дореволюционной хиротонией – из обновленчества вернулся 68-летний Корнилий (Попов), ставший епископом в 1915 г.

С 15 мая 1944 г. по февраль 1945 г. было возведено в епископский сан 13 человек. В ноябре 1944 г. на архиерейском соборе присутствовало 44 иерарха, половина из которых вернулась из обновленчества. С 1947 г. патриарх Алексий (Симанский) стал отправлять скомпрометировавших себя архиереев на покой и за штат, но затем, под давлением председателя Совета по делам религий их приходилось возвращать на кафедры. С февраля 1949 до марта 1953 г., хиротоний не совершалось, за исключением нескольких епископских рукоположений для епархий на территории Украины и зарубежных стран. Архиереи-«староцерковники» в епископате составляли меньшинство [1]. Но в целом епископат был восстановлен, и с открытием духовно-учебных заведений будущие архиереи получили возможность получать соответствующее образование.

К началу 1950-х годов, когда в состав РПЦ ещё входили Православные церкви в Чехословакии (получила автокефалию в 1951 г.) и Америке (стала самостоятельной в 1970 г.) насчитывалось 94 архиерея. В последующее время их численность колебалась в районе 81–86 человек [9].

После кардинального изменения отношения к Церкви Советского государства в 1988 г. число архиереев стало расти, поскольку стали разукрупняться прежние епархии и появляться новые, как правило, в границах субъектов СССР. В начале 1990-х годов на кафедрах в РПЦ было 124 архиерея [Подсчитано по: 8].

Очередное увеличение количества архиереев произошло в результате подписания в 2007 г. Акта о каноническом общении РПЦ и РПЦЗ.

В 2011 г. была начата полномасштабная реформа церковно-административного управления. Патриарх Кирилл сказал, что с обретением автокефалии Русская православная церковь утратила трёхчастное территориально-административное деление и управление, существовавшее во время её вхождения в Константинопольский патриархат: патриархат – митрополия – епархия. Последующие попытки воссоздать прежнюю систему не увенчались успехом. Теперь её восстанавливают, чтобы «**правящие архиереи были ближе к приходской жизни, к духовенству и народу, лучше видели и понимали проблемы приходской жизни**» [4].

Таким образом, от прежнего принципа церковно-административного деления, установившегося в синодальный период, отказались: губерния – епархия, губернатор – епархиальный архиерей. В позднее советское время эта система начала восстанавливаться: область – епархия, первый секретарь обкома КПСС – епархиальный архиерей. В постсоветской России она

приобрела законченный характер: область – епархия, губернатор – епархиальный архиерей. Сейчас субъекты Российской федерации в большинстве соответствуют митрополиям, которые делятся на епархии.

Эта реформа привела к значительному увеличению и омоложению епископата.

На начало 2017 г. в составе РПЦ было 297 епархий [2].

На 11.06.2017 в РПЦ насчитывался 401 архиерей: патриарх, 97 митрополитов, 48 архиепископов, 147 епископов, 55 викариев, 27 архиереев находились на покое [3].

Социальный состав за сто лет значительно изменился. Подавляющее большинство архиереев 1917 г. вышло из среды священно-церковнослужителей, что объясняется, прежде всего, следующим. До революции традиционным и самым распространённым путём попадания в архиереи было последовательное обучение в духовно-учебных заведениях: в духовном училище, в которое мальчики принимались в 10–12-летнем возрасте – 4 года, в духовной семинарии – 6 лет, и высшее давали в духовных академиях Киева, Москвы, СПб и Казани – 4 года.

Желающих получить такое образование, точнее дать его своим детям, в других сословиях было очень незначительным. Крестьяне, которые хотели этого для своих детей, не имели для этого денег. (Первым епископом крестьянского происхождения в XX в. стал Вениамин (Федченков), хиротонисанный в Севастополе в 1919 г.) Купцы, имевшие деньги, не располагали таким желанием, поскольку были очень неплохо знакомы с материальной стороной быта приходского духовенства. А станет ли ребёнок, пошедший в духовно-учебное заведение архиереем, никто никаких гарантий не мог дать. В общем, в составе епископата образца 1917 г. присутствовали помимо выходцев из разных страт духовного сословия представители дворянства. Не было детей крестьян, ремесленников, рабочих, купцов.

Массовым источником, позволяющим охарактеризовать архиерейский корпус образца 2017 г., является сайт «Патриарх всея Руси», на котором есть рубрика «Епископат Русской православной церкви», в которой содержатся краткие биографии [6]. Правда, количество указанных архиереев значительно меньше приведённой выше цифры, что не позволит извлечь полную информацию.

В использованном источнике по архиереям на 2017 г. не всегда приводятся сведения о социальном происхождении. О многих архиереях говорится, что родился «в православной семье», «верующей семье», «многодетной семье», «крещён во младенчестве», «крещён в детстве», «воспитывался в верующей семье». Подобные указания не дают представления о социальном статусе семьи, поскольку верующими могли быть и простецы и люди умственного труда. В советское время кто-то не скрывал своей веры, кто-то вынужден был это делать. Но невозможно представить себе православного молодого советского офицера, поскольку лейтенантское звание было непреложно сопряжено с

членством в ВЛКСМ и КПСС. А согласно Уставу ВЛКСМ «комсомолец был обязан «решительно бороться… с религиозными предрассудками» [11: I, 2]

Некоторые мирские имена (Эдуард, Алишер) и отчества (Шамсуллаевич, Альбертович, Эдуардович,) однозначно указывают, что носившие их в миру архиереи родились в неправославных семьях – их родители не были православными и не давали детям в раннем возрасте христианского воспитания. Следовательно, люди приходили к Богу позже и, видимо, самостоятельно.

Социальное происхождение не указано в 43 % архиерейских биографий. Если отбросить эту часть, то социальное происхождение современных архиереев будет выглядеть следующим образом. 6,8 % родились в семьях военнослужащих, 10,1 – священно-церковнослужителей, 18,9 % – крестьян, 23,6 % – служащих, 39,1 % – рабочих и 0,7 % (1 человек) – казака. В СССР после тотального расказачивания такой социальной группы не существовало. Архиепископ Михаил (Донсков) родился в Париже в семье эмигрировавшего донского казака.

То, что большинство архиереев вышло из рабочих семей, доказывает глубокую религиозность народа, сохранившего ее, несмотря ни на что даже в советских городах.

В 1917 г. 94 % архиереев имело высшее образование (86,8 % – духовное, 7,2 % – светское), 5,3 % – среднее духовное и 0,7 % (1 человек) – общее начальное.

Из архиерейского корпуса 2017 г. один человек – митрополит Варнава имеет общее среднее образование. Но этого было достаточно потому, что он происходил из семьи потомственных священников и из-за тяжёлого для РПЦ периода. В 23 года постригся и в 45 был возведён в епископский сан. Несколько архиереев имеют среднее духовное образование, остальные – высшее, т. е. почти 100 %. Причём, значительная часть имеет высшее и духовное, и светское образование.

Высшее духовное образование до революции давали 4 духовные академии. По нарастающей число выпускников распределялось так: Московская, Казанская, Санкт-Петербургская, а большинство окончило старейшую – Киевскую духовную академию. Из 4-х дореволюционных академий Казанская не возродилась.

К высшему духовному образованию при подсчёте были отнесены не только духовные академии, но и другие учебные заведения, в которых учились современные архиереи: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Православный Свято-Тихоновский богословский институт), Христианская богословская академия в Варшаве, Свято-Сергиевский богословский институт (Париж), Богословский институт Бухареста, Ужгородская Украинская богословская академия имени святых Кирилла и Мефодия (действовала с 2002 по 2014 г.), Богословский факультет Фессалоникийского университета, Православный богословский фа-

культет университета в Прешове (Чехословакия), Институт по связям с Восточными церквями в Регенсбурге (ФРГ).

Образование, полученное за границей, облегчало выполнение внешнеполитических задач. Родившийся в 1961 г. в семье священника митрополит Феодосий (Васнев), будучи уже студентом Московской духовной академии, был направлен на православный богословский факультет университета в Прашове (Чехословакия) в 1985 г., где и получил степень магистра богословия. Выполнял послушания в Прешове и Карловых Варах, проходил стажировку в институте по связям с Восточными церквями в Регенсбурге (ФРГ). За время стажировки побывал в Австрии, Швейцарии, Бельгии, Люксембурге, Нидерландах, Франции, Италии. С 1993 по 2002 г. возглавлял Русскую духовную миссию в Иерусалиме.

Среди архиереев, получивших высшее светское образование, есть бывшие профессиональные инженеры, педагоги, архитекторы, филологи, офицеры, технологи, биологи, юристы, врачи.

Среднее духовное имеют епископы из вдовых священников, которым на приходах вполне хватало образования, полученного в семинариях, а поступать в академии было уже поздно.

Епископы, имеющие в качестве первого образования среднее профессиональное (ГПТУ и СПТУ) родились в семьях рабочих и получили соответствующее образование. Впоследствии они прошли обучение в духовных семинариях и академиях.

Категории епископов по способу достижения архиерейского сана.

В зависимости от мотивации и обстоятельств пострижения в монашество в епископате 1917 года были выделены такие типы архиереев. 1) Молодые романтики. 2) Карьеристы. 3) Вдовые священники. 4) Настоятели монастырей. 5) Миссионеры-подвижники. 6) Зрелые светские.

Применительно к 2017 году можно условно выделить следующие группы. 1) Молодые монахи. 2) Монастырское духовенство. 3) Целибатные священнослужители. 4) Вдовые. 5) Расторгнувшие брак. 6) Зрелые светские. 7) Молодые светские (в возрасте до 30 лет).

Молодые монахи. Часть современных архиереев приняла монашеский постриг в достаточно молодом и даже юношеском возрасте. Например, Алексий (Кутепов) и Лазарь (Гуркин) в 22; Митрофан (Серегин) в 21; Иоанн (Павлихин) – в 20; Владимир (Орачев), Мефодий (Зайцев), Кирилл (Наконечный), Вениамин (Кириллов), хотя он из семьи военнослужащих, в 19; Ефрем (Яринко), Митрофан (Никитин) – в 18; Иосиф (Масленников) – в 17; Корнилий (Синяев) – в 16.

До революции до 20 лет включительно (если поступали в духовное училище в 10 лет) молодые люди учились в духовных семинариях, а семинаристов в монашество не постригали. Так что в XX в. нижний возрастной порог монашества понизился.

В этой группе, по всей вероятности, присутствуют и карьеристы (с юности мечтавшие стать епископами, сделать архиерейскую карьеру), и романтики (увлечённые самой идеей монашества). Ранний постриг открывал путь на карьерную лестницу, по которой можно было подняться до епископского сана быстрее, стать епископом в молодом возрасте. Но в этом ни в коем случае нельзя обвинять молодых людей, которых привлекало прежде всего монашество, а не епископский сан, о котором они, уходя в монастырь и не думали. Об этом прекрасно рассказал в своей великолепной книге преосвященный Тихон (Шевкунов) [10].

Самым молодым епископом в 1917 г. был архиепископ Кишинёвский Анастасий (Грибановский), который на начало года находился в возрасте 43 лет. Он был хиротонисан в 1906 г. в четвёртого викария Московской епархии, когда ему еще не исполнилось 33 лет.

На начало 2017 г. самым молодым был епископ Роменский и Бурынский Иосиф (Масленников) в возрасте 38 лет. Он был возведён в епископский сан в 2008 г. через несколько дней после достижения 30-летия.

Также в 30 лет были хиротонисаны Ефрем (Киицай), ныне архиепископ Криворожский и Никопольский в 1996 г. и Онуфрий (Легкий), ныне митрополит Харьковский и Богодуховский в 2000 г. В 31 год епископом стал Герман (Тимофеев) в 1968 г.; в 32 года – Александр (Матренин) в 2006 г., Александр (Могилев) хиротонисан в 1989 г., Антоний (Фиалко) в 1979 г., Иоанн (Попов) в 1993; в 33 – Сергий (Фомин); в 34 – Серафим (Домнин), Феофилакт (Курьянов); в 35 – Никодим (Горенко), несмотря на то, что имел среднее специальное и среднее духовное образование.

Старейшим на начало 1917 г. был Макарий (Невский), которому шёл 82-й год. Он имел и самый продолжительный монашеский стаж – 56 лет, и архиерейский – 33 года, т. е. был старейшим по хиротонии. Четверть века и более (от 25 до 29 лет) прослужили в епископском сане 5 человек.

На начало 2017 г. самый старший в епископате РПЦ – Варнава (Кедров), митрополит Чебоксарский и Чувашский, которому идёт 86-й год. Старейшим по хиротонии является митрополит Крутицкий Ювеналий (Поярков), его монашеский стаж составляет 56 лет, архиерейский – 51 год (был возведён в епископский сан в 30-летнем возрасте). Более четверти века архиерейского стажа имеют более 40 человек епископата РПЦ [3].

Монастырское духовенство. Некоторые из этой группы на момент хиротонии имели значительный монашеский стаж.

Например, Серапион (Колосницын) стал монахом Троице-Сергиевой лавры в 24 года и выполнял различные послушания, а епископом – в 49 лет, т. е. на момент хиротонии его монашеский стаж составлял четверть века. Такой же стаж имели епископы Феогност (Дмитриев) и Фотий (Евтифеев).

Сергий (Булатников) стал послушником Успенского Псково-Печерского монастыря в 20 лет и нёс различные послушания. В 24 года

стал священником, в 29 лет был пострижен и побывал настоятелем двух монастырей. И только в 63 года стал епископом.

Митрополит Феофан (Ашурков) был пострижен в 26 лет и 27 лет выполнял различные послушания до возведения в епископский сан. За это время он побывал членом Русской духовной миссии в Иерусалиме, секретарём патриаршего экзархата Центральной и Южной Америки, экзархом при патриархе Александрийском и всей Африке, представителем при патриархе Антиохийском и всего Востока. То есть побывал в буквальном смысле слова от Дамаска и Палестины до Мексики и Аргентины. Епископом стал в 53 года и начал архиерейское служение в Магадане. Дальнейшее служение выглядело следующим образом: 2000 г. – епископ Магаданский и Синегорский; 2003 г. – Ставропольский и Владикавказский, 2008 – архиепископ; 2011 – Челябинский и Златоустовский, 2012 г. – митрополит; 2014 г. – Симбирский и Новоспасский, 2015 г. – Казанский и Татарстанский. То есть за 5 лет архиерей сменил 5 кафедр.

Целибатныесвященнослужители. До революции целибат на практике почти не применялся. В последующем он стал использоваться шире. Питирим (Волочков) в 21 год был рукоположен в дьякона и через 2 года пострижен, через 3 года рукоположен в иеромонаха, через 7 – возведён в сан игумена, ещё через год – в сан архимандрита и хиротонисан, став епископом в 34-летнем возрасте, через 11 лет после пострижения.

Севастиан (Осокин) после окончания Пермского политехнического института и службы в армии 3 года нёс послушание алтарника в Алма-Ате, в 27 лет стал дьяконом и священником (целибатом). На 50-м году жизни был пострижен в монашество 4 января 2011 г., 6 января возведён в сан архимандрита, 18 февраля наречён епископом, 20 февраля хиротонисан.

Серафим (Домнин) 1977 г. р. с 15 лет служил алтарником, в 19 стал священником, в 21 – монахом, в 29 – игуменом, в 34 – архимандритом и епископом.

Серафим (Цудзиэ Набору), работавший в рекламной компании, в 36 лет крестился и поступил в Токийскую духовную семинарию, где был рукоположен в дьякона, а после окончания – в священника. В 48 лет был пострижен и возведен в сан игумена, избран епископом Сендайским, возведён в сан архимандрита и хиротонисан. В 61 год возведён в сан архиепископа.

Вдовые (овдовевшие).

Пострижение протоиереев в монашество в зрелом косвенно указывает на их вдовство, даже если не встречается других сведений.

Сергий (Иванников) митрополит Барнаульский и Алтайский служил священником в Эстонии. В 46 лет был переведён в Москву, пострижен, назначен членом духовной миссии в Иерусалиме и возведён в сан игумена. Через 2 года был назначен настоятелем храма при посольстве России в Праге. Через год по просьбе предстоятеля Православной церкви Чешских земель и Словакии был направлен в её клир и нёс послушание настоятеля храма при

Ольшанском кладбище, будучи возведённым в сан архимандрита. Через 4 года был избран епископом Каменским и Алапаевским (Свердловская область) и хиротонисан, когда ему было 54 года. Через год его перевели на Барнаульскую и Алтайскую кафедру, и в 57 лет возвели в сан митрополита.

Пантелеимон, епископ Орехово-Зуевский, викарий Московской епархии был пострижен и хиротонисан в 60 лет, имеет 4-х замужних дочерей и 19 внуков.

Овдовевший светский – Петр (Мансуров), 1954 г. р. В 1978 г. женился, в 1979 г. родился сын, в 1988 г. умерла жена, после чего в 1995 был рукоположен в дьякона и священника. В 2008 г. возведен в сан протоиерея, в 2012 г. пострижен, возведен в сан архимандрита и хиротонисан.

Расторгнувшие брак (разведённые).

Савватий (Загребельный), 1967 г. р. окончил общевойсковое командное училище и курсы генерального штаба, был женат, имел дочь, но в 32 года развелся. Начал служить в алтаре, в 1995 г. с разницей в один день был рукоположен в сан дьякона и священника. На следующий год уволился в запас, в 2002 г. пострижен.

Алексий (Антипов) из крестьянской семьи. Его отец и мать, вырастив детей (пятеро стали священниками, дочь вышла замуж за священника), постриглись в монашество. И он последовал их примеру: будучи в сане протоиерея, они с женой по обоюдному согласию приняли постриг.

Зрелые светские. Митрополит Симон (Гетя) родился в 1949 г. в семье военнослужащего. После окончания средней школы работал на комбинате строительных материалов и служил в армии. После окончил медицинский институт, работал военным врачом и врачом-терапевтом. В 31 год поступил в семинарию, затем – в духовную академию и принял монашество в 33 года, в 43 – стал епископом.

Епископ Филарет (Коньков), родившийся в семье рабочих, был крещён во младенчестве. После школы и службы в армии окончил Московский инженерно-физический институт и 5 лет работал инженером в Институте физики высоких давлений Российской академии наук в Троицке Московской области. В 33 года постригся в монашество, в 48 стал епископом.

Епископ Алатырский и Порецкий Феодор (Белков) родился в 1960 г. в семье военнослужащего и пошёл по стопам отца, окончив военно-медицинскую академию в Ленинграде. В 1998 г. был уволен в запас в связи с сокращением в звании подполковника медицинской службы, после чего работал невропатологом в гарнизонной поликлинике. В 45 лет стал священником, в 52 года – монахом и епископом.

Архиепископ Тихон (Доровских), родившийся в рабочей семье и крещёный в младенчестве (мать была дочерью священника), имея высшее техническое образование, постригся в 44 года и через 8 лет стал епископом. Его младший родной брат, митрополит Даниил постригся гораздо раньше в возрасте 24 лет, старший брат – игумен Серафим постригся в 46 лет.

Молодые светские были бунтарями против безбожной власти.

К детям перестройки можно отнести Ферапонта (Кашина). Родился и воспитывался в семье московских служащих. В 20 лет, будучи студентом Московского института криптографии, связи и информатики, крестился в 1989 г., когда наблюдался бум крещений. По окончании института отслужил в армии, после чего сначала служил псаломщиком в Московской области, а затем стал послушником в Авраамиево-Городецком монастыре Костромской епархии и постригся, когда ему уже исполнилось 30 лет. Епископом стал в 44 года.

Феодосий (Чащин) родился в 1973 г. в Москве, окончил Московский авиационный институт по специальности прикладная математика, служил в ракетных войсках стратегического назначения, работал прорабом в строительно-монтажном управлении Москвы. Но в 26 лет поступил послушником в монастырь в Новосибирской области и менее чем через год был пострижен в монашество. В 38 лет стал епископом.

Феофан (Ким), родившийся в 1976 г. в корейской семье в Южно-Сахалинске, не воспитывался в православии, что было вполне естественно для самой восточной окраины страны советов, где не было ни одного храма. Будучи студентом Южно-Сахалинского филиала Московского коммерческого университета, крестился в 19 лет, в 23 пострижен и стал иеромонахом. Служил в Южно-Сахалинском и Смоленском кафедральном соборах. Затем был направлен в Корейскую митрополию (тогда называлась Новозеландской) Константинопольского патриархата для окормления русскоязычных граждан, проживающих в республике Корея. Заочно окончил Московскую духовную академию. Епископом стал в 35 лет.

Встречаются случаи, когда молодые люди, которых условно можно отнести к этой категории, сначала становились священниками, а потом монахами. Например, митрополит Филипп (Осадченко) родился в семье военнослужащего, окончил в 1979 г. биологический факультет Харьковского университета, а на следующий год стал священником в 24-летнем возрасте. В 37 лет постригся, в 45 был хиротонисан.

Как ни странно на поверхностный взгляд, советский строй расширил социальную и этническую базу архиерейского корпуса РПЦ. В постсоветский период существенно повысились образовательные характеристики. Лучшие, наиболее верующие люди из разных социальных групп и слоёв советского общества, разных национальностей вливались в состав архиерейского корпуса. Это способствовало не его размытию и разложению, а наоборот, консолидации, поскольку незыблемо хранимое Церковью каноническое право цементировало епископат, а расширившаяся база формирования связывала его с представителями различных социальных и национальных групп, и помогала уяснению архиереями их нужд и чаяний.

Список литературы

1. Демидова Н. И. Кадровая политика Московской патриархии и состав епископата Русской православной церкви в 1940–1952 гг. Автореф. дис. … канд. ист. наук. М., 2007. – 22 с.

2. Епархии Русской Православной Церкви // Древо: открытая православная энциклопедия. URL: http://drevo-info.ru/articles/407.html. Дата обращения: 2.02.2017.

3. Епископат Русской Православной Церкви // Древо: открытая православная энциклопедия. URL: http://drevo-info.ru/articles/12420.html. Дата обращения: 14.06.2017.

4. Журнал Священного Синода № 131 от 6.10.2011. URL: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/oktyabr/08/zhurnaly_zasedaniya_svyawennogo_sinoda_ot_56_oktyabrya_2011_goda/

5. Конюченко А. И. Епископат Русской православной церкви в 1917 г.: социокультурные параметры // Пятнадцатый славянский научный собор «Ура. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства: материалы всерос. науч.-практ. конф. Челябинск, 18–19 мая 2917 г. Челябинск: ЧГИК, 2017. – С. 15– 29.

6. Патриарх всея Руси. URL: http://patriarch.ua/rpcepiskopat.aspx?id=8&sid=1. Дата обращения 5.02.2017. На основании этого источника будут приводится данные об архиерейском корпусе на начало 2017 г.

7. Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX в. М.: Республика, 1995. –511с.

8. Православный церковный календарь. 1994. М.: Издат. отд. Московской патриархии, 1993. Эти данные отнесены не к середине, а к началу 1990-х годов, поскольку материал был сдан в печать 27.10.1992 г.

9. Сафонов С. Г. Русская православная церковь в конце XX века: территориальный аспект. URL: http://krotov.info/history/20/1990/safonov3.htm

10. Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2011.–378с.

11. Устав ВЛКСМ. М.: Молодая гвардия, 1985. –32с.

12. Изменения в составе епископата РПЦ 1918–1939 гг. URL: http://www.regels.org/Russian-Episkopat-.htm. Дата обращения: 15.06.2017.

Е. В. Иванова

ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ НАУКИ И РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СВ. ЛУКИ ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО

Статья посвящена анализу работы св. Луки Войно-Ясенецкого «Наука и религия». Ее актуальность связана, во-первых, с переосмыслением наследия этого мыслителя в отечественной религиозной философии, и, во-вторых, с новыми оценками взаимоотношения науки и религии в постмодернистском мире с антисциентистской направленностью. Главное, что подчеркивается в результате исследований работы св. Луки – между наукой и религией нет модели противоречивости, она создается искусственно. Св. Лука утверждает об изменчивости научного взгляда на мир и вечности христианской морали.

Вопросы истории научных открытий, а также значения науки как феномена культуры, их непростые взаимоотношения с религией в процессе исторического диалога вызывали различные оценки ученых, теологов, фи-

лософов. Декларировалось, что религии, как особой форме мировоззрения, не нужна никакая наука, звучали и прямо противоположные мнения о том, что религия – это «иллюзия» и в конечном итоге эта «иллюзия» будет заменена в историческом процессе наукой [3, с. 152].

В этом аспекте заслуживает особого внимания обращение к наследию св. Луки Войно Ясенецкого. Святитель Лука, будучи признанным хирургом и просто врачом, архиепископом, прославленным в соборе исповедников и новомучеников российских, помимо проповедей оставил после себя оригинальные религиозно-философские труды «Дух, душа и тело» и «Наука и религия». Написанные в середине прошлого века, долгое время они не могли получить широкой публикации и конструктивного обсуждения. Однако, сегодня его идеи звучат очень современно не только в акцентах взаимоотношения науки и религии, но и в вопросах патриотического воспитания современного молодого поколения, «изучение его идей формирует ценности гражданственности и патриотизма» [2, с. 65].

Особый интерес и актуальность могут представлять его попытки сопоставления науки и религии, сопоставления чувственного и рационального, научно объяснимых и паранормальных явлений. Святитель дает собственное религиозно-философское обоснование этих явлений, с помощью которого, на его взгляд, можно разрешить проблему противопоставления научной и религиозно-мистической картин мира. Это ля нас особенно важно – сами деяния этого интересного мыслителя, его личный подвиг противостояния советского системе. Читая жизнеописание святителя, можно сделать вывод, что его творчество было закономерным продолжением его биографии. Будучи гениальным врачом, он становится священником и епископом, исходя из внутренней религиозной необходимости, обусловленной нуждами своего времени, которые он видел, и не мог не замечать, а не прихотью или карьеризмом. Святитель Лука во всем старался быть полезным людям, его окружавшим. И как врач и как архиерей.

Обратимся к трактату Луки «Наука и религия». Данный трактат, будучи вторым после трактата «Дух, душа, тело», по своему критическому содержанию и даже названию, совершенно не мог быть издан в СССР, и впервые был опубликован лишь в 2000 г. Если в первом трактате святитель касался вопросов, с которыми было затруднительно вступать в предметные споры в виду их малоизученности советской наукой, то по одному лишь названию второго трактата, святитель явно вступал в противоречие с советским культом науки.

Размышление Луки начинается постановкой достаточно смелого в данное ему время вопроса о том, как взаимодействуют между собой наука и религия? Есть ли вообще возможность постановки данного вопроса? Существует ли между ними противоречие? Для ответа на поставленные вопросы святитель Лука логично определяется с понятиями «наука» и «религия». А далее, после выявления содержания данных понятий, как он утверждает,

можно их сравнивать. Итак, какими особенностями и свойствами обладает то явление, которое можно обозначить как «наука»? Первая особенность, с точки зрения святителя – системность, т. е. не просто хаотичный набор информации о каких-либо фактах, а их упорядоченность, расстановка по определенным параметрам, т. е. классификациям. Вторая особенность науки состоит в том, что она оперирует познанными знаниями обладающими свойствами доказательности, общепризнанности, объективности. В русле кантианской критики этих сторон научного познания святитель Лука отмечает, что наука дает лишь описание, знание о «явлениях жизни природы», но не проникает в их сущность. В этом ее ограниченность, так как наши органы чувств в силу ограниченности, и даже при помощи технических приспособлений, не могут дать полные и точные знания о мире. Кроме того, наши знания о мире обладают элементами субъективности. Но, как подчеркивает святитель, человек всегда обладает стремлением к расширению знаний, например, психология стремится дать знание о душе. Автор вполне справедливо отмечает, что знание может быть достигнуто не только в процессе научного постижения мира, есть и другие способы постижения знания, например, интуиция. Кроме интуиции, есть также особый способ постижения действительности – религиозный. Святитель утверждает, что есть много отличий науки от религии и главное из них: «Бог существует; даже больше – только Он и существует… В Нем все имеет свое бытие, вне же Его бывание и томление духа» [1, с. 14]. Эта область сущностей, которые наука не может описать. Разумные доказательства бытия Бога находим мы, продолжает святитель Лука, в классической немецкой философии Канта, современной философии Бергсона и Лосского, В. С. Соловьева. Откуда же эта некомпетентная постановка вопроса, что наука противоречит религии? Причины этого: поверхностное знание, существующее у современников, как в области религии, так и в области науки. Скорее всего, даже недостаточность знаний. Еще одна причина: наука как система фактов также смешивается с субъективным мнением ученого. Эти мнения могут противоречить религии в отдельных случаях, однако они могут и противоречить научным открытиям, так как сам ученый является верующим «самому себе». Далее святитель критикует и такое явление современной ему жизни, как «научный атеизм». Это «действительно противоречие религии, но он есть предположение некоторых образованных людей, недоказанное и недоказуемое» [1, с. 16]. Научный атеизм выстраивается на научных предположениях эволюционистской теории Дарвина. Святитель Лука последовательно разоблачает теорию эволюционизма, приводя факты фальсификаций и подтасовок этой теории, и утверждая, что сам ученый это высказал лишь как гипотезу (вероятностное знание, требующее доказательств), он «впоследствии отрекся от нее и покаялся перед Богом» [1, с. 19]. Поэтому дарвинизм – это лишь отдельные субъективные мнения ученых. Научный атеизм, возможно, также не правильно трактовал и креационизм, поэтому святитель уделяет проблеме развития особое внимание. Он утверждает, что «Библия не отрица-

ет развитие в пределах вида… Но само это развитие происходило не в природе самой по себе, а в разуме Бога» [1, с. 19]. Третья причина заключается в бессилии науки проникнуть в сущность явлений (о чем указывалось выше), но это бессилие вызвало также, что ученые до сих пор не определились с исходными, базовыми понятиями (в свое время про это говорил еще Сократ, утверждая, что нужно познавать человека, а не природные явления), например, с понятием «материя».

Невежество и малознание в религии также существует повсеместно. У многих людей отсутствует религиозный опыт мистического переживания с Абсолютом, поверхностное чтение Библии. Однако если обратиться более внимательно к библейским текстам, то существуют ли противоречия между научными и религиозными рассуждениями о материальном мире?

Святитель Лука подробно доказывает, что современные ему научные данные находятся в согласии с библейскими, только необходимо, говорит он, вчитываться в текст Священного Писания. Во-первых, Библия не учит ни о геоцентризме, ни о гелиоцентризме. Это опять поверхностные споры ученых. Есть теоцентризм как метафизический центр вселенной, мир также христоцентричен. Геоцентризм или гелиоцентризм, с точки зрения святителя Луки – это явления, а теоцентризм и христоцентризм – сущности мира. Науки лишь подтверждают библейские тексты о различных языках (филология). Геология, палеонтология, археология и другие науки также об этом свидетельствуют. Вывод, который делается: подлинная наука не находится в противоречии с истинной религией. Есть противоречие в глубине знаний о природе и о человеке.

Интересно дальнейшее утверждение Луки – естествознание приводит ученого к религии. Это неизбежно, так как неизбежна жажда знаний у ученого, стремление постичь тайну жизни и ее истинный смысл. Религия поощряет тайну исследования: «Наука без религии – небо без солнца. Наука, облеченная светом религии – это вдохновенная мысль, пронизывающая ярким светом тьму этого мира» [1, с. 37]. Доказательство – Лука приводит имена «верующих ученых»: Галилей, Бойль, Пастер, Ньютон, Кеплер. Русские ученые – врачи, психологи – Н. И. Пирогов, П. И. Ковалевский (психиатр), Н. К. Лысенков (анатом), И. Ф. Огнев (физиолог). Святитель Лука в тринадцатой главе, которая называется «Мысли великих ученых о взаимоотношениях между наукой и религией» для подтверждения своих мыслей обращается и цитирует мысли И. Ньютона, К. Линнея, Ч. Дарвина. Говоря о Ч. Дарвине и его теории, святитель еще раз упоминает о спекуляциях именем Дарвина в естествознании, утверждая, что в своей книге «Происхождение видов» Ч. Дарвин сам называл себя теистом, т. е. верующим в Божественное творение мира. Продолжением подтверждений в дальнейшем служит также обращение святителя Луки к мнениям Л. Пастера, Н. И. Пирогова, А. Эйнштейна. Узкий кругозор исследований этих авторов в области физики, химии, биологии преодолевался их обращенностью к божественной тайне жизни.

В заключении святитель утверждает об изменчивости научного взгляда на мир и вечности христианской морали, как вечного идеала человеческого, более значимого, нежели прагматическое бытие науки.

Таким образом, можно сделать вывод, что религиозно-философское творчество святителя Луки считалось реакционным в сложившейся духовной, научно-идеологической и философско-идеологической система в СССР. Его творчество, как и вся его жизнь – закономерный для него ответ на вызовы современности, основанный на глубоких внутренних религиозных убеждениях, христианском воспитании и любви к неидеологизированным наукам (чем и обосновывается множество его отсылок на труды до-советских ученых из множества областей наук). Святитель Лука находился под непристанным вниманием государства – до войны в ссылках, а после – под наблюдением КГБ, среди множества осведомителей в своем окружении. Необходимо отметить, что обилие отсылок в вышеуказанных работах на труды ученых и европейских философов, свидетельствует о том, что автор отлично разбирался и хорошо был знаком с основными направлениями западной философии, науки, непосредственно работами данных философов и исследователей.

В творчестве святителя мы видим искренний и определенный, хоть и не всегда сильный, ответ идеологии СССР как священника и как ученого.

Современные модели взаимоотношения религии базируются на взглядах святителя. Например, уральский мыслитель, Д. В. Пивоваров в своем труде «Наука и религия: гносеологические очерки» утверждал о том, что «религия – это не только вера, но и особое знание» [4, с. 317], уточняются модели взаимодействия науки и религии в постклассической культуре. Исследуя этот вопрос, Д. В. Пивоваров выделяет три главных момента: «гармония и конфликт науки и религии в их мировоззренческом аспекте; согласие и соперничество науки и теологии как академических дисциплин; единство и борьба науки и церкви как различных социальных институтов» [4, с. 270]. Согласно диалектическому методу автора, он считает, что возможны три трактовки темы соотношения науки и религии: в главном наука и религия никогда не достигнут согласия; уже сегодня они близки друг другу в освещении целого ряда коренных проблем мироотношения; объединение науки и религии произойдет в неопределенно далекой эсхатологической перспективе» [4, с. 275].

Список литературы

1. Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) Наука и религия. М: ОБРАЗ, 2008. – 192 с.

2. Иванова Е. В., Пениожек Е. В., Инкижекова М. С. Религиозно-философские идеи святителя Луки (Войно-Ясенецкого) в патриотическом воспитании. //Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. – 2017. –Т. 6. –№ 3А. –С. 60–68.

3. Иванова Е. В. Взаимодействие науки и религии: история вопроса и современное состояние / Иванова Е. В. Вестник Северного (Арктического) федерального ун-та. Серия гуманитарные и социальные науки. – 2017. – № 1. –С. 152–156.

4. Пивоваров Д. В. Наука и религия: гносеологические очерки / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. – 344 с.

Т. Н. Решецкая

ВЫПУСКНИК ГОРЫ-ГОРЕЦКОЙ ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКОЙ ШКОЛЫ М. И. СИБИРЦЕВ: УЧИТЕЛЬ, УЧЁНЫЙ, ОТЕЦ

В 40-х гг. XIX в. в системе духовного образования произошли существенные изменениям. Согласно новой программе преподавания в семинариях, вводились новые дисциплины – агрономия и медицина, необходимые, по мнению Николая I, для будущих пастырей, особенно на сельских приходах, чтобы «с одной стороны, при большем развитии сведений сего рода между поселянами, духовенство и в сем отношении могло бы стоять если не выше, то по крайней мере не ниже людей, которых нравственное образование оному поручается, а с другой, открыть большие средства духовенству к безбедному содержанию посредством улучшенной обработки отводимых церковным чинам участков» [2, с. 157].

В рамках реализации этих требований Синод стал направлять лучших семинаристов в Горы-Горецкую земледельческую школу (ГЗШ), и в 1843–1844 гг. здесь был произведён довольно необычный набор студентов, состоявший из 59 семинаристов из 43 городов России. В 1846 г. был первый настоящий выпуск 57 воспитанников высшего разряда, среди которых было 50 человек, присланных два года назад из семинарий. Подобная практика имела место до 1857 г.

Многие семинаристы, окончившие высший разряд Горы-Горецкой земледельческой школы, стали не только преподавателями в духовных образовательных учреждениях и популяризаторами агрономических знаний, но и известными учёными в области сельскохозяйственной науки и естествознания. Среди наиболее известных выпускников высшего разряда следует отметить и Михаила Ивановича Сибирцева, получившего известность как талантливый преподаватель, исследователь, основатель целой династии учёных и педагогов.

До приезда в Горки он окончил Архангельскую духовную семинарию «при способностях очень хороших, прилежании ревностном». Направленный Холмогорско-Архангельской епархией в ГЗШ для получения агрономического образования, он вернулся после получения аттестата в Архангельск. В течение тридцати двух лет ему пришлось преподавать почти все изучаемые там предметы – от латинского и греческого языков, богословских дисциплин до естествознания. М. И. Сибирцев написал оригинальное учебное пособие «Опыт библейско-естественной истории или описательное изложение библейской геологии, ботаники и зоологии» [3], признанное образцовым и рекомендованное для всех духовных училищ и семинарий.

Труд состоит из следующих частей: библейская геология, библейская ботаника и библейская зоология. Такое деление М. И. Сибирцев обосновывает тем, что, исходя из текста Священного писания, именно такие царства выделял в природе Моисей. В своей работе автор придерживается идеи о том, что такая природная система предложенная в Библии, нашла своё про-

должение в более поздних классификациях Кювье, Линнея и Рая [3, с. 8]. М. И. Сибирцев сравнивает природу «с великой и священной книгой, свыше начертанной в образах и символах». Он говорит о том, что её «справедливо называют первой частью божественного Откровения, тогда как Библия составляет вторую его часть» [3, с. 346]. В этой работе М. И. Сибирцев выступал одновременно и как учёный, владевший передовыми знаниями в области аграрной науки, так и богослов, изучавший и трактовавший библейские тексты.

М. И. Сибирцев был избран членом-корреспондентом Вольного экономического общества, редактировал «Архангельские губернские ведомости». За опубликованные статьи об особенностях земледелия в условиях Севера и разработанную модель плуга он был награжден ВЭО Большими серебряными медалями. Отличные способности семинариста, отшлифованные преподавателями Горы-Горецкой земледельческой школы, дали отличные всходы [5, с. 85].

Северные территории на рубеже XIX–XX вв. стали объектом интенсивного изучения, к которому привлекалось местное население. Первыми этой деятельностью заинтересовались представители интеллигентных кругов. Глава семьи, занимаясь на досуге любительским изучением какого-либо направления, часто привлекал к этому членов своей семьи – обычно детей, реже – жен, которые иногда превосходили своих учителей, а иногда становились надежными помощниками. Дети, помогая отцу, включались в исследования и, подрастая, становились продолжателями отцовского дела или выбирали для себя новое направление в соответствии с собственными интересами [4, с. 492].

Замечательным примером воспитания в детях стремления научного познания, занятий исследовательской деятельностью является и семья М. И. Сибирцева. В семейном воспитании М. И. Сибирцев советует родителям не искать для детей мирских благ, богатства, почести, но заботиться прежде всего об их внутреннем духовном состоянии. По его мнению, задача родителей – воспитывать детей как чад Божиих и молитва о детях есть одна из первых их обязанностей. Основанием скорби родителей о детях должно быть желание им спасения от греха, а не самолюбие и страх нанесения позора фамилии. Молитва родителей о детях еще более должна крепнуть при удачных внешних обстоятельствах, если при этом дети сохраняют нравственные пороки. По воспоминаниям очевидцев, как наставник и проповедник М. И. Сибирцев обладал «неотразимой силой убеждения» [6, с. 175].

Он был хорошим семьянином, имел пятерых сыновей и четыре дочери. Сыновья получили высшее образование в столице и стали научными работниками и педагогами. Старший сын Иустин Михайлович после окончания исторического отделения духовной академии впоследствии стал крупным известным археологом и палеографом, знатоком древних рукописей, и в конце жизни был избран членом-корреспондентом Академии наук

СССР. Два сына, вслед за отцом, избрали педагогическое поприще: Константин стал богословом, а Александр возглавил реальное училище. Самый младший Евгений, по примеру и стопам Николая поступил и окончил вслед за ним университет и стал ботаником-почвоведом. Он специализировался в области систематики и физиологии растений. За короткую 26-летнюю жизнь он успешно провел почвенно-геологические и ботанические исследования в Тульской и Владимирской губерниях. По отзывам сотрудников, как специалист Евгений «обещал быть не менее талантливым», чем брат, Николай Михайлович [1, с. 1394]. Выдающихся успехов в науке достиг Николай, выпускник естественного факультета Санкт-Петербургского университета, ученик профессора В. В. Докучаева. Он составил первую почвенную карту Европейской части России, разработал генетическую классификацию почв. Благодаря исследованиям русских почвоведов, среди которых видное место занимал Н. М. Сибирцев, в иностранную номенклатуру типов почв были перенесены без изменений русские названия: чернозем, подзол, солонец. Важно отметить, что только один из пяти сыновей М. И. Сибирцева посвятил себя профессиональной религиозной деятельности, что выходило за рамки существовавшей в то время традиции. Это свидетельствовало не только об особой морально-нравственной атмосфере в его семье, но и достаточно высоком уровне учебно-воспитательного процесса в ГЗШ, в которой он получил специальное и светское духовное развитие [5, с. 86].

Что же касается дочерей, то им, воспитанным в традиционно строгой семье православного священника, был удел стать жёнами священников. Такая судьба была у их матери, Юлии Григорьевны, к которой дети были очень привязаны и о которой оставили самые теплыё воспоминания. Она передала это умение и трём дочерям, ставшим жёнами священников – Александре, Августине и Марии. Младшей дочери, Вере Михайловне, выпала доля быть «сердоболицей» по уходу за больными близкими, а затем – за пациентами лазаретов, поликлиник и диспансеров. Она и была последней носительницей родовой фамилии Сибирцевых [1, с. 27].

Можно согласиться с мнением Л. А. Варфоломеева о том, что «Сибирцевы – это семья – университет», настолько разнообразны были их интересы и значительны достижения на выбранном каждым из них пути. Основателем этой большой и талантливой семьи стал Михаил Иванович Сибирцев, выпускник Архангельской духовной семинарии и Горы-Горецкой земледельческой школы. Возможно, качества и знания, приобретённые им в этих учебных заведениях, и предопределили будущий успех священнослужителя, преподавателя и учёного. Как труд агронома, земледельца подразумевает рутинную, ежедневную заботу о выращиваемых растениях, так и труд преподавателя духовной семинарии требует попечения не только о своих воспитанниках, но и собственное совершенствование.

Список литературы

1. Варфоломеев, Л. А. Память через столетие (к 150-летию со дня рождения и 110-летию со дня смерти Николая Михайловича Сибирцева) / Л. А. Варфоломеев // Почвоведение. – 2010. – № 11. – С. 1394–1400.

2. Марченко (Решецкая), Т. Н. Сотрудничество Горыгорецкой земледельческой школы и духовных семинарий в сфере аграрного образования в Российской империи в середине XIX в. / Т. Н. Марченко (Решецкая) // Романовские чтения – X, посвященные 80-летию со дня основания исторического факультета, Могилев, 27–28 нояб. 2014 г. : сб. ст. Междунар. науч. конф/ Мог. гос. ун-т ; под общ. ред. И. В. Шардыко. – Могилев : МГУ им. А. А. Кулешова, 2015. – С. 157–159.

3. Сибирцев, М. И. Опыт библейско-естественной истории или описательное изложение библейской геологии, ботаники и зоологии / М. И. Сибирцев. – СПб. : Странник, 1867. – 346 с.

4. Смирнова, М. А. Исследовательская деятельность главы семьи как фактор трансформации традиционного семейного менталитета на севере России в конце XIX – первой трети XXв. / М. А. Смирнова // IX Конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. / редкол.: В. А. Тишков и др. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 492.

5. Сучков, К. П. Колыбель интеллектуалов: социогуманитарные ценности в деятельности Горыгорецких земледельческих школы и института: историко-гуманитарный очерк / К. П. Сучков. – Горки, 2015. – 248 с.

6. Чувакова, Е. В. Просветительская деятельность М. И. Сибирцева, архангельского педагога, исследователя и священника / Е. В. Чувакова //Вестник Сев. (Арктич.) федерал. ун-та. Сер. гуманитар. и социал. науки. – 2014. – № 5. – С. 172–177.

Н. В. Статина

СЛОВАРЬ ФАМИЛИЙ ЛИЦ ДУХОВНОГО СОСЛОВИЯ ОРЕНБУРГСКОЙ ЕПАРХИИ 1873 г.

Языковой материал, извлеченный из церковных печатных, рукописных, печатных (с рукописными вставками) архивных источников, передает многоплановую картину региональной истории и культуры края, расширяет представление о лексической системе русского языка прошлых веков. Эти документы раскрывают основные направления православной жизни: крещения, исповеди, причащения, венчания, отпевания, содержат сведения о лицах духовного сословия и приходе в целом [5].

Интересное явление с особенностями территории распространения представляют собой антропонимы церковно- и священнослужителей Оренбургской епархии. Их структура, семантика и этимология дают представление о региональном фамильном именнике духовенства, а также достоверную информацию краеведческого характера о церковных штатах, названии храмов и дате их постройки.

Материалом для словаря фамилий послужили церковные письменные и печатные источники из архивов Челябинска [3] и Кургана [1]. Словарь раскрывает этимологию 303 фамилий и отражает подлинную информацию о церковно- и священнослужителях Оренбургской епархии 70-х годов XIX века.

Принцип построения словарной статьи:
– выделение фамилии лица духовного сословия;
– фамилии и инициалы благочинных, дьяконов, дьячков, настоятелей храмов, их помощников, пономарей, протоиереев, псаломщиков, сверхштатных псаломщиков, священников даны курсивом;
– орфография фамилий сохраняется полностью;
– в словарной статье указывается название прихода, церкви, населенного пункта, в котором служат представители духовенства;
– в этимологической справке дается информация об источнике образования фамилий: календарные, некалендарные, иноязычные имена, лексемы религиозно-культовой тематики, наименования из Ветхого и Нового завета, греко-латинские заимствования, топонимы, термины из мира флоры и фауны, диалектизмы, названия храмов и церковных праздников;
– значение фамилий восстанавливается путем их сопоставления с материалами исторических, диалектных, этимологических словарей русского языка, словарями иностранных слов, церковно-славянского языка, русских народных говоров, а также со словарями фамилий других территорий;
– в отдельных статьях приводится несколько этимологических значений фамильного прозвища, это позволяет читателю самому предположить причину появления той или иной фамилии.

В конце словаря даны приложения (фотографии храмов, карты местности, именник церковно- и священнослужителей, список приходов [4, с. 120–149] и причтов Оренбургской губернии на 1873 год [2, с. 931–948].

Примеры словарных статей.

Агров. Настоятель Кичигинского прихода Христорождественской церкви в поселке Кичигинском священник *В. Агров,* настоятель Рождественского прихода Христорождественской церкви в селе Рождественском протоиерей *П. Агров.* Восходит к латинскому слову *ager* – «земля, поле, территория».

Бельский. Псаломщик Михайловского прихода Михаило-Архангельской церкви в станице Михайловской дьякон *П. Бельский.* В основе фамилии лежит топоним *Бельск,* откуда был родом её носитель.

Волков. Настоятель Клястицкого прихода Христорождественской церкви в станице Клястицкой священник *Г. Волков.* Основой фамилии послужило прозвище *Волк* от нарицательного слова *волк* – «хищное животное семейства псовых». Так могли называть нелюдимого, недружелюбного, относящегося настороженно к окружающим человека.

Горчаков. Псаломщик Спасо-Преображенского прихода и собора в городе Орске *М. Горчаков.* Основой фамилии послужило прозвище *Горчак*, образованное от глагола *горчать* – «становиться горьким» или от нарицательного слова *горчак*: 1) в ряде областей – «растения семейства гречишных, коноплёвых, лютиковых»; 2) «трава, растущая по берегам рек, напоминающая мелкий камыш»; 3) «гриб»; 4) «мелкий осётр».

Елеонский. Псаломщик Катенинского прихода Покровской церкви в поселке Катенинском *П. Елеонский.* В основе фамилии лежит топоним *Елеонская* гора – «короткий горный кряж, опоясывающий Иерусалим с востока и огораживающий его от разрушительного соседства с пустыней». В христианской религии – это место последней молитвы Иисуса Христа перед своим арестом. Здесь же он вознесся на небеса через сорок дней после воскресения.

Игумнов. Настоятель Кипельского прихода Свято-Троицкой церкви в селе Кипельском священник *А. Игумнов,* сверхштатный псаломщик Сухоборского прихода Троицкой церкви в селе Сухоборском пономарь *П. Игумнов,* настоятель Пискловского прихода (главного) Троицкой церкви в селе Писклове и Вагановского прихода (приписного) Покровской церкви в селе Ваганове священник *Ф. С. Игумнов.* Основой фамилии послужило нарицательное слово *игумен* – «духовный сан в православной церкви, настоятель православного монастыря». В греческом языке – «ведущий».

Космодамианский. Псаломщик Воскресенского прихода и церкви в городе Оренбурге дьячок *Д. Ф. Космодамианский.* В основе фамилии лежат имена двух святых *Космы* и *Дамиана*. В греческом языке *cosmos* – «мир, согласие», *damazo* – «покорять». Такую фамилию мог получить человек, рожденный в дни памяти этих святых чудотворцев, которые врачевали больных, не получая вознаграждения за свой труд (14 июля, 18 октября, 30 октября, 14 ноября н. ст.), а также прихожанин или служитель Космо-Дамиановского храма.

«Словарь фамилий лиц духовного сословия Оренбургской епархии 1873 года» [6] является одной из первых попыток изучения антропонимических единиц церковно- и священнослужителей на вышеназванной территории. Выявленные из архивных документов фамилии послужат источником для познания исторического прошлого края, самобытности представителей Русской православной церкви, помогут в генеалогических исследованиях.

Список литературы

1. ГАКО. Фонд 244, оп.1 дело 120.

2. Комплект приходов и причтов в Оренбургской губернии по новым штатам, высочайшее утверждение 7 апреля 1873 года // Епархиальные ведомости. – 1873. – № 23. – С. 931–948.

3. ОГАЧО. Фонд И-226, опись 3, дело 47.

4. Список церквей, молитвенных домов и часовен Оренбургской епархии с указанием благочинных, в велении коих оныя находятся // Епархиальные ведомости. – 1892. – № 14. – С. 120–149.

5. Статина, Н. В. Динамика учетно-регистрационных документов Флоро-Лаврской церкви села Белоярского в аспекте лингвистического источниковедения (по архивным материалам конца XVIII – начала XX в.) [Текст]: дис. … канд. филол. наук / Н. В. Статина. – Челябинск, 2010. – 260 с.

6. Статина, Н. В. Словарь фамилий лиц духовного сословия Оренбургской епархии 1873 года / Н. В. Статина. – Челябинск: Полиграф-Мастер, 2018. – 300 с.

В. А. Распопова

МЕТРИЧЕСКАЯ КНИГА КАК ИСТОЧНИК ИНФОРМАЦИИ О ЖИЗНИ НАСЕЛЕНИЯ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ с. АЛЕКСАНДРОВКА КУСИНСКОГО РАЙОНА (1919 г.)

В настоящее время все данные о рождении, смерти, бракосочетании, а в некоторых случаях и о разводе, можно найти в Отделе Записей актов гражданского состояния населения, но в начале XX в. все было иначе. В тот период все записи о браке, рождении и смерти велись в метрических книгах.

Метрическая книга – реестр, книга для официальной записи актов гражданского состояния (рождений, браков и смертей) в России в период с начала XVIII в. по 1918 г. На практике же метрические книги еще долгое время велись и после 1918 г., о чем свидетельствует метрическая книга за 1919 г. прихода святого Благоверного Князя Александра Невского (с. Александровка Златоустовского уезда Уфимской губернии), переданная в Музейно-краеведческий центр г. Кусы на временное хранение в период проведения выставки «Ах, эта свадьба!», посвященной 100-летию службы ЗАГС Челябинской области.

Немного о самой церкви. Деревянное здание церкви было перестроено из молитвенного дома на средства прихожан и освящено 25 января 1883 г. Причт состоял из священника и псаломщика.

Метрическая книга церкви Александра Невского, как и все книги того времени, состоит из трех разделов – «О родившихся», «О бракосочетавшихся», «О умерших». Предпримем попытку проанализировать все три раздела.

Раздел «О родившихся».1919 г. Гражданская война в разгаре. В Златоустовском уезде идут ожесточенные бои. В это неспокойное время в с. Александровка и в соседней д. Аршинка родилось 25 детей (с. Александровка – 20 детей, д. Аршинка – 5 детей, из них 11 мальчиков и 14 девочек). В феврале и октябре 1919 г. рождений не было.

Раздел «О бракосочетавшихся». Бракосочетаний в этот год было совершено всего 13. К сожалению, не все записи сохранились полностью, но по уцелевшим фрагментам можно проследить место проживания жениха и невесты, так как не все они были представителями окрестных деревень и сел.

Место проживания женихов: с. Александровка, Уфимский уезд Катав-Ивановский завод, Уфимский уезд с. Верх-Катавское, Бирский уезд Айлинской волости.

Место проживания невест: с. Александровка, п. Вознесенка, Катав-Ивановский завод, завод Кусы. Возраст женихов колеблется от 18 до 36 лет, возраст невест – от 16 до 19 лет. Таким образом, можно сделать вывод, что браки заключались не только среди коренного населения, но и с жителями из других населенных пунктов.

Раздел «О умерших». Самым большим разделом в метрической книге того времени стал раздел «О умерших». Как отмечается в источниках, в записи метрической книги не попадали младенцы, умершие до крещения и самоубийцы.

Приведем статистику смертей за 1919 г., разделив население на возрастные группы: от 0 до 20 лет – 9 человек, до 40 лет – 2 человека, до 60 лет – 2 человека, до 80 лет – 5 человек. Итого – 18 человек. Произвести подсчет по половой принадлежности затруднительно, так как фрагменты некоторых записей отсутствуют. В соседней д. Аршинке данные по смертности за тот же год значительно отличаются.

Возраст	Мужчины	Женщины
От 0 до 20 лет включительно	39	18
От 21 до 40 лет включительно	3	3
От 41 до 60 лет включительно	4	3
От 61 до 80 лет включительно	2	4

Проводя анализ записей о смерти, делаем вывод, что наибольшая смертность была среди населения в возрасте до 20 лет. Опасный период – для детей возраста до 10 лет. Количество смертей можно квалифицировать как условное, так как в записях нет самоубийц. Вполне возможно, что такие случаи в то время все-таки были.

Записи метрической книги д. Аршинка говорят о том, что практиковалось отпевание и детей в возрасте 2–3 часов о роду. Было ли совершено их крещение перед этим утверждать затруднительно, – данных нет.

Причины смертей в с. Александровка были различны: тиф – 6 человек, младенческая (возможно, речь идет о синдроме внезапной детской смерти) – 5 человек, старость – 2 человека, слаборожденный – 2 человека, понос – 1 человек, водянка – 1 человек, рак – 1 человек.

Для сравнения приведем данные по смертности в приходе д. Аршинка: простуда – 2 человека, болезнь горла – 5 человек, слабость – 3 человека, тиф – 9 человек, младенческая (возможно, речь идет о синдроме внезапной детской смерти) – 6 человек, корь – 2 человека, чахотка – 2 человека, ушиб – 1 человек, старость – 4 человека, головная боль – 11 человек, слаборожденный – 12 человек, понос – 12 человек, сыпной тиф – 1 человек, катар желудка (устаревшее название гастрита) – 1 человек, воспаление легких – 1 человек, водянка – 1 человек. Таким образом, можно отметить, что список смертельных заболеваний значительно отличается. Следует также отметить, что вспышка тифа наблюдалась осенью и зимой 1919 г.

В приведенный список не вошла запись об еще одной смерти, так как та не является естественной, но это и не суицид. В мае 1919 года за порядковым номером «8» числится следующее:

Умерла 13 мая и погребена 19 мая «села Аршинского гражданина Александра Матвеева жена Мария Иоановна: первого брака». Возраст –

26 лет. Причина смерти – «отношение судебного следователя Уфимского окружного суда 1 уч. Златоустовского уезда от 31 мая 1919 года за № 789». В графе «Кто совершал погребение и где погребен» указано – Антоний Ведерников один на местном кладбище.

Как видно из записей, похоронена женщина была только на седьмой день со дня смерти. Запись эта рождает многочисленные вопросы и предположения о том, что же произошло в тот день – 13 мая 1919 г.

По следующей записи о смерти можно сделать вывод, что в д. Аршинка располагались военные соединения. В метрической книге за номером 19 запись: умер 22 июня и погребен 23 июня 1919 г. «23-го Миасского горного полка 4-й роты стрелок Афанасия Васильев Макаров». Возраст – 20 лет. Причина смерти – сыпной тиф. В графе «Кто совершал погребение и где погребен» указано – Антоний Ведерников, один на местном кладбище.

Обратимся к воспоминаниям М. В. Белюшина – бывшего прапорщика 22-го Златоустовского горных стрелков полка, служившего в должности начальника саперной команды 22-го Златоустовского полка уральских горных стрелков, но не Красной армии, а Белой. Он вспоминал: «Полк входил в состав 6-й Уральской дивизии уральских горных стрелков, которая начала формироваться в Златоусте после прихода чехов. В дивизию входили 21-й Челябинский полк, который начал формироваться в Челябинске, но ввиду того, что в Челябинске в то же время начал формироваться штаб 3-й Западной армии и инженерно-технические части армии, а затем был из Екатеринбурга переброшен штаб 3-го Уральского корпуса уральских горных стрелков «…», Челябинский полк для формирования был переброшен в Златоуст «...». Полки в конце января были выведены в села Куваши и Медведевку, а позднее в село Миньяр в 75 верстах западнее Златоуста.

23-й Миасский полк формировался в Миассе, а 24-й Саткинский в Златоусте. Полки были сведены только в Миассе, где в марте 1919 г. начали свой боевой путь, приняв участие в начавшемся весеннем наступлении Белой армии. Под Бугурусланом Миасский и Саткинский полки были приданы соседней Южной армии генерала Бакича, в которой и остались до конца войны.

Таким образом, в дивизии остались только два полка – Челябинский и Златоустовский. И дивизия только именовалась таковой, практически превратившись в бригаду. За это время по пути от Бугуруслана до Кусы она была много раз потрепана, а после упорных боев под Кусой 10–11 июля наш полк пришел в Златоуст в составе 70 штыков…».

Таким образом, можно сделать вывод, что в конце июня 1919 г. бойцы 23-го полка в это время находились в д. Аршинка.

Помимо стрелка 23 полка, в метрической книге прихода с. Александровки упоминаются жители и других населенных пунктов: завод Кусы, с. Полевское Екатеринбургского уезда Пермской губернии, Саймиканский завод (в названии возможна ошибка, так как почерк неразборчив), Катав-Ивановский завод.

В метрических записях д. Аршинки список представлен шире: д. Вознесенка, с. Александровка, станция Ургала, с. Месягутово, с. Мало-Толковское Мало-Толковской волости Бугульминского уезда Самарской губернии, д. Гривенка, с. Куваши Златоустовского уезда, п. Никольский Златоустовского уезда, п. Безымянный Ключ, Нязепетровского завода Красноуфимского уезда Пермской губернии, д. Матвеевка Петрушевской волости Златоустовского уезда, д. Михайловка Второй Айлинской волости Златоустовского уезда, п. Богородский Второй Айлинской волости, д. Николаевка Тюинской волости Бирского уезда, д. Исаулово Второй Айлинской волости Златоустовского уезда. За год порядка 35 человек (взрослых и детей) из других населенных пунктов закончили свой жизненный путь в д. Аршинка и с. Александровка.

К сожалению, записи о рождении и бракосочетаниях в приходе д. Аршинки отсутствуют (только «О умерших»), но и этот раздел позволяет провести сравнительный анализ и сделать вывод по работе священнослужителей двух соседних приходов. В приходе с. Александровка весь 1919 г. служили священник Иоанн Петров и псаломщик Иоанн Цветков. В д. Аршинка ситуация была другой: с января по март 1919 г. – священник Симеон Матвеев, апрель 1919 г. – священник Симеон Матюшкин, 1–15 мая 1919 г. – священник Иоанн Петров (возможно, подменял, так как в это же время он вел службы и в своем приходе), с 15 мая по декабрь 1919 г. – священник Антоний Ведерников. Псаломщик не упоминается.

Гражданская война несла хаос и разрушения. Кусинская волость в этот период была доведена до полнейшего упадка. Перед большевиками, вернувшимися в освобожденную Кусу, предстала мрачная картина. Омертвели заводы, железные дороги и мастерские. Опустели многие дома рабочих поселков и сел волости. За год своего господства колчаковцы нанесли ей огромный ущерб. Дутов писал Колчаку: «Мы в настоящее время берем… все, и солдат, и хлеб, и лошадей, а в прифронтовой полосе – этапы, подводы и прочее лежит таким бременем на населении, что трудно представить. В деревнях нет ситца, нет сахара, нет спичек и керосину. Пьют траву,... жгут лучину».

Почти 100 лет прошло с тех пор. Уже давно нет церквей, очевидцы умерли, а их потомки разъехались по стране. Осталось лишь несколько дворов. Время стерло информацию тех лет, и лишь выцветшие строки на тонких, хрупких страницах метрических книг напоминают нам о людях, проживавших в годы Гражданской войны в Златоустовском уезде.

Список литературы и источники

1. Белюшин, М. В. Воспоминания бывшего прапорщика 22-го Златоустовского горных стрелков полка М. В. Белюшина о сражении под Челябинском летом 1919 г. [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://east-front.narod.ru/memo/belyushin.htm?oprd=1. – Дата обращения: 17.03.2018.

2. Метрическая книга 1919 года прихода святого Благоверного Князя Александра Невского (с. Александровка Златоустовского уезда Уфимской губернии).

3. Википедия. Свободная энциклопедия. Метрическая книга [Электронный ресурс]. – Режим доступа: //ru.wikipedia.org/wiki/Метрическая_книга. – Дата обращения: 14.03.2018.

4. Церковные метрические книги – где хранятся документы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://livemem.ru/articles/metricheskie_knigi.html. – Дата обращения: 14.03.2018.

Ж. М. Красулина

ПРАВОСЛАВНАЯ ЖИЗНЬ В НАЧАЛЕ 1960-х – СЕРЕДИНЕ 1970-х гг. (НА МАТЕРИАЛАХ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ)

Строители советского общества ставили перед собой конкретные идеологические задачи, одной из которых являлась борьба с религиозным мировоззрением. Так, в программе РКП (б), принятой на VIII съезде партии в 1919 г. недвусмысленно упоминалось об освобождении трудящихся масс от влияния «религиозных предрассудков» и необходимой организации самой широкой антирелигиозной пропаганды. В дальнейшем уже более детально это пописывалось в третьей программе КПСС (1961 г.), провозглашавшей курс на построение коммунистического общества. «Необходимо, – указывалось в программе, – систематически вести широкую научно-атеистическую пропаганду» [7, л. 4]. По замыслу борцов с религией, «новый» человек должен был быть лишен «родимых пятен капитализма», среди которых религиозные верования признавались наиболее живучими, цепкими и вредными «рудиментами» прошлого в сознании людей.

На повестку дня вставала стратегическая задача – ускорить превращение Церкви в пережиточный институт. Историк Н. В. Шлихта пишет: «Достичь этого предлагалось через социальную изоляцию Церкви, в первую очередь, через борьбу с церковной традицией – религиозными праздниками, обрядами, «святым местами» – всем тем, что позволяло Церкви выйти за узкое, отведенное для нее пространство существования, оказать какое-то влияние на широкие массы населения...» [8, с. 380].

В Челябинской области, в соответствии с общесоюзными тенденциями, была развернута широкая кампания по усовершенствованию антирелигиозной работы среди жителей региона. Поскольку все большую силу набирал тезис о том, что атеистическое воспитание нужно проводить на основе научных знаний, партийные органы пытались максимально сконцентрировать свое внимание на становлении и утверждении научно-материалистического мировоззрения в высшей школе, совершенствовании системы марксистко-ленинского атеистического воспитания в среде молодежи высших учебных заведений. Для этого на кафедрах всех институтов города обсуждались вопросы о мерах скорейшего усиления научно-атеистической пропаганды среди студентов. Предложения кафедр рассматривались на партийных бюро институтов с последующим их представлением в ГК КПСС. Кроме того, на заседаниях кафедр институтов рекомендовалось обсуждать все подготовленные преподавателями лекции на антирелигиозные и естественно-научные темы.

Из уст руководителей партийных организаций все чаще звучали мысли о том, что сдвинуть антирелигиозную работу с «точки замерзания»

поможет только хорошо слаженная и организованная работа. В связи с этим, все коммунисты обязывались вести широкую разъяснительную работу среди рабочих и служащих о вреде «религиозного дурмана». В частности, «разоблачение» религии осуществлялось по довольно однообразной схеме. Прежде всего, оно касалось вопросов выявления ее «реакционной сущности» и презентации религии в качестве серьезной угрозы в деле строительства коммунистического общества.

Призывы об усилении антирелигиозной работы в Челябинской области были небезосновательны (поскольку ее проведение не давало желаемых результатов). Так, инструктор отдела пропаганды Челябинского обкома партии П. Соболева вынуждена была констатировать, что «… уровень религиозности населения не снижается, а в первом полугодии 1960 г. количество религиозных обрядов увеличилось…» [6, л. 10]. Более того, несмотря на представления советских атеистов о том, что типичными носителями религиозности являлись исключительно старенькие бабушки и дедушки, отправление религиозных обрядов было достаточно распространено и среди молодежи. Так, в докладной записке секретарю Челябинского облисполкома М. Я. Вихареву указывалось: «... церковь посещает молодежь с целью совершения религиозных обрядов – как крещение детей и венчание»[3, л. 11]. Среди учащихся средних учебных заведений и вузов области имелись верующие учащиеся и студенты. Ежегодно подавали заявления в духовную семинарию выпускники школ Челябинской области [4, л. 5].

Анализируя религиозную обстановку в регионе, партийно-советское руководство продолжало подчеркивать, что в ряде городов и районов области религиозная обрядность остается высокой [6, л. 16]. Если в целом по Челябинской области в 1972 г. было окрещено 10,6 % родившихся детей, то в г. Челябинске 12,3%, в г. Магнитогорске 13,1%, в г. Троицке 12,7 %, в г. Еманжелинске 13,0 %, в Катав-Ивановске 16,0 %. Наибольшее количество совершения обрядов крещения приходилось на г. Пласт (30,7 %) [5, л. 18]. Больше того, уже с начала 1970-х гг. в ряде городов области отмечался значительный рост числа окрещенных. Так, если в 1966 г. в г. Челябинске было окрещено 1447 человек, то уже в 1972 г. количество окрещенных составило 1903 человека. Такая ситуация была характерна и для других городов региона. Например, в таких городах как Магнитогорск, Копейск и Миасс число обрядов крещений в начале 1970 г. возрастало примерно в 1,5 раза [7, л. 26].

Наряду с этим постоянно увеличивался приток денежных средств в религиозные объединения. Если в 1964 г. все церкви Челябинской областиимели 635864 рублей дохода, то уже к 1972 г. сумма составляла 1219569 рублей. Рост доходов церкви продолжал увеличиваться и в последующие годы. В первую очередь, это происходило в церквях г. Челябинска, г. Магнитогорска и Миасса. Так, за период 1964 по 1972 г. доход церкви г. Челябинска вырос с 132994 рублей до 334491 рублей, г. Магнитогорска – с 82362 рублей до

135904 рублей [7, л. 27]. Как правило, большая часть накопленных денежных средств перечислялись церковью в Советский фонд мира.

Несмотря на жесткие притеснения и административные запреты со стороны местных властей, религия продолжала иметь достаточно существенное значение в жизни региона. Только в церкви г. Челябинска за 6 месяцев 1975 г. на исповеди побывало более 12000 тысяч человек [5, л. 12]. Прогнозы советских атеистов о постепенном «затухании» религии и жизнедеятельности религиозных объединений себя не оправдывали. Сведения о религиозной жизни в области дают и докладные записки членов комиссий по соблюдения законодательства о культах. В одной из них указывалось: «В день религиозного праздника “Благовещение” присутствовало много народу. Даже в коридоре стоять было невозможно. Я обратила внимание на возраст этих людей. Большинство было средних лет, несколько помоложе и один мальчик 14–15 лет» [5, л. 13]. Действительно, при проведении молитвенных собраний в дни религиозных праздников (Рождество, Пасха, Троица) в местных православных церквях городов Челябинской области могло собираться более 400 человек. Кроме того, религиозные обряды совершались не только жителями региона, но и приезжавшими специально для этого из других областей и республик. Широко в регионе было распространено захоронение умерших людей по религиозному обряду. В регионе ежегодно отпевалось более 50 % умерших [5, л. 16].

Поскольку одним из главных направлений деятельности православного духовенства были проповеди для верующих, это направление находилось под пристальным вниманием со стороны советских органов власти. В центре внимания горисполкомов и райисполкомов области оказывалась тематика, содержание, идеологическая направленность религиозных проповедей. Тщательно изучалась и степень их воздействия на население, которая в основном определялась по отзывам самих верующих. Например, в докладной записке уполномоченному по делам религий при Совете Министров по Челябинской области П. И. Востренкову указывалось: «В проповедях высказываний против нашего строя, наших законов не встречается» [1, л. 6].

Следует отметить, что сформированный советской антирелигиозной пропагандой образ священнослужителя – «толстосума», преследовавшего исключительно корыстные интересы, был далек от действительности. Даже представители советской власти часто обращали внимание на глубокую убежденность православных священников в религии, их желание воспитывать в пастве глубокую веру в Бога [2, л. 11]. Безосновательными были представления советских атеистов и о большинстве верующих людей, как наиболее «отсталой, темной и невежественной» части населения. В начале 1970-х гг. власти Челябинской области отмечали следующую тенденцию в составе двадцаток: количество дееспособных, активных пенсионеров заметно возрастало. Среди них встречались ветераны труда и

Великой Отечественной войны. Главная опасность заключалась в том, что вступление ветеранов войны и труда, весьма уважаемых и авторитетных людей, в церковный актив способствовало укреплению религиозности населения в регионе.

Большие опасения со стороны партийно-советского руководства Челябинской области вызывали действия и некоторой части интеллигенции, которая не только часто стояла в стороне от антирелигиозной работы, но и сама участвовала в отправлении религиозных обрядов. Например, в 1971 г. только в церкви г. Челябинска окрестили детей: студент политехнического института Б. И. Ковалев, инженер абразивного завода М. С. Ветрякова, инженер треста Уралгидромеханизация А. И. Бухтиярова, экономист института Челябинскгражданпроект С. Н. Худякова (член ВЛКСМ), инженеры этого же института В. Н. и Т. В. Себянины, инженер цеха ОТК ЧТЗ И. Я. Морозова, студентка медицинского института Л. Ф. Крюкова и многие другие [2, л. 12].

Подводя итог, можно отметить, что, вопреки распространенному в советском обществе мнению о кризисном состоянии религии, религиозность населения продолжала оставаться весьма высокой. Практика показала, что, несмотря на широкомасштабные антицерковные действия со стороны властей, религия продолжала воздействовать на сознание верующих. Русская православная церковь, поддерживая в целом советское руководство, в плане формирования мировоззренческих устоев народа выступала в качестве оппонента светской власти. Православная церковь вела свою деятельность по линии пополнения паствы и формирования в общественном сознании терпимого и благонадежного отношения к церкви как социальному институту, имевшему многовековую историю.

Список литературы

1. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 4. Д. 119.
2. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 6. Д. 94.
3. ЗГО. Ф. Р-35. Оп. 11. Д. 426.
4. ЗГО. Ф. Р-35. Оп. 11. Д. 583.
5. ЗГО. Ф. Р-35. Оп. 11. Д. 584.
6. ОГАЧО. Ф. П-288. Оп. 167. Д. 150.
7. ОГАЧО. Ф. П-288. Оп. 176. Д. 180.
8. Шлихта, Н. В. «От традиции к современности»: православная обрядность и праздники в условиях антирелигиозной борьбы (на материалах УССР, 1950–1960-е гг.) // Государство, религия и церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 3–4. С. 380–407.

Е. В. Шаронова

ОБЪЕДИНЕНИЯ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ: КОНТЕКСТЫ, ПОТЕНЦИАЛЫ И РИСКИ ПРОЦЕССА ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНОЙ, НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье рассматривается феномен объединений исторической реконструкции, понимаемых как результат развития различных видов объединений (преимущественно молодежного состава), возникших в качестве реакции на новации и вызовы по отношению к существующей традиции. Особое значение для процесса самоопределения участниками объединений в поисках и формировании своей духовной идентичности уделяется роли Русской Православной Церкви для всей отечественной культуры. В то же время духовно-религиозные ценности объединений, по нашему мнению, содержат в себе как высокий культурно-творческий потенциал, так и специфические риски, что может проявиться и в деструктивной их ориентации (например, на идеологию нео-язычества, нео-нацизма).

Проблемы, связанные с процессами определения культурно-исторической идентичности человека и общества остаются, на протяжении последних десятилетий, в фокусе обостренного внимания общественности, научных исследователей. Процессы самоопределения личности рассматриваются во взаимосвязи с различными факторами и влияниями. Ключевое звено проблемы идентичности (еще со времени выхода первых работ Э. Эриксона, с кем, как известно, связано введение данного понятия в научный оборот) – традиция, характер отношения к ней человека или группы. По словам Эриксона, «…только через зависимость от других человек вырабатывает в себе сознание, эту зависимость от себя, которая в свою очередь делает его заслуживающим доверия других; и, только полностью восприняв ряд фундаментальных ценностей, он может стать независимым, учить других и развивать традицию» [39, с. 84].

В России понятие духовной, культурной традиции неразрывно связано с наследием Русской Православной Церкви[1]. Ученые историки, культурологи, социологи, представители социо-гуманитарного знания в целом, педагогической общественности, как правило, не возражают против определяющей роли православия для российской культуры, огромного значения Православной Церкви в истории нашего Отечества. В то же время обращение к массиву работ (так или иначе затрагивающих вопросы подобного рода), позволяет сделать вывод об имеющем место использовании внешних деклараций, прикрытых вежливыми фразами в сторону церковности и христианства, что способствует, по сути, содержательно, рассмотрению проблемы идентичности в предельно секулярной парадигме. В свою очередь,

[1] Название было принято в 1943 г., до этого в материалах Собора 1917–1918 гг. употреблялось наименование «Православная Российская Церковь», использовались и иные наименования.

данное обстоятельство позволяет не просто игнорировать многие особенности религиозного сознания, но и достаточно произвольно интерпретировать религиозные понятия (в светском формате), нивелируя различия христианства, любого иного вида религиозности.

Объяснение тому, во многом, – в инерции прежней советской научной школы, утвердившихся в ней установок позитивизма, атеизма. Безусловно, поиск причин такого положения вещей – предмет отдельного разговора. В контексте нашей темы, хотелось бы заметить, что в результате жестко секулярного подхода игнорируются многие особенности, – как религиозного сознания, так и основ отечественной культуры, – что неизбежно приводит к различным методологическим изъянам, игнорированию важных сторон процесса поиска личностью своей духовной идентичности. С другой стороны, взгляд в ракурсах доверия к непосредственным основаниям отечественной православной культуры полагаем, способен открыть новые перспективы в решении целого спектра гуманитарных проблем, как теоретического, так и практического характера.

Позиция, обозначенная выше, была представлена в богословско-философском творчестве многих выдающихся отечественных мыслителей XIX – XX вв., посвятивших свою жизнь поиску ответов на вопросы, обращенные к Церкви со стороны светской культуры. «Определяющей силой в духовной жизни человека является его религия…», – писал о. Сергий Булгаков, понимаемая – «…не только в узком, но и в широком смысле слова, т. е. те высшие и последние ценности, которые признает человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину – это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное. В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково и у религиозно наивного, и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности» [5, с. 69]. Традиционный для православия взгляд на общество, историю, культуру сохраняется в современное церковном сознании. Так, на открытии памятнику св. князю Владимиру в Москве 4 ноября 2016 г. Кирилл, Святейший патриарх Московский и всея Руси сказал, что «…потеря духовной идентичности – это приговор любой стране, она обречена, какой бы могущественной она ни казалась. …Никто не может пересмотреть выбора князя Владимира, не разрушив своей собственной цивилизационной идентичности» [24].

Начиная с 90-х гг. прошлого века, с принципиальным изменением положения Русской Православной Церкви, фактически обретенными ею свободой и независимостью от государства, произошло возрождение полноценного, идеологически не ограниченного интереса к традиционной культуре, православию. Вместе с этим в наше общество стало возвращаться и новое понимание истории России, европейской культуры. Ярким сви-

детельством возрождающегося интереса к истории, – в его новом качестве, – стало явление объединения любителей вокруг различных видов исторической реконструкции прошлого. Чаще всего, не имея специализированной подготовки и, что очень важно, считая вполне достаточным уже имеющееся образование, эти люди самостоятельно стали читать популярные и научные книги, смотреть историческое кино, обращаться к электронным ресурсам Интернета, делать первые шаги по реконструкции элементов той или иной культуры и исторического времени, оказавшихся чем-то для них привлекательных. Ситуация, когда любой участник этих и других объединений, просто отдельный человек задают любые вопросы, обращенные к религиозным, культурным, идеологическим, социальным доктринам, представляется исследователям совершенно уникальной (что усиливается качественно иными возможностями, связанными с появлением новых информационных технологий). В истории европейской культуры аналогом является этап истории, связанный с изобретением книгопечатания, значительным образом повлиявшим на глубинные процессы, связанные с обретением личной идентичности человеком нового времени, новыми отношениями традиционной культуры и человека, новационным пониманием истории.

В XVI в. распространение грамотности привело к появлению образованного широкого слоя (спустя пять столетй Ортега-и-Гассет назовет его «массой», а новую ситуацию в культуре – «восстанием»). В дальнейшем возникает новый тип читателя, иное отношение к комментированию Библии, ориентированное, в большей мере, в контекстах личной позиции его автора. Знаковым для культуры Европы, в этом смысле, стал, в частности, перевод и комментарий к Новому Завету Эразма Роттердамского [19, с. 76]. Ввиду невозможности раскрыть всю историю перемен в осознании собственной духовной идентичности в европейской культуре (что выходит за рамки темы конференции), заметим, что значительные перемены в интеллектуальной истории христианства на Западе были связаны с Реформацией [см. подробнее об этом 19]. Представляющим интерес, в отношении изменений к традиции в христианстве, является опыт, извлеченный католицизмом, в противостоянии Реформации (деятельность ордена иезуитов, с 1534г.; постановления Тридентского собора 1545–1563гг., практическое им следование) [см. 1]. Примечательным явлением в истории христианской Европы стало возникновение различного рода молодежных объединений («Марианские братства» иезуитов) [31], протестантские общества молодежи [21; см. также 37, с. 215].

Создание юношеских союзов происходило не только в европейских странах: в США возникла «Студенческая христианская ассоциация молодежи» (1877г.). Подобные организации распространились в Канаде, Индии. Африке, Австралии. Вместе с европейскими молодежными организациями, при активном участии Дж. Мотта, был создан «Мировой христианский студенческий союз» (1895г.) [34, с. 30]. Вместе с «Юношеской христианской ассоциа-

цией» (1844г.) – знаменитой YMCA, МХСС прямо инициировал создание русского отделения YMCA (1900г.). Это имело большие последствия в истории современного христианства. В дальнейшем возникло, стало автономным известное издательство «YMCA-Press», сыгравшее важную роль в распространении идей экуменизма; в истории духовной культуры нашей страны[1].

В России история первых молодежных союзов связана с организацией скаутского движения, благодаря прилагаемым имперской государственной системы усилиям по противодействию влиянию политических организаций экстремистского толка – эсеров, социал-демократов и т. п. (важно заметить, что последние, по своему возрастному составу, были преимущественно молодежными). В своей основе скаутское движение рождается в ходе англо-бурской войны, когда к боевым действиям были привлечены 14-летние подростки (образовавшие отряды разведчиков). После окончания войны (1907г.) в Лондоне возрождаются отряды, правда, теперь уже «мирных», юных разведчиков-скаутов, в режиме преимущественно игровых проектов [13, с. 66]. Возрастные границы участников были довольно широкими – от 12 до 18 лет. Движение скаутов стало продолжительным и широким явлением, что подтверждается статистикой [13, с. 14, 16].

К основным (перечень далеко не полный) признакам создания молодежных объединений в европейских странах и США относят следующие:

1) Их создание инициировалось «сверху» старшим поколением.

2) В качестве основной модели и цели воспитания выступала традиционная культура и усвоение традиционно сложившейся системы религиозной, культурной и исторической идентичности.

3) Создание молодежных объединений было связано с вызовами и угрозами традиционным ценностям и культурной традиции, сложившейся системе отношений, устоявшейся модели личной идентичности.

4) Спектр направленности молодежных объединений отличался широтой интересов и многообразием видов деятельности.

5) В своем развитии объединения проявили тенденции к международной интеграции, трансграничному обмену опытом, широкому использованию собственных изданий и возможностей книгопечатания.

6) Широкое распространение юношеских объединений во всех социальных сообществах – религиозных, классовых, национально-государственных и т. п. свидетельствует не только о жизнеспособности этого феномена, но и о социально-культурной обусловленности явления.

В России первая скаутская организация была создана, по опыту Англии и Голландии, в Санкт-Петербурге (1910г.) полковником О. И. Пантюховым. Далее независимыми организаторами стали преподаватель латыни В. Г. Янчевицкий (известный впоследствии как писатель В. Ян) и штабс-ротмистр Г. А. Захарченко. Основателем московского скаутизма стал редактор журнала

[1] Как известно, в издательстве YMCA-Press вышло в свет значительное число произведений отечественных писателей, в их числе, – «Архипелаг ГУЛАГ» А.И.Солженицына.

«Вокруг света» В. А. Попов. По личному распоряжению Николая II была переведена книга основателя скаутского движения Р. Баден-Пауэлла. По высочайшему решению царя Г. А. Захарченко был откомандирован в Англию для изучения опыта скаутского движения. По замыслу основателей, создание скаутских организаций, с их девизами верности Богу и Родине, должно было стать ответом на вовлечение молодежи в революционное рабочее движение [14; 41]. В Петрограде (1915г.) состоялся Первый Всероссийский Съезд инструкторов и лиц, интересующихся «скаутизмом» [9, с. 9–14].

Скауты какое-то время существовали и после революции, даже состоялся нелегальный Всероссийский съезд скаут-мастеров в Москве (1922 г.). Затем их место занимает пионерская организация. Вторым съездом РКСМ (1919 г.) принимается решение о роспуске скаутских организаций России. Третий, Четвертый, Пятый съезды комсомола подтверждают отрицательное отношение к скаутизму. 1922 г. был фактически последним годом деятельности отечественных скаутских образований. Опыт скаутинга в России во много повторил все, перечисленные выше, основные тенденции развития юношеских организаций за рубежом, добавив к ним преимущественный акцент на игровом начале, соревновательности и зрелищности.

Русская Православная Церковь до революции имела, в сравнении с западными христианством, меньший опыт активной организации групповой досуговой самодеятельности молодежи. Новый этап в истории молодежного движения, ориентированного в отношении религии, связан с завершением синодального периода, обсуждением давно назревших вопросов на Поместном соборе Русской Православной Церкви (1917–1918гг.), последовавшей волной вынужденной эмиграции после Октябрьской революции из России. В среде наших соотечественников (многие из которых, как правило, были превосходно образованны), оказавшихся за границей, распространенными были надежды на возвращение на родину, после ожидаемого ими близкого краха власти большевиков.

Одной из главных организационных форм работы с молодежью в эмиграции стало «Русское студенческое христианское движение» (РСХД)[1]. Его появление и деятельность связаны с именами известных отечественных философов, деятелей культуры, замечательных подвижников веры и православной мысли (Н. Н. Афанасьевым, С. С. Безобразовым, Н. А. Бердяевым, С. Н. Булгаковым, В. В. Зеньковским, Н. М. Зерновым, И. А. Ильиным, Л. П. Карсавиным, архим. Киприаном (К. Э. Керном), Л. Н. Липеровским, А. И. Никитиным, Н. М. Терещенко, Г. В. Флоровским, С. Л. Франком), видных православных иерархов, священства, (в том числе преподавателей Свято-Сергиевского богословского института). РСХД, на протяжении всей своей истории, отличалось акцентированным вниманием

[1] РСХД в России было создано еще до революции, в 1899 г., протестантскими миссионерами, но настоящее развитие среди русской молодежи оно получило с выделением русской православной ветви в 1921 г. за рубежом

к истории России, исторической роли Русской Православной Церкви, отечественным духовным и культурным традициям.

Организаторы и руководители движения, прежде всего, стремились воспитывать у молодых устойчивую, личным образом глубоко осознанную религиозно-национальную идентичность. Так, В. В. Зеньковский определял, в качестве ключевой, тему эпохи, как сближение православия и культуры, раскрытие культурных сил православия [26], в этом с ним были солидарны и остальные руководители, организаторы, педагоги из РСХД. В культуре современной Европы мыслитель усматривал корни глубокой трагедии, связанной с отсутствием культурной целостности личного самосознания. Именно секуляризация культуры, возникновение ряда самостоятельных и независимых сфер творчества, по мнению богослова, привели к разрыву целостности в личности, развитию индивидуализма, росту запросов человека и неизбежному усилению его одиночества. Поэтому мыслитель серьезно задумывался над проблемой целостности культуры, возможными путями осуществления этого идеала. Историческая задача построения культуры на началах православия, считал он, должна быть освобождена от оттенков национализма, быть универсальной [см. подробнее 15]. Построение православной культуры, воссоздание целостной жизни нужно не для того, чтобы решать мировую задачу, а для того, чтобы «духовно не расколоться», – писал Зеньковский [12, с. 290]. Мысль русского православного теоретика, практика сосредотачивалась вокруг проблемы духовной, религиозной идентичности молодой личности, в непосредственной связи с отношением вступившего в реальную жизнь человека к истории России, православной вере и Церкви.

Подчеркнем, что еще одним заметным явлением России начала XX в. стало возникновение религиозно-философских обществ, объединивших отечественную интеллектуальную элиту, озабоченную диалогом светской культуры и церковной традиции. В состав религиозно-философский обществ вошли такие крупные ученые, мыслители, литераторы как С. А. Аскольдов, Н. А. Бердяев, А. А. Блок, А. И. Введенский, А. В. Карташев, В. В. Розанов, В. П. Свенцицкий, В. А. Тернавцев, С. Н. и Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн, многие другие. В их печатных работах, устных выступлениях на различных конференциях, форумах, происходивших затем в эмиграции, непосредственно обсуждались процесс духовного самоопределения, проблема религиозно-культурной, исторической идентичности личности, были продолжена традиции отечественной общественной мысли, оформившейся во второй четверти XIX в. [см. подробнее: 32; 35, с. 59–127].

С победой революции, установлением жесткой идеологической цензуры, духовно-нравственные процессы были насильственно вытеснены, поддерживая существование, в значительно суженном формате, в преимущественно художественное, партийно-ориентированное пространство – литературу, кино, театр. Яркие примеры художественных произведений такого рода– романы В. Г. Яна «Финикийский корабль» (1931г.), «Спартак» (1933 г.), три-

логия «Нашествие монголов» – «Чингисхан» (1939г.), «Батый» (1942 г.) «К „последнему“ морю» (1955 г.); художественные фильмы С. М. Эйзенштейна «Александр Невский» (1938 г.), «Иван Грозный» (1944 г.), работы других литераторов, кинематографистов. Свободное самодеятельное выражение интереса к исторической реконструкции блокировалось, чтобы практически сразу же возродиться после окончания партийной монополии КПСС, что и случилось в России с наступлением Перестройки, на рубеже 80–90-х гг. XX в.

Переоценка отечественной истории в России того времени сопровождалась повышенным интересом широкой общественности к историческим темам, вовлечением разных слоев в дискуссии, доходящих до высокой идейной напряженности. Примерно с этим же периодом связаны первые упоминания о деятельности групп исторических реконструкторов в нашей стране, появлении, на всевозможных торжествах и праздниках, элементов костюмированных представлений с фрагментами исторической реконструкции. В странах Европы появление первых объединений исторической реконструкции зафиксировано несколько ранее, чем в нашей стране в 1965 [41]. В работах зарубежных исследователей устоявшейся точкой зрения считается та, согласно которой возникновение явления тесно связано с местными праздниками, карнавалами и шествиями, посвященным знаменательным событиям того или иного населенного пункта. Однажды возникнув, усилиями энтузиастов они постепенно год от года дополнялись новыми деталями, пока не превратились в прообраз исторической реконструкции [40].

В постсоветской России изначально ОИР возникли, точечно и стихийно, в форме клубов по интересам, отдельных попыток реконструкций походов, сражений античности, периода наполеоновских войн. За минувшие десятилетия возросло не только количество участников ОИР, но и видовое разнообразие клубов, объединений, ассоциаций. На сегодняшний день в молодежной среде очевиден заметный рост интереса к реконструкции различных эпох; разнообразные по форме фестивали и проекты исторической реконструкции присутствуют, в качестве систематических событий культурной жизни, едва ли не в каждом субъекте Российской Федерации. Деятельность ОИР перестала быть сферой интересов узкого круга любителей истории, приобретя статус общественно значимого феномена. По оценкам экспертов, количество участников ОИР в настоящее время приближается к 15000 человек. Преобладающая их часть – молодежь. Сформировался целый корпус научных исследований, посвященных выяснению воспитательного потенциала этих групп [см. напр., 4; 6]. В то же время, полагаем, что сам факт тридцатилетнего существования ОИР в России не отменяет актуальности обращения к опыту зарубежной культуры, с присущим последнему, в силу исторических обстоятельств, своеобразия.

В отношении современного портрета отечественного феномена ОИР, как складывающемуся из различных массовых, индивидуальных характеристик, уместнее применить понятие панорамы. В ОИР в России входят как

публичные события (фестивали под Бородино или под Ельцом, собирающие ежегодно тысячи участников, сотни тысяч зрителей), так собственные целевые проекты ОИР по патриотическому воспитанию (публичные лекции, уроки в школах, показательные выступления на местных праздниках, сотрудничество с музеями, другие формы). К специфической возможности, открытой для исследования этого явления, отнесем сферу личных оценок участников собственной духовной идентичности, отношение последних к истории Отечества, православию. Именно здесь, как полагаем, можно оценить наличие того главного зерна любовного чувства к истории Отечества, понимания роли Церкви для нравственного здоровья общества.

Наиболее яркие примеры исторической реконструкции на сегодня – воссоздание фрагментов сражений Великой Отечественной Войны, Отечественной войны 1812 г. (что зафиксировано в многочисленных репортажах СМИ, множестве отчетных фотографий участников, зрителей, размещенных, вместе с позитивными комментариями, на личных страницах в социальных сетях).

Значительным является и тот факт, что отдельные ОИР, не ограничиваясь декларациями значимости нравственных основ, разрабатывают для своего внутреннего круга собственные этические кодексы участия в объединениях и проектах (выстраивая, в некоторых случаях, строгую систему контроля их исполнения). В качестве нормы в таких кодексах особенно выделяется принцип исторической правды, соблюдения научной обоснованности при восстановлении костюма, быта каждой эпохи. Выше уже обращалось внимание на этот принципиальный момент (что отличает зрелищные исторически ориентированные коммерческие постановки в Европе от свободно взятой на себя ответственности за научную обоснованность в деятельности отечественных ОИР). Следует также отметить признаки скрытой стихийной религиозности, в стремлении к исторической правде, проявляющиеся в абсолютизации этого требования, преобладающий бескорыстный характер объединений реконструкторов [36].

Вопрос о стихийной или сознательной религиозности выводит тему феномена ОИР в новую проблемную плоскость. Возникает необходимость раскрыть, что содержательно скрывается за этими характеристиками. Очевидно позитивный интересе к традициям православной культуры проявляется, например, на фестивале Бородинского поля, традиционно открываемым молебна в Бородинском монастыре [2]. Сложившаяся традиция поддерживается отдельными полками реконструкторов, их молебны в память о погибших воинах, проводятся, дополнительно, непосредственно на фестивале. По рассказам участников, на службах присутствуют не только лица православного вероисповедания, но представители других христианских конфессий, из числа иностранных участников, а также те, кто относит себя к неверующим. Таким образом, участниками фестиваля, гостями выражается уважение к памяти о защитниках Российского Отечества. Молебны также проводятся и на фестивалях, посвященных Первой Мировой войне [20].

Вне всякого сомнения, ошибкой было бы представлять все российские ОИР, как одно сплошное воплощение интереса к истории России, благочестивое отношение к Православной Церкви, православному вероисповеданию. Как в Европе, в России также происходят всевозможные коммерческие фестивали, квази-религиозные, по существу, образования исторической реконструкции нетрадиционной религиозной направленности. Отчетливые признаки устойчивого позитивного отношения к православной культуре характерны, на данный момент, для не столь значительной части наших ОИР. Однако, количество данных ОИР вполне достаточно, чтобы выделить их, в качестве предмета отдельного исследовательского интереса, в особую группу [см. 3]. Именно этот ракурс, на наш взгляд, способен раскрыть потенциал участия в проектах ОИР инициативных священников и мирян, взявших на себя миссию христианского просвещения, с позиций Русской Православной Церкви.

В сложившейся ситуации в обществе, культуре России необходима педагогическая терпеливость к тем, кто на сегодня пока еще заявляет о своем отторжении от Церкви (чья мировоззренческая позиция основывается на ошибочных или сознательно тенденциозных публикациях в прессе). Кроме того, протест (определяемый психологами и социологами как свойственный юношескому возрасту) в некоторых случаях может скрывать за собой особую форму заинтересованности, вопреки равнодушию, когда человек «тепл, а не горяч и не холоден» (Откр. 3: 16).

В перечень проблемных ОИР (с точки зрения их отношения к традиционной православной культуре) можно отнести фестиваль «Времена и Эпохи» в Москве (2016 г.). Организаторы его ограничились тем, что поставили в лагере «Византия» бутафорские площадки, на которых привлеченные аниматоры изображали монахов, пишущих иконы; было представлено также некое подобие бутафорского «алтаря». Надо полагать, по замыслу авторов сценария, что эти сооружения должны были подчеркнуть связь с византийской культурой, православными истоками.

Неизменной популярностью у некоторых ОИР пользуются для подчеркивания экзотики позднего средневековья, примерно такого же вида, сугубо декоративные, сооружения, сценки в реконструкции. Для воссоздания «духа эпохи» часто создаются декоративные алтари, исповедальни, эшафоты для казни еретиков, другие предметные формы (без всякого понимания различий конфессий, содержательной стороны таинств и обрядов). Результатом такого «mix» становится карикатурный образ религиозности и церковности, не далеко ушедшего от журнала «Безбожник», издававшегося в 20-е гг. в советской России. Полагаем, реконструкции такого рода не имеют, в качестве побудительного источника, искреннего интереса, уважения к христианской культуре (равно как и не могут побудить к ответному интересу зрителей). Как непосредственный участник многих фестивалей, вынуждена признать, что имеет место откровенно неуважительное отношение к православной культуре и самих участников реконструкции (имеются ввиду

позирование, в неприглядном виде, на фоне, например, конструкции «часовни»; недостойные выражения в адрес церкви, священнослужителей). Болевые точки, отмеченные выше, свидетельствуют о нехватке, у большинства участников, элементарных знаний основ истории культуры России и Европы, понимания исторической роли христианства, конфессиональных особенностей. Кроме того, причиной подобного положения вещей является и инерционность атеистической пропаганды (сознательно утрировавшей, искажавшей религиозность как таковую).

Между понятиями религиозности и духовности не следует ставить знак равенства, поскольку религиозность может быть самого разного качества. Особую проблему представляет собой религиозность участников отечественных ОИР нео-языческой ориентации (также возникших на волне интереса к истории, переоценки последней в ракурсах науки, общественного мнения).

Явление квази-религиозности, как и феномен нео-языческих субкультур – предмет внимания отечественных философов, религиоведов, социологов [см., например, [10; 16; 38]. В то же время приходится констатировать, что в некоторых исследовательских текстах о нео-языческих ОИР не присутствует озабоченность, в отношении оценки содержания данного явления. Авторы прикрывают свое мировоззренческое равнодушие декларацией культурного плюрализма. Так, например, в довольно часто цитируемом самими объединениями нео-язычников тексте А. Прокофьева отмечается, что комплексность мировоззрения современного язычества, основой которого является «…путь личного самосовершенствования с использованием самостоятельного мышления …», язычество – это поэзия, «…особый искусствоведческо-поэтический взгляд на Мир; это то, что соответствует слову "изящно". Язычник ощущает себя частью Мира, который и есть Бог, свободной творческой личностью» [27]. В данном случае, имеет место акцентирование духовных достоинств нео-язычества, его поэтизация, присущая участникам нео-языческих формирований. Отметим, что А. Прокофьевым фиксируются и негативные последствия возрождения славянских ратоборств (присоединение к нео-язычеству неофашистов, националистов). Культ силы, мужественности, характерный для язычества оказывается связанным и с возможностью религиозного обоснования расизма, лозунгом «Россия для русских» [27].

В исследованиях неоязычества фиксируется тенденция к различению реконструкторских движений, обращенных к собственно славянскому нео-языческому религиозному миру и ОИР, стремящихся к детальному воссозданию древней одежды, питания, вооружения, борьбы. Для многих реконструкторов в большей мере важно стремление к разысканиям в отношении подлинности источников, что становится основанием для отнесенности нео-язычества чуть ли не к научному дискурсу, во всяком случае, не опас-

ному для православной культуры, в особенности, в контекстах современного мультикультурализма [30, с. 221].

Религиозные особенности нео-язычества традиционно определяются в характеристиках политеизма, племенного сознания, культа героев, абстрактно понимаемых национальных, культурных истоков. К одной из практик исторического язычества относится и ритуальное жертвоприношение. С последним связаны риски трансформации ОИР (с последовательными в своем стремлении к «подлинности», адептами неоязычества) в объединения оккультного характера, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Идея поиска национально – племенных истоков, акцент на исключительности своей национальной культуры, ее превосходства над историей и культурами других народов могут выступать источником рисков негативного сценария развития ОИР нео-языческой ориентации (в этом случае объединения могут становиться привлекательной базой для лиц неонацистской ориентации [см., напр. 14, с. 98–99].

В настоящее время на фестивалях эпохи античности подчеркиваются лишь внешние особенности языческой культуры Древней Греции или Рима; воспроизводятся наиболее зрелищные обряды (как, например, в случае с факельным шествием во имя бога Марса на Крымском военно-историческом фестивале в 2017 г.), что делается, по утверждениям организаторов, с целью воссоздания «духа эпохи». Нечто подобное можно было наблюдать и на средневековых площадках фестиваля «Битвы Тысячи Мечей» (Москва, 2017 г.). Организаторы фестиваля «Абалакское поле» (2017 г.) продвинулись несколько далее, в направлении собственно религиозной реконструкции языческих верований. В частности, на данном фестивале была сожжена ладья, как часть фактически научно обоснованной реконструкции обряда захоронения древнего руса [22].

Простое наличие или отсутствие интереса к религии нельзя оценивать по формальному признаку, как однозначно положительное или однозначно негативное. В первом случае остается риск позитивной оценки ОИР деструктивной ориентации. Многие из таких ОИР, и без всякой дополнительной поддержки, отличаются внешней активностью, ярко выраженным прозелитизмом. Движения такого рода обращаются к тенденциозной, избирательно-деформированной трактовке истории, используют широкие возможности современных информационных технологий (например, объединения «Покон Рода») [25]; распространяют информацию в социальных сетях («Кудеса»); заявляют о себе под привычным для населения наименованием музея (как это происходит, например, в Воронеже с «Домом Сварога») [7]. В таком случае, в музейные экспонаты превращается разрозненная, тенденциозно представленная и комментируемая добыча «черных» археологов.

Большинство нео-языческих ОИР преследует задачу доказать прямое соответствие личной духовной идентичности своих реальных и потенциальных участников ценностям и ориентирам «исконно русской культуры»,

ее духовной связи с Ведами, Перунами, другими звеньями языческого миропонимания. Естественно, в этом случае чаще всего отрицается культуросозидающая, культуро-образующая роль Русской Православной Церкви для России [см. напр., 23; 29; 33].

Отдельного внимания, в силу своей действительно исторической связи с российской культурой, Русской Православной Церковью заслуживают ОИР византийской культуры. О значении византийских, православных оснований отечественной культуры писал в своих работах на исторические темы А. С. Пушкин [28]. Русский мыслитель К. Н. Леонтьев также отмечал глубокую связь русского православия, с «византийскими основами», «византийскими формами» [17]. «Византийско-русский диалог», по словам Ю. М. Лотмана, входит в число долгодействующих структурных факторов, повлиявших на русскую культуру, преобразовавших византийское наследие в яркую самобытную культуру [18]. Однако, к сожалению, в этом направлении пока все ограничивается интересом российских реконструкторов к внешней, повседневной культуре Византии, попытками воссоздать красоту костюмов, предметов быта и предметов искусства.

Вопреки декларациям о важности византийского наследия для русской культуры, преемственности последнего с Русской Православной Церковью, государственностью, в реальную реконструкцию византийской культуры включено сравнительно незначительное число участников. В то же время византийские площадки стали привычным явлением на московских фестивалях (правда, преимущественно во все том же формате декоративного присутствия). Хотелось бы подчеркнуть, что потенциальный личный интерес участников сообщества ОИР к византийскому наследию мог бы преодолеть границы внешнего, формального к нему внимания. Безусловно позитивным фактом является активная публикация в социальных сетях и на формах фотокопий миниатюр из византийских кодексов, переводов текстов, размещение и положительные отзывы о научно-исследовательских работах по византистике. Противоречие между общепризнанной декларативной важностью нашей связи с византийской культурой и пассивностью, в содержательном выражении этого интереса, отсутствие широкого организационного оформления данного направления в ОИР обращает на себя внимание, как проблема для исследования исходных для него причин.

Процесс самоопределения личной духовно-исторической, культурной идентичности в России осложняется множеством факторов. На одном из первых мест среди них – разрывы и лакуны в восприятии религиозной, собственно православной церковной традиции в массовом сознании, как результат периода государственно-идеологического атеизма. Проблема обретения личной религиозной, национально-культурной идентичности не сводится только к участию или неучастию человека в ОИР, равно как и к недостаточной, на наш взгляд, активности церковных институций, их представителей. В то же время примеры клубов, осознающих себя носителями

православной культуры, транслирующих православные ценности, как неотъемлемую часть истории России (хотя и не могут изменить общую панораму ОИР в стране), акцентируют воспитательный потенциал, которым обладает эта форма активности людей в культуре [3]. Враждебные, агрессивные контексты взаимоотношений современной секулярной культуры и христианства – явление и проблема общемирового характера. Деструктивно-разрушительные процессы, происходящие в культуре Европы, во многом исходят из превращенных оснований современной идеологии ценностей, отрицающей классические, христианские корни европейского культурного пространства. Европейскими странами утеряны ценности христианской духовной идентичности, что, в свою очередь, ставит под сомнение устойчивость нравственных ценностей современного человека [11].

Резюмируем все, выше сказанное, в следующих кратких выводах. Явление появления и развития объединений исторической реконструкции культурно обусловлено процессами личной духовной и национально-культурной идентичности сравнительно образованного человека (для которого история и историческое время выступают значимыми факторам своего интеллектуального самоопределения, начиная с Реформации и Нового времени).

Консолидация в те или формы социальных формирований, имеющих своим центром проблему духовной и национально-культурной идентичности, начинается с реакции традиционной культуры на новые заявленные вызовы со стороны развивающейся культуры.

Многовековая жизнеспособность разных видов всевозможных объединений, важность для их участников вопросов духовной и национально-культурной идентичности (прежде всего, для молодежи), демонстрирует культурно-творческий (в том числе воспитательный) потенциал ОИР. Прямые и скрытые виды религиозности участников ОИР, полагаем, представляют собой предмет особого внимания для исследователей, разрабатывающих и реализующих культурную политику, общественности, представителей Русской Православной Церкви.

Список литературы

1. Бёмер Г. История ордена иезуитов. М.: Ломоносов. –2012. – 211с.

2. Благодарственный молебен отслужили на Бородинском поле [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mozhaysksg.ru/news/blagodarstvennyy_moleben_otsluzhili_na_borodinskom_pole (дата обращения 06.03.2018)

3. Богатова О. А. Православные некоммерческие организации какмеханизм трансляции духовно-нравственных ценностей и конфессиональной работы с молодежью (например клуба исторической реконструкции и фехтования «Владычный полк») // Интеграция образования. – 2012. – № 4 (69). – С. 98–101.

4. Божок Н. С. Движение исторической реконструкции как феномен молодежной культуры: дис. канд. соц. наук, Саратов, 2013. – 156 с.

5. Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Два Града. Исследования о природе общественных идеалов»: сб. ст.: в 2 т. М., Путь, 1911.

6. Глухарев И. Г. Движение военно-исторической реконструкции как социокультурный феномен: дис. канд. культурологии, М., 2000. – 132 с.

7. Дом Сварога [Электронный ресурс]. –Режим доступа: http://swarog.ru/ (дата обращения 06.03.2018).

8. Дроненко, Д. М. Национально-культурная идентичность как социально-философская проблема: дис. канд. филос. наук / Дроненко Д. М. Волгоград, 2003. – 163 с.

9. Жуков И. Н. Русский скаутизм. Краткие сведения о русской организации юных разведчиков. Петроград: : В. А. Березовский, 1916. – 32 с.

10. Забияко А. П. Язычество: от религии крестьян до кибер-религии (статья первая) // Религиоведение. – 2005. – № 4. –С. 105–114.

11. The Paris Statement: A Europe We Can Believe In [Электронный ресурс]. –Режим доступа: https://thetrueeurope.eu/a-europe-we-can-believe-in/ (дата обращения: 07.03.2018)

12. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа: Критика европейской культуры и русских мыслителей. – Париж, 1955. – 279 с.

13. Зорин В. А. Международное детское коммунистическое движение. М. ; Л. : Молодая гвардия : тип. «Эмес». 1927. – 104 с.

14. Кавыкин О. И. Конструирование этнической идентичности в среде русских неоязычников: дис. канд. ист. наук. – М. 2006. – 191 с.

15. Кирдяшова Е. В. Становление и эволюция педагогических воззрений В. В. Зеньковкого: Личность и факторы ее формирования : дисс. канд. пед. наук. М. 2003, 195 с.

16. Колкунова К. А. Подходы к исследованию квазирелигий в западном религиоведении и теологии // Вестник Московского университета [Сер. 7]. Философия. – 2010. – Вып. 6. – С. 93–102.

17. Леонтьев К. Н. Византизм и славянство. – Москва : АСТ : Хранитель, 2007. –572 с.

18. Лотман Ю. М., Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. – М.: Наука. 1989, С. 121–128.

19. Макграт А. Богословская мысль Реформации. Одесса: Богомыслие. – 1994. –316 с.

20. Международный военно-исторический фестиваль «ПЕРВАЯ МИРОВАЯ» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://beloedelo-spb.livejournal.com/572282.html (дата обращения 06.03.2018)

21. Мирошевский В. Л. Буржуазные юношеские организации в Германии. – М.; Л. : Молодая гвардия., 1924. – 130с.

22. На «Абалакском поле» воссоздали древний погребальный обряд [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vsluh.ru/news/culture/320586 (дата обращения 22.01.2018)

23. Неронов А. В. Новая нетрадиционная религиозность в культуре современной России: дисс. канд. культурологии. Санкт-Петербург, 2013. – 210 с.

24. Патриарх Кирилл: Потеря духовной идентичности – это приговор любой стране [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/patriarh-kirill-poteryaduhovnoy-identichnosti-eto-prigovor-lyuboy-strane/ (дата обращения 06.03.2018)

25. Покон рода [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/kyddedahttps://vk.com/pokonroda (дата обращения 06.03.2018)

26. Православие и культура: сб. религ.-филос. ст. / под ред. В. В. Зеньковского. – Берлин: Русская книга, 1923. – 237 с.

27. Прокофьев А. Современное славянское неоязычество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.avatargroup.ru/Probuzhdenie/Mirovie_Ucheniya_i_Religii/Yazichestvo/Sovremennoe_slavyanskoe_neoyazichestvo.aspx (дата обращения 22.03.2018).

28. Пушкин А. С. Собрание сочинений в 10 томах. М.: ГИХЛ, 1959–1962. Т. 7. История Пугачева, Исторические статьи и материалы, Воспоминания и дневники [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://rvb.ru/pushkin/tocvol7.htm (дата обращения 25.03.2018)

29. Пьяных, Е. П. Феномен русской религиозности: дисс. канд. филос. наук: – Екатеринбург, 1997. – 140 с.

30. Рачинская Т. Д. Неоязычество в глобализирующемся мире (аспекты исторического и функционального анализа) // Ярославский педагогический вестник. – 2014. – № 2. – Т. I (Гуманитарные науки). – С. 218–222.

31. Религиозное образование в России и в Европе в XVIII в. – СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2013. –290с.

32. Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах (1907–1917): В 3 т. – М.: Русский путь, 2009.

33. Сафонова А. С. Сакральное как социокультурный феномен: дис. канд. философских наук. – Санкт-Петербург, 2007. – 192 с.

34. Седов Л. Д. (Синицкий). Из жизни американской учащейся молодежи. М. : типолит. т-ва И. Н. Кушнерев и К, 1902. – 45 с.

35. Фирсов С. Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). – М.: Духовная библиотека, 2002. – 624 с.

36. Шаронова Е. В. Историческая реконструкция – зрелищность или научная достоверность? (Тенденции деятельности российских и французских реконструкторов) // Молодежь в науке и культуре XXI в. – Челябинск: ЧГИК, 2017, стр. 108–111.

37. Шиллер Р. Юношеское движение/ Большая советская энциклопедия. – Т. 65. – Эфемериды – Яя. –М. : Советская энциклопедия – ОГИЗ. 1931. –214–241с.

38. Шнирельман В. А. Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России. – М.: ББИ. – 2012. – 302 с.

39. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. – М.: Прогресс, 1996. 344 с.

40. Crivello M. «Comment on revit l'Histoire. Sur les reconstitutions historiques 1976–2000»// La pensée de midi, 3/2000. –No 3. – p. 69–74.

41. Crivello M. «Les reconstitutions historiques (Reenactment). Pratiques sociales et imaginaires du passé» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://muse.hypotheses.org/59 (датаобращения: 07.03.2018).

IV. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СЛОВЕСНОСТИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, АКТУАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ

Н. М. Орлова

МАННА НЕБЕСНАЯ: РЕАЛИЯ БИБЛЕЙСКОГО МИРА И КОНЦЕПТ БИБЛЕЙСКОГО ИСТОКА

В кругу концептов библейского истока *манна небесная* занимает особое место. Не являясь гиперконцептом или концептом исходного общечеловеческого статуса – подобно ментальным образованиям *свет*, *тьма*, *любовь* [6, с. 28], – *манна небесная* (и фразеологизм-номинант) относится к числу универсальных концептов, в которых проявляется общий универсализм и всеохватность Библии как сильного прецедентного текста [3; 5, с. 61–62; 7, с. 70].

Предметно-понятийный уровень концепта позволяет включить его номинант в разные тематические группы библейской лексики [4]. В первую очередь, это продукт питания, хлеб; в его описании в пространстве текста Библии актуализируется также наименование распространенного в Древней Иудее растения кориандр. Подобные кросс-тематические пересечения требуют сделать предварительные замечания о тематической группе «Растительность», а затем проследить, как эксплицируется концептосфера ‘манна небесная’ в языке и в художественном тексте.

Библейский текст отводит растительному миру значительную роль. В Ветхом Завете человек часто сравнивается с травой, что служит напоминанием о хрупкости, мимолетности человеческой жизни, о том, что физическая жизнь – явление временное, а чрезмерные заботы о долголетии бесполезны. Наиболее известное высказывание принадлежит пророку Исайе (Ис 40:6): *Всякая плоть – трава, и вся красота ее, как цвет полевой*; это сравнение повторено в Новом Завете (1 Пет 1:24), и в нем мысль о хрупкости земной жизни выражена еще более кратко и энергично: *Ибо всякая плоть – как трава, и всякая слава человеческая – как цвет на траве, засохла трава, и цвет ее опал*. Заметим, что это высказывание обладает в мировой культуре высокой степенью прецедентности, ср. название романа Клиффорда Саймака «Всякая плоть – трава» («Allfleshisgrass»), хотя в советское время (1967), в связи с ослаблением прецедентности в русском языке, переводчица Нора Галь дала ему название «Все живое».

Одна из наиболее известных притч Нового Завета связана с полевыми лилиями (Мф 6:28 и сл.), в греческом оригинале *кринум*: *Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если*

же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает, кольми паче вас, маловеры!

В Библии упоминается более 100 видов растений. О главных аграрных культурах идет речь в Книге пророка Иоиля в связи с нашествием саранчи: *Опустошено поле, сетует земля; ибо истреблен хлеб, высох виноградный сок, завяла маслина. Краснейте от стыда, земледельцы, рыдайте, виноградари, о пшенице и ячмене, потому что погибла жатва в поле; Засохла виноградная лоза и смоковница завяла; гранатовое дерево, пальма и яблонь – все дерева в поле посохли*… (Иоиль1.10–12).

Иногда не вполне ясно, какое именно растение обозначает слово, относящееся к наименованиям растительного мира, зачастую оно не имеет конкретного названия (*трава, растение*); при этом значимость его в концептосфере Библии и в когнитивной матрице прецедентного текста может быть весьма высока («растение» в книге пророка Ионы).

Кориандр являлся источником эфирных масел и приправой; необычайная значимость его в тексте Библии связана с тем, что с кориандровым зерном сравнивается манна (хлеб). Что касается манны небесной, то есть предположение, что это продукт лишайника *леканора съедобная*, произрастающего на камнях и скалах, – симбиоза гриба из класса сумчатых и зеленой водоросли. В свою очередь, ‘*манна небесная’* – важнейший концепт библейского истока, служащий сигналом соответствующей прецедентной ситуации.

Согласно тексту книги Исход, выражение возникло, когда идущему из Египта по пустыне народу Бог послал с неба пищу: *Вечером налетели перепелы и покрыли стан, а поутру лежала роса около стана; роса поднялась, и вот, на поверхности пустыни нечто мелкое, круповидное, мелкое, как иней на земле. И увидели сыны Израилевы и говорили друг другу: что это? Ибо не знали, что это* (Исх. 16.13–15). Существует много предположений о том, что же это было в реальности; возможно, что подобные явления объясняются метеорологическими причинами – наличием в обычных атмосферных осадках тех или иных примесей в виде песка, красных водорослей (красный дождь), кислот, соли либо, как указывалось выше, продуктов каких-либо растений. В русском языке сохраняется значение ‘пища, падающая с неба во время странствования евреев по пустыне’ и развивается ряд переносных значений, ср. номинативное употребление Аполлоном Майковым («Савонарола»): *Забыли в шуме сатурналий Молчанье строгое постов! Святую Библию отцов На мудрость века променяли; Пустынной манне предпочли Пиры египетской земли!*

Сходная картина наблюдается в славянских и западноевропейских языках, где фразеологизм «манна небесная» прочно занял свое место в качестве лингвокультурной универсалии (англ. mannafromheaven, исп. elmaná delcielo, польск.manna z nieba и т. д.). Ср. в драме Юлиуша Словацкого «Балладина» («Balladyna»): *A przynajmniej mleka Kropelkę dajcie, wszak tu manna z nieba*

Padać nie będzie dla biednej staruszki (*Хотя бы каплю молока для старушки бедной – ведь манна с неба здесь падать не будет*. Перевод мой. – *Н. О.*).

Традиционным для русской лингвокультуры является использование фразеологизма *манна небесная* в значении ‘о чем-либо очень редком, представляющем большую ценность (обычно в сравнении)’, ср. *Как манны небесной (ждать, ожидать, жаждать и т. п.).*: *Поступая в университет, мы были робки, склонны к благоговению, расположены смотреть на лекции и слова профессоров, как на пищу духовную и как на манну небесную* (Писарев. Наша университетская наука); <Глумов>*Ведь как ему растолкуешь, что мне от него ни гроша не надобно, что я только совета жажду – алчу наставления, как манны небесной* (А. Островский. На всякого мудреца довольно простоты); – *Видели Екатерину Денисовну? Она вас ждала, как манны небесной* (Тургенев. Льгов); – *Гадко, что он нравится чужим женщинам и добивается этого, как манны небесной* (Чехов. Именины); *В знаменитых в свое время возражениях волынского архиепископа Агафангела, в которых светские клерикалы усматривали манну небесную, – духовные видели более непосредственности, чем полноты, разносторонности и беспристрастия* (Лесков. Епархиальный суд).

Также «манной небесной питаться» – шутл. ‘жить впроголодь’. *Охотник Владимир, живя без гроша наличного, без постоянного занятия, питался только что не манной небесной* (Тургенев. Льгов). В ироническом контексте: *Впрочем, борьба эта выражалась довольно странно: Саша предпочитала совсем не учить немецких уроков, за это на нее, как манна небесная, сыпались единицы… Саша плакала и опять не учила* (Лидия Чарская. Сфинкс).

При этом речевая практика дает много примеров оттенков и смыслов, не отмеченных в словарях, поскольку рассматриваемому концепту (как большинству концептов библейского истока) присуща способность к активному динамическому варьированию.

В когнитивном пространстве современного социума наблюдается чрезвычайная и предсказуемая активизация концептосфер, связанных, с одной стороны, со смысловым квантом ‘бесплатность, легкость получения материальных благ’, а с другой, – с оттенком смысла, который можно определить как ‘за все надо платить’; поэтому фразеологизм-номинант концепта *манна небесная* активно востребован публицистикой:

Права, гарантированные Конституцией, – не «манна небесная», не подачка государства; Инвестиции – не манна небесная; Как говорят сами промышленники, этот документ позволит на региональном уровне, не дожидаясь «манны небесной» сверху, решить многие конкретные проблемы; Мы верим в то, что, преодолев психологию ущемления, неверия и иждивенчества, не ожидая манны небесной, люди могут добиться всего своими силами; Ипотека – не манна небесная, ипотека – для трудолюбивых людей; Электричество – не манна небесная; Может, кому-то и падает манна небесная, но мы с супругом Михаилом добиваемся всего своим трудом и т. п. (из газет).

Приведенные примеры иллюстрируют как достаточную смысловую цельность концепта и семантическую устойчивость фразеологизма-номинанта, так и широкие возможности его смыслового варьирования, что характерно для художественного, в особенности для поэтического текста. Это варьирование чаще всего проявляется в преобразованиях устойчивого сочетания в контексте развернутой метафоры. Связь с Библией и оживление исходного смысла прецедентного высказывания в приводимом ниже примере происходит за счет введения образа Ангела, «небесных амбаров» и других «фигурантов» библейского дискурса. В то же время полностью редуцируется главный смысловой квант ‘пища’, а на первый план выступает признак ‘внешний вид’ (форма и цвет). *Манна*, таким образом, имеет сходство не только (а для современного автора и читателя – не столько) с кориандром, но со снежной крупой:

Ночь. Мелкой крупой – белой манной небесной –
Сквозь ситонадежд
Ангел сеял неспешно.
И город притих, как в замедленной съёмке.
И чьи-то крупинки кружила позёмка.
А Ангел отмерил всем, как полагалось,
Но, видно, земное мерило сломалось.
И где-то побольше, а где-то ни грамма,
И белою стала цветов прежних гамма <…>
И утром как рана из снега, песка
На манне небесной струилась река.
От города Ангел в сердцах отвернулся.
Свинцовый нависший свод тут же сомкнулся.
В небесных амбарах закрыты мешки.
А дети не знали – играли в снежки (Зоя Журбенко. Манна небесная).

На то, что в русском языке номинант рассматриваемого концепта приобретает семантические оттенки для обозначения осадков, указывала Л. Степанова, сравнивая фразеологизм «манна небесная» и чешское nebeská (biblická) mana [8], ср.: *В первый день, когда дождь еще только направлялся, побрызгивая манной небесной, угодной полям и огородам, <…> приехал Андрей* (В. Распутин. Прощание с Матерой).

Еще более интересной представляется дальнейшая смысловая эволюция концепта: в качестве обозначения снега фразеологизм-номинант переходит в тематическую группу лексики «Природные явления», компоненты которой обладают неограниченными возможностями для образного и символического переосмысления. Эту динамику мы наблюдаем в тексте-диптихе, где смысловые кванты концепта ‘манна небесная’ постепенно получают новое смысловое наполнение:

Будто манна небесная, снег выпадает,
Переносного смысла минуя тропинки,
Как бесплатный супец, раз народ голодает, –

Рот набить, вот набить бы еще и корзинки.
Я покуда живу между теми и теми,
Кто и хлеба, и зрелищ, кто и духа, и тела.
Кто слоняется тенью, прислоняется к тени,
Кто и срама не имет, кто крова, кто дела.
Между ними покуда, посередке, не рыща
На помойке, и снег не глотая, как манну.
Я еще разбираю, где мусор, где пища,
Я уже понимаю, что это не мало.
Но уже не могу протянуть подаянья.
Но еще не могу без стыда отвернуться.
До тюрьмы и сумы есть еще расстоянье.
И снежок на карнизе, как манна на блюдце.

2.

Эта манна небесная, снежная крупка, –
Накормить мою душу, отвлечь ненадолго.
В промежутке от кори до ложного крупа
Как царила в углу новогодняя елка! <…>

(Виктория Добрынина. Будто манна небесная, снег выпадает…)

В части 1 манна-пища («хлеб», «супец», «манна на блюдце») по внешнему сходству со снегом становится одновременно символом пищи духовной; в части 2 (приведенной в сокращенном виде) манна-снег как нечто духовное, призванное «накормить душу» входит в близкие концептополя ‘детство’, ‘Новый год, Рождество’, ‘чудо’. Таким образом «пустынная манна» приобретает не только смысловые оттенки, генетически тесно связанные с породившей ее прецедентной ситуацией (‘пища с неба’ – ’то, чего человек страстно желает’ – ‘то, что достается даром’), но одухотворяется и поэтизируется.

Фактическое вхождение компонента «манна» в концептополе ‘снег’ дает импульс к приращению у имени концепта ‘манна’ неожиданных смысловых оттенков, которые есть у слова «снег» (в приводимом фрагменте современного верлибра – ‘наркотик, кокаин’): *<…>а потом мы приходили и она разворачивала пакетик /и мы вместе внюхивались в белый азербайджанский снег /так что потом падали навзничь и говорили только о горе /Манна как божественная манна на столе манна /и я тогда еще помню умирал в тринадцатый раз* (Никита Сафонов. Снег).

Для беллетристики XX в. всеохватным стал процесс свободного обращения с библейскими ситуациями, наполнения библейских концептов новым смысловым содержанием в соответствии с авторскими художественными задачами [2]. Возможности авторских преобразований библейской концептосферы поистине безграничны. Книга Книг не только является предметом научных исследований [1, с. 48–49]; продолжает служить неисчерпаемым источником продуцирования новых текстов и рождения новых образов.

Список литературы

1. Голубева, Н. А. Когнитивные и лингвистические основы прецедентных феноменов в религиозном дискурсе // Современный религиозный дискурс: структура, стратегии,

трансформации. /Под общ. ред. Е. В. Плисова. Н. Новгород: НИУ РАНХиГС, 2015. –С. 117–122.

2. Орлова, Н. М. Библейский текст как прецедентный феномен: дис. ... д-ра филол. наук. – Саратов, 2010.– 549 с.

3. Орлова, Н. М. Библейский концепт: текстовые трансформации кросскультурной универсалии // Языки и этнокультуры Европы. Материалы Всероссийской научно-практ. конф. Глазов: ГГПИ им. Короленко, 2015.

4. Орлова, Н. М. Тематический словарь библейской лексики: принципы составления / Психолингвистика и лексикография: сб. научн. тр. / науч. ред. А. В. Рудакова. Воронеж: Ритм, 2017.– С. 165–170.

5. Орлова, Н. М. Концепт библейского истока в когнитивной картине мира: универсальное и национальное //Язык – коммуникация – образование: методология исследования и практика преподавания: Сб. научн. трудов по материалам I Всероссийской научно-практ. конференции. Под редакцией Е. Ю. Балашовой. Саратов: ИП Коваль, 2017. –С. 69–73.

6. Орлова, Н. М. Концепт «тьма» в литературе nonfiction // Вестник педагогического опыта. 2017. № 39. С. 28–34.

7. Решетова, А. А. Золото аравинское, манна небесная, река драгоценная (интерпретация образа в «Слове о некоем старце») // Русская речь. 2004. № 3. С. 60–65.

8. Степанова, Л. И. *Манна небесная* в чешском и русском языках // Rossica Olomucensia XXXVII (zarok 1998). Olomouc, 1999.–S. 73–78.

С. В. Корнилов

КАЛИКИ ПЕРЕХОЖИЕ – ГЕРОИ РУССКИХ БЫЛИН

Паломничество – один из интереснейших феноменов древнерусской культуры. Деяния, о которых идет речь в Писании, совершались не где-то вообще, а происходили в Палестине, Священной земле, куда в течение многих веков отправлялись путники, чтобы своими глазами увидеть христианские святыни, прикоснуться к драгоценным реликвиям. В средние века их стали называть паломниками (от лат. *palma* – пальма), так как человек, предпринявший длительное и нелегкое путешествие, согласно обычаю, возвращался домой с пальмовой ветвью, знаком мира и свидетельством своего хождения. В Западной Европе паломников именовали еще пилигримами, а на Руси – калѝками перехожими, так как странники надевали в дорогу специальную обувь – калиги.

На Руси паломничество началось с первых веков принятия христианства, и было наполнено глубоким духовным смыслом [5, с. 212]. Хождение по святым местам Востока рассматривалось как подвижничество, главное событие в жизни странников, одним словом, как деяние. Человек, сходивший за тридевять земель, вызывал естественное уважение и преклонение, а его рассказы слушались с величайшим вниманием. Записанные их авторами, они украшали княжеские, монастырские и царские библиотеки, Более того, документальные повествования о странствиях были излюбленным чтением в семейном кругу. «Хождения», называвшиеся также «хожения», «путники», «паломники», «исхождения», «странствования», представляли собой произведения, в которых содержались сведения из самых разных областей знания. Изображенный паломниками мир открывал читателям но-

вые горизонты, расширял границы привычного. Из записей странников можно было узнать о необычных природных явлениях, нравах и обычаях других стран, исторических событиях и преданиях [3; 6–10].

Образы паломников – калик перехожих сохранились в народном сознании в былинах. Записанные Киршею Даниловым, П. В. Киреевским, П. Н. Рыбниковым, А. Ф. Гильфердингом, Н. С. Тихонравовым, В. Ф. Миллером, А. Д. Григорьевым и другими собирателями, стихотворения, песни и былины содержат своеобразную поэтизацию древнерусского паломничества.

Хождения притягивали самых разных людей. Среди паломников можно было встретить и высокообразованных монахов, и мирян, выполнявших дипломатические поручения, и купцов, отправлявшихся в дорогу к святым местам, чтобы замолить грехи бесшабашной молодости, и крестьян, ушедших с земли и от семейной жизни, чтобы поселиться отшельниками в Земле обетованной. Собираясь вместе, паломники образовывали дружины со своими предводителями и суровой дисциплиной.

Приготовиться к странствию следовало не только внутренне, но необходимо было позаботиться и о снаряжении. Долгий путь диктовал запастись подходящей обувью. Калиги первоначально означали разновидность сапог, которые носили римские солдаты, по высоте они доходили до половины голени. Католические епископы одевали их на время службы в божьем храме. Постепенно «калиги» утратили исходный смысл и так стали называть подвязанные сандалии путников. В этом значении слово распространилось на Руси. Отсюда и «каличищо», и «калики перехожие» – те, у кого были калиги. Впрочем, с течением времени перехожими каликами стали именовать артели бродячих слепцов-сказителей. Последние жили на подаяние, за счет сердобольных слушателей. Так «калики» превратились в «калеки».

Паломнику полагалось также иметь плащ, который защитил бы его от дождя и ветра, ночного холода. Он был особого покроя, без разреза спереди, что придавало путнику колоколообразный, круглый вид, почему одеяние называли также «клакол». Его шили из плотной материи коричневого или серого цвета. Соответствовала ему и греческая шляпа с широкими полями. Часто к ним пришивали по красному кресту.

Неприменным предметом странического снаряжения являлась клюка. Она представляла собой посох с загнутым кверху крючком, называемым коковкой. Воткнув клюки в землю, странники вешали на имевшиеся на них закрючины сумки, что послужило источником выражения «хитрости-закорючки». Помимо сумы путники носили на перевязе бутылку, в качестве которой использовали выдолбленную тыкву.

Былинные калики направлялись, главным образом, в Палестину:

Да пошли калики в Ерусáлим-град
Уж как господу Богу помолитися,
На плакун-траве да покататися,
Во Едране во реке да окупатися [1, с. 471].

Отправлявшиеся в паломничество калики перехожие собирались вместе, давали обеты и клялись не нарушать кодекса паломника. Оступившегося ждала суровая участь, они не могли рассчитывать на заступничество ни князя, ни родственников – сами калики вершили свой суд, как об этом повествует былина «Сорок калик со каликою»:

Уж как от моря, морюшка, моря синего,
А от синего морюшка студеного,
От того от озера Маслеева
Собиралися калики, соезжалися,
Еще сорок калик да со каликою
Ко тому кресту да к Леванидову.
Они клали ведь заповедь великую,
А великую заповедь тяжелую:
А кто из нас, братцы, заворуется,
Кто из нас, братцы, заплутуется,
Кто из нас, братцы, за блудом пойдет, –
И нам судить такого чтобы своим судом:
Не ходить ни к царям, ни к царевичам,
Не ходить ни к королям, ни к королевичам;
Нам копать во сыру землю по поясу,
А речист язык да тянуть теменем,
Еще очи ясные – все косицами,
Ретиво сердечушко – промежу́ плеча,
А оставить нам казненного на чистом поле [1, с. 471].

Для простых людей человек, совершивший хождение к святым местам, был уже в силу своего хождения «за тридевять земель» личностью выдающейся. Подобное восприятие приводит, как свидетельствуют древние песни и былины к возвеличиванию паломников, которые, по мнению сказителей, должны вызывать уважение и князей, и княжеской дружины. Вот как, к примеру, представляется в былине встреча странников с князем Владимиром, оказывающим им особые знаки уважения:

А навстречу каликам ехал Владимир-князь.
Не доехал до калик да он с коня сошел,
С коня он сошел да низко кланялся:
«Уж вы здравствуйте, удалые добрые молодцы,
Уж как все ли калики перехожие,
Перехожие калики, переброжие!
Уж ты здравствуй-ко, Михайлушко сын Михайлович!
Уж ты здравствуй-ко, Дунай да сын Иванович!
Уж ты здравствуй-ко, Касьян да сын Иванович!»
Уж как тех ли калик лучше-краше нет:
Платьице на них да будто маков цвет,
А как сумочки были рыта бархата,
А подсумочья были хрущато́й камки [1, с. 471].

Былинный князь не только знает калик лично, называя их по имени. Ему известна цель их путешествия, он обращается к ним с просьбой спеть эллинский стих:

Запели калики да Еленьский стих,
Запели-закатали да только в полкрика:
А ведь мати да потрясалася,
В озерах вода да сколыбалася,
Уж как темные леса да пошаталися,
В чистом поле травка залелеяла [1, с. 472].

Калики перехожие в песенной традиции ассоциировались в народном сознании с главными героями былин – богатырями. В сказании «Калика-богатырь» паломник, узнав, что родной земле угрожает вражеская сила – турки, вместе с Ильей Муромцем, Добрыней и другими богатырями, отправляется сражаться против захватчиков:

Говорит казак таково слово:
«Ай калика перехожая!
А идешь ли с нами ко великии?»
Отвечает калика перехожая
Старому казаку Илье Муромцу:
«Я иду со вами во товарищи».
Садились богатыри на добрых коней:
Во-первых, казак Илья Муромец,
Во-других, Добрыня Микитинич.
Они с города ехали да не воротами,
Прямо через стену городовую,
Начто лучшую башню наугольную.
А й каликушка не осталася,
О костыль она до подпиралася,
А скочила через стену городовую.
Поезжает казак Илья Муромец
Во тую ли силу в великую,
Во тую ли силу правóй рукой,
Добрыня Микитинич – левóй рукой.
Калика шла середочкой.
Стал он своею дубиною помахивать.
Как куда махнул, дак пала улица,
Отмахивал – переулочек, –
Прибили всю силу неверную.
Обращались к славному городу,
Ко тому ли городу ко Киеву,
Скакали через стену городовую,
Отдавали честь князю Владимиру:
«Мы прибили силу всю неверную» [1, с. 469].

Захват турками Царьграда и последовавшее затем страшное разграбление столицы Византийской империи также нашло отражение в сказани-

ях. Русские богатыри выступали в народном сознании как защитники справедливости, готовые придти на помощь единоверцам. Интерес в этом плане представляет былина «Илья Муромец и Идолище в Царьграде». В ней описана схватка былинного богатыря с Идолищем поганым, ставшем обобщенным образом врага-захватчика. Весть о трагическом падении Царьграда Илье Муромцу приносит паломник Иван. Богатырь спрашивает его: «Как все ли-то в Царь-граде по-старому? Как все ли-то в Царь-граде по-прежнему?». «В Царе-граде нынче не по-старому, в Царе-граде нынче не по-прежнему», – отвечает странник. Он рассказывает Илье Муромцу:

Наехало поганое Идолище.
Святые образы были поко́лоты,
В черные грязи были потоптаны,
Да во божьих церквах там коней кормят [1, с. 156–157].

Страшное известие заставляет Илью Муромца немедленно отправиться в Царьград и, чтобы проникнуть в город незаметно, он переодевается в одежды паломника.

Заходит Ильюшенька во Царь-град,
Закричал Илья тут во всю голову:
«Ах ты царь да Констянтин Боголюбович!
А дай-ка мне, калике перехожии,
Злато мне, мило́стину спасе́ную».
Как царь Констянтин Боголюбович
Он-то ведь уж тут зрадова́ется,
Как тут в Царе-граде от крику еще каличьего
Теремы ведь тут пошатались,
Хрустальные оконнички посыпались,
Как у поганого сердечко тут ужахнулось [1, с. 158].

Не понравились Идолищу речи калики перехожего. Схватил он кинжал и бросил его, целясь в Илью Муромца. Да не учел удаль молодецкую: увернулся от врага русский богатырь, так что мимо пролетело острие.

Как тут опять Ильюше не дойдет сидеть,
Скоро он к поганому подскакивал,
Ударил как клюкой его в голову,
Как тут поганый да захамкал есть.
Хватил затем поганого он за ноги,
Как начал он поганым тут помахивать;
Помахивает Ильюша, выговариват:
«Мне, братцы, оружье по плечу пришло».
И бьет-то сам Ильюша, выговариват:
«Крепок-то поганый сам на жилочках,
А тянется поганый, сам не́ рвется!»
Начал он поганых тут охаживать
Как этим поганым Идолищем.
Прибил-то он поганых всех в три часа,
А не оставил тут поганого на се́мена [1, с. 160–161].

Былинный богатырь побеждает Идолище и предстает как освободитель дружественной страны. Византийский император награждает Илью Муромца тремя чашами, полными золота, серебра и жемчуга. Он уговаривает богатыря остаться на жительство, обещая сделать воеводой. Однако Илья Муромец возвращается на родину, чтобы быть ей полезным.

Так продолжали жить в народном сознании образы героев и калик перехожих, совершивших хождения на христианский Восток. Постепенно на Руси началость паломничество и к первым отечественным православным святыням. «В домонгольский период, – отмечает С. Ю. Житенев, – на Руси возникли десятки монастырей в основном в крупных городах и вокруг них. Каждый из этих монастырей становился объектом местного паломничества жителей близлежащих городов и селений. Также с первых лет крещения Руси в Киеве, Новгороде, Полоцке, Ростове и других городах стали возводиться святые храмы, привлекавшие к себе на протяжении веков многие поколения паломников» [2, с. 137].

Паломничество – важное явление отечественной культуры. Преодолевая трудности и лишения, странники совершали хождения, руководствуясь не меркантильными интересами, а ставя перед собой высокие цели [4, с. 95]. Путешествуя в чужие края, они всегда осознавали себя русскими людьми, стремясь служить своему отечеству. Патриотизм и подвижничество паломников дают образцы тех нравственных качеств, которые жизненно необходимы и современному русскому человеку.

Список литературы

1. Былины / сост. Ф. М. Селиванов. М.: Советская Россия. 1988. – 576 с.

2. Житенев С. Ю. История русского православного паломничества в X – XVII вв. М.: Индрик, 2007. – 504 с.

3. Книга хожений. Записки русских путешественников XII–XV вв. М.: Советская Россия, 1984. –446с.

4. Корнилов С. В. Древнерусское паломничество. Калининград: Калининградское книжное изд-во, 1994. – 104 с.

5. Корнилов С. В. Паломничество как феномен древнерусской культуры // Исследования по русской философии и культуре. Калининград, 2010. – С. 212–224.

6. Прокофьев Н. И. Хождение: путешествие и жанр // Книга хожений. Записки русских путешественников XII–XV в. М: Советская Россия, 1984. С. 3–25.

7. Сахаров И. П. Путешествие русских людей // Сказания русского народа. СПб.,1849. Т. 2. Кн. 8 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.runivers.ru/bookreader/book578956/#page/458/mode/1up

8. Хитрово А. В. Русские паломники Святой земли. СПб., 1900–1902.

9. Stavrov Th. G., Weisensei P. R. Russian travelers to the Christian East from twelfth to the twentieth century. Columbus, Oh., 1986. –925 c.

10. Seemann K. D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur: Theorie und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976. –484c.

С. Н. Глазкова

ПОСЛОВИЦЫ О ВЕРЕ КАК ТЕКСТ

Данная статья посвящена анализу языковых средств, эксплицирующих концепт *вера* в русской паремиологической картине мира. Материалом для исследования послужили русские пословицы. Собрано более 150 пословиц с лексемой *вера* и ее дериватами, более 1500 пословиц, сопряженных с концептом *вера* в языковом сознании носителей русского языка. Пословицы собирались двумя методами: методом сплошной выборки и методом концентрических кругов. Для реализации метода сплошной выборки использовались различные сборники пословиц и др. фольклорные источники. Метод концентрических кругов был предложен и апробирован автором. Поясним, что понимаем под этим методом. Метод концентрических кругов – это метод сбора материала с многоступенчатым втягиванием все более широких контекстов с искомым словом и его синтагмантами. Под синтагмантом будем понимать компоненты контекстного окружения заявленной лексической единицы. Метод предполагает последовательное расширение контекстов, сопряженных с необходимым словом. Методика действий исследователя такова: 1) Подбор контекстов с нужным словом (в нашем случае пословиц) и выявление синтагмантов первого круга: это слова, непосредственно связанные с искомым словом в рамках выявленных микротекстов; 2) Дальнейшее расширение круга контекстов через вовлечение синтагмантов второго уровня, далее третьего уровня и т. д.

Последовательное расширение контекстов через вовлечение все более и более удаленных, опосредованно связанных микротекстов позволяет представить системно семантическое поле исходного слова.

Мы использовали данный метод для создания пословичного макротекста, связанного с концептом вера на материале русского языка. На первом этапе отбирались пословицы с употреблением лексемы *вера* и ее дериватов. В контекстном окружении этих лексем (вера, верить, извериться, поверить, доверие, доверять, проверять и др.) выявлены лексемы, связанные синтагматически и концептуально с данными словами. Это понятия ближнего круга. Каждый последующий круг опирается на новую группу слов. Так через разветвление расширялся перечень слов, необходимых для описания концепта *вера* в паремиях. Полученный перечень пословиц с ближайшими и отдаленными синтагмантами рассматривается как текст. Таким образом, способ создания этого текста синтагматический. Предполагаем, что полученный текст обладает всеми свойствами традиционного текста.

Опишем процесс создания паремиологического текста с ключевым словом *вера.* Выбираем пословицу о вере с употреблением ключевого слова либо его деривата: *Вес да мера – христова вера*. Отбираем синтагманты: вес, мера, христов. Далее находим пословицы, в которых употреблены эти слова и их формы. Ниже для примера приведены не полные списки таких паремий, а отдельные примеры.

(вес) *Вес – не попова душа. Была правда, да по мелочам, в разновеску ушла.*

(мера) *Вес да мера, то и вера. Где мера, там и вера. Слову — вера, хлебу — мера, деньгам — счет. Отпал бес от веры, не познавши своей меры. Бог не гуляет, а добро перемеряет. Кому как верят, так и мерят. Счет да мера — безгрешная вера. Душой измерь, умом проверь, тогда и верь. Лишь бы мерку снять да задаток взять. Ври, да знай меру!*

(Христов) *Дорого яичко ко Христову дню. Христос терпел, да и нам велел. Кто без крестов, тот не Христов. За Христом пойдешь, добрый путь найдешь. Он живет как у Христа за пазухой. Не смотри на себя — соблазнишься, не смотри на людей — усомнишься, смотри на Христа — укрепишься. Поп с Христом собирает, а с дьяволом пропивает.*

Следующий круг синтагмантов отбираем из каждой выявленной выше пословицы. Например, лексика контекстного окружения пословицы *Вес – не попова душа – попова, душа* и их дериваты. Отбираются пословицы с лексемами *поп* (*попов, поповский* и др.), *душа* (*душевный, душенька* и пр.). Приведем примеры с лексемой *поп.*

Деньга попа купит и бога обманет. Три попа, да заросла в церковь тропа. Поп в колокол, а мы за ковш. Поп сидя обедню служит, а миряне лежа богу молятся. Попы за книжки, а мы за пышки.

Первая пословица открывает еще один, более широкий круг слов (*деньга, купить, Бог, обманет*). Подбираем пословицы к каждому синтагманту. Приведем в качестве примера лексему *Бог*.

Бог поберег и вдоль и поперек. Ох, ведает про то бог, отчего живот засох. Кто сам себя стережет, того и бог бережет. Наша горница с богом не спорница: каково на дворе, таково и в ней. Един бог без греха. Один бог безгрешен. Виновен да повинен – богу не противен. Согрешающих видим, о кающихся бог весть.

Так складывается текст, состоящий из паремий. Следует отметить, что результаты подбора пословиц с помощью синтагмантов сходны с результатами ассоциативного эксперимента. Лингвисты, как известно, ранее анализировали однозначно связанные со стимулом реакции, но отказывались от доли непонятных, единичных реакций. Современный подход более объективен: «случайное» тоже требует дополнительного анализа и размышления. Критерии отбора пословиц обтекаемы, неопределенны. Исследователь с изрядной долей субъективности выбирает позицию: считать ли собранные пословицы связанными со стимулом, показательными для него либо отнести их к случайным. Несмотря на это замечание, даже в первом приближении понятно, что макротекст, собранный методом концентрических кругов из микротекстов (пословиц), интересен для исследования. Цепочки синтагмантов и расширенный поэтапно текст представляют интерес для анализа полученного синергийного эффекта. Пословицы, сопряженные с понятием веры, образуют гипертекст, а синтагманты подобны гиперссылкам, одни из которых напрямую выводят нас на концептуально-

смысловые контексты, другие – опосредованно. Таким образом, собранный текст можно рассмотреть как концептуальное единство. Это единство соотносится не только с паремиологической картиной мира, но и отражает модель мира носителей русского языка. Полученный макротект показывает всеобщность, всепроникающую суть, стремление к тотальному концепта *вера*. Судя по полученному тексту, *вера* представляется культуросистемным концептом, включающим многообразные понятия духовной сферы, рецепты поведения человека в социуме. Очевидна всеохватность концепта *вера*, демонстрирующего синтез этико-культурного и религиозного. В пословичном тексте отражается его многосоставность, а также противоречивость, характерная для русской культуры.

Предметно-логические связи большинства компонентов текста (пословиц) с концептом *вера* подтверждаются. Смысловая проверка показала, что эти паремии действительно связаны с пониманием концепта *вера.* Среди них можно выделить ядерные, приядерные, относящиеся к ближайшей и отдаленной периферии.

Перечислим некоторые смысловые пары и цепочки синтагмантов, выявленных при анализе пословиц.

Вера – дело – слово – применение веры; слушать – верить; уши – очи; слух – правда; глаза – речи; очам – речам; глаз – прибор; вера, верить – мера, вес, знание; проверять – мерить – говорить; вера хорошая, плохая, крепкая, мертвая, безгрешная, святая; верь – надейся – жди; вера своя – чужая, иная, иноверцы, свои – чужие; вера – Бог, правда, сила; бес, грех; верить – молиться; вера – совесть; не верь – крещеный, прощеный, леченый; не верит – блуд, невестка, сноха, свекровь, брат; верить, Бог – бес, грех; вера, спасение, избавление, избавит; вера-честь; вера – плут, врать, проверять; не верить – легко верить, погибать, извериться, проведешь, не верить, козел – капуста; волк – овчарня; вера – счастье – беда; вера – люди без веры, звери; доброе дело – надежда, ожидание; переменить веру – переодеть веру отступить, отпал; с верой – без веры; молодость – старость, богатый – бедный; верить – не верить – божба – клятва, Ирод, Иуда, божись; душа – ум – вера; душой измерь – умом проверь; солгать – поверить; лгать – проврался – прокрался, врать, соврешь, солжешь, солгать, врет, обманет, поверят, обманщик, плут, барышник; вера – алтын, полтина; вера – боги, любовь; вера – скромность, щедрость, милость божья; вера – долг; вера – смерть; веру сменить – рубашку переодеть, совесть, край, обычай, народ; вера – не пропадешь; этот свет – тот свет; проживешь – жизнь; вера спасает; Господь избавит; правда не исправит; своя крепкая мертвая – чужая земля; молюсь – еду; отступит, отпал – познавши меры; бес, люди – звери; хлеб – мера, деньги – счет, вера – привычка; жид крещеный, вор прощеный, конь леченый; знать – верит; много – мало; не верит сам себе – другим; отведаешь, доверяй – проверяй; вес – мера – вера; можно – нельзя; вера – честь чести, на слово верит; ве-

рит – погибает; счастье – не верь; в беде – не опускайся; слух – правда; верь – сказывай; верят – мерят; верю – зверю; душой измерь умом проверь; вчера-завтра; легко – скоро прощать; глаз – прибор; верит – пропадает; страх – привидение; любовь: вера, скромность, щедрость; долг, береза, вяз, всходы – зерно в закрома; вера – видение, смерть, золото, огонь; верный пес – сторож; сегодня – завтра.

Итак, на первом этапе были собраны цепочки синтагмантов. Далее взят более широкий круг соотнесенных понятий и выявлено смысловое поле понятия *веры* и ее синтагмганты в русском паремиологическом тексте. Анализ показал, что с концептом *вера* сопряжены базовые понятия религиозной сферы, нравственности, норм поведения. Секулярное и церковное равновелики в паремиологическом тексте. Понятие *вера* находится в широком контексте предписаний, рекомендаций, руководств, указаний, инструкций, которыми пользуются русскоговорящие. И дело здесь не только в обобщенно-поучающем, назидательном характере жанра пословицы. Сама многосоставность концепта *вера*, вероятно, диктует такое положение дел.

Понятие *вера* пронизывает всю культуру русских. При этом со свойственной последней противоречивостью оно часто содержит взаимоисключающие обобщения. Языческое соседствует с монотеистическим, христиианским, православным. Кроме того, немало паремий имеет атиклерикальную направленность. О противоречивости русской культуры много писали, но пословичный текст как замкнутая система дает возможность это увидеть на компактном и конечном материале, проследив внешние связи между пословицами и внутренние синтагматические взаимосвязи в паремиях.

Целостность и связность паремиологического текста подтверждается наличием в тексте полисеманта *вера* (ключевое слово текста) и его дериватов, фактом реализации в макротексте синонимичесеской, антонимической, паронимической, гиперо-гипонимической парадигм лексемы *вера*. Приведем несколько примеров.

Полисемант *вера* в паремиологическом тексте представлен различными лексико-семантическими вариантами (далее ЛСВ). Значения лексемы *вера*, сформулированные в различных словарях, можно свести к нескольким. Многозначное слово *вера* употреблено в паремиологическом тексте во всех этих значениях.

Первый ЛСВ указанного слова имеет следующее значение: Вера в значении «отсутствие всякого сомнения или колебания о бытии и существе Бога; безусловное признание истин, открытых Богом» [1]; Верование (поклонение истинам, догматам, пр.) [5]; Верование в Бога, безусловное признание истин, открытых Богом [6]; Твёрдая убеждённость, глубокая уверенность в истинности чего-л., обоснованная предшествующим опытом, интуицией [3]; Состояние сознания верующего, религия [4]; Убеждение в реальном существовании предметов религии или фантазии, а также в истинности того, что не доказано с несомненностью [2].

Это значение фиксируется в таких, например, пословицах: *Без веры и без дел молитвы Бог не примет. Отпал бес от веры, не познавши своей меры. Вера спасает. С верой нигде не пропадешь. Без веры господь не избавит, без правды господь не исправит. Без добрых дел мертва вера перед Богом. Вера и гору с места сдвинет.*

Второй ЛСВ имеет такое значение: Вера, вероисповедание, религия [5]; Догматическое учение, принятое целым народом, вероисповедание [6]; вероисповедание, конфессия; религиозное мировоззрение [4]; Определенное религиозное учение, вероисповедание [2].

Этот ЛСВ тоже представлен в пословичном тексте. Приведем примеры. *Чья земля, того и вера; к кому еду, тому и молюсь. Страх рождает привидения, вера рождает богов. Чужая вера – темный лес.*

Третий ЛСВ имеет такое значение: Доверие к кому-либо, чему-либо [5]; Доверие к кому-либо, основанное на убеждённости в его честности, искренности, добросовестности [3]; доверие [4].

Приведем примеры таких пословиц. *Кто веру ймёт, что волк овцу пасёт? Мера – всякому делу вера. Не всюду с верою, а инде с мерою. Конь лечёный, вор прощённый, жид крещёный – всем троим веры нет. Слову – вера, хлебу – мера, деньгам – счет.*

Некоторые другие, не названные выше ЛСВ реализуются в дериватах слова *вера.* Однако это уже проблема другого исследования.

Синонимическая парадигма в паремиологическом тексте представлена рядом соотнесенных понятий: *вера, закон, милость, любовь, душа, молитва, свет, спасение, церковь, Бог, рай, правда, крест, сердце, дух, добро, благословение, ангел* и т. д. Антонимическая парадигма – рядом противоположных понятий: *неверие, наказание, вражда, тьма, бес, Сатана, черт, пакость, неправда, бездна, лихость, зло, грех, бездушие.* Приведем несколько примеров. *Богат Бог милостию. Бог не убог; у Бога милости много. Божья любовь безгранична. Руку, ногу переломишь, сживется; а душу переломишь, не сживется. Не криви душой: кривобок на тот свет уйдешь. Душа душу знает; сердце сердцу весть подает. Молитва – полпути к Богу. Коротка молитва Отче наш, да спасает. Не для Бога молитва, а для нашего убожества. Свет в храмине от свечи, а в душе от молитвы. Не встанет свеча перед богом, а встанет душа. Лихо думаешь — богу не молись. Грехи любезны доводят до бездны. Грех сладок, человек падок. Бог любит праведника, а черт ябедника. Бог дает путь, а дьявол крюк. Хоть церковь и близко, да ходить склизко; а кабак далеконько, да хожу потихоньку. Ангел помогает, а бес подстрекает. Ни Богу свечка, ни черту кочерга. Бес не пьет и не ест, а пакости деет. Заступи черту дверь, а он в окно.* ***Слово – закон: держись за него, как за кол (как за кон).***

Еще один синонимический ряд в паремиологическом тексте представлен такими лексемами: *верить, доверять, честь, честность, совесть.* Антонимическая парадигма представлена лексемами с противоположным значе-

нием: *не верить, не доверять, проверять, обман, врать, вор, греховодник* и др. Приведем примеры. *Лучше в утлой ладье по морю ездить, чем злой жене тайну доверить. Доверяй, но проверяй. Совесть – половина веры, а может быть, и вся. Кто сегодня обманет, тому завтра не поверят. С обманщиком не дружи. Обманешь на алтыне, не поверят и в полтине. Птицу кормом, а человека словом обманывают. Старого воробья на мякине не проведешь. Торгуй правдою – больше барыша будет. Товар лицом продай, но покупщика не надувай. Ловец обманом берет. Торговли без обмана не бывает. Бога не обманешь. Обманом не разбогатеешь, а обеднеешь. На обмане далеко не уедешь. Обманом города берут. Обманщик и себе до обеда не верит. Обмани поле раз – оно обманет тебя девять раз. Добрый вор без молитвы не украдет. Зашел в чужую клеть молитвы петь. Вор слезлив, а плут богомолен. Иной по две обедни слушает да по две души кушает.*

При анализе синтагмантов всех ЛСВ слова *вера* вскрыто, что по совокупности они обладают свойством энциклопедичности: охватывают все сферы жизни человека – социальную и духовную, составляя обширный сборник правил и жизненных установок имаксим. Еще Ю. С. Степанов выделил концепт *вера* как константу и анализировал его структуру, т. е. мысль о всеохватности концепта вера, о его уникальности не нова [7, с. 62]. Концепт вера как культурную доминанту русских рассматривали неоднократно не только лингвисты (Е. Б. Казнина 2004, Т. А. Тимошевская 2012), но и философы. О синтезе сакрального и рационального, характерном для концепта *вера,* тоже писали. Паремиологический текст позволил подтвердить некоторые положения на материале пословиц, сохранивших миропонимание, взгляды, народную философию, нравственный регламент носителей русского языка. Паремиологическая картина мира россиян действительно пронизана концептом *вера*. Языческое, православное и бытовое – вот три грани, через призму которых концепт *вера* формировал и характеризовал нравственный канон россиян, открывая дверь в сокровищницу народных привычек, убеждений, воззрений.

Заметим, что прошедшее время употреблено выше не случайно. Наши исследования показали, что сохранность пословиц в живой речи весьма ограниченна. Следовательно, ориентироваться на паремии как средство формирования языковой картины мира нынешних россиян уже нельзя, либо делать это надо очень осторожно. Сегодня пословицы – это скорее исторический факт, чем живое бытование. Предмет данного исследования, увы, стал национальным реликтом.

Литература

1. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – М. : Цитадель, 1998. – Т. 1. – 1743 с.

2. Ефремова, Т. Ф. Новый словарь русского языка. Толково-словообразовательный. В 2 т. — М.: Русский язык, 2000. Т. 1: А-О – 1213 с.

3. Кузнецов, С. А. Большой толковый словарь русского языка. СПб.: Норинт, 2000. – 1536 с.

4. Ожегов, С. И., Шведова, Н. Ю. Толковый словарь русского языка / Российская академия наук. Ин-т рус. яз., М.: Азбуковник, 1999. – 944 с.

5. Словарь русского языка XI–XVII веков // АН СССР. Ин-т рус. яз. – М.: Наука, 1975. Вып. 2 (В–Волога). – С. 79.

6. Словарьцерковно-славянскогоирусскогоязыка, составленный Вторым Отделением Императорской академии наук. Т. 1. СПб., 1847, С. 247.

7. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Языки русскойкультуры, 1997. – 824 с

Т. Ф. Волкова

ФЕНОМЕН ПЬЯНСТВА В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И СЕВЕРНОРУССКОЙ СТАРООБРЯДЧЕСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ

«Обличение пьянства как одного из общечеловеческих пороков ведет свою историю от текстов Священного Писания и поучений византийских авторов» [8, с. 55]. Уже в XI в. выдержки из поучений отцов церкви и сочинений древнегреческих авторов на тему пьянства составляли специальные разделы в сборниках, предназначенных для домашнего и назидательного чтения» [8, с. 55]. Рассмотрим, в каких произведениях древнерусской литературы отразилось отношение к пьянству средневековых авторов. Эта тема начала разрабатываться нами еще в 2006 г. совместно с моей ученицей Я. А. Васкецовой [4].

Порок пьянства, судя по произведениям древнерусской литературы, волновал древнерусских книжников уже в Киевской Руси. После принятия христианства авторы древнейших поучений против пьянства рассматривали его как пережиток язычества. Средневековые писатели разделяли понятия умеренного пития и «запойного» пьянства, ибо первое веселит душу, а второе губит человека. О таком отношении к «винопитию» свидетельствуют древнейшие сохранившиеся литературные памятники, развивающие тему пьянства – ***«Слово Моисея о безвременном пьянстве»:*** опубликовано по пергаментному списку XIV в. ГИМ, собр. Хлудова, 30-д [30; см. также: 20, с, 400–403, 690; 1, с, 286–291], ***«Поучение философа, епископа белгородского»*** [см. о нем: 9]; опубликовано по двум спискам РНБ, собр. Погодина, № 865, кон. XVI в., л. 547 и Q 1.312, нач. XV в., л. 260–268об.: [29, с. 254–260; 20, с. 402–407, 690–691; 10, с. 282–286] и ***«Слово писано святым Феодосией мнихом»*** (опубл. по списку «Златой матицы» XV в. РНБ, собр. Погодина, № 1024 [31]).

Эти сочинения, написанные в жанре поучения, раскрывают всю бездну несчастий, которая обрушивается на пьющего человека. Покажем, с помощью каких словесных образов раскрываются в них обозначенные выше идеи. Так в «Поучении епископа белгородского» автор рисует последствия, к которым приводит пьянство: «Егда бо упиваетеся, тогда блудите и играете… поете, пляшете, в сопели сопете… обьедаетеся, упиваетеся, блюете, льстите, злопоминаете, гневаетеся, лаетеся, хулите, осержаетеся,

лжете… срамословите… сваритеся, море вамъ до колена, смеетеся, крадете, бьетеся, деретеся, празднословите, смерти не поминаете, спите много, осужаете… укаряете» [10, с. 284]. За этим длинным перечнем примет поведения пьяницы встает очень яркая бытовая картина жизни современников автора Поучения. Так ведут себя те, кто не знает меры в питии. К этой мере и призывает далее автор: «Останите, братие, окаяннаго пьянства, яко *на веселие намъ* Богъ питие далъ есть, и тожде в подобно время, а *не пьянство*» [10, с. 285].

Та же мысль об умеренности в винопитии звучит и в Поучении Василия Кесарийского – **«Святаго великаго Василиа о том, како подобаетъ въздеръжатися от пияньства»**: опубл. А. И. Пономаревым [18, с. 95–99] и И. И. Срезневским [32, № 58, с. 321–326]. В нем Василий Великий пишет о том, что дозволенными считаются во время обеда «по заповеде святых отецъ» «три чаши» вина и описывает, что происходит с людьми, когда они выпивают четвертую чашу: они «простираютъ мрежу Святого Писания въ море словесныхъ рыбъ, острятъ мысль заклати, неразумныа, в разумъ истинный» [32, с. 321]. Затем, минуя упоминания о пятой и шестой чашах, автор Поучения сразу переходит к воздействию на человека седьмой чаши, которая, по словам Василия Великого, «есть богопрогнѣвательна, Духа Святого оскорбительна, ангелъ отгонительна, бѣсовъ възвеселительна» [32, с. 322]. Именно седьмая чаша, по Поучению, является «бѣсовской чашей»: она «зажжетъ вся внутренняя» человека, его «утроба» начнет «палима быти, гортань пресыхати, слины изрыгати, устнѣ слипатися, на губахъ смага падетъ, и тѣло все загорится, и въ лицѣ огнь явится, языкъ одеревянѣетъ…» [32, с. 322]. Автор «Поучения» обращается к читателю, призывая христиан не «упиватися без мѣры», уподобляясь «поганым» (язычникам): «О человѣче, что твориши, умъ свой погубивъ бесчинно и скаредно живый, *поганыхъ нравъ любя*, *то бо есть поганыхъ веселие, еже упиватися без мѣры»* [32, с. 322]. Пишет святой Василий и о том, что «взаконено» христианам –«когда обѣдати, тогда и отпити».

Еще одно раннее произведение против пьянства, написанное в XIV в. – **«Наказание отца духовного»** [опубл.: 28, с. 98–100], представляет собой послание, с которым духовный отец обращается к духовному сыну, умоляя его перестать пьянствовать и предписывая ему, ссылаясь на авторитет святых отцов, от великого поста до Пасхи воздержаться от вина. Художественное своеобразие «Наказанию» придает описание пагубности пьянства, печальные результаты которого сказались даже на «лучших» и «великих» мужах. Отправным тезисом в «Наказании» является мысль о том, что пьянство неугодно Богу, поэтому пребывающие в «злом запойстве» «царства божия (небеснаго) не наслѣдят», им уготована «мука вечная» наравне «с прелюбодѣи, с татми и с разбойники». От этого порока, говорится в «Наказании», пострадали даже «угодници Божии», а цари «царства отринушася; святители святость (святительство) погубиша, силнии силу испортиша,

храбрии от мечюядь быша», а здоровые от пития «болни быша» [28, с. 99]. И за таких умерших, как и за самоубийц, Бог не принимает «приношения» и «ненавидит» их. Далее автор «Наказания» перечисляет все беды, происходящие от пьянства: оно «умъ погубляетъ», ведет к разорению человека, «вражьду здѣвает» между людьми. Князьям оно «землю пусту творить», а простых людей приводит к рабству («роботы доводитъ»). В семьях пьянство «жены отлучает от мужь», не пускает пьющих посещать церковные службы, не дает им поститься. Они, обленившись, уже не хотят читать душеполезные книги и молиться Богу. Пьянство человека «болезни предаеть, красоту губить», «ногамъ болѣзнь творит», лишает человека зрения, «умъ омрачает» Оно отлучает от Бога и предает человека безвременной смерти и, наконец, «въ огнь негасимый посылаеть» [28, с. 99–100].

Позднее «Наказание» соединилось с другим поучением – **«Словом Кирилла Философа о высокоумном хмелю»**: см. ранние списки этих слов: РНБ, Кирилло-Белозерское собр, № 9/1086, л. 520–523, 1471–1479 гг., название: *«Кирилла философа Славенскаго»* [опубл.: 3]; РГБ, ф. 304 (собр. Троице-Сергиевой Лавры), № 408, л. 385–391об., XV в., название: *«(С)лов(о) о высокоумном хмелю и худоумных пьяницах»* [см. исследование: 17; опубл.: 24].

Соединенный текст получил название **«Поучение к царям и князем, епископом и попом и ко всем христианом, еже не упиватися»**. Это сочинение попало в Пролог, где оно читается под 7-м апреля, причем в Прологе XVII в. оно озаглавлено «Поучение отца духовного к детям» а в Прологе XVIII в. – **«Поучение к царям и князем, к епископом и попом и ко всем христианом, еже не упиватися»** [опубл. А. И. Пономаревым: 19, с. 141–143].

Задачу своего сочинения автор Поучения обозначил в его начале, обращаясь к своим читателям: «Да не злымъ пиянствомъ побѣждаетеся» [19, с. 141]. Воздействие пьянства на жизнь человека в Поучении несколько расширено по сравнению с «Наказанием», например, введено рассуждение о судьбе искусных мастеров, предающихся пьянству: «Хитрым мастером питие хитрость портит, казнит ему ум, не доидет смыслити дѣла своего». Одна из тирад Поучения основана на риторических вопросах, начинающихся с местоимения «кому» и заканчивающихся ответом – «пьянице»: «Кому молва?– пияницѣ, кому смѣхъ? – пияницѣ, кому сини очи? – пияницѣ, кому «ох!» и кому «горе и лютѣ»? – пияницѣ, кому заутреня проспати? – пияницѣ» [19, с. 142].. Заканчивается Поучение призывом к трезвости, при этом автор замечает, что соблазнитель пьяниц – сатана сам всегда трезв – это и помогает ему «поглотити» пьяниц: «Братие, будите трезвы, яко убо супостат намъ диавол трезвъ есть, а не пиянъ, иже ищетъ всѣхъ поглотити пияныхъ» [19, с. 142].

Другая группа произведений древнерусской литературы раскрывает тему происхождения вина. Одно из них – **«Повесть о происхождении винокурения»** – анонимное сочинение, известное в рукописях с XVI в. [см. о ней: 27; опубл.: 23, с. 137–138].

Сюжет Повести восходит к апокрифической легенде о Ноевом ковчеге, повествующей о том, как жена Ноя по наущению дьявола с помощью хмельного зелия выведала у мужа, где он построил ковчег, после чего дьявол разрушает сооружение Ноя. В Повести эта легенда служит завязкой сюжета: «пияный бес» рассказывает сатане о некоей траве, с помощью которой была прельщена жена Ноя и обещает найти эту траву. Сатана решает воспользоваться хмелем, чтобы погубить человеческий род, «а наипаче православных християн» с помощью «пияного беса», который должен соблазнить людей на пьянство, а тот в свою очередь прибегает к помощи некоего нищего, которого обучает искусству винокурения и поручает ему преподнести вино палестинскому царю под видом «честнейшего дара». Нищий приходит в Палестину и выполняет поручение беса. Царь и вельможи, отведав вина, становятся веселы, а нищий с этого времени пребывает «в чести велицей». Дьявол, обрадовавшись такому успеху своего предприятия, дает «пияному бесу» в помощь еще 300 бесов «пригонять людей к пиянству». Заканчивается повесть сообщением о распространении «хмельного пития» по всем землям и странам «на пагубу душам християнскимъ».

Особый интерес представляет **«Повесть о хмельном питии»** – памятник второй половины XV в. [15, 16] – так как в ней появляется образ Хмеля как живого существа со своим обликом и биографией. В рукописях Повесть также встречается под названиями: *«Слово о высокоумном Хмелю и худоумных и нестройных пияницах»*, *«Слово Кирила-философа ко всякому человеку»*, *«Слово святаго философа о Хмелю»,«Повесть дивна древних и премудрых мужей о Хмеле»*, *«Повесть о высокоумном Хмеле»* (опубл. Варлаамом [3] и М. Д. Каган-Тарковской [21, с. 578–581]). «Автопортрет» Хмеля, являющийся одновременно и портретом любого пьяницы, имеет смеховой характер. Хмель подробно с самодовольством и хвастовством рассказывает о себе: «Аз… от племени есмь велика и многородна … имѣю у себе нозѣ тонцѣ, а утробу необьядчиву, руцѣ же мои держат всю землю, а главу имѣю высокоумну, а умомь есмь не равенъ ни х кому» [21, с. 578].

Несколько иную окраску тема пьянства приобретает в литературе переломного XVII в. В бытовых повестях, таких как «Повесть о Горе-Злочастии», «Повесть о Савве Грудцыне», пьяницы – молодые люди, стремящиеся жить по-своему, – становятся жертвами своих порочных инстинктов, которые под пером писателя XVII в. персонифицируются в образах Горя-Злочастия или беса, а их нравственное падение вызывает уже не осуждение, а сочувствие, сожаление читателя [11]. В ряде произведений демократической сатиры – нового пласта древнерусской литературы, который мог появиться в ней только под влиянием мощного процесса демократизации литературы [12], пьяницы оказываются достойны рая наряду со святыми и апостолами, в земной жизни которых демократический герой – бражник в **Повести о бражнике** отыскивает такие поступки, которые не совместимы с пребыванием в раю и на фоне которых его «прилежание к питию хмельному» выглядит вполне невинно.

Бражник «толчися у врат райских» и желает «в раю быти», но святые не впускают его, мотивируя это тем, что «бражником в рай не входимо». Каждый эпизод повести слагается по одному и тому же принципу: к стучащемуся в райские врата Бражнику подходят по очереди библейские персонажи: апостолы Петр и Павел, праведники Давид и Соломон, св. Николай и Иоанн Богослов. В заключении, Иоанн Богослов (в других вариантах – архангел Михаил) отверзает врата «божественного и святого рая». Бражник заслуживает прощения тем, что хотя он и пил «по вся дни», но за каждым ковшом прославлял Господа Бога, и в жизни своей никому не делал зла [обзор исследований о Повести см.: 26; опублик. А. М. Панченко: подг. текста, перевод и комм.: 22, с. 222–224, 610–611].

Затрагивается тема зла и в произведениях демократической сатиры, при этом она начинает раскрываться через прием иронии («Калязинская челобитная») и пародии («Служба кабаку»). «**Калязинская челобитная**» [см. публикакацию текста и комм. Н. В. Понырко: 2, с. 389–392, 634], обличает распутное, пьяное житие монахов одного из монастырей Тверской епархии. В Челобитной низшая монастырская братия Калязинского монастыря бьёт челом архиепископу тверскому Симеону на своего архимандрита Гавриила за то, что он, забыв страх божий и монашеские обеты, досаждает монахам: «Да онъ же архимандрит приказал старцу Уару в полночь з дубиною по кельям ходить, в двери колотить, нашу братью будить; велит часто к церкве ходить. А мы, богомольцы твои, в то время кругъ ведра с пивом без портокъ в кельях сидим, около ведра ходя, правило говорим, не успѣть нам, богомольцам твоим, келейного правила исправитьяя из ведра пива испорознитья. не то что к церкве часто ходить…» [2, с. 389].

Во второй половине XVII в. появляется еще одно сатирическое произведение, направленное против пьянства. Это **«Праздник кабацких ярыжек»**, или **«Служба кабаку»** [см. публикацию текста и комм. О. С. Сапожниковой: 2, с. 374–388, 623–634]. Это произведение содержит остроумное обличение «царева кабака» и пародирует православное богослужение [о появлении массовой литературной пародии в памятниках демократической сатиры см.: 25].

В «Службе кабаку» автор рассматривает порок пьянства как большое житейское зло, подрывающее народное благополучие. Здесь осуждение направлено не только на пьяниц, но и на сам «царев кабак» – «греху учитель», «душам губитель», «несытая утроба», «домовная пустота», «богатства истощитель», «здодеем пристанище». Автор использует молитвы и этикетные формулы житий в качестве пародии. Вместо молитвы – «Сподоби, Господи, в вечер без греха сохранитися нам…», в «Службе кабаку» читается: «Сподоби, Господи, вечер сей без побоев до пьяна напитися нам. Лягу спати, благ еси нам, Хмелю, ищущим и пьющим, и пьяни обрѣтошася. Тобою хвально и прославлено имя твое во вѣки нами. Буди, Хмелю, сила твоя на нас, яко же уповахом, пьюще на тя» [2, с. 379]. На протяжении пародии автор прибегает к иг-

ре слов, он свободно обращается со всем тем, что пользовалось высоким почитанием в предшествующей литературе: преподобные у него заменяются «неподобными», христианские святители – «буявыми губителями христианскими», чудотворцы – «пустотворцами».

Мы рассмотрели в нашем обзоре лишь часть произведений древнерусской литературы, затрагивающих проблему пьянства. Большинство из них из ранних средневековых сборников благодаря книжникам-старообрядцам перекочевало в рукописные сборники XVIII–XIX вв. Попали некоторые из них и на Нижнюю Печору – уникальный заповедник старинной книжности, в котором сформировалась своя самобытная рукописно-книжная традиция [13; 5]. Из рассмотренных нами произведений в трех печорских списках сохранилось «**Поучение к царям, князем, епископом, попам, еже не упиватися»**. Оно читается в сборниках ИРЛИ: Усть-Цилемское собр. (далее– УЦ), № 90 (л. 168–176об.); № 15 (л. 125–130об.), № 16 (л. 140–141). Другое древнерусское сочинение «винной» тематики — «**Повесть о хмеле»** – дошло в составе трех печорских сборников XIX в.: ИРЛИ, УЦ, № 66 (л. 276об.–278); № 85 (л. 1–2об.) и сборнике Российской национальной библиотеки, НСРК, О.100 (л. 199–200об.). Два из них – УЦ, 66 и 85 – представляют особый интерес, так как они переписаны рукой известного усть-цилемского книжника И. С. Мяндина [14; 6]. Мяндинские списки близки по тексту и отличаются на лексическом уровне от третьего печорского списка Повести – РНБ, НСРК, О.100.

Более всего сохранилось на Печоре списков **«Повести о происхождении винокурения».** Она читается в составе четырех сборниковXIX в.: ИРЛИ, УЦ, 85, л. 3об.–11; УЦ, 66, л. 271–275об.; УЦ, 201, л. 1–2об.; РНБ, НСРК, О.100, л. 193–198 [7]. Из произведений демократической сатиры на Печоре сохранилась только **«Повесть о бражнике»** (ИРЛИ, Усть-Цилемское новое собр., № 194, л. 1–10об.).

Таков круг сохранившихся на Печоре произведений разных эпох и жанров, в которых в разных аспектах раскрывается тема пьянства. Предварительное исследование этих произведений по печорским спискам показало: что, во-первых, популярность их у крестьян-старообрядцев, судя по дошедшим до нас спискам, была не одинакова. Более всего их заинтересовало «Поучение…еже не упиватися» (4 списка), а описание победы Бражника над апостолами и святыми у дверей Рая (Повесть о бражнике) дошло лишь в одном печорском списке. Во-вторых, среди печорских списков произведений о хмеле оказались и списки известного крестьянского писателя – переписчика и редактора древнерусских повестей И. С. Мяндина. «Повесть о хмеле» и «Повесть о происхождении винокурения» помещены им в два сборника – ИРЛИ УЦ, 66 и УЦ, 85. Сравнение их со списками более раннего времени показало, что они по тексту значительно отличаются от них. При этом фабула этих повестей сохраняется практически без изменений.

Степень редактирования Мяндиным этих текстов и определение их места в рукописной традиции памятников – задача будущего.

Список литературы

1. Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век.

2. Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 2010. Т. 16: XVII век.

3. Варлаам. Описание сборника XV столетия Кирилло-Белозерского монастыря // Ученые записки II отд. имп. Академии наук. 1859. Кн. 5. Раздел III. Памятники языка и словесности. Приложения. VIII. Кирилла философа Словенскаго (л. 520).– С. 64–65.

4. Васкецова (Цицилкина) Я. А. Сочинения о винопитии в древнерусской литературе и их отражение в северной старообрядческой рукописной традиции: дипломная работа / научный руководитель Т. Ф. Волкова. Сыктывкар, 2006.

5. Волкова Т. Ф. Литературное творчество усть-цилемских крестьян в контексте печорской рукописно-книжной традиции (XVIII–XX вв.): автореф. дис. … д-ра филол. наук. Екатеринбург, 2012.

6. Волкова Т. Ф. Усть-цилемский книжник И. С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения: материалы республиканской научно-практической конференции. С. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар, 2009. – С. 52–66.

7. Волкова Т. Ф., Цицилкина Я. А. Печорские списки древнерусской повести о происхождении винокурения // Филологические исследования – 2017. Фольклор, литературы и языки народов европейской части России: формы, модели, механизмы взаимодействия. Сборник статей по итогам Всероссийской научной конференции (9–13 октября 2017 г., Сыктывкар). Сыктывкар, 2017.– С. 330–334.

8. Калиновская В. Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература. Источниковедение. Л., 1984. –С. 55–63.

9. Колесов В. В. Григорий, епископ Белгородский [Электронный ресурс] // Словарь книжности и книжников Древней Руси : [электрон. версия]. Размещен на сайте «Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН». URL : http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=3798. Дата обращения 3.04.2018.

10. Красноречие Древней Руси (XI–XVII вв.) : [сб. / подгот. др.-рус. текстов и коммент. Т. В. Черторицкой]. М. : Сов. Россия, 1987. – 448с.

11. Лихачев Д. С. «Повесть о Горе Злочастии» // Лихачев Д. С. Избранные работы : в 3 т. Л., 1987. –Т. 2.– С. 321–342.

12. Лихачев Д. С. Семнадцатый век в русской литературе // XVII век в мировом литературном развитии. М., 1969. –С. 299–328.

13. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1960.–214с.

14. Малышев В. И**.** Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин // Древнерусская книжность. (По материалам Пушкинского дома). Л., 1985. С. 323–337.

15. Махновец Т. А. Слово о Хмеле // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вторая полов. XIV– XVI в. Вып 2. Ч. 2: Л–Я. С. 405–408.

16. Махновец Т. А. «Слово о Хмеле» в списках XV в. // Источниковедение литературы Древней Руси. Л.,1980. С. 155–162.

17. Махновец Т. А. «Слово о хмеле» в списках XV века // Труды докладов X научной конференции Новосиб. Гос. Унив.: История, Филология. Новосибирск, 1972. С. 156–163.

18. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб, 1897. Вып. 3.

19. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 4. СПб., 1989.

20. Памятники литературы Древней Руси. XII век, М.,1980.

21. Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV в. М., 1982.

22. Памятники литературы Древней Руси. XVII век. Книга 2. М., 1989.

23. Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г. Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860. Вып. 1.

24. Петухов Е. К вопросу о Кириллах–авторах в древнерусской литературе // Сборник Отделения русского языка и словесности АН. СПб., 1877. – Т. 42. – № 3. –С. 22–26.

25. Ромодановская Е. К. Русская литература на пороге нового времени: Пути формирования русской беллетристики переходного периода. Новосибирск, 1994.–232с.

26. Семячко С. А., Смирнов И. П. Повесть о бражнике // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3: П–С. СПб., 1998. С. 85–89.

27. Смирнов И. П. Повесть о происхождении винокурения // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая полов. XIV–XVI вв. Вып. 2. Ч. 2: Л–Я. –С. 268–269.

28. Смирнов С. Древнерусский духовник: очерк. Сергиев Посад, 1899.–115с.

29. Соболевский А. И. Два русских поучения с именем Григория // Известия Отделения русского языка и словесности АН. 1907.– Т. 12.– Кн. 1. – С. 250–262.

30. Соболевский А. И. Материалы и заметки по древнерусской литературе. I. Слово отца Моисея // Известия Отделения русского языка и словесности АН. – 1912. – Т. 17. – Кн. 3. – С. 77–80.

31. Сочинения преподобного Феодосия Печерского в подлинном тексте / gодг. к изданию еп. Макария // Ученые Записки II отд. имп. Академии наук. 1856. – Кн. 2. – Вып. 2. – С. 197–198.

32. Срезневский И. И. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. – СПб., 1876. – 579 с.

В. И. Рогачев

МЕТРИЧЕСКИЕ КНИГИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ КАК ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

История народонаселения России в последнее время стала объектом внимания многих ученых. Интерес к метрическим книгам как к церковно-приходскому документу учета можно объяснить, с одной стороны, дальнейшим изучением темы по исторической демографии, а с другой стороны, попыткой раскрыть все возможности этого вида документа как исторического источника. Информация метрических книг позволяет исследовать историю развития России как в рамках отдельно взятой православной крестьянской общины, так и конфессии в целом на территории волости, уезда.

Наше обращение к демографической статистике объяснимо тем, что изучение демографических процессов сейчас актуально в связи с общим кризисом воспроизводства населения. Демографический фактор в любом государстве наряду с экономическим, социальным, национальным играет важнейшую роль. Одной из основных задач существования и развития любой государственной или национальной общности является воспроизводство и сохранение народонаселения, поскольку только благоприятная демографическая ситуация может способствовать ее успешному развитию. Поэтому сейчас особенно важно проследить процессы, происходящие в сельской России.

Ученые историки в поисках достоверных материалов по народонаселению дореволюционного периода России с интересом обращаются к таким надежным источникам, как метрические книги.

Старые метрики хранят большой объем информации по истории населения. Пристальное их изучение как комплексного источника позволяет исследователям выделить этноконфессиональные особенности в развитии церковных общин.

В ходе подготовки статистических материалов по населению и демографии с. Ново-Троицка мы обратились к дореволюционным церковным метрическим книгам, благодаря которым в процессе работы впервые показаны историко-демографические аспекты развития русского села прошлых столетий. Статистические данные, полученные в результате обработки, позволили нам рассмотреть эволюционное развитие внутриэтнических и социальных характеристик населения за длительный исторический период.

Перед авторами книги стояла задача по материалам ревизских сказок и особенно метрических книг выявить необходимый материал по истории села Ново-Троицка, создать летопись села, его историю в лицах.

Целью исследования стало проведение источниковедческого анализа метрических книг по православному приходу села Ново-Троицк, изучение их информационного потенциала с привлечением метрических данных для создания летописи села. В ходе этой работы нами решались такие задачи, как извлечение метрических данных из хранилищ ЦГА РМ, их анализ, составление компьютерной базы по населению Ново-Троицка прошлых веков.

Архивные материалы по данному населенному пункту представляют интерес для читателей, специалистов историков и филологов как богатый фактографический источник. Впервые за всю историю села собран большой объем информации о частотности использования тех или иных имен и фамилий, бытовавших в селе, сформирован блок статистически-демографических сведений о численности жителей села, браках, рождаемости, смертности и ее причинах, имеющий значительную этнографическую ценность. В издании предстает история села Ново-Троицка и сельской России прошлых веков в именах и фамилиях, которая помогает современному человеку, жителям и уроженцам определить свое место в системе родственных, культурных координат в цивилизованном мире, найти корни своего этнического существования на родной земле.

Нами были взяты за основу метрические книги за 78 лет, которые дали интересную информацию. Так, в XIX в. Ново-Троицке была стабильно высокая рождаемость. В год появлялось от 60 до 80 человек детей. В редкие годы эта цифра опускалась ниже 60. Так, к примеру, в 1839 г., через два года после переселения части крестьянских хозяйств в деревню Николаевку, на свет появилось более 80 детей [1, д. 303, л. 796–810]. Эта высокая планка рождаемости держалась и все последующие годы. Так, в 1841 г. родилось 63, в 1842 г. –

69, в 1843 г. – 71, в 1845 г. – 95, в 1846 г. – 71 ребенок [2, д. 310, л. 750–763; 3, д. 315, лл. 870–885; 4, д. 317, л. 569–573; 5, д. 324, л. 524–537; 6, д. 328а, л. 675–688]. Этот небольшой демографический срез по рождаемости показывает как экономическое, так и духовное благополучие крестьянской общины среднего по размерам русского села Ново-Троицк.

Сводная таблица движения населения в селе Старое Сучкино с 1839 по 1880 г. (по данным метрических книг)

№ п/п	Год	Рожда-емость	Браки	Смерт-ность
1	1839	88	15	17
2	1840	62	11	35
3	1841	82	26	40
4	1842	69	27	22
5	1843	81	16	23
6	1844	–	–	–
7	1845	101	23	13
8	1846	91	20	22
9	1847	95	28	21
10	1848	100	25	52
11	1849	95	21	19
12	1850	132	28	15
13	1851	111	12	23
14	1852	126	28	12
15	1853	113	20	14
18	1856	118	31	22
19	1858	115	22	15
20	1862	58	20	22
22	1863	78	10	10
23	1864	97	15	20
24	1865	54	11	12
25	1866	81	16	16
26	1867	78	11	15
27	1868	73	15	12
28	1869	77	10	22
29	1870	72	17	30
30	1871	88	16	18
31	1872	94	19	12
32	1873	87	15	10
33	1874	80	19	10
34	1875	94	25	8
35	1878	96	24	10
36	1879	98	20	17
37	1880	87	10	19

Примечание: В ЦГА РМ отсутствуют метрические записи за 1854, 1855, 1857, 1859–1861, 1876, 1877 гг.

В своих изысканиях по населению села Ново-ТроицкИнсарского уезда Пензенской губернии мы активно использовали метрические книги, начиная с 1839 г. В них предстал значительный объем информации. Созданные как церковный документ метрики выполняли ряд светских функций: регистрация рождений, смертей, заключения браков. Их данные использовались на общегосударственном уровне с целью сбора статистических сведений о движении населения в империи. Поэтому они являются статистическим источником и по своему содержанию представляют большой интерес для исследователей, изучающих региональную историю населения.

В сохранении истории села Ново-Троицка немаловажная роль принадлежит священникам, которые оставили для потомков бесценные метрические записи, по которым можно изучать историю села. Они помимо своих прямых обязанностей вели летопись села, сохранившую историю старинного русского села в лицах, именах, фамилиях. Метрические книги, оформленные ими, представляют собой первичный документ учета населения и массовый источник. Это означает, что на длительном отрезке времени в Ново-Троицке систематически проводился сбор сведений по задан-

ной программе. Священник проводил регистрацию гражданского состояния прихожан за определенный период времени, используя устойчивый формуляр. Данные о населении прихода, занесенные в метрики священниками Ново-Троицкого прихода, содержат значительный объем информации. Подробный анализ метрик даже при отсутствии дополнительных источников дает широкие возможности для изучения истории села.

Благополучное состояние села является лакмусовой бумажкой рождаемости, церковных браков, продолжительности жизни. С 1880-х гг. рождаемость в селе превысила планку 100 детей в год, медленно и неуклонно росла все первое и второе десятилетия XX в., выйдя чуть ли не на уровень мордовских сел Инсарского и Саранского уездов, традиционно отличавшихся высокой рождаемостью.

Хотя Ново-Троицк по численности населения несколько отставал от них. Так, выйдя на уровень 118–125 рожденных младенцев год, село, как живой организм, не сбавляло обороты по рождаемости и в 1901 г. было рождено 154 ребенка, в 1903 г. – 143, в 1906 г. – 138, в 1907 г. – 136 детей [8, д. 520, л. 519–549; 7, д. 621, л. 1–25; 9, д. 760, л. 295–322; 10, д. 810, л. 313–333].

В 1908 г., в период начала столыпинских реформ, была преодолена психологическая планка по числу рожденных детей – 150 [11, д. 860, л. 283–309].

Сводная таблица движения населения в селе Ново-Троицк с 1881 по 1917 г. (по данным метрических книг)

№ п/п	Год	Рождаемость	Браки	Смертность
1	1881	103	25	10
2	1882	97	17	14
3	1883	100	9	23
4	1884	96	21	19
5	1885	125	18	21
6	1886	118	13	20
7	1887	118	17	25
8	1889	118	12	21
9	1890	118	22	27
11	1891	106	8	22
12	1893	100	17	35
13	1894	128	24	13
15	1895	126	18	15
14	1896	105	20	9
15	1897	117	24	18
16	1898	133	19	11
17	1899	126	20	16
18	1900	113	16	20
19	1901	154	20	18
20	1902	126	27	15
21	1903	142	14	10
22	1904	134	25	20
23	1905	107	12	15
24	1906	138	31	23
25	1907	136	31	19
26	1908	150	19	15
27	1909	175	19	16
28	1910	130	31	17
29	1911	173	14	22
30	1912	137	23	19
31	1913	173	28	22
32	1914	156	20	20
33	1915	143	2	29
34	1916	98	17	18
35	1917	81	33	39

Примечание: В ЦГА РМ отсутствуют метрические записи за 1888, 1892 гг.

И это не было пределом: в 1909 г. в селе родилось рекордное количество малышей за всю историю села – 175 [12, д. 915, л. 295–336]. Все вто-

рое десятилетие XX в. уровень рождаемости составлял 130–140 человек! И это невзирая на Первую мировую войну и приближающуюся революционную смуту. Это ли не лучший показатель правильного направления экономического развития села, страны в целом?! Великий цивилизационный путь открывался перед селом, краем, Российской империей – страна по экономическим показателям уверенно вышла на первое место в Европе и второе после США в мире! Лишь в 1916 г. Ново-Троицк по рождаемости шагнул вниз – 98 рожденных детей [13, д. 1265, л. 384–403]. А 1917 г. – год революционных катаклизмов и большевистской смуты поставил антирекорд: всего лишь 81 ребенок [14, д. 1299, л. 247–270].

Говоря о ведении метрического учета населения нельзя пройти, не коснувшись вопроса, кто их составлял? Этим занимались священники, в чьем ведении находилась христианская паства. Следует объективно отметить, что православное священство во все времена отличалось своим добросовестным служением своим прихожанам. Это были настоящие духовные пастыри, которые силою своего духовного авторитета благотворно влияли на паству. Священники жили рядом с крестьянами, хорошо знали их быт, хозяйственные занятия, ремесла. Находясь рядом со своими прихожанами, они жили их жизнью, так же как и крестьяне рожали и растили здесь детей, женили и выдавали их замуж, роднились с крестьянами, вместе с землепашцами боролись с засухами, неурожаями, болезнями, эпидемиями, страдали, болели, умирали на ново-троицкойземле, прияв в селе свой вечный покой. Служение Христу в Ново-Троицке для священников стало служением земледельческому сословию России, Отечеству. В этом было их великое земное предназначение. Это они вели строгий учет населения, предостерегая женщин от греха аборта, оберегая и пестуя в селе мир детства.

В селе Ново-Троицк церковный приход возглавляли разные священники. В их функцию кроме организации духовной жизни православных прихожан в селе, службы в храме по праздникам, крещения, бракосочетания, отпевания покойных еще входила регистрация гражданских актов в метрических книгах.

Служителями церкви в разное время в селе были Иоанн Васильевич (1839–1842 гг.), Павел Иоаннович (1843 г.), Иоанн Ягодин (1845–1853 гг.), Алексей Тархов (1854 г.), Сергей Васильевич Турдакин (1856, 1858), Петр Лентовский (1862, 1869–1879 гг.). Наибольший след в истории села оставили династия Остроумовых: Василий Ларионович (ум. в 1884 г. в возрасте 76 лет), его сын Павел Васильевич и внук Алексей Павлович в общей сложности отдавшие селу более 30 лет. Это достойный пример служения своему народу и отечеству. Павел Остроумов вел церковные дела в 1863–1868, 1880 гг. Продолжал их в 80-е гг. XIX в. Лишь смерть в 18 июля 1889 г. в возрасте 48 лет прервала славную деятельность этого церковного служителя.

Его последователь, сын, Алексей Павлович Остроумов также явил собой пример верного служения новотроицкому крестьянству, с которым

он бок о бок жил более 27 лет – с 1890 по 1917 г. Этот служитель церкви обладал огромным авторитетом и влиянием на сознание своих прихожан. Он имел библиотеку, выписывал и читал журналы и газеты, публиковался в Пензенских епархиальных ведомостях. А. П. Остроумов известен как автор популярного очерка «Село Ново-Троицкое, Инсарского уезда», в котором дается подробное историко-этнографическое описание села, видов хозяйственно-промысловой деятельности крестьян, их занятия торговлей, рассматриваются нравы, психология, отношение крестьян к религии, церкви [13]. Во многом благодаря Остроумову до нас дошли обширные исторические сведения по Ново-Троицку. На их основании сделана вторая сводная таблица, дающая представление о движении населения (рождаемости, смертности). На основании этих данных мы можем утверждать о динамичном развитии села в последней четверти XIX в.

Метрические книги, оформленные ново-троицкими священниками, стали важным информативным источником для нас, занимающихся историей села. Ценность метрических книг как исторического источника заключается в информации, которая зафиксирована и сохраняется в этих документах до настоящего времени. Рассматривая ценность метрических книг, как важных исторических источников, нельзя пройти мимо их составителей, нельзя не отметить роль высокого служения новотроицкого священства своему народу, высокую степень их слитности с народом. Они не только были историографами и духовными пастырями селян, но и просветителями, учителями, которые учили, образовывали, просвещали. Были настоящими духовниками. Они принимали на руки крестьянских младенцев, будущих землепашцев, крестили их в серебряной купели, оберегая от болезней с пеленок, нарекали именами по церковному календарю, давая им в покровители святых. Разъясняли, предостерегали женщин от греха покушения на жизнь ребенка, находящегося в материнской утробе. Убеждали и объявляли беременность и чадородие вестью от бога, божьим провидением и смыслом женской жизни, продолжения рода человеческого на земле.

А если посмотреть шире да глубже, то можно увидеть выдающуюся роль русского православного священства в сохранении и рождении многих и многих сотен тысяч и миллионов детей, в приумножении численности крестьянства великой Российской империи. Это ли не подвиг духовного служения нации, российскому народу?! Духовные прививки священства благотворно отражались на здоровье нации, его численности. На современном этапе перед мыслящими людьми все чаще и чаще встает вопрос, а не пора ли вернуть богу богово – духовную опеку над чадородием, регистрацию, имянаречение младенца священству, церкви? Это бы придало духовные укрепы и силы, избавило миллионы женщин от сомнений и терзаний, искушения прерывания беременности. Глядишь, укрепилось бы нравственное здоровье общества, многократно увеличился мир детства, возросла численность нации.

Трудно придумать более совершенного института, чем православное священство Российской империи. Священники жили бок о бок с прихожанами, знали и ведали их помыслы, были с ними и в радости и горести, праздники и будни. Это было духовное учительство – они жили так, как учили. Долгое время, пока не было других институтов, сельские священники были духовными укрепами и святителями российского крестьянства! Православное российское священство во все времена было оплотом христианства и государства, духовным святилищем и совестью общества.

Список литературы

1. Центральный государственный архив Республики Мордовия фонд рукописный оп. 1, арх. д. 303 (далее – ЦГА РМ, ФР).
2. ЦГА РМ, ФР., оп. 1, арх. д. 310.
3. ЦГА РМ, ФР., оп. 1, арх. д. 315.
4. ЦГА РМ, ФР., оп. 1, арх. д. 317.
5. ЦГА РМ, ФР., оп. 1, арх. д. 324.
6. ЦГА РМ, ФР., оп. 1, арх. д. 328а.
7. ЦГА РМ, ФР., оп. 1, арх. д. 621.
8. ЦГА РМ, ФР., оп. 4, арх. д. 520.
9. ЦГА РМ, ФР., оп. 4, арх. д. 760.
10. ЦГА РМ, ФР., оп. 4, арх. д. 810.
11. ЦГА РМ, ФР., оп. 4, арх. д. 860.
12. ЦГА РМ, ФР., оп. 4, арх. д. 915.
13. ЦГА РМ, ФР., оп. 4, арх. д. 1265.
14. ЦГА РМ, ФР., оп. 4, арх. д. 1299.
15. Остроумов, М. Село Ново-Троицкое, Инсарского уезда / М. Остроумов // Пензенские епархиальные ведомости. – № 8. – 1901.

О. Б. Ионайтис

БИБЛЕЙСКИЕ МОТИВЫ В ПОЭЗИИ М. В. ЛОМОНОСОВА

«По слогу можно узнать человека, сказал Бюффон: характер писателя весь в его творениях…
Без сомнения, по стихам и прозе Ломоносова мы можем заключить, что он имел возвышенную душу, ясный и проницательный ум, характер необыкновенно предприимчивый и сильный…»
Батюшков К. Н. О характере Ломоносова [2, с. 174].

М. В. Ломоносов – ученый и философ, ставший символом XVIII в., культуры и науки века европеизации, века становления новых ориентиров и ломки старых традиций.

В молодые годы М. В. Ломоносов начал проявлять интерес к поэзии. Он занимался сравнительным изучением языков и принципами построения стихотворной формы. В 1739 г. Ломоносов пишет «Оду на взятие Хотина», которая явила начало нового этапа развития отечественной литературы. Именно говоря о ней, В. Г. Белинский именовал Ломоносова Петром Великим нашей литературы. К. С. Аксаков так оценивал вклад М. В. Ломоносова в русскую литературу: «Ломоносов был автор, лицо индивидуальное, первый,

восставший как лицо из мира национальных песен, в общем национальном характере поглощавших индивидуума; он был освободившийся индивидуум в поэтическом мире, с него началась новая полная сфера поэзии, собственно так называемая литература» [1, с. 62]. Далее мы будем рассматривать «Оды духовные», которые показывают как происходило это рождение индивидуума-творца: переводя тексты Ветхого Завета, он вносил свои краски и идеи, дополнял своими стихотворениями, выстраивал библейские тексты в соответствии с собственными целями. Это не просто еще один перевод библейских книг, это авторское самобытное прочтение вечных слов.

М. В. Ломоносов много занимался исследованиями теории и практики поэтического творчества: целый ряд его текстов посвящены различным вопросам поэзии и языкознания («Риторика», «Письмо о правилах российского стихотворства», «Краткое руководство к красноречию», «Российская грамматика», др.).

В «Письме о правилах российского стихотворства» Ломоносов указывает основные, на его взгляд, правила, которыми должен руководствоваться любой человек пишущий по-русски. Эти правила и для себя Ломоносов считал наиважнейшими: «Первое и главнейшее мне кажется быть сие: российские стихи надлежит сочинять по природному нашему языка свойству, а того, что ему весьма не свойственно, из других языков не вносить.

Второе: чем российский язык изобилен и что в нем к версификации угодно и способно, того, смотря на скудость другой какой-нибудь речи или на небрежение в оной находящихся стихотворцев, не отнимать, но как собственное и природное употреблять надлежит.

Третие: понеже наше стихотворство только лишь начинается, того ради, чтобы ничего неугодного не ввести, а хорошего не оставить, надобно смотреть, кому и в чем следовать» [6, с. 230]. Умение писать и говорить на родном языке, используя всю его красоту и возможности, Ломоносов считал обязанностью каждого гражданина своего Отечества. Тем более это требование относилось к человеку образованному и просвещенному. Развитие русского языка не возможно без развития теории и практики поэтического творчества.

Значительная роль в становлении русского языка, по мнению М. В. Ломоносова, принадлежит церковнославянскому языку, который является базой русского языка, поэзии – в том числе. Представляет интерес работа Ломоносова, раскрывающая его понимание взаимосвязи церковнославянского языка и русского – «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке». Он пишет о том, что развитие русского языка начинается с принятия христианства, с приходом церковных книг на Русь, а главное с переводов богоучительной литературы на русский язык. Греческие книги, язык, на котором они были написаны способствовали развитию русского языка, ведь «…отменная красота, изобилие, важность и сила эллинского слова коль высоко почитается, о том довольно свидетельствуют словесных наук любители. На нем, кроме древних Гомеров, Пиндаров, Демосфенов и других в эллинском языке героев, витийст-

вовали великие христианския церкви учители и творцы, возвышая древнее красноречие высокими богословскими догматами и парением усердного пения к Богу. Ясно сие видеть можно вникнувшим в книги церковные на славянском языке, коль много мы от переводу ветхого и нового завета поучений отеческих, духовных песней Дамаскиновых и других творцов канонов видим в славенском зыке греческого изобилия и оттуду умножаем довольство российского слова, которые и собственным своим достатком велико и к приятию греческих красот посредством славенского сродно» [6, с. 248]. Сохранение традиций русского языка является, по мнению Ломоносова, задачей для современного поэта.

Развитие языка Ломоносов тесно связывает с распространением Просвещения и вообще возвышением государства и культуры. Пример тому, Франция, язык которой стал для многих европейских народов необходимым для общения с миром. По мнению Ломоносова, развитие французского языка шло параллельно с развитием французской культуры и науки – и это закономерный процесс. Безусловно, «…коль полезно человеческому обществу в словесных наук[ах] упражнение, о том свидетельствуют древние и нынешние просвещенные народы» [6, с. 213]. Русский язык, который отличается богатством и красотой, тем более призван послужить просвещению России, развитию в ней искусств и наук. Но что есть просвещение? Для М. В. Ломоносова просвещение – это, в первую очередь, духовное развитие, которое не возможно без основы – христианского вероучения. Современная литература должна объединить в себе достижения науки, искусства и христианские ценности. Тогда она и выполнит свою просветительскую роль.

М. В. Ломоносов не только занимался теоретическими изысканиями в области прошлого и настоящего русского языка. Он был одним из самых известных поэтов своего времени. Поэтическое творчество Ломоносова было известно не только в России, но и за рубежом. Появлялись переводы его поэтических сочинений. Так, в журнале «Новости изящных наук», издаваемом в Саксонии, было напечатано в 1761 г. на немецком языке «Слово о Петре Великом». Текст Ломоносова сопровождался достаточно восторженными комментариями издателя. В 1793 г. в эдинбургском журнале «Пчела, или еженедельные литературные известия» был опубликован английский перевод «Слова похвального… Петру Великому». В 1765 г. в Париже появился французский перевод «Утреннего размышления» Ломоносова, сделанный А. П. Шуваловым.

При жизни Ломоносов сам подготовил и издал два собрания своих сочинений (1751, 1757). Ломоносов располагал свои поэтические сочинения в такой последовательности: I. Оды духовные. II. Оды похвальные. III. Разные стихотворения. Раздел «Оды духовные» открывал оба прижизненных собрания сочинений Ломоносова, задавая алгоритм идейному развитию его поэзии.

Христианские ценности, как мы уже отмечали ранее, играли определяющую роль в воззрениях Ломоносова. В целом, обращение к Псалтыри было характерно для русской поэзии, что позволяло развивать философскую лирику. Например, «Псалтырь рифмотворную» создал Симеон Полоцкий, все

псалмы были переложены Александром Сумароковым, мотивы Псалтыри отразились в творчестве В. К. Тредьяковского и Г. Р. Державина.

М. В. Ломоносов обращался неоднократно к Библии как к Книге, дающей ответ на все актуальные вопросы бытия человека и мира. Обратившись к уже упомянутым прижизненным изданиям Ломоносова было бы интересно понять логику его подхода к выбору библейских текстов для перевода и переложения. «Оды духовные» Ломоносова это выстроенный целостный текст с одной главной темой, определяющий выбор псалмов. Не все переведенные псалмы Ломоносов включил в эту подборку. Так, переложение 116 псалма, которое есть в «Кратком руководстве к красноречию» (1747), в «Оды духовные» не вошло, ибо, видимо, нарушило бы целостность цикла. Показательно, что цикл переложений из Псалтыри Ломоносов завершает своими известными «Утренним» и «Вечерним» размышлениями. Рассматривая весь цикл целиком, мы можем согласиться с мнением, что «…собранные вместе переложения отдельных фрагментов Библии и собственные стихотворения представляют собою единый поэтический документ, имеющий самостоятельную ценность. Единство его определяется эволюцией лирического героя от незнания к знанию, от ограниченного представления о Боге как властелине мира к свободному понятию о Нем как творце универсальных законов, которые в перспективе могут быть постигнуты человеческим разумом, от мольбы о помощи, “заступлении”, “щедроте” к осознанию “Божия величества” в себе самом, к потребности “правды святой”, истины, равно открытой всем и не делающей ни для кого снисхождения» [5, с. 273].

«Оды духовные», если следовать логике «Собраний разных сочинений в стихах и в прозе», скомплектованным самим Ломоносовым, открывают главные направления внутренних, смысложизненных исканий человека, которые затем уже в «Одах похвальных» и в «Разных стихотворениях» раскрываются в вопросах земного бытия. Поэтическая и смысловая наполненность «Од духовных» спустя время будет оценена А. С. Пушкиным, который скажет о них «…они останутся вечными памятниками русской словесности; по ним долго еще должны мы будем изучаться стихотворному языку нашему» [5, с. 273].

«Преложение псалма 1» открывает весь цикл «Оды духовные». О чем изначально говорит поэт? Мир, в котором начинает осознавать себя лирический герой, является миром нравственным. Но люди, живущие в этом мире, выбирают один из двух возможных путей: либо путь добра, либо зла. Лирическому герою предстоит сделать аналогичный выбор. С начала герою кажется, что выбор сделать легко: ведь, что есть правда, а что ложь изначально ясно:

1. Блажен, кто к злым в совет не ходит,
   Не хочет грешным в след ступать
   И с тем, кто пагубу приводит,
   В согласных мыслях заседать.

2. Но волю токмо подвергает
Закону Божию во всем
И сердцем оный наблюдает
Во всем течении своем [7, с. 135].

Исполнение воли Бога обещает и плоды радости и благоденствия. Подобная мысль должна укреплять в выборе пути:

Как древо, он распространится,
Что близ текущих вод растет,
Плодом своим обогатится
И лист его не отпадет.

4. Он узрит следствия поспешны
В незлобивых своих делах;
Но пагубой смятутся грешны,
Как вихрем восхищенный прах…

6. Господь на праведных взирает
И их в пути своем хранит;
От грешных взор свой отвращает
И злобный путь их погубит [7, с. 135–136].

Герой торопится этот выбор сделать, но все оказывается совсем не так просто. Иначе все бы выбрали путь добра. Читая начальные строки цикла «Оды духовные», осознаешь, что «…мучительные поиски истины; взволнованное переживания красоты и единства окружающего мира; отчаяние человека, изнемогшего в борьбе со своими врагами,.. – все это нашло выражение в стихах Ломоносова, несмотря на то, что русская поэзия только начиналась, литературный язык был недостаточно пластичен, а литературная теория осложняла поэтам и без того трудную задачу, пытаясь уместить необъятный духовный мир их в прокрустово ложе рационалистических правил» [4, с. 15]. М. В. Ломоносов силой своего таланта и духа преодолевает границы общепринятых в его время литературных правил и творит свободно, что делает его слово проникающим в самые глубины души читателя.

Представляет интерес, особенно в отступлениях своих от первоисточника, следующее преложение псалма – № 14. Герой Ломоносова задается вопросом, на который, вроде бы есть ясный ответ:

1. Господи, кто обитает
В светлом доме выше звезд?
Кто с Тобою населяет
Верьх священных горних мест?

2. Тот, кто ходит непорочно,
Правду завсегда хранит
И нелестным сердцем точно,
Как устами, говорит;..

5. В лихву дать сребро стыдится,
Мзды с невинных не берет.
Кто так жить на свете тщится,
Тот во веки не падет [7, с. 137].

В тексте М. В. Ломоносова фраза «И пред ним душею правых Держится присяжных слов» не соответствует старославянскому тексту, в котором мы читаем: «Уничежен есть пред ним лукавый, боящыя же ся Господа славит; кленыйся искреннему своему и не отметаяся». У Ломоносова герой дает клятву непосредственно Богу, а не ближнему своему, т. е. между человеком и Богом устанавливается прямая связь, которая держится на личной клятве первого Второму. В следующих текстах цикла размышления об этой связи человека и Бога станет темой глубоких раздумий лирического героя. Именно эта личная связь Бога и человека делает последнего связующим звеном, посредником между миром небесным и земным. Ф. М. Достоевский писал: «Бесспорных гениев, с бесспорным “новым словом” во всей литературе нашей было всего три: Ломоносов. Пушкин и частью Гоголь» [3, с. 319]. «Новое слово» – это и то глубокое мировоззренческое содержание поэзии Ломоносова, которое мы видим в данном преложении псалма: человек и Бог стоят напротив друг друга и говорят друг с другом. Подобная тема не могла оставить в стороне такого знатока подобных «встреч» и «бесед», каковым был Достоевский.

В преложении к псалму 26 автор говорит о благодарности Создателю за заступничество и помощь в борьбе с искушениями и врагами.

1. Господь – Спаситель мне и свет:
Кого я убоюся?
Господь сам жизнь мою блюдет:
Кого я устрашусь?
Во злобе плоть мою пожрать
Противны устремились;
Но, злой совет хотя начать,
Упадши сокрушились…

3. Хоть полк против меня восстань,
Но я не ужасаюсь.
Пускай враги воздвигнут брань,
На Бога полагаюсь [7, с. 138].

Герой, а в его лице – сам Ломоносов, вспоминает реальные биографические факты, переживая их вновь и вновь:

10. Меня оставил мой отец
И мать еще в младенстве,
Но воспринял меня творец
И дал жить в благоденстве [7, с. 139].

Герой ищет духовной опоры в жизненных бедствиях в Боге и дает аналогичные советы любому, стоящему перед испытаниями жизненными:

7. Услыши, Господи, мой глас,
Когда к тебе взываю,
И сохрани на всякий час:
К тебе я прибегаю…

9. От грешного меня раба,
Творец, не отвратися;

Да взыдет пред тебя мольба,
И в гневе укротися…

14. Ты, сердце, духом укрепись,
О Господе мужайся
И бедствием не колеблись;
На Бога полагайся [7, с. 139–140].

В тексте этого преложения есть вольность в использовании первоисточника, которая объясняется идеей всего цикла, а именно:

8. Ко свету Твоего лица
Вперяю взор душевный
И от всещедрого Творца
Приемлю луч вседневный [7, с. 139].

В оригинале следующий текст: «Тебе рече сердце мое: “Господи, взыщу”, взыска тебе лице мое; лица Твоего, Господи, взыщу». Вольность Ломоносова объясняется стремлением усилить идеи личной связи героя и Создателя, более того – у поэта эта связь имеет двусторонний характер («И от всещедрого Творца Приемлю луч вседневный»).

Показательная и следующая идеи в этом преложении:

13. Я чаю видеть на земли
Всевышнего щедроты
И не лишиться николи
Владычния доброты [7, с. 140].

В этих строках чуть ли не впервые в русской поэзии XVIII столетия М. В. Ломоносов выражает идею утверждения Царствия Божия на Земле.

Преложение псалма 34 является центральным по эмоциональному напряжению. Герой сталкивается с силами зла и осознает, что он должен уповать на свои силы, проявлять свою волю к победе нал злом. Достичь искомой победы возможно только осознав себя таким каков есть, увидев душу свою. В данном преложении речь идет о том как не прост путь обретения полноты мировоззренческих констант:

12. Наносят мне вражду и злобу,
Чтоб тем мне за добро воздать,
И бедный дух мой и утробу
Досадой и тоской терзать.

13. Но как они ослабевали,
Тогда постом я и мольбой
Смирял себя, дабы восстали
Противники мои в покой…

16. Смятенный дух во мне терзают,
Моим паденьем льстя себя;
Смеются, нагло укоряют,
Зубами на меня скрипя [7, с. 146].

В тексте этого преложения М. В. Ломоносов допускает отклонение от подлинника и вроде бы не большое, но имеющее важное значение, ме-

няющее логику повествования. Ветхозаветный автор пишет о «моих врагах», которых, как он надеется, Бог покарает. У Ломоносова же враги героя становятся врагами Бога. И получается, что герой ведет войну с врагами Создателя, а не просто с личными своими врагами. Герой не всегда уверен в том, что личных сил хватит и поэтому он обращается к Богу за помощью:

2. На глас мой ныне приклонися,
Прими оружие и щит
И мне на помощь ополчися,
Когда противник мне грозит [7, с. 141].

В преложении псалма 70 герой находит важное основание для своего мировоззрения – правда и истина, источником которых является Бог. Тот, кто с правдой и истиной, непоколебим, так как он с Богом. Это та основа, которая выводит человека из бренности бытия. Так, в преложении псалма 143 на вопрос «О Боже, что есть человек?» автор указывает:

4. Он утро, вечер, ночь и день
Во тщетных помыслах проводит;
И так вся жизнь его проходит,
Подобно как пустая тень [7, с. 151].

Враги, испытания злом – все это приходит к человеку, и лишь тот проходит через горнило земного мира кто идет путями Бога:

15. …Но те светлее веселятся,
Ни бурь, ни громов не боятся,
Которым Вышний сам покров [7, с. 153].

В преложении псалма 145 герой обращает свое внимание и свой голос не к Богу, а к людям. Осознав смысл бытия человека, он считает себя способным донести истину до других людей:

1. Хвала Всевышнему Владыке
Потщися, дух мой, возсылать:
Я буду петь в гремящем лике
О Нем, пока могу дыхать [7, с. 154].

Герой озвучивает основные ошибки человека, которые направляют его не по пути истины и добра, не по пути Бога:

2. Никто не уповай вовеки
На тщетну власть Князей земных:
Их тежь родили человеки,
И нет спасения от них.

3. Когда с душею разлучатся
И тленна плоть их в прах падет,
Высоки мысли разрушатся,
И гордость их и власть минет [7, с. 154].

Ведь только Бог является опорой жизни человека – как земной, так и небесной. Поэтому, следование воли Творца является залогом счастья человека и покоя его души:

4. Блажен тот, кто себя вручает
Всесильному во всех делах
И токмо в помощь призывает
Живущего на небесах,..

7. Господь оковы разрешает
И умудряет он слепцов,
Господь упадших возвышает
И любит праведных рабов.

8. Господь прищельцев сохраняет
И вдов приемлет и сирот.
Он грешных дерзкий путь скончает
В Сионе будет в род и род [7, с. 154–155].

Далее за преложением указанных псалмов следует «Ода, выбранная из Иова, глава 38, 39, 40 и 41». Показательно то, что Ломоносов выбирает для перевода те части ветхозаветного текста, в которых говорится о том, что Творец обрушивает всю мощь своего воздействия на человека, который посмел предъявить требование к Создателю дать ответ за судьбу человека. Логика автора может быть объяснена следующим образом: о страданиях героя уже было сказано в преложениях псалмов, теперь необходимо понять возможность или бессмысленность переложения на Бога слабостей человека. Текст начинается со строк, которых нет в библейском оригинале, они сочинены самим М. В. Ломоносовым:

1. О ты, что в горести напрасно
На Бога ропщешь, человек,
Внимай, коль в ревности ужасно,
Он к Иову из тучи рек!
Сквозь дождь, сквозь вихрь, сквозь град блистая
И гласом громы прерывая,
Словами небо колебал
И так его на распрю звал:

2. «Сбери свои все силы ныне,
Мужайся, стой и дай ответ.
Где был ты, как я в стройном чине
Прекрасный сей устроил свет,
Когда я твердь земли поставил
И сонм небесных сил прославил,
Величество и власть свою?
Яви премудрость ты свою!..

5. Возмог ли ты хотя однажды
Велеть ранее утру быть,
И нивы в день томящей жажды
Дождем прохладным напоить,
Пловцу способный ветр направить,
Чтоб в пристани его поставить,
И тяготу земли тряхнуть,
Дабы безбожных с ней сопхнуть?.. [7, с. 156–157]

Далее Ломоносов показывает величие Творца, его мощь по сравнению с человеком и вообще всем земным:

6. Стремнинами путей ты разных
Прошел ли моря глубину?
И счел ли чуд многообразных
Стала, ходящие по дну?
Отверзлись ли перед тобою
Всегдашнею покрыты мглою
Со страхом смертные врата?
Ты спер ли адовы уста?

7. Стесняя вихрем облак мрачный,
Ты солнце можешь ли закрыть,
И воздух огустить прозрачный,
И молнию в доже родить,
И вдруг быстротекущим блеском
И гор сердца трясущим треском
Концы вселенной колебать,
И смертным гнев свой возвещать?..

13. Обширного громаду света
Когда устроить я хотел,
Просил ли твоего совета
Для множества толиких дел?
Как персть я взял в начале века,
Дабы создати человека,
Зачем тогда ты не сказал,
Чтоб вид иной тебе я дал?» [7, с. 157–159]

Человек, осознавая величие Бога, должен научиться главному – смирению и принятию воли Создателя. В этом возможно обретение полноты бытия:

14. Сие, о смертный, рассуждая,
Представь Зиждителеву власть,
Святую волю почитая,
Имей свою в терпеньи часть.
Он все на пользу нашу строит,
Казнит кого или покоит.
В надежде тяготу сноси
И без роптания проси [7, с. 159–160].

Далее, продолжая тему величия Бога, следует «Утреннее размышление о Божием Величестве». В данном тексте мы так же можем видеть изложение научной трактовки физических процессов, происходящих на Солнце. Естественнонаучный аспект поэтического образа очевиден. Но это не просто поэтически изложенная научная система. Прав А. С. Пушкин, когда пишет о М. В. Ломоносове: «Жажда науки была сильнейшею страстью сей души, исполненной страстей» [8, с. 12]. Да, это так. Но «несмотря на то, что мы сейчас смотрим на Ломоносова как на ученого по преимуществу, душа-то ломоносовская, все по тому же пушкинскому слову, была исполнена страстей. Для такой души обращение к поэзии было совершенно

естественным, то есть и неизбежным и благотворным одновременно» [4, с. 22]. Величайшие строки «Утреннего» и «Вечернего» размышлений свидетельствуют о бурях страстей души автора, так как только поэт с такой душой мог изображать величие мироздания, процессов, в нем идущих, как это делает М. В. Ломоносов.

Научная картина солнечной активности переплетается с отражением эмоциональных переживаний автора, устремленного к поиску истины. Люди еще спят, но герой уже бодрствует и ясным взором встречает светило. В его душе все встало на места, в нем нет бунта и пустого вопрошания, как это было в «Оде, выбранной из Иова». В нем все спокойно и готово к восприятию величия мироздания, созданного Богом. Душа человека, прошедшая через испытания и беды, жаждет подвига во имя истины и пробуждающегося человечества:

1. Уже прекрасное светило
   Простерло блеск своей по земли
   И Божия дела открыло.
   Мой дух, с веселием внемли,
   Чудяся ясным толь лучам,
   Представь, каков Зиждитель сам!

2. Когда бы смертным толь высоко
   Возможно было возлететь,
   Чтоб к солнцу бренно наше око
   Могло, приближившись, воззреть,
   Тогда б со всех открылся стран
   Горящий вечно океан.

3. Там огненны валы стремятся
   И не находят берегов,
   Там вихри пламенны крутятся,
   Борющись множество веков;
   Там камни, как вода, кипят,
   Горящи там дожди шумят [7, с. 161–162].

Читая эти строки можно согласиться с мнением, что «…по Ломоносову, быть человеком в полном смысле слова – значит быть творцом, приумножающим красоту и богатство окружающего мира, стремящимся в исчерпывающей полноте постичь мир и себя в нем. По сути дела, эти стихи говорят о необходимости “божия величества” в каждом человеке» [5, с. 313]. Осознавая истинное свое предназначение в мире – познавать и преобразовывать – человек не ужасается, а восхищается величием творения Бога и верит в свои силы:

4. Сия ужасная громада –
   Как искра пред тобой одна.
   О коль пресветлая лампада
   Тобою, Боже, возжжена
   Для наших повседневных дел,
   Что ты творить нам повелел!

5. От мрачной ночи свободились
Поля, бугры, моря и лес
И взору нашему открылись,
Исполненны твоих чудес.
Там всякая взывает плоть:
«Велик Зиждитель наш, Господь!»

7. Творец! Покрытому мне тмою
Простри премудрости лучи
И что угодно пред Тобою
Всегда творити научи
И, на Твою взирая тварь,
Хвалить тебя, бессмертный Царь [7, с. 162].

Завершает цикл стихотворение «Вечернее размышление о Божием Величестве при случае великого северного сияния». Это стихотворение не просто образец «научной поэзии». В данном случае научная проблема служит отправной точкой для размышлений о мире и человеке:

1. Лице свое скрывает день,
Поля покрыла мрачна ночь;
Взошла на горы черна тень,
Лучи от нас склонились прочь.
Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна.

2. Песчинка как в морских волнах,
Как мала искра в вечном льде,
Как в сильном вихре тонкий прах,
Свирепом как перо огне,
Так я, в сей бездне углублен,
Теряюсь, мысльми утомлен! [7, с. 163]

Но это утомление от созерцания величия мира не должно вызывать пассивность и бездеятельность. Наоборот, это стимул для активной деятельности:

3. Уста премудрых нам гласят:
«Там разных множество светов,
Несчетны солнца там горят,
Народы там и круг веков;
Для общей славы божества
Там равна сила естества».

4. Но где ж, натура, твой закон?
С полночных стран встает заря!
Не солнце ль ставит там свой трон?
Не льдисты ль мещут огнь моря?
Се хладный пламень нас покрыл!
Се в ночь на землю день вступил! [7, с. 163–164]

Глубокое и всестороннее познание мира, активная преобразовательная деятельность возможны только тогда, когда человек сможет преодолеть

метания души, о которых шла речь в преложениях псалмов, и обретет душевный покой, о котором шла речь в «Оде, выбранной из Иовы»:

5. О вы, которых быстрый зрак
Пронзает в книгу вечных прав,
Который малый вещи знак
Являет естества устав,
Вам путь известен всех планет;
Скажите, что нас так мятет?..

8. Сомнений полон ваш ответ
О том, что окрест ближних мест.
Скажите ж, коль пространен свет?
И что малейших дале звезд?
Несведом твари вам конец?
Скажите ж, коль велик Творец? [7, с. 164]

Таким образом, от преложения псалма 1 до «Вечернего размышления» цикл выстраивается в единую систему, объединенную общей идеей: человек проходит через внутренние метания и искания, находит согласие с собой и Богом, и главное – приступает к познанию мира.

XVIII век А. Н. Радищев назвал «столетьем безумным и мудрым». М. В. Ломоносов же своим творчеством утверждал, что во всех бурях времени человек способен найти себя, опираясь на вечные ценности христианства, а истинное просвещение может быть построено только на вечных идеалах Библии.

Список литературы

1. Аксаков К. Ломоносов в истории русской литературы и русского языка. М., 1846. –104 с.

2. Батюшков К. Н. Избранная проза. М., 1988. –528с.

3. Достоевский Ф. М. Об искусстве. М., 1973. –632с.

4. Лебедева Е. Н. Занимающийся рассвет // Ломоносов М. В. Стихотворения. М., 1984.– С. 5–24.

5. Лебедева Е. Н. Примечания // Ломоносов М. В. Стихотворения. М., 1984. – С. 272–347.

6. Ломоносов М. В. Сочинения. М., 1987. – 448с.

7. Ломоносов М. В. Стихотворения. М., 1984.–368с.

8. Пушкин А. С. Собрание сочинений: В 10 т. Т. 6. М., 1962. –590 с.

Э. А. Китанина

ЯЗЫКОВОЙ ПУРИЗМ КАК ТРАДИЦИЯ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Языковой пуризм вошёл в лингвистическую науку как явление, которое непосредственно влияет на процесс нормирования языка. Сегодня пуристическая деятельность изучается как сложный целостный процесс, как многогранное явление.

Историческое содержание пуризма изменчиво, «изменился сам стереотип речевого поведения» [1, с. 236], но сущность его остается одинаковой. Пуризм всегда заметен на самых разных этапах организации языка,

особенно когда язык быстро реформируется, например, во время сдвигов социального характера.

Пуристические реформы (как, например, хотел А. И. Солженицын) могут проходить на всех языковых уровнях, но в основном пуристическая деятельность затрагивает лексику. Понятие языкового пуризма чаще связывают с борьбой против заимствований. В широком смысле языковой пуризм – это языковая политика, сориентированная на изменения словарного состава языка в соответствии с дифференциацией общества и в соответствии со сдвигами социального характера. Когда языковой пуризм выстраивается как идеологический, то он проникает в систему ядерных концептов, например, мы наблюдаем это в учении русского славянофильства.

В теории славянофильства, к примеру, пуризм связан с репрезентацией архетипической оппозиции «свой/чужой» (русский/западный). Свой – это самостоятельный, в славянофильском дискурсе – независимый, не умеющий приноравливаться.

Таким образом, концепты *свой/чужой* в концептосфере славянофилов будут оценочными. Следовательно, языковой пуризм носит идеологический характер. Оппозиция *русский/западный* может коррелировать с оценочными модусами «хорошо/плохо». Культура, соответственно, развивается сообразно идеологическим установкам. Ср.: только в постсоветскую эпоху появились такие продуктивные лексемы, как спикер (спикерша), пиар (отпиарить, пиарщик, чёрный пиар и др.), импичмент,

Ядерные концепты, которые издавна соотносятся с представлениями славянофилов о самобытности России, имеют только мелиоративную оценочность. В этом стремление славянофилов видеть мир идеально.

Большую роль при оценке языкового пуризма играет социальная стратификация, так как предшествует проявлению пуризма мода на какой-либо иностранный язык в элитарных кругах общества. Например, мода на французский язык в XIX в.

Современная лингвокультурная ситуация в России дает много оснований для активизации пуристических настроений. Более всего языковой пуризм эксплуатируется политиками. Здесь можно вспомнить лидера ЛДПР – Жириновского.

В. Г. Белинский считал, что есть немало причин для заимствования, при этом можно найти коренные русские слова, достаточно хорошо выражающие свою семантику, идею, оценочность, но совершенно не употребляемых, забытых.

В советский период, например, заимствование новой лексики было чрезвычайно слабым и носило случайный характер. Сегодня «использование языковых единиц как средства воздействия на сознание и подсознание… считается одной из важнейших проблем лингвистики» [2, с. 216]. Пуризм играет в этом заметную роль. Интересно, что всего 40–50 лет назад почти никто не говорил об угрозе заимствований для русского языка. Тем

не менее были и труды в духе ленинской статьи «Об очистке русского языка». Сегодня можно утверждать, что язык, развивающийся в условиях свободы, менее подвержен иноязычным влияниям в конечном итоге.

Активный процесс заимствования пришёлся на 1990-е гг., сейчас заимствования рассматриваются или в социальном аспекте, или как терминологическая лексика в разных сферах человеческой деятельности. В СМИ же, например, заимствования «работают» на оценочность, причём в оппозиционной прессе – на пейоративную. СМИ являются воспреемниками нормотворческих функций. Языка современных СМИ ироничен и противопоставлен официальному языку власти. В отличие от советского языка газет и журналов сегодняшнему читателю негде почерпнуть языковую норму. Только в современных социальных стратах можно почерпнуть языковую норму, но она будет ситуативной.

Таким образом, в социуме растёт, особенно среди молодёжи, популярность заимствований, без них не обходятся ни СМИ, ни молодёжные субкультуры, ни вообще всё медиапространство. Интересно, что заимствования имеют уже совершенно новые семантические или прагматические нюансы, иронические искажения. Такие по-русски освоенные заимствования используются в коммуникативных целях, например, в предвыборных кампаниях. Это уже особый риторический приём.

Итак, в настоящее время приверженность языковому пуризму демонстрируют представители различных социальных страт уже давно дифференцированного общества. Цели пуристов разнятся идеологически, используются для осуществления политических намерений в том числе.

Список литературы

1. Божинская Т. Л., Китанина Э. А. Проблема неоднородности общества и социальная дифференциация языка на рубеже XX–XXI вв. / Т. Л. Божинская, Э. А. Китанина // Теория и практика общественного развития. – Вып. № 3–4. – 2009. – С. 233–240.

2. Китанина Э. А. Прагматический потенциал иноязычных слов и манипуляция сознанием в СМИ / Русский язык в Интернете: личность, общество, коммуникация, культура. – М.: Изд-во РУДН, 2017. – С. 216–223.

А. Б. Бушев

СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС ПРАВОСЛАВНОЙ СФЕРЫ

Работа посвящена представлениям о языке православной сферы: показана полифония православного дискурса (языка православной сферы). «Возвращенная лексика», концепты православия, отражение их в светских жанрах газетно-журнального, разговорного и художественного стиля – особенности бытования языка православной сферы в континууме русской речи.

Общественное сознание, как известно, может существовать в различных ипостасях: науки, морали, искусства, религии, права, философии т. д. Каждая сфера обслуживается языком, с его системой регистров (стилей) и жанров, где прежде всего выделяются разговорная речь, научный,

деловой и публицистический стили. Нет сомнения в том, что совершенно особое место занимает если не стиль художественной литературы (ему многие исследователи отказывают в праве на существование), то поэтический регистр речи. Сегодня особое место занимает коммуникация в электронной фактуре речи, являя собой не устную и не письменную фактуру речи. Теория литературного языка находится в развитии, как и сам язык.

Известны классические работы по изучению жанров церковной древнерусской и средневековой литературы, гимнографии, литургики, священного Писания, трудов отцов церкви, труды о православной иконе, агиография, особый феномен русской религиозной философии («парижское богословие»). Поучения святых отцов представляют острейшие темы антропософии! Скажем, Иоанн Кронштадский – это и проповедь, и исповедь, и молитва, и миссионерство, и мудрость старчества. Иоанн Кронштадский – это и черная сотня, и отрицание Толстого.

Церковная риторика обсуждает прежде всего особенности устных жанров – проповеди, слова. Последние годы достоянием общества стало пастырское богословие (А. Шмеман, М. Ардов, В. Родзянко, А. Храповицкий, А. Кураев, А. И. Осипов, А. Мечев, И. Крестьянкин, И. Кронштадтский, И. Брянчанинов, С. Желудков, Д. Дудко, Г. Кочетков, Г. Чистяков, Александр Мень).

Об особости положения языка православной сферы в современном обществе пишет И. В. Бугаева [Бугаева 2009]. Это ведь язык забытый, полузабытый, с концептами, возвращенными для бытия. Религиозный дискурс есть прежде всего дискурс о вере. Религиозная сфера общения объединяет жанры устной и письменной речи, имеет свою терминологию, свое просторечье и профессиональный говор [Бушев 2009, 2011, 2012, 2015, 2016, 2017].

В двадцать первом веке мы можем наблюдать новое языковое поведение в сфере языка православия. Скажем, интересующие нас особенности устных жанров (лекции, выступления перед неофитами) мы наблюдали на встречах с церковными ораторами Осиповым, Кураевым, Дворкиным, Владимировым, представителями Русской зарубежной церкви. Надо отметить то, что порою риторика деятелей церкви и миссионеров церкви не нова. А постоянные повторы, мессианизм, учительский пафос, нетерпимость, ханжество, расхождение слова и дела порою раздражают, как раздражают порой зловредные бабки-уборщицы в церкви и торгующие за свечным ящиком (ощущение фарисейского текста). Редко, но удается отметить особенности устной речи клира, речей паломников. Особенно интересны их шутки, присказки.

Более доступны анализу особенности устной речи мирян, воцерковленных чад церкви. Частотны в такой речи следующие темы: святые, праздники, иконы, православный храм, православное вероучение и Писание, основы добродетели. Послушаем, как поэтично звучат названия сами храмов: «*В тот день все поздравляли друг друга с праздником – был Покров. Это ощущалось во всех храмах, куда я зашел: и в Иоанно-*

Предтеченском монастыре, и в церкви князя Владимира в Старых Садех, и в церквях в Подкопае, и на Кулишках, и в Клепиках, и в казаковской церкви Косьмы и Дамиана на Маросейке, и у Косьмы и Дамиана в Шубине, и в церкви Воскресенья Словущего в Успенском Вражке, и в церкви Успения Божьей матери в Брюсовом переулке, и в Георгиевском храме в Грузинах. А в Рождественском и Петровском монастырях были в колокола, и звон лился по Трубной…» (из собственного дневника, 2016).

Самым распространенным жанром печатной литературы – синтезом художественного и фактографического пластов словесности – являются жития святых. Пристальный интерес к деятельности подвижников веры объясним и законен. Современные жития могут быть отражены в жанрах газетно-журнальной публицистики. Приведем пример – собственную статью в общественно-политической (!) региональной газете:

11 декабря 2013 года Русская Православная церковь чтит память священномученика митрополита Серафима (Чичагова). Его деятельность связана с Тверью: в начале двадцатого века в течение нескольких лет он был архиереем Тверской епархии, поэтому в кафедральном Воскресенском соборе пройдет особая служба. Его биография необычна, его конец трагичен. Будущий отец Серафим – в миру Леонид Михайлович Чичагов. Он – потомок адмирала В. Я. Чичагова, разбившего шведскую эскадру под Ревелем и исследовавшего Северный Ледовитый океан. Он – сын морского министра при Николае Первом П. В. Чичагова. Это был род, послуживший Церкви, царю и Отчеству. Он родился в 1856 году. Карьеру военного сочетал с историко-литературной деятельностью. Врач, артиллерист, участник русско-турецкой войны, в 35 лет получил чин полковника и подал в отставку. Через два года был рукоположен в сан священника. Аристократическая среда и духовенство не могли понять этого поступка отца Леонида. Еще через два года умирает его жена, и он, поручив воспитание детей доверенным лицам, принимает постриг Троице-Сергиевой лавре. Он пострижен в мантию с именем Серафим, в честь непрославленного еще тогда Саровского старца. Отец Серафим Чичагов много потрудится для канонизации Серафима Саровского, создаст «Летопись Серафимо-Дивеевского монастыря». Известно, что знаменитый Иоанн Кронштадский благословляет отца Серафима незадолго до своей смерти в начале прошлого века и говорит, что Серафим будет бороться за православие, он благословляет его на это и за дело спокоен. В 1918 году патриарх Московский Тихон возвел архиепископа Серафима в сан митрополита. В советские годы он был правящим архиереем в Ленинградской епархии. В эти сложные годы он пережил двенадцать арестов, начиная с 1921 года. На покое он много читал, сочинял музыку, писал иконы. Последний раз его арестовали осенью 1937 года. Владыке был 81 год, он болел, его увезли на машине скорой помощи. Он был расстрелян на полигоне «Бутово» 11 декабря 1937 года. Отец Серафим Чичагов причислен к лику святых Архие-

рейским собором 1997 года. Память этого святого отмечается 11 декабря, в дни соборов новомученников и исповедников.

В воспоминаниях об Алексии Симанском митрополита Пимена есть строчки о дочери Чичагова по фамилии Резон. Работала фельдшером. Энергичная, всезнающая. Просила у Алексия Первого пострига в монахини. Остроумный патриарх наложил резолюцию: «Постригать Резон – не резон». Такие шутки – тоже часть религиозного дискурса, воспоминания – редкий его жанр (представленный также, например, блестящей книгой М. Ардова, книгами С. И. Фуделя).

В православном дискурсе значимы и устные жанры рассказа, беседы. Так, в увековечении памяти отца Серафима в наши дни сыграла роль его внучка, игуменья Новодевичьего монастыря Серафима (в миру – профессор Варвара Васильевна Черная-Чичагова). Помню, как десять лет назад я обратил внимание на ее свежую могилу прямо возле храма у Смоленского собора Новодевичьего монастыря. Те, кто бывал на территории Новодевичьего монастыря, на службах в храме, слышали много рассказов о ней. *Прихожане рассказывают:* в перестроечные годы ей суждено было поднимать из руин одну из лучших обителей в центре России. Недавно мне попалась на глаза книга «Небесный огонь» Олеси Николаевой. Там *поэтесса пишет* о том, как работала у матушки Серафимы шофером. Митрополит Ювеналий выделил ей свою старую «Волгу», и всячески опекал восстанавливаемый на территории своей резиденции Новодевичий монастырь. Тогда новооткрытая обитель представляла собой лишь храм со свечной лавкой и три комнаты. Восстанавливали кельи для насельниц, трудились на подворье. Жили кто-где и приходили на послушание «из мира». Олеся Николаева с юмором вспоминает, как матушка Серафима ездила по спонсорам: «Никак не удавалось поворотить в сторону разрушенной обители финансовые потоки. На нас смотрели с такой подозрительностью и лукавой ухмылкой (мол, нас на мякине не проведешь, нашли простачков), словно мы просили по меньшей мере повернуть северные реки». По словам Николаевой, обаятельный басок матушки Серафимы звучал интеллигентно, уважительно и мягко. Она понимала, в какую круговерть пометил ее Господь на старости лет. Профессор, доктор химических наук, лауреат Госпремии СССР, аристократка, внучка новомученника, почетный член многих академий гордилась, что ей удалось избежать членства в безбожной партии, одевала монахинь, создавала богатую обитель. «Штучный товар» – дает ей оценку О. Николаева. Поразительная перекличка судеб – мученик и его внучка, трудящаяся во славу Божью на старости лет и словно имевшая задание восстановить справедливость. В приведенном примере есть многочисленные оценки, эпитеты, метафоры, элементы юмора, неизбежно привлекательные для читателя.

Рассказ Николаевой – пример литературного жанра православного дискурса. Христианские темы проникают сегодня в жанры художественной литературы (Тихон Шевкунов, О. Николаева). В современном художественном

пространстве осмысления православия находятся художественные тексты типа М. Кучерской, Е. Чижовой, А. Сегеня, В. Николаева, автора сценарии «Острова» и т. д. Тема шире – вера как концепт – всегда существовала в художественных произведениях светской литературы, недаром она была названа «светским Евангелием» (Державин, Пушкин, Гоголь, Толстой, Достоевский, Лесков, Тютчев, Чехов, Шмелев, Ахматова, Честертон, Льюис и т. д.). Упреки в неортодоксальности христианских убеждений относили к Булгакову, Цветаевой… Известен оригинальный цветок, возросший на отечественной почве : православное литературоведение (Дунаев, Струве. группа исследователей Достоевского). Отметим и роль других религий, что сказывается, например, в текстах: Халеда Хоссейни, Салмана Рушди, Виктора Пелевина.

В сферу религиозного дискурса могут быть отнесены и такие маргинальные жанры как диалоги православных паломников, сатирические произведения на церковные темы, (от позднесредневековой Калязинской челобитной) устный и печатный юмор, критика цезарепапизма, государственно-конфессиональных отношений, иронические комментарии в отношении оголтелого религиозного фундаметализма в светском обществе, критика богохульства (вспомним скандал в связи с PussyRiot). Показательна традиция представления христианства для неверующих и агностиков (журнал «Фома», сползающий в фарисейство и умиление).

Религиозный дискурс может быть прочитываем в науке гуманитарной сферы – достаточно назвать мемуары обществоведа из МГИМО А. В. Шестопала. Авторитетные историки пишут, что Россия – удел Богородицы. Научный дискурс представлен не только богословием, но и существованием «православных историков» (например, П. Мультатули), исследователей религиозного канона в искусстве, представителей ветви социологии – религиоведения. Религиозная оптика порой позволяет взглянуть на традиционно светские сферы.

Очевидно, что религиозный менталитет, религиозное сознание, мировоззрение, мировосприятие и миропонимание меняются. Это связано и с тем, что в церкви, кроме литургической и храмостроительной, монастырской деятельности появляется и издательская, социальная. Обратим внимание на чутко реагирующее медиапространство: множество сайтов и радиостанций.

Итак, налицо публицистический, научный, разговорный, поэтический регистры языка сферы православия, устная речь, официально-деловой регистр... Сфера языка православия намного шире печатной литературы, жанров религиозной газеты, сайта, жанров письменных сочинений для службы в церкви и на темы веры и религии. Православная поэзия и литература, современное богословие, деловая документация церкви, бытование языка в устных жанрах – свидетельство того, что религиозный дискурс осваивается и присваивается русскими.

Список литературы

1. Бугаева И. В. Язык православной сферы. Автореф. дис. д-ра филол. наук. Москва: ИРЯ им. А. С. Пушкина. 2009. – 45 с.

2. Бушев А. Б. Культурное, образовательное и воспитательное значение государственного праздника Дней славянской письменности и культуры//Актуальные проблемы преподавания изучения русского языка и литературы в современных условиях. Якутск, 2009.–С. 55– 58.

3. Бушев А. Б. Тверская иконопись: новые книги //Россия и россияне: особенности цивилизации. Архангельск: Арханг. гос. техн. ун-т. 2009. –С. 12–15.

4. Бушев А. Б. Православный дискурс: некоторые жанры // Русский язык и литература в Украине: проблемы изучения и преподавания. Горловка, 2009.–С. 21–22.

5. Бушев А. Б. Православный дискурс: полифония в русской культуре// Вестник ЦМО МГУ.–2009.– № 2.–с.89–93.

6. Бушев А. Б. Возвращенная лексика: концептосфера православия// Славянский мир: духовные традиции и словесность. Вып. 2. Тамбов, ТГУ им. Г. Р. Державина, 2011. –С. 100–112.

7. Бушев А. Б. Мировые медиа об исламизме и исламе в Европе 2015 г. // Гуманитарные аспекты современных медиа: проблемы, противоречия. Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 2015. – С. 23–27.

8. Бушев А. Б Нон-фикшн девяностых об эмиграции /Лингвориторическая парадигма: теоретические и практические аспекты.– № 20. – 2015. – С. 7–11.

9. Бушев А. Б. Вопросы миграции и религиозной идентичности в дискурсе глобальных СМИ// AlmaMater. – Вестник высшей школы. –2016. –№ 5. –С. 115–120.

10. Бушев А. Б. Православная поэзия: религиозное и церковное. В сборнике: Альманах «ПолитИст». ред.-сост. А. О. Коптелов (Общ. орг-я «ПолитИст»). Екатеринбург, 2012.– С. 26–31

11. Бушев А. Б. Фольклорно-краеведческие чтения в школе: проблема трансляции традиции// Внеочередные Лазаревсие чтения: « Дети и современный мир: вхождение в пространство ценностей культуры». Челяб. гос. ин-т культуры; сост. Л. Н. Лазарева. – Челябинск: ЧГИК.– 2017. С. 14–20.

Ю. А. Говорухина

ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ОЦЕНКЕ КИТАЙСКОГО ЧИТАТЕЛЯ

С начала 80-х гг. прошлого века осмысление проблемы традиции и современности сопутствует процессу модернизации китайского общества, а сама проблема имеет экономический, социальный, политический, эстетический аспекты. Главный дискуссионный вопрос – «Нужны ли традиции современному Китаю?». Понимание необходимости сохранения традиции сделало актуальным поиск продуктивных форм функционирования традиции в современном культурном контексте. Пан Цзюньлай (Хэхайский университет) исходит из установки прагматизма: необходимо сопоставить историю с современностью, найти точки пересечения, обнаружить продуктивные моменты для актуализации традиции [145, с. 48]. Литературоведческое осмысление проблемы традиции и современности представлено материалами конференций: «Современная китайская литературная традиция» (2001, г. Нанкин), «Традиционная культура и китайская литература XX века» (2009, г. Чуфу), «Традиционная литература и современность» (2004, г. Гуанчжоу), «Китайская современная литература и литературная традиция» (2010, г. Шанхай). Китайские ученые акцентируют при-

сутствие традиционных форм в современных китайских текстах, прежде всего следов культуры конфуцианства. По мнению Сяо Ланьин, «конфуцианство <…> отражает душу нации. Гуманизм, патриотизм, национализм, стремление к гармонии, оптимизм и др. обладают важными смыслами в китайской литературе» [169, с. 42].

В некотором смысле прагматизм присутствует и в восприятии и оценке русской литературной классики китайским читателем. Возникают вопросы о ее ценности для современности, (не) возможности применения.

Материалы исследованийкитайских авторов, посвященные проблеме традиции и современности, позволили вычленить несколько важных рецептивных установок, которые определяют понимание и оценку современной русской литературы:

– традиции – культурный код нации, условие сохранения национальной идентичности в ситуации глобализации;

–традиции – подвижный, открытый, обновляющийся феномен;

– необходимость поиска продуктивных форм включения традиции в современную культуру и литературу в том числе;

– прагматическая установка на осмысление чужого (инокультурного) опыта диалога с традицией в перспективе применения в Китае.

Присутствие названных рецептивных установок доказывается многочисленными примерами интерпретаций современных русских текстов, в которых китайские исследователи обнаруживают «след» духовных традиций классики, акцентируют внимание на переосмыслении, обновлении литературной традиции, на результатах сознательного отказа от нее.

Китайские русисты замечаюттематическую преемственность в отношении к классике в современной русской литературе.

Так, Чжао Ян в работе «Деревенское сознание и национальность в современной русской литературе (на примере творчества В. Распутина)» объясняет актуальность вопросов морали в русской деревенской прозе влиянием на нее русской классики, творчества Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого [232, с. 43]. Такой опыт преемственности Чжао Ян считает достойным заимствования и китайской литературой.

Тематическое сходство с русской литературной классикой китайские ученые видят и в «литературе самоанализа». Так, в статье «Феномен генерализации в русской прозе конца века: русская проза 90-х годов XX века» Чжан Цзяньхуа отмечает, что ряд романов конца XX века («Прокляты и убиты» В. Астафьева, «Не умирай прежде смерти» Е. Евтушенко, «Генерал и его армия» Г. Владимова и др.) продолжают путь традиционного реализма в своем обращении к теме трагедии человека в Истории [227, с. 85]. Современную тенденцию увлечения авторов литературы самоанализа современным контекстом ученый оценивает как непродуктивный отход от классики с ее более масштабным историческим мышлением [227, с. 85].

Тематическую преемственность в исследовании «маленького человека» в русской прозе (в произведениях В. Распутина «В ту же землю», «Изба», «Женский разговор», «На родине») выявляет Чэнь Цзяньхуа: «Традиция озабоченности судьбой маленького человека продолжается в современной русской литературе, но в конце XX века эта традиция окрасилась более острой тревогой, печалью»[265, с. 70].

В диссертации «Экзистенциальная тематика в прозе Улицкой» Линь Тин говорит о связи экзистенциальной тематики в произведениях писательницы с русской литературной традицией [115, с. 13–20]. Наследуя эту традицию, по мнению русиста, Улицкая обращается к вопросам о смысле и истинности существования. Линь Тин анализирует произведения Улицкой «Веселые похороны», «Дочь Бухары»,«Искусство жить» и приходит к выводу о том, что тексты Улицкой отличаются любовью к жизни, художественным опытом самоосуществления [115, с. 41].

Другой «след» классики, который обнаруживают китайские русистыв современной русской прозе, – преемственность на уровне персонажей.

Дуань Лицзюнь вработе «Чистый и святой “маленький человек”: особенности творчества Л. Улицкой» пишет об актуальности образа «маленького человека» в современной русской прозе. По его мнению, «отношение к маленькому человеку в произведениях Улицкой и Толстой не ограничено сочувствием; их произведения, как в классике, показывают богатый внутренний мир маленького человека» [85, с. 92].

Дуань Лицзюнь (Нанкинский университет) в статье «Образ “сумасшедшей” в современной русской феминистской прозе» фиксирует преемственность во внешнем описании персонажей-женщин, в соотнесенности внешности и характера [82, с. 69]. Акцентируется важность присутствия традиционных женских образов, несмотря на появление нового типа – женщины-амазонки.

Русские писательницы рассказывают о жизни современных женщин, предлагая женский ракурс взгляда на мир, однако китайские русисты обращают внимание на близость традиционных женских образов и современных. В диссертации «Эволюция женских образов в русской литературе (на материале романа Л. Улицкой “Искренне ваш Шурик”)» Цзо Цуньфан так пишет о преемственности классических женских образов в произведениях Улицкой: «Образы Сонечки и Медеи наследуют многие положительные качества классических женских образов: бескорыстие, храбрость, гармоничность, жизнелюбие, духовную красоту и нравственную чистоту» [193]. Схожее мнение высказывается в статье «Анализ женских образов в прозе Л. Улицкой» Ван Шуан (2013), в диссертации «Развитие и деконструкция традиционных женских образов у Л. Улицкой» Шэнь Ли (2012). В монографии «Современная русская женская проза» Чэнь Фан видит в образе Медеи продолжение «галереи русских традиционных женских образов» (имеет в виду героинь произведений «Ассерокс» Р. Мустонен, «Между Сатурном и Ураном» Л. Ванеевой, «Тристана» Е. Сазанович). В статье «Поиск русской культуры в произведени-

ях Л. Улицкой» Тин Сяоминь интерпретирует образ Медеи и приходит к выводу о том, что «создание женских образов в произведениях Улицкой наследовало концепцию “непротивления злу насилием” и “самосовершенствования” Толстого. Такие женщины, как Сонечка и Медея, способны смиренно принимать все страдания» [172, с. 47].

Чжан Личжэнь в диссертации «Упадок патриархата: изменение мужских образов в романах Л. Улицкой» замечаетдвойственность образов мужчин в прозе Улицкой. Традиционный мужской взгляд на женщину – сверху вниз, статус в семье –владеющего судьбой женщины. «Самуил в “Медее и ее детях” и Кукоцкий в “Казусе Кукоцкого” традиционные в этом смысле мужские образы, а Шурик из “Искренне ваш Шурик” – новый образ мужчины, который отражает тенденцию омужествления женщины и феминизации мужчины в современном обществе» [209, с. 32–33].

Важнейшим фактом преемственности русисты считают актуальность традицииреализма как эстетической парадигмы.

Присутствие реализма в современной русской прозе китайские ученые оценивают как знак продуктивного диалога классики и современности. Чжан Цзяньхуа (Пекинский университет иностранных языков) в статье «Сохранить классику: русская реалистическая литература в постсоветский период» пишет, что современная «реалистическая литература стала памятью русской литературной классики для некоторых русских писателей и критиков. Такое сохранение является отстаиванием в русской литературе основных идей и художественных элементов, имеющих глубокую национальную культурную основу» [226, с. 11]. Чжан Цзяньхуа акцентирует спасительную роль не традиции в целом, но реалистической традиции для сохранении национальной идентичности: «Русская литературная традиция исследования жизни с точки зрения истории и общества, накопленная в эстетическом сознании писателей, демонстрирует, что русская литература проявляет национальную специфику для противодействия глобализации» [220, с. 39]. Такая оценка роли реалистической традиции в современной русской прозе объясняется не только авторитетом русской классики для китайского читателя, но и обозначенной нами выше рецептивной установкой – восприятием традиции как культурного кода нации и условия сохранения национальной идентичности в ситуации глобализации.

Другая установка – восприятие традиции как подвижного, обновляющегося феномена – проявляется в мысли Ван Шуфу о том, что современная русская реалистическая литература – синтетичное явление, поскольку сохраняет ядро традиционного реализма и в то же время соединяет элементы других литературных направлений. Реалистичность является, по мнению ученого, типологическим качеством русской литературы: «Вне зависимости от того, реальность изображается или иллюзия, традиционные используются приемы или современные, новый это реализм или постмодернизм, современная русская ли-

тература в той или иной мере озабочена социальной жизнью, демонстрируя тенденцию возвращения к реальности и традиции» [69, с. 38].

Присутствие реалистической традиции в современной русской литературе, по мнению китайских ученых, обнаруживается прежде всего на нравственно-содержательном уровне, а художественные приемы и формы ее проявления могут изменяться. Например, Чжан Цзяньхуа в статье «Интеграция русской и мировой литературы» считает, что «в современной русской литературе реализм получил новое качество. Традиционному национальному культурному сознанию (представлению о страдании, покаянии, спасении) и чувству гуманности (нравственной, религиозной озабоченности) было дано новое содержание» [220]. Ученый видит преемственность и в типе реалистического письма: в акценте на описание чувств, вызванных действительностью, в экзистенциальных вопросах; в изображении человека и общества с точки зрения национальной души; в правдивом натуралистичном изображении мира повседневности с его страданиями, пошлостью, безобразием и т. д. [220, с. 36–37].

Наиболее очевидно связь с классикой проявляется для китайских читателей в русской деревенской прозе, знакомство с которой началось с 1980-х годов, с переводовпроизведений В. Распутина «Последний срок», «Живи и помни», «Прощание с Матерой», «Деньги для Марии». Чжао Ян объясняет интерес к русской деревенской прозе тем, что «по мере развития политики “реформы и открытости” противоречие между городом и деревней в Китае усилилось, а глобализация сделала эту проблему очевидной» [232, с. 44]. Популярность современной русской деревенской прозы объясняется еще одной рецептивной установкой: пониманием ценности деревни/родного края как источника и способа сохранения традиции. Именно она породила китайскую литературу «поиска корней».

Китайские русисты последовательно акцентируют преемственность деревенской прозы и реалистической классики. Так, Чжао Ян в монографии «Деревенское сознание и национальность в современной русской литературе (на пример творчества В. Распутина)» утверждает, что «понимание природы у современных деревенских писателей, Распутина, Астафьева и Шукшина, наследовало пантеизм русской литературной традиции» [232, с. 49]. Сунь Юйхуа, Ван Лидань и Лю Хун, авторы монографии «Изучение творчества Распутина», анализируют «след» Достоевского, Бунина и Шолохова в произведениях Распутина. По их мнению, традиция Достоевского проявляется в идее духовности человека; бунинская традиция – в теме памяти, описании природы, использовании диалекта; шолоховская традиция – в элементах народной поэтики, теме ценности земли [159, с. 3]. Чжао Ян видит в философской концепции и творческом стиле Распутина продолжение пантеизма Ф. Тютчева, приём создания пейзажа И. Бунина, описание эмоционального состояния человека Ф. Достоевского [232, с. 163]. Русисты высоко оценивают сам факт преемственности.

Новейшая деревенская проза переведена на китайский языкне в полном объеме. Тем не менее, русисты активно изучают это явление, главным образом, в аспекте преемственности, эволюции. Так, Хоу Вэйхун, анализируя рассказ А. Захарова «Колокола небесные», замечает: «Это произведение является самым типичным преемником русской традиции деревенской прозы» [182, с. 31], он обнаруживаетсвязь образа бабы Томы с распутинскими старухами. В то же время, по мнению ученого, это продолжение более жалкое и жесткое. Такое суждение типично для китайских исследований, посвященных новой деревенской прозе: констатируется преемственность, а затем – жесткость новых «деревенщиков» в изображении действительности.

Изучение современной русской деревенской прозы для китайских исследователей имеет и прагматическую цель. Чужое осмысление проблем, актуальных для современного Китая, позволяет осознать и собственный культурный контекст. Чжао Ян в монографии «Деревенское сознание и национальность в современной русской литературе (на примере творчества В. Распутина)» отмечает: «Изучение деревенского сознания и националистического течения способствует лучшему пониманию националистических чувств в современной китайской культуре, осознанию путей органичногосочетания национального характера, космополитизма и универсальности в культуре, возможности уйти от узкой националистической концепции и не потерять национальную культурную традицию» [232, с. 44].

Таким образом, читательский взгляд китайского реципиента настроен на вычитывание «следов» традиции в современной русской литературе. Традиция русской классики, по его мнению, – это такая мощная духовная основа, которая обусловливает жизнеспособность русской литературы. Присутствие классики (на уровне сходства проблематики, концепции личности, приемов) становится критерием оценки современного текста.

Список литературы

1. 王树福当今俄罗斯现实主义之发生考论 // 俄罗斯文艺. 2011. № 1. 29–38页 (Ван Шуфу. Современный русский реализм // Русская литература и искусство.– 2011. –№ 1. –С. 29–38).

2. 段丽君当代俄罗斯女性主义小说中的《疯女人》形象 // 南京社会科学. 2005. – № 2. –66–71页 (Дуань Лицзюнь Образ «сумашедших» в современной русской феминистской прозе // Нанкинские общественные науки. –2005. –№ 2. –С. 66–71.)

3. 段丽君纯洁而崇高的“小人物”-
试论俄罗斯当代女作家柳·乌利茨卡娅的创作特色 // 当代外国文学. 2001. – № 4. – 91–96页 (Дуань Лицзюнь. Чистый и святой «маленький человек», особенности творчества Л. Улицкой // Современная зарубежная литература.– 2001. –№ 4. –С. 91–96).

4. 林婷乌利茨卡娅小说创作中的存在主义主题：硕士论文 / 林婷. – 哈尔滨, 2014. 55页 (Линь Тин. Экзистенциальная тематика в прозе Улицкой: магист. дис. Харбин, 2014. 55 с.).

5. 庞俊来中国传统伦理现代转型的当代视域及其理论探构 // 云南社会科学. 2010. № 6. 47–51页 (Пан Цзюньлай. Современный угол зрения на изменение китайской традици-

онной морали и его теоретическое обоснование // Общественные науки провинции Юнань. 2010. – № 6.– С. 4751)

6. 孙玉华拉斯普京创作研究 / 孙玉华，王丽丹，刘宏. – 北京：人民文学出版社, 2009. 227页 (Сунь Юйхуа. Изучение творчества Распутина. Пекин: Изд-во народной литературы, 2009. 227 с.).

7. 肖兰英略伦儒家传统文化在当代文学中的表现 // 重庆广播电视大学学报. 1998. № 3. 42–44页 (Сяо Ланьин. Проявление конфуцианства в современной литературе // Вестник Чунчинского электрического института. 1998. № 3. С. 42–44).

8. 丁晓敏柳德米拉·乌利茨卡娅作品中的俄罗斯文化探寻 // 临沂大学学报. 2014. № 2. 46–49页 (Тин Сяоминь. Поиск русской культуры в произведениях Л. Улицкой // Вестник Линиского университета. 2014. № 2. С. 46–49).

9. 侯玮红当代俄罗斯小说研究 / 侯玮红. – 北京：中国社会科学出版社, 2013. 233页 (Хоу Вэйхун. Изучение современной русской прозы. Пекин: Изд-во китайских общественных наук, 2013. 233 с.).

10. 邹存芳俄罗斯文学中女性形象的嬗变：硕士论文 / 邹存芳. – 济南, 2014. 56页 (Цзо Цуньфан. Эволюция женских образов в русской литературе (на материале романа Л. Улицкой «Искренне ваш Шурик»): магист. дисс. Цзинань, 2014. 56 с.).

11. 张立真父权的衰微 – 乌利茨卡娅长篇小说中男性形象的嬗变：硕士论文 / 张立真. 北京, 2010. 59页 (Чжан Личжэнь. Упадок патриархата: изменение мужских образов в романах Л. Улицкой: магист. дисс. Пекин, 2010. 59 с.).

12. 张建华重新融入世界文学谱系的俄罗斯文学 // 外国文学. 2014. № 2. 30–39页. (Чжан Цзяньхуа. Интеграция русской и мировой литературы // Зарубежная литература. 2014. № 2. С. 30–39).

13. 张建华守望经典 – 后苏联俄罗斯现实主义文学谈 // 俄罗斯文艺. 2011. № 1. 11–19页 (Чжан Цзяньхуа. Сохранить классику: русская реалистическая литература в постсоветский период // Русская литература и искусство. 2011. №. 1. С. 11–19).

14. 张建华世纪末俄罗斯小说的“泛化”现象种种 – 二十世纪九十年代俄罗斯小说现象观 // 当代外国文学. 2001. № 4. 84–90页 (Чжан Цзяньхуа. Феномен генерализации в русской прозе конца века: русская проза 90-х годов XX века // Современная зарубежная литература. 2001. № 4. С. 84–90).

15. 赵杨当代俄罗斯文学中的乡土意识与民族主义：以拉斯普京创作为例 / 赵杨. 南京：南京大学出版社, 2014. 221页(Чжао Ян. Деревенское сознание и национальность в современной русской литературе (на примере творчества В. Распутина). Нанкин: Изд-во Нанкинского университета, 2014. 221 с.).

16. 陈建华简论转型期的俄罗斯文学创作 // 华东师范大学学报. 2003. № 3. 68–74 页 (Чэнь Цзяньхуа. Русская литература в период перестройки // Вестник Хуадунского педагогического университета. 2003. № 3. С. 68–74).

В. Э. Будейко

СМЫСЛ И ЗНАЧЕНИЕ АНТИСТИХА КАК СИСТЕМНАЯ ИДЕЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ПРАВОПИСАНИЯ

Состояние современного и старого русского письма рассматривается в статье как далёкое от совершенства. Причина видится в утрате антистиха как принципа (идеи) нашего исторического правописания, основанного на церковнославянском письме.

В современной европейской теории письма термин *антистих* остаётся важным свидетелем, который может нам открыть весьма многое в объяснении и определении бытования и теоретического развития заложенных в идеале перспектив современного отечественного письма.

Наличие *анти́стиха* в правописании указывает на эпоху цветущего византийского и славянского средневековья, ибо *антистих* и его последствия вросли преемственно в наше русское письменное предание, неразрывно связанное с византийской письменностью, с письменностью старославянской, церковнославянской и древнерусской.

В определении вышеупомянутого термина согласимся с Е. А. Кузьминовой, писавшей, что «*анти́стих* (от ср.-грч. ἀντίστοιχον [andístichon] – противопоставление букв, элементов письма), есть принцип орфографической дифференциации омонимов (как целых слов, так и отдельных языковых элементов – грамматических, орфографических и других)», при коем в церковногреческом, византийском и церковнославянском языках это выражается достаточно отчётливо [3, с. 549]. Очевидно, следы *антистиха* несколько иного рода обнаруживаются и в английской, и во французской, и других письменностях, сохраняющих традиционный, этимологический принцип правописания, и спасающих соответствующие основополагающие идеи своего исторического письма.

Орфография среднегреческого языка основывалась на этимологическом принципе, т. е. один звук на письме передавался различными способами, кои были следствием прежнего написания, например, звук [i] возможно было обозначить различными буквами или сочетаниями букв: ι, η, ει, υ, υι, οι (очевидный итацизмъ: η = [i]). Такого рода правописание было связано с широко распространённой омофонией и, как её следствием, с возможными орфографическими недочётами и ошибками, поэтому в школьном обучении уделялось особое внимание правильному написанию одинаково звучащих слов, с этой целью составлялись списки словесных пар – *антистихов*, заучиваемых при помощи особой мнемотехники. Остроумно подобранные ряды антистихов принадлежат, например, византийскому филологу Максиму Плануду († ок. 1305 г.). Отметим, что византийские лексиконы также строились в соответствии с целеполагающим принципом антистиха.

Идеи антистиха в южном и восточнославянском грамматическом предании приобрели иной, немаловажный смысл, поскольку сказывалась и

фонологическая в своей основе идея церковнославянской орфографии, в отличие от среднегреческой этимологической, хотя, конечно же, очень многое славянские книжники позаимствовали из византийской культуры.

Во-первых, религиозное по сути церковнославянское письмо имело свою телеологию (т. е. определённое целеполагание письма и письменной деятельности, ведомых высшими богослужебными идеями), у византийцев тоже была определённая телеология письма, следовавшего за высокими устремленьями богослужения, но существовала и метафизически объяснимая инерция сохранения истории тысячелетнего написания (эйдетизма письменных символов), накопившей нечто выходящее за границы современной рассудочности, за пределы перспективы и ретроспективы христианской культуры.

Во-вторых, орфографии в церковнославянском языке по высшему долженствованию следовало выражать семантику, различие значений и смыслов, не умаляя и глубинную этимологию слов, как в среднегреческом, византийском письме. Так, в среднегреческом письме пара χείρα (руку) – χήρα (вдова), одинаково произносимая какъ [híra], появилась естественно-историческим образом, в церковнославянских же текстах противопоставление омонимов устанавливалось искусственно, художественно с подчинением высшей религиозной семантике, приводя, таким образом, к последовательному орфографическому смыслоразличению ранее не различавшихся словоформ, что объяснимо и самой историей настоящего развития церковнославянского письма.

В-третьих, на основе двух вышеуказанных идей такая очевидная образность (система эйдосов, письменных образов), выстроенная на принципе антистиха выражает национальную особенность церковнославянского языка – «иконы Русскаго Православія», стремящейся к однозначному, логически строгому, идеально определённому соответствию между выражаемым и выражающим, между означающим письменным символом и его означаемым смыслом, вещью. Подобно иконопочитанию идея антистиха связана с признанием отношения личности верующего к вещественным проявлениям веры.

Из нашей христианской истории узнаём, что впервые в славянской книжности принцип *антистиха* был изложен в сочинении великого сербского филолога Константина Костенечскаго «Сказаніе изъявленно о письменѣхъ» (ок. 1424–1426 гг.). Примечательно, что необходимость соблюдения этого правописательного принципа Константин обосновывает задачей построения церковнославянского языка по образцу и подобию среднегреческого языка. Антистих определяется Константином как противопоставление знаков церковнославянского письма, коих должно быть много. Под знаками разумеются буквы, надстрочные знаки, имеющие смыслоразличительное значение. В «Сказании» предлагается различать лексические омонимы с помощью омофоничных букв, например, **и҆жен – ѵ҆жица**, **є҆сть** якорная – ѥсть йотовая; а также знаков ударения: ́ острого (оксия) – ̑ облечённого (камора) и т. п. В древнерусскую книжность принцип антистиха пришёл чрез южно-

славянское посредство, став её основным принципом (идеей) просвещенной книжности (например, идеи книги как Дома Божія) церковнославянского языка русского извода. Уже в эпоху преобразования грамматической мысли (XVI–XVII вв.), устранение омонимии становится важнейшей проблемой письменной культуры, как в Московской, так и на Юго-Западной Руси. В это же время создаются орфографические руководства, внедрявшие в книжное дело целенаправленные средства, элементы различения омонимичных форм. Для русских книжников *антистих* был особенно важен, прежде всего по отношению к грамматическим омонимам единственного, двойственного и множественного числа и лексическим омонимам, противопоставленным по признаку «священное – несвященное». Основное предписание большинства орфографических руководств гласило: «Ѿдѣлѧ́й є҆ди́нство ѿ мно́жественнагѡ и҆ свѧ́тость ѿ посре́днѧгѡ и҆ ѿпа́дшагѡ» («*Сила существу книжнаго письма*») [7, с. 709].

Важное семантическое противопоставление «священное – несвященное» получило своеобразное выражение в особенности написания одних и тех же слов под *титлом (титлой)* и без титла: бг҃ъ, гдⷭ҇ь, дв҃а, цр҃ь и т. д., ибо после второго южнославянского влияния титло (как элемент антистиха) в церковнославянской письменности русского извода стало зна́ком священности, возвышенного смысла, заняв место в большинстве орфографических руководств того времени. Таким образом, задача писца, книжного справщика заключалась в том, дабы «не смѣша́ти несмѣ̑снаѧ» – правильно определить слова, обозначающие «святое», «посреднее» и «отпадшее». Ошибка в таком определении значения слова и, как следствие, его ошибочное написание неизбежно приводили к изменению смысла, особенно с отягчающими последствиями для священных богослужебных текстов. Исходя из этой цели, тогдашние орфографические руководства не ограничиваются общими правилами, но стремятся описать все случаи исторического и богословского *антистиха*.

К XX в. в диахронии можно увидеть усложнение церковнославянского антистиха: от его семантического вида к новому виду – грамматическому с чётким различением семантики титлований (священное – посредственное – падшее).

В дореволюционном русском правописании (конец XIX – начало XX в.) с его традиционным принципом, соединявшим церковнославянский и русский язык, остатки антистиха, конечно же, были, что создавало возможность выражать своеобразные оттенки и тонкости значений, смыслов русской речи, в некоторых своих религиозных образах. В поэтических текстах устранение антистиха создаёт очевидную злокачественную проблему непонимания или даже искажения смысла.

Например, в издании сочинений А. С. Пушкина 1948–1994 гг. в поэме «Руслан и Людмила», песнь VI, читаем стр. 173–177 в советской орфографии:

173 Не вьются птицы, лань не смеет
174 В жар летний пить из тайных вод;
175 Чета духов с начала мира,
176 Безмолвная на лоне мира,
177 Дремучий берег стережет… [4, с. 80].

Из такой орфографии непонятно: о каком мирѣ / мірѣ идёт речь в строках 175–176!? Остаётся гадать, ибо в комментариях об этом недоразумении ничего не разъясняется. Но если обратиться к текстовому источнику до 1918 года, то благодаря прежней орфографии открывается ясность различенія рифмы: міра – мира:

173 Не вьются птицы, лань не смѣетъ
174 Въ жаръ лѣтній пить изъ тайныхъ водъ;
175 Чета духовъ съ начала міра,
176 Безмолвная на лонѣ мира,
177 Дремучій берегъ стережетъ… [5, с. 16].

Из чего становится ясно согласно строкам 175–177: безмолвная чета духов стережёт с начала существования міра, мірозданія видимого и невидимого, дремучий берег на спокойном тихом лоне (открытом пространстве) мирного времени. Наличествует антистих лексический: миръ (отсутствие войны, покой) *и* міръ (вселенная, космос).

Стихи А. С. Пушкина, Вяч. И. Иванова, И. А. Бунина, А. Блока, современная духовная поэзия и проза, работы И. А. Ильина, А. И. Солженицына настоятельно указывают на необходимость антистиха.

Из нашего краткого обзора возможно вывести, что правописательная идея *антистиха* оказывается ключевой в русской письменности, но существование *антистиха* как термина, как понятия, как ключевой идеи в грамматологии не ограничивается только пределами византийского и церковнославянского языков, а входит органично в культуру европейской письменности, существовавшей и существующей в содружестве древних эллино-римских и византийских традиций. Положительным в сохранении антистиха как орфографического принципа является логичность, уместность смыслоразличения слов ради устранения двусмысленности омонимов при нынешнем упрощённом написаний. Особенно в этом нуждается поэзия (литературный художественный стиль), богословие (церковно-религиозный стиль). Антистих по существу есть естественно-культурное движение к идеальному терминологическому языку, для коего важным является сокрытая телеологическая схема: одна письменная форма – одно значение. Заметим касательно тезиса: одна форма – одно значение, что эта же идея принадлежит аналитической философии языка XX в., стремящейся создать, построить идеальный язык науки. Нежелание решать эти проблемы, бегство от них ведёт к утрате закономерных условий для развития языка и высокой письменной культуры, ибо ничего высшего и совершенного без соблюдения условий развития не может само собою произойти.

Список литературы

1. Ивановъ Вяч. И. Нашъ языкъ // Русская рѣчь. – 1991. – №1. – С. 43–48.

2. Ильинъ И. А. Какъ же это случилось? (Заключительное слово о русскомъ національномъ правописаніи). Статья 173. 1952 годъ // Ильинъ И. А. Собраніе сочиненій: Въ 10 т. Т. 2. Кн. 2 / сост., коммент. Ю. Т. Лисицы; худож. Л. Ф. Шкановъ. – М.: Русская книга, 1993. – С. 144–150.

3. Кузьминова Е. А. Антистихъ // Православная энциклопедія. – М.: ЦНЦ «Православная энциклопедія», 2001. – Т. II. – С. 549–552.

4. Пушкин А. С. Полное собрание сочинений: [В 17 т.] Т. 4: Поэмы (1817–1824). – Репринт. воспр. изд. 1948 г. – М.: Воскресенье, 1994. – 514 с.: ил.

5. Пушкинъ А. С. Русланъ и Людмила: Полный текстъ сказки. – М.: «Русская» типолитографія, 1891. – 28 с.: ил.

6. Солженицын А. И. Некоторые грамматические соображения, применённые в этом собрании сочинений // Русская речь. 1993. № 2. С. 36–49.

7. Ягичъ И. В. Разсужденія южнославянской и русской старины о церковнославянскомъ языкѣ // Ягичъ И. В. Изслѣдованія по русскому языку. – СПб., 1885–1895. – Т. 1. С. 709–1013.

О. В. Торопова

К ВОПРОСУ О ЯЗЫКОВОЙ И РЕЧЕВОЙ ПРЕЦЕДЕНТНОСТИ

Несмотря на определенное количество работ, посвященных исследованию прецедентных текстов, феномен прецедентности отнюдь нельзя назвать изученным. Так, особого внимания заслуживает изучение критериев, являющихся основой определения прецедентности, в связи с чем необходима разработка единой классификации прецедентных единиц языка. В данной статье мы попытаемся представить свою классификацию.

Актуальным является и определение объема понятия «языковая прецедентность», поскольку отсутствует единое мнение, единицы какой структуры называть прецедентными текстами. Особенно мы имеем в виду отдельные лексемы, которые никак не подпадают под обозначение «текст», но зачастую могут являться прецедентными единицами (в том случае, если обыгрывается общеизвестное наименование, имя собственное и т. д.).

Принимая во внимание неустойчивость терминологии, обусловленную несоответствием структуры языковой единицы ее обозначению, мы будем использовать термин «прецедентная языковая единица», поскольку термин «прецедентный текст» нам представляется более узким по значению.

Не менее важный вопрос, на который мы пытаемся ответить, наблюдая за языковой действительностью, – это вопрос о роли контекста при определении прецедентности. С одной стороны, устойчивые обороты, афоризмы, общеизвестные высказывания должны становиться прецедентными только в условиях контекста, поскольку именно там они подвергаются семантической деформации, и новый образ рождается благодаря смещению первоначального смысла. Однако мы задаемся вопросом, может ли прецедентная фраза реализоваться вне контекстуального окружения. Даже если

общеизвестная (в том числе крылатая) фраза существует как самостоятельный текст, она так или иначе вписывается в конкретный контекстуальный фон, и именно дискурсом определяются характер и степень структурно-семантической деформации исходной фразы. Если же выражение используется в рамках текстового окружения, то оно в большинстве случаев воспроизводится без изменений, что также не означает отсутствия логико-семантических сдвигов. Такие сдвиги (или, как их принято называть, деформации), базируясь на мощной ассоциативно-образной основе, и обеспечивают эффект языковой игры.

Все, что названо прецедентным текстом / прецедентной единицей, должно быть обязательно узнаваемым в результате обыгрывания. Это означает, что восприятие феномена прецедентности возникает только в речи, так как в языке любая единица (фразеологизм, словосочетание, предложение, текст), потенциально прецедентна, но фактически таковой она не может стать без эффекта обманутого ожидания, возможного лишь в речевой деятельности.

Возникает и еще один существенный вопрос, требующий ответа: можно ли называть прецедентными тексты, которые не являются основой создания языковой игры, но, выражаясь бытовым языком, «расходятся на цитаты»? На наш взгляд, решающим является эффект узнаваемости, о чем мы упоминали выше. Полагаем, что «прецедентный текст» – более широкий по семантическому объему термин, чем «текст-донор» (оба термина широко используются в специальной литературе). Текст-донор служит конкретной основой языковой игры; он всегда функционирует в измененном виде, что и создает эффект обыгрывания.

Мы убеждены в целесообразности разграничения прецедентности в языке и речи. Считаем, что языковая прецедентность (при широком понимании этого явления) может выражаться и в прямых значениях слов, что является фактом узуса, языковой традиции, а не точечного речевого употребления: в этом случае обыгрываются строго закрепленные в языке значения. Под речевую прецедентность подпадают те примеры, которые не закреплены за языковой системой, а продуцируются каждый раз заново, возникают в каждой конкретной речевой ситуации и определяются строго условиями данного дискурса. На наш взгляд, к примерам языковой прецедентности можно, таким образом, отнести многозначные слова в прямых значениях, поскольку их исходный образ (исходное значение) являются основой для рождения нового образа, формирующего переносное значение. Выражаясь в терминах когнитивной лингвистики, процесс вторичного семиозиса полностью базируется на языковой прецедентности, где первичное значение является исходной оболочкой для семантичекой деривации. Также мы предлагаем рассматривать в рамках языковой прецедентности свободные словосочетания, становящиеся основой фразеологических оборотов, поскольку форма сохраняется, а значение формируется другое. Новые смыслы в таких случаях носители языка всегда соотносят с исходны-

ми. Кроме того, онимы при переходе в разряд нарицательных наименований (Дон Кихоты, Дон Жуаны и т. д.) служат, по нашему мнению, прецедентной матрицей. Получается, что слово в прямом значении (в том числе имя собственное) или словосочетание, омонимичное фразеологизму, выступают как единицы-доноры. Возможно, наша точка зрения покажется в определенной степени спорной, поскольку подобный подход слишком расширяет понятие прецедентности, однако анализ многочисленных фактов языковой действительности приводит нас именно к такому выводу.

К примерам речевой (дискурсивной) прецедентности мы относим собственно тексты-доноры (фразы из популярных фильмов, песен, высказывания известных личностей), которые функционируют в трансформированном виде в различных дискурсах: тексты реклам, демотивационные постеры, тексты различных стилей и жанров (за исключением текстов официально-делового стиля).

Именно речевая (дискурсивная) прецедентность имеет непосредственное отношение к языковой игре, поскольку обыгрывание языковых единиц различных уровней ситуативно обусловлено. В силу неограниченного объема прецедентные единицы невозможно классифицировать по семантике и очень сложно упорядочить по структуре. Тем не менее, как нам кажется, структурная классификация все-таки может быть предложена:

1. Прецедентная лексема (любые онимы, переходящие в разряд нарицательных наименований и частично утрачивающие собственно номинативную функцию; все полисемичные лексемы в прямых, денотативных значениях; единичные наименования, обыгрываемые в различных текстах).

2. Прецедентныепаремические единицы, в том числе фразеологические обороты (примеры обыгрывания таких единиц: *под лежачий капитал инвестиции не текут; выносить сыр из избы*; *зачем пришивать кобыле хвост; Макар привычно погнал куда-то телят* и т. д.).

3. Прецедентная синтаксическая модель (примеры обыгрывания: *Отставить нельзя оставить*; *Потусторонним вход запрещен; Левое – это хорошо повернутое правое* и т. д.).

4. Прецедентная логическая модель (примеры обыгрывания: *Скупой платит дважды – пойду работать к скупому; − Я у вас взял книгу «Как заработать миллион», а тут половина страниц вырвана! – Ну и что? Полмиллиона тоже неплохо!*).

5. Прецедентная текстовая модель (предполагает обыгрывание целого текста: *Спят уже онлайн-игрушки, вкладки спят... Только торрент не ложится, чтобы ночью догрузиться. Твиттер закрывай. Баю-бай*).

6. Прецедентная фраза (примеры обыгрывания: *По полу тапки грохотали; Со временем все будет хорошо, а вот с нами всякое может случиться; «Главное не победа, а участие», − утешали себя немцы в мае 1945-го*).

7. Прецедентные термины и терминологические сочетания (*Не сыпь мне хлорид натрия на нарушение анатомической целостности покровных тканей*).

В данную классификацию языковой прецедентности мы не можем включить морфемы, фонемы и графемы, активно участвующие в процессе языковой игры, поскольку они семантически неавтономны. В плане же речевой прецедентности открытым остается вопрос о лексеме, которая может стать таковой лишь в процессе каламбуризации, то есть наложения значений омонимов, паронимов, обыгрывания явления полисемии (использования прямого значения вместо переносного или наоборот). Мы особо подчеркиваем, что, если обыгрывается общеупотребительная лексическая единица, она не может являться прецедентной. Если же обыгрывается какое-либо единичное наименование (имя, термин и т. д.), то в этом случае можно говорить о прецедентном характере лексемы. Критерий узнаваемости – вот то главное, без чего не может быть прецедентности вообще и языковой прецедентности, в частности.

Что касается синтаксической прецедентности, то здесь можно наблюдать аналогичные процессы: если предложение используется лишь в авторском контексте и там же обыгрывается, мы не можем говорить ни о каком эффекте узнавания, и только известные предложения, высказывания могут обеспечивать этот самый эффект и потому называться прецедентными.

Подводя предварительный итог наших рассуждений, подчеркнем: обязательными составляющими языковой и речевой прецедентности являются культурный фон, фоновые знания носителей языка, позволяющие увидеть и оценить характер преобразований. Вместе с тем оговоримся, что и без достаточных фоновых знаний носителей языка единица все равно обладает – в той или иной мере – статусом прецедентной, если только она подвергается игровым деформациям, ведь в этом случае она задействована в порождении нового смысла, а значит, выступает основой языковой карнавализации, однако в этом случае логичнее говорить о прецедентности дискурсивной, то есть привязанной к речевой ситуации.

Литература

1. Воронина, О. А. Карикатура как вид креолизованного текста / О. А. Воронина // Вестник ЦМО МГУ. – 2009. № 2. – С. 14–18.

2. Норман, Б. Ю. Игра на гранях языка / Б. Ю. Норман. – М.: Флинта: Наука, 2006. – 344 с.

Е. О. Матвеева

УСТОЙЧИВЫЕ ФРАЗЫ О ВЕРЕ В МЕДИАТЕКСТЕ: ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКОВОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ И СПЕЦИФИКА ТРАНСЛЯЦИИ КУЛЬТУРНОГО КОДА

Начало XX в. ознаменовано динамичным развитием лингвокультурологии, сопрягающей два экзистенциальных явления, стержневых для развития человека и существования человечества. Речь идёт о языке и культуре. Анализ актуальных процессов, характеризующих современный этап эволюции русского языка с позиции отражения в нем культурных реалий и влияния на языковую личность не только высокой, но и массовой, общедоступной, не

всегда бесспорной и всеми признаваемой, но неизменно агрессивной массовой культуры и массовой коммуникации, позволяет выделить в рамках лингвокультурологии новые направления исследований, связанные с рассмотрением способов репрезентации культуры в текстах, относящихся к различным сферам социальной практики. Чрезвычайно актуально сегодня звучит утверждение Г. О. Винокура о том, что «всякий языковед, изучающий язык, непременно становиться исследователем той культуры, к продуктам которой принадлежит избранный им язык» [1, с. 10].

Лингвокультурологический анализ позволяет установить параллели между особенностями развития культуры и господствующими в данный исторический период моделями коммуникации, выявив, описав и оценив особенности формирования языковой личности, рассмотрев динамику языка с лингвокультурологических позиций.

Если принять за аксиому, что доминирующая культурная парадигма является важнейшим фактором развития языка, неизбежно возникает вопрос о связи коммуникации с национальной психологией, национальными стереотипами, ментальным особенностями человека. Размышляя о культурологической специфике познания языка, исследователями справедливо подчёркивается, что язык представляет собой главную форму выражения национальной культуры, ее существования. «Он акцентирует внимание на том, «как думают». Язык, будучи сложной знаковой системой, может быть средством передачи, хранения и преобразования информации. Культура, как и язык, также является знаковой (семиотической) системой, способной передавать информацию» [2, с. 6].

Специфика современного российского социума такова, что одним из значимых факторов развития языковой личности являются разного рода медиатексты. Мышление, речь, стиль коммуникативного взаимодействия большинства наших соотечественников, к сожалению, формируют не произведения искусства слова, но лингвистические феномены, справедливо ассоциирующиеся с массовой культурой: тексты сети Интернет, рекламные и PR-послания, статьи из массовых изданий. Анализируя влияние средств массовой информации на языковые процессы Т. Г. Добросклонская правомерно подчеркивает: «Динамичное развитие традиционных СМИ – печати, радио, телевидения, построение и распространение Всемирной паутины – Интернета – привели к созданию единого информационного пространства, особой виртуальной среды, образованной совокупностью множества медиапотоков. Все это не могло не сказаться на процессах производства и распространения слова, на особенностях речеупотребления и характере языковых изменений. Основной объем речепользования приходится сегодня именно на сферу массовой коммуникации. Тексты массовой информации, или медиатексты, являются одной из самых распространённых форм современного бытования языка, а их совокупная протяженность намного превышает объем речи в прочих сферах человеческой деятельности» [3, с. 8].

Небезосновательно можно утверждать: в последние два десятилетия формируется новая отрасль науки о языке – лингвокультурология медиатекста, предмет которой – влияние языка медиа на лингвистическую культуру общества и личности. В данном контексте, к важнейшим задачам лингвокультурологии медиатекста следует отнести рассмотрение языковой и культурной прецедентности как лингвокультурного фактора, в значительной степени влияющего на сюжеты и образы медиатекстов, на специфику репрезентации в них культуры, а также определение коммуникативных особенностей адресатов медиатекстов, создание лингвокультурных портретов аудиторий различных СМИ, актуализацию их речевых характеристик.

Неоспоримо, что большинство медиатекстов проживают короткую жизнь: тексты-призывы, агитки, плакаты созданы, чтобы привлечь наше внимание к определенной проблеме, побудить принять участие в социальной акции, проголосовать, купить. Их задача эмоционализировать восприятие, заставив человека не размышлять, но действовать, подчиняясь аффективным импульсам. Вспомним слоган «Выбирай сердцем!», давно ставший классикой политического PR.

К лингвистическим способам усиления эмоциональности восприятия медиатекста следует, на наш взгляд, отнести актуализацию устойчивых фраз, отражающих национальный менталитет и семиотический код отечественной культуры.

Рассматривая специфику актуализации устойчивых фраз в медиатексте, необходимо обратиться к исследованиям М. Л. Ковшовой, в работах которой представлен многоаспектный анализ реализации культурного кода в языке, обосновано лингвокультурологическое направление во фразеологии и обоснованы его принципы. Особое значение для исследования устойчивых фраз в медиатекстах имеет положение о пространстве культурных смыслов, высказанное исследователем. В частности, М. Л. Ковшова подчеркивает: «Культура в ракурсе данного исследования понимается как пространство культурных смыслов, или ценностного содержания, вырабатываемого человеком в процессе миропонимания, и кодов, или вторичных знаковых систем, в которых используются разные материальные и формальные средства для означивание культурных смыслов... Одним из универсальных, базовых кодов является язык, и поэтому в естественном языке культура "находит" знаки (знаковые тела) для воплощения своих смыслов, имеющих ценностное содержание» [4, с. 70].

Исследования представителей научной школы В. Н. Телия, в первую очередь М. Л. Ковшовой, подводят к идее культурной обусловленности устойчивых фраз, их тесной психологической связи с ментальным представлениями народа, формировавшимися в течение столетий, идеи, чрезвычайно продуктивной для лингвокультурологии медиатекста.

Культурная обусловленность идиом во многих случаях позволяет успешно достичь целей медиакоммуникации: привлечь внимание реципиен-

та, создать у него образное, эмоциональное отношение к проблеме, мотивировать читателя, слушателя, зрителя, алгоритмизировать его действия.

Сказанное относится к устойчивым фразам о вере. Интерес к идиомам такого рода в отечественных средствах массовой информации обусловлен несколькими социокультурными факторами: во-первых, вниманием россиян к религиозному аспекту жизни, с одной стороны, а с другой– критикой не всегда уместного вмешательства верующих в социальные процессы, во-вторых, значительной конкуренцией на информационном рынке, когда создатели медиапосланий вынужденно прибегают к различным способам влияния на адресата, обращаясь к языковой и культурной прецедентности. Кроме того, образность идиом помогает добиться целей коммуникации при явной экономии языковых средств.

Идиомы, семантика которых раскрывает значение веры в жизни человека, воспроизводят в отечественных медиатекстах следующие философские и культурные оппозиции: « вера – безверие», «грех – добродетель», «праведность – греховность, порочность, способность переступить ради сиюминутной выгоды и сомнительных целей нравственные заповеди». Важнейший для отечественной культуры концепт «Бог» понимается авторами медиатекстов как некий нравственный идеал. Противостоит ему низменное, темное начало, связанное с самыми мрачными сторонами бытия, инфернальными проявлениями личности.

Достаточно частое воспроизведение этих культурных, психологических и философских оппозиций, помимо усиления аффективности восприятия, помогает повысить значимость самого медиапослания, попытаться поднять иногда весьма стереотипные тексты на иной, более серьезный философский и культурный уровень, связанный с фоновыми знаниями и представлениями адресата.

Можно выделить несколько аспектов актуализации устойчивых фраз о вере в современных отечественных медиатекстах. Первый и, вероятно, самый заметный – иронический. В данном случае задача идиом – высмеять человека или социальное явление, к которому авторы текста пытаются сформировать не просто негативное, но резко отрицательное отношение. Особенно распространен этот прием в политическом PR. Подобные тексты нередко весьма незамысловато структурированы: в первой части послания перечисляются все прегрешения главного героя, а затем, как резюме, возникает устойчивая фраза, призванная подытожить сказанное, подведя адресата к логичному выводу о нравственной, профессиональной и социальной ничтожности персонажа. Вот пример послания такого рода: «Пытаясь вновь обмануть избирателей, депутат от Зареченского района организовал “грандиозное мероприятие”. Теперь он сам ходит по дворам и в мегафон ругает областное правительство, якобы препятствующее его замыслам. Только вот веры этому парламентарию, охотно обвиняющему в своих провалах кого угодно, но только не себя, больше нет. Остаётся напомнить красноречивому демагогу народную мудрость: «Бог любит

праведника, а не ябедника». Заметим, что существительное «ябедник» имеет в русском языке крайне отрицательную коннотацию. Ябедник – это и доносчик, и сутяга, и крючкотвор, одним словом, человек, доставляющий (чаще всего несправедливо) массу неприятностей окружающим. Импликатура данного текста весьма прозрачна: голосовать за подобного человека неразумно и даже опасно. Однако авторы послания, актуализировав идиому, где ябедник противостоит праведнику, затронули нравственные представления о поведении человека, безусловно восходящие к христианскому миропониманию. Нравственно – много работать на благо ближнего и общества, а не перекладывать ответственность на другого. Таким образом, устойчивая фраза, актуализирующая фоновые знания адресата и ментальные особенности его восприятия, помогает добиться образности и выразительности послания.

О другом народном избраннике, отличающемся нелепым поведением, политические оппоненты иронически сообщают: «Воистину, если Бог хочет наказать человека, он лишает его разума. Неоспоримое доказательство тому – наш местный Жириновский – депутат Тарадеев. Этого деятеля вполне можно назвать Жириновским в квадрате. Недавно он пришёл на заседание областного парламента с тухлой рыбой, объясняя, что именно так «пахнет финансовая политика губернатора и все, кто имеет к ней отношение». Заметим, что в данном случае идиома приводится в начале текста. По эффекту края, она вызывает интерес к содержанию, побуждает прочитать сообщение до конца. Интересно, что в этом тексте устойчивая фраза, помимо очевидной попытки намекнуть читателям, что от героя за какие-то его, вероятно тяжкие, прегрешения отвернулся Бог, подводит к философской оппозиции: «ум – безумие». В данном контексте безумие героя можно понимать как тяжкое последствие его неправедной жизни.

Важнейшая задача актуализации устойчивых фраз в медиатексте – нравственная оценка человеческого поведения. В политической журналистике и предвыборных PR-посланиях идиомы помогают образной моральной оценке действий власть предержащих. Например, материалы одной из предвыборных кампаний включают следующий текст: «Подобно своему коллеге, большому начальнику из фильма «Левиафан», глава района и по совместительству кандидат в депутаты всячески пытается продемонстрировать приверженность православию, крестится на каждый храм, публично молится, артистично бьет земные поклоны. Только вот его управленческая практика расправы с несогласными явно расходится с религиозными заповедями. Хочется сказать этому государственному мужу: «Не в силе Бог, а в правде».

Устойчивые фразы в медиатексте помогают дать и позитивную оценку образа жизни или человека. Довольно много таких примеров можно найти на интернет-форумах, где идиомы усиливают аргументацию автора комментария. Например, один из комментариев к статье о детях известных актеров, избравших профессию родителей, гласит: «Люди, зачем же вы все время ругаете богатых и знаменитых! Не стоит так подчеркивать собствен-

ную несостоятельность. Думаю, что среди этих детей действительно много талантливых, Богом поцелованных людей. Например, Райкина (отец, дочь и сын), дирижеры Юровские, актеры Мироновы. Была же ведь когда-то целая династия композиторов Штраусов».

Примечательно, что автор данного комментария, полемизируя с оппонентами, противопоставляет их негативным оценкам обсуждаемой проблемы представления о Божьей воле, высшем промысле, которому неразумно и бессмысленно противиться. Такие воззрения весьма характерны для русской культуры и русского менталитета.

Вера в покровительство высших сил, в некого «Бога из машины», способного своей волей разрушить злые чары и наградить достойных, часто становится единственным и весьма эмоциональным аргументом в интернет-полемике. Например, на одном из женских форумов горячо обсуждается проблема многодетной семьи, и форумчанка, доказывая свою правоту, пишет: «Не надо бояться жизни! Просто любите свою семью, своих родителей и детей. Не бойтесь подарить жизнь второму и даже третьему ребенку. Главное – верить в свои силы и помощь хороших людей! Помните народную мудрость «Бог дал ребёнка, Бог даст и на ребёнка».

Позитивный смысл идиомы, иллюстрирующей мысль автора, вполне очевиден. Он восходит к христианским представлениям о миропорядке и вознаграждении человека за праведность: тому, кто ведёт себя достойно, неизменно покровительствуют высшие силы.

Развитие рекламной практики, значительное место рекламы в информационном пространстве способствует актуализации идиом в рекламных посланиях. Устойчивые фразы о вере логичнее и органичнее всего воспринимаются в текстах социальной рекламы, где авторы обращаются к исторической памяти, социальной ответственности адресата. Нередко идиомы эмоционализируют восприятие благотворительных акций, проектов восстановления церквей: «Без Бога не до порога, – говорили наши предки. Исторический путь России в минувшем столетии подтвердил эту истину. Поддержите восстановление собора Казанской Божией матери – уникального памятника архитектуры начала XIX в. Пусть улица, ведущая к собору, вновь станет дорогой к Храму».

Примечательно, что в данном, довольно небольшом тексте, актуализированы две устойчивые фразы. Первая хорошо знакома носителям языка («Без Бога – не до порога»), а вторая, восходящая к фильму «Покаяние», известна, скорее интеллектуалам, она обусловленная культурной коннотацией текста, когда восстановление разрушенных в минувшие десятилетия святынь – это покаяние общества перед Богом, невинно пострадавшими людьми, перед русской историей и культурой.

Анализ специфики репрезентации устойчивых фраз в современных отечественных медиатекстах позволяет ещё раз подчеркнуть культурную обусловленность развития коммуникации и становления языковой личности, со-

ответственно – актуальность проблематизации духовно-нравственной содержательности культурного медиаполя.

Список литературы

1. Винокур Г. О. Русский язык. Исторический очерк //Избранные работы по русскому языку. М.: Учпедгиз, 1959. –С. 5–25.

2. Воробьев В. В. Культурная парадигма русского языка //Язык и культура в их взаимодействии. М.: РУДН,1994. –С. 6–12.

3. Добросклонская Т. Г. Роль СМИ в динамике языковых процессов // Язык средств массовой информации. М.: КДУ,2015. –230 с.

4. Ковшова М. Л. Лингвокультурологический метод во фразеологии. Коды культуры. М.: ЛЕНАНД, 2016. –456 с.

А. Э. Санько

ЖИТИЯ СВЯТЫХ: ОСОБЕННОСТИ РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКОЙ ПОДГОТОВКИ

В современном книгоиздании жития святых являются одним из самых обширных разделов христианской литературы. Редакционно-издательская подготовка житий святых – чрезвычайно ответственное дело, так как мы имеем дело с особым жанром литературы. Рассмотрим лишь некоторые аспекты редакционно-издательской подготовки житийной литературы. Житие – это произведение агиографического жанра, изображающее подвиг веры святого. Существенным отличием житийного жанра всегда было подчинение канону, который предписывал определенные словесные и композиционные трафареты в описании жизни святого, четкий жанровый этикет. Известный российский ученый-литературовед Л. А. Дмитриев отмечал трехчленность композиции, – общий принцип построения каждого жития. Внутри этого трехчлченного композиционного деления отмечается целый ряд более частных обязательных черт агиографического канона. В риторическом вступлении повторяются постоянные и сходные в разных житиях образы: уничижение автором своих литературных способностей, оправдание своей дерзости и обоснование необходимости, несмотря на дерзость написать житие, возвеличивание подвигов святых. В главной части могут быть отмечены постоянно присутствующие в разных житиях типические черты: сообщение о родителях и месте рождения святого. Житийный шаблон требовал говорить, что святой с детства не любил ни детских игр, ни зрелищ, прилежно учился. Аскеза – подвижничество святого – носила в житиях разнообразный характер, хотя и здесь в целом ряде ситуаций повторялись одинаковые образы и определенные штампы. Заканчивалась эта часть рассказом о смерти святого. Описание кончины подвижники сходно в разных житиях. Далее следовали рассказы о чудесах-исцелениях [1, с. 4].

Часто специалисты-филологи, изучающие жития, считают, что они написаны по трафарету, диктуемому жанром. Но на самом деле повторяющиеся черты в облике святых – это реальность. Просто действительно некоторые святые люди были сходны в своем подвиге и жизненных обстоятельствах [3]. Кроме того, источниками первых житий мучеников были документы, составленные вра-

гами христиан, – протоколы допросов и приговоров подсудимых, нотариальные записи римских проконсулов и судей, посылавших христиан на казнь. Поскольку первые такие рассказы составлялись по сухим судебным документам, они отличаются чрезвычайным однообразием [9].

На сегодняшний день в издании житийной литературы наблюдается неординарная ситуация: традиционный жанр воплощается в новых формах. Издаются жития в разных редакциях, канонические и неканонические, научно подготовленные и массовые, жития для взрослых и детей, полные и в сокращении, отдельными изданиями и собраниями, в сборниках и антологиях, печатные и электронные версии, а также аудиокниги и интернет-варианты.

Для редактора при подготовке житий первостепенными являются такие вопросы, как читательское и целевое назначение издания. Писатель, историк Константин Ковалев-Случевский считает, что в процессе работы следует «держать в голове» два образа читателей. Один – это простой человек, который сидит на кухне, пьет чай, смотрит телевизор и почитывает книгу. А другой – это проницательный и мудрый монастырский настоятель или, скажем, наместник, игумен, который гораздо более серьезно погружается в текст книги. Это два уровня восприятия текста. Для этого нужно уметь «держать интерес» читателя и писать художественные произведения, оставаясь при этом, в русле «житийности» [4].

Проблема читательского и целевого назначения издания житийной литературы обозначилась сегодня достаточно отчетливо. К житийной литературе обращаются взрослые и дети, ученые, простые верующие. С историко-богословской точки зрения жития святых – это источник для реконструкции богословских воззрений эпохи создания жития, его автора и редакторов, их представлений о святости, спасении, обожении и т. д. В историческом плане жития выступают как первоклассный источник по истории церкви, равно как и по гражданской истории. В социально-культурном аспекте жития дают возможность реконструировать характер духовности, религиозно-культурные представления общества. Литературно-филологическое изучение житий выступает как основа всех прочих типов исследований [2]. В педагогическом смысле, в житиях«бесчисленным множеством евангельских способов, многовековым опытом в совершенстве разработанных, показано, как вырабатывается и выстраивается совершенная человеческая личность»[10].

Как издавать жития святых сегодня? Можно подготовить жития святых по имеющемуся дореволюционному образцу. Образец предполагает две формы: краткую (проложную) форму, когда жития входили в состав Прологов или располагались в месяцесловах в порядке годового круга, и пространную форму, характерную для Четий Миней (минейные жития). И в первом, и во втором случае изложение строго подчинялось жанровому этикету. В этом смысле дореволюционные тексты из Четий Миней, впрочем, как и современные русские переводы с греческого и латинского языков, ценны тем, что до-

носят до нас Священное предание в своем изначальном виде, как оно писалось очевидцами жизни святых.

Следует отметить, что в настоящее время церковные и монастырские издательства ведут серьезную работу по подготовке научных изданий житий святых. Исследователи видят в этом «новое продолжение агиографической традиции», а также важнейшую миссию ученых-богословов сегодня. В научной подготовке нуждается уже имеющийся корпус текстов жизнеописаний святых, так как XX век принес много открытий в области истории восточного христианства. Было прославлено множество новых святых, сделано множество археологических открытий, которые позволили узнать больше о житиях угодников Божиих разных времен [5]. Кроме того, научное издание позволяет освободить текст от различных ошибок и случайных или намеренных искажений, которые неизбежно появляются с течением веков. Научно подготовленные издания житий святых предназначаются для исследовательской работы. В них имеются обстоятельные сопроводительные статьи, подробные комментарии историко-текстологического характера, примечания, и разнообразные указатели.

Следует отметить, что некоторые издания житийных произведений могут сочетать в себе черты научного и научно-массового издания. Так, высокий научный уровень подготовки, полнота персоналий, качество и всесторонность научно-справочного аппарата сочетается с доступным изложением и большим количеством живописных иллюстраций. Таким изданием является Синаксарь иеромонаха Макария Симонопетрского в шести томах издательства Сретенского монастыря. Автор данного собрания – историк и агиограф, который работал над своим произведением около 25 лет. Его книга издана на нескольких языках и в настоящее время принята в качестве образца для Вселенской Церкви. Историк-антиковед, переводчик, научный редактор Синаксаря Андрей Виноградов, отмечает, что научная редактура помимо адекватного перевода, включала в себя исправление неточностей и уточнение сведений о русских святых. Например, пришлось исправлять географические названия, имена исторических персонажей. Известно, что представления о почитании того или иного святого в русской и греческой традиции различаются, а, следовательно, потребовалось сокращение одних житий и дополнение других, весьма важных для русского читателя, таких как житие Преподобного Сергия Радонежского, Святителя Николая – в Русской Церкви он почитается особенно, а в Греческой Церкви нет праздника перенесения мощей этого святого [6].

Жизнеописания святых, прославленных в последние годы, например, новомучеников и исповедников Российских – это новое явление для Русской Церкви, в ее истории нет парадигмы для таких жизнеописаний. По мнению А. Виноградова, наиболее органично было бы вернуться здесь к древней форме: публикации тех материалов протоколов допросов, которые важны с точки зрения христианского подвига. Очень важно, чтобы сейчас появлялись квалифицированные жизнеописания, написанные понятным

для современного человека языком, при этом сохраняющие черты агиографического описания, то есть вырисовывать образ святого из образа человека. Классический пример – личность святителя Луки (Войно-Ясенецкого). О нем можно написать книгу и как о враче, и как о святом [6].

Еще один подход к подготовке житий новопрославленных святых высказывает игумен Дамаскин (Орловский). В современных обстоятельствах, отмечает он, лучше писать жития по типу пролога или летописи, то есть просто излагать ход событий. Ведь поучение выявляется тогда, когда эпоха пережита, уже все ясно, а сейчас еще не такое состояние. Поучением сейчас является жизнь самого святого [3].

Следует отметить, что подобный серьезный научный подход к редакторской подготовке жизнеописаний подвижников способствовал появлению нового жанра на стыке житийной и мемуарной литературы – агиобиография. Агиобиографии представляют собой строго выверенные научно-документальные биографические исследования жизни и подвига святых, а также неканонизированных подвижников, которые своей жизнью показывают пример благочестия. Такого рода издания сочетают жанровые признаки художественной, публицистической и документально-исторической литературы [7, с. 95–102].

Сегодня обнаружилась серьезная проблема, касающаяся самой многочисленной группы – массовых изданий житий святых. Часть изданий сохраняет свою неотъемлемую черту – каноничность изложения. Но адаптированные житийные произведения чаще всего представляют собой беллетризованные переложения жизнеописаний для «благочестивого чтения». В авторской обработке автор стремится по-своему понять события, прокомментировать их [7, с. 95–102]. В таких произведениях писатель может включать аналогии с близкими или дальними событиями, вносить психологизм в повествование, новые персонажи, диалоги с ними иногда в ущерб исторической правде. Иногда встречаются жития, стилизованные под старину, использующие архаичный язык и манеру изложения. Хорошо это или плохо? В определении Священного синода от 26 декабря 2002 года «Об упорядочении в епархиях русской православной церкви практики, связанной с канонизацией святых» сказано, что материалы должны быть подготовлены качественно, недопустима публикация непроверенных материалов, на публикацию нужно получать благословение правящего архиерея [8]. Поэтому писатель или редактор, занимающийся адаптацией, должен уметь соединить увлекательность изложения с достоверностью и богословской выверенностью. Важно, чтобы адаптированное житие даже отдаленно не напоминало художественный вымысел.

В настоящее время огромный пласт житийной литературы составляют издания для детей. Все современные жития для детей написаны на русском языке, церковнославянские вкрапления и богослужебная лексика сохраняется не во всех текстах, поскольку адресат – ребенок – еще не успел хорошо усвоить подобную лексику. Устаревшая лексика если и встречается, то получает объяснение в специальных комментариях. Е. Макаренко выделяет несколько

моделей современных агиографических произведений для детей. Это жития, восходящие к четьи-минейной традиции, представляющие собой адаптированные для детского восприятия «взрослые» жития; вторая группа ориентируется на проложную традицию, для которой характерны лаконизм и схематичность изложения; третья группа житийных текстов строится на основе традиций патерика и позднего Пролога, представляющие собой назидательные рассказы, интересные и поучительные эпизоды из жизни святых; к четвертой группе относятся произведения, которые соотносятся со светскими жанрами мемуарной и биографической прозы и характеризуются ориентацией на документальность; пятый тип агиографических произведений для детей строится как назидательный рассказ с вымышленной сюжетной канвой, в которую вставлена история жизни святого или эпизод из его биографии [7, с. 95–102].

Итак, жития святых составляют сегодня огромный корпус христианской литературы. Задача редактора состоит в том, чтобы в руки читателей попали качественные издания житийных произведений.

Список литературы

1. Дмитриев, Л. А. Житийные повести русского севера как памятники литературы XIII – XVII в. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний [Текст] / Л. А. Дмитриев. – Л. : Наука, 1973. – 303 с.

2. Живов, В. М. Святость. Краткий словарь агиографических терминов / В. М. Живов. – М.: Гнозис, 1994. – Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/01/agiografiya-all.shtml

3. Житие и жизнь. Беседа с игуменом Дамаскином (Орловским) [Электронный ресурс] / Встреча : портал. – Режим доступа: http://vstrecha.glasnet.ru/nc/0804/88/88.htm

4. Ковалев-Случевский, К. Житие или биография? О жанрах современной агиографии и литературно-исторической публицистики [Электронный ресурс] / К. Ковалев-Случевский // Церковный вестник. – № 23 (372). – Декабрь, 2007. – Режим доступа: http://www.kkovalev.ru/Savva_Tsercov_vestnik.htm

5. Леонтьев, А. Новое продолжение агиографической традиции. Беседа с историком Андреем Виноградовым [Электронный ресурс] / А. Леонтьев // Православие.ru: портал. – Режим доступа : http://es.pravoslavie.ru/50220.html

6. Мага, А. Андрей Виноградов: как создать словесную икону святого? [Электронный ресурс] / А. Мага // Православие.ru : портал. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/57555.html

7. Макаренко, Е. К. Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования / Е. К. Макаренко // Сибирский филологический журнал. – 2011. – № 1. – с. 95–102.

8. Определение священного синода от 26 декабря 2002 года «Об упорядочении в епархиях русской православной церкви практики, связанной с канонизацией святых» / Журналы заседания Священного Синода от 26 декабря 2002 года. – Журнал № 104. – Режим доступа : http://www.patriarchia.ru/db/text/4892975.html.

9. Полонский, В. Агиография [Электронный ресурс] / В. Полонский. // Энциклопедия Кругосвет. – Режим доступа: http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/AGIOGRAFIYA.html?page=3,3

10. Преподобный Иустин (Попович) Челийский. Что такое святость и зачем православному христианину читать «Жития святых» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Popovich/chto-takoe-svjatost-i-zachem-pravoslavnomu-khristianinu-chitat-zhitija-svjatykh/.

Е. В. Суровцева

К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ ЖАНРА РУССКОГО ЖИТИЯ XVII – НАЧАЛА XXI В.

Рядом современных литературоведов делаются утверждения, что жанр жития является особенностью русской литературы древнего периода, в современной же литературе этого жанра не существует [см., напр.: 1]. Иные учёные полагают, что «в церковной практике житие как жизнеописание подвижника – местночтимого или канонизированного церковью – сохраняется до нового времени …» [3, стлбц. 269], однако пишут свои статьи исключительно на древнерусском материале и не ставят вопроса о необходимости изучения житий нового времени. На наш взгляд, обе эти точки зрения нуждаются в корректировке. Жанр жития существует и успешно развивается в современной русской словесности, при этом надо учесть, что церковная литература является не менее значимой – художественно и идеологически – нежели литература светская, разумеется, по праву занявшая одно из ведущих мест в литературе мировой. Отметим, что в интервью журналу «Православное обозрение» авторитетный учёный-гоголевед В. А. Воропаев писал о том, что «…в русской словесности (это слово точнее и органичнее для церковной традиции, чем слово “литература”) до революции не было разделения на светскую и духовную. Был единый литературный процесс. Вспомним стихотворную переписку Пушкина со святителем Филаретом, митрополитом Московским, или тот факт, что “Ветка Палестины” Лермонтова написана на квартире Андрея Николаевича Муравьёва, автора “Путешествия в Иерусалим”. Качественный (и количественный) перевес был на стороне духовной словесности. Подлинно народными писателями были не Пушкин и Гоголь, а святитель Тихон Задонский и святитель Димитрий Ростовский, жития святых которого читала вся грамотная Россия. Тот же Андрей Николаевич Муравьёв, известный русский духовный писатель, при жизни издал более 50 книг. Похожая ситуация и в исторической науке, русская история неотделима от Церковной истории» [2, с. 23]. Принимая во внимание даннуюточку зрения, будем придерживаться определения «светская литература» и «духовная литература» в качестве условных рабочих терминов.

По житиям XX в. защищены три диссертации [8; 9; 11] (заметим: не литературоведческие), однако это только начало исследования этого богатейшего материала.

При анализе материала следует обратить внимание на три принципиальных момента:

1). В XVIII – начале XXI в. создавались жития ранее (ещё в эпоху Древней Руси) канонизированных святых (так, наряду с известным житием, написанным Епифанием, существует ряд новейших житий Сергия Радонежского);

2). В рассматриваемый нами период канонизировались и – соответственно – писались жития не только современные эпохе святые (так, Серафим Саровский жил в 1754/1759–1833 гг., канонизирован в 1903 г.), но и давно жившие и скончавшиеся (так, Дмитрий Донской жил в 1350–1389 гг., канонизирован в 1988 г.).

3). Жития бывают канонические и неканонические. Одним из признаков канонического жития является строгое соответствие не только святоотеческому наследию, но и фактическим данным [см. об этом, напр., 6]. Например, в литературе о житиях приводится пример неканонического (или народного) жития Матроны Московской, составленного З. Ждановой, и разъясняется, почему это житие не признано церковными иерархами – потому, что содержит в себе ряд фактических несообразностей: «В тексте Ждановой содержится ряд сведений о св. Матроне, не имеющий никакого отношения к действительности: Святая Матрона никогда не встречалась со Сталиным. <…> Святой Иоанн Кронштадтский никогда не грозил солдатам “утопить в крови и уморить голодом” Петербург за то, что они попытались вскрыть гробницу святого, как написано в “житии” З. Ждановой будто бы со слов св. Матроны. (При этом факт знакомства праведного Иоанна Кронштадтского и блаженной Матроны и их встречи в Кронштадтском соборе в 1899 году признан действительным и вошел в каноническое житие.)» [7].

Созданные в XIX – начале XXI в. жития подразделяются на следующие типы [о типологии житий см. 4; см. также 12]:

1. Жития мучеников (мучеников и исповедников). Этот тип житий представляет собой обширный пласт материала – в них речь идёт о новомучениках и исповедниках, пострадавших в годы советской власти (на 1 июля 2017 канонизировано 1776 святых; существует целый ряд сводных изданий житий новомучеников, напр. [5; 10]). Из наиболее известных святых, канонизированных в чине новомучеников и исповедников, в качестве примера назовём Елизавету Фёдоровну Романову, Николая II, Царственных Страстотерпцев (почитающихся и изображающихся на иконах всем семейством, как Пётр и Феврония), Луку Войно-Ясенецкого.

2. Жития просветителей народов (миссионерские жития). Это житие, например, Николая Японского.

3. Жития святителей. Это жития таких святых, как Алексий, митрополит Киевский и всея Руси (существуют не только древнерусские варианты жития этого святого, но и современное, опубликованное в «Журнале Московской Патриархии» в 1978 году (№ 2)), Гермоген, Митрофан Воронежский, Иннокентий Иркутский, Тихон Задонский, Филарет Московский, Тихон Белавин, Иоанн Шанхайский.

4. Жития благоверных правителей (в русской культуре этот тип житий существовал в виде княжеского жития). Здесь надо назвать Дмитрия Донского – святого князя, канонизированного в перестройку, спустя почти 500 лет с момента кончины.

5. Жития преподобных. Это жития таких святых, как Сергий Радонежский (Сергий Радонежский – один из самых почитаемых святых в России. В анализируемый период созданы семь разных вариантов его жития: Плато Левшин (1780); Муравьёв А. Н. Житие Преподобного Сергия Радонежского Чудотворца (1830-е); Митрополит Филарет (Московский). Житие преподобного Сергия Радонежского, составленное московским митрополитом Филаретом (1835); Иеромонах Никон (Рождественский), впоследствии архиепископ Вологодский и Тотемский. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца (1885); Протоиерей Сергий Покровский. Житие Преподобною и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского, чудотворца (1911); Патриарх Московский и Всея Руси Алексий I (Симанский). Житие Сергия Радонежского (XX); Маркова А. А. Житие Преподобного Сергия Радонежского (2010); Клюкина О. П. Преподобный Сергий Радонежский (2015), Серафим Саровский, Алексий Мечёв, Серафим Вырицкий, Амвросий Оптинский.

6. Жития Христа ради юродивых. Здесь прежде всего надо назвать жития Ксении Петербургской и Матроны Московской.

7. Жития праведников – например, Иоанна Кронштадтского, Фёдора Фёдоровича Ушакова.

8. Жития святых жён – например, житие Иулиании Лазаревской.

Таким образом, нам хотелось бы показать, что современные жития являются неотъемлемой частью текущего литературного процесса, хотя и частью очень специфической. Поэтому этот материал можно и нужно анализировать не только с точки зрения культурологии, богословия и лингвистики, но и литературоведения. На материале русской литературы XVIII – начала XXI вв. можно выделить все те восемь жанровых подразновидностей жития, которые сформировались и активно функционировали в эпоху Древней Руси. Дальнейший сбор материала, его систематизация и изучение, а также определение жанровой специфики житий по сравнению с житиями Древней Руси (в этом нам отчасти поможет сопоставление житий, написанных в Древней Руси,–как канонических, так и неканонических, и созданных в новое время, посвящённых одному и тому же святому – например, жития Алексия, митрополита Киевского и всея Руси, или жития Сергия Радонежского) – задача для дальнейших исследований.

Список литературы

1. Володина Н. В. Метафоризация жанра как явление литературного процесса (на материале жанра жития) // Литературные жанры: теоретические и исторические аспекты изучения: материалы междунар. науч. конф. «VII Поспеловские чтения» (Москва, 2005) / под ред. М. Л. Ремнёвой и А. Я. Эсалнек. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 76–83.

2. Воцерковление творчества. Интервью с В. А. Воропаевым // Православное обозрение. – 2012. – Апрель. – С. 17–23.

3. Гладкова О. В. Жития // Литературная энциклопедия терминов и понятий / гл. ред. и сост. А. Н. Николюкин. – М.: Интелвак, 2003. – Стлб. 267–270.

4. Житийная литература [Коллектив авторов] // Православная энциклопедия / под ред. патриарха Московского и Всея Руси Кирилла. – М.: Православная энцикл., 2008. – Т. 19. – С. 283–345.

5. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века Московской Епархии: в 8 т. – Тверь: Булат, 2002. – 200 с.

6. Зайцев А. Жития святых. Путеводитель. – М.: Эксмо, 2008. – 240 с.

7. Зайцев А. Канонизация снизу: два жития Матроны Московской // Нескучный сад. – 2012. – № 1.–С. 12–14.

8. Иванова Т. А. Лексические особенности жизнеописаний новопрославленных святых Русской Православной Церкви. Диссертация на соискание учёной степени кандидата филологических наук: 10.02.01. – М., 2004. – 201 с.

9. Лоевская М. М. Русская агиография в культурно-историческом контексте переходных эпох. Диссертация и автореферат диссертации на соискание учёной степени доктора культурологических наук. – М., 2005. – 366 с.

10. Нестор (Кумыш), игумен. Новомученики Санкт-Петербургской епархии. – Санкт-Петербург: Сатисъ, 2003. – 256 с.

11. Полетаев Л., свящ. Современная агиография и русская житийная традиция: дис. и автореф. дис. ... канд. богословия. – СПб., 2007.

12. Федотов Г. П. Святые Древней Руси. – М.: Московский Рабочий, 1990. – 272 с.

Е. А. Селютина

ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ПАФОС ПРОЗЫ И. С. ШМЕЛЕВА: ЛИЧНОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА ПРОПОВЕДНИЧЕСТВА

О наследии И. С. Шмелева уже сложилось устойчивое мнение, что это творчество глубоко религиозного человека, христианина, создавшего особый тип эстетики – «духовный реализм» (А. П. Черников, А. М. Любомудров). Действительно, И. С. Шмелев – автор, в творчестве которого поиск ведется в рамках христианских (канонических и мифологических) представлений, и конечная точка поиска изначально задана: обретение человеком способности к нерассуждающей вере в Бога.

Именно поэтому в романном творчестве автора ощущаются ноты проповедничества, а вся структура его произведений служит способом аргументации основной мысли: итог человеческих исканий – принятие христианской морали и ее системы ценностей. Поэтому автору было очень важно найти адекватную форму для выражения сокровенных мыслей: структура повествования романной прозы И. С. Шмелева отражает динамику авторских интенций относительно способов донесения истины до адресата (читателя). Это отчетливо проявляется на пространственно-временном уровне текстов писателя, где модель мира организована тремя сакрализованными точками пространства, имеющими характер мифологем – Дом, Дорога, Собор. Это видно и в сюжетных особенностях его романной прозы: динамика сюжетного развертывания может быть представлена как движение от грехопадения к преображению, и именно эти понятия становятся ведущими мотивами творчества писателя.

Но автору явно было недостаточно построения художественного космоса по архетипическим законам: ему необходимо было четко проговорить «простые истины» читателю, а для этого нужно было ввести в художественную прозу повествователя, наиболее адекватно эту роль выполняющего, представляющего картину мира изнутри. Теоретики литературы в системе типов повествования выделяют четко противопоставленные друг другу две ядерные формы – повествование от первого лица и повествование от третьего лица, несущие разный семантических заряд и имеющие разные структурные признаки. Их выбор является структурообразующим для модели жанра текста [1]. Мы полагаем, что выбор формы повествования от первого лица – осознанное решение писателя, продиктованное особой задачей его творчества.

В первом романе Шмелева «Солнце мертвых» повествование ведется от лица «персонального» повествователя (от первого лица), очевидца, наблюдателя, свидетеля, непосредственного участника изображаемых в произведении событий – Крым в первые годы новой революционной действительности. Повествователь является действующим лицом, и именно сфера его сознания, внутреннего мира находится в центре текста. Автор нескончаемо фиксирует нивелирование нравственных ценностей, изменение морали, человеческих отношений, но это не фактографическое фиксирование, а предельно субъективное. Это проявляется в отборе материала: реальное время произведения – почти календарный год (от начала лета до весны), но движение времени не ощущается за счет лексики с семантикой статичности, повторяемости (слова «опять», «так же», «то же» открывают практически каждую главу). И потому временный отход повествователя от Бога за счет такой организации повествования воспринимается как предельно трагический.

В следующем романе, «История любовная», в отличие от эпопеи «Солнце мертвых», где было важно зафиксировать события, происходящие на глазах повествователя, автор уходит в область прошедшего времени, выстраивая текст как попытку восстановить события многолетней давности. Такая форма «воспоминаний», начиная с этого романа, станет ведущей в творчестве автора. Но и здесь Шмелев выбирает форму повествования от первого лица, снова вводя «персонального» повествователя. Субъект повествования, выраженный через «я», служит для передачи двух субъектов сознания: мальчика Антона, которого все именуют Тоней, и взрослого человека, вспоминающего себя пятнадцатилетним подростком накануне «весны, шестнадцатой в его жизни». И, таким образом, «я» повествователя выступает уже не только как субъект речи, но и как объект самоописания и самоизображения. Большую роль, в этом смысле, сыграла ориентированность автора на автобиографичность. Проблема мучительного взросления мальчика, выросшего в рамках христианских представлений о мире, но неожиданно осознавшего непреодолимую силу плотского влечения, излагается с точки зрения взрослого человека, и именно этот план является доминирующим в произведении, проявляет авторскую однозначную оценку.

В романе «Няня из Москвы», написанном с четкой ориентацией на сказовую, а, значит, персональную манеру изложения, наличие предполагаемого слушателя диалогизировало повествование, и текст романа строится как диалог с пропущенными репликами. Каждая глава романа представляет собой развернутый ответ собеседнице: «В Америке-то очутились? Это я вам скажу, а сперва-то я вам…»; «Про Васеньку-то я вам…»; «А как же, суд был, допрашивали. Васенька доложил все – с графиней они совсем сладились, сказал ей – Катичка его невеста, и она ничего». Предполагаемые вопросы направляют поток воспоминаний, упорядочивая его. Главная героиня, Дарья Степановна Синицина получает удовольствие от внимательного слушателя, от возможности вновь пережить через рассказывание радостные и страшные события последних лет: «Вы уж не торопите, милая барыня… сладко мне говорить, сразу-то неутешно будет. Чисто я кошка вот. А как же – не повалявши, куска не съест. Радуюсь-то..?». Неспешный разговор разворачивает перед читателями впадение героев во грех и их сложное и долгое движение к преображению.

В «Богомолье» и «Лете Господне» автор опять обращается к форме повествования от первого лица, выбирая в качестве субъекта повествования «персонального» повествователя мальчика Ивана: рассказчик вновь является непосредственным участником событий. И вновь, как и в романе «История любовная», в произведениях сосуществуют два субъекта сознания – мальчика и взрослого человека, вспоминающего о событиях своего детства (праздниках, радостях, скорбях). Важность повествования от лица ребенка несомненна: автору важно было показать пафос первооткрытия в постижении благодати окружающего мира, непосредственности в восприятии прописных истин. Поэтому ведущими в тексте являются формы настоящего времени, передающие психологическое прошедшее время. Но доминирование сознания взрослого человека парадоксальным образом размыкает субъективность повествования, ту ограниченность кругозора, которая предполагается формой от первого лица. Повествователь начинает выступать фигурой иного уровня, иного пространственно-временного плана, претендующего на полноту в описании мира.

И это желание всеведения, всезнания в полной мере реализовалось в последнем романе И. С. Шмелева. «Пути небесные» с точки зрения субъектной организации отличается от остальных. Автор выбирает форму повествования от третьего лица, выступая как аукториальный повествователь, т. е. повествователь, находящийся вне мира повествования, но организующий его и предлагающий адресату текста свою интерпретацию событий. Традиционно такая форма изложения событий характеризуется установкой на вымысел, смоделированность ситуации рассказывания. Но для Шмелева такая установка невозможна идеологически: для него важно, чтобы события воспринимались как достоверные, на самом деле произошедшие. Именно поэтому роман открывается вступлением от первого лица, демонстрирующим включенность автора в мир изображаемых событий: «Эту чудесную историю – в ней земное сливается с небесным – я слышал от самого Виктора Алексеевича, а заключительные ее

главы проходили почти на моих глазах». Но на этом авторское присутствие в тексте от первого лица заканчивается. Далее голоса обретают главные герои романа: Виктор Алексеевич Вейденгаммер и Дарья Королева, Даринька, а автор начинает выступать одновременно и как объективный наблюдатель, и как всезнающий рассказчик. Решая проблему достоверности, автор-повествователь включает в свое изложение событий высказывания героев романа от первого лица: в основном инженера Вейденгаммера («И вот, – рассказывал он, – что-то мне стало проясняться. Я видел силы, направляющие движения тел небесных, разлагал их и складывал, находил точки, откуда они исходят…), реже – Дариньки («Я испугалась, что станут приставать, – много спустя рассказывала Дарья Ивановна, – сидела вся помертвелая. Как они сели, хотела уйти сейчас, но что-то пристукнуло. У меня мысли путаются, а тут кавалер бульварный, свое начнет. Встали они – сразу мне стало легче, а они опять сели»). Таким образом, текст вновь воспринимается как предельно субъективный. Линии рассказа от лица персонажей создают разницу в оценке событий, возможность их разностороннего видения, что необходимо автору, показывающему изначально разные субъекты сознания (мистический и рационалистический).

Очевидно, что доминантная форма повествования, которую выбирает И. С. Шмелев для своей романной прозы, – форма от первого лица. Это напрямую соотносится с воспитательными задачами, которые автор ставил и пытался решить своим творчеством. А именно: личная манера изложения событий актуализировала возможность восприятия отдельным человеком (читателем) христианских положительных представлений, рефлексия их в сознании повествователя либо рассказчика делала их ближе и понятнее, события при такой форме изложения воспринимаются как однозначно достоверные и подлинные, а, значит, вероятность их положительного примера необычайно возрастает. И даже в романе «Пути небесные», выбрав иную форму повествования (от третьего лица), автор не смог обойтись без аргументации подлинности излагаемых событий с помощью форм личного участия.

Список литературы

1. Корман, Б. О. Итоги и перспективы изучения проблемы автора [Текст] / Б. О. Корман // Страницы истории русской литературы. – М.: Наука, 1971. – С. 199–207.

2. Любомудров, А. М. Духовный реализм в литературе русского зарубежья: Б. К. Зайцев, И. С. Шмелев [Текст] / А. М. Любомудров. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – 272 с.

3. Черников, А. П. Проза И. С. Шмелева: концепция мира и человека [Текст] / А. П. Черников. – Калуга: Калуж. обл. ин-т усовершенствования учителей, 1995. – 341 с.

4. Шмелев, И. С. Собрание сочинений: В 5 т. [Текст] – М.: Русская книга, 2000. – 2001.

5. Шмелев, И. С. Собрание сочинений: В 5 т. [Текст] – М.: Русская книга, 1999. – Т. 6 (доп.). – 512 с.

6. Шмелев, И. С. Собрание сочинений: В 5 т. [Текст] – М.: Русская книга, 1999. – Т. 7 (доп.). – 592 с.

7. Шмелев, И. С. Собрание сочинений: В 5 т. [Текст] – М.: Русская книга, 1999. – Т. 8 (доп.). – 608 с.

Н. В. Сильвестрова

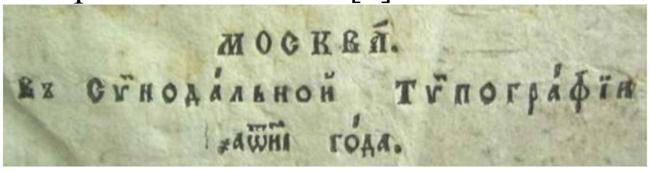
КОЛЛЕКЦИЯ ДУХОВНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ ИЗ ФОНДОВ КОЗЬМОДЕМЬЯНСКОГО МУЗЕЙНОГО КОМПЛЕКСА

Козьмодемьянский культурно-исторический музейный комплекс располагает значительным книжным фондом, который создавался с 1919 г. Фонд редкой книги составляет коллекция старопечатных книг на церковнославянском языке XVIII – 1910-е гг., представленная следующими изданиями: «Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского», «Беседа св. Иоанна Златоустого на I послание св. апостола Павла к коринфянам», «Нравоучения св. Иоанна Златоустого, находящиеся в Послании св. апостола Павла к римлянам», «Творения св. Иоанна Златоустого на толкования св. апостола Павла филиппийцам», «Щит веры. Часть V. Вопросы и ответы об антихристе», «Служебная книга за май», «Служебная книга за июнь», «Деяния церковные и гражданские от Рождества Христова до половины 15 столетия», «Поучительное слово Григория Богослова», «Творения святых отцов в русском переводе», «Памятники древней христианской письменности в русском переводе» и др.

В данной статье мы рассмотрим подробнее некоторые издания, которые можно отнести к литературедуховного содержания.

Сочинения св. Димитрия, митрополита Ростовского. Часть III. М.: Синодальная типография, 1818.

Автор данного издания – митрополит Димитрий Ростовский (1651–1709), российский церковный деятель, епископ Русской Церкви; духовный писатель, оратор. В 1757 г. прославлен в лике святых Православной Российской Церковью. Димитрий Ростовский известен как составитель сборников житий святых – «Четьи-Минеи» в четырёх книгах. «Четьи-Минеи» Димитрия Ростовского выдержали множество изданий и стали самым любимым житийным сборником в России [1].



Известно несколько изданий сочинений св. Димитрия Ростовского 1805–1807, 1818 и 1824 гг. Можно определить год издания книги из нашего музейного фонда. Буквы кириллицы имели числовое значение, следовательно, это 1818 год.

Беседа св. Иоанна Златоустого на I послание св. апостола Павла к коринфянам.

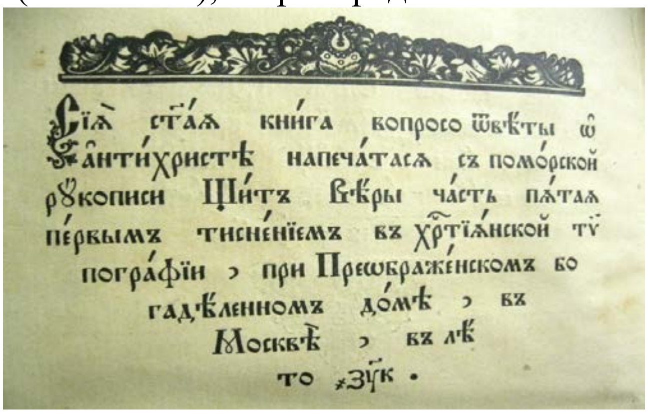
Первое послание к коринфянам – это книга Нового Завета. Послание было написано апостолом Павлом, адресовано христианам города Коринф. Послание датируется 54–57 гг. Христианская община Коринфа была основана самим апостолом Павлом около 50 г. н. э. Много страданий в этом городе претерпел апостол Павел, здесь ему явился Христос и сказал: «Но го-

вори и не умолкай, потому что у меня много людей в этом городе». В «Беседе св. Ионна Златоустого» рассматриваются следующие вопросы с точки зрения христианской морали: «Приветствие», «Мудрость ложная и истинная», «О браке», «Женщины в церкви», «О Евхаристии и достойном участии в ней», «О христианской любви», «О вере в воскресение мёртвых» и др. Иоанн Златоуст объясняет и объединяет содержание этих глав: «Имя Церкви — это имя не разделения, но единения и согласия».

Щит веры. Часть V. Вопросы и ответы об антихристе. М., Христианская типография при Преображенском богадельном доме, 1912.

В фондах Козьмодемьянского культурно-исторического музейного комплекса находится издание отдельной части книги «Щит веры», напечатанное в типографии старообрядцев-поморов. Книга на церковнославянском языке, издательский переплёт – доски в коже, сохранились две застёжки жёлтого металла с растительным орнаментом.

«Щит веры» – один из важнейших памятников старообрядческой литературы, созданный в XVIII веке. Автор неизвестен, возможно, это был Тимофей Андреев (1745–1809), старообрядческий писатель и наставник.



Сїѧ̀ ст҃аѧ книга вопросо ѿвѣты ѡ
антихристѣ напечаташасѧ съ поморской
рукописи Щитъ вѣры часть пѧтаѧ
первымъ тисненїемъ въ хрїстїанской ти
пографїи при Преѡбраженскомъ бо
гадѣленномъ домѣ въ
Москвѣ въ лѣ
то ҂зук.

Интересным представляется то, что книга была адресована не оппонентам, а старообрядцам другого согласия. «Щит веры» состоит из ответов старовера-беспоповца на 382 вопроса, заданных старовером-поповцем. Пятая часть рассматриваемого издания содержит учение об антихристе, поэтому она была издана самостоятельно: староверы-беспоповцы считали, что после проведения реформ патриарха Никона наступает время антихриста [2].

«Данная святая книга вопросов-ответов о антихристе напечатана с поморской рукописи Щит Веры, часть пятая, первым тиснением в христианской типографии при Преображенском богадельном доме, в Москве, в 1912 году». Год издания старообрядческой книги определяется следующим способом: от представленной буквами кириллицы дате 7420 вычитается 5508 (год сотворения мира), так как старообрядцы не приняли новое летоисчисление, следовательно, книга была издана в 1912 г. Отметим, что до 1905 г. книга не могла быть издана и распространялась только в рукописных списках.

Служебная книга за июнь месяц. Пролог.

Данная старообрядческая книга напечатана на голубовато-зеленоватой бумаге, на такой бумаге печатали церковные книги во 2 пол. XVIII – начале XIX в. О времени издания можно сказать по дате, сделанной кириллическими цифрами, вероятно, это 1798 г. Служебная книга была издана в Вильно, вероятно, в типографии Виленского Свято-Троицкого монастыря. С 60-х гг. XVIII в. типография Виленского Свято-Троицкого монастыря, принадлежавшего греко-католическому ордену чина Св. Василия Великого, одной из первых начинает печатать книги по заказу русских старообрядческих общин. Монастырь рассматривал такое сотрудничество прежде всего как важный дополнительный источник дохода. К концу первого десятилетия XIX в. в Вильно было выпущено более 50 старообрядческих изданий, для которых было характерно частое указание ложной даты выхода книги. После войны 1812 года типография больше не возобновляла сотрудничества со старообрядцами. О том, кто инициировал печатание книг для старообрядцев в Вильно, кто был их заказчиком, достоверных сведений нет [3].

Таким образом, книжный фонд Козьмодемьянского культурно-исторического музейного комплекса обладает высокой культурной, художественной и научной ценностью, рассмотренные нами экземпляры изданий духовного содержания относятся к числу книжных памятников национального значения.

Список литературы

1. Димитрий_Ростовский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Димитрий_Ростовский

2. Щит веры [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.rusbibliophile.ru/Book/Schit_Very__Chast_V__Voprosy_

3. Старообрядческая книга в фонде Национальной библиотеки Беларуси. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: // http://www.knizhkult.narod.ru/Kireeva.htm

4. Евангелие (Виленская типография, 7298) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vnikitskom.ru/ru/antique/auction/16/5335/.

5. Мученик Иустин Философ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://days.pravoslavie.ru/Life/life1208.htm

6. Иустин_Философ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/

О. М. Давыдов

ЭТИКА И ЭСХАТОЛОГИЯ В ДИСКУРСАХ СЕКУЛЯРНОЙ И ПОСТСЕКУЛЯРНОЙ ФАНТАСТИКИ

Эсхатология как учение о кончине мира принадлежит к области религии, в частности, христианскому богословию. Однако, проникнув в современную светскую культуру, это понятие обрело в ней своё содержание и морфологию. Хотим мы этого или нет, оцениваем отрицательно и положительно, но религиозные и секулярные (постсекулярные) концепты развиваются не просто параллельно, но и «диалогично». Диалогичность – одно из важнейших онтологических качеств культуры, основание для структурирования её бытия [см. 1, с. 65].

Секуляризация, по Р. Тейлору, есть не столько вытеснение религии из культурного пространства, сколько раскрытие, десакрализация ритуала, возможность взглянуть на него рационально. Это отнюдь не означает потерю веры, просто верующему приходится мириться с новыми условиями. Постсекуляризм, согласно Ю. Хабермасу, это попытка синтеза секулярного и сакрального-досекулярного, для совместной выработки эстетических и этических ценностей. Однако в реальности часто оказывается лишь то, что архаическое, артефакт, пустая оболочка сакрального, осмысляется секулярными средствами.

Для средневекового, особенно раннего христианского сознания, кончина мира – дело вполне естественное. Апостол Павел описывает её простыми, едва ли не деловыми словами: «Сам Господь при возвещении, при гласе Архангела и трубе Божией, сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде; потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение [навстречу] Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес. 4, 16–17). Гораздо более богато символикой Откровение Иоанна Богослова, также включенное церковным сознанием в библейский канон, однако и оно повествует о том же. Христианину и в голову не придёт прятаться от кончины мира, это невозможно, всех призовёт к себе Бог.

Секулярный перелом в русской культуре совпал с неудачей одного из крупнейших апокалиптических «проектов» – старообрядчества. Апокалиптические интересы зрели столетиями, недостаточно удовлетворялись в условиях малой грамотности, замещались фольклорными мотивами, всё это накладывалось на ощущение «русской богоизбранности», – в результате сотни людей, готовых «умереть за единый аз», мучительно покончить с собой из-за несогласия в написании имени Иисуса. Однако волна фанатизма постепенно сошла на нет, конец света не наступил, а сами старообрядцы, несмотря на законодательные ограничения, приспособились к новым земным условиям, в том числе основав богатейшие купеческие династии.

Апокалиптические пророчества (или лжепророчества) в религиозной среде, разумеется, не прекратились. Однако постепенно данный дискурс начал «перетекать» из богословия в литературу.

Художественная литература, в особенности литература фантастическая, есть явление секулярное само по себе. Для традиционного религиозного сознания чудо естественно или сверхъестественно, тем не менее, оно есть факт, состоявшееся бытие. Фантастика эксплуатирует чудо (как и конец света) прежде всего как метафору. Однако усвоенная метафора становится частью читательского опыта, переживания.

Первопроходцем такого рода фантастики становится Герберт Уэллс. Его творчество выпадает на эпоху модерна, когда искусство, сочетая дерзновение и вину перед разрывом с традицией, делает таковые своим основным эстетическим содержанием.

Почему обречён Гриффин, одержимый химик из «Человека-невидимки»? Обретая сверхъестественное свойство – невидимость, он нарушает правила игры человеческого социума. Далеко не факт, что невидимость непременно должна использоваться во зло, а не во благо, но человек, склонный ко греху, любое свое изобретение способен использовать во зло. Более того, вторгаясь в гармонию земного мира со своим волшебством, он потенциально угрожает существованию этого мира.

Это диктует автору логика художественного произведения, однако секулярное сознание не может согласиться с преградами, которые ставятся на пути разума. Уэллс выходит из положения просто: Гриффина-невидимку уничтожают люди. Записи, содержащие загадочную формулу, достаются в конечном итоге Марвеллу, воришке и лавочнику, который проявляет к ним парадоксально «религиозное» благоговение: чтит достижение разума, но ничего в нём не понимает. Выводы предоставляются читателю: хорошо, что человечество вовремя остановило невидимку, покушавшегося на гармонию мирной британской обывательщины, плохо, ибо пропало ценное открытие. Наконец, возможен и третий извод: трактирщик, поклонник разума, становится хранителем «несвоевременного» знания, к которому человечество пока не готово. Недаром эпилог завершается упоминанием о том, что тайну записей никто не узнает до его смерти – а после?

В творческом споре с Уэллсом создает фантастико-апокалиптические произведения его земляк и современник Гилберт Кийт Честертон. В них пусковым фактором кончины мира всегда выступает иррациональность, обусловленная человеческим фактором. В «Человеке, который был Четвергом» она открывается явно, при разоблачении мирового заговорщика с говорящим именем Воскресенье. В «Шаре и кресте», конец света происходит из-за дуэли между Тернбуллом и Макиэном (соответственно, последним христианином и атеистом), нарушающей благополучие общества, абсолютно безразличного к вопросам религии. Наконец, в «Перелётном кабаке» роковую роль играет простая человеческая слабость: по планете, где в результате «победы разума» запрещён алкоголь, отправляется странствовать капитан Дэлрой, катящий перед собой бочонок с виски. Этот бочонок становится главным символом человечности – главным, потому что последним.

Фантастика секулярной эпохи рассматривает три сценария кончины мира, что в данном случае означает кончину человечества, человеческого разума.

Сценарий первый – уничтожение человечеством самого себя, самоубийство планеты. После изобретения ядерного оружия и бомбардировок Хиросимы и Нагасаки, для многих он стал ассоциироваться с Третьей мировой войной. Вопрос в том, выживет ли кто-то из представителей человечества. Ответ «нет» мало интересен для автора фантастического романа. Если же кому-то удается укрыться в бункере или на корабле, по требованиям секулярной логики, он должен возродить утраченную цивилизацию, тем самым продемонстрировав победу человеческого разума над очередной катастрофой.

Сценарий второй – гибель человечества в результате столкновения с Другим, с иной разумной силой. Для секулярного сознания разумность силы – признак её антропоморфности. Если инопланетяне уничтожают землян в результате победы интеллекта, да ещё и из каких-либо гуманных (гуманоидных) соображений, следовательно они находятся на более высокой ступени эволюции – как с этим не смириться? Впрочем, здесь включаются иные механизмы самозащиты, и во многих фантастических романах кому-то из героев удается выжить, войти в контакт с «братьями по разуму» и в итоге неплохо среди них устроиться.

Сценарий третий – гибель человечества в результате столкновения с силой, перед которой разум оказывается бессилен. Ею может быть природный катаклизм, вирус, столкновение планеты с астероидом или внешне антропоморфным «оно», функционирующим по непостижимым для человека законам. Для секулярного разума эта «непонятность» гипотетична: непонятно, потому что не хватило времени, ресурсов, знаний на то, чтобы схватить чужую логику. Однако при всей «очевидности» ответов вопросы всё равно ставятся. Разумны ли порождения Океана, «материализованные» мысли человека в романе Станислава Лема «Солярис»? Тем более мокрецы из «Гадких лебедей» братьев Стругацких, ещё вчера о бывшие обыкновенными людьми?Эта неопределенность в различии между человеческим и нечеловеческим нередко и является эмоциональным стержнем научно-фантастического романа.

Перейдём к рассмотрению постсекулярной фантастики. Как мы уже отмечали выше, донором архетипов и ценностей в данном случае является секулярная культура, однако материал при этом может заимствоваться и из культуры традиционной.

Отметим и ещё один важный фактор: литература постсекулярная, как и вообще постмодернистская, может быть создана в жанре комикса или компьютерной игры. В данном случае мы имеем ввиду именно литературный жанр: роман-комикс, роман-компьютерная игра.

Комикс состоит из последовательности эпизодов, притом функциональных, где логика и эстетика подчинены основной задаче, функции эпи-

зода: герой задумал (произнёс, совершил) что-то. Похожие эпизоды существуют и в компьютерной игре, только они рассчитаны на более длительное читательское внимание. Так или иначе, без прохождения эпизода невозможен переход на новый уровень.

Кроме того, любителям компьютерных игр известнытак называемые cheat-коды или «коды разработчика», позволяющие сделать героя в той или иной мере неуязвимым (таковые действительно необходимы для тестирования игры). Герой обретает сверхспособности: попадающие в него пули не причиняют вреда, герой может проходить сквозь стены. При этом в среде фанатов компьютерных игр признание в использовании таких кодов не приветствуется, победа – прохождение игры считается нечестным.

Эта метафора подходит для описания феномена чуда в постсекулярной фантастике. Чудо – примененный cheat-код, оно нарушает порядок бытия, но в сущности не меняет ни самого бытия, ни совершающего поступок субъекта.

Таким образом, по-прежнему присутствуют три эсхатологических сценария. Первый – самоуничтожение человечества (разумеется, не до конца, иначе не о чем писать роман). Остатки человечества, выжившие в бункерах, начинают борьбу за ресурсы, точнее за артефакты утраченной цивилизации. Так происходит в романах южноуральского автора, пишущего под псевдонимом Беркем-аль-Атоми, произведениях франшизы «Метро», разработанной Дмитрием Глуховским, дилогии Яны Вагнер «Вонгозеро». Этика комикса или игры требует победы в эпизоде (без чего невозможен переход на следующий уровень) – обладания артефактом. Однако совершенно исчезает пафос цивилизации. Герои проявляют удивительные упорство и изворотливость разума для того, чтобы стать обладателем последней банки тушенки или пачки сигарет, однако им не приходит в голову изобрести что-то подобное. Отдельную категорию составляет фантастика «выживальческая», но и там привычному предмету или способу действия ищется замена, суррогат. Изобретать принципиально новую цивилизацию героям неинтересно, да и в общем ни к чему: конец света. Рано или поздно их дни будут сочтены, а других разумных на планете не останется.

Второй сценарий – встреча с иным разумом. Секулярной попытке наладить диалог снова приходит на смену «соревнование вещей», состязание артефактов (оружия, медицинских технологий и т. д.), в том числе волшебных (фэнтези).

Обратим внимание на жанр фэнтези, набирающий особенную популярность в 2010-е, в постсекулярной России, хотя, строго говоря, не являюшийся апокалиптическим. Это корпус романов о «попаданцах», наших современниках, оказавшихся в прошлом.

Путешествие в прошлое – не новая тема для научной фантастики. Однако в секулярную эпоху оно часто подавалось как достижение разума человечества, построившего машину времени. С помощью машины времени можно отправиться как в прошлое, так и в будущее (в будущее даже интереснее). В прошлое герой фантастического романа иногда попадает по

ошибке (например, по причине того, что табло машины времени испортилось). Оказавшись в прошлом, герой будущего занимается просвещением, подобно Прометею, сообщает людям необходимые знания и в конце концов, с помощью той же машины возвращается в свое время.

Постсекулярный «попаданец», оказывается в прошлом, не желая того, или напротив остро желая, но не прилагая специфических усилий – через «дыру» во временном континууме. В новых условиях он ведёт себя скорее не как Прометей, а как конкистадор. Главным его сокровищем становятся зачастую не знания, не пафос прогресса, но снова вещи – импортированные из будущего артефакты.

Определенные надежды на появление религиозного контекста вызывает третий сценарий – столкновение человеческого разума с непонятной силой. Однако и здесь героям часто оказывается далеко до понимания Бога как личности. Часто они ищут опоры в своем «я», таинственно оказывающемся связанным со внушающими надежду миражами. В цикле Яны Вагнер «Вонгозеро», оказавшись в полном одиночестве среди мира, вымершего от эпидемии, автор слышит в лесной глуши гул электропоезда. Гудок электрички – образ привычный для сознания современного человека, потерявшего дорогу в лесу. Он помогает обрести надежду даже тогда, когда в земной перспективе оказывается не более чем миражом.

Впрочем, условность компьютерной игры позволяет поступить с героями как угодно. Например, «перезапустить» игру, начав сначала, может быть поменяв в ней культурно-социальные роли, как это произошло с героями романа Стругацких «Град обреченный». Тем не менее, даже этика условной «вселенной», переживание конца света постсекулярным читателем (на самом деле в таковой не верящим) оказывает впечатление на его эмоциональный интеллект, корректирует его систему ценностей. Это важно понимать и православному миссионеру, выстраивающему межкультурный диалог.

Литература

1. Морозова И. Н. Бытие человека в культуре: диалектика трансцендентности и имманентности / И. Н. Морозова //Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира: материалы международной научной конференции. – Челябинск, ЧелГУ, 2016. –с. 65–71.

2. Ковтун Е. Н. Художественный вымысел в литературе XX века [Текст] / Е. Н. Ковтун. – М.: Высшая школа, 2008. – 408 с.

V. ОБРАЗОВАНИЕ, ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЕ РАЗВИТИЕ, ДУХОВНОЕ ЗДОРОВЬЕ ЛИЧНОСТИ, ОБЩЕСТВА: ОТВЕТЫ НА ВЫЗОВЫ ВРЕМЕНИ, АСПЕКТЫ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

М. Р. Арпентьева

ДУХОВНОЕ ЗДОРОВЬЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА: РЕЛИГИОЗНАЯ ПОМОЩЬ ЗАКЛЮЧЁННЫМ

> В темнице был, и вы пришли ко Мне
>
> Мф. 25:36
>
> Надо избавиться от иллюзии, будто уголовно-правовая система является главным образом средством борьбы с правонарушениями.
>
> М. Фуко

Духовное здоровье общества – комплексный феномен, с особой яркостью проявляющий себя, однако, в некоторых особенно сложных для него сферах, включая сферы отношений к заключённым и мигрантам. В последние время эти сферы в России и мире все более пересекаются: нарастает отчуждение, неприятие, непонимание между «своими» и «чужими», а значит, разрушается духовное здоровье общества. В этих условиях необходим целенаправленная работа по преодолению данных тенденций, воспитательная работа с обществом, не способным и не готовым оказывать помощь страдающим людям. При этом необходима как воспитательная и коррекционно-развивающая работа с заключёнными и их семьями, так и со всем обществом. Однако, уже на этапе работы с заключёнными наблюдается ряд трудностей, решение которых во многом связано с усилиями православной и иных церквей России и мира. Идеалы социального служения, идеалы помощи как поддержки духовно-нравственного (вос)становления и развития человека – являются организующими ориентирами на пути научного и практического осмысления методик и концепций социальной, психологической, педагогической, собственно духовной помощи заключенным и всем сообществу. При этом имеет смысл обратить внимание на опыт ряда стран, поставивших нравственные ценности выше юридических, а гармоничные социальные отношения и духовное благополучие человека выше экономических и политических выгод: сюда входят как страны Европы, «Запада», так и Азии, «Востока», например Япония и Норвегия. И там, и там сознание нравственных основ жизни и взаимосвязи людей позволяет решать проблемы преступности. Там же, где ведущей ценностью являются деньги и власть, а нравственность фактически отрицается законом, проблемы преступности – одни из наиболее тяжелых (Россия, США). При

этом разные по характеру меры репрессивно-пенитенциарного комплекса в странах с одинаковым уважительным отношениям к ценностям жизни, соборности, служения человека человеку и достоинства дают сходные результаты – минимизация преступности и успешная реабилитация людей, преступивших законы. Там же, где заботой государства и общества является лишь формальное изменение отношений с миром заключённых, продуктивность и эффективность инноваций минимальна. Этот момент требует системного исследования, с одной стороны, и говорит о значимости духовной помощи населению, с другой.

Развитие комплекса научных исследований и методов, а также прикладных направлений и технологий духовно-нравственного воспитания личности осужденных в исправительных учреждениях в современных условиях – часть приобретающей все большее значение для общества и государства системы социального служения [2]. Эта помощь необходима не только осуждённым и сотрудникам пенитенциарных учреждений, но и всей правоохранительной и правозащитной системе стран, всему государству, народу. Она необходима постольку, поскольку государственные механизм управления все больше уходят от нужд общества, уничтожая и себя и общество. Преступность – лишь проявление существующего в государстве и обществе дисбаланса, связанного с необходимостью для духовного, социального, психологического и физического здоровья, благополучия человека быть человеком, жить, опираясь на нравственные ценности, предписания и запреты культуры, быть целостным, единым с окружающим миром, сообществом, и прогрессирующим «расчеловечиванием», десакрализацией как отказом. Она связана с отказом от духовно-нравственных ценностей, бескультурьем как отсутствием запретов и табу, амбивалентностью отчуждающих людей от себя и друг друга предписаний, грехами (ошибками) понимания себя и мира [19; 21; 23].

Идея исправления заключенных в контексте пастырской помощи развилась из идеи заботы о спасении душ грешников. Под исправлением подразумевается перерождение личности, преобразование «злой» воли в добрую, греховного человека в добродетельного, посредством осмысления и освоения принципов духовной, социальной и физической жизни, отраженной в святых писаниях и наставлениях. Институт «procuratores pauperum» (попечения о бедных, горемычных) был учрежден уже в начале существования христианства, аналогичные институты существовали и существуют в других религиях и конфессиях. Члены попечительских организаций должны посещать тюрьмы и т. д., ходатайствовать об освобождении невинных и исправившихся даже виновных, помогать узникам выживать физически, психологически, духовно, принимая все возможные меры к их нравственно-религиозному исправлению» [25, с.260].

Первая мысль об учреждении пенитенциариев (домов покаяния) принадлежит Ж. Мабильону, монаху бенедектинского ордена XVII в., в том числе в форме одиночного заключения. Его идея была поддержана Папой

Римским и введена в ряде стран, в результате попечительство о заключенных и об их исправлении за рубежом возникло намного раньше, чем в России. С заключенными проводится работа сразу по прибытии их в тюрьму и долго по выходе из нее: разными специалистами-психологами, социологами, врачами, священнослужителями и т. д. В российских тюрьмах подобные службы практически отсутствуют и заботы о заключенных перекладываются, таким образом, на священника, если тот готов взять их на себя, или остаются нереализованными, если не готов. Очень важны программы психодиагностики /обследования и адаптации заключённых, включая программы предотвращения суицидных и общеразрушительных форм поведения (членовредительств, наркоманий и т. д.), защита от риска насилия со стороны более крепких или устойчиво-преступных заключенных или подследственных посредством «службы новоприбывших». Важно также отслеживание судьбы бывшего заключенного после истечения срока наказания, когда он находится «на попечении» местного самоуправления, благотворительных организаций и т. д. Имеется немало тюремных обществ, многие из них организованы местными церквами, которые опекают заключенных в близлежащих тюрьмах. При этом наряду с заключенными священнослужители работают со штатом тюрем. «Пока нет оснований надеяться, что обращение к вере должностных лиц исправительных учреждений положит конец существующей неприязни между осужденными и их охранниками, но, возможно, сделает их терпимее друг к другу. …В отечественных духовных учебных заведениях, издавна велись занятия по диаконии, т. е. по социальному служению... Но сейчас этого уже недостаточно и областной аппарат управления исправительными учреждениями совместно с руководящими деятелями сотрудничающих с ними конфессий должны ставить вопросы перед высшими религиозными иерархами о профессиональной специализации священнослужителей при их подготовке» [9, с. 33].

В России длительное время тюрем не существовало: большинство преступников оставалось «на поруках» у общества и частных лиц, которых обычно размещали в специальные изолирующие помещения. Тюрьма в России возникла только в середине XVI века, при этом характер содержания преступников был полностью лишен сострадания, но обычные люди охотно подавали заключенным («колодникам») милостыню, в надежде получить за это, на том свете, отпущения части своих грехов». [17, с. 5]. В XVIII в. были учреждены исправительные «Смирительные дома» «для общего благочестия и спокойствия семей». Особое занимали монастырские тюрьмы, существовавшие при некоторых монастырях, например, Спасо-Евфимьевском и Соловецком, Ивановском, Новодевичьем и Вознесенском: заключение часто сопровождалось насильным пострижением в монашество, а характеристикой понятия преступного деяния, являлось «забвение Божьей заповеди» и «царского приказа» [7, с. 266], душевные болезни [22, с. 35–36]. Со второй половины XIX века заключение в монастырь стало редким явлением: « заключение

светских людей в монастыри (открытые эпитимии) не достигает цели и стеснительно для самих монастырей». Поэтому более оптимальным было признано прохождение эпитимии «негласно, под надзором отца духовнаго, каковая мера более действенная, способная возбудить в кающемся сознание совершенного им греха» [17, с. 30–31]. В начале XIX в. учреждено «Человеколюбивое «и ряд иных обществ, в том числе по инициативе В. Венинга и А. Н. Голицына. Император Александр I предоставил членам общества право посещать заключенных, строить тюремные церкви, а также утвердил рамки работы с ними, ориентируясь на образцы, существующие за границей. Тюремные общества просуществовали до конца этого века, были преобразовали в тюремно-благотворительные комитеты, лишившиеся основной части своих полномочий (кроме социально-экономической поддержки заключенных). После революции влияние общественности на положение заключенных, и на тюрьмы вообще, было сведено к нулю, а церкви в тюрьмах закрыты. Более того, сами служители стали заключенными, а службы совершались тайно, под угрозой смерти или нового срока: в тюрьмы и лагеря духовенство могло попасть только в качестве заключенных. И лишь в конце прошлого века священники вновь были допущены в места заключения сначала для встреч с отдельными заключенными и для общих бесед и служения. Поэтому современный опыт пастырского окормления заключенных невелик, а царская тюрьма отлична от современной в корне: своей общественной и духовной обстановкой, положением священнослужителей и отношением к ним администрации и самих заключенных. «Принципиальные различия церковной и общественной духовной обстановки делают невозможным прямой перенос опыта тюремной работы царской России в государство, возникшее на ее месте. Раньше тюремные священники в своем служении могли опираться на арестантов и тюремных служек, которые в своем большинстве верили в Бога… Теперь этого нет... Сейчас ситуация принципиально иная: в тюрьмах и лагерях сидят …совершенно не воцерковленные уголовники, часть из которых лишь в тюрьме обратилась ко Господу. Для их духовного развития храм как место… не знаемого ими богослужения … более важен, чем это было для арестованных за веру Православную в двадцатые и тридцатые годы» [13, с.50–60].

Последние годы – новый этап взаимоотношений органов, исполняющих наказания, с различными религиозными конфессиями, в том числе в контексте обеспечения свободы совести и свободы вероисповедания осужденных. Священники решают самые разные вопросы: пастырские обязанности и проблемы духовного служения в тюрьмах; организация общины и организация совместного проживания верующих; обучение и просвещение заключенных / верующих и катехизация сотрудников; вопросы трудовой реабилитации и помощи в профессиональном обучении и развитии; организация и развитие института тюремных священников; построение отношений с обществом и государством; разрешение вопросов с представителями нетрадиционных религиозных движений; урегулирование взаимо-

отношений между различными (по группам и «кастам») заключенными, помощь бывшим заключенным после освобождения; сотрудничество с заключенными и их родственниками, с администрацией колоний и МВД, с правозащитными и социальными структурами (для обеспечения помощи заключенным – как находящимся в заключении, так и отбывшим свой срок), включая психологов этих структур и т. д. «В условиях изоляции от общества происходит наиболее обостренное восприятие основных смыслообразующих вопросов: жизни и смерти, добра и зла, любви и ненависти, греха и раскаяния и т. д. Именно поэтому проблема выбора мировоззренческих основ и базисных религиозных представлений для осужденного … жизненно необходима. Решение необходимо принимать осознанно и на сугубо добровольной основе (как в выборе той или иной веры, так и в отказе от нее)». Особое значение религиозная поддержка имеет благодаря ее психотерапевтической, компенсаторной функции, ее способности смягчить стрессовое состояние, выступать нравственным побудителем раскаяния (на латинском «penitencia» – покаяние), а также социально-педагогической функции, связанной с утолении душевного «голода», нравственным очищением человека и подготовкой к правопослушному образу жизни [8] «…преступникам, отвергнутым обществом, нужна любовь. Они, как малые дети, бывают чувствительными к ней…», «…наши современные тюрьмы и исправительно-трудовые колонии – это огромные приходы, нуждающиеся в Слове Божием и духовном окормлении, может быть больше, чем обычные приходы в миру…», писал прот. Г. Каледа [13, с. 58].

С началом посещения тюрем и иных пенитенциарных учреждений служителями разных религий и религиозных конфессий на рубеже прошлого и нынешнего веков стало существенно уменьшаться количество и изменятся качество преступлений и нарушений режима содержания осужденными, массовых беспорядков и групповых эксцессов» [18, с. 22–23]. Церкви инициируют создание различных обществ с целью служения заключенным. Однако, далеко не все ИТУ, иные тюрьмы и учреждения, их руководители осознают важность духовной поддержки осужденных служителями культа и, тем более, психологами, или даже волонтерами и членами малочисленных пока добровольческих сообществ помощи заключенным» [9, с. 30, 58]: «Далеко не все сотрудники откликаются на …призыв к покаянию и обращению к Богу. А нам бы хотелось видеть среди них больше единомышленников, убежденных в том, что в изоляцию от мира, за решетку, попадают люди с душой калеки, смятой, изуродованной. Они по-своему больны, и больны тяжело. Необходимо им помочь обрести себя, понять себя, но без поддержки этого сделать невозможно. Сотрудники исправительно-трудовых учреждений (ИТУ) могут оказать эту поддержку. И тогда их служба закону … приобретает иной, глубокий и гуманный смысл. Они будут служить и человеку, а значит, исполнять христианскую заповедь милосердного служения ближнему. Это дает силы вынести все тяготы службы, достойно нести этот крест. Священники прихо-

дят в эти учреждения еще и для того, чтобы помочь и блюстителям правопорядка врачевать душевные раны потерявших себя людей. Это их общая цель» [14, с.46–47]. Особенно актуальна эта проблема в отношении пенитенциарных психологов, чья роль часто сводится к выполнению распоряжений «воспитателей», не заинтересованных ни в каких изменениях «подопечных», включая духовные. Не могут в большинстве случаев заключенные обратиться за поддержкой и к врачам: современная медицина в России настолько снизила свою эффективность и продуктивность в целом, настолько отказалась от идеалов «клятвы Гиппократа», что и «на свободе» вызывает людей опасения, а не ожидания помощи. Понятие «черного доктора» стало не менее популярным, чем понятие «черного адвоката» и т. д. В тюрьмах же медицинские работники используются преимущественно для фальсификации документов, узаконивающих пытки и иные действия в отношении заключенных. Поэтому нужны серьёзные меры по оптимизации подготовки и работы сотрудников тюрем и т. д. Священник в тюрьме должен быть поэтому для заключенных «почти всем»: и целителем души, и целителем тела, и целителем духа. Поэтому неудивительно, что при наличии реальной работы с заключенными Деятельность священников, приобщение к той или иной вере в целом способствует улучшению отношений между осужденными, укрепляя порядок и дисциплину и уважение, т. д. Когда и если заключенные отрезвляются духовно, «возвращаются к себе» из наполненной страстями и грехами (ошибками) жизни, то они именно в религии часто находят утешение в скорбях и пути исправления ошибок и управления страстями.

Из инославных церквей, в России наибольшую активность и настойчивость в проповеднической работе среди осужденных проявляют Евангельские христиане-баптисты и Адвентисты Седьмого Дня. Их работа тесно перекликается с зарубежным опытом. К сожалению, в работе служителей некоторых религий-деструктивных сект иногда возникают «серьезные конфликты на конфессиональной почве» [10, с.51]. Безграмотность представителей администрации тюрем и управлений становится причиной некритического отношения и деструктивной пропаганды. Одна из типичных проблем здесь связана с тем, что деятельность некоторых организаций крутится вокруг желаний заключенных, вместо помощи разлагая их.

Верующий человек, попав в тюрьму, понимает, что причина заключения и его страданий – его собственные поступки (грехи и ошибки), поэтому заключение может стать возможностью духовного роста. Г. Каледа писал: «Тюрьма... это большой, сложный мир со своими законами, иерархией, взаимоотношениями внутрикамерными, заключенных и охраны, начальствующего состава и подчиненных; взаимоотношениями межкамерными, заключенных и воли. Одни сидят, но множество людей болеет и страдает за них на воле, раздается плач матерей и глухие стоны отцов. Один сидит, но за ним в горе пребывают жертвы им сотворенного: обворованные, избитые, изнасилованные, изуродованные, убитые; за ним – слезы

матерей и вдов, осиротевшие дети. Разрушено, повреждено, травмировано множество жизней» [13, с.30]. И часто – разрушено и травмировано навсегда, без какой-либо надежды на продуктивное и эффективное изменение. При этом «одни осужденные могут сравнительно легко исправиться, другие лишь после долгой и кропотливой работы, а третьи – вообще нет» [16, с. 31, 55–56.].

Помещая преступника в места лишения свободы, общество лишает его части прав на определенный период и высказывает ему нравственный упрек за совершенное деяние. Но поскольку безнаказанных преступников и невинно осуждённых становится все больше, постольку понимание происходящего меняется, а милосердие и любовь к ближнему для общества становятся забытым анахронизмом, возникает непробиваемая стена, делающая практически невозможными любые взаимоотношения «зэков» и общества. «Миллионные жертвы, счет которым в XX веке еще не закрыт, были бы невозможны без внутреннего согласия огромного количества их современников, что человечество можно разделить на людей и нелюдей. Неважно, какое имя дается этим последним …. стремление разделить себе подобных на «чистых и нечистых» изначально присуще человеческой природе, главное что «нелюдь» какими-то своими признаками или поступками сама выводит себя за круг обычных человеческих норм и запретов» [1, с. XXV]. Однако, история знает примеры того, как милосердно относились православные к узникам, «когда народ наш понятия о ссыльных и тюремных сидельцах безразлично смешал с понятием о людях несчастных, достойных сострадания» [15, с. 8–9]. Но милосердие к заключенным исчезло после революций начала XX в. Доброту заменила *«сознательность»*! «До чего ж круто и бесповоротно напугали наш народ и отучили заботиться о тех, кто страдает...» [24, с. 162]. Однако, общество заинтересовано в помощи не меньше узников: «само помещение значительной части населения в условия, в которых они отчуждены от основных человеческих ценностей и подвергаются воздействию тюремной субкультуры, создает угрозу внутренней безопасности общества. Появление большой прослойки людей, которые провели свои молодые и важные для становления личности годы в заключении, является так же источником дестабилизации и социальной напряженности... С точки зрения социально значимых целей, преступники и заключенные …. часть народа, … самая энергичная его часть, которую надо не уничтожать, а включать в нормальные формы общественной жизни» [1, с.191, XXI]. «Массовое обыденное сознание наделяет преступников своеобразным ярлыком, обозначающим образ, лишенный нравственной привлекательности. Это не только способствует отчуждению преступников от общества, но и вызывает у них протест, стремление как-то реабилитировать себя хотя бы в глазах ближайшего его окружения. Чувство отторженности способствует объединению осужденных в свое собственное сообщество, наделяемое ими общеразделяемыми ценностями» [26, с.79]. При этом

сами «условия содержания» в СИЗО и т. д. являются пыткой и приводят к болезням и смерти: узники ГУЛАГа, посещая камеры СИЗО в последние годы, считают, что таких бесчеловечных условий в следственных тюрьмах не было даже в самые страшные годы сталинской диктатуры. По существу, речь идет о преступлении против человечества, которое российское государство совершает против граждан, даже не являющимися юридически виновными... И тем не менее …с каждым годом ситуация ухудшается». «Следственные изоляторы стали источником постоянной социальной напряженности. … российские СИЗО создают угрозу жизни и безопасности населения». «Произвол и насилие, жестокое обращение с заключенными превращает места лишения свободы в зоны, опасные для жизни и здоровья человека. Эта система не исправляет, а морально и физически калечит заключенных, развращает персонал и воспроизводит криминогенную опасность в обществе» [1, с. 92, 97, 102]. Таким образом, вместо помощи, люди сразу же попадают в ситуацию иного и более масштабного, узаконенного преступления – против них. По мнению М. И. Горчакова «особенность взгляда нашей Церкви на наказание заключается в том, что наказания должны иметь… исключительно исправительное действие на наказуемаго и чуждо устрашения» [17, с.394, 396]. «Преступнику, заклейменному позором наказания, жизнь представляется еще труднее чем прежде, и если до того он мог дойти до преступления, то по перенесении наказания, отталкиваемый всеми окружающими, он естественно предается своим порочным наклонностям» [6, с.15]. Из мест лишения свободы люди выходят озлобленными, дезориентированными, склонными к паразитическому и пассивному, вненравственному образу жизни. Поэтому наказание должно способствовать воспитанию и перевоспитанию.

А. Солженицын, описывая советские лагеря, так говорит о заключенных своего времени: «… даже немного понаблюдав их, вы будете поражены также и общностью выражений их лиц – всегда настороженных, неприветливых, безо всякого доброжелательства, легко переходящих в решительность и даже жестокость. …в действии, работе и борьбе их плечи развернуты, груди готовы принять сопротивление, но как только зэк остается в бездействии, в одиночестве и в размышлениях – шея его перестает выдерживать тяжесть головы, плечи и спина сразу выражают необратимую сутулость…» [24, с. 314].

Еще одним серьезным вопросом является «…атмосфера конфронтации между администрацией и заключенными. Такая психологическая атмосфера сложилась в пенитенциарных учреждениях, как реакция на вынужденное проживание на одной территории несовместимых по культурным установкам групп. В таких условиях говорить о возможности конструктивной работы по исправлению заключенных не приходится» [1, с.163]. Однако, отмечается и иное: «черты подозрительного сходства между охранниками и заключенными... По обе стороны расстилался единый и бездушный мир» [11, с. 62–63]. В конце XX в. в России произошла потеря сотрудниками лаге-

рей и тюрем веры в то, что они совершают нужное и полезное дело, наблюдается «все усугубляющийся процесс разложения ….авторитета» закона [1, с. 164]. Вместе с тем, «Жизнь преступников, как нам казалось, может служить поводом не к порицанию только человеческой природы вообще, но иногда наоборот доказательством того, что инстинкты общежития, взаимных привязанностей и симпатий лежат столь глубоко в природе человека, что не пропадают даже в самой отверженной тюремной общине» [28, с. IV]. Заключенные могут *оставаться людьми,* и после освобождения вернуться к полноценной гражданской жизни, если им это «разрешают» общество и государство. Но после революции надежд на возврат исчезли: А. Солженицын сравнивает этот переход человека в животный мир, в котором от успеха или неуспеха в борьбе за место часто зависит сама жизнь – люди не знают сдерживающих этических начал: «Совесть? В личном деле осталась...» и проявляют удивительную гибкость поведения и настроенность на худшее. «В этом постоянном ожидании беды вызревает суровая душа зэка, бестрепетная к своей судьбе и безжалостная к судьбам чужим. Отклонения от равновесного состояния очень малы у зэка – как в сторону светлую, так и в сторону темную, как в сторону отчаяния, так и в сторону радости... Став равнодушным к собственному горю и даже к наказаниям, накладываемым на него опекунами племени, и почти уже даже – ко всей своей жизни, – он не испытывает душевного сочувствия и к горю окружающих. … Часто зэки проявляют безжалостность к неопытным новичкам, смеются над их промахами и несчастьями – но не судите их за это сурово, это они не по злу: у них просто атрофировалось сочувствие, и остается для них заметной лишь смешная сторона бытия…. фатализм… – их всеобщая глубокая черта… Фатализм даже необходим зэку, потому что он утверждает его в его душевной устойчивости... зэки воспринимают свое устойчивое равнодушное состояние в их неприхотливых убогих условиях – как победу жизнелюбия. Достаточно череде несчастий хоть несколько разредеть, ударам судьбы несколько ослабнуть – и зэк уже выражает удовлетворение жизнью и гордится своим поведением в ней». При этом «Каторжник, как бы глубоко ни был он испорчен и несправедлив, любит больше всего справедливость, и если ее нет в людях, поставленных выше него, то он из года в год впадает в озлобление, в крайнее неверие». Большой доле осужденных вера нужна именно для того, чтобы поддержать и укрепить в себе искаженное отношение к закону, преступлению, наказанию: «Считалось веками: для того и дан преступнику срок, чтобы весь этот срок он думал над своим преступлением, терзался, раскаивался и постепенно исправлялся. Это – великий развилок лагерной жизни. Отсюда – вправо и влево пойдут дороги, одна будет набирать высоты, другая низеть. Пойдешь направо – жизнь потеряешь, пойдешь налево – потеряешь совесть». Тюрьма глубоко перерождает человека: «Воля портит, неволя учит». Однако не всегда: «Дружба не зарождается ни в нужде, ни в беде. Если дружба между людьми возникает – значит, условия недостаточно трудны. Если беда и нуж-

да сплотили – значит, они не крайние. Горе недостаточно остро и глубоко, если можно разделить его с друзьями». М. А. Войченко пишет: «В лагере бытие не определяло сознание, наоборот, от сознания и неотвратимой веры в человеческую сущность зависело: сделаться тебе животным или остаться человеком» [20; 24, с. 320–325, 373, 377–378, 384]. «Нам и самое страшное, самое тяжкое бывает на пользу, главное – себя понять, увидеть, где была твоя собственная промашка, ошибка, где тебя потянуло на лево, где ты споткнулся, открылся диаволу, на чем он тебя поймал, а дальше – покатился. А когда поймешь, скажешь рогатому: «Нет» – все покатится в обратную сторону, выдержишь» [1, с.163].

После выхода из заключения, так же, как и в ситуации попадания в него, людям необходима особая поддержка: «Покровительство это, есть последнее усилие милосердия, – для перевоспитания заключенных: оно действует в тот период времени, когда надежды, составленные в заключении, могут осуществиться, или разрушиться» [17, с.403]. Но никакое попечение не сможет изменить (жизнь) заключённого или бывшего заключенного, без его собственного искреннего желания и усердия. Святитель Гр. Богослов учил «Надобно, чтобы спасение зависело как от нас, так и от Бога... К преуспеянию моему нужны две доли от великого Бога, именно первая и последняя, также одна доля и от меня. Бог сотворил меня восприимчивым к добру, Бог подает мне силу, а в средине – я текущий на поприще» [5, с.36].

Для общества же тюрьмы – это важная часть их развития [2]. «Наши тюрьмы, наши лагеря, наши заключенные всегда остаются с нами как наши кровоточащие и гноящиеся раны. И нам их лечить» [13, с.8]. В поиске направлений лечения речь идет о переходе от стратегии «войны с преступностью» (war on crime) к стратегии «сокращения вреда» (harm reduction): изменить направленность уголовной политики от «войны» к «миру» [31, p.218]. «Уменьшить надежды на тюремное заключение и обратить больше внимания на общественное исправление (community correction)» советует Ст. Бэркэн [29, p.542]. Все настойчивее становятся предложения по формированию и развитию альтернативной, не уголовной юстиции для урегулирования отношений «преступник – жертва», по переходу от «возмездной юстиции» (retributive justice) к юстиции возмещающей, восстанавливающей (restorative justice) [2].

Особенно нужно отметить восстановительное правосудие и реабилитационно-медиационные модели: исправительная система стран ЕС по своему объему, количественно, примерно на порядок меньше, чем исправительные системы двух лидеров репрессивного «пенитенциарного дела» – США и России. Она исходит из того, что тюрьмы никогда не предотвращали преступлений и не обеспечивали серьезной защиты общества. Поддерживаемый в тюрьмах уровень безопасности должен соответствовать действительной необходимости, а размеры тюрем и численность заключенных должны быть минимальны. Необходимо искать, апробировать и применять

формы наказания и компенсации ущерба, альтернативные лишению свободы и иным репрессивным мерам. Кроме того, необходимо совершенствовать правоохранительную и правозащитную систему [3; 27], менять модели соотношения справедливости и милости, наказания и восстановления, репрессий и поддержки и т. д.

Одним из главных направлений работы тюрем является ресоциализация заключенного: задача специалистов – помочь бывшему заключенному вновь устроится в жизни, в том числе через систему «переходных домов», получить работу и вернуться к семье. Для этого могут проводиться образовательные и воспитательные курсы по укреплению личности, формированию оптимистичного настроя, улучшению социальных навыков заключенного, отказу от наркоманий и иных вредных привычек (азартных игр), закрепление правопослушного поведения, этикету. Все больше практикуются общественные работы, домашний арест и комендантский час, а также досрочное освобождение заключенных, заслуживших его. Еще классическая теория правонарушений Ч. Беккариа и Дж. Говарда отмечает, что может усвоить нормы поведения может только тот, чьи права неуклонно гарантируются и защищаются: семьей, обществом и государством: «Цель наказания заключается не в истязании и мучении человека... цель наказания заключается только в том, чтобы воспрепятствовать виновному вновь принести вред обществу и удержать других от совершения того же». «Должна быть соразмерность между преступлениями и наказаниями», «Лучше предупреждать преступления, чем наказывать»; «Хотите предупредить преступление? Сделайте так, чтобы законы были ясными, простыми, чтобы вся сила нации была сосредоточена на их защите» [3, с, 216, 311, 393, 395]. В рамках многих подобных систем работает «карающий императив» И. Канта: требования правосудия как справедливости, в противовес произволу.

Итак, духовное здоровье общества –феномен системный, обнаруживающий себя во всех сферах отношений общества, особенно в некоторых особенно конфликтных проблемных для него сферах, например, сферы отношений к заключённым и мигрантам. В последние время эти сферы в России и мире становятся все более напряженными, поэтому государство, сообщество, бизнес и церковь пытаются предпринимать меры по разрешению проблем. Однако, усилия общества недостаточны ни качественно, ни количественно: оно изолировано от «тюремного народа», не испытывает к нему сочувствия и не стремится помогать. В этих условиях необходима целенаправленная работа по преодолению данных тенденций, духовно-нравственное воспитание общества, а также бизнеса и государства, необходим рост осознания своей воспитательно-развивающей миссии и усилий по воплощению этой миссии со стороны православной церкви и иных религиозных организаций и т. д. Фокусами воспитательной работы являются как направленная воспитательная и коррекционно-развивающая работа с заключёнными и их семьями, так и работа по переориентации отношений

всего общества по отношению к своим страдающим членам. Идеалы социального служения, идеалы помощи как поддержки духовно-нравственного (вос)становления и развития человека – являются организующими ориентирами на пути научного и практического осмысления методик и концепций социальной, психологической, педагогической, собственно духовной помощи заключенным и всем сообществу. Важно подчеркнуть: дело не в изменении формы наказаний и реформировании организационных структур юстиции самих по себе, дело в изменении нравственного, идеологического контекста работы с заключёнными: уважительное отношение к ценностям жизни, соборность как взаимосвязь людей в сообществе, служение человека человеку и ориентация на сохранение и восстановление человеческого достоинства и человечности в целом позволяют минимизировать преступность как в сфере преступлений против нравственности, жизни и любви, которые хотя и не подчиняются юридическим законам, но разрушают жизнь человека и общества, так и в сфере преступлений против государства и «частных лиц», охраняющих свою собственность порой ценой полного разрыва с обществом, жизнью, ценностями любви. Там же, где заботой государства и общества является лишь формальное изменение отношений с миром заключённых, продуктивность и эффективность инноваций, как показывают последние годы попыток тюремных реформ в России минимальна: если в этой стране были успешно провалены реформы тюрем и юстиции, инициировавшиеся ее императорами, то уж саботировать реформы слабого «демократического» компрадорского государства, никак не могущего выбрать между сиюминутной наживой, прямым ограблением и гибелью своих граждан и наживой отдалённой, косвенной – никаких усилий не стоит. Этот момент требует системного исследования, с одной стороны, и говорит о значимости духовной помощи населению, ведущей роли религиозных сообществ, с другой.

Список литературы

1. Абрамкин В. Ф. Поиски выхода: Преступность, уголовная политика и места заключения в постсоветском пространстве. М., Права человека, 1996. –196с.

2. Арпентьева М. Р. Психологические аспекты правоохранительной деятельности: эссе по юридической психологии. Калуга: КГУ, 2017. –270с.

3. Бек У. Обществориска: На пути к другому модерну / gep. с нем. В. Седельника, Н. Федоровой. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. –383 с.

4. БеккарияЧ. Опреступленияхинаказаниях / gep. и вступ. ст.: М. М. Исаев. – М.: Юрид. изд-во НКЮ СССР, 1939. –464 с.

5. Воронов Л. прот. Догматическое богословие. Санкт-Петербург: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. –36 с.

6. Галкин М. Н. Материалы к изучению тюремного вопроса. СПб.: Тип. 2 Отд. собств. е. и. в. канцелярии, 1868. 189 с. – С. 15.

7. Гернет М. Н. История царской тюрьмы. М. Госюриздат, 1960. Т.1. 384 с. – С. 266.

8. Деятельность религиозных организаций в исправительных учреждениях / сост. Г. П. Байдаков, В. В. Артамонов и др.. М.: НИИ МВД России, 1996. –156 с.

9. Деятельность религиозных организаций в исправительных учреждениях. – М.: ВНИИ МВД России,1995. – 93 с.

10. Диакония и попечение в пенитенциарных учреждениях России. Материалы международного семинара. М.: Фонд помощи верующим в России (Париж), Центр содействия реформе уголовного правосудия, 1997. – 120 с.

11. Довлатов С. Зона. Записки надзирателя. СПб.: Журнал «Звезда», 2011. – 384 с.

12. Зер Х. Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступления и наказания: Пер. с англ. / Общ. ред. Л. М. Карнозовой. — М.: Центр и Судебно-правовая реформа, 1998. –354 с.

13. Каледа Г. (протоиерей)Остановитесь на путях ваших... : записки тюремного священника / Послесл. А. Л. Дворкина. Зачатьевский монастырь — М. : Зачатьевский монастырь, 1995. 144 с.

14. Коломеец С. Утоли моя печали // Преступление и наказание. –1993. – № 8. – С. 45–50.

15. Максимов С. Сибирь и каторга. С-Пб.: тип. А. Траншеля, 1891, Ч. 3 : Политические и государственные преступники, 1871. –388 с.

16. Наказание и исправление преступников : учеб. пособие / Под ред. Ю. М. Антоняна. М.: Изд-во ВНИИ МВД России, 1992. –392 с.

17. Никитин, В. Н. Тюрьма и ссылка. Историческое, законодательное, административное и бытовое положение заключенных, пересыльных, их детей и освобожденных из-под стражи, со времени возникновения русской тюрьмы, до наших дней. 1560–1880 гг. СПб.: Тип. Г. Шпарварт, 1880. – 674 с.

18. Орехов В. Свет Храма приходит в «зону»// Преступление и наказание.– 1997.– № 9. –С 20–24.

19. Палестинский Д. авва. Преподобного отца нашего Аввы Дорофея Душеполезные поучения и послания, с присовокуплением вопросов опросов его и ответов на оные Варсануфия Великого и Иоанна Пророка. М.: Благовест, 2010. –416 с.

20. Пеллико С. Мои темницы. Записки С. Пеллико. Спб. Типография отдельного корпуса внутренней стражи. –1836. –203с.

21. Попов Е., протоиерей. Беседы с заключенными в тюрьме. В 2 ч. Ч. 1. СПб., 1870. – С. 127.

22. Пругавин А. С. Монастырские тюрьмы. М.: Типолитогр. Т-ва И. Н. Кушнерев и К°, 1905. – 130 с.

23. Решетников О. В. Социальное служение в России и за рубежом // Отечественный журнал социальной работы. –2006. –№ 2. –С. 39–43.

24. Солженицын А. Малое собрание сочинений. Т.5: Архипелаг ГУЛАГ. 1918–1956: Опыт художественного исследования. Т.1. – М.: ИНКОМ-НВ, 1991. – 544с.

25. Фойницкий И. Я. Учение о наказанииСПб.: Типолитография Х. Ш. Гельперн, 1886. 260 с.

26. Хохряков Г. Ф. Формирование правосознания у осужденных. М.: ВНИИ МВД СССР, 1985. –84 с.

27. Чакубаш Ю. В. Социально-педагогическиеосновыдеятельности пенитенциарнойсистемы США: Автореф. дис. канд. пед. наук. – М.: Академия МВД РФ, 1993. – 20 с.

28. Ядринцев Н. М. Русская община в тюрьме и ссылке. СПб.: Типография А. Моригеровского, 1872. –700 с.

29. Barkan S. Criminology. A Sociological Understanding. Prentice Hall: Upper Saddle River, 1997. –542 p..

30. Consedine J. Restorative Justice: Healing the Effects of Crime. PloughsharesPublication, 1995.–176 p.

31. Donziger S. The Real War on Crime: The Report of the National Criminal Justice Comission. Harper Collins Published, Inc, 1996. –218 p.

И. Я. Мурзина

ПАТРИОТИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ И ПОИСК ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВОЙ ОСНОВЫ СОВРЕМЕННЫМ ОБРАЗОВАНИЕМ

Статья посвящена вопросам формирования позитивной культурной идентичности и роли в этом процессе патриотического воспитания. Рассматриваются вопросы обращения к традициям культуры в условиях постмодерна. В отношении к традиции раскрываются связи прошлого и настоящего, обеспечивается воспроизведение определенных, избранных в качестве образцов, устоявшихся форм и ценностных ориентаций. Выявляется противоречие современной жизни, которое состоит в том, что воспитывать человека можно на устойчивых ценностных основаниях, на четком определении ориентиров развития, а в актуальном пространстве именно это находится на периферии социальных коммуникаций. Соответственно, раскрываются цели и задачи социально-гуманитарного образования, которое позволяет решить поставленные задачи воспитания.

Основой формирования духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания выступает культурная идентичность, которая опирается на сформированный образ личностного «*Я*». Процесс формирования культурной идентичности может носить стихийный или направленный характер. Под стихийным мы понимаем ненаправленный процесс формирования культурной идентичности, который связан с социальным окружением растущего человека, его повседневной жизнью в семье и обусловлен характером социальных взаимодействий и коммуникаций. Направленный характер культурная идентичность приобретает в тех случаях, когда происходит осознание собственного «*Я*» через получение знаний о культуре, к которой человек принадлежит, и соотнесение себя с «другими» – теми, кто относится/не относится к данной культурной общности (создается «*Я*-образ»). В «*Я*-образ» входят представления человека о самом себе: о своем внешнем облике, о личностных качествах, способностях, характере. Одной из задач педагога является способствование формированию позитивного «*Я*-образа», и, как следствие, позитивной культурной идентичности.

Осознание своей культурной идентичности ребенком или подростком происходит в урочной и внеурочной деятельности. Важными условиями формирования позитивной культурной идентичности выступают эмоционально-положительный фон, на котором происходит получение информации о культуре; положительное восприятие своих близких и самого себя как носителей культуры; успешное усвоение ценностно-нормативной основы культуры; готовность транслировать ценности культуры, участвуя в продуктивных видах деятельности.

Для формирования культурной идентичности особое значение приобретает знакомство с ценностями родной культуры. В многочисленных научно-методических публикациях предлагаются конкретные разработки занятий с

детьми самого разного возраста, посвященные освоению народных традиций. В то же время нам не раз приходилось сталкиваться с такой ситуацией: в обращении к русским традициям в детском саду школе смешиваются в причудливом единстве древнеславянские, языческие и христианские культурные практики. А поскольку ставятся задачи не просто познакомить с народными традициями с целью их освоения, формирования личностной основы и последующей трансляции, вопрос о сущности традиций становится достаточно важным.

В понятие традиции входят устойчивые, постоянно воспроизводящиеся формы культуры, механизмы их трансляции и воспроизводства, закрепившиеся в культуре в течение длительного времени. Традиции включают в себя*объекты* социокультурного наследия (материальные и духовные ценности); *процессы* социокультурного наследования; *способы* этого наследования. В качестве традиции могут выступать определенные культурные образцы, институты, нормы, ценности, идеи, обычаи, обряды, стили и т. д. Их можно рассматривать как проявление коллективной памяти, обеспечивающей самотождественность и преемственность в развитии социальных групп.

Внутри одной культуры могут сосуществовать различные традиции, относящиеся к различным исторически периодам, представляющие ценности различных социально-культурных групп. В историческом опыте социума какие-то традиции будут воспроизводиться, к каким-то может возникнуть отрицательное отношение, и они могут отвергаться.

Традиция в культуре выполняет важнейшую функцию связи прошлого и настоящего, обеспечивает воспроизведение определенных, избранных в качестве образцов, устоявшихся форм и ценностных ориентаций. Иногда говорят, что следование традиции – это полное воспроизведение исторических образцов, точное следование сложившимся ритуалам, строгое соблюдение поведенческих форм и обрядовых практик. Отчасти это справедливо. Однако тогда нужно признать, что традиция – это единственный феномен культуры, который не способен к развитию. Он неизменен и абсолютен. При этом исторические факты свидетельствуют об обратном. Поскольку культура рассматривается как саморазвивающаяся система, постольку и ее элементы претерпевают определенные изменения. Другое дело, каков характер этих изменений, как вариативность и трансформации традиции приводят к ее разрушению или видоизменяют до неузнаваемости.

Перечислим ряд черт, которые определяют *специфику традиции*. Важнейшей чертой является ее историзм, обращенность к прошлому и в силу этого – высокий авторитет. Прошлое постоянно воспроизводится в настоящем благодаря традиции. Традиции являются социально значимыми. Их можно рассматривать как специфические конструкты сознания, воспринимаемые членами определенного сообщества как естественные и должные. Нормативный характер традиции становится в определенной степени ограничителем свободы самопроявления человека. До тех пор, пока человек находится внутри традиции, он относится к ней нерефлексивно,

принимает как данность. Однако если происходит процесс рационализации традиции, критического отношения к ней, понимания множественности традиций, возникает ситуация выбора как форм и образцов, так и ценностных ориентаций. Происходит трансформация или видоизменение традиций, становление новых и закрепление их как значимых.

В отечественной педагогике XX в. к проблеме возможностей народной культуры как живого источника педагогической мудрости обращались ученые, всесторонне изучая ее потенциал: как средства нравственного воспитания, формирования мировоззрения и развития фантазии ребенка (В. А. Сухомлинский), как источника духовности (В. В. Зеньковский), как средства развития речи, образного мышления (Е. И. Тихеева), как средства создания художественного образа в рисовании, активизации процесса детского творчества (Н. П. Сакулина, Е. А. Флерина), как средства творческого развития ребенка, формирования представлений у детей о народном искусстве (О. Л. Князева, Т. С. Комарова, М. Д. Маханева, А. П. Усова, Т. Я. Шпикалова и др.). Обращение к народной культуре – это способ формирования культурной идентичности, нравственного сознания и ценностных установок.

Нельзя не согласиться с одним из авторитетных педагогов, построивших методическую систему на основе обращения к народной традиции отечественной культуры, М. Ю. Новицкой, которая считает, что «…освоение духовных ценностей … поможет преодолеть границы между традиционными школьными “предметами”; придаст единство внутреннего, духовного смысла учебному процессу получения конкретных знаний, приемов, умений, навыков в разных художественных дисциплинах; соединит между собой в ходе творческой работы всех ее участников (учителей-предметников, учителей и детей, детей и родителей, школу и родителей); поможет выстроить систему дружественных связей между разными национальными школами»[4, с. 47–48].

Путь формирования культурной идентичности можно представить как путь по освоению последовательно раскрывающихся пространств (личного, близкого – городского или сельского поселения, региона, страны, мира), в ходе которого и происходит процесс идентификации и выбора ориентиров. Способ освоения-присвоения пространства может идти в нескольких направлениях: человек знакомится с окружающим миром (информационная составляющая доминирует), если информация оставит у ребенка след в душе, на следующем этапе он сам захочет продолжать двигаться по этому пути. Этот путь внутреннего проживания культуры приводит к активной социально-культурной деятельности в дальнейшем.

Другой вариант. Ребенок принимает представленные сведения как данность, они становятся частью его информационного багажа. Возможно, когда-нибудь в дальнейшем эта информация актуализируется как ценностно-

значимая, возможно, так и останется не востребованной. В обоих случаях информация выполняет свою роль ориентира в культурном пространстве.

Таким образом, в образовательной ситуации мы пытаемся реализовывать оба составных компонента содержания образования: информационную составляющую («знания») и ценностно-ориентирующую на пути освоения культурного пространства. В своем единстве они могут быть рассмотрены как условия формирования позитивной идентичности. При этом необходимо помнить, что выбор жизненной стратегии, собственного образа является внутренней потребностью личности и поэтому не может определяться извне. Поэтому мы лишь предлагаем путь, на котором возможно обрести себя как человека культуры (или человека с положительной культурной идентичностью).

Актуализация в современной образовательной практике проблемы патриотического воспитания обусловлена усилившимся вниманием к ценностно-нормативной основе личности в культуре постмодерна, декларирующей релятивность ценностей и смещение смыслозначимых ориентиров для развития человека. Среди предлагаемых педагогами путей особенно выделяется обращение к традиции – устойчивым, постоянно воспроизводящимся на протяжении исторического развития формам культуры, которые воспринимаются как единственно возможная основа воспитательной системы.

Несмотря на высокий педагогический потенциал этнопедагогики, формировать личность исключительно на опыте прошлого не возможно. Необходимо искать такие способы педагогического воздействия, которые будут опираться на синтез исторического и современного, создавать своеобразный горизонт для развития молодого человека, чтобы идея служения Отечеству не вступала в противоречие с транслируемыми современной культурой ценностями и нормами. Преодолеть это противоречие достаточно сложно, поскольку требует глубокой интроспекции и серьезной рефлексии над основаниями бытия как педагога, так и общества в целом. По сути, на новом историческом этапе мы должны вспомнить, о мысли Н. А. Бердяева, высказанной им еще в 1931 г.: «Проблема нашего времени есть проблема о человеке, о спасении человеческой личности от разложения, о признании и назначении человека, о разрешении основных вопросов общества и культуры…»[1, с. 499].

Объективные сложности, с которыми сталкиваются современные педагоги, лежат в самом характере современного мира – его многосложности, разнонаправленности устремлений различных социальных групп, отсутствия целостности и единства в понимании векторов развития как общества, так и отдельной личности – всем том, что философы и культурологи (Ж.-Ф. Лиотар, Ю. Хабермас, З. Бауман и др.) называют реалиями постмодернистского существования. Мир «рассыпался» на многочисленные фрагменты, связи между которыми нарушены либо возникают почти случайно (казуально). Люди больше не доверяют сложно организованному целому, продуцирующему устоявшиеся истины, все находится в состоянии текучести – смыслы, ценности, ориентиры. Исчезает представление о великих геро-

ях и великих целях. Самое понимание истины трансформировалось: подлинное или ложное – это всего лишь «дело случая» (о какой истине мы говорим здесь и сейчас) и «позиция наблюдателя» (кто именно говорит об истине).

Мир, в котором больше нет единых ориентиров, не может быть познан до конца, а деятельность человека в таких условиях носит скорее реактивный и операциональный характер, нежели может быть выстроена линейно и последовательно. Вопрос о поступательном развитии (прогрессе) уступает место представлению о полицентричности и разнонаправленности функционирования социальных систем. Современный человек, погруженный в море информации, начинает относиться к ней дифференцированно и меркантильно-прагматически, выделяя только то, что нужно в настоящий момент, не задумываясь об исторических и/или социальных контекстах в том числе и собственной деятельности.

Изменилось отношение к ценностям культуры, обеспечивающим устойчивость социальных систем. Вопрос об иерархии ценностей уступил место пониманию, что ценно – все, только в разной степени. Серьезность по отношению к реальности заменила всепроникающая ирония как доминирующее эмоционально-ценностное отношение к окружающему миру и событиям, в нем происходящим. Ирония из эстетической категории в эпоху постмодерна становится экзистенциальным принципом, на котором строятся социальные коммуникации: критическое отношение к действительности, которое предполагает возвышение над несовершенным миром и понимание его невозможности. Если расширить предложенное О. А. Коноваловой определение иронии не только как категории, характеризующей интеллектуально осмысленное эмоционально-критическое отношение к действительности, заключающее в себе противоречие и контраст прямого и скрытого (истинного) смысла, и имеющей целью сознательно-активное восприятие, осмысление и преодоление данного противоречия [2], но как способ отношения к жизни, то можно сказать о всепоникающей иронии по отношению к окружающему миру.

Противоречие современной жизни в том и состоит, что воспитывать человека можно на устойчивых ценностных основаниях, на четком определении ориентиров развития, а в актуальном пространстве именно это находится на периферии социальных коммуникаций. Постсоветская Россия, сохраняющая одновременно страх перед диктатом навязанных государством ценностей и желанием определенности векторов развития, оказалась перед сложным выбором стратегий воспитания молодежи. С одной стороны, очевидно, что без воспитания нет подлинного образования, с другой, предлагаемые модели и направления не в полной мере соответствуют изменившимся реалиям («другие», «новые» дети VS архаизированные, устаревшие формы). Отсюда бесконечный спор о возможностях, сущности и перспективах инноваций в образовании, понимание, что «новое – это хорошо забытое старое», актуализация сформировавшихся в дореволюционное или советское время воспитательных практик, но без видимой идеологической основы.

Дополнительную сложность составляет неготовность педагогов к работе в изменившихся условиях. При том, что вопросы организации процесса воспитания и обеспечение социализации обучающихся находятся в ряду первоочередных.

Процесс патриотического воспитания может рассматриваться как целенаправленное взаимодействие педагогов и воспитанников, результатом которого становится формирование патриотического сознания, чувства верности своему Отечеству, готовности к выполнению гражданского долга и конституционных обязанностей по защите интересов Родины. Процесс патриотического воспитания опирается на *принципы* гуманистической педагогики (уважительное отношение к личности, равноправие, доверие, опора на ценности культуры), демократии (свобода от идеологической, конфессиональной или политической нагрузки; социальная ответственность; гражданские права; диалог), добровольности, преемственности (новое, сменяя старое, сохраняет его жизнеспособные элементы). Для процесса патриотического воспитания характерны такие *специфические черты*, как целенаправленность, непрерывность, деятельностный характер, технологичность, эмоциональность, отдаленность результатов.

Процесс патриотического воспитания может быть рассмотрен как единство учебной/урочной и внеурочной деятельности, который реализуется на всех уровнях образования (от дошкольного – до профессионального) и определяет содержание как общего, так и дополнительного образования [см. подробнее: 3].

Особое место в этом процессе уделяется социально-гуманитарному образованию. Освоение социально-гуманитарных дисциплин, в конечном счете, должно сформировать готовность к субъект-субъектному диалогу, где каждый участник коммуникации достоин уважения к себе и занимаемой им позиции, где любое явление действительности само–по–себе–ценность, где проблема личностного роста напрямую связана с рефлексией по поводу собственных оснований» Только тогда все вокруг отрицающий кроме собственного *я* субъективизм сменится толерантностью и корректной субъективностью, признающей множественность взглядов на мир и осознающей, что кроме позиции «над» всегда есть «рядом».

Для формирования патриотического сознания важно, чтобы знакомство с историей, культурой, природой родной страны, ее художественными или производственными достижениями носило не декларативно-показательный характер, а было прожито и прочувствовано. Это сложный путь чувственно-эмоционального сопричащения, движения от со-бытия́ к событию, через сопереживание – к пониманию ценности. Надо понимать, что проживание и прочувствование не имеет ничего общего с экзальтацией и постоянным эмоциональным подъемом, оно опирается на осознание и рефлексию собственных чувств и действий. Этому способствует образовательная практика преподава-

ния социально-гуманитарных дисциплин, где наряду с развитием эмоциональной сферы развиваются интеллектуально-аналитические способности.

Обращение к истории отечественной культуры в этом контексте мы рассматриваем как основу патриотического воспитания. Знания об этапах развития отечественной культуры, ее традициях, знаковых явлениях и персоналиях учащиеся получают на уроках истории, литературы, искусства.

Приобщение к культуре происходит в практико-ориентированной, творческой или учебно-исследовательской деятельности. Отношение к истории и современному развитию страны формируется в процессе работы над индивидуальными и групповыми проектами, в поисково-экспедиционной или художественно-творческой деятельности, в социально ориентированных добровольческих проектах [5, с.45–59].

В социально-гуманитарных дисциплинах, умение мыслить и рефлексировать собственную позицию является основой для понимания социальных процессов, поведенческих реакций, личностного выбора (от персонажей художественных произведений – до исторических героев). Сверхзадача социально-гуманитарных дисциплин – это освоить способы и приемы мышления, которые позволят сформировать критически мыслящего человека. Вопросы истории Отечества, анализ событий прошлого и настоящего, умение прогнозировать последствия тех ли иных поступков и действий – все это формирует систему ценностно-смысловых координат, в которых живет человек, позволяет осознать свое предназначение и смысл существования.

Умение анализировать свои чувства и эмоции, рационально выбирать стратегии поведения, принимать решения об участии/не участии в тех или иных мероприятиях и событиях – все это способствует становлению гражданственности, нравственной позиции, выражающейся в чувстве долга и ответственности перед своей страной и окружающими людьми.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Духовное состояние современного мира // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2 т. Т. 1. – М.: Искусство, 1994. С. 485–499.

2. Коновалова О. А. Ирония как атрибут культуры эпохи постмодерна: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Кемерово, 2005. – 24 с.

3. Мурзина И. Я. Патриотическоевоспитание: стратегические ориентиры и актуальные практики: учеб.-метод. пособие для педагогов. С электронным приложением. – Екатеринбург: Периодика 2017. – 280 с.

4. Новицкая М. Ю. Культура народов России и мира как источник формирования содержания духовно-нравственного образования. // Ученые записки Волго-Вятского отделения Международной Славянской академии наук, образования, искусств и культуры. Вып. 29. – Нижний Новгород: ВВО МСА, 2011. – С. 47–53.

5. Огоновская И. С. Воспитание детей как стратегический общенациональный приоритет: основные направления, формы и средства реализации Стратегии развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г.: метод. пособие для педагогов. – Екатеринбург: Периодика, 2017. – 252 с.

А. В. Рубцова

ФОРМИРОВАНИЕ НРАВСТВЕННЫХ ОСНОВ ЛИЧНОСТИ ИЗУЧАЮЩЕГО РУССКИЙ ЯЗЫК КАК ИНОСТРАННЫЙ В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

Изучение русского языка студентами-иностранцами связано с целым рядом вопросов, касающихся не только усвоения ими лингвистических знаний, но и формирования личностного ценностного базиса обучающегося.

В этом плане целесообразно определить воспитательную функцию языкового образования, позволяющую влиять на ценностно-смысловое развитие личности изучающего русский язык, и связанный с ней целевой компонент, включающий лингвострановедческую цель овладения русским языком как иностранным [2, с. 3].

Основными принципами обучения и воспитания в области языковой подготовки студентов-иностранцев являются, именно, те принципы, которые обеспечивают процесс аксиологизации высшего образования. К ним мы относим:

– принцип синергитизма и фундаментализации системы языкового образования;

– принцип культуросообразности языкового образования;

– принцип продуктивной ориентированности образовательного процесса;

– принцип проективности и систематичности образовательного пространства;

– принцип управляемости и воспроизводимостиобразовательного процесса;

– принцип развития продуктивной образовательной деятельности обучающихся;

– принцип саморазвития и самоопределения обучающихся.

В целом эти принципы определяют гуманистическую основу педагогической системы, которая служит базисом развития процесса аксиологизации высшего образования, направленного на личностное становление обучающегося и формирование его ценностных ориентаций, что является основным критерием эффективности обучения и воспитания личности.

Отметим, что принцип синергитизма и фундаментализации образования обуславливает процесс взаимодействия двух сопряженных, взаимосвязанных подсистем –преподавания и учения, воспитания и самовоспитания. Принцип культуросообразности определяет значение культурного поля в процессе изучение иностранного языка. Принцип продуктивной ориентированности образовательного процессаобеспечивает достижения запланированных педагогических результатов и их высокие качественные показатели. Продуктивность учебного процесса, несомненно, достигается реализацией принципов проективности и систематичности образовательного пространства, управляемости и воспроизводимости учебного процесса.

По нашему мнению, следование обозначенным принципам способно обеспечить развитие совершенно новой педагогической парадигмы и стать основой реформирования системы иноязычной подготовки иностранных студентов посредством актуализации концептуальности и систематизации всех принципиально значимых элементов образовательного процесса, включая цели формирования ценностных и социокультурных ориентаций и мировоззрения изучающего русский язык, что в свою очередь позволит определить методологическую, культурфилософскую и аксиологическую сущность языкового образования на современном этапе.

Следование данным принципам предполагает использование в учебном процессе продуктивной лингводидактической технологии, позволяющей осуществлять формирование культурно-нравственных основ личности обучающегося. Отметим, что продуктивная лингводидактическая технологияопределяется нами как системная организация учебно-воспитательного процесса, форма воспитывающего профессионально-ориентированного иноязычного образования, осуществляемого студентом в режиме самоуправления с опорой на творческую активность личности и её рефлексивную самооценку в процессе овладения языком, направленная на создание иноязычного текстового продукта как средства профессионального и личностного роста обучающегося.

К образовательным технологиям данного типа мы относим, разработанную нами, *технологию продуктивного лингвистического чтения*, которая направленна на интенсификацию самостоятельного чтения студентов на русском языке. Продуктивное лингвистическое чтение, как вид самостоятельной работы над изучаемым языком, предполагает осознанную направленность внимания читающего на языковую форму – установку на обогащение лексического запаса при помощи чтения.

Анализ языковых средств в процессе продуктивного лингвистического чтения связан, прежде всего, с лексическим и стилистическим уровнями текста с целью определения того, за счёт каких языковых средств автор достигает выражения коммуникативного намерения, решает коммуникативную задачу и т. д. Осуществление данного вида учебной деятельности способствует не только более глубокому пониманию текста, но и авторского стиля.

На лексическом уровне текста объектом анализа для студента является главным образом незнакомая лексика, лексические единицы, встречающиеся в контекстуальном значении, специфические авторские обороты речи. Здесь целесообразно говорить о таких видах учебной деятельности как использование словарей, перефразирование, толкование значения и смысла текста, также изучение знакомых лексических единиц, встречающихся в новом контексте, употребление которых обуславливается ситуацией общения, особенностями употребления, коммуникативными задачами общения и др. В процессе продуктивного лингвистического чтения студент учиться определять взаимосвязь между языковыми средствами и реализуемыми смысловыми задачами.

Определение стилистических особенностей текста связано с анализом средств выразительности, воздейственности, художественности, отражённых как в предложении (фразе), так и в большем по объему смысловом куске. К ним можно отнести эмоционально-оценочные средства, различные стилистические приемы, авторские средства выразительности и др. Целью стилистического анализа текста является понимание настроений и отношений героев, проникновение в замысел автора и др., результатом чего может быть толкование значения и смысла текста с точки зрения идеи, замысла автора и интерпретация соответствующих этому языковых средств.

При этом глубокое, осознанное восприятие определенных языковых явлений позволяет обучающемуся составить необходимую языковую картину русского языка и культуры. Поэтому данный вид чтения можно рассматривать как проявление продуктивного стиля работы над русским языком. Такое отношение к изучению языка составляет важнейшее качество обучающегося и является показателем уровня сформированности его лингвокультурной компетенции.

Кроме этого технология продуктивного лингвистического чтения на является одним из стратегических средств развития умений целеполагания, так как основывается на построении индивидуальной учебной траектории каждого отдельно взятого студента. Так обучаемый уже на стадии ознакомления с текстом, его общим характером и ситуативной предпосылкой продуцирует определённые личностные установки и ожидания от работы с данным лингвистическим материалом, производит анализ и прогнозирование использования информации, содержащейся в тексте. Вследствие этого обучающийся ставит перед собой определённые образовательные задачи, направленные на смысловое, осознанное восприятие и интерпретацию текста и содержащегося в нём речевого материала.

Проектирование индивидуальной учебной траектории изучающего русский язык и культуру также является психолого-дидактическим механизмом воздействия на развитие деятельностно-важных качеств личности студента через форму организации учебной деятельности, чем обеспечивается самоопределение и саморазвитие личности в целостном учебно-воспитательном процессе.

При этом преподаватель обеспечивает моделирование индивидуальной учебной траектории и «запускает» механизм воздействия на личность студента. Важным является то обстоятельство, что в области изучения языка преподаватель представляет собой некоторый эталон речевого поведения, эталон качества овладения языком, что определяет механизм развития продуктивной образовательной деятельности обучающегося. Существенным аспектом роли преподавателя является и то, что он выступает в качестве субъекта взаимной рефлексии, оценки процесса и продукта учебной деятельности, своеобразного «зеркала» для рефлексивной самооценки студента.

В ходе реализации обозначенной технологии обучения происходит развитие способности студента, в сотрудничестве с преподавателем и самостоятельно, осознанно ставить промежуточные цели и учебные задачи овладения различными аспектами русского языка, определять соответствующий конечный речевой продукт, корректно оценивать необходимые текстовые материалы, выбирать рациональные способы учебной деятельности в соответствии с личностным смыслом изучения языка.

Другими словами, происходит развитие позиции студента «Я-преподаватель», то есть студент умеет самостоятельно, или опираясь на помощь преподавателя, определять и оценивать свои реальные потребности в изучении языка в целом и в его конкретных аспектах, проводить своеобразный личностный анализ и оценку потребностей. При этом студентом осознаётся механизм функционирования языка в реальном общении и механизм его освоения. Последний, как правило, связан для изучающего язык с типичными ошибками и типичными трудностями, которые у него возникают, и оценкой своих способностей в изучении русского языка.

В этом смысле следует также отметить то, что в учебном процессе, установка обучаемого на результат овладения и использования языка в значительной степени формируется под влиянием контроля и оценки. Поэтому для формирования умений целеполагания обучаемому важно также осознавать критерии оценки сформированности языковых навыков, коммуникативных умений и в целом уровня владения и успешности использования русского языка на практике.

Как правило, на практике указанные параметры учебной ситуации задаются извне – преподавателем или пособием. Поэтому при обучении продуктивному лингвистическому чтению преподавателю и студенту необходимо согласовывать и разделять ответственность за постановку целей обучения и, по возможности, переносить ее на студента, ставить его в реальные условия самостоятельного, свободного и ответственного выбора.

Подчеркнем, что целеполагание по своей природе основано на действии механизма рефлексивной самооценки. Поэтому приемы, используемые для развития умений целеполагания, по существу носят рефлексивно-оценочный характер. С целью развития указанных умений можно использовать следующие методические приемы, перенесенные в личностно ориентированный педагогический процесс из области социальной психологии: анкетирование, рейтинговая оценка, прием «переговоров», коммуникативные игры и т. д. Эти приёмы могут использоваться в процессе обучения продуктивному лингвистическому чтению как индивидуально, так и при совместном обсуждении в группе и консультативной поддержке преподавателя.

Таким образом, к основным задачам обучения русскому языку как иностранному в этой связи мы относим следующие:

– ознакомление иностранных студентов с особенностями русской художественной литературы и её развитием;

– обогащение активного лексического словаря обучающихся;

– анализ культурно-исторических реалий;

– интерпретацию поведенческих установок и ценностных ориентиров героев изучаемых текстов;

– активизацию синтаксических структур на базе развития научной речи обучающихся;

– формирование навыков работы с научным текстом (умение выделять логико-композиционные элементы текста, продуцировать устное высказывание по заданной теме, воспроизводить подготовленное монологическое высказывание и пр.)[1, с. 187].

Реализация учебного процесса таким образом должна включать в себя следующие элементы:

– овладение лингвистическими знаниями;

– анализ лингвокультурных концептов;

– лингвострановедческую интерпретацию изучаемого текстового материала.

В данном случае дидактической доминантой выступает учебный научный текст литературоведческого характера. С целью продуктивного усвоения языкового материала студенты разрабатывают собственные словари литературоведческой терминологии в соответствии с основными литературными жанрами: эпос, лирика, драма.

В связи с этим, принцип развития продуктивной образовательной деятельности приобретает особую значимость, так как в процессуальном плане данный вид учебной деятельности включает в себя: творческие, познавательные, организационные, смысло-определяющие, регулятивно-воспитательные, ценностно-ориентационные и обобщающие личностный опыт процессы. При этом критерий продуктивной образовательной деятельности выражается не в готовых знаниях, а личностных психологических новообразованиях изучающего русский язык как иностранный, в его речемыслительной способности. В силу своего конструктивного, исследовательского и творческого характера продуктивная образовательная деятельность является условием развития дивергентного продуктивного мышления обучающегося и способности к порождению оригинальных творческих идей в ходе овладения русским языком.

Итак, принимая во внимание все выше сказанное и основываясь на нашем практическом опыте мы выделяем следующие способности, владение которыми обеспечивает успешное формирование лингвокультурной компетенции обучающегося:

– расширенный лингвистический анализ иноязычных языковых средств, представленных в тексте;

– стилистическая и лингвистическая интерпретация иноязычных языковых средств с точки зрения характеристики персонажа, раскрытия замысла текста, точки зрения автора и т. п.;

– понимание подтекста, ориентация в структуре текста и др;

– анализирование и комментирование событий, фактов, поведения персонажей и пр.;

– использование продуктивных приёмов и способов организации и интерпретации иноязычного речевого материала;

– создание личностного иноязычного речевого продукта;

– продуктивный поиск и аккумуляция иноязычных языковых средств по определённому признаку: признаку синонимичности (составление синонимичных рядов языковых средств), определённого коммуникативного намерения, качественной характеристики героя и т. п. (при помощи составления логико-смысловой цепочки текста в соответствии со смысловой связью и др.);

– целеполагание и самоанализ своего продвижения в области владения иностранным языком.

Целеполагание при этом позволяет осуществлять воспитательный процесс через ознакомление иностранных учащихся с русским фольклором, классической русской литературой, с русскими культурно-историческими реалиями, с особенностями быта, поведения, общения и т. д., что в свою очередь обеспечивает расширение дидактического контекста.

Данное положение, несомненно, играет большую роль в плане формирования нравственных основ и ценностных ориентиров личности изучающего русский язык как иностранный. Системная педагогическая работа, обеспечивающая расширение образовательного контента, как показывает практика, позволяет решать многоаспектные лингводидактические задачи. Кроме того, неподдельный интерес иностранных студентов к русскому языку и русской культуре позволяет осуществлять процесс обучения и воспитания на основе самоактуализации и самомотивации обучающихся, что несомненно положительно влияет на формирование нравственных основ личности и её самореализацию в течение всей жизни.

Подводя итог, отметим, что потенциал развивающейся аксиологической парадигмы высшего образования позволяет определить область решения комплексных учебно-воспитательных задач во взаимосвязи с культурно-нравственными аспектами образовательного процессакак основы формирования мировоззрения, личностных и общечеловеческих понятий и смыслов изучающих русский язык и русскую культуру, что, несомненно, имеет высокий воспитательный и развивающий результат в области языковой подготовки иностранных студентов.

Список литературы

1. Рубцова А. В., Ерёмин Ю. А. К вопросу обоснования аксиологизации иноязычного образования в условиях обновления ведущей педагогической парадигмы/ Реальность этноса. Роль образования, культуры и литературы в формировании российской гражданской идентичности. СПб., 2016. С. 187–190.

2. Рябинина Н. В. Основы анализа художественного текста. М.: Флинта, 2009. 272 с.

И. Ф. Парамонов, А. Е. Парамонова,
С. Н. Поздняк, В. И. Столяров

К ПРОБЛЕМЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ ПОДРОСТКА В СОВРЕМЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Цель статьи – раскрыть некоторые особенности современного образовательного пространства школы (образовательной организации) как фактора, оказывающего существенное влияние на развитие духовного мира подростка, позитивная роль которого может быть усилена путем актуализации механизмов духовно-нравственного самоопределения.

Объективно сложная, многогранная проблема духовно-нравственного воспитания подрастающих поколений имеет «вечный» характер. Она актуальна во все времена и для всех народов, изучается разными специалистами – педагогами, психологами, религиозными деятелями, социологами, специалистами правоохранительных органов и т. д., благодаря чему сложился богатый и разнообразный опыт ее решения. Однако в реалиях социокультурной действительности российского общества, рассматриваемой в контексте глобального цивилизационного пространства, проблема духовно-нравственного воспитания приобретает особое значение. Об этом свидетельствуют основные для отечественного образования документы, прежде всего ФЗ «Об образовании в РФ»[9], Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России [6], Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г.[14]. В частности, в последнем документе воспитание детей определяется как стратегический общенациональный приоритет, требующий консолидации усилий различных институтов гражданского общества и ведомств на федеральном, региональном и муниципальном уровнях; подчеркивается необходимость повышения эффективности воспитательной деятельности в системе образования, включая комплексную поддержку уязвимых категорий детей (с ограниченными возможностями здоровья, оставшихся без попечения родителей, находящихся в социально опасном положении, сирот), способствующей их социальной реабилитации и полноценной интеграции в общество. Согласно этому документу, приоритетгосударственной политики в области воспитания состоит в формировании высокого уровня духовно-нравственного развития детей, чувства причастности к историко-культурной общности российского народа и судьбе России. Реализация указанных документов заметно усложняет педагогическую деятельность: предполагается, что современный педагог, как коллективный субъект образовательной деятельности, должен быть готов и способен не столько обучать, сколько проектировать условия для саморазвития, самовоспитания учащихся, обеспечить пространство нравственного выбора, возможность творческой самореализации школьника. На фоне существенного снижения роли семьи в воспитании детейобразовательное пространство школы призвано выступить важным фактором духовно-нравственного воспитания подрастающих поко-

лений. Однако механизмы проектирования подобного пространства разработаны недостаточно.

Обратимся к определению понятия образовательное пространство. В последние два десятилетия это понятие широко применяется для анализа различных проблем в сфере образования, в том числе воспитания (В. П. Борисенков, Н. М. Борытко, А. Я. Данилюк, Г. И. Герасимова, М. Т. Громкова, О. А. Заблоцкая, Т. В. Кружилина, Н. М. Стадник, В. И. Слободчиковов, В. М. Степанов, И. Д. Фрумин и др.). Однако уже в первой трети XX в. в России, благодаря работам С. Т. Щацкого, активно развивалась так называемая «педагогики среды». Еще раньше, во второй половине XIX в. П. Ф. Лесгафт предложил концепцию влияния среды на личностные качества детей. Согласно концепции, каждого ребенка можно отнести к одному из шести типов: лицемерному, честолюбивому, добродушному, забито-мягкому, забито-злостному, угнетенному [7, с. 33]. По мнению ученого принадлежность ребенка к какому-либо типу определяется окружающей средой, в которой проходит его становление и развитие. Так, развитию качеств лицемерного типа «способствуют: ложь и лицемерие старших, окружающих ребенка, … требования только внешнего приличия в выражениях и в разговоре с другими при общей распущенности всего окружающего ребенка» [там же, с. 37–38]. Таким образом, интерес ученых к изучению воздействия среды на воспитание детей имеет давнюю историю. Появлению в наши дни термина образовательное пространство способствовала смена подходов к изучению этого феномена от средового к пространственному.

На основе анализа работ [2,3,4,12]под образовательным пространством будем понимать некоторую совокупность специально организованных условий, в которых происходит обучение, воспитание и развитие обучающихся. К основным условиям относятся: материальные условия образовательного процесса, межличностные отношения, которые складываются между участниками образовательного процесса, специально организованные педагогические и психологические условия. Образовательное пространство, наделяемое свойствами открытости, структурированности, иерархичности, развивающей направленности, не существует как нечто данное. Оно начинается там, где происходит взаимодействие педагогов и учащихся, когда между ними устанавливаются определенные связи, отношения, всегда несущие ценностно-смысловую нагрузку. Известны различные типологии образовательного пространства [11, 12, 14]: по характеру взаимоотношений субъектов образовательного процесса (кооперативное, конкурентное); по целевой направленности (гуманистическое, технократическое); по отношению к социальному опыту (традиционное, инновационное; национальное, универсальное); по степени творческой активности педагогов и школьников (догматическое, авторитарное, манипулятивное, развивающее, творческое) и др.

С качеством образовательного пространства соотносится понятие эффективной школы, критериями которой выступают: качество образовательного процесса, эмоциональный климат, личностное благополучие участников образовательного процесса. Сегодня к ним добавился еще один – психологическая безопасность образовательного пространства школы, защищенность ребенка от насилия [5]. При характеристике конкретного образовательного пространства с применением указанных критериев последние проявляются в модусе как положительных, так и отрицательных значений. Для дальнейшего изложения представляется важным вывод о том, что каждый тип образовательного пространства, кроме нормативной составляющей, складывается в зависимости от целей и ценностей педагогического коллектива школы, несет в себе способствующие или, наоборот, ограничивающие условия развития духовного мира ребенка.

По мнению авторов статьи, выявлению новых аспектов изучения образовательного пространства для целей духовно-нравственного воспитания школьников и обоснованию педагогических условий его проектирования будет способствовать обращение к взаимосвязанным понятиям *духовное и бездуховное*, методологическое основание характеристики которых составляют представления о ценностях [8]. Закономерно предположить, что в некотором идеальном варианте организации воспитательной деятельности усилия педагогов направлены на формирование духовных потребностей детей путем освоения ими духовных ценностей, раскрываемых категориями добро, справедливость, красота, истина. Если в системе отношений детей и взрослых преобладают духовные начала, то эти отношения следует оценить как нравственные. Очевидно, что такое образовательное пространство будет стимулировать, поддерживать духовное развитие школьников, их позитивную самореализацию не только в учебной, но и в других видах деятельности.

Однако открытость образовательного пространства действию негативных социальных, семейных факторов, сложившийся опыт безнравственного поведения отдельных школьников приводит к проявлению в этом пространстве духовных антиценностей, порождающих под знаком зла, насилия, лжи, несправедливости, безобразного различные явления бездуховного. На наш взгляд, категория бездуховное отражает неудовлетворенность базовой потребности ребенка в личностно-доверительном отношении со взрослыми, концентрирует драматичные для русской культуры явления, которые, к большому сожалению, имеют место в подростковой среде. Среди них нравственный нигилизм, преступность, алкоголизм, наркомания, небывалый эгоизм, бездушие, стремление к неограниченной свободе без должной ответственности за свое поведение, проявляющиеся на фоне низкого уровня мотивации к принятию нравственных ценностей. Сегодня среди подростков, как никогда раньше, наблюдается дефицит милосердия, сочувствия, сострадания, генетически связанных с традициями православной

культуры. Эрозия духовности находит выражение в безнравственном поведении подростков и молодежи.

Учитывая всю условность деления, можно сказать, что духовная составляющая образовательного пространства, определяемая системой духовных ценностей, нацелена на созидание конструктивных процессов духовного становления и личностного развития подростка. Тогда как бездуховное, порождаемое системой антиценностей, сопровождается деструктивными процессами, крайним проявлением которых выступает саморазрушительное поведение школьника. Глубокую укорененность духовных антиценностей в подростковой среде и, следовательно, в образовательном пространстве школы, убедительно подтверждает тот факт, что в последнее время активно развиваются такие области научного знания как конфликтология, девиантология, суицидология. Предметом изучения этих наук выступает отклоняющееся поведение, прежде всего, детей и подростков. С таким поведением соотносится деструктивное отношение к жизни, в котором нет места духовному [5, с. 24].

Рассмотрим некоторые внешние и внутренние факторы, способствующие распространению подобных явлений бездуховного в образовательном пространстве, и их последствия. Как правило, различные факторы взаимно усиливают друг друга, что создает дополнительные неблагоприятные условия духовного развития школьника .*Внешние факторы* связаны с условиями жизни ребенка в семье, школе, социуме. Среди них различные формы психологических зависимостей родителей, прежде всего алкоголизм, авторитарность и психоэмоциональная холодность взрослых, включая педагогов, насилие над ребенком в различных формах его проявления. По мнению специалистов, насилие над детьми в семье и школе – это весьма распространенное социальное явление современной России. Ежегодно различным видам насилия в нашей стране подвергается около 2 млн. детей и подростков [12, с. 6]. По данным правозащитных организаций около 60% детей сталкиваются с насилием в семье, 30% – в школе. Более 2000 детей ежегодно погибают в результате убийств и тяжких телесных повреждений. При этом уголовная статистика отражает не более 10% реальных фактов насилия [там же, с. 7].

Сложность решения проблемы духовно-нравственного воспитания школьников в современном образовательном пространстве в силу его открытости, динамичности, определяется значительным влиянием негативных социальных факторов. Здесь следует отметить заимствование зарубежного, прежде всего европейского опыта реформирования образовательной системы без должной критической оценки этого опыта с учетом национальных ценностей, генетически связанных с православной культурой. К числу негативных факторов относится легкий, быстрый и часто бесконтрольный доступ школьников к обширной информации в СМИ, Интернет. Последние, к сожалению, практически беспрепятственно насаждают часто чуждые социальные концепции, ценности и ценностные ориентации, навязывают модели

поведения, затрудняющие личностное самоопределение подростка, представляющие определенную угрозу духовному миру взрослеющего человека. В этой связи нельзя не привести слова Святейшего Патриарха Кирилла о том, что «…трагедия Европы и других стран, из жизни которых уходит религия, заключается в том, что вместе с религией из жизни уходит и нравственная система координат, исчезает понимание того, что такое добро и что такое зло, что такое хорошо и что такое плохо» [10].

Внутренние факторы, ориентирующие поведение школьника на духовные антиценности, также разнообразны. К ним относятся отсутствие или искаженные представления о духовно-нравственных ценностях, включая семейные, ошибки, заблуждения, проступки, за которые ребенок испытывает чувство стыда, укоры совести, «увязает» в своих чувствах, но не знает способов их преодоления. Переживание подростком подобных состояний с недостаточно развитой в силу возраста ценностно-смысловой, когнитивной, эмоционально-волевой сфер личности, т. е. без должного осмысления и оценки, приводит к формированию душевных травм, болевых точек, сожалений, разочарований, различных комплексов неполноценности, заниженной самооценки. Все это в качестве защитной реакции может вызвать депрессию или, наоборот, агрессивное отношение к себе и окружающим, неуверенность в своем будущем, в крайнем проявлении –кризис духовной идентичности. Существенным фактором здесь выступает и психология подростка (от 11–12 до 16–17 лет). В его психологическом портрете специалисты отмечают крайнюю неустойчивость, динамичность нравственных представлений и поступков. Известен случай, когда пятнадцатилетний подросток с риском для своей жизни спас тонущую в реке девочку, а через несколько месяцев был осужден за жестокое избиение незнакомого сверстника, который ему «просто не понравился». Возраст противоречив: с одной стороны подросток, испытывая себя, стремиться поступать самостоятельно, порой наперекор требованиям взрослых, но именно в этом возрасте он необычайно восприимчив к освоению ценностей, норм поведения, чувствителен к личному примеру взрослых, но позволяет критиковать, сомневаться в правильности таких примеров. Этим подростки заметно отличаются от детей, для которых поведение взрослых служит примером для подражания, и молодежи, у которых к 17–18 годам в целом уже сформированы основные нравственные представления и идеалы. Однако наши наблюдения показывают, что психология подростка православной семьи отличается большей стабильностью, более осознанным отношением к себе и другим, уважением к взрослым, безусловным принятием норм поведения, стремлением увидеть и понять свой внутренний мир, рождающим чувство покаяния, что во многом определяется семейными ценностями, которые он осваивает с малолетства.

Духовные антиценности, транслируемые в образовательное пространство внешними и внутренними факторами, вызывают трудные, порой

тяжелые, кризисные состояния, повреждая духовный мир ребенка. Субъективно переживаемые как напряженные негативные психоэмоциональные реакции, подобные состояния образуют сложные статичные и динамичные структуры духовного мира ребенка, которые без должного их осмысления и коррекции становятся стабильными и оказывают на его жизнь негативное воздействие [1, с. 83]. Объяснить особенности трудных состояний духовного мира ребенка, возникающих в образовательном пространстве школы под влиянием духовных антиценностей, могут следующие причинно-следственные связи, сформулированные авторами на основе многолетней педагогической практики. 1. Чем в более раннем возрасте возникают подобные состояния, тем сильнее их деструктивное воздействие на внутренний мир ребенка, его духовное развитие. 2. Чем сильнее и длительнее действуют негативные внешние и внутренние факторы и их сочетания, тем сложнее ребенку в силу возраста и индивидуальных особенностей развития самостоятельно преодолеть или уменьшить их влияние. 3. Чем больше у ребенка достоверных знаний о себе настоящем, реальном, базирующихся на системе нравственных ценностей, соответствующих ценностям русской православной традиции, тем выше его способность конструктивно преодолевать трудные состояния духовного мира. Выявленные связи, имеющие, по всей видимости, закономерный характер, позволяют говорить об особой роли самопознавательной деятельности подростка в конструктивном преодолении проблемных состояний духовно-нравственной направленности.

В этой связи можно предположить, что существенным элементом проектирования образовательного пространства для духовно-нравственного воспитания школьников, преодоления бездуховного, безнравственного в нем, коррекции трудных состояний духовного мира школьника следует принять самопознавательную деятельность. Это особый вид деятельности, благодаря которой человек изучает свои особенности, возможности, способности, одновременно выступая объектом и субъектом познания [1, с. 18]. Ценность самопознания с исторических времен утверждается в различных философских, религиозных, психологических, педагогических концепциях. Однако сегодня именно в этом вопросе теория образования бесконечно удалена от практики. В современной школе никто не учит подростка самопознавательной деятельности, хотя бы потому, что учителя не готовы к организации подобных практик, не владеют теорией, методологией, технологиями самопознания. Но именно знания о себе, осмысленные в системе координат духовных ценностей, служат основой сознательного отношения к различным событиями явлениям школьной жизни, включая их бездуховные, безнравственные проявления. Существенный момент самопознания составляет нравственное самоопределение подростка, связанное с сознательным формированием своего отношения, своей позиции к той или иной ситуации, проявляющимися в этих ситуациях ценностями и антиценностями. Опыт самопознавательной деятельности и нравственного самоопределения задает основания сознательного

нравственного выбора, нравственно одобряемого поведения от замысла к результату на основе принятых духовных ценностей. Теоретическое обоснование и практическая реализация методики организации самопознавательной деятельности школьниковдело непростое, требует объединения усилий разных специалистов, принятия соответствующих решений. К сожалению, это дело будущего.

Обобщая изложенное, сформулируем несколько предложений для повышения эффективности духовно-нравственного воспитания детей и подростков. Педагогическому коллективу будет полезно: 1. Проектировать образовательное пространство школы не только как совокупность условий, но и как совокупность возможностей для самовоспитания, саморазвития школьника, его продуктивной самореализации, противостоящей бездуховному и безнравственному. Ключевой момент здесь состоит в совпадении нравственной оценки взрослыми и детьми имеющими место в образовательном пространстве школы бездуховного, безнравственного. 2. В урочной и внеурочной деятельности, во всех формах проявления самостоятельной активности школьников шире применять ситуации нравственного выбора, создающие условия для самопознания подростком своих возможностей, оценки сформированных нравственных убеждений и идеалов. 3. Насыщать образовательную практику положительными примерами нравственного поведения другого человека: реального взрослого, сверстника, младшего школьника, исторического персонажа и т. д. Познание себя через положительный пример другого формирует ценностно-смысловую предрасположенность подростка действовать в рамках нравственных норм и духовных ценностей. Приобретаемое таким образом знание о себе становится методологическим инструментарием нравственного самоопределения подростка. 4. Шире и в разных формах обращаться к духовному опыту православных традиций, содержание которых составляют высоконравственные нормы. В этом отношении «Житие Святых» представляет бесценный, богатейший опыт духовной жизни, передаваемый личном примером – базовым методом воспитательной деятельности. 5. Развивать психологическую готовность педагогов распознавать первые признаки девиантного поведения детей и подростков, оказывать им коррекционную помощь и психологическую поддержку. 6. Наладить систему диагностики нравственных предпочтений, поступков, проступков школьников, за которыми стоят духовные ценности или антиценности. В частности, для изучения особенностей принятия решения в ситуации нравственного выбора можно применять опросник «Дилеммы Колберга», методику «Прогнозируемое ожидание», цель которой состоит в изучение общих тенденций выбора в ситуации моральной дилеммы. Ранняя диагностика позволяет выявлять причины и корректировать психоэмоциональные затруднения школьников, трудные состояния духовного мира, предупреждать агрессивное поведение подростков среди сверстников и школьников младшего возраста. 7. Прогнозиро-

вать и минимизировать деструктивное влияние семьи на внутренний мир ребенка, его духовное благополучие.

В заключение отметим, что проблема духовно-нравственного воспитания современных детей и подростков сегодня изменила свой статус. Из проблемы педагогической она переходит в разряд глобальной, что связано с переживанием современной цивилизацией своеобразного перелома, проявляющегося в размывании духовных ценностей и нравственных ориентиров, нарастанием эффектов отчужденности человека, нарастанием духовного вакуума. Молодым поколениям россиян, вступающих во взрослую жизнь, необходимо научиться правильно, без духовных потерь и травм ориентироваться в этом мире, быть готовым и способным сделать такой нравственный выбор, чтобы не разрушить нравственных принципов своей жизни. Базовые основания позитивной духовно-нравственной самореализации молодого человека сегодня призвана обеспечить не только семья, но и образовательное пространство школы, при проектировании которого необходимо предусмотреть возможность организации самопознавательной деятельности, включающей духовно-нравственное самоопределение школьника.

Список литературы

1. Байлук В. В. Основы самопознания и самореализации личности: в 2 кн. Кн. 1. Основы самопознания личности: монография / Урал. гос. пед. ун-т. – Екатеринбург, 2010. – 570 с.

2. Борисенков В. П. Поликультурное образовательное пространство России: история, теория, основы проектирования: монография/ В. П. Борисенков, О. В. Гукаленко, А. Я. Данилюк.– М.: Педагогика, 2006. – 464 с.

3. Борытко Н. М. Педагог в пространствах современного воспитания / ууч. ред. Н. К. Сергеев. – Волгоград: Перемена, 2001. – С. 10–14.

4. Заблоцкая О. А. Образовательное пространство как педагогическая категория // Информатика, вычислительная техника и инженерное образование. – 2011. – № 2. – С. 3–14.

5. Змановская Е. В. Девиантология: Психология отклоняющегося поведения: учебное пособие для студентов / Е. В. Змановская. – М.: Академия, 2006. – 288 с.

6. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://studfiles.net/preview/1720324/.

7. Лесгафт П. Ф. Психология нравственного и физического воспитания / П. Ф. Лесгафт. – М.: Ин-т практической психологии; Воронеж: МОДЕК, 1998. – 416 с.

8. Маралов В. Г. Основы самопознания и саморазвития: учеб. пособие для студентов / В. Г. Маралов. – М.: Академия, 2004. – 256 с.

9. Новый федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации». – СПб: Питер, 2014. – 240 с.

10. Патриарх Кирилл заявил о нравственной катастрофе в Западной Европе// Интерфакс/ [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.interfax.ru/world/508377

11. Пономарев Р. Е. Образовательное пространство: монография. – М.: МАКС Пресс, 2014. – 100 с.

12. Проблемы насилия над детьми и пути их преодоления / под ред. Е. Н. Волковой. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.

13. Слободчиков В. И. Образовательная среда: реализация целей образования в пространстве культуры// Новые ценности образования: Культурные модели школы. – Инноватор – М., 1997. – С. 177–184.

14. Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://legalacts.ru/doc/rasporjazhenie-pravitelstva-rf-ot-29052015-n-996-r/.

15. Фрумин И. Д., Эльконин Б. Д. Образовательное пространство как пространство развития // Вопросы психологии.– 1993. – № 1. – С. 24–32.

Г. М. Каченя

РЕАБИЛИТАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС: О ДУХОВНОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ

Советский генетик В. П. Эфроимсон отмечал, что проблема доброго начала в человеке волнует человечество на протяжении многих веков. В своей статье «Родословная альтруизма» ученый задается вопросом, с чего начинается человечность [5]. Первичное сообщество, где люди были более добрыми, выживало лучше. Забота о детях, стариках получала материальное выражение в большем потомстве. Безусловно, что фактор прогресс с неизбежностью приводит к изменениям людей и общества.

В последние десятилетия, в оценках социокультурной ситуации в стране отчетливы своего рода разнонаправленные тенденции. С одной стороны, это констатация духовного кризиса, носящего, по оценкам многих специалистов, системный характер, с другой, – поиски духовно-нравственных оснований, которые могут стать источником, мощным фундаментом преобразования общества. В Стратегииразвития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. обозначены духовно-нравственные ценности, сложившиеся в процессе культурного развития России: человеколюбие, справедливость, честь, совесть, воля, личное достоинство, вера в добро, стремление к исполнению нравственного долга перед самим собой, своей семьей и своим Отечеством [2].

Наиболее уязвимой в условиях перемен всегда оказывается молодежь, формирующаяся в условиях разрушения системы традиционных ценностей, традиционных механизмов социализации. Так, трагичной для целого поколения стала ситуация наркотизации страны, возникшие вслед за этим проблемы реабилитации, социальной адаптации молодых людей в возрасте от 14 до 35 лет.

Зависимое поведение разрушает личность, формируя социальную дезаптацию, вследствие аддиктивной установки, особенностью которой являются когнитивные, эмоциональные и поведенческие нарушения [3]. К факторам формирования зависимого поведения исследователями относятся следующие характеристики: увеличивающееся количество объектов зависимости, деятельность наркоторговцев, урбанизация, разрушающая межличностные связи. Специалисты подчеркивают резкое возрастание зависимых моделей поведения у современных молодых людей. Особое место в этом ряду занимает наркомания, которую ВОЗ определяет как прогрессирующее, неиз-

лечимое, смертельное заболевание. Международный комитет по контролю над наркотиками (МККН)при ООН отмечает снижение темпов наркотизации молодого поколения в России за последние годы, начиная с 2016 г., вследствие создания системы оказания соответствующих реабилитационных услуг, в которой важное место принадлежит неправительственным структурам, в том числе социально ориентированным некоммерческим организациям. Несмотря на устойчивую тенденцию снижения числа зависимых от ПАВ, на учете в наркологических учреждениях состоит 560 тыс. наркозависимых лиц, а всего наркотики употребляют 2,3 млн. россиян [4]. На заседании СБ РФ от 28.04.2017 по проблемам реализации Стратегии государственной антинаркотической политики до 2020 г. отмечалось, что число несовершеннолетних наркоманов возросло на 60 %, по данным соцопросов, наркотики употребляют около 7,5 млн, из них 2 млн регулярно, расширяются масштабы оборота синтетических наркотиков и новых психоактивных веществ.

Реабилитационные центры для наркозависимых выполняют важную миссию возвращения в социум молодых людей с аддикциями, обеспечивая доступность обоснованных мировым опытом Программ 12 шагов. Как заметил один из современных специалистов по работе на основе Программы 12 шагов, выздоравливающие помогают другим, чтобы помочь себе. Именно они работают с изломанными судьбами молодых людей и являются иногда последней надеждой на спасении их родных и близких. Это накладывает на вовлеченных в процесс ресоциализации, социальной адаптации различных социальных институтов и общественных объединений, в том числе социально ориентированных некоммерческиих организаций особую ответственность.

Она обусловлена рядом причин, среди которых можно выделить проблему кадрового обеспечения: международная практика показывает, что лучшими специалистами реабилитационных центров являются бывшие зависимые с длительным сроком ремиссии. Как правило, это молодые люди, в том числе с большим стажем потребления психоактивных веществ, который пришелся на период 16–17 – 30 лет. Соответственно, у подавляющего большинства нет завершенного общего среднего либо специального образования; их профессиональный ресурс ограничен. Точка зрения, принятая на западе и получившая широкое распространение на родине возникновения программы в США: эта программа не является ни медицинской (несмотря на то, что один из ее авторов врач), ни психиатрической, ни психотерапевтической. Учитывая советский опыт организации коллективной деятельности достаточно широких масс в свободное время, на добровольной основе, ее можно назвать самодеятельной социальной программой взаимопомощи и взаимоподдержки людей разного возраста, разного вероисповедания, разных социальных слоев общества, в том числе деклассированных элементов (лиц, освободившихся из мест лишения свободы и оказавшихся в совершено иных, неизвестных им по прежней жизни условиях, неспособных встроиться в социум). Главная задача таких самодеятельных

сообществ самоподдержки состоит в формировании у зависимых установокк новой жизни, ориентаций на духовные ценности.

Создание эффективной системы, обеспечивающей решение задач ресоциализации молодежи с аддикциями, предполагает обоснование комплекса условий, среди которых важное место принадлежит духовной составляющей реабилитационного процесса. Задачи духовно-нравственного возвышения личности наркозависимых являются чрезвычайно важными и сложными. Их осуществление в условиях реабилитационного центра нуждается в соответствующем содержательном и процессуальном обеспечении.

В. П. Эфроимсон отмечал, что «...первобытные племена, чтобы выжить, должны были «холить и лелеять» стариков, носителей мудрости и опыта...» [5]. Без трансляции духовного опыта, воплощенного в системе духовно-нравственных ценностей, реабилитационная работа, осуществляемая социально ориентированными некоммерческими организациями, не может быть полноценной.

За последнее время сложилась система реабилитационных центров в рамках епархий РПЦ в различных регионах страны. В августе 2011 г. Синодальным отделом по церковной благотворительности и социальному служению создан Фонд святого праведного Иоанна Кронштадского, занявшего важное мест в реализации церковных инициатив в области противодействия наркомании и развития системы церковной реабилитации и помощи наркозависимым [6].

Председатель правления Фонда святого праведного Иоанна Кронштадтского игумен Мефодий (Кондратьев) отмечал необходимость создания обучающих курсов, которые должны войти в программу курса пасторского богословия духовных семинарий [1]. Важна задача организации системы семинаров разного уровня для людей, которые в разной степени знакомы с проблемой наркотической зависимости и задействованы в осуществлении помощи. Для служителей Церкви светские специалисты, по словам игумена Мефодия, проводят курсы по отдельным аспектам проблемы зависимости.

Полагаем, что вместе с тем существует острая необходимость в духовном наставничестве светских реабилитационных центров по вопросам духовно-нравственного возрождения личности наркозависимых. Без решения этой задачи о новом качественном уровне системы реабилитационной работы на сегодняшний день говорить сложно.

Список литературы

1. Как будет финансироваться церковная система реабилитации наркозависимых [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.miloserdie.ru/article/kak-budet-finansirovatsya-cerkovnaya-sistema-reabilitacii-narkozavisimyh/

2. Стратегииразвития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/v-rossii-utverzhden-spisok-duhovno-nravstvennyih-tsennostey/

3. Усова Е. Б. Психология девиантного поведения. Мн., 2010 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://psyera.ru/addiktivnoe-povedenie-560.htm.

4. Храпов А. Православные центры по реабилитации наркозависимых являются наиболее эффективными [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.protivnarko.ru/general-leytenant-politsii-andrey-hrapov-pravoslavnyie-tsentryi-po-reabilitatsii-narkozavisimyih-yavlyayutsya-naibolee-effektivnyimi/.

5. Эфроимсон В. П. Родословная альтруизма. Этика с позиций эволюционной генетики человека [Электронный ресурс] // Новый мир. 1971. № 10. – Режим доступа: http://www.opentextnn.ru/man/?id=1441.

6. Русская православная церковь. Московский патриархат/ Иоанновская семья [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pravprihod.ru/includes/periodics/help_news_1/2018/0205/000035588/detail.shtml.

О. Г. Усанова

ФЕНОМЕН РЕЧЕВОЙ КУЛЬТУРЫ СТУДЕНТОВ ВУЗА КАК ЦЕННОСТНЫЙ АСПЕКТ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРЫ ОБЩЕСТВА

Аксиологический подход понимается нами как видение будущего специалиста через призму ценностей, что позволяет рассматривать его в образовательном процессе как интегративную личность, детерминированную возрастными и психологическими особенностями (принимающую общественно значимые и профессиональные ценности как личные, определяющие его компетентность). Предназначенность данного ракурса заключена в раскрытии особенностей практического использования сформулированной таким образом концепции, определении механизмов и процедур формирования социально-коммуникативной компетентности (СКК) студентов вуза.

В широком смысле данный подход затрагивает все сферы индивидуального и общественного сознания, в том числе и речевую культуру, как область духовной культуры. В определениях аксиологического подхода культура трактуется как совокупность духовных и материальных ценностей, создаваемых людьми. В культурологическом знании проблема ценностей занимает особое место, что делает ценности специфическим объектом культурологического анализа. Повышение интереса к проблеме изучения ценностей происходит в период ценностных кризисов, ломки сложившейся системы ценностных ориентаций, поиска новых культурных оснований, смыслов существования человека. Соответственно, применение аксиологического подхода к формированию СКК студентов вуза дает возможность открытия для непосредственного наблюдения сферы ментальности, системы ценностных установок культуры народа или этноса, позволяет эксплицировать существующие в сознании ценностные доминанты, определить их набор, соотнесенность с точки зрения универсальности.

Аксиологический анализ связан с процессом выявления определенной системы ценностей и норм речевой культуры студентов, рассматривается как необходимая составляющая в изучении последней. Важный аксиологический аспект изучения социально-коммуникативной компетентности – в проблеме соотношения между ценностями, которые декларированы,

выступают побудительной силой для субъекта, как их носителя. Аксиологический подход позволяет ввести в сферу анализа собственно адекватное действующим культурным реалиям содержание речевой культуры, акцентировать ее креативное (продуцирующее, творческое) начало. Опора на аксиологический подход способствует определениюразнообразных характеристик феномена речевой культуры студентов вуза, выявлению ее ценностного аспекта в контексте культуры общества.

В качестве теоретико-методологической основы конкретно-научного уровня исследования нами определён аксиологический подход, применение которого заключается в организации профессионального образования на основе следования принципу ценностной направленности образовательного процесса. Понять механизм этого действия позволяет, как было уже сказано выше, аксиология – раздел философии, философское учение о природе ценностей, их месте и роли в социальной структуре мироотношения и мировоззрения людей.

Аксиологические теории, принадлежащие к разным философским направлениям, содержат общие положения, трактующиеся по-разному, но характеризующие ценности как общий предмет исследования. В этих теориях признаётся следующее:

– основная регулятивная функция ценностей заключается в том, что ценности определяют направленность активности (поведения и деятельности) человека при установлении его отношений с действительностью;

– предметная определённость ценностей: ценность всегда фиксирует стремление человека к осуществлению какого-либо образа должного поведения, жизни, оно рассматривается как необходимое, как значимое само по себе;

– ценности являются средством для преодоления человеком существующих противоречий;

– иерархическое строение системы ценностей;

– необходимость осознания человеком личностных и общественных ценностей.

В большинстве аксиологических теорий ценности рассматриваются как то, что человеком переживается, как значимое само по себе, и как то, что определяет направленность его активности. В различных аксиологических теориях одним и тем же термином обозначаются разные сферы действительности, и, наоборот, для обозначения одного и того же используются разные термины. Прежде всего, это касается самой категории «ценность». Как ценность рассматривается и то, что выступает для индивида не «сущим», а «должным», т. е. еще не существующим, «проектом его будущего» (И. Кант, В. И. Плотников), и то, что уже создано человеком – это и материальные предметы, и продукты его духовной деятельности: нормы, принципы, идеи, теории и т. п. Различение названных областей действительности может быть закреплено через употребление в первом случае понятия «личностные ценности», а во втором – «культурные ценности». При этом

личностные ценности определяются как структуры индивидуального сознания. Общественные ценности постулируются как личностные общезначимые ценности членов социальной общности, выступающие ценностной основой построения общественных отношений.

Предлагаемая дефиниция ценностей акцентирует внимание на следующем: 1) ценности – это предметно-определённые стремления людей. Это касается личностных, общественных ценностей, так как в обществе в том случае что-либо выделяется как ценность, если наблюдается стремление людей к осуществлению этого чего-либо. Позитивное отношение, позитивная оценка недостаточны для того, чтобы что-либо стало восприниматься людьми как ценность, как нечто общезначимое, сущностно-необходимое; 2) в ценностях фиксируются стремления людей не к получению или созданию какого-то объекта, не к возникновению какого-либо качества личности, а к определённой форме, то есть способу организации отношений человека с миром, такому отношению, в котором он проявляет определённые личностные качества или является обладателем желанного объекта. Приведенная характеристика ценностей подчёркивает, что для человека наиболее значимыми являются его способности к осуществлению определённых действий, или, другими словами, способности к установлению определённых форм его отношений с действительностью.

Возникшие ценности становятся частью системы личностных ценностей и собственного, личностного опыта человека. Система личностных ценностей – это комплекс взаимосвязанных и взаимообусловленных личностных ценностей, одновременно существующих в сознании человека и определяющих направленность активности человека (поведения и деятельности), его будущее [514, с. 185]. Система личностных ценностей складывается как иерархическая, динамичная личностная структура, которая существует в модификационных формах, складывающихся в соответствии с видами переживаемых человеком культурно-опосредованных отношений. Выделенные признаки позволяют сделать выводы о том, что качественной характеристикой ценностей является мера их универсальности, мера их общезначимости. Все эти признаки свойственны развитию, поэтому можно предположить, что процесс перестройки системы ценностей есть процесс развития ценностного мира человека, включенный в развитие мира как целостности. Развитие ценностного мира человека – закономерное, направленное качественное изменение системы личностных ценностей, характеризующееся повышением степени их универсальности, как средства разрешения противоречий и степени общезначимости.

Аксиологический подход в образовании (Н. А. Асташова, Е. В. Бондаревская, В. Г. Воронцова, Н. Г. Лесневская, В. А. Сластёнин, Н. Л. Худякова, Г. И. Чижакова, Н. Г. Щуркова, Н. И. Элиасберг и др.) рассматривает человека как высшую ценность общества, самоцель общественного развития; итогом же всего многообразия деятельности человека является совокупность

материальных и духовных ценностей, сложная иерархия идеалов и смыслов, значимых для общества и человека. Идея гуманизации образования, являющаяся следствием применения аксиологического подхода в педагогике, имеет широкое философско-антропологическое и социально-культурологическое значение. От решения последней зависит целостная стратегия общественного движения, которая может либо стать препятствующим фактором в развитии человека и цивилизации, либо способствовать ему.

Ж. Д. Назърска,
С. А. Шапкалова

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ: МЕТОДИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ БОЛГАРСКИХ УНИВЕРСИТЕТОВ

В докладе освещается вопрос о преподавании религиоведения студентам светских вузов (на примере государственного университета – УниБИТ – Университет библиотековедения и информационных технологий, София), обучающихся в бакалавриате по программе «Культурно-историческое наследие», по программам «Защита культурного наследия» и «Религиозное культурное наследие» в магистратуре и по программе «Культурное наследие в современной информационной среде» в аспирантуре. Созданная в 2004–2018 гг. образовательная модель совмещает обучение по религиоведению с обучением, связанным с культурным наследием в светском университете. Полученные знания, умения и отношения в религиоведении предоставляют студентам возможность познать более углубленно материальное и нематериальное культурное наследие религиозных общностей и научиться распознавать его и социализировать.

В процесс преподавания и изучения религиозного культурного наследия в Университете библиотековедения и информационных технологий выделим несколько направлений.

Изучение материального религиозного наследия. Среди самых популярных методов внеаудиторного обучения – полевые работы, в которые входит: наблюдение, фотосъемка, видеосъемка, общение (проведение разговоров) или интервью с представителями духовенства и религиозными деятелями. Полевые работы – это индивидуальные и коллективные, однодневные или на несколько дней, проводимые до сих пор в Софии и по стране (Пловдив, Варна, Пазарджик, Кюстендил, Банско, Раковски, Самоков и др.). Цель таких работ – дать или расширить знания, развить умения и компетенции (в сфере наблюдения, идентификации, анализа и синтеза, обобщения, формулирования понятий, сравнения, обосновка утверждений, самостоятельного и критического мышления), а тем самым иметь и воспитательный эффект.

Обычно студенты Университета библиотековедения и информационных технологий проводят полевые работы в храмах, молитвенных местах и

монастырях православных, католиков, протестантов, армян, евреев и мусульман. В основном это здания со статусом национальной или местной культурной ценности, а некоторые (Боянская церковь и монастыри Метеоры) с мировой культурной ценностью, примером может послужить Софийская синагога. Здание имеет статус национального культурного памятника с архитектурной значимостью и его можно посетить как постоянно действующий музей. Здание является местом обучения, в тоже время здание хранит память, связанную со спасением болгарских евреев при холокосте.

Полевые работы в монастырях направлены на ознакомление студентов с религиозной жизнью традиционных или религиозных общностей, расширения их знаний и конкретизации их понимания и восприятия. В последние 10 лет будущие специалисты в сфере культурного наследия посетили ряд крупных и не столь крупных монастырей: Рильский, Бачковский, Обрадовский, Княжевский и др.

Мемориальные комплексы или кладбища – другой часто посещаемый объект в процессе обучения. Центральное софийское кладбище является национальной культурной ценностью, где существуют православные, католические, протестантские, мусульманские, еврейские и армянские участки. Студентам предоставляется возможность проследить, как конструируется коллективная память, степень религиозности, социальную дистанцию по отношению религиозных меньшинств, религиозной обрядности и праздничности. Особый интерес вызывает могила Петра Дынова, руководителя «Белого братства» – альтернативное христианское религиозное движение в Болгарии в XX в. Могила имеет статус национальной культурной ценности и является священным местом, местом поклонения для последователей «Белого братства» в Софии.

Собрания книг, принадлежащих религиозным общностям являются объектом студенческих исследований как часть материального религиозного наследия. В течении учебного года они проводят наблюдения над сборниками европейских рукописей и древнепечатных книг в Центральном государственном архиве, протестантских книг в Музейном собрании протестантского движения в Софии, а летом описывают и проводят каталогизацию собрания книг Центральной софийской синагоги и Католической екзархии во время своей летней стажировки.

Художественное религиозное наследие –один из приоритетов в процессе обучения будущих специалистов в сфере культурного наследия. Раз в год студенты посещают выставку собрания икон в Национальной художественной галерее в Софии и Церковном историческом музее, а во время полевых работ в Болгарии посещают выставки местных музеев (например, в городах Банско, Самоков, Варна).

Изучение нематериального религиозного наследия. Нематериальное религиозное наследие обычно в фокусе конфессионального обучения по теологии. В Университете библиотековедения и информационных технологий, как светском университете, изучается нематериальное религиоз-

ное наследие с целью формирования у студентов знаний и умений по культурному наследию.

Религиозные ритуалы и праздники разных религиозных общностей являются объектом прямого или включенного в полевых работах наблюдения, при этом студенты исследуют интернет-страницы отдельных молитвенных мест, церквей или музеев. Так, например, до лекции деятелей Болгарской баптисткой церкви, студенты подробно изучили интернет-страницу Церкви и сформулировали свои вопросы. Таким же образом студенты работают и рядом других интернет-страниц других православных храмов.

В процессе преподавания религиозной музыки преподаватели часто используют возможности, которые предоставляют полевые работы. Студенты посещают ежегодный Праздник религий в Софии, где под открытым небом поют и танцуют представители православия, католики, евреи, протестанты, армяне и мусульмане. В 2017 г. студенты посетили масштабный концерт в честь 500-летия с начала Реформации, представленный в столице Болгарии. Во время полевых работ в населенных местах, где преобладают католики в городе Раковски, студентам была представлена программа детским танцевальным ансамблем местного читалишта (характерное для Болгарии общественное учреждение культуры, которое имеет учебно-просветительские функции).

В последние 5 лет студенты, изучающие культурное наследие работали по проекту охраны религиозных ценностей. Они провели дискуссии с экспертами и религиозными деятелями и более 500 интервью с отобранными ими собеседниками, которые относятся к практике введения в христианские тайны, к отношению представителей религиозных организаций к процедуре искусственного оплодотворения и эвтаназии, милосердию и благотворительности, семейным ценностям и др.

В процессе изучения религиозного культурного наследия важное значение имеет обращение к цифровым ресурсам. Цифровые ресурсы культурных институтов являются отличным средством обучения в освовении религиозного культурного наследия. Они часто используются при осуществлении контроля и оценки знаний и умений студентов.

В период с 2010 по 2018 г. в Болгарии была проделана ускоренная дигитализация периодической печати XIX – XX вв. в Национальной библиотеке и региональных библиотеках Варны и Пловдива. Эти данные все еще в открытом доступе и тем самым их можно свободно использовать в учебных целях. Студенты, изучающие культурное наследие в качестве самостоятельной задачи каждый год должны разыскать/исследовать публикации на тему связанную с религией (о религиозных событиях, праздниках, мероприятиях и проблемах) в конкретных газетах широкого или специализированного профиля. После чего они делают библиографическое описание найденных публикаций и оформляют их, для того чтобы включить в обзорную библиографию.

Таким же образом наши студенты работают с «Фотоархивом», созданным при Государственном агентстве «Архивы», находящемся в открытом режиме доступа. Там студенты в поисках фотографий, связанных с религиозным культурным наследием. Студенты довольно активно изучают предоставляемые ресурсы специализированной информации выложенной на сайтах. Первый – «Двери», подвергает социализации ресурсы (документы, фотографии и публикации) связанны с темой православной деноминации. Второй – «Архив протестантской истории», собирает и предоставляет в открытом доступе документы о деятельности протестантских миссий в Болгарии. Третий, названный «Пьотр Дынов», созданный Обществом «Белое братство» в честь его основателя объединяет несколько веб-сайтов, включает дигитализованные сочинения Дынова, фотографии, видеофильмы, воспоминания и др. о Белом братстве. Все ресурсы в открытом доступе, имеют поисковую связь, их можно читать в режиме оффлайн и их, так же могут читать люди, со специальными потребностями.

В заключение сделаем некоторые выводы. Таким образом, религиозное обучение в УниБИТ является как средством преподавания культурного наследия, так и средством формирования будущих специалистов, у которых формируются знания, умения и компетенции работать с культурным наследием, оставленным всеми традиционными и новыми религиозными общностями в стране. Исключительно важное место в этом процессе занимают применяемые современные методы обучения – полевые работы, наблюдение, анкетирование и проведение интервью, дискуссий с представителями религиозных общностей, исследование и контент-анализ дигитализованных ресурсов. Также следует подчеркнуть роль культурных институтов, которые дали свое согласие на сотрудничество с Университетом и активно принимают участие в процессе аудиторного и внеаудиторной обучения – библиотеки, архивы, музеи, галереи, храмы, молитвенные дома, монастыри, читалишта, религиозные общности и др.

Список литературы

1. Гарванова, М. (2017). Българинът на ценостен кръстопът. София: За буквите-О писменехь.

2. Легкоступ, М. (2013). Методически аспекти на обучението по религия. В. Търново: Фабер.

3. Назърска, Ж., С. Шапкалова. (2015). Методика на обучението по религия във висшите светски училища. София: За буквите – О писменехь.

4. Университетът по библиотекознание и информационни технологии. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.unibit.bg/.

5. Двери на Православието [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://dveri.bg/.

6. Националната библиотека «Св. св.Кирил и Методий» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.nationallibrary.bg/wp/?lang=bg.

7. Петър Дънов. Библиотека [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://petardanov.com/#gsc.tab=0.

В. В. Гришина,
А. А. Кондратьев

ВОСПИТАНИЕ ЧУВСТВА РАССУДИТЕЛЬНОСТИ У ОБУЧАЮЩИХСЯ В ВОЗРАСТЕ 10–18 ЛЕТ

Проблема воспитания ценностных ориентиров у подрастающего поколения является на данный момент достаточно острой, решение последней заложено в Концепции воспитания в России до 2025 г. Перед педагогическим составом учебных заведений различного уровня поставлена задача, – найти новые подходы в духовно-нравственном воспитании молодежи для того, чтобы реализовать вышеуказанную Концепцию.

Одним из основных признаков наличия у взрослого человека сформированных ценностных ориентиров является наличие у него такого качества, как рассудительность. Способы воспитания этого качества у обучающихся будут рассмотрены авторами в данной статье.

Для того, чтобы правильно составить программу обучения рассудительности, надо остановиться на изучении подходов к изучению этого качества. Разберем некоторые из них. Например, словарь Ожегова рассказывает о том, что рассудительность – это руководство, требованиям рассудка [4, с. 541]. Тогда как В. С. Безруков называет рассудительность интеллектуальным качеством личности, проявляющимся в виде способности использовать ум, знание и жизненный опыт при проведении анализа фактов и окончательном принятии решений [1, с. 125].

Ниже будут рассмотрены факторы, которые оказывают влияние на формирование характера, в том числе чувства рассудительности у подрастающего поколения (рис. 1):

Рис. 1. Факторы, оказывающие воздействие на формирование характера

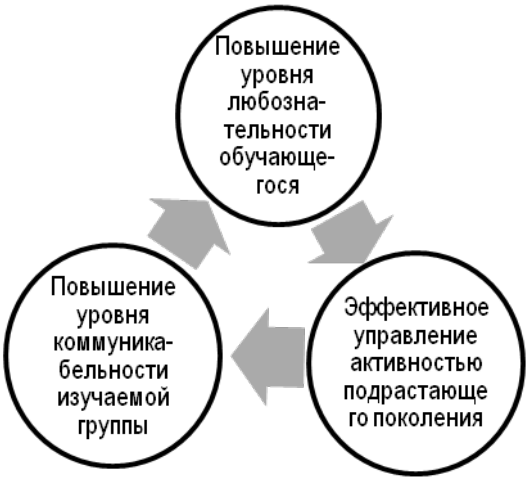


Рис. 2. Задачи воспитания чувства рассудительности у обучающихся

После представления основных факторов, воздействующих на формирование характера каждого индивидуума, нельзя не обратить внимание на основные задачи, в процессе воспитания чувства рассудительности. Рассмотрим их ниже (рис. 2).

Для того, чтобы достигнуть, поставленные выше задачи авторами была разработана программа духовно-нравственного воспитания «Познай себя» для обучающихся, в возрасте от 10 до 18 лет. Исходя, из этой авторской разработки воспитание чувства рассудительности у подрастающего поколения планируется проводить по следующему плану (рис. 3) [2, 3, 5]:

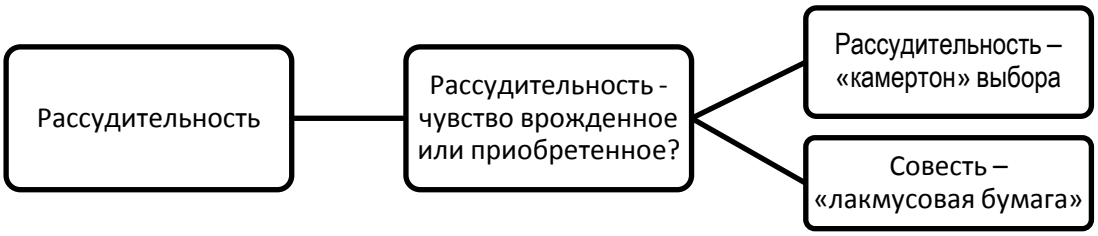


Рис. 3. Структура занятия по теме «Рассудительность»

Ниже представлен авторский план занятия по внеучебной деятельности, исходя из предложенной выше структуры.

Рассудительность

Обрети мир в своей душе, и вокруг тебя спасутся тысячи
Преподобный Серафим Саровский

Тема 14. Рассудительность – чувство врожденное или приобретенное?

Происхождение слова «рассудительность» и его значение. Разбор нескольких ситуационных задач с применением видеоматериалов. Поиск ответа на главный вопрос урока с использованием рассуждения учеников.

Тема 15. Рассудительность – «камертон» выбора

Происхождение слова «камертон» и «выбор», а также их значение. Духовно-нравственный аспект совершения выбора. Анализ совершенного выбора. Разбор ситуационной задачи из учебника ОПК.

Тема 16. Совесть – «лакмусовая бумага»

Происхождение слова «совесть» и его значение. Задачи и функции совести. Плоды раскаяния. Пример отречения апостола Петра. Разбор литературного произведения Леонида Пантелеева «Честное слово».

Контрольные вопросы по разделу:

1. Объясните, как Вы понимаете такое качество, как рассудительность?
2. Что такое совесть?
3. Перечислите задачи и функции совести.
4. Объясните смысл евангельского фрагмента отречения апостола Петра.

Подвергнув, изучению данный вопрос, логично сделать вывод о том, что воспитание, основанное на духовно-нравственных основаниях, должно иметь системный характер, применяясь на всех этапах воспитания, образования подрастающего поколения. Обязательным и несомненным условием воспитания личности обучающегося является также семья, в которой он пребывает.

Список литературы

1. Безруков В. С. Основы духовной культуры / В. С. Безруков. – Екатеринбург, 2000. – 352 с.

2. Костюкова Т. А., Воскресенский О. В., Савченко К. В. и др. Основы православной культуры. – М.: Дрофа, 2015. – 192 с.

3. Кураев А. Основы православной культуры. 4 класс: Учебник. – М.: Просвещение, 2015. –95 с.

4. Ожегов С. И. Толковый словарь русского языка / Российская академия наук. – М.: Азбуковник, 1999.– 944 с.

5. Сурова Л. В. Мироведение. Комплекс методических разработок. – Клин: Христианская жизнь, 2015. – 382 с.

А. О. Леонкина

ДУХОВНОЕ ЗДОРОВЬЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Слава в вышних Богу, и на земле мир,
в человеках благоволение.
(Лк.2:14).

В этих словах ангельского гимна отражаются сердечные чаяния верующего человека – желание в мирном состоянии духа славить Бога и Спасителя. Мир, т. е. согласие, внутреннее спокойствие души является одной из самых востребованных нравственных ценностей, которая важна как в будущем, так и в настоящем и имеет значение для духовной жизни не только отдельно взятого человека, но и целого общества. Безусловно, от сохранения мира и согласия в обществе напрямую зависит будущее любого государства.

Помнить об этом необходимо сейчас, в условиях информационной открытости современного общества, когда различные идеи, благодаря средствам цифровой коммуникации, свободно распространяются, делаются предметом обсуждения на интернет-площадках, формируя новую социальную реальность, ориентированную на переосмысление принятых ранее норм и ценностей. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл оценивает это явление как новую эпоху, которая неизбежно наступает в связи с тем, что пределы глобализации достигнуты, начался кризис её унифицирующих критериев.

Но это не значит, что ценности демократии, гуманизма, прав человека полностью исчезнут из жизни. Каждый культурно-исторический объект будет вынужден в собственной исторической традиции искать опору, необходимую для развития и движения вперед, искать свою модель модернизации, истоки своей системы социальных институтов.

Очевидно, что это актуально как для России, так и Беларуси.

Действительно, навстречу глобализации с ее массовой культурой, навязыванием общего вкуса, образа поведения, единых привычек, разрушением традиционного семейного уклада, выходит процесс развития общества, при котором вместо ожидаемого исчезновения региональных отличий происходит их сохранение и усиление. Поэтому увлечение модными веяниями все более воспринимается как искусственное, нелепое подражание. Совершенными чудаками, например, выглядят молодые люди, которые в новообъявленный День святого Валентина разгуливают и веселятсяв костюмах фантастических магов, эльфов, вампиров.

Однако не менее странными являются и другие крайности, когда под видом возвращения к народным традициям совершаются факельные шествия и гадания «на суженого» в день Купалы, ритуалы «зазывания дождя» в день пророка Илии и им подобные развлекательные мероприятия. Казалось бы, что греховного в полутеатральных выдумках, шутках или играх? Но если в основе их безнравственность или просто суеверия, погружающие участников в поверхностные, но опасные «учения» и «концепции» – такие игры способны просто отравить и деморализовать сознание людей, как и насаждаемые кино- и телеэкраном псевдоисторические домыслы и бездуховные эстрадные тусовки, испорченные манеры и речь «делателей культуры», неприкрытые в своей ограниченности и даже пошлости реплики отдельных выступающих…

Перед деятелями культуры проблема нравственного выбора и в прошлом, и особенно сегодня стоит чрезвычайно остро. Всех, чьим жизненным призванием является сфера культуры, обязаны помнить об особой ответственности за свой талант и его плоды перед Богом, народом и историей.

Культурное действо по определению должно быть связано с воспитанием приличий, нравственного чувства, вкуса к прекрасному, оно должно возвышать над повседневностью. По этой причине в условиях выбора культурной стратегии необходимо ориентироваться на то, что стало неотъемлемым в общественном укладе, а не придуманным или привнесенным.

Гениальный исследователь души человеческой и народной Ф. М. Достоевский высказал великую по своей глубине и верности мысль: «При начале всякого народа, всякой национальности, идея нравственности всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее» [1, с. 747].

Духовность и традиции наших народов, сохраненные в Православии, учат людей ограждать себя от вредного воздействия, умерять удовольствия, сдерживать эмоции. «Смиренное самопознание должно предпочитать всем другим, самым высоким познаниям;<…>победить и умертвить свои недобрые склонности и похотения, как бы они ни были незначительны, больше достойно похвалы, чем взятие многих крепостей, чем разбитие сильных полчищ, добре вооруженных, чем даже творение чудес и воскрешение мертвых», – говорит преподобный Никодим Святогорец [2, с. 19].

Справедливо заметить, что умение управлять собой есть наука из наук. Христианский аскетизм порой представляется людям чем-то мрачным, и кажется, что Церковь мало что может дать современному человеку. Но именно в храме утомленные от суеты современники, словно унесенные житейской бурей, обретают настоящий островок спасения и успокоения. И в этом свидетельство того, что ни потоки информации, ни стремительность перемен не приносят настоящего умиротворения.

«На всех путях, какими ходят люди в мире, не обретают они мира, пока не приблизятся к надежде на Бога», – говорит преподобный Исаак Сирин, подвижник VII века [4, с. 84]. Сколько времени отделяет нас от

жизни таких христианских учителей, а их понимание глубин человеческой души не перестает удивлять своей современностью.

Стоит хотя бы ненадолго остановиться и отрешиться от повседневной суеты, чтобы взглянуть на окружающее совсем другими глазами.

Известный русский философ князь Евгений Трубецкой (1863–1920) писал свою книгу «Смысл жизни» в годы гражданской войны, когда Россию постигла духовная катастрофа. Посреди братоубийственной бессмыслицы философ остро переживал происходящее и искал то, ради чего все-таки стоит жить: «Вся жизнь наша есть стремление к цели<…> Всякий сознательно или бессознательно предполагает такую цель или ценность, ради которой безусловно стоит жить <…>вот почему никакие неудачи не могут остановить человечество в искании этого смысла» [7, с. 83].

О каких неудачах говорит здесь философ? О тех, которые постигают человека, полагающего жизненной целью только самого себя. «Живи для себя», «бери от жизни все» – эти девизы ведут к саморазрушению вследствие приоритета биологических инстинктов над социальными и нравственными нормами. В Евангелии подобный принцип жизни выражен словами безумного богача: *«Душа! Много добра лежит у тебя на многие годы: покойся, ешь, пей, веселись» (Лк. 12:19*), вскрывающими трагическое противоречие: богатства накоплено на многие годы, но земное существование так кратковременно. Посвятив значительную часть жизни на земные приобретения, человек так и не успевает вдоволь насладиться ее благами.

Ради какой же цели стоит жить? Ответ на этот вопрос дан изначально и находится в согласии с голосом совести внутри каждого: полноту радости испытает тот, кто пройдет сой путь, как Бог заповедал, в бескорыстном служении другим людям. Это и есть тот урок, которому с младенчества учились многие поколения наших благочестивых предков. В современных обстоятельствах соблюдение христианских заповедей есть условие нашего выживания. Только на них может держаться мир и гражданское согласие в обществе. Спасительное средство, которое может помочь каждому христианину. кратко и ясно выразил святитель Игнатий (Брянчанинов): «…жительство под руководством отеческих писаний с советом преуспевших современных братий»[5, с. 419].

Без сомнения, идеал правового, социально-ориентированного государства связан с представлением о справедливости. Однако человеческая правда не может заменить собой более совершенную правду Божию. Старец Паисий, афонский подвижник XX века, говорит по этому поводу: «Человеческая справедливость подобна метру, так как каждому дает поровну и не отклоняется в ту или иную сторону…Божественная же правда преклоняется и дарует всем с благорасположением: и от достойного наказания не истязует, и достойного похвалы исполняет всяким благом»[6, с. 44].

Развивая мысль этого афонского старца, можно сказать, что общество будет иметь тем более справедливый, гармоничный и совершенный уклад

жизни, чем более будет стремиться к исполнению божественной правды, которая связан с состраданием, милосердием, самопожертвованием, прощением и незлобием.

В этом отношении неизменным примером для христиан является Спаситель Иисус Христос. Он явил на земле такую любовь, что (как пишет святой апостол Иоанн Богослов) «*положил за нас душу свою: и мы должны полагать души свои за братьев. А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, – как пребывает в том любовь Божия?*» Далее апостол заключает: *«Станем же любить не словом или языком, но делом и истиною» (1 Ин. 3:16–18).*

В этом контексте в современном мире, в котором оскудевает любовь, особенно востребовано добровольчество – бескорыстное служение ради Христа во благо ближнего. Например, в Беларуси уже два года успешно реализуется республиканский проект «Дорогой Милосердия – помощь хосписам Беларуси» Данный проект Белорусской Православной Церкви стал возможным в первую очередь благодаря поддержке Министерства здравоохранения республики.

Также сейчас в комиссии Межсоборного присутствия по церковному просвещению и диаконии готовится документ «Концепция добровольческого служения в Русской Православной Церкви», в целях активного участия добровольцев в работе медицинских и социальных организаций разного профиля.

Понимая, как важно воспитывать высоконравственного человека и гражданина, естественно обратиться в первую очередь к семье. Церковь же всегда стояла за укрепление института семьи.

Сегодня, как и всегда, важнейшая ценность социальной доктрины христианской демократии – Семья. Христианский брак является «домашней церковью», где люди «объединены во Христе». История христианской морали доказывает, что присущие ей взгляды на брак и семью менялись исторически. Тем не менее, значение семьи, укрепление её духовных устоев и благополучия сегодня как никогда актуально: активная политика в это направлении, достижение постоянных отношений между младшим и старшим поколением обеспечит обществу большую солидарность и ответственность.

8 июля, начиная с 2008 г., во всех городах России широко отмечают День семьи, любви и верности. Это достойная альтернатива Дню влюбленных, пришедшему из-за рубежа. Действительно, в отечественном празднике больше духовной любви и преклонения перед верностью и преданностью, потому что праздник тесно связан со святыми Петром и Февронией – идеалом семейных отношений.

Ежегодно День семьи широко отмечается и в Беларуси: проводятся благотворительные вечера для опекунских семей с детьми, встречи супружеских пар, имеющих большой опыт семейной жизни, праздничные мероприятия для ребят из многодетных и малообеспеченных семей, организованные местными властями. Для дальнейшего укрепления статуса семьи в Беларуси приняты Национальная программа демографической

безопасности Республики Беларусь и президентская программа «Дети Беларуси».

Только совместными систематическими и целенаправленными усилиями государства, Церкви и широкой общественности можно переломить негативные тенденции в демографической сфере.

Одним из масштабных духовно-просветительских проектов является программа «Семья – Единение – Отечество». Она была поддержана Синодом Белорусского экзархата и Координационным советом по вопросам сотрудничества Белорусской православной церкви и государства и рекомендована к проведению во всех регионах страны как платформа для плодотворного взаимодействия широкой общественности, государственных ведомств и Церкви по возрождению отечественных духовных традиций, воссозданию крепкой многодетной семьи. Программа получила широкий общественный резонанс, а также одобрение и поддержку главы белорусского государства.

Патриарх Московский и всея Руси Кирилл дал высокую оценку белорусской инициативе и благословил ее проведение в регионах на всей канонической территории Русской православной Церкви.

На втором месте после семьи в деле воспитания стоит, безусловно, школа. Настоящее образование немыслимо без воспитания. Первая добродетель, которую должен постичь ученик – это трудолюбие, прилежание в учебе. Однако случается, что при всем старании науки даются с большим трудом. *«Если же у кого из вас недостает мудрости, да просит у Бога, дающего всем просто и без упреков, – и дастся ему»,* – учит апостол Иаков (Иак. 1:5). Церковь знает примеры великих святых (преподобный Сергий Радонежский, праведный Иоанн Кронштадский), становлению которых в детские годы помогла молитва.

Важно также, чтобы вопросы православного образования находилиадекватное отражение как в церковных, так и в светских педагогических СМИ, и чтобы вся воспитательная работа строилась на благочестивых традициях народа. Государство призвано действовать в интересах физического и психического развития и здоровья ребенка, признавая традиционные культурные нормы. А для гармоничного развития личности необходимо, наряду с пониманием прав и свобод, с детства приучать человека к ответственности.

Когда мы говорим о нравственных ценностях и будущем человечества, то связь этих понятий обращает наше внимание в первую очередь на молодежь, на их воспитание и систему образования. С этого года начинается объявленное Указом Президента России Десятилетие детства. Задача воспитания новых поколений, знающих и разделяющих традиционные духовно-нравственные ценности, уже принята в Стратегии развития воспитания, утвержденной Распоряжением Правительства в 2015 г.

В Беларуси также принята комплексная программа сотрудничества между Министерством образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церковьюна 2015–2020 гг. Программа представляет собой

совокупность мероприятий в области образования, направленных на воспитание нравственно зрелой, духовно развитой личности, способной осознавать свою ответственность за судьбу Отечества и своего народа. Нравственные качества, заложенные семьей и школой, обуславливают будущую профессиональную деятельность молодого человека. Высоконравственное отношение к труду есть лучшая гарантия безопасности в учреждении, на производстве, в любой сфере жизни государства.

Сегодня, как и всегда, жизненно важным смыслом наполнены для нас слова пророка Моисея о том, что человеку необходимо соблюдать заповеди Божии для его же собственного блага: «*Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа, Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо в этом жизнь твоя и долгота дней твоих, чтобы пребывать тебе на земле, которую Господь (Бог) с клятвою обещал отцам твоим Аврааму, Исааку и Иакову датьим*». (Втор. 30:19–20).

Церковь, совершая миссию проповеди Царства Божия, завещанную ей Христом, не оставляет надежды, что прекрасный идеал евангельской Любви как высшая из христианских ценностей, привлекая к себе человеческие сердца, сможет сохранить и преобразить жизнь мира, так как в последние десятилетия в обществе наблюдаются кризисные явления в сфере духовности, идеологии, культуры, образования. Смещение ценностных ориентиров, разрушение нравственных идеалов, размывание границ добра и зла, ценностный нигилизм, воцаряющийся в душах, напрямую отражается на нравственном облике и образе мыслей некоторых представителей молодого поколения. А по словам писателя и педагога К. Д. Ушинского, «только человек, у которого ум хорош и сердце хорошо, вполне хороший и надежный человек» [3, с. 18].

Нравственные ценности выступают регулятором поведения людей. В этой функции они существуют в обществе наряду с обычаями, традициями, нормами. Ценности амбивалентны, двойственны по своей природе (добро – зло, прекрасное – безобразное и т. д.) и подразумевают свободный выбор человека. Каким станет наше общество, зависит от того, какой системе ценностей оно последует завтра. Христианские заповеди не могут быть забыты народом, потому что нравственные ориентиры помогают не только обретать смысл жизни сегодня, но и найти ответы на вызовы цивилизации в будущем.

Несомненно, что для выхода общества из духовно-нравственного кризиса необходимо вернуть нравственным и религиозным ценностям должное место в иерархии общественных ценностей: от «чувственных ценностей» как самой низшей ступени в иерархии, через ценности гражданские, жизненные и культурные, к ценностям религиозным.

Принцип иерархии ценностей вполне выражен в емком евангельском призыве: *«Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам»* (Мф. 6:33); (ср. Лк. 12:31).

Господь наставляет Своих учеников: «*Итак будьте совершенны, каксовершен Отец ваш Небесный».* (Мф. 5:48). Этим Он призывает к преодолению

собственной ограниченности и собственных, слишком мелких, представлений о высшей из нравственных ценностей – ценности Любви.

«*Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; все покрывает., всему верит, всего надеется, все переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится»*. (1 Кор. 13:4–8). «*Сие заповедую вам, да любите друг друга»*. (Ин. 15:17).

Милосердие – одно из свойств Божиих, открытых в Священном Писании. Несмотря на существующую разницу в социальном статусе, все люди без исключения – это грешники, без всяких заслуг и даром, по одному только милосердию Божию, получившие спасительную благодать. Принятие этой аксиомы, то есть осознание себя нищим и нуждающимся в благодати, – необходимое условие для вхождения в Царство, как говорит первое из «блаженств»: «*Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное»* (Мф. 5:3).

Таким же образом христианское понимание милосердия неизмеримо глубже светской концепции благотворительности, которая в контексте церковного служения бедным наполняется поразительно мощным по своей новизне содержанием.

Милосердие, сострадание, совестливость, целомудрие необходимо воспитывать с раннего детства. К сожалению, большинство семей не в состоянии оградить детей и молодежь от развращающего и ожесточающего души воздействия Интернета и иных современных технологий. Но мы можем и должны максимально противопоставить этой реальности православное просвещение и воспитание во всем многообразии их форм и методов.

Ныне приходится констатировать, что техногенная цивилизация порождает три основные формы отчуждения: человека от первозданности бытия (что является главной причиной уничтожения мира природы); отчуждение человека от человека (что порождает массовое уничтожение человека человеком); отчуждение человека от самого себя (поскольку человек не знает своей собственной глубины, внутренней безграничности и поэтому появляется питательная основа для пессимизма, страха, отчаяния).

Как же человеку вернуться к самому себе в мир целостности, гармонии, красоты? Как преодолеть разрыв с бытием, ощутив абсолютное единство с Мирозданием?

В светском обществе все больше растет понимание того, что передовые технологии и достижения науки не способны заменить участия, душевной поддержки и сопереживания больному, которым учит Церковь. Особая задача Церкви — свидетельствовать об этих ценностях, которые в современном обществе не менее актуальны, чем много лет назад.

Давайте порассуждаем о следующем. Если страсти греховные соединяются с внешним благочестием и церковностью, то на выходе получается странный пример лицемерия и ханжества. Если форма не имеет соответст-

венного содержания, человек может соблазниться и совсем отказаться от формы, а вместе с ней и от предполагаемого содержания.

Есть такое античное выражение: «Огонь, вода и медные трубы», говорящее обо всех испытаниях, которые есть в нашей жизни. Огонь и вода есть внешние трудности, а медные трубы – это духовно-нравственное испытание славой, всеобщим признанием, богатством, величием внешних форм. Наша духовная жизнь сегодня наиболее уязвима именно последним искушением. Огонь гонений и воду бедностей люди уже переносили. А вот проверка медными трубами в тысячу раз опасней, и как правило, приходит, на смену огня и воды.

Вопрос соотношения церковной формы и необходимого содержания поставлен правильно и своевременно: всегда легче формализовать духовное, чем одухотворить форму. Церковная жизнь без жизни во Христе – это модель будущей церкви антихриста, когда будет всё, но Бога в этом всём не будет. Форма же, утратившая содержание, никому не нужна, какой бы она красивой не была. Внешняя форма, построенная по всем правилам, в дорогом великолепии фасадов, одежд в истории наших народов не так уж давно, 100 лет назад – рухнула, похоронив миллионы людей. Православная империя не прошла испытания на медные трубы.

Сейчас время повторяется, только имеет свою ещё более жесткую специфику – слишком высоко возросшим потреблением. Дух времени вторгается всюду, а в Церковь особенно сильно. Каким станет наше общество, зависит от того, какой системе ценностей оно последует завтра.

Искренний интерес к проблеме возвращения традиционных духовных основ в системе отечественного образования, воспитания, быта людей свидетельствует о том, что наступило «время собирать камни».

24 января 2018 г. на торжественном открытии XXVI Международных Рождественских образовательных чтений «Нравственные ценности и будущее человечества» Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл подчеркнул, что тема Чтений дает возможность обратиться к поистине очень важным для бытия всего человеческого рода вопросам: вопросам нравственности и ее роли в жизни общества и каждого отдельного человека

Речь идет о духовном обращении человечества к новому пониманию высших духовных ценностей. И суть не столько в понимании, сколько в проявлении этих ценностей и их глубоком принятии людьми в их чувствах и деяниях. Именно это является сегодня важнейшим для развития человека и общества, для достижения ими стабильности осмысленного бытия.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Дневник писателя / сост., комментарии А. В. Белов / отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. –880 с.

2. Невидимая брань/Преподобный Никодим Святогорец: Сибирская благозвонница, Москва. 2010. –161 с.

3 Петракова Т. И. Гуманистические ценности образования в процессе духовно-нравственного воспитания подростков. Автореферат диссертации. – М., 1999. – с. 18.

4. Преподобный Исаак Сирин. Подвижнические наставления. – М.: Правило веры, 2012. – 204 с.

5. Симфония по творениям святителя Игнатия (Брянчанинова). – М.: ДАРЪ, 2008. – 776 с.

6. Старец Паисий Святогорец. Слова. Т. III. Духовная борьба / Монастырь святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Суроти, Салоники. – М.: Святая гора, 2007. – 338 с.

7. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / сост. и отв. ред. О. А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 657 с.

И. А. Юрецкая

РОЛЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ ДЕТСКОЙ ШКОЛЫ ИСКУССТВ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-ЗДОРОВОЙ ЛИЧНОСТИ

Проблема формирования духовно-здоровой личности является одной из важнейших в современном обществе. Современное общество ставит задачи не только качественного обучения, но и воспитания ответственной, творческойличности, адаптированной к процессам, происходящим в современном мире.

Как утверждает В. И. Павлов, духовно-здоровая личность состоит из:

1) нравственных чувств – ответственности, совести, веры;

2) нравственного облика– терпения, толерантности, милосердия;

3) нравственной позиции –проявлению любви, добра, преодолению трудностей;

4) нравственного поведения– проявлению послушания, рассудительности [2, с. 45].

Вопросы духовного развития человека были важны и значимы во все времена. В особенности, сейчас, когда все чаще можно встретить жестокость и насилие, проблема духовного воспитания становится все более актуальной. Учитель, имеющий возможность влияния на личность ребенка должен уделить этой проблеме важнейшую роль в своей деятельности.

Часто мы видим поведение учеников на улице, в транспорте и размышляем об их недостойных поступках. Моральные нормы, которыми руководствуется учитель в своей профессии и в жизни имеют первостепенное значение для воспитания духовно-здоровой личности. Отношение педагога к своему труду, к ученикам, коллегам – всё это находится под пристальным вниманием учащихся. Никакие воспитательные программы не будут эффективны, если педагог не представляет собой пример нравственного и гражданского личностного поведения. Только на собственном примере можно воспитать человека.

Одной из важных задач педагогической деятельности является умение учителя управлять своим имиджем, так как личность педагога формирует личность ученика. Тон разговора, тембр голоса, движения во многом определяют образ учителя, в котором он предстает перед учениками и коллегами. Привлекательные людичасто и охотно улыбаются, уверены в себе, веселы и обладают хорошим чувством юмора, умеют посмеяться над собой

и с ними легко в общении. В крылатой фразе древнегреческого философа Ксенофонта говорится: «Никто не может ничему научиться у человека, который не нравится» [2, с. 125]. Согласно исследованиям, подростки и старшие школьники больше всего ценят в учителях общительность, доброжелательность, понимание детских проблем.

Детская школа искусств объединяет в себе воспитание, обучение и творческое развитие личности ребенка. Л. С. Выготский писал: «…творчество есть необходимое условие существования, и все, что выходит за пределы рутины и в чем заключается хоть нота нового, обязано своим происхождением творческому процессу человека» [1, с. 54]. Уроки искусства заряжают положительной энергией и снимают напряжение у детей.

Целью обучения детей в детской школе искусств является подготовка музыкантов, которые могут самостоятельно разобрать и выучить музыкальное произведение любого жанра, свободно владеть инструментом, подобрать любую мелодию и аккомпанемент к ней.

Творчество – норма детского развития ипроявления творчества характерны для ребенка с самого раннего возраста, но чтобы самостоятельно справиться с задачами обучения и жизненными проблемами, его духовные и интеллектуальные возможности слишком малы. Ребёнку нужна педагогическая помощь и поддержка. Это требует от преподавателя творческого подхода к обучению.

Творческий процесс идет на протяжении всего урока, это и есть создание духовных ценностей. Разнообразные задания, которые даются на уроках, имеют творческую направленность. Это и разговор о жанрах и стилях в музыке, о характере звучания произведения. Существуют различные задания, например: 1. Охарактеризовать настроение произведения. 2. Сравнить и проанализировать характер произведения. Цель этого – уметь выражать свои чувства и эмоции. Музыкально-творческие задания воспитывают: музыкальную память, умение формулировать мысли, концентрируют наблюдательность, формируют внутренний мир, выстраивают образное мышление, заставляют логически мыслить.

Поднять уровень творческого мышления, самооценки, настойчивости, активности возможно только при условии использования соответствующих наглядных пособий, ритмических движений, музыкальных образов, правильно подобранного репертуара. Обучающий и развивающий процесс обязательно должен включать в себя: дидактические игры, наглядные пособия, сказки, аудиозаписи, живое исполнение музыкальных произведений, тесты.

«Как гимнастика выпрямляет тело, так искусство выпрямляет душу. Познавая ценности искусства, человек познает человеческое в человеке» – так говорил выдающийся русский педагог В. Сухомлинский [1, с. 115]. Вовлеченные в общий творческий процесс обучающиеся усваивают основы того или иного искусства, живут в искусстве. Это дает им возможность приобрести умение видеть мир во всем многообразии, суметь оценить себя и окружающих людей с духовно – нравственных позиций. Преподавателю необходимо учитывать, что организация пространства духовно-нравственного развития и воспитания лич-

ности осуществляется на основе: социально-педагогического партнёрства, индивидуально-личностного развития, интегративности программ духовно-нравственного воспитания, социальной востребованности воспитания.

Важнейшей задачей образования в современном мире является индивидуально-личностное воспитание. Личность сформирована если она ценит жизнь и труд других людей общества. Важнейшей задачей современного образования является воспитание личности, развитие ее таланта, способностей, знаний, умений. Все это создает личность, которая ценит жизнь семью труд людей и общество. Воспитание и любовь к детям – это главное в жизни учителя. Ребенку нужна поддержка и педагогическая помощь. Это предполагает творческий подход к обучению ребенка.

«Путь к духовности – это поиск истины добра и красоты» – говорил Платон, великий древний философ [3, с. 87]. Одним из средств гармоничного воспитания ребенка является музыка. Умение эмоционально переживать, чувствовать музыку помогает воспитать гармоничного человека. В формировании целостной личности очень важно развитие способностей ребенка – это восприятие и понимание прекрасного, приобщение к творчеству и самостоятельной деятельности. Духовность – это знание, это любовь, красота, творчество, доброта это то, что главное в жизни человека и самое ценное.

Умение понимать, видеть и создавать прекрасное делает жизнь наших детей интереснее, духовная жизнь становится разнообразнее. Искусство имеет очень важное значение в становлении человека. Роль искусства особая в духовно-нравственном воспитании. Она приближает ребенка к миру радостей, переживаний и тревог, формирует личность ребенка.

Список литературы

1. Абдуллин, Э. Б. Теория музыкального образования: учеб. для студентов высш. пед. учеб. заведений [Текст] / Э. Б. Абдуллин, Е. В. Николаева. – М.: Академия, 2014.– 350 с.

2. Архангельский, Н. В. Нравственное воспитание [Текст] / Н. В. Архангельский. – М.: Просвещение, 2013. – 275 с.

3. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России [Текст] / под ред. А. Я. Данилюк, А. М. Кондакова, В. А. Тишкова. – М.: Просвещение, 2014. – 289 с.

И. Н. Потапова

ПРАВОСЛАВНОЕ ЧТЕНИЕ В БИБЛИОТЕКЕ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ ПРИОБЩЕНИЯ К ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Не может быть современного христианина без чтения
Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси

Приобщение к культуре – ценнейшая роль библиотек во все временная своего существования. Передача из поколения в поколение знания о культурных ценностях и культуре веков, столетий, десятилетий – прекрасная благодатная, выполнимая задача библиотек, благодаря своим богатейшим фондам. За-

метим, что даже небольшие массовые библиотеки имеют такую, пусть ограниченную, но возможность познания и формирования культуры в человеке.

Духовная культура, культура души – сложные понятия; на их формирование влияют огромное количество факторов, условий, желаний самого человека и тех, кто его окружает, и того, что его окружает. Непрост оказался и наш путь к «Православным чтениям в библиотеке». Это долгий путь не одного года, в течение которого были разработаны и проведены многочисленные мероприятия и презентации. В течение многих десятилетий наша библиотека, благодаря лучшим изданиям великих авторов, литературы о них, книгам по искусству, приобщала читателей к общечеловеческой культуре.

Духовно-нравственное развитие маленьких читателей многие годы начиналось со Школы духовно-эстетического воспитания «Светлячок» (руководитель Н. Соснина). На занятиях (тогда ещё без электронного сопровождения) с помощью книг, альбомов, слова и изображений ребята познавали новое и прекрасное. Познанию помогают поступательность, развитие тем, углубление в них, по мере взросления ребёнка. На данный момент разработано и проводится более восьмидесяти тематических занятий. Приведем лишь некоторые из них: «Мир вокруг большой и разный», «В мастерской художника», «Надо понимать разговор воды и деревьев», «Каждая вещь оживает», «Обыкновенная жизнь», «О том, что было», «Сражения на холсте». Эти и многие другие темы раскрывают ребёнку прекрасный мир, помогают ценить его.

Система духовно-нравственного воспитания ребёнка строится и в направлении приобщения к культурному наследию своего народа. Данный процесс начинается ещё с дошкольного возраста. На небольших рассказах духовно-нравственной тематики библиотекари строят Ежегодные январские рождественские чтения «Свет далёкой звезды». Дети с интересом участвуют в обсуждении произведений И. Шмелёва, С. Лагерлёф, Г.-Х. Андерсена и др. Беседы «Широкая масленица», «День светлого Рождества», «Светлая Пасха» строятся на доступных сведениях из «Детской библии». На мастер-классе «Яичко не простое, а расписное», дети не только узнают о разных способах раскрашивания пасхальных яиц, но и делают это сами. Библиотекарь доносит духовно-ценностное, смысловое содержание данной красивой деятельности.

Светлое, радостное общение детей и взрослых во время подготовки и проведения народных праздников – важное условие для развития личности ребёнка и возрождения народных традиций. Наша задача – сохранить русские праздники для себя, помочь сохранить их для потомков. Праздники наших предков и дедов – душа народа, надежда на новое, светлое, счастливое будущее общества и культуры. В них история народная, наши духовные корни.

Традиционный праздник «Медовый спас» стал одним из любимых у малышей и взрослых. В этот день дети знакомятся с основами православной культуры, народными традициями, выставкой духовной литературы для детей. Выставка поделок «Дружная пчелиная семья» заряжает положительными эмоциями, желанием участвовать в творческих начинаниях.

Всероссийский день семьи, любви и верности в День Петра и Февронии – ещё одна возможность поговорить о духовно-нравственных ценностях. Так родился семейный праздник в библиотеке «Семья – единство помыслов и дел». Одновременно работало несколько площадок для детей и взрослых. Главными действующими «лицами» на празднике были современная и классическая духовная музыка, поэзия. Для взрослых прошла презентация «Пётр и Феврония – покровители семьи». Пользовались интересом мастер-класс для всей семьи «Ромашки» в технике изонить, аппликация, просмотр литературы «Русская семья», построенный по принципу православного календаря, книги по воспитанию.

Православные праздники обогащают ребёнка духовными представлениями, знакомят с традициями, обычаями культуры. Дети с удовольствием читают и слушают не только переложения библейских сюжетов, но и разнообразные повести, сказки, стихи православных и русских авторов. В библиотеке проводятся беседы с детьми о милосердии, добре и зле, благотворительности: «Дорогою добра», «Миром правит доброта», «Добрые книги – детям», «Уроки доброты» (В. Осеева).

Духовное развитие достигается и при эстетическом воспитании. Во время медиапутешествия для учащихся 7-х классов по картинным галереям «История в живописи» речь идёт о таких картинах как «Троица» А. Рублёва, «Явление Христа народу» А. А. Иванова, «Александр Невский» П. Д. Корин, «Христос в пустыне» И. Н. Крамского. Подростки знакомятся с книгами о шедеврах христианского искусства, узнают об основах иконописи, истории появления икон на Руси.

Ценности православной культуры – наши национальные ценности. Они не теряют своего значения: Любовь, Добро, Долг, Семья, Отечество. Этому посвящён цикл духовно-нравственных мероприятий «Заступники Земли Русской». Мы постарались подготовить универсальную презентацию, познавательную для всех категорий пользователей. На мероприятии «Игумен Земли Русской» о преподобном Сергии Радонежском, человеке, давшем начало «Святой Руси», читатели совершили виртуальную экскурсию по Свято-Троицкой Лавре – архитектурному ансамблю, включённому в список Всемирного наследия ЮНЕСКО. Познакомились с благотворительной деятельностью монастыря, читатели узнали, что монахи выезжают в «горячие точки» военных действий для духовной поддержки. Наши духовно-нравственные воинские традиции едины как для русской армии прошлых веков, так и для современной Российский армии.

Презентация, подготовленная на высоком техническом уровне, с использованием видеофрагментов, репродукций картин С. Нестерова, икон разных иконописцев с изображением преп. Сергия Радонежского, использованием классической и духовной музыки, видеоряда, текста – гармонична, духовна, нравственна и познавательна. Именно поэтому она имела успех, пользуясь спросом у учителей, литераторов, историков, преподавателей курса мировой художественной культуры.

Работая со столь масштабным тематическим направлением, как духовно-нравственное воспитание, мы ощутили на практике одновременно большой интерес к православной литературе и нехватку элементарных знаний о православии.

Коллектив не раз задумывался о сотрудничестве с представителями церкви. Останавливало и отсутствие в нашем посёлке церкви, бедность фонда православной и художественной литературы в библиотеке… И всё-таки такая встреча в библиотеке состоялась.

22 июня библиотека принимала участие в акции «Никто кроме нас». Этот день соединяет в себе слёзы скорби и радости, боль утрат и великое самопожертвование. На встречу ветеранов, переживших эти трудные годы, был приглашен настоятель храма в честь Вознесения Господня, отец Иоанн. Он обратился со словами признательности ветеранам, труженикам тыла, словами надежды на память поколений. Присутствующий на встрече имам посёлка с грустью и улыбкой вспоминал о своём тяжёлом военном детстве. Эти воспоминания были знакомы и близки каждому из собравшихся. Тёплая домашняя атмосфера мероприятия располагала к воспоминаниям, общению. Ветераны доверительно беседовали с отцом Иоанном. Батюшка нашёл для каждого проникновенные, сердечные слова.

В личной беседе с отцом Иоанном коллектив библиотеки выразил готовность к совместной деятельности, познакомил настоятеля с православной и светской литературой духовного содержания, картотекой духовно-нравственных мероприятий. Общим решением было проводить совместные духовно-просветительские встречи. Совместное сотрудничество началось с акции «Чтобы мир добрее стал», обслуживания людей с ограниченными возможностями на дому, индивидуального подбора литературы для слабовидящих детей, выставки-панорамы «Заповедные места России», групповойбеседы «Сохраним красоту России» и др. В дальнейшем состоялись другие встречи батюшки с коллективом: знакомились с историей храма, обсудили темы встреч.

Масштабное мероприятие решили провести 14 марта в День православной книги «Живое слово мудрости духовной». Это дата выхода в свет в 1564 г. первой печатной книги «Апостол» диакона Ивана Фёдорова. В этот день проходят встречи, выставки, чтения духовной литературы, знакомство с православной культурой.

Наша библиотека подхватила это начинание. С 8 часов утра православная музыка зазвучала в библиотеке, создавая атмосферу, располагающую к духовному познанию.

Первыми в этот день ученики десятых классов познакомились с тематическими выставками-просмотрами: «Живое слово мудрости духовной», «Из золотого фонда мировой классики», где была представлена православная литература, иконы, колокольчики из монастырей, русская классическая литература: Иван Шмелев, Иван Бунин, Владимир Солоухин и др. Из презентации «За-

ступник Земли Русской» старшеклассники узнали о преподобном Сергии Радонежском, познакомились с духовными традициями православия.

Для первоклассников встреча прошла под рубрикой «Православная книга для детей». Дети эмоционально отвечали на заданные вопросы, никто не остался равнодушным. Ребята познакомились с детским православным журналом «Колокольчик», подшивка которого была подарена библиотеке отцом Иоанном.

День православной книги завершился комплексным мероприятием «Православная книга – каждому». Библиотека с трудом вместила жителей поселка разного возраста. Интерес проявили пожилые люди, молодёжь и даже дети. Посещение было свободным.

С интересом смотрели и слушали презентацию книги «Храмы Челябинской области: история и архитектура». Книга богато иллюстрирована: более 500 фотографий церквей, часовен и монастырей. Она дает возможность каждому прикоснуться к духовной жизни.

Гостям также была представлена книга современного духовного писателя Тихона Шевкунова «Несвятые святые», видеофрагмент одной из глав этой книги. Всем желающим библиотекари предложили издание в аудио формате.

Отец Иоанн поздравил присутствующих с Днём православной книги, рассказал об истории его проявления, о значении православных книг в жизни современного человека. Батюшка передал в дар фонда библиотеки православные книги, которые были собраны прихожанами храма в честь Вознесения Господня с. Синеглазово в рамках акции «Подари книгу в библиотеку».

С благословения батюшки в библиотеке появилась полка духовной литературы. Для читателей была организована выставка. Выставка включала в себя не только православную литературу из фонда библиотеки, но и художественные книги, так как посредством художественного слова духовные вещи нередко открываются яснее и убедительнее. Это повести, стихи и рассказы современных авторов, открывающие нам христианские истины. Очень важно, что православная литература воспитывает добрые чувства и побуждает к добрым помыслам и поступкам.

Гости долго не расходились после окончания встречи, выбирая для себя книги. Мы постарались привлечь внимание к православной и духовной литературе и рады, что нашли отклик во многих сердцах.

Участниками встречи были предложены новые темы: обсуждение книги Т. Шевкунова «Несвятые святые», час православной музыки «Благовест» с выездом в храм, выставки в читальном зале библиотеки православных книг из частных коллекций, выставки вышитых икон…

Православная книга – великий дар человеку. От встречи с отцом Иоанном в душе осталось теплота. Сотрудничество между храмом в часть «Вознесения Господня» и библиотекой продолжится. Главное – проложены пути прихожан от храма в библиотеку и читателей от библиотеки в храм.

М. О. Комарова

ИННОВАЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПЕДАГОГА: ОРГАНИЗАЦИЯ ПРОЕКТНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ДОШКОЛЬНОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ УЧРЕЖДЕНИИ (НА ОСНОВЕ ВНЕДРЕНИЯ АКТИВНЫХ ФОРМ СОТРУДНИЧЕСТВА С СЕМЬЁЙ)

Инновационная деятельность педагога, в направлении организации проектной деятельности в учреждении дошкольного образования будет рассмотрена на примере авторского проекта «День славянской письменности и культуры в детском саду»(опыт 2014–2017 гг.).

Важной составляющей жизни современного социума, в условиях реализации ФГОС дошкольного образования, является формирование у детей интереса к истории своей страны и родного языка. Метод проектов всегда предполагает решение дошкольниками какой-либо проблемы. Это система обучения, мотивирующая дошкольников к приобретению компетенций в процессе выполнения практических заданий (проектов). Проект – это специально организованный педагогом и выполняемый детьми комплекс действий, который завершается созданием творческих работ. В процессе работы дошкольники осознают ценность приобретаемых знаний, учатся грамотно использовать их в своей жизни.

Актуальным направлением инновационной деятельности, в процессе занятий, организованных нами в детском саду, стало приобщение семьи к участию в проекте «День славянской письменности и культуры». Значение Дня славянской письменности и культуры для дошкольного образовании трудно переоценить. Формирование у воспитанников желания заниматься исследовательской и проектной деятельностью, узнавать историю русского языка стало нашим приоритетным направлением. Взаимодействие с социокультурными институтами города помогло определить новые возможности для осуществления преемственности между дошкольным и начальным образованием.

Знакомство воспитанников с Днём славянской письменности и культуры началось со второй младшей группы. За четыре года этот праздник стал занимать особое место среди наших мероприятий. Готовиться к этому дню, ходить в библиотеку, проводить конкурсы и мастер-классы, стало нашей доброй традицией.

Основной проблемой стало то, что дошкольники, многие родители и педагоги не знают о Дне славянской письменности и культуры, не понимают значения этого события. Стало очевидным, что данная тема является актуальной, требуя подробного разъяснения. Каждый человек, живущий в России, должен интересоваться историей своей страны. Родителям и педагогам особенно важно прививать детям чувство патриотизма. Во-первых, следует научить дошкольников изучать историю своего народа и родного языка (показав на личном опыте, что без этих знаний человек не может

считать себя культурным и образованным). Во-вторых, этот праздник способствует духовному единению людей разных национальностей, пользующихся кириллицей. Это выделяют в своей книге «Праздник славянского слова» профессор Глинкина Л. А. и Егорьева М. П. [5].

Основная часть работы над проектом была направлена на обобщение имеющихся в литературе знаний о Дне славянской письменности в России, разработку инновационных творческих подходов для реализации данной темы в детском саду. Цель проекта: заинтересовать дошкольников и их родителей Днём славянской письменности и культуры, пригласить к участию в творческих мероприятиях для формирования знаний и положительных впечатлений на основе личного опыта. Весь опыт работы, фото и видеоотчёты, отзывы участников представлены в блоге педагога (блог Марины Комарик) [1].

В процессе дальнейшего освоения темы один из выпускников детского сада (участник проекта) выбрал тему научной работы «День славянской письменности и культуры». Написание реферата происходило на основе постоянного консультирования и сотрудничества с педагогом. Первоклассник подготовился к выступлению на школьной конференции, вдохновленный желанием транслировать свои опыт и знания, полученные в детском саду. Привожу вашему вниманию описание проекта «День славянской письменности и культуры 2014–2017» из реферата его непосредственного участника.

«Вторая младшая группа детского сада (2014 г.). Проект «День славянской письменности и культуры. Дорога к письменности»

На неделе, посвящённой Дням славянской письменности и культуры, мы узнали разные истории возникновения письменности. Больше всего нас с ребятами заинтересовала гипотеза некоторых учёных из книги профессора Л. А. Глинкиной «Праздник славянского слова». Профессор Глинкина приводит историю о том, что письменность началась с медведей…

«Дорога к письменности была длинной и трудной. Всё началось, как думают некоторые учёные, с медведей. Было это очень давно. В те далёкие времена люди жили в пещерах, ведь домов еще не было. А в некоторых пещерах обитали медведи.

Однажды люди вытеснили медведей из какой-то пещеры, огляделись по сторонам и увидели на стенах своих новых жилищ какие-то таинственные знаки. Это были царапины, которые сделали медведи, когда точили когти о стену. Тогда люди поняли, что на ровной поверхности можно нацарапать какое-то изображение. Так возникла дорога к письменности».

Затем Марина Олеговна (наш педагог) предложила нам представить, что превратились в художников-иллюстраторов детских книг. Перевоплотившись в настоящих художников, мы с ребятами нашей группы рисовали картинки по этой истории. Каждый из нас по-своему изобразил пещеру, людей, медведей и их таинственные знаки. А завершающим этапом стало изготовление книги наших шедевров. Мы создали из этих рисунков свою первую кни-

гу, которую назвали «Дорога к письменности». Каждый приклеивал собственную страницу, после чего мы вместе с воспитателем сделали переплёт.

Средняя группа детского сада (2015 г.). Проект «День славянской письменности и культуры. Говорящие рисунки»

На занятиях, посвящённых Дню славянской письменности и культуры, мы рассматривали книгу «Дорога к письменности», созданную своими руками год назад. Вспоминали предположения учёных о возникновении письменности в древнем мире и историю о медведях. Было невероятно интересно увидеть свои прошлогодние рисунки, потому что теперь мы стали старше.

В этом году мы путешествовали в прошлое и узнали, что раньше люди оставляли друг другу послания при помощи рисунков. В те времена еще не существовало алфавита, человек не умел писать и читать. В нашей группе тоже еще не все ребята умели читать, поэтому было особенно интересно.

Потребность каким-то образом передать свои мысли друг другу возникла, когда люди начали совместно трудиться. Это могло помочь сохранять накопленный опыт. Начали появляться «говорящие» рисунки на стенах пещер, скалах, камнях. Так зарождалась письменность. Рисуночное письмо называется пиктографией. Оказывается, в современной жизни мы до сих пор пользуемся элементами рисуночного письма. Наиболее яркий пример –это изображения дорожных знаков и значки-элементы графического интерфейса пользователя компьютера. Затем на занятии мы расшифровывали старинные (картинопись ацтеков)и современные (дорожные знаки) послания людей, изображённые при помощи рисунков и схем. Таким был наш второй праздник славянского слова в детском саду!

Старшая группа детского сада (2016 г.) **Проект «День славянской письменности и культуры. Буквы рядом!»**

В старшей группе мы уже понимали значение слова «проект» и умели читать. Наш День славянской письменности и культуры проходил в несколько этапов.

Первым этапом проекта стал конкурс детских рисунков «Буквы рядом». Его придумала и организовала наш воспитатель, а мы с радостью помогали ей своими идеями. Наш конкурс рисунков объединил разные детские сады города, школы и даже библиотеки. Основным заданием было изображение букв русского алфавита. Дополнительно можно было придумать сказку или историю про выбранную букву. Многие из ребят выбирали букву своего имени.

Второй этап проекта – детское праздничное мероприятие «День славянской письменности» для ребят из детских садов № 438, № 180, № 84 совместно с родителями. Детский праздник проходил в гончарной мастерской «Счастье рядом» и состоял из нескольких последовательных частей:

1. Интерактивная презентация «Исторический путь языка. Кирилл и Мефодий – создатели русской азбуки».

Благодаря интерактивному занятию, мы узнали много нового и интересного о том, как люди передавали информацию друг другу, когда еще не

было алфавита. Человек придумал узелковое письмо, наскальную живопись, пиктографию, иероглифы на глиняных табличках (клинопись).
До изобретения бумаги люди писали на пергаменте, папирусе и бамбуке.

Нам рассказали историю о зарождении письменности на Руси, о важной миссии равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия, о создании славянской азбуки. Мы узнали о том, как это помогло распространению грамотности среди западных и южных славянских народов. Оказывается, учёные до сих пор не пришли к единому мнению о том, какую же из двух азбук создал Кирилл (кириллицу или глаголицу). Далее мы познакомились с важными памятниками письменности Древней Руси.

2. Путешествие в прошлое на мастер-классе «Письмо на глиняных табличках». Вместе с родителями мы записали своё послание на глиняных табличках при помощи палочек. На своём опыте мы выяснили, как писали люди во времена клинописи. После обжига в специальной печи наши таблички превратились в удивительные сувениры, которые до сих пор можно рассматривать с большим интересом.

3. Знакомство с профессией гончара и его работой на гончарном круге (с изготовлением глиняных горшочков). Мы узнали о том, в чём заключается смысл гончарной профессии, изготовили горшочек на гончарном круге.

4. Съёмки фильма, посвящённого нашему Дню славянской письменности. Познакомились с профессией видеооператора, научились работать перед камерой, были настоящими актёрами.

Третий (заключительный) этап проекта «День славянской письменности и культуры в старшей группе» – подведение итогов и награждение победителей конкурса рисунков «Буквы рядом» призами, дипломами и сертификатами. Просмотр нашего фильма после монтажа. После этого удивительного праздника у всех ребят из нашей группы остались на память глиняные таблички, глиняный горшочек, рисунки, фотографии, дипломы и сертификаты. Мы сохранили добрые впечатления и поняли, насколько важно человеку иметь свой алфавит, уметь читать и писать!

Подготовительная к школе группа детского сада (2017 год). Проект «День славянской письменности и культуры. Славянский научный собор»

В подготовительной к школе группе нам удалось вместе с педагогом и родителями стать участниками Пятнадцатого Славянского научного собора – 2017, который ежегодно проходит в Челябинском государственном институте культуры. Раньше мы только слушали рассказы Марины Олеговны и смотрели фотографии, а теперь смогли побывать на международной конференции сами!

Интересно было узнать, что мы с ребятами попали в кадр новостного сюжета о Пятнадцатом Славянском научном соборе. Мы стали героями на 12–14 секунде ролика, который показывали по телевизору.

В подготовительной к школе группе проект тоже состоял из нескольких этапов. Первым этапом стало интерактивное занятие «История русского алфавита». Мы с ребятами проводили занятие совместно с педагогом и выступали перед аудиторией со своими докладами. Второй этап – продолжение конкурса рисунков «Буквы рядом» и выставка детских работ. Третий этап – интерактивная экскурсия на Пятнадцатый Славянский научный собор совместно с педагогом, родителями и преподавателями Челябинского государственного института культуры.

Четвёртый (заключительный этап) – путешествие в прошлое на мастер-классе «Письмо на деревянных дощечках».

В этот раз мы на своём опыте узнали, как люди в древности писали на дереве. С одной стороны дощечки мы нарисовали узоры при помощи специальных трафаретов и акриловых красок, а с другой стороны – написали свои послания разноцветными ручками. Ведь мы были будущими первоклассниками, поэтому умели читать и писать. Быть грамотным человеком – это дорогого стоит! Про День славянской письменности мы будем помнить каждый год 24 мая!» (из реферата Комарова Фёдора, ученика 1 «В» класса МАОУ СОШ №67 г. Челябинска) [6].

Таким образмо, итоги проекта «День славянской письменности и культуры в детском саду 2014–2017» превзошли наши ожидания. Участники проекта, совместно с педагогом и семьями, изучили историю праздника, на основе своего практического опыта закрепили полученные знания. Компетенции, сформированные в ходе проекта, который смог вызвать интерес и эмоциональный отклик у дошкольников, побудили детей к трансляции своего опыта на новой образовательной ступени (в начальной школе).

Список литературы

1. Блог Марины Комарик [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://marinakomarik.blogspot.ru/

2. Пятнадцатый Славянский научный Собор. Видеоролик [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://vk.com/videos366369071?z=video366369071_456239037%2Fpl_366369071_-2

3. День славянской письменности и культуры. Блог Марины Комарик [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://marinakomarik.blogspot.ru/2016/06/blog-post_57.html.

4. День славянской письменности и культуры – 2017. Пятнадцатый Славянский научный собор. Блог Марины Комарик [Электронный ресурс] / http://marinakomarik.blogspot.ru/2017/05/blog-post_18.html.

5. Праздник славянского слова: В помощь учителю-словеснику к Дням славянской культуры и письменности. Челябинск: Издательство ЧГПУ, 2000. –40 с.

6. Реферат «День славянской письменности и культуры». Номинация: русский язык и литература. Комаров Фёдор, 1 «В» класс, МАОУ СОШ №67 г. Челябинска. Научная конференция учащихся – 2018 г.

7. Энциклопедия для детей. Т. 10. Языкознание. Русский язык. – М.: Аванта+, 1998. – 704 с.

VI. ИСКУССТВО, НАРОДНОЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ: ДУХОВНО-ЦЕННОСТНЫЕ КОНТЕКСТЫ

В. Н. Кардапольцева

ЭМОЦИОНАЛЬНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОПЫТ В СТАНОВЛЕНИИ ТВОРЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА СТУДЕНТОВ

В статье рассматривается место и роль художественной культуры в контексте образовательного процесса. Отмечается, что способность глубокого эмоционального со/переживания явлений искусства, способствует формированию специалиста с большим творческим потенциалом, развитию более широкого вектора системы ценностных ориентаций. Указывается, что благодаря художественной культуре наиболее концентрировано обнаруживается совокупный опыт духовной культуры общества и отдельной личности, осуществляется гармоничный синтез техники и искусства. Основная мысль автора: творческий потенциал студента зависит как от объективных факторов, таких как представления о мире, историко-культурное своеобразие, национальные традиции, так и субъективных, к числу которых относят принадлежность к субкультуре, индивидуальный опыт и пр.

Образовательным учреждениям отводится доминирующая ролькв формировании духовныхценностей, аксиологическая функция образовательного процесса – она из важнейших среди множества других. Аккумуляциядостижений в области художественного творчества – особый вид символического капитала, который может быть приобретен будущими специалистами. В многоголосии обсуждения современных проблем российского образования особое место занимают голоса, утверждающие необходимость сохранения и развития национальных традиций. Один и них принадлежит В. Г. Распутину, произведения которого являются классикой современной русской литературы. По справедливому суждению писателя, важнейшее место в образовании принадлежит нравственному, духовному совершенствованию личности, необходимость бережного отношения к национальным традициям в области отечественной культуры.

Культура – это некая программа жизнедеятельности людей на всех уровнях социального пространства. Устойчивые формы социальной практики порождают относительно устойчивые нормы и ценности, закрепляющие их, средства символической коммуникации, делающие взаимодействие возможным. Реальные практики в области духовной культуры, сплетаясь в

единое целое, составляют целостное социокультурное пространство личности. Назначение образовательных учреждений состоит не только в том, чтобы дать определенныйобъем знаний, не «для того, чтобы принять в себя богатство мировой культуры и науки не для складирования только, а для питания и развития»[1]. Задача высшего учебного учреждения – подготовить профессионально грамотных творческих специалистов. Задача студентов – стать широко образованными профессионалами, способными внести свой вклад в развитие общества.

Единицей социального пространства в субстанционалистской парадигме всегда является индивид, система его ценностных ориентаций, способность глубокого эмоционального со/переживания, в том числе художественных ценностей и явлений искусства. Система художественно-эстетических ценностных ориентаций во многом определяет развитие и становление мировоззренческих установок личности, осознания ее глубинной сущности. Художественная составляющая жизненного мира человека задает непрестанное возникновение и развитие в его сознании системы интегрированных явлений реальности, которые формируются в результате особенностей восприятия окружающего мира, способствуяраскрытию более широкого вектора творческих возможностей, выходящих за рамки избранной специальности. Художественноетворчество – это индивидуально выраженное воссоздание средствами эмоционально-образного мышления целостного представления о том или ином явлении действительности. Влияние на становление взглядов, «воспитание чувств» и нравов современной молодежи, несмотря на бесчисленное множество «просветительских» гаджетов, должна играть художественная литература, где преподавателю отводится немалая роль.

В настоящее время наблюдается излишняя прагматичность, узкая специализация понимания образовательного процесса на разных стадиях его становления, без учета ее интегрирующих возможностей и аксиологических предпочтений времени. Характерна недостаточная обновляемость сведений о реальных запросах потребительской аудитории, определенное отставание от созвучных времени и современной информационной культуре инновационно-проектных стратегий в разных областях производства, опережающего программирования в области профессиональной политики региона и в стране в целом. Чрезвычайно важными в условиях рынка можно считать пути оптимизации и наиболее эффективной реализации ценностных установок субъектов социума, что связано с решением вопросов культурной и мировоззренческой политики в области искусства, в частности.

Исследование запросов в сфере художественной культуры приобретает особую значимость в силу необходимости понимания механизмов привлечения и приобщения человека к сфере духовной культуры, поскольку именно здесь концентрированно выражен совокупный опыт выражения достижений культуры человечества. Именно через реализацию запроса в

сфере художественной культуры человек перестает быть просто пассивным потребителем, но восходит к особой форме восприятия мира как творчества, выступающей оппозицией растущему засилью потребления масскультурной тиражированной продукции.Искусство как одно из важнейших составляющих художественной культуры предстает в предметно-вещественномвиде как результат (картины, написанные художником, музыка в нотных знаках и изданная в партитурах, литературное произведение в виде книги) и в деятельностном – как полноценный процесс социокультурной коммуникации (создание, исполнение, потребление, оценка). Культурными идеологами могут являться средства массовой информации, производители, стилисты-дизайнеры.

Утверждение принципа культуроцентричности в качестве важнейшей перспективы современного социогуманитарного знания в процессе высшего образования фокусирует внимание на категориях жизненных сил, жизненного мира реального субъекта с его индивидуальными потребностями, устремлениями, запросами, ценностными ориентациями. Интеграция методологических подходов и концепций (аксиологии, этики, социологии, эстетики), отражающих различные аспекты развития будущего специалиста, позволяет сформировать личность более многогранную и креативную.

Взрослый человек является творцом как самого себя, так и тех отношений, которые он выстраивает вокруг себя и с другими людьми. Интеллект несет основную функцию в регуляции поведения, достижения равновесия индивида со средой. В настоящее время исследователями выделяются различные формы интеллекта: практический, социальный, эмоциональный. Любой тип интеллекта – сложное многокомпонентное образование. Более емким, на наш взгляд, понятие «социально-эмоционального интеллекта», который формируется в результате симбиоза эстетического и технического. Это то, что способствует успешному взаимодействию с людьми, прогнозировании своего поведения, умению извлекать максимум информации о поведении других, понимать язык невербального общения, позволяя социально адаптироваться. Люди с высоким социальным интеллектом, подкрепленным эмоциональными регулятивами, обычно имеют выраженный интерес к познанию себя, развитую способность к рефлексии, проявляют больше смекалки и изобретательности в работе. Как правило, они бывают успешными коммуникаторами, способными проявлять дальновидность в отношении с другими. Им свойственны контактность, тактичность, доброжелательность. Высокий социальный интеллект связан с интересом к социальным проблемам, наличием потребности воздействовать на других и часто сочетается с развитыми организаторскими способностями.

По мнению многих ученых, рисуночные тесты позволяю выявить те или иные свойства личности. Основанием для подобного вывода служит то, что люди перед тем, как развился фонетический язык, общались с помощью зрительных символов. Художественные работы древних, найден-

ные археологами, доказывают, что с незапамятных времен люди пытались рисунком выразить свои мысли и чувства и эмоции. Рисунок является средством самовыражения человека, носит очень личный характер, так как содержит сознательное и бессознательное проявление человека, позволяя передавать информацию о себе более символично, чем слово. Спонтанность рисунка позволяет более полно выразить свою личность и свой взгляд на мир, а также снять скованность в проявлении себя. Принято считать, что чем теплее, светлее цветовая гамма рисунка, тем более положителен эмоциональный настрой человека, темные тона или контур говорят о негативном состоянии либо об отчуждении. Систематическое использование темных цветов в рисунке считается признаком подавленности, депрессии. Человек, использующий в рисунке один-два цвета, считается малоэмоциональным. Наличие деталей в рисунке – показатель ощущения своего места в мире, «встроенности» в мир, причастность к земным реалиям, отсутствие – свидетельство оторванности от мира.

Рисуночные тесты относят к экспрессивным проектным методикам в образовании, так как эмоционально-художественный компонент является наиболее выраженным в раскрытии личностных качеств. Рисунок является более легким способом в коммуникациинежели вербальноеописание личных чувств. По рисункам можно определить оптимистический или пессимистический настрой. Депрессию связывают с такими чертами рисунка. как избегание цветов, множество пустого пространства, различные ограничения, незаконченность, отсутствие смыслов и исполнение при наименьшем количестве усилий.

Исследования запросов и потребностей художественной культуры, приобретает особую значимость в силу необходимости понимания механизмов привлечения и приобщения человека в сложных и противоречивых условиях рыночных отношений. Именно благодаря художественной культуренаиболее концентрировано проявляетсясовокупный опыт выражения духовной культуры человечества и отдельной творческой личности. «Художественное творчество начинается с обостренного внимания к миру и предполагает «редкие впечатления», умения удержать их в памяти и осмыслить. Важными психологическими составляющими художественного творчества являются память, воображение, вдохновение, внутреннее освобождение» [2, с. 68], – все то, что необходимо специалисту любого профиля.

Содержание художественно-творческого потенциала студента зависит от объективных факторов, таких как представления о мире, историко-культурное своеобразие, национальные традиции, и субъективных, к числу которых относят принадлежность к субкультуре, индивидуальный опыт. Художественная картина мира студентов формируется в контексте целостного процесса самопознания личности. В структуре художественной картины мира студентов художественного образования находит отражение комплекс знаний, умений и навыков, полученных в ходе обучения, а также способности к художественно-творческой деятельности. Одной из важных составляющих художественной

картины мира студентов является накопленный художественно-ценностный опыт, в том числе эмоционально-ценностный опыт переживаний, художественные впечатления, освоенные художественные традиции.

Немаловажную роль в формировании творческого потенциала будущего специалистаиграет опыт изобразительнойдеятельности, где актуализируются воображение, эмоционально-творческая активность студента, чувство художественного стиля, кругозор. Живописи принадлежит особо важная роль в формировании картины мира. Язык живописи дает зримое воплощение всем качествам, из которых складывается не только характер отдельной личности, но и целого народа, присущее ему мировосприятие. Передаваемые от поколения к поколению, эти наглядные свидетельства оказывают глубокое воздействие на самоопределение национальной культуры в целом.

Актуализация проблем управления эмоционально-эстетическими и теснейшим образом связанными с ними этико-регулятивными аспектами, является чрезвычайно значимым в процессе становления и развития духовной культуры личности. Нахождение посредством художественного творчества мировоззренческих точек соприкосновенияпрошлого и настоящего, традиции и новаторства, востока и запада – важные условия формирования духовной культуры современного профессионала. Использование мирового опыта в образовательном процессе играет немаловажную роль в подготовке будущего специалиста и становлении его культуры в целом. Однако следует помнить о том, что эпигонская практика ведет к истощению профессиональной культуры, преумножая ряды «самолюбивой посредственности» самоуверенных невежд, одержимых тщеславием и стяжательством. Умение выбрать лучшее, что есть в отечественной и зарубежной традиции подготовки специалиста, способного реализовать себя более многовекторно, не ограничиваясь лишь рамками узкой специализации.

Именно через художественную культуру осуществляется гармоничный синтез техники и искусства. Образовательный процесс в условиях современности должен быть не только существенно обновлен арсеналом средств компьютерных технологий дисциплин естественно-технического направления, но и опираясь на идею синтеза элементов инструментария в методологии гуманитарных наук и компьютерных технологий (истории культуры, имиджеологии, теории творчества, истории искусства и под.). Это становится одной из самых насущных проблем в современной методологии высшего образования. Мультимедийная версия интерпретации материала, построенная на синтезе инструментариев разных видов искусства и компьютерных технологий, отражает взаимодействие творческих сознаний специалистов разного профиля. Совокупность мультимедийных интерпретаций разных художественных произведений в структуре гипертекста определенной темы отражает сверхзадачу современного преподавателя как исследователя культуры, художественной в частности. Задача преподавателя донести не только смысловое поле произведения и создаваемое им эмо-

циональное настроение, но и основные духовные интенции, движущие силы в творческом сознании художника, которые их порождают, донести феномен личности и творчества его создателя. Эмоционально-смысловой континуум мультимедийной интерпретации построения материала на основе сложной комбинации двух типов мышления – рационально-логического и интуитивно-образного чрезвычайно продуктивен.

Образовательный процесс – это не только процесс передачи, получения, приобретения знаний и умений для будущей профессии, а прежде всего путьформирования целостной личности, который будет гораздоуспешней, если обучающийся будет интегрирован в более широкий спектр научных сведений, выходящих за пределы его специализации. Художественно-эстетическая подготовка позволит будущему специалисту любой профессиональной области более полно и творчески раскрытьсебя как специалиста, свое отношение к делу, самоотдачу, при этом испытывая чувство удовлетворения, демонстрируя дух коллективизма, ответственности за себя и за других. Художественный образ благодаря суггестивной функции искусства – способности к внушению – обладает большей силой воздействия на сознание, чем научное понятие. По существу – это вопросо формировании личности как таковой.

Поиск гармонии с миром связан со способностью человека воспринимать мир во всех его красках и многообразии. Соприкасаясь с произведениями разных творцов, воспринимая иные способы, стили переживания, осознавая, что близко, что чуждо, сравнивая свое отношение с иным отношением, человек отчетливее ощущает свое, себя как личность. Творчество – это не только выход за рамки уже существующих предметов и идей, но и преодоление рамок собственной личности. Презентируя ценности высокой культуры, необходимо использовать все доступные средства воздействия на сознание студентов, уметь «захватить» их внимание для изучения предлагаемого материала.

Список литературы

1. Распутин В. Г. Ученье: свет и тьма [Электронный ресурс] // Новая книга России. – 2006. – № 7. – С. 18–21. – Режим доступа: //www.voskres.ru/school/rasputin.htm.

2. Кардапольцева В. Н. Теория творчества: учебное пособие. Екатеринбург: Изд-во УГГУ, 2017. –53с.

А. С. Клюев

ЦЕРКОВНОЕ ПЕНИЕ В РОССИИ КАК НАЧАЛО РУССКОЙ МУЗЫКИ

Церковное пение в России – характерная особенность Русской Православной Церкви. Основным его видом является *знаменный распев*.

Название распева происходит от старославянского слова «знамя», что означает знак. Знаменами (или крюками) называются безлинейные знаки, применяющиеся для записи напевов. Знаменный распев изначально представлял собой монодию, исполнявшуюся в унисон; позднее (не ранее сере-

дины XVI в.) в нем появляются элементы многоголосия [4, ст. 465–466]. О значимости распева свидетельствует его оценка известным специалистом в области православного богослужебного пения Б. П. Кутузовым. Как отмечает исследователь, «знаменный распев... – музыка иконописная, это, можно сказать, звучащая икона. Недаром в одном из богослужебных текстов сказано: «списав, яко наиконе песнь». Знаменное песнопение – это молитва, выраженная в звуках, музыкально, где мы напрасно будем искать игру эмоциональных тонов. Задача знаменного пения та же, что и у иконы: нереалистическое отображение внутренней жизни земного человека с его переживаниями и чувствованиями, а очищение души от страстей, отражение образов духовного, невидимого мира» [1, с. 43].

Упорядочению (оформлению) знаменного пения служит специальная система напевов – гласов, именуемая *осмогласие* (старослав. – восьмигласие).

Значение напевов – гласов:

1. «Важен, величествен и наиболее торжествен».

2. «Исполнен кротости, благоговения, он утешает печальных и отгоняет мрачные переживания».

3. «Бурный, он, как море при непогоде, побуждает на духовный подвиг».

4. «Двоякий: то возбуждает радость, то внушает печаль. Тихими и мягкими переходами тонов он сообщает покой душе, внушает стремление к Вышнему, наиболее выражая действие на нас Божией благодати».

5. «Успокаивает душевные волнения, он подходит для плача о грехах».

6. «Рождает благочестивые чувства – преданность, человечность, любовь».

7. «Мягкий, трогательный, увещающий. Он ласково убеждает, призывает, просит об умилостивлении».

8. «Выражает веру в будущую жизнь, созерцает небесные тайны, молится о блаженстве души».

Начало системе положил обычай в каждый из 8 дней праздника Пасхи исполнять песнопения на особый напев – глас. Восьмидневный цикл напевов вскоре был распространен на 8 недель от первого дня Пасхи, составлявших праздничный период года, так что напев того или иного дня был распространен на соответствующую ему по порядку неделю. Позднее цикл с его гимническими текстами стали повторять – осуществлять своеобразное круговращение – в течение года, до новой Пасхи [5, ст. 121].

Круговращение осмогласного цикла на протяжении года является земным отражением круговых движений, совершаемых ангельскими чинами, созерцающими славу Божию. Потому молитвенное пение человека, вовлекаемого в это божественное круговращение посредством гласовых мелодий, становится *ангелоподобным*. Вот как об этом– на примере пения гимна «Херувимская песнь» – пишет священник П. А. Флоренский: «Какие загадочные слова… Кто может слушать их без трепета? Вдумайтесь: мы “таинственно изображаем Херувимов”! Не подобным ли изображается по-

добное? А мы изображаем Херувимов. Значит, есть в каждом из нас что-то подобное Херувиму, сходное с Херувимом…» [6, с. 317].

В молитвенном пении важным является *соотношение слова и музыки.* Наиболее убедительно это соотношение выявляет известный богослов В. Н. Лосский.

Согласно Лосскому, «Евангельское послание – это прежде всего слово. Но это слово может быть лишь «ссылкой» на более существенное слово – Слово, Воплощенное Слово. «Литургическое» слово – проповедь, гимнография, которая в сиро-византийской традиции всегда носит проповеднический характер, – не терпит «тщетных слов», не прошедших семикратного очищения огнем. Музыка призвана служить именно этому очищенному слову, связывающему со Словом Божиим…» И далее – исключительно значимое признание: «Умаление роли музыки, отход ее на второй план… абсолютно противоречило бы литургическому характеру музыки» [2, с. 237].

Опираясь на приведенное воззрение авторитетного богослова, можно сделать вывод о том, что в молитвенном пении *ведущее положение принадлежит музыке.* По мнению многих выдающихся деятелей русской культуры (начиная, пожалуй, с князя В. Ф. Одоевского), музыка молитвенного пения Русской Православной Церкви является содержательным ядром и истоком эволюционного развертывания *музыки в России*. В наши дни, в частности, такая точка зрения отчетливо предстает в суждениях о музыке, созданной в России, профессора Московской консерватории В. В. Медушевского. Вот что, например, он пишет об элегии Глинки «Не искушай меня без нужды»: «Глубинный смысл [этой] музыки… противоположен словам: она – …о молитвенном желании любви. Во вступлении нет фигураций – нет живительных энергий любви. Вступление как бы застыло в молчаливом вопрошании хорала. Но… появились фигурации – и в мелодии, подкрепленной их живой влагой, тут же рождаются островки духовно собранной молитвенной псалмодии, просящей о любви» [3, с. 66]. А вот его отзыв о теме Andante maestoso из «Щелкунчика» Чайковского: «Тема… – символ смирения уже не человеческого: Божественного. С высочайшим самообладанием, силой и достоинством Бог нисходит в смерть, дабы людей вызволить из вечной смерти греха и дать им вечную жизнь… Какая глубина Божественной любви! Можно ли яснее выразить суть христианской веры..?» [3, с. 523]. Ну и, конечно, – о «Вокализе» Рахманинова: «В нежном плаче покаянной любви… Вокализа… [на] ниспадения мелодии отвечают подъемы, в коде сокрушенный плач просветляется контрапунктом, возводящим в небесный мир – по обетованию (ср. Мф. 11:28)… Здесь… – … сущностное начало музыки православной цивилизации… Небо аккомпанирует душе, а душа внимает ободрениям Неба…» [3, с. 352–353].

Список литературы

1. Кутузов Б. П. Русское знаменное пение. 2-е изд. – М.: ИП Рублев А. В., 2008. – 304 с.

2. Лосский В. Н. Богословские основы церковного пения // Мартынов В. И. История богослужебного пения: Учебное пособие. – М.: РИО Федеральныхархивов; Русские огни, 1994. –С. 233–238.

3. Медушевский В. В. Духовный анализ музыки: Учебное пособие: В 2 ч. 2-е изд. – М.: Композитор, 2016. – 632 с.

4. Успенский Н. Д. Знаменный распев // Музыкальная энциклопедия: В 6 т. / гл. ред. Ю. В. Келдыш. Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1974. Ст. 465–469.

5. Успенский Н. Д. Осмогласие // Музыкальная энциклопедия: В 6 т. / гл. ред. Ю. В. Келдыш. Т. 4. – М.: Советская энциклопедия, 1978. Ст. 121–126.

6. Флоренский П. А. Радость навеки (на «Херувимскую») // Богословские труды. – М., 1982. № 23. С. 317–320.

С. Н. Булгакова

«СТРАСТИ ПО МАТФЕЮ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА (АЛФЕЕВА) – НОВЫЙ ЖАНР РУССКОЙ ДУХОВНОЙ МУЗЫКИ

Интерес к жанрам духовной музыки остается в центре внимания композиторского творчества и в последние десятилетия XX – начала XXI в. Рождаются непохожие друг на друга произведения духовной тематики, которых объединяет органичная связь с национальной музыкальной традицией и серьезность художественных концепций.

К концу 1970-х годов сложились творческие индивидуальности композиторов, не принадлежавших ни к советскому официозу, ни к «авангардизму». Возникают непохожие друг на друга произведения, принадлежащие, в частности, М. Броннеру, В. Мартынову, А. Чайковскому, В. Платонову, А. Караманову. Каждый из них шел (а некоторые и сейчас идут) своим путем, представляя то явление, которое можно назвать *современной русской школой*.

К этому направлению относятся и духовные произведения митрополита Илариона (вмиру Григорий Валериевич Алфеев, род. 1966 г.). Иерарх Русской православной церкви, викарий Патриарха Московского и всея Руси, богослов, патролог, церковный историк, педагог и композитор. В последнее десятилетие (2007–2017гг.) митрополит Иларион (Алфеев) стал одним из самых исполняемых российских композиторов России. Он автор «Божественной литургии», «Всенощной», «Рождественской оратории», симфонии для хора и оркестра «Песнь Восхождения». В данной работе рассмотрена оратория для хора, солистов и камерного оркестра «Страсти по Матфею» митрополита Илариона (Алфеева).

Страсти (пассион; нем. Passion, от лат. passio – страдание) – вокально-драматическое произведение, посвящённое событиям Страстной недели (Страсти Христовы), основанное на евангельских текстах, вошли в церковный обиход в IVв.[1].

Родившиеся в недрах католической церкви, Страсти традиционно исполнялись как народные представления за пределами церкви, поскольку не были связаны с богослужением. В XVI в. церковные Страсти превратились в самостоятельную форму духовной музыки, со временем они утратили культовое значение и перешли в концертную практику. Важным этапом в истории развития жанра стало введение в XVII в. инструментов, усиливающих и украшающих хоровое звучание. Среди наиболее известных и вершинных достижений «Страсти по Матфею» и «Страсти по Иоанну» Иоганна Себастьяна Баха.

В православии трагические события распятия Иисуса Христа отражены в Песнопениях Страстной седьмицы, которые исполняются в завершении Великого поста и включают более пятидесяти песнопений, известных с XI века. Будучи сугубо западным явлением, жанр Страстей сложно вписывался в российскую ментальность. Из русских композиторов к евангельскому сюжету обратился только Антон Рубинштейн, но не для написания оратории или пассиона, а для оперы «Христос».

К началу двадцатого столетия пассион настолько теряет свое значение, что кажется явлением, отошедшим в историю. Однако со второй половины XX в. Страсти вновь привлекают внимание композиторов, евангельская история переосмысливается, обретает новую актуальность. Композиторы явно или в подтексте связывают ее с трагедиями, переживаемыми в XX веке. Среди образцов этого жанра выделяются «Страсти по Луке» К. Пендерецкого (1965) и «Страсти по Иоанну» А. Пярта (1982), ставшие значительным явлением в музыке XX в. и мощным стимулом в развитии жанра.

Опыт воплощения западноевропейского жанра passion (Страсти) в контексте национальной музыкальной культуры России представлен в произведениях отечественных композиторов, основанных на традициях православной литургии. Яркие авторские решения и различные типы их интерпретации представлены в ораториях: «Русские страсти» А. Ларина, «Страсти по Иоанну» С. Губайдулиной, «История жизни и смерти Господа нашего Иисуса Христа» Э. Денисова. В этом обилии музыкальных форм, современных стилей, новаторского подхода к раскрытию евангельской темы, значительное место занимает оратория композитора священного сана, митрополита Илариона (Алфеева)– «Страсти по Матфею».

Ораторию «Страсти по Матфею» для солистов, хора и оркестра Владыка написал в Вене в 2006 г., будучи епископом Венским и Австрийским. По дороге из Будапешта в Вену, за рулем автомобиля была задумана и написана грандиозная композиция нового произведения. В центре сюжета – главы Евангелия от Матфея, повествующие о последних днях земной жизни Иисуса Христа: от Тайной вечери до смерти на Кресте. Богослужебные тексты оратории выбраны самим композитором, но иногда он их адаптирует или сокращает для того, чтобы они легче ложились на музыку.

Это масштабное произведение состоит из 28 частей. Фрагменты чтения Евангелия чередуются с музыкальными номерами– речитативами, хорами, и ариями. Структура сочинения напоминает последования Страстей Христовых, совершаемого в канун Великой пятницы. Это богослужение иногда называют Службой двенадцати Евангелий, потому что евангельские отрывки в ней перемежаются с тропарями, стихирами и канонами, содержащими богословский комментарий к евангельскому тексту. Таким же комментарием к евангельской истории является музыка. Ее внутреннее содержание отражает молитвенное сопереживание страдающему Спасителю и духовное осмысление крестной смерти Богочеловека.

В своем сочинении владыка Иларион (Алфеев) опирается на музыкальное видение баховской эпохи: именно потому оно носит название «Страсти по Матфею». Пассионы (Страсти) Баха являясь синтезом протестантской традиции жанра, пронизаны глубокой религиозностью, отличаются совершенством полифонического письма, силой инструментального сопровождения, гуманизмом философских воззрений Баха. Но это не цитирование, не деконструкция и не стилизация. Музыка Баха для композитора Г. Алфеева – ориентир, эталон, потому и отдельные баховские интонации естественно вплетаются в музыкальную ткань сочинения. Идея самопожертвования, любовь к людям, смерть как подвиг, освещающий высокую цель – служение благу человечества, сочувствие страданиям человека, – таковы идейные мотивы произведения. Эмоциональный фактор страданий, который подчеркивает католическая традиция, в оратории митрополита Илариона (Алфеева) не является главным, здесь преобладает духовное осмысление крестной смерти Богочеловека и Его Воскресения, свойственное православному взгляду.

Композитор Иларион (Алфеев) наполнил западноевропейский жанр Страстей новым содержанием. Проповедь, которой автор начинает исполнение оратории– редкий образец христоцентричного пастырского слова. Евангелие в русском переводе читает сам автор. По мнению композитора, «музыка не призвана отвечать на вопросы, она призвана передавать чувства от автора через исполнителя к слушателю, и в этом смысле она может быть одной из форм проповеди. А когда в концертном зале звучит евангельский текст, это уже становится прямой проповедью» [3]. Выразительное хоровое звучание продолжает слова ведущего. Хор и солисты поют на церковнославянском языке, что усиливает впечатление, создает особую духовную атмосферу. И хотя название произведения совпадает с известным сочинением Баха, но его музыкальный язык иной. Музыка оратории обладает своим стилем, своим звучанием, она не является эклектическим подражательством. Ее отличает использование традиции русского церковного пения (как древнего, одноголосного, так и четырехголосного), а также отдельных элементов стиля композиторов XX в., в частности, Прокофьева и Шостаковича.

Вторая редакция оратории «Страсти по Матфею» более сжата, более концентрирована, чем первая. Особенностью второй версии является чте-

ние Евангелия в манере, не характерной для чтения в храме. В данном случае это сочетание чтения с музыкой, когда слово накладывается на музыкальные темы произведения. Во второй версии автор несколько расширил «канонические рамки» жанра. Композитор довел повествование до самого конца Евангелия от Матфея, до Воскресения Христова, которое является основой православной веры. Именно поэтому завершает ораториюрадостный, торжественный финал.

Все музыкально-выразительные средства, воплощенные композитором в этом сочинении – отражение его внутреннего слышания церковной службы. Сочетание обработок древних и современных распевов, творческой стилизации и собственных приемов интерпретации молитв, – в целом формирует произведение, отвечающее как традиционным, так и современным требованиям церковной службы. Выдающийся оперный певец Евгений Нестеренко (р. 1938), принимавший участие в исполнениинового сочинениятметил:«Православный епископ выступил как композитор-новатор! Он первый, кто сумел использовать баховскую форму оратории и наполнить все двадцать восемь номеров православным каноническим духом».

Таким образом, «Страсти по Матфею» – первое музыкальное сочинение, написанное для концертной сцены, но основанное на традициях русской церковной музыки. Митрополит Иларион (Алфеев) – создатель нового жанра русской духовнойораториина богослужебные тексты. Работая с каноническим текстом, он выступает как композитор, либреттист, создатель нового типа крупной жанровой формы.

Оратория, являясь современным сочинением, написана в лучших академических традициях. При этом музыка понятна и доступна широкому слушателю в самом лучшем смысле этого слова. Первое исполнение оратории «Страсти по Матфею» состоялось в Большом зале Московской консерватории, 27 марта 2007 г. Исполнители: Хор Государственной Третьяковской Галереи и Большой Симфонический Оркестр имени П. И. Чайковского, дирижер Владимир Федосеев. Во вступительном слове перед концертом ректор Московской консерватории Александр Соколов сделал очень важный вывод: «это не музыка для Литургии, но, тем не менее, она ведет человека к Богу через знание о Боге, к*духовному* через *душевное*. Это совершенно необыкновенное ощущение новой России. Это не просто новый жанр, а новое явление в культуре и духовности» [2].

Список литературы

1. Баранова Т. Б. «Страсти» // Музыкальный энциклопедический словарь. М., 1990. С. 524–525.

2. «Страсти по Матфею» митрополита Илариона – в лучших традициях и доступно [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/strasti-po-matfeyu-mitropolita-ilariona /

3. «Страсти по Матфею» Оратория митрополита Илариона (Алфеева) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.liveinternet.ru/community/4989775/post358686148

А. П. Хмелёва

ДУХОВНОЕ ПОЛЕ МУЗЫКИ И ДУХОВНЫЙ МИР ЛИЧНОСТИ

В современных исследованиях музыка раскрывается и как одна из универсалий мира в ее онтологическом аспекте, и как проекция субъективного мира человека и культуры в целом. Но в обоих случаях феномен музыки исследуется в измерении духовного бытия, которому присуща, по мнению В. Д. Диденко, устремленность к сверхчувственному [2]. Преображение и одухотворение материи, выражение и моделирование духовной жизни человека, создание и аккумулирование духовных ценностей являются специфическими чертами музыки как духовного феномена, наряду с другими видами искусств.

Как отмечает Г. Г. Коломиец, духовное бытие музыки определяется ее ритмо-временной и звуко-акустической природой, воплощающей некий «Единый Смысл»[4]. И в этом ракурсе музыкально-сущее обладает характеристиками совершенства, красоты и полноты бытия. Более того, «…музыка и музыкальное – Голос духовного начала Вселенной…», – пишет Коломиец [4, с. 57]. При таком подходе духовное поле феномена музыки задается очень масштабно. Заметим, что для духовных явлений, на наш взгляд, характерна определенная двуплановость. Последнее будет очевидно и из дальнейших рассуждений. Так, в частности, поистине космогонические представления о музыке переосмысливаются в контексте проявлений духовного мира личности.

Ранее мы предложили концепцию двухвекторного духовного восхождения личности на основе сочетания категорий совершенства-устремления и сопричастности-чувствования [16]. Такой взгляд хорошо согласуется с представлением музыки в единстве ее внеисторической, субстанциональной сущности и потенции переживания личностью специфического опыта бытия. И. Гажим характеризует переживание как духовный процесс, несущий в себе некое «личное» содержание, выстраиваемое вокруг собственного «я» на основе переосмысления и обогащения внутреннего опыта [1]. Однако духовный мир личности не исчерпывается взаимодействием обозначенных двух векторов и нуждается в более подробном анализе его компонентов.

Содержание духовного мира личности по-разному раскрывалось в определенные исторические эпохи. Определенная двуплановость этой категории прослеживается в ее толковании в контексте религиозного мироощущения и сферы идеального в философских трактатах. Дополнительные параметры в исследовании этой категории задают современные работы в области психологии. Мы предприняли попытку обобщить эти взгляды и сопоставить с феноменом духовного поля музыки.

Духовный мир являетсясложным образованиемв структуре личности, обладающем, на наш взгляд, ярко выраженным стержнем. В качестве такового определяют: доминанту ценностно-ориентационной функции сознания, где духовность складывается под влиянием определенных мотивов [8]; развитие духовных потенциалов [13], триединство особых качеств челове-

ка: умения сопереживать людям, оптимистического мироотношения и веры [5]; идеальную потребность познания и социальную потребность «для других» [6, с. 41] и пр.

Иного мнения придерживаются те исследователи, которые видят природу духовного мира личности, прежде всего, в усвоении определенных ценностей. Результатом этого процесса может стать развитие ценностного содержания сознания на базе развитой эмоциональной сферы [12], ценностного отражения мира, основанного на опыте и эмпатическом развитии [15], обретение человеком высшего смысла, гармонии с миром через триединство эстетического, нравственного и познавательного начал [17], формирование устремленности к высшим человеческим ценностям Истины, Добра и Красоты [10].

Своеобразным мерилом глубины формирования духовного мира личности, его качественной характеристики можно считать, с одной стороны, комплекс потребностей, с другой, – становление особого мировосприятия, аксиологическим основанием структуры которого является смысл [6]. М. Фуко определяет духовность как поисковую, практическую деятельность, накапливаемый опыт, «посредством которых субъект осуществляет в самом себе преобразования, необходимые для достижения истины» [14].

В. П. Зинченко и Е. Б. Моргунов выдвинули версию, что существует в сознании особый духовный слой, который играет ведущую роль наряду с бытийным и рефлексивными слоями [3]. Образуют этот духовный слой «Я» в его различных модификациях и ипостасях и «Другой».

Опираясь на вышесказанное, можно сделать вывод, что фактически целостно-структурное понимание духовного мира личности на сегодняшний день еще не сложилось, но некоторые концепции дополняют друг друга, что позволяет привести их к определенной схеме. Для этого важно учесть, что поле духовного мира человека включает категориальные плоскости потребностного, целеполагающего, эмоционально-чувственного и прочего. Централизующую функцию в данном случае выполняют самопознание личности, ее рефлексия и преобразование себя.

В этом контексте целесообразно обратиться к позиции А. И. Щербаковой, которая определяет музыку в качестве инструмента, способного «настроить» человека на творческий поиск, духовные и нравственные открытия [19]. Музыкальная деятельность трактуется как средство самосознания и самосозидания личности, напрямую влияя на становление духовного мира.

В основе развития духовных свойств личности лежит четыре духовных потенциала. По определению Ю. У. Фохт-Бабушкина, ими являются познавательный, ценностно-ориентационный, созидательный и коммуникативный [13]. Познавательный потенциал включает в себя направленность личности на определенные сферы знания, его активность в их приобретении; ценностно-ориентационный потенциал – идейно-нравственные позиции личности и активность в их утверждении; созидательный потенциал –

творческий подход к жизни и активность в его реализации; коммуникативный потенциал – предпочитаемый тип общения с окружающими и активность в его осуществлении [13, с. 22].

Развитие этих потенциалов невозможно без действия соответствующих функций сознания: ценностно-ориентационной, познавательной и рефлексивно-поисковой. Коммуникативный потенциал развивается по мере становления «культуры чувств». Причем ценностно-ориентационная функция сознания – доминирующая в процессе формирования духовности личности [13]. Результатом ее действия являются ценностные ориентации.

Ценностные ориентации – фактор, влияющий на деятельность, эмоциональную сферу личности (переживания), внутреннее состояние личности (желания, интересы) [18]. Человек понимает и осваивает многие ценности духовной жизни: научные, нравственные, эстетические, – в зависимости от его отношения к высшим ценностям, выражающим смысложизненные параметры. Поэтому только ориентированность на высшие ценности станет подлинно духовно-ценностными ориентирами.

Ценностная доминанта внутреннего мира личности во многом обуславливает духовное бытие музыкального искусства. В концепции Г. Г. Коломиец аксиологическая насыщенность музыки раскрывается через категорию смысла, подразделяемого на высший Смысл и смыслы человеческого существования [4]. Переживание такой смысловой полифонии формирует личностную позицию при оценивании музыкальных и жизненных явлений, позволяет формировать личностный опыт.

Мотивы – движущие силы формирования духовного мира личности. В психологических исследованиях рассматривается два аспекта мотивации – ее динамическая и содержательная стороны. По мнению Е. Е. Насиновской, личностно-смысловой аспект – это «та сторона мотивации, которая определяется собственными жизненными отношениями индивида, формирующимися в процессе развития и становления его как личности» [7, с. 3], а смысловое образование – это «психическое образование, характеризующее собственно личностное развитие человека и определяющее личностно-смысловую сторону его мотивации» [там же].

Смысловые образования выражают субъективное отношение личности к разнообразным объектам и являются одновременно эмоционально-оценочными и активно-действенными образованиями. К ним относят смыслообразующие мотивы и личностные смыслы.

Основные формы представления личностью смысла в сознании – непосредственное эмоциональное переживание и вербальная форма существования личностного смысла. Объективно личностный смысл представляет собой соответствующую готовность реализовывать его в конкретном поведенческом акте.

Мотивы классифицируются по многим параметрам. Но для понимания специфики формирования духовных свойств личности наиболее инте-

ресна концепция Е. Е. Насиновской [7]. Она подразделяет мотивы на номинальные, только знаемые и реально действующие. Среди последних отмечаются мотивы-стимулы и смыслообразующие мотивы. Причем смыслообразующие мотивы занимают более высокое иерархическое место. Данная краткая характеристика мотивационной сферы личности необходима для объяснения такого феномена как альтруистическая мотивация.

Альтруистическое поведение – «такое, которое направлено на благо другого лица или социального объединения и не связанное с какими-либо внешними поощрениями» [7, с. 38]. Два мотива определяются в качестве смысловых детерминант альтруизма:

- мотив морального долга,
- мотив сочувствия.

Путь становления мотива морального долга – усвоенные социальные нормы, ставшие личностно-смысловыми регуляторами деятельности. Ведущим чувством мотива этого типа является ответственность за свои поступки перед собой и другими людьми.

Мотив сочувствия основан на воспитании эмпатических способностей человека.

К этой диаде, на наш взгляд, следует добавить третий альтруистический мотив – бескорыстие.

Особую роль в формировании духовного мира личности играет эмпатия. В. А. Петровский обращается к термину «эмоциональная общность», который рассматривается в двух аспектах:

- потребность транслировать эмоции другим людям;
- эмпатия как способность и потребность человека отзываться на эмоции другого человека [9].

Эмпатическое чувство при этом проходит три ступени: сопереживание, сочувствие, импульс содействия. Эмпатия – это процесс познания другого и через него самого себя, который невозможен без альтруистических мотивов. Именно развитие эмпатического чувства – важная сторона формирования духовного мира личности.

Особо необходимо остановиться на оптимистическом мироотношении и вере, как движущих силах формирования духовного мира личности. Оптимистическоемироотношениежизнеутверждающее по своей сути. Оно дает надежду и подразумевает волю личности.

Вера, по определению В. М. Пивоева – «вид осознанного ценностного отношения к фактам или явлениям, принимаемым за действительные, правдивые, истинные» [10, с. 64]. Формирование мировоззрения личности формируется во взаимодействии личного жизненного опыта и усвоенного общественного опыта. В этом опыте не стоит акцентировать знания. Для формирования духовных свойств более важен опыт ценностных отношений. Этот опыт накапливается двумя способами: путем присвоения социального опыта и методом проб и ошибок. По мере возникновения противо-

речий между личным опытом и предполагаемым иным опытом появляется «потребность верификации» [10, с. 59]. Вера и сомнение – две взаимодействующие стороны духовного мира человека.

В системе потребностей человека можно выделить субстанциональные потребности существования и потребности социального бытия, к которым принадлежат духовные потребности [11]. Духовные потребности формируются на основе духовных потенциалов. Соответственно это будут потребности познания, творческого преобразования мира, общения и ценностного отношения к миру. На основе этих потребностей формируются духовные потребности высшего уровня: потребность понимания, потребность достижения гармонии с миром и в самом себе, потребность созидания, потребность творить добро/благо. Между первым и вторым уровнями нет прямых соответствий, так как на формирование высшего уровня накладывают свой отпечаток многие факторы.

Мировоззрение – ценностное содержание духовности личности. Его компоненты являются знания, убеждения и ориентации. Знания выступают в качестве средства распознавания, выделения объектов и оперирования ими в умственном плане. С помощью убеждений реализуется связь усваиваемых знаний с личной заинтересованностью в их приобретении. Ориентации выражают единство знаний (оценок, норм, эталонов) и положительного к ним отношения.

Итак, духовный мир личности формируется на основе развития соответствующих потенциалов (познавательного, ценностно-ориентационного, преобразовательного и коммуникативного) в процессе становления альтруистических мотивов, оптимистического мироотношения, соотношения веры и сомнения при ведущей роли ценностных ориентаций. Важная роль в этом процессе отводиться познанию другого и через него – себя. Содержанием духовного мирастановится мировоззрение личности, показателем – духовные потребности.

Категории, приведенные выше, могут быть спроецированы в духовное поле музыки, становясь ее неотъемлемыми смысловыми планами, порождаемыми и воспринимаемыми личностью в творческой деятельности. Будучи закодированными средствами музыкального языка, они могут постигаться через такие универсалии, как Знак, Слово, Символ, Миф, что определяет взаимосвязь духовного поля музыки и духовного мира человека.

Список литературы

1. Гажим, И. Переживание музыки как квинтэссенция музыкального опыта [Текст] / И. Гажим // Вестник кафедры ЮНЕСКО «Музыкальное искусство и образование». – 2013. – №3. – С. 18–26.

2. Диденко, В. Д. Духовный космос искусства [Текст] / В. Д. Диденко. – Москва: [б. и.], 1993. – 90 с.

3. Зинченко, В. П. Человек развивающийся [Текст]: очерки российской психологии / В. П. Зинченко, Е. Б. Моргунов. – Москва: Тривола, 1994. – 363 с.

4. Коломиец, Г. Г. Смысл и ценность музыки [Текст] / Г. Г. Коломиец // Ценности и смыслы. – 2010. – №1(4). – С. 43–57.

5. Крымский, Б. С. Контуры духовности [Текст]: новые контексты идентификации / Б. С. Крымский // Вопросы философии. – 1992.– №12.– С. 21–28.

6. Лифанова, И. Н. Понятие духовности [Текст]: опыт гносеологической модели / И. Н. Лифанова // Религия – Культура – Библиотека: тезисы докладов межвуз. научно-практ. конф. – Челябинск, 1993. – С. 40–42.

7. Насиновская, Е. Е. Методы изучения мотивации личности. Опыт исследования личностно-смыслового аспекта мотивации [Текст]: учеб.-метод. пособие / Е. Е. Насиновская. – Москва: Изд-во Моск. ун-та, 1988. – 80 с.

8. Орлов, Б. В. Духовные ценности [Текст]: проблема отчуждения / Б. В. Орлов, Н. К. Эйнгорн. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. – 184 с.

9. Петровский, В. А. Личность в психологии [Текст]: парадигма субъектности / В. А. Петровский. – Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 512 с.

10. Пивоев, В. М. Вера и мировоззрение [Текст]: о роли веры в структуре оптимистического мировоззрения / В. М. Пивоев // Культура и мироотношение. – Петрозаводск: Петрозав. гос. ун-т, 1990. – С. 59–66.

11. Семашко, А. Н. Социально-эстетические проблемы развития художественных потребностей [Текст] / А. Н. Семашко. – Киев ; Одесса: Вища школа, 1985. – 170 с.

12. Федотова, В. Г. Духовное и душевное [Текст] / В. Г. Федотова // Человек и духовность / Отв. ред. В. Г. Федотова. – Рига: Зинатис, 1990. – С. 9–20.

13. Фохт-Бабушкин, Ю. У. Искусство и духовный мир человека [Текст]: об особенностях воздействия искусства на личность / Ю. У. Фохт-Бабушкин. – Москва: Знание, 1982. – 112 с.

14. Фуко, М. Герменевтика субъекта [Электронный ресурс] / М. Фуко. – Санкт-Петербург: Наука, 2007. – 677 с. – Режим доступа: https://royallib.com/book/fuko_mishel/germenevtika_subekta.html.

15. Хвошнянская, С. М. Человек [Текст]: поступок и душа / С. М. Хвошнянская, В. М. Исаков // М. М. Бахтин: эстетическое наследие и современность. – Ч. II. – Саранск: Изд-во Мордовского ун-та, 1992. – С. 289–300.

16. Хмелёва, А. П. Обучение искусству как путь восхождения к духовности [Текст] / А. П. Хмелёва // Духовно-нравственная культура России: православное наследие: материалы Всерос. Науч.-пркт. Конф. IXСлав. науч. собор «Урал. Православие. Культура» / Сост. И. Н. Морозова; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2011. – С. 283–289.

17. Шердаков, В. Н. О познавательном, нравственном и эстетическом отношении человека к действительности [Текст] / В. Н. Шердаков // Вопросы философии. – 1996. – №2. – С. 27–31.

18. Шульга, Р. П. Искусство и ценностные ориентации личности [Текст] / Р. П. Шульга. – Киев: Наук думка, 1989. – 120 с.

19. Щербакова, А. И. Музыка и музыкальное образование как фактор духовно-нравственного обновления общества [Текст] / А. И. Щербакова // Вестник кафедры ЮНЕСКО «Музыкальное искусство и образование». – 2013. – №1. – С. 17–21.

С. В. Черевань

РЕЛИГИЯ КАК СВЕТ И РАДОСТЬ: ОТКРОВЕНИЕ КОМПОЗИТОРА АЛЕМДАРА КАРАМАНОВА

> *Ему чуждо стремление идти в ногу со временем, делать «как все», следовать сегодняшней музыкальной моде. Но именно отшельники оказываются подчас носителями глубоких идей эпохи* [8].

Интерес к уникальному композитору Алемдару Караманову (1934–2007) появился совсем недавно, открытие «крымского отшельника» про-

изошло в 90-е гг. XX столетия, с тех пор снова вернулась волна относительного забвения, угасания внимания к личности и творчеству композитора. Длительный период космогоническая музыка Алемдара Карманова, автора 24 симфоний, оставалась молчащей, непознанной, а сам композитор творил без особой надежды, что его «детища» когда-либо будут услышаны миром. Он испытывал нужду, жил аскетично, вел почти затворнический образ жизни. Главное же кредо жизни, к которому он пришел не сразу, почти в середине своего жизненного пути – в 60-ые годы ушедшего столетия, после завершения десятилетнего обучения в Московской консерватории и аспирантуре – осознание своего жизненного предназначения как воплощение Божественной темы в музыке. Сам композитор нередко признавался, что именно «Религия как первичный импульс порождала мое вдохновение, поднимала на новую высоту все мое творчество» [3].

Феноменальность, парадокс заключается именно в том, что мировоззренческие и художественные взгляды композитора формировались в недрах социально-идеологических убеждений Советского периода. И встреча человека глубоко чувствующего, переживающего Мир и Жизнь как Божественную гармонию с Системой существующего режима завершается глобальным Столкновением – двух полярных миров, двух Макрокосмосов. Понимая, что больше не может существовать в данной системе координат, Алемдар Караманов порывает со столичной жизнью в Москве, со всеми современными тенденциями и уезжает к себе на Родину, в провинциальный Симферополь, принимает Крещение. Начинает творить совершенно в ином ключе – отныне его музыка будет «говорить» на сакральном языке.

Могла ли его музыка родиться в шумном мегаполисе с его суматошным ритмом и техногенностью? Пожалуй, что нет. Композитор интуитивно почувствовал, что его путь как композитора, творца должен быть вдали от суетности и пропитаться «радостью тишины». По мнению А. Караманова: «Я понял, что в Москве мне, собственно, делать нечего, что гораздо больше я смогу сделать там, в провинции, хотя и поломаю свою карьеру» [5]. Как отмечал Ю. Холопов, среди крупных русских композиторов он «был первым, повернувшим против авангарда на путь религиозной музыки» [8]. Представляется, что его вполне осознанное отшельничество словно перекликается с традицией пустынножительства, идущей из глубины веков России. Уединенная жизнь, размеренная, вдали от страстей и излишеств, словно приподнимала человека над обыденностью, позволяла вести жизнь духа, обратиться к вершинам человеческого сознания, к Богу, услышать мистический голос неизреченной Истины. Именно в Крыму в течение почти 15 лет (если учесть неосуществленные замыслы – то, конечно, гораздо дольше) основным источником вдохновения для композитора становятся библейские тексты, церковные предания, литургические основы христианства.

В 1965–1966 гг. он сочиняет грандиозный симфонический цикл «Совершишася» – «Совершишася во славу Богу во имя Господа Иисуса Хри-

ста» из десяти частей с привлечением большого и детского хора, солистов (скрипки, виолончели, тенора), который стал переломной вехой в творчестве А. Караманова, первым обращением к сакральной теме. Композитор считал создание Симфонического Евангелия мистическим процессом, посланным свыше Откровением. Ведущей темой «Совершишася» стало воскресение Христово. Этимология слова Совершишася (последнее слово Христа в мире дольнем) уходит корнями в стилистику старого церковнославянского языка. В религиозном освещении *совершение* означает *исполнение,* причем исполнение не своей воли, человеческой, а *воли Божьей.* Поэтому это слово воспринималось А. Карамановым поистине как судьбоносное. Воплощение религиозной идеи означало приход композитора Богу, а первое сочинение, написанное в результате «духовного озарения», постижения высшей Истины интуитивно-мистическим путем означает, что этот приход совершился по воле свыше – от Бога.

Обратимся к названиям частей и краткой трактовке частей самим композитором, приведенным полностью в статье Е. В. Клочковой – глубокого, последовательного исследователя и пропагандиста творчества А. Караманова, с 2005 г. – генерального директора Центра поддержки и развития современного искусства имени А. Караманова [4]. I часть «Совершишася» «Ибо так возлюбил Бог мир» – по словам композитора, эта часть – беседа Иисуса Христа с Никодимом (Ин. 3,1–21), рассказ Никодиму, в котором ключевыми являются слова: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына своего Единородного, дабы всякий верующий в него, не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3,16). Во II части «Таковых есть Царство Небесное», говорит А. Караманов, «воспевается сила Христовой любви, благословение им детей», представляет собой концерт для виолончели с оркестром. III часть «По-еврейски, по-гречески, по-римски» – взгляд на Христовы страдания с большого расстояния, через века. IV часть «Совершилось» представляет собой фугу для двух органов и оркестра, изображающая смерть Иисуса Христа на кресте. В V части «Тот, Которого пронзили»– продолжает развиваться тема смерти Иисуса Христа. VI часть «Ударяя себя кулаком в грудь» по жанру относится к траурному шествию, изображающему расходящуюся толпу. VII часть «Одеждами, смоченными ароматами» – это «Оплакивание Христа женами–мироносицами», представляет собой жанр плача в чистом виде. VIII часть «Его здесь нет. Он воскрес» воссоздает «приход Марии Магдалины и Марии ко гробу, явление Ангела Господня». IX часть «И пребывали всегда в храме» становится грандиозным хоровым финалом с участием солиста, прославлением Господа Бога верующими в него. X часть – «Во славе Отца Своего».

Мне посчастливилось присутствовать на грандиозной премьере «Совершишася» – произведение открывало Собиновский музыкальный фестиваль в 2008 году в г. Саратове [см. об этом: 10]. Особенно запомнилась тихая скорбная кульминация в IV части «Совершишася» – («Когда же Иисус

вкусил уксуса, сказал: совершилось! И, преклонив голову, предал дух» [Евангелие от Иоанна 19:30]). В звучание органа (синтезатора), возвышенно-отстраненного характера резко вкрапляются диссонирующие отрывистые звуки духовых инструментов, образуя полифонию смысловых пластов. Подобное сочетание словно передает и авторское начало, и трагическое осознание самого мучительного момента не только в жизненном пути Иисуса, но и для всех верующих. Кульминация в произведении вызвала продолжительную проникновенную тишину среди слушателей в зале…. Именно тогда, на премьере – почти 10 лет назад зародилась любовь к музыке А. Караманова и удивительное пронзительное чувство любви, света, исходящих от его музыки, осознание потрясающей глубины, и, вместе с тем, – близких, дорогих созвучий, идущих, словно от сердца к сердцу.

Возвращаясь к периоду 1960–1980-х гг. отметим еще ряд религиозных сочинений композитора. В этот период А. Караманов создает несколько вокально-симфонических сочинений в жанре католической религиозной музыки: Stabat Mater (1967 г.) и Реквием (1971 г.). В 1968 году композитор пишет Третий фортепианный концерт Ave Maria, считающийся по праву одним из наиболее значительных сочинений инструментальной музыки. В 1970-х годах А. Караманов сочиняет еще один цикл из двух симфоний под названием «Et in amorem vivificantem» (И во любовь животворящую).

Во второй половине 1970-х годов (1976–1981) А. Караманов создает одно из самых значительных своих сочинений – цикл из шести симфоний (18-я по 23-ю) «Бысть» по Откровению Иоанна Богослова (Апокалипсис). Сам композитор высоко оценил свое «детище»: «Безусловно, это мое лучшее сочинение» [5]. В течение работы над произведением композитор вспоминал, что он «вчитывался и углублялся в текст Апокалипсиса на церковнославянском языке, с комментариями, точнее, толкованиями св. Андрея Кессарийского», а также «Около тысячи страниц густой сорокострочной партитуры было сочинено на едином дыхании, как одно целое, и уже потом разбито на шесть частей» [5]. А. Караманов разделил весь текст Апокалипсиса на определенные главы. Обратимся к трактовкам частей композитором. Первая часть – «Любящу ны» это явление Иисуса Христа апостолам, которым он даст наставления, и рассказ о церквах. Вторая часть «Кровию отчею» отражает явление небесного знамения Богородице, облеченной в солнце и луну и войну с дьяволом. Третья часть «Блажени мертвии» связана с пришествием нечистой силы и страданиями святых, гонимых сатаной [5]. Четвертая симфония «Град великий» посвящена образу Вавилона с его нестерпимой роскошью. В пятой части «Бысть», самой грандиозной, длящейся 45 минут, воссоздается картина разрушения Вавилона. И завершающая, шестая часть «Аз Иисус» воплощает уже тысячелетнее царство Христа, «Сатану упрятали куда следует, а святые царствуют тысячу лет!» [5].

Представление о небесном рае, ярко проявляющееся почти в каждом сочинении композитора, в Шестой симфонии воплощено явно, зримо, от-

крыто. Музыковед Е. Польдяева отмечает, что это произведение словно «опровергает традиционный для русской культуры мотив о невоплотимости идиллического хронотопа», а пространство симфонии «разворачивается где-то между идиллией Эдема и утопией Нового Иерусалима», «… по ту сторону границы миров, так, как это возможно в пространстве метафизическом, в состоянии созерцания сущностей горнего мира, обретении царства света, славы и благодати» [5]. Таким образом, именно на вторую половину1960-х – 1980 гг. приходится самый яркий период в творчестве композитора, связанный с его обращением к религиозной тематике. Впоследствии его назовут одним из самых ярких представителей направления «новой сакральной музыки».

Действительно, одной из ведущих тенденций отечественной музыки конца XX в. становится «musica nova sacra», вновь – «новое религиозное сознание». Надолго вычеркнутое из национального наследия, отвергаемое или непонятое, на данном историческом этапе оно обрело новое звучание. Обращение к православию в искусстве 80-х гг. совпало с 1000-летием крещения Руси и «всеобщей ориентацией на духовные основы общества» [см. об этом: 9, с. 107]. Открывшаяся возможность концертно-сценического исполнения культовых произведений также послужила импульсом к созданию новых творений. Однако отметим, что расцвет сакральной темы в творчестве А. Караманова был значительно раньше и приходится на 1960–1980-е гг. прошлого века. Не связанный с тенденциями времени, он словно опережал их, воплощая индивидуальные духовно-творческие искания, абсолютно не отражающие «пульс времени» и дух эпохи, с другой стороны – религиозные сочинения композитора уходят корнями в мощные пласты религиозно-философской мысли ушедших столетий. В этом уникальность, самобытность А. Караманова, безусловно, помноженная на выдающиеся особенности музыкального мира композитора. Фундаментальность и значительность философских идей, вечных религиозных ценностей соединились с глубочайшим художественно-эстетическим воздействием, красотой музыки, получая отклик в сердцах слушателей. Однако музыка А. Караманов не может быть понята и осознана вне связи со словом, вербальной основой, поэтому композитор всегда отмечал, что «для того, чтобы лучше понимать его симфонии, нужно знать и изучать Святые Писания», поскольку его музыка находится с ними в непосредственной связи» [4]. В связи с этим композитор так необычно называет два своих самых грандиозных симфонических цикла: «Совершишася» – «Симфоническим музыкальным Евангелием», «Бысть» – «Симфоническим музыкальным Апокалипсисом».

В творчестве «крымского отшельника» ярко проявились и пантеистические мотивы, близкие Н. А. Римскому-Корсакову, воплощение природного космоса и ощущение причастности человека к космическому бытию. Композитор говорил, что «хотел бы выразить в музыке космическое звуча-

ние, которое может услышать каждый, созерцая горы, море, и более всего – звездное небо. Музыка — проводник звучащего мира»[6]. По рассказам близких людей, процесс создания музыки А. Карамановым происходил не за письменным столом, а в движении, созерцании, он уходит к морю, в парк, за несколько километров от города, на простор, на вольный воздух, поднимается на гору... В одном из интервью с композитором М. Рахманова вспоминала, что он любит наблюдать звездное небо в обсерватории в Крыму, где он живет... В этом есть что-то напоминающее «Гармонию мира» Кеплера, Хиндемита с его «кеплеровскими» идеями... [1].

Мысль А. Караманова о том, что «Жизнь во всей ее красоте – именно в этом и есть главная религиозная заповедь» [5] перекликается с воззрениями В. Розанова и его книгой «Религия как свет и радость» [7], с представлениями о смысле жизни Серафима Саровского, который «виделся ему в теозисе, обожении (ударение на второй слог), следствием которого становится чувство радости» [9, с. 127]. Вспоминается кроткий образ Февронии из оперы «Китеж» Н. А. Римского-Корсакова с ее похвалой всему сущему – «Милый, как без радости прожить?», Невидимый град с его неизреченным светом и его заключительным хором «Радость бесконечна, радость вечна».

По официальному сообщению Алемдар Сабитович Караманов скончался в ночь со 2 на 3 мая 2007 года в г. Симферополе. По воспоминаниям близкого круга – дирижера Э. Гулбиса, учившегося в консерватории вместе с А. Карамановым – «Дарик уходил легко. Перед смертью он исповедался, причастился, соборовался. Умирал в полном сознании, даже шутил. Ушел в тот мир с божественной любовью к людям» [1]. Ушел гений, а нам всем живущим – богословам, философам, музыкантам, только еще предстоит осознать масштаб личности композитора, открывать заново для себя музыкальный мир удивительных, космогонических произведений А. Караманова, его Откровение людям, его послания Грядущим векам.

Список литературы

1. Адаменко, В. Алемдар Караманов: Штрихи к несуществующему портрету [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://karamanov.ru/articles/8.html.

2. Гульбис, Э. Штрихи к биографии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://karamanov.ru/biography/biography.html.

3. Клочкова, Е. В. Алемдар Караманов «Именно в музыке проявлась моя вера…» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.karamanov.ru/articles/1.html.

4. Клочкова, Е. В. Симфонические циклы «Совершишася» и «Бысть» (к проблеме влияния религиозного источника на симфоническое мышление композитора) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://2010.gnesinstudy.ru/wp-content/uploads/2010/03/Klochkova.pdf.

5. Польдяева, Е. Апокриф или послание? О творчестве Алемдара Караманова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.karamanov.ru/articles/18.html.

6. Рахманова, М. Музыка – проводник звучащего мира (с А. Карамановым беседует корреспондент М. Рахманова) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.karamanov.ru/articles/6.html.

7. Розанов, В. В. Религия как свет и радость / В. В. Розанов // Религия: Философия: Культура. – М.: Республика, 1992. – С. 245–257.

8. Холопов, Ю. Аутсайдер советской музыки Алемдар Караманов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: Http://www.karamanov.ru/articles/11.html.

9. Черевань, С. В. «Сказание о невидимом граде Китеже и деве Февронии» Н. А. Римского-Корсакова в философско-художественном контексте эпохи: монография / С. В. Черевань: – Челябинск, 2006. – 175 с.

10. Черевань, С. В. «Совершилось» – пересечение музыки Алемдара Караманова и Собиновского фестиваля 2008 в Саратове / С. В. Черевань // Вестник Челяб. гос. университета. – 2009. – N 43. – С. 176–178.

Е. М. Попова

ТВОРЧЕСТВО РУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ КАК ДУХОВНЫЙ ОРИЕНТИР В ПАТРИОТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ СТУДЕНТОВ

В Государственной программе «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации на 2016–2020 гг.» историческая миссия российского патриотизма представлена как духовный ориентир современных поколений граждан России. Целью государственной политики в сфере патриотического воспитания является «…создание условий для повышения гражданской ответственности за судьбу страны, повышения уровня консолидации общества для решения задач обеспечения национальной безопасности и устойчивого развития Российской Федерации, укрепления чувства сопричастности граждан к великой истории и культуре России, обеспечения преемственности поколений россиян, воспитания гражданина, любящего свою Родину и семью, имеющего активную жизненную позицию» [6].

Реализация основных направлений данной программы – одна из важнейших задач музыкальной педагогики. Обучение студентов на кафедре музыкального образования Челябинского государственного института культуры направлено не только на профессиональное становление, но и на воспитание гуманной личности гражданина России. Программы учебных дисциплин разработаны преподавателями кафедры в контексте духовно-нравственного развития, гражданско-патриотического воспитания будущего педагога-музыканта, поскольку цель педагогической деятельности состоит в передаче новым поколениям нравственных ценностей, накопленных всей отечественной культурой (на примерах которых и происходит формирование понятий о долге, чести, достоинстве, гуманности, патриотизме).

Приобщение студентов к духовно-нравственным ценностям русской музыкальной культуры осуществляется посредством изучения разнообразного репертуара, участия в музыкально-просветительской деятельности кафедры, интерпретации музыкальных произведений с привлечением контекста духовно-нравственных ценностей. Русское музыкальное искусство обладает необычайной силой воздействия на духовный мир человека, являясь ориентиром, в том числе и патриотического воспитания. Работа над художественным образом музыкального произведения способствует формированию духовно-нравственных качеств личности. Через понимание нрав-

ственных основ музыкального произведения, осмысление драматургии образов, формы, происходит переход общечеловеческого опыта во внутренний мир личности. Внутренний мир личности, со всеми переживаниями, настроениями, чувствами – это и есть сущность человека – его душа, которая проявляется в поступках, поведении.

Конец XIX – начало XX в., – период расцвета русской музыкальной культуры. Творчестворусских композиторов пронизано христианской духовностью, формировавшейся с детских лет. Отечественные композиторы, как показывает биографический подход, были верующими людьми, получили христианское образование. На вопрос «в чем истинное образование?» св. праведный Иоанн Кронштадтский отвечает: «Чтоб образуемые обновились по образу Создателя своего, восстановили в себе образ Его, отложив ветхого человека, – чтоб научились любить добродетель, или имели веру, благочестие, страх Божий, любовь к Богу, к Церкви, к ближнему, – к Государю, к Отечеству» [3, с. 31]. В русской истории православное образование на протяжении многих столетий являлось неотъемлемой частью общего образования, способствуяприобщению к евангельской системе ценностей.

Неоценимый вклад в развитие русской музыки внес М. И. Глинка. С раннего детства композитор обнаруживал не только незаурядные музыкальные способности, но и любовь к Богу. «Я был весьма набожен, в особенности в дни торжественных праздников, которые наполняли душу мою живейшим поэтическим восторгом, – вспоминает М. И. Глинка. –Выучась читать чрезвычайно рано, я нередко приводил в умиление мою бабку и ее сверстниц чтением священных книг. Музыкальная способность выражалась в это время страстию к колокольному звону (трезвону); я жадно вслушивался в эти резкие звоны и умел на двух медных тазах подражать звонарям…»[1, с. 63]. Образование М. И. Глинка получил в благородном пансионе при Санкт-Петербургском педагогическом институте. Автора первой национальной оперы «Жизнь за царя» Николай Іназначает капельмейстером придворной Певческой капеллы. М. И. Глинка уделяет большое внимание церковному пению, развитию русского певческого искусства. Им написаны «Великая Ектения», молитва «Боже сил», трио с хором «Да исправится молитва моя», концерт «С небесиуслыши», «Херувимская песнь», заключительная часть «Милости мира» в Литургии, – «Тебе поем».

Велико значение в развитии отечественной духовной музыки М. А. Балакирева. Композитор воспитывался в христианской семье, родственники называли его «будущим архиереем». Среднее образование Балакирев получил в Нижегородском дворянском институте императора Александра II. М. А. Балакиревым был основана в Петербурге «Новая русская музыкальная школа» («Балакиревский кружок», или «Могучая кучка»), осуществлялось руководство Бесплатной музыкальной школой, управление Придворной певческойкапеллойс 1883 по 1894 г. В 2015 г. в издательстве «Музыка» впервые были опубликованы более тридцати опусов духовных

сочинений М. А. Балакирева. В их числе – литургические композиции «Да возрадуется душа Твоя о Господе», «Свыше пророцы».

Помощником М. А. Балакирева по Придворной певческой капелле был Н. А. Римский-Корсаков. Детство и отрочество композитора проходили в городе Тихвине, недалеко от ТихвинскогоБогородичного мужского и Введенского женского монастырей. В творчестве Н. А. Римского-Корсакова отражены впечатления от воскресных и праздничных служб. Наиболее известныЛитургические песнопения: «Отче наш», «Иже Херувимы», «Достойно есть», «Тебе поем», «На реках Вавилонских». Для них характерен натуральный минор, диатоника, трехзвучные аккорды. Впервые в истории русской музыки создается симфоническое произведение на темы из Обихода – Воскресная увертюра «Светлый праздник». В 1883 г., при освящении Храма Христа Спасителя (г. Москва), было исполнено сочинение Н. А. Римского-Корсакова «Кто есть сей Царь Славы».

М. М. Ипполитов-Ивановобучался в музыкальных классах для малолетних певчих при Исаакиевском соборе Санкт-Петербурга. Им созданы Литургия Св. Иоанна Златоуста (опус 37), состоящая из 18 номеров, «Избранные молитвословия из Всенощного бдения» (опус 43),«3 библейских стихотворения» для голоса и фортепиано, «7 псалмов царя Давида» для голоса и фортепиано или арфы.

Эпоха в истории русской музыки – творчество П. И. Чайковского. Общее образование композитор получил в Петербурге в Императорском училище правоведения, где имел отличные оценки по церковному праву, по Закону Божиему – очень хорошие. В своем дневнике П. И. Чайковский писал: «…воспитание, привычка, с детства вложенные поэтические представления о всем, касающемся Христа и его учения, – все это заставляет меня невольно обращаться к Нему с мольбою в горе и с благодарностью в счастьи» [4, с. 213–214]. Духовные сочинения П. И. Чайковского основаны на песенности, строгом контрапункте: «Литургия св. Иоанна Златоуста», «Всенощное бдение», три «Херувимских», «Ангел вопияши», «Тебе поем», «Достойно есть», «Отче наш», «Блажени, яже избрал», «Да исправится». Основные правила гармонии П. И. Чайковский изложил на примерах духовно-музыкальных произведений в «Кратком учебнике гармонии, приспособленном к чтению духовно-музыкальных сочинений в России». Благодаря редакции П. И. Чайковского, были изданы все духовно-музыкальные сочинения Д. С. Бортнянского.

Одним из талантливых учеников П. И. Чайковского был А. Т. Гречанинов, выросший в очень религиозной семье. «По субботам Всенощная, по воскресеньям ранняя обедня были обязательными не только для них, но и для нас, детей, когда мы стали подрастать. Я пел в гимназическом церковном хоре и даже был солистом. Потом я стал петь и в церкви на клиросе (в нашем приходе был любительский хор)»,– вспоминает А. Т. Гречанинов [2, с. 22]. Среди сочинений композитора – четыре Литургии, «Всенощное бде-

ние», «Страстная седмица», концерты «Волною морскою», «К Богородице прилежно». Литургия (опус 29) была исполнена в зале Московского благотворительного собрания как духовный концерт, имев выдающийся успех.

Неповторимо своим мелодическим и подголосочно-полифоническим богатствомтворчество С. В. Рахманинова, истоки которого – в знаменном распеве, русской народной песне. Композитор с благодарностью вспоминает, как в детские годы он вместе со своей бабушкойС. А. Бутаковой целыми часами «…простаивали в изумительных петербургских соборах – Исаакиевском, Казанском и других, во всех концах города. Там часто пели лучшие петербургские хоры. Я старался найти местечко под галереей и ловил каждый звук»[5]. Звон новгородских колоколов воплотился в звукахВторого концерта для фортепиано с оркестром: «Одно из самых дорогих для меня воспоминаний детства связано с четырьмя нотами, вызванивающимися большими колоколами Софийского собора... Четыре ноты складывались во вновь и вновь повторяющуюся тему, четыре серебряные плачущие ноты, окруженные непрестанно меняющимся аккомпанементом» [5]. Рахманиновым созданы такие выдающиеся произведения, как «Литургия», «Всенощное бдение», духовный концерт «В молитвах неусыпающую Богородицу», «Пантелей-целитель», кантата «Весна», поэма «Колокола». С. В. Рахманинов и А. Т. Гречанинов, вынужденные покинуть Россию, остались патриотами своей Родины. Подобно Апостолам, композиторы проповедовали Слово Божие языком музыки.

В своей проповеди Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл сказал, что «Без веры не может состояться человеческое общество…» [7]. В истории России именно вера «…помогла нам сохранить и национальное самосознание, и свое патриотическое чувство» [7]. Обращение студентов к духовному наследию великих русских композиторов способствует познанию христианской веры, основанной на любви к Богу, Отечеству, исполнению Евангельских заповедей, приобщению к великому духовному наследию нашей отечественной музыкальной культуры.

Список литературы

1. Глинка, М. И. Литературное наследие в 2 т. – Т. 1. Автобиографические и творческие материалы под ред. В. Богданова-Березовского [Текст] / М. И. Глинка.– Ленинград, Москва: Государственное музыкальное издательство, – 1952. – 512 с.

2. Гречанинов, А. Т. Моя музыкальная жизнь (19 января 1934г., Париж) // Регентское дъло, 2010. – №8. – С. 22–32.

3. Учащим и учащимся: Из трудов святого праведного Иоанна Кронштадтского. Выдержки из дневниковых тетрадей за 1856–1866 гг.[Текст] / Сост. мон. Серафима (Иванова). – СПб. – М.: Иоанновский женский монастырь; Отчий дом, – 2013. – 208 с.

4. Чайковский, П. И. ПСС, Т. VI [Текст] / П. И. Чайковский. М.: Музыка, 1961.– 397 с.

5. Сергей Васильевич Рахманинов – творческая биография, фото, личная жизнь, семья, дети: « Что отнимает жизнь, возвращает музыка» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.biography-life.ru/art/98-sergey-vasilevich-rahmaninov-

tvorcheskaya-biografiya-foto-lichnaya-zhizn-semya-deti-chto-otnimaet-zhizn-vozvraschaet-muzyka-.html

6. Сайт Государственной программы «Патриотическое воспитание граждан Российской Федерации» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://gospatriotprogramma.ru/programma%202016-2020/proekt/kontseptsiya-chetvertoy-gosprogrammy.php

7. Слово Святейшего Патриарха Кирилла после литургии в Успенском соборе г. Владимира [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://spbda.ru/slovo/slovo-svyateyshego-patriarha-kirilla-posle-liturgii-v-uspenskom-sobore-g-vladimira/

А. М. Чеботарёв

РЕКЛАМНЫЕ ЗНАКИ НА ПРЕДМЕТАХ ДРЕВНЕРУССКОГО ИСКУССТВА

Продолжая исследовать историю российской рекламы, мы обратили внимание, что наряду с различными текстовыми и изобразительными формами рекламной информации, большое место в проторекламе занимают знаки, многие из которых получили в дальнейшем название товарных.

В работе над учебным пособием по истории товарного знака, который был опубликован в 2013 г., мы обратили внимание на наличие не только товарных знаков на предметах и изделиях, но и различного характера пространных надписей [1].

Анализ деятельности русских мастеров по изготовлению православных колоколов, который мы проводили ранее, показал, что не только небольшие клейма, характерные для изделий из золота и серебра, но и пространные надписи являлись отличительной особенностью «товарного» знака литейщика [3, см. № 206]. Прообразы товарного знака мы встретили и на орудийных стволах в России XVI – XVII вв.[2].

Вместе с тем, знаки и надписи встречаются и на других бытовых и даже религиозных предметах, которые могли бы дополнить общую картину знаковых форм российской рекламы. Нас привлек каталог выставки древне-русского искусства, в котором были описаны и показаны надписи и клейма на иконах, изделиях из серебра и кости [4].

Этот каталог был посвящен выставке «Древнерусского искусства» Императорского Московского археологического института имени императора Николая II, которая была организована в 1913 г. в ознаменование 300-летия Дома Романовых. На выставке было четыре отдела. В первом отделе экспонировалось 147 икон. В отделе «Рукописи» – втором отделе, экспонировалось 76 рукописей; из них печатных произведений 77–81; Третий отдел «Шитье и ткани» – 81 экспонат. В четвертом отделе– «Серебряные, финифтяные, медные, резные по металлу, камню, кости и дереву и др. предметы XV, XVI, XVII вв.» – 180 экспонатов.

Из всех изделий, представленных на выставку, больше всего различных знаков находилось на иконах. Чаще всего это надписи мастеров-иконописцев. Так, на иконе «Св. мученик Иоанн Воин» (87) строгановской

школы начала XVII в. имеется надпись: «Сий образ Максима Яковлева, сына Строганова, благословил сына своего Ивана письма Прокопия Чирина». На другой иконе «Корсунская Божия Матерь» (88) начала XVII в. есть надпись: «Письмо Ивана Прокопьева ученика». На иконе «Владимирская Божия Матерь»(91) на обратной стороне иконы, в двух круглых клеймах надпись: «Сему образу молится Максим Яковлевич». На иконе имеется и надпись автора иконы: «Никифора Савина сына Истомина». На иконе «Св. великомученик Никита» (92) авторская надпись: «Письмо Олешкино».

Деисусный чин живописного письма строгановской школы конца XVI или начала XVII вв. имел автографы мастеров (100–102). Икона «Отечество» и икона с изображением Иоанна Крестителя, архангела Гаврила и апостола Павла, на обратной стороне надпись «писмо Никифорова», а икона с изображением Богородицы, архангела Михаила и апостола Петра – письма Прокопия Чирина. На обороте надпись: «Чир...». Икона «Боголюбской Божей Матери» (103) конца XVI начала XVII в. строгановской школы письма. На обратной стороне иконы «имеются ясные следы надписи: «Писмо Никифорово». Авторство иконописца Никифора определяется по надписи на иконе «Житие св. Бориса и Глеба» XVI в. (105) На обратной стороне иконы имеется надпись: «Письмо Никифорово». Имеется надпись на иконе избранных святых строгановской школы иконописного письма (106) автора «Истома Савин».

Но надписи на обратной стороне икон были сделаны не только мастерами-иконописцами, которые обозначали свое произведение, встречаются надписи и иного характера: На иконе «Нерукотворный Спас» (97) конца XVI начала XVII века с обратной стороны надпись: «Сей образ написан по повелению Максима Яковлевича Строганова. Письмо Ивана Хворова» и надпись и на складне, состоящего из двух створок(119), на обратной стороне: «написаны сие образы по обещанию государева диака Третьяка Васильева, лета 7108 шестого генваря».

Таким образом, на иконах, в основном строгановской иконописной школы, было широко распространено подписывать иконы именем мастера. На иконах других школ такие надписи встречаются значительно реже. На других выставочных предметах надписи и знаки также встречаются редко, но там, где они имеются, они имеют особый характер.

Так например позолоченная серебряная чарка (10) имела две надписи, одна из них гласила: «Чарка добра человека, пити из нея на здравие». По краю поддона выгравирована другая надпись – «Чарка Леонтия Михайлова Брянова», начала XVII в. Другая серебряная чарка (11) не имела надписи, но на ней стояло годовое клеймо мастера.

Особую роль играет надпись на другом предмете – серебряном ковше, позолоченном снаружи и внутри (14). Надпись «Божиею милостию Великий Государь, Царь и великий князь Петр Алексеевич, всея великия, белыя и малыя России Самодержец, пожаловал сим ковшом Вологжанина посад-

скаго человека Сергея Лукьянова сына–Пушника, за то, будучи он на Вологде еще сбору питейныя прибыли учинилъ противъ настоящаго 701 году еще 7732 руб. еще 27 алт. приводу 1642 руб 28 алт полтри деньги», которая вырезана в картушах и по венцу. Кроме того, под ручкой ковша вырезана надпись «1703». Так как ковш являлся наградным государственным знаком, то на нем было изображено три герба России: двуглавый орел на мысике ковша, на дне ковша в овальной рамке и припаянный двуглавый орел к ручке ковша.

Другой позолоченный серебряный ковш (18) 1713 г. также являлся наградным и имел надпись: «Ковш сей жалованной голове пошлинаго и питейного сбору Леонтию Патову за его радение и прибор, Государя Царя и великого князя Петра Алексеевича всея россии». На выпуклом дне ковша отчеканен двуглавый орел, на ручке вырезано солнце и звезды. Повторяющийся характер надписи с другими имеется на чарке XVII века (20): «Чарка добра человека, пити из нея на здравие, хваля Бога». На другой чарке конца XVII в. (25) надпись гласила: «чарка добра человека, пити из нея на здравие, хваля Бога и моля про Господарево многолетное здравие». Другой вид надписи на предмете нужно отнести к обозначению собственности (23). Так, на медной чернильнице середины XVII века по выпуклой ее части написано: «Сия чернильница дьяка Никиты Понкратова». Другой предмет посуды с надписью собственника является медная братина (30) XVII в., у которой по венцу написано: «Братина Стефана Иванова сына Сапунова». Но если предметы для питья и хранения жидкости имели различного рода надписи, то предметы религиозного культа не имели. Отсутствовали знаки на крестах, венцах резных иконках из кости и дерева.

Выявленные нами надписи и клейма позволяют сделать вывод о том, что мастера ставили свои знаки не в форме клейма, а в виде подписи имени или фамилии. Кроме того надписи имели не только знак изготовителя, но и надписи, обозначавшие назначение данного предмета, как это видно из наградных чарок Петра I.

Список литературы

1. Чеботарев А. М., Спиридонова Н. А. Начало государственного регулирования товарными знаками в России. XVIII век: учеб. пособие. – Челябинск : Изд. центр ЮУрГУ, 2015. – 69 с.

2. Чеботарев А. Имя мастера на орудийных стволах как прообраз товарного знака в России XVI – XVII вв. / А. М. Чеботарёв // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2012. – № 1 (29). – С. 121–123.

3. Чеботарев А. Отечественные мастера – изготовители православных колоколов: первые исторические свидетельства / А. М. Чеботарёв // Духовно-нравственная культура России: православное наследие: материалы Всерос. науч.-практ. конф. IX Славян. науч. собор «Урал. Православие. Культура» / сост. И. Н. Морозова; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2011. – С. 313–320. см. № 206.

4. Выставка древнерусского искусства. Устроенная в 1913 году в ознаменование чествования 300-летия Дома Романовых. Каталог. – Москва, 1913. –139с.

О. В. Терехова,
В. В. Факеева,
И. А. Владычных

РУССКИЙ ФОЛЬКЛОРНЫЙ КУКОЛЬНЫЙ ТЕАТР КАК ФЕНОМЕН НАРОДНОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

Народная художественная культура является основной составляющей художественной культуры общества и развивается под влиянием утвердившихся в данном обществе разнообразных художественных идеалов, норм и ценностей. Народная художественная культура специализируется на воплощении в себе самой традиций, отражающих особенности национального характера народа.

Фольклорный театр, являясь неотъемлемой частью народной культуры, в настоящее время привлекает к себе все большее внимание, что объясняется возрастающим интересом к истокам народной культуры. На протяжении многих веков фольклорный театр имел большое значение для развития духовной жизни русского народа, а театральные постановки присутствовали на каждых праздничных народных гуляниях и были, несомненно, любимейшим зрелищем.

Одним из наиболее популярных жанров фольклора считался кукольный театр, представленный на Руси как театр марионеток, театр Петрушки и вертеп. Наиболее популярным был театр Петрушки, а вертеп получил свою известность в основном на юге России и в Сибири.

Документальные свидетельства о представлениях кукольного театра Петрушки сохранились с начала XVII в. В конце XVIII в. он стал уже самым известным и чрезвычайно широко распространенным видом кукольного театра в России, представлявшимрусскую народную кукольную комедию. У главного персонажа, в честь которого и был назван театр, было несколько популярных имен, таких как Петр Иванович Уксусов, Ванька Рататуй, Петр Петрович Самоваров и, конечно же, Петрушка, который «отличался от других кукол и своим высоким, писклявым, дребезжащим голосом, для чего использовался специальный инструмент – говорок, пищик»[1].

Большинство исследователей русского кукольного театра указывают на возникновение театра Петрушки в России под воздействием гастрольных представлений итальянского театра Пульчинелло в крупных российских городах, на что указывает и особенность устройства театра. Основной реквизит этого вида театра представлен переносной легкой ширмой и куклами (обычно от 7 до 15 персонажей). Театральное представление состояло из небольших сценок сатирического характера и пользовалось большой популярностью на ярмарках и во время народных гуляний.

Еще одним ярким явлением фольклорного театра были вертепные представления – кукольный текст Рождества. Вертепный театр (шопка, яселки) возник в Польше еще в начале XVIII в., чуть позднее широкое признание он получил на Украине (вертеп) и в Белоруссии (батлейка). В Рос-

сии же вертепные постановки стали популярны уже в конце XVIII в. и являлись неотъемлемой частью рождественских праздников.

В каждом регионе существовала своеобразная версия вертепного представления, однако все они опирались на единый канон. По основному правилу организации вертепного действа, у представления обязательно должна быть религиозная направленность и драматургическая основа.

Вертепные ящики были чаще всего двухэтажными и выполнялись из досок или картона. В верхней части проходили драматические представления религиозного характера, в нижней – обычные миниатюры и потешные сценки. Содержание театральных постановок определяло оформление отдельных частей вертепного ящика.

Падение интереса к фольклорному кукольному театру наметилось в начале XX в. под окончательным вытеснением их из культурной жизни России профессиональными кукольными театрами. С середины 70-х гг. XX в. сформировалось самодеятельное фольклорное движение, в виде фольклорных ансамблей иразличных любительских объединений. Наиболее интересным явлением становится возрождение с 1980-е гг. традиций вертепных театров, что происходило во многом благодаря фольклорному фестивальному движению, ярким примером которого является Московский фестиваль вертепных представлений, где традиционное вертепное представление продолжает жизнь, обретая новые функции и новых поклонников.

Театр Петрушки, известный ранее как самый популярный вид кукольного театра в России, на сегодняшний день, к сожалению, практически прекратил свое существование. Главный персонаж Петрушка в традиционном исполнении, то есть в виде перчаточной куклы, оживляемой с помощью специального устройства – пищика, также почти исчез со сцены. Однако, известный каждому образ, активно используется в любительских театральных постановках и долгие годы ассоциируется именно с русским кукольным театром.

В отличие от театра Петрушки, вертеп в последние годы получил свое народное признание [3, 4]. В настоящее время рождественские вертепные представления разыгрываются во многих православных храмах, учебных заведениях и воскресных школах. Вертеп проник на профессиональную театральную сцену, заинтересовал художников, педагогов, музыковедов.

Однако современный вертеп перенес существенные изменения, он становится не больше, чем театральной зарисовкой евангельского сюжета, теряя отчасти свой облик и назначение.

Большинство версий традиционного фольклорного театра воспринимается современным поколением, как явление историческое, познавательное, музейное. Исключением является, пожалуй, вертепный театр, получивший широкое распространение во всех уголках современной России. Создают вертепные ящики и кукол не только студенты театральных вузов, воспитанники воскресных школ, но и дома, отмечая семейные праздники. Вертепный театр сегодня – это живое творческое явление, связывающее

прочной нитью прошлое и настоящее [2], привлекающее как профессиональных художников, режиссеров и фольклористов, так и широкий круг людей, предлагающих свое понимание и толкование Рождественского сюжета [5]в создаваемых ежегодно своими руками инсталляций из кукол и игрушек, посвященных одному из главных православных праздников.

Список литературы

1. Еникеева, А. Р. Традиционный фольклорный театр: историческое развитие и возрождение в современном этнокультурном пространстве [Электронный ресурс] / А. Р. Еникеева // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. – 2015. – № 1. – С. 24–31. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/traditsionnyy-folklornyy-teatr-istoricheskoe-razvitie-i-vozrozhdenie-v-sovremennom-etnokulturnom-prostranstve. – Дата обращения: 10.03.2018.

2. Морозова И. Н. Православие как «идеальный тип» и народная культура: единство и многообразие культурных взаимосвязей/ Уральские Бирюковские чтения. Челябинск: АБРИС, 2006. – С. 183–186.

3. Некрылова, А. Русский фольклорный театр как отражение народной религиозности [Электронный ресурс] / А. Некрылова // Петербургский театральный журнал. – 2016. – № 1(83). – Режим доступа: http://ptj.spb.ru/archive/83/theater-and-religion/russkij-folklornyj-teatr-kak-otrazhenie-narodnoj-religioznosti. Дата обращения: 12.03.2018.

4. Пушкарев, В. Г. Фольклорный театр как особая зрелищная формав культуре России [Электронный ресурс] / В. Г. Пушкарев // Общество. Среда. Развитие. – 2010. – С. 133–139. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/folklornyy-teatr-kak-osobaya-zrelischnaya-forma-v-kulture-rossii. – Дата обращения: 13.03.2018.

5. Уварова, И. П. Вертеп: мистерия Рождества / И. П. Уварова. – Москва : Прогресс-Традиция, 2012. – 392 с.

О. Г. Старцева

ОПЫТ ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ПОЕЗДКИ, СОЗДАНИЕ ГРАФИЧЕСКИХ ЛИСТОВ, ПОСВЯЩЁННЫХ СЕРБИИ, ЧЕРНОГОРИИ

В феврале – марте 2018 г., в галерее Челябинского института культуры состоялась персональная выставка автора данной статьи. Выставка носила ретроспективный характер. В экспозицию вошли работы разных лет, в основном были представлены натюрморты, пейзажи, работы пленэрного характера. Особое место в экспозиции занимает серия графических работ, посвященных Сербии. Часть этих работ экспонировалась на региональных выставках, но впервые, работы оказались представлены вместе. Нашей целью является подробный рассказ о поездке в Сербию, о том, как они создавались.

Сама паломническая поездка была организована Иоанно-Предтеченским братством «Трезвение» г. Екатеринбурга под руководством протоиерея Игоря Бачинина. В состав группы входили настоятели храмов, игумены монастырей различных епархий Русской Православной Церкви, паломники гг. Москвы, Екатеринбурга, Челябинска.

Паломническая поездка началась в Белграде, продолжившись далее, через величественные и живописные Балканы, вдоль знаменитого каньона

Марача в Черногорию, с остановкой на ночь по дороге в монастырях. Нам удалось посетить десятки монастырей, храмов, музеев в больших и малых городах Сербии и Черногории. Это были знаменитые монастыри: Мелешева, Жичи, Введение во храм Пресвятой Богородицы, Марача, Сопочаны, Студеница, Острог, Успенский монастырь Дайбабве, Ждребаоник, Прасквица, Режевичи; монастыри черногорских городов Подгорицы, Цетиньи, Будвы, городов Приморья.

Сербские храмы, находящиеся иногда высоко в горах, спрятанные в ущельях, построены в лаконично – византийском, романском стиле, украшены редкими мозаиками, уникальными росписями. Весь комплекс монастырских построек, начиная от архитектуры древних базилик, иконостасов, внутреннего убранства храмов и заканчивая пространством монастырских двориков и садов, имеет своеобразный сербский стиль. Везде, как драгоценная фактура, присутствует орнамент: на священных сосудах и предметах литургического назначения, одеждах и покровах, на поверхностях предметов декоративно-прикладного искусства, древних манускриптах. Это резьба по дереву и камню, серебряная филигрань, и ткано-вышитые поверхности ковров и скатертей трапезных. Даже монастырские дворы выложены искусными растительными орнаментами. Национальный сербский дух присутствует в каждой детали.

Роль монастырей в истории и культуре Сербии огромна. Монастыри являлись источниками духовного и просветительского начала, хранителями великих национальных святынь. Во времена монгольского нашествия и турецкого ига – форпостом православной веры, национальной идентичности сербского народа. Возможно, в борьбе за своё существование, за право быть православным народом, и есть разгадка сербской ментальности, такой правдивой и лаконичной в своей суровой красот. Большинство монастырей и храмов включены в список всемирного культурного наследия и находятся под защитой Юнеско.

Возможно, потому, что мы были последней паломнической группой (поездка состоялась в конце октября), или же, ввиду нашего состава (а может, потому, что мы были из России), нам был оказан необычайно тёплый приём. Перед нами были открыты двери ризниц, библиотек монастырей, где на протяжении веков многими поколениями монашествующих бережно хранились великие святыни и сокровища сербских храмов.

Спустя некоторое время после поездки возникла потребность в создании художественного образа увиденного. Трудно было приступить к работе, так как оставался не решённым основной вопрос: какой должна быть форма для выражения духовного и сакрального Сербии; как соотнести внутреннее, метафизичное с вполне реальным и осязаемым (богатая природа, архитектура Сербии, многое другое).

Воспоминания и впечатления, пропущенные через призму личного восприятия и есть та основа метафизичного в искусстве, что делает творчество каждого художника уникальным. Сербии не подходит обычный язык пленэра с солнечным небом, звенящими всеми оттенками цветового

спектра склонами гор и бирюзой рек. Внутреннее, духовное гораздо сдержаннее по тону и потому более сурово и выразительно в своей форме.

Расскажем далее о творческих результатах, работах, появившихся, по итогам поездки, подробнее. Так, работа «Сияющая Будва» выполнена в смешенной технике – акварель, пастель. В центре сербская девушка как символ Черногории, с её прибрежными городами, базиликами, старыми узкими улочками и морскими причалами. И, конечно, орнамент. как лейтмотив всего национального, сербского.

Графические листы «Древняя базилика» из серии: «Старые набережные» и «Тихая бухта» из серии: «Черногория»выполнены в технике мягких материалов: соус, сепия. Это образ маленьких прибрежных городов, с их скалистыми берегами, извилистыми небольшими бухтами, колоритными постройками, мачтами кораблей и рыбацких лодок. Работы навеяны воспоминаниями о поездке по приморским монастырям и городам Пераст, Савина, Катори залив Бока Каторский.

Работа «Паломники» исполнена тем же коричневым соусом и оттенками сепии. Это собирательный образ сербских обителей, в частности, монастыря Сопочаны, построенным королём Урошем I и монастыря Джурджеви-Ступови (в честь св. вмч. Георгия). Сдержанно-лаконичный язык архитектуры, очень узнаваемый стиль сербских росписей, известный как «рашский», в сочетании с ландшафтом гор и ущелий, создают иллюзию надмирного, вселенского. Обе эти обители – источники сербской духовности и культуры, принадлежат европейскому маршруту Трансроманика, посвященному романскому искусству и архитектуре, находятся под защитой Юнеско.

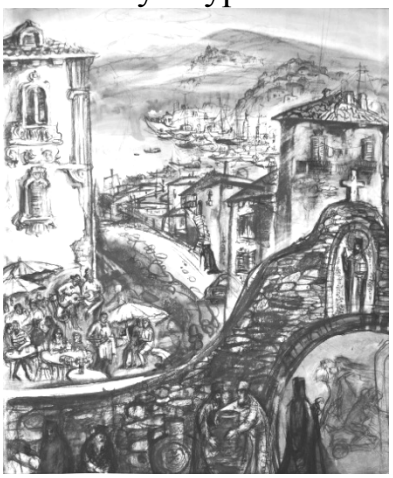
К той же смешанной технике относится работа «Полдень в Будве». В этом городе, по нашему ощущению, с наибольшей выразительностью столкнулись и переплелись две ипостаси: метафизическое, небесное и реальное, очень человеческое. Будва – старинный город с сохранившимися раннехристианскими храмами в романском стиле. Город, заложенный три тысячи лет назад финикийцами, носящий на себе печать древних цивилизаций и средиземноморских культур, является христианским по своему духу.

Будва–город с характерным южным колоритом: уличными музыкантами и столиками кафе, артефактами и крохотными музеями под открытым небом, паломниками, равно как и обычными туристами. Однако, во всем этом присутствуют некоторые границы, видимо и невидимо проведённые – это крепостные стены старого города со сложным лабиринтом узких улочек и крохотных площадей, древними базиликами и старинными домами, построенными во времена владычества венецианцев. Над всем этим– благославляющая рука сербского святителя над центральными вратами Града Будвы. По всему старому городу можно увидеть мозаичные иконы с изображением сербских святых. Это один из постоянных символов, составляющих особенность города, как знаки вечности, сопровождающие нас повсюду. Та же граница – городская крепостная стена, присутствует и в композиции нашей ра-

боты. Была сделана попытка показать одновременно контраст и взаимопроникновение духовного, историчного и настоящего, современного.

Сербия произвела солнечное, красочное впечатление. В то же время, несмотря на весеннее и радостно-пасхальное настроение этой страны, в работу просились монохромные графические материалы. В восприятии Сербии есть тот сакральный глубинный пласт, невидимый глазом, но осознаваемый, когда погружаешься в историю страны, с всей драматичностью и трагизмом последней. В самом деле, красота этой страны очень сдержанна и одухотворенна в своей сути. В ее Главе – сонм сербских святых: святителей – монархов и князей, строителей лавр и монастырей, великое множество мучеников и исповедников, – воинов, женщин, детей.

Полагаем, что творческая работа над сербской темой будет продолжаться, что потребует дальнейшего духовного, художественного, исторического и культурного ее осмысления.



Полдень в Будве,
серия: «Черногория»,
Бум., акв., сепия, соус.

Древняя базилика,
серия: «Набережные старых городов».
Бум., соус.

Тихая бухта:
серия: «Черногория».
Бум., соус

Ю. С. Тарагара

РОЛЬ ИКОНОПИСИ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ШКОЛЬНИКОВ

Интерес к духовным ценностям возрастает с каждым годом. Важно в рамках духовно-нравственного воспитания школьников обратить внимание молодого поколенияна вечные идеалы, которые, без сомнения, отражены в таком жанре живописи, как иконопись.

Ключевыми понятиями в статье являются понятия «духовно-нравственное воспитание» и «иконопись», именно поэтому рассмотрение их сущности становится значимым в работе.

Духовно-нравственное воспитаниеподразумевает формирование у школьников основ морали, представлений о добре и зле, ценностных ориентаций, уважительного отношения к вере. В этом плане, безусловно, прав

В. А. Сухомлинский в том, что *«богатство духовной жизни начинается там, где благородная мысль и моральное чувство, сливаясь воедино, живут в высоконравственном поступке»* [5, с. 108].

Согласно «Концепции духовно-нравственного воспитания»[2, с. 16] ***цель духовно-нравственного воспитания*** в системе отечественного образования – привить обучающимся основополагающие нравственные принципы: национальное самосознание, патриотизм, способность к самостоятельным поступкам и действиям, совершаемым на основе морального выбора и духовных отечественных традиций, передаваемых из поколения в поколение; ценность знания, стремление к истине.

Огромная роль в реализации данной деятельности принадлежит учителю. Учитель в современном обществе – это носитель духовно-нравственных ценностей, его цель – «побуждать» воспитанников к поступкам высоконравственным, «к активному проявлению мысли и чувства» [5, с. 115].

Одним из средств духовно-нравственного воспитания личности является иконопись. ***Иконопись*** – это вид живописи религиозной тематики. В. О. Гусакова считает, что иконопись играет существенную роль в духовном воспитании личности, поскольку принадлежит к «религиозно-культурологическим традициям…России» [1, с. 21], фиксирует в себе духовное содержание, отражает вечные идеалы.

Иконопись обладает историческим и культурным контекстом. Обращаясь к иконе, школьник приобщается к истории своей страны и «принимает икону на эмоционально-чувственном уровне»[1, с. 20]. Исходя из этого, функция иконы в формировании гармонично развитой личности заключается в том, чтобы*открывать духовный мир посредством обращения к прошлому.*

Приобщениюдетей к учению может способствовать знакомство с различными иконами, например, с иконой «Приведение в учение», которая еще в прошлом (в XVII веке) использовалась учителями.

В 2018 году исполняется примерно 1155 лет со дня возникновения славянской письменности. Это актуализируетнеобходимость знакомства обучающихся с иконой «Святые Кирилл и Мефодий». В. В. Лепахин утверждает, что «в содержании и композиции иконы всегда лежит слово – какой-либо священный текст, который составляет неизменную основу любой иконы» [4]. В основе создания выше названной иконы лежит агиографическая литература («Житие Константина», «Житие Мефодия»). Для понимания заложенного в икону смысла целесообразным становится обращение к священным текстам, истории жизни первоучителей.

С именами Кирилла и Мефодия связано создание славянской азбуки впоследствии названной кириллицей. Они внесли огромный вклад в формирование русского литературного языка, который появился на основе церковнославянского. Велика их роль в осознании славянскими народами важности слова, благодаря которому христианство и пришло на Русь: поя-

вились переводы Богослужебных книг, Священного писания и других религиозно-философских текстов. В связи с этим происходило формирование на Руси духовно-нравственных ценностей (любовь к ближнему, благонравие, доброта и т. п.); осознание значимостифилософского познания, мудрости, веры. Особое значение в кирилло-мефодиевской традиции играет идея единства Церкви, смысл которой заключается как в объединении Церкви, так в равенстве всех народов.

На основе изучения истории иконы у обучающихся формируется понимание принадлежности к своему народу, осознание ценности своей истории. При этом изучение истории имеет огромное значение как в контексте воспитания у обучающихся патриотизма, коллективизма, и других духовно-нравственных качеств, так и в контексте оценочной и прогностической деятельности, что становится особенно актуально в современном обществе [3, с. 60].

Велико и влияние иконы на эмоциональное состояние школьников. Иконописцу удается показать *величие подвига святых с помощью следующих средств*:

– цвета (неслучайно икона наполнена золотыми оттенками – символом подвига христианских святых);

– композиционного центра иконы (в центре мы видим Кирилла и Мефодия, а также книгу и крест – знаки, выражающие значимость учения в жизни каждого человека);

– изображения святых (их лицам присущи плоские, силуэтные очертания, однако облик их наполнен духовным смыслом, простотой, смирением).

Следует также отметить, что школьникам важно привить волевые качества, такие как трудолюбие и стремление к знаниям. Ведь в современном мире ключом к успеху в достижении высоких результатов становятся самообразование и саморазвитие. Икона «Кирилл и Мефодий» также способствует этому. Пример святых может стать основой для мотивации школьников к учению, к труду, поскольку путь к истине, знаниям, подвигу тернист. Это заслуживает особого внимания на уроках, особенно при соотнесении иконы и житийной литературой, задача которой непросто рассказать биографию святых, а показать значимость их подвига, прославить их лучшие качества – стойкость и умение преодолевать трудности.

Обращение к иконе «Святые Кирилл и Мефодий» имеет огромное воспитывающее значение для молодого поколения, ведь в **содержании иконы заложен духовный опыт, который передается из глубины православия нынешним поколениям.**

«Встреча с иконой» может происходить не только в рамках обычного урока с целью приобщения детей к истории и культуре, но и в пространстве музея.

Так, учащиеся МБОУ СОШ № 3 г. Верхняя Салда, работая над проектом «Икона “Троица”», посетили музей храма Иоанна Богослова и из экскурсии«Салдинские святыни» узнали о том, что стены храмав 1896

году были расписаны образамиСвященной истории, украшены художественным орнаментом художника В. И. Звездина.

Позднее в храме работал С. Овсянников – бывший военный летчик. Им написаны удивительные иконы: Пресвятой Богородицы, апостола и евангелиста Иоанна Богослова, Пресвятой Троицы, Покрова Пресвятой Богородицы, преподобного Сергия Радонежского, священномученика Пантелеймона, святителя Николая Чудотворца, святого Георгия Победоносца. Для алтарного иконостаса – иконы Иисуса Христа, Пресвятой Богородицы Скоропослушницы. Когда С. Овсянников писал иконы, он держал строжайший пост: питался только просфоройи водой.

Ученикам школы удалось узнать больше о тяжелой судьбе С. Овсянникова из встречис салдинским иконописцем М. Зобниной, которая трудится в настоящее время в храме. Трудность работы иконописца заключается в том, что творить приходиться на большой высоте. Важно правильноперенести рисунок (своды обычно имеют форму полусферы и рисунок может искажаться).

Подчеркнем, знание истории родных мест чрезвычайно значимо для формирования гармонично развитой личности, душа которой строится на лучших нравственных качествах. Экскурсия позволяет школьникам соприкоснуться с историей, почувствовать преемственность поколений и увидеть, насколько важно быть человеком, сильным духом.

Знакомство с иконописью «отсылает старшеклассников к осмыслению своего прошлому и приятию своей истории и культуры с точки зрения ее лучших представителей – святых» [1, с. 22]. Выстраивание жизненной картины школьника должно осуществляться на основе духовно-нравственных ценностей, воспитать которые возможно посредством обращения к иконописи.

Список литературы

1. Гусакова В. О. Духовно-нравственное воспитание старшеклассников на основе иконографии «Троицы»[Электронный ресурс]. URL: https://cyberleninka.ru (дата обращения: 09.03.2018).

2. Данилюк А. Я. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. М.: Просвещение, 2009. 23 с.

3. Дорохова Т. С. Генезис содержания российского образования во второй половине XX в. в контексте проблемы социализации // Понятийный аппарат педагогики и образования. [Электронный ресурс]: коллектив. моногр. / отв. ред. Е. В. Ткаченко, М. А. Галагузова. Вып. 10. Электр. дан. Екатеринбург [б. и.], 2017. С. 59–70.

4. Лепахин В. В. Икона и слово: виды, уровни и формы взаимосвязи // Дикое поле. 2005. № 7. [Электронный ресурс]. URL: http://www.dikoepole.org/numbers_ journal.php?id_txt=303. (дата обращения: 13.03.2018).

5. Сухомлинский В. А. Духовный мир школьника. М.: Просвещение, 1968. 138 с.

С. С. Соковиков

ОБРАЗ ИУДЫ ИСКАРИОТА В ПАРАЛЛЕЛЬНЫХ ВАРИАЦИЯХ ПО ЕВАНГЕЛЬСКОМУ СЮЖЕТУ

Персонаж евангельских текстов по имени Иуда Искариот представляет собой парадоксальный пример того, как кажущиеся ясными, недвусмысленными коллизии, смысл которых закреплен в традиции, могут тем не менее порождать самые разные интерпретации, вплоть до диаметрально противоположных. Фигура Иуды неустранима из евангельского сюжета и функционально вполне определенна. Именно Иисус Христос и Иуда олицетворяют противоположные начала: свет и тьму, возвышенное и низменное, истинное и ложное. Казалось бы, фигура Иуды в этом смысле не должна вызывать оценочных сомнений. Однако именно этот евангельский персонаж привлек обостренное внимание, породившее целый спектр самых разноречивых толкований, в том числе опровергающих понимание образа Иуды как символа абсолютного зла. Причем эта ситуация возникла уже в первых веках истории христианского вероучения. Так, например, ещё в третьем веке н. э. богослов Ориген Александрийский, толкуя слова Иуды: *Кого я поцелую, тот и есть, возьмите Его* (Мф. 26:48), отходил от однозначно негативной оценки, утверждая, что Иуда даже в момент предательства сохранил в отношении Христа чувство уважения, что «в душе Иуды наряду с сребролюбием и со злым умыслом предать учителя было тесно связано чувство, произведенное в нем словами Иисуса, – то чувство, которое – если можно так выразиться – заключало в нем еще некоторый остаток доброго расположения» [13, с. 52].

Кардинально иной по сравнению сканоническим образ Иуды предстает в «Евангелии Иуды»[3], которое было опубликовано в 2006 г. Этот текст датируетсяII–III вв. н. э. и составлен, по мнению специалистов, в одной из гностических сект египетских христиан-коптов. В содержании апокрифа снимается сам факт злодеяния Иуды, он предстает не просто наиболее близким учеником Иисуса Христа, но единственным избранным, наиболее проникшим в духовную суть учения, и которому поэтому доверено исполнить произволение Божие: принесение в искупительную жертву Иисуса по его воле и указанию. Стоит отметить, что в Средние века близкие этим взгляды были распространены в среде манихейцев и богомилов. Не случайно в появившихся в это время апокрифических легендах феномен предательства Иуды объяснялся особым стечением обстоятельств, сопровождавших его с самого рождения. В другом средневековом, апокрифическом тексте, так называемом «Евангелии Варнавы», излагается иная версия новозаветных событий. Здесь Бог не допускает распятия Иисуса Христа, возносит Его на небо, а на кресте распинают Иуду Искариота, чудесным образом преображённого в своего Учителя. Далее Иосиф Аримафейский снимает тело Иуды с креста и помещает в приготовленную для себя

гробницу, откуда ночью тело выкрадывают ученики Иисуса, возвестив людям о воскрешении Учителя [4, с. 144].

Это лишь некоторые примеры различных толкований пути и образа Иуды. На самом деле их совокупность настолько более объемна и разнообразна по содержанию, что послужила основой возникновения, по выражению С. Г. Замлеловой, целой «иудологии», включающей разные направления [5, с. 25]. Более того, появляются тексты, в которых представлено именно обилие разноречивых оценок фигуры Иуды Искариота: «Книга Иуды» (2007)[8], «Иуда. 2000 лет дискуссий о предательстве» (1996) [7]. Из зарубежных источников к числу текстов, включающих наиболее полный спектр всевозможных интерпретаций образа Иуды Искариота, возникавших в истории, стоит назвать труд богослова Уильяма Классена «Иуда: предатель или друг Иисуса?», причем сам автор склоняется скорее ко второй версии [15]. При этом многие исследователи отмечают растущую в Новое и особенно в Новейшее время тенденцию к апологизации образа Иуды, частичного оправдания или полной реабилитации этой фигуры, вплоть до придания ей даже большей степени жертвенности, чем у Иисуса Христа.

Развитие этой тенденции прослеживает, например, С. Г. Макеева. По ее мнению, если в середине XX в. возникает образ Иуды как *Невинной жертвы*, обреченной на такую участь обстоятельствами, предопределенными волей Провидения, то к концу XX в. становятся более частыми попытки представить этот персонаж полностью невиновным и *Непричастным* к предательству и суду над Иисусом Христом. Более того, к началу XXIвека появляются тексты, в которых Иуда Искариот предстает проявляющим в своих деяниях самоотверженную, сознательную *Жертвенность*. «А поскольку его жертва, в отличие от жертвы Христа, обернулась тысячелетними проклятиями то, несомненно, она заслуживает большего сочувствия и почитания» [10, с. 17–18]. Отметим, что парадоксальным образом подобные мотивы, возникающие в Новейшее время, отчетливо перекликаются с воззрениями гностиков первых веков новой эры. Однако версии апологетики Иуды проявляются и в XIXвеке. В его начале стала известна история викария парижского собора Нотр-Дам аббата Эжже, который своей книге «Подлинный мессия» (1829) предпринял своеобразную реабилитацию Иуды, заявляя, что тот совершил свои деянияво имя торжества Христа и тем самым пошел на самопожертвование(позже такую идею разделяли, например, А. М. Ремизов и М. А. Волошин).

Разумеется, подобные взгляды шли вразрез с главенствующей канонической позицией. Однако это не могло остановить всё множащиеся версии в трактовках образа Иуды. Причем в эту деятельностьвсё больше включались и теологи, и представители художественной культуры: писатели, режиссеры театра и кино, композиторы, художники. Вряд ли можно сомневаться в объективной неизбежности этого процесса. Расцвет «иудологии» в Новейшее время объясняется, прежде всего, стремлением в услови-

ях определенной дехристианизации культуры, которую отмечают многое исследователи, более отчетливо представить мотивы, психологическую и социокультурную подоплёку действий евангельских персонажей. Известно, что часто подробные разъясняющие детали канонические тексты Евангелий не содержат, о событиях и поступках персонажей в них скорее излагается, повествуется, не включая подробную мотивировку. Это приводит к определенным сложностям в интерпретации некоторых эпизодов, в том числе очень значительных. Так, например, говоря о сюжете предательства Иуды, С. С. Аверинцев пишет: – «Это была «ценная услуга»; и все же существует несомненный контраст между ее сравнительной малостью и духовным значением, которое традиция признает за событием предательства одного из избранников. Попытки элиминировать этот контраст <…> не имеют никакой опоры в евангельском повествовании» [1, с. 237]. Стремление восполнить подобные сюжетные «разрывы», в свою очередь, порождает всё новые нетрадиционные способы истолкования канонических евангельских персонажей и обстоятельств. Можно полагать, что фигура Иуды в этом контексте выступает, пожалуй, лидирующей по числу и разнородности вариантов переосмысления.

Тому, на наш взгляд, есть несколько оснований. В евангельских сказаниях фигура Иуды Искариота неразрывно связана с образом Иисуса Христа: сюжетно, этически и даже эстетически. Они образуют противоречивое сочетание-отталкивание, создающее смысловой центр континуума повествования. Ещё Д. С. Мережковский предупреждал: – «…камни в Иуду нужно кидать осторожнее – слишком к нему близок Иисус»[12, с. 233]. Но если образ Иисуса предстает внутренне целостным и ясным, то «сведения об Иуде фрагментарны и скудны, его действия плохо мотивированы, что делает его фигуру особенно загадочной и неизбежно порождает вокруг нее множество домыслов» [14, с. 153]. Сама сюжетно-смысловая связность Иисуса и Иуды при неполноте понимания мотивов последнего приводит к неизбежности «достраивания» его образа, а по сути – его конструирования. Итак, в оптике всякого, обращающегося к образу Христа, неизбежно (пусть на периферии) возникает и фигура Иуды, требующая определенного истолкования, что при некоторой сюжетной недосказанности влечет столь же неизбежные различия в вариантах прочтения.

Второе основание выступает следствием той же недосказанности, если можно так выразиться, частичной «пустотности» фигуры Иуды. Если уж о самом имени Иуды Искариота идут прения, то его биография, живые черты характера, жизненные приоритеты и цели, точные мотивы поступков тем более не представленыв евангельских текстах с определенной однозначностью. Всё это делает Иуду удобной фигурой для того, чтобы проецировать на подобный «пустотный экран» реинтерпретации его образа, порожденные актуальными культурно-историческими коллизиями. Как отмечает В. П. Крючков, библейская мифология «оказалась емким языком

для описания моделей личного и общечеловеческого поведения» [9, с. 10] и, добавим, самых острых социокультурных коллизий. То есть, фигура Иуды в зависимости от культурно-исторического контекста и особенностей воззрений интерпретатора потенциально способна вместить любую контекстуально обусловленную версию трактовки. Так, профессор Московской Духовной академии М. Д. Муретов в книге «Иуда предатель» (1918) утверждает, что Иуда Искариот являлся, по сути, фундаментальным утилитаристом, приверженцем крайних националистических идей и фанатичным иудаистом. Протоиерей Павел (Алфеев) в своем тексте «Иуда-предатель» (1914г.) показывает его как сторонника Иисуса Христа, искренне верующего в скорое осуществление миссии Спасителя – разгрома врагов Израиля, освобождения его людей от ига и дальнейшее господство избранного народа над миром. Поэтому-то Иуда и выдает Иисуса Великому Синедриону, чтобы ускорить течение событий и приблизить наступление мессианского царства. То, что казнь свершится, Иуда не допускал, полагая Христа истинным Мессией. Близкую к этой версию даёт протоиерей Сергий (Булгаков) в работе «Иуда Искариот – апостол-предатель» (1931) [См.: 11, с. 74–75]. С феноменом антисемитизма, его развитием и изменениями отношения к нему Сьюзен Грубар связывает трансформацию образа Иуды Искариота в массовом сознании, церковных практиках и специальных трудах. По её мнению, Иуда многие века оставался символом иудаизма и евреев как социокультурной общности, образом «богоубийцы», что приводило в том числе к трагическим последствием, включая холокост [2].

Мы не ставим здесь целью хотя бы беглый анализ отмеченных «ипостасей» фигуры Иуды или их сопоставления. Но даже в этих примерах вполне заметен существенный интерпретационный разброс версий, передающих всякий раз симптоматику актуальных социокультурных состояний общества. Тем более это касается тех случаев, в которых производится явная апологетика образа. И здесь также налицо связь наличествующей в социуме проблематики и определяемой этим контекстом реинтерпретации образа Иуды Искариота. Так, С. Г. Замлелова отмечает несомненную взаимосвязь между практиками и духом современного консьюмеристского общества и развитием апологетических трактовок фигуры Иуды. Причем антропологический парадокс состоит в следующем: даже такие далекие от канонических трактовки приводят к тому, «что человек общества потребления воплощает черты, традиционно приписываемые Иуде Искариоту» [5, с. 8]. Признавая основательность позиции С. Г. Замлеловой, представляется всё же нужным отметить, что разнообразие возникающих в Новейшее время вариаций образа Иуды вряд ли можно объяснить только специфичными чертами общества потребления. Полиморфность современного социокультурного уклада порождает самые разнообразные, вплоть до причудливых и даже кощунственных, версии, вызывающие различные реакции. Так, например, Л. А. Западова возражает против излишне произвольного отношения к этой фигуре

евангельского сюжета. Анализируя повесть Л. Андреева «Иуда Искариот», она призывает «держать в памяти библейское знание, <…> для того хотя бы, чтобы не поддаться обаянию змеино-сатанинской логики персонажа, чьим именем названо произведение» [6, с. 96]. Однако именно текстуальная неполнота представления этого образа в библейских источниках и порождает стремление к его достраиванию всякий раз в собственной версии, определяемой, с одной стороны, текстовым первоисточником, с другой – сильным контекстуальным влиянием актуальных перипетий.

В этом смысле симптоматичным выглядит рецепция образа Иуды Искариота в кинематографе, практически ровеснике Нового времени. За столетие с небольшим в нём происходит трансформация этого образа от сугубо отрицательного персонажа до фигуры поистине трагического масштаба, хотя не исчезают и традиционные варианты трактовки. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к таким экранизациям евангельских сюжетов как «Евангелие от Матфея» Пьера Паоло Пазолини (1964), «Величайшая из когда-либо рассказанных историй» ДжоржаСтивенса (1965), «Иисус Христос – суперзвезда» НорманаДжуисона (1973), «Иисус из Назарета» Франко Дзеффирелли (1977), «Последнее искушение Христа» Мартина Скорсезе (1988), «Страсти Христовы» Мела Гибсона (2004), «Иуда» Андрея Богатырёва (2013). В этом смысле на киноискусство оказали влияние новые тенденции в интерпретациях канонических сюжетов, возникшие в теологической и художественной среде. Однако играли существенную роль и внутрипрофессиональные интенции. По точному замечанию Н. С. Полякова, «…происшедшие перемены оказались чрезвычайно удобны для режиссеров в профессиональном плане: так как образ Иисуса традиционно статичен и положителен, то для придания картине большего динамизма и драматизма крайне желателен некий антагонист или параллельный протагонист… <…> … наиболее выигрышной фигурой для решения новых задач оказался Иуда – один из немногих апостолов, претерпевающих эмоциональное развитие: путь от преданности до предательства, раскаяния и самоубийства» [14, с. 154]. Таким образом, можно констатировать определеннуюизоморфность процессов эволюции образа Иуды Искариота и в исторической перспективе в целом, и в его кинематографических трансформациях.

Однако стоит отметить и следующее обстоятельство: и изобразительное искусство, и кинематография являются феноменами визуальной культуры. При этом ситуация с фигурой Иуды Искариота в изобразительном искусстве складывается принципиально иначе, чем в кинематографе. С течением времени существенно меняются принятые стилистики, композиционные приемы, колористика, степень и характер условности в работе художников. Параллельно этому в словесных формах и в кинематографе образ Иуды претерпевает значительные трансформации. Но изобразительное искусство в этом смысле остается гораздо более консервативным, в

большей мере приверженным каноническим прочтениям евангельского сюжета. В иконописных изображениях и в работах светских художников на эти темы персонажи, разумеется, изменяются в собственно живописном плане, но оценочно-смысловые позиции остаются в своей основе неизменными на протяжении многих веков. Отчетливо это заметно, например, в решениях многократно воспроизводимого художниками разных эпох сюжета «Поцелуй Иуды». Из множества работ перечислим хотя бы некоторые, отобранные в качестве вполне типичных для своих времён. При этом сознательно брались полотна не только разных эпох, но и художники, различные по масштабам дарования и степени известности. Напомним евангельский сюжет: «…приходит Иуда, один из двенадцати, и с ним множество народа с мечами и кольями, от первосвященников и книжников и старейшин. <…> Предающий же Его дал им знак, сказав: Кого я поцелую, Тот и есть, возьмите Его и ведите осторожно. И, придя, тотчас подошел к Нему и говорит: Равви! Равви! и поцеловал Его. А они возложили на Него руки свои и взяли Его. (Мк.14:43–53)

Итак, «Поцелуй Иуды» в исполнении: Жана Бурдишона (1500), Ганса Гольбейна Младшего (1523), Лодовико Карраччи (1590), Антониса ван Дейка (1620), Поля Гюстава Доре (1886), Джеймса Жака Тиссо (1886–1894), Юри Аррака (1985), Ильи Глазунова (1986), Анны Дендериной (2002), Анастасии Духаниной (2007), Владимира Матвейцева (2012). Меняются стили, индивидуальные манеры художников, антураж и т. д., но неизменной остается основа композиционного решения, передающего оценочную позицию автора по отношению к Иуде Искариоту. Как правило, он изображен в профиль, в отличие от него Иисус почти всегда – анфас. Принято так было потому, чтобы зритель не встретился с Иудой взглядом, как и сам Иисус. Почти всегда голова Иуды расположена ниже головы Иисуса, что также закономерно – низость предательства наглядно подчеркивается пластическим акцентом. Часто цветовой и световой колорит фигуры Иуды отчетливо контрастирует темными тонами со светлым образом Христа. При этом физиогномические черты Иуды, казалось бы, нечасто демонстрируют его порочность, чаще это обычное мужское лицо. Но бросается в глаза контраст, который достигается сопоставлением со светлым ликом Христа через акцентировку мелких деталей: нарочито темных тонов фигуры и лица, напряженности запрокинутой головы, «патины» прожитых лет и пр.

Это подспудно проявляется даже в некоторых современных работах, отчасти несущих следы трансформаций, отмеченных выше. Так, в работах Николая Мухина (1995, 1996) на тему «Поцелуй Иуды» лица персонажей как бы сливаются и на первый взгляд не слишком отличаются характерологически. Но при более внимательном восприятии становится ясно, что здесь та же каноническая композиция: Иисус изображен в анфас, Иуда – в профиль, лик Христа благообразен, а Иуды – дисгармоничен, то же различие колористического решения (правда, не сразу уловимое), то же напря-

жение, изломанность, неестественность в пластике головы… Иначе говоря, всё тот же оценочный канон, хотя и выраженный средствами современного искусства. Более того, причудливый пример соблюдения подобной каноничности виден даже в картинах, и вовсе авангардных. Так, в полотне Евгения Манько на тот же сюжет (2015), откровенно выполненном в стилистике сюрреализма, безлицые фигуры воспроизводят каноническую композицию: в центре – белоснежный, прямо стоящий «Христос», перед ним – змеино извивающаяся, тянущаяся снизу вверх с поцелуем фигура тёмно-синего «Иуды». Очевидно, что сила изобразительно-оценочной традиции действует даже в подобных «модерных» вариантах.

Кстати говоря, сам мотив «обезличенности» Иуды как человека, потерявшего лицо (личность), также нередок в изобразительном искусстве. В качестве примеров можно отметить картину Николая Ге «Совесть. Иуда» (1891), где закутанный в плащ Иуда провожает взглядом стражников, уводящих Христа, полотно Анастасии Духаниной «Поцелуй Иуды» (2007), в котором дана со спины уродливо черная фигура Иуды с нахлобученным капюшоном, эскиз Гелия Коржева (1994), где коленопреклоненный Иуда также с головы до пят покрыт плащом. У того же автора есть работа «Иуда» (1987): на ней изображено вытянутое тело повесившегося предателя, голова которого вообще «срезана» верхним краем холста. Таким образом, при всех художественно-стилистических различиях в решениях негативная оценка фигуры Иуды в изобразительном искусстве несомненно преобладает.

В завершение еще раз отметим некоторую странность. Пафос трансформации образа Иуды Искариота ощутимо проявился в текстуально-литературных формах и в визуально-зрелищном пространстве киноискусства, в то время как в другой сфере визуальной культуры – изобразительном искусстве, преобладают консервативные, канонические оценочные отношения к этой фигуре. Можно предположить, что основная причина этого лежит в специфике культурных текстов. В литературе и кино текст разворачивается как повествование о свершаемом, где сама оценка формируется в ходе развития сюжета, что в ходе рассуждений предполагает возможность иного ракурса видения персонажа по отношению к каноническому взгляду. В изобразительном искусстве даётся момент запечатления свершённого в первичном тексте, «остановленное время», и в этом случае у художника мало стимулов и возможностей преодолеть инерцию оценочной каноничности. Срабатывает механизм значения фигуры Иуды как вечной парадигмы отступничества, предательства, на что указывал С. С. Аверинцев [1, с. 237].

Иначе говоря, писатель и кинематографист относительно свободны в своих рассуждениях и их действенном представлении от контекста канонических источников. В их распоряжении есть возможность в рамках текста сопоставлять и композировать различные суждения и оценки, выстраивать систему своей аргументации, отличной от общепринятой. Художники же должны (в самых различных изобразительных стилистиках) избирать и изобра-

жать самоё парадигмальную сущность персонажа, поскольку априори лишены возможности развертывать в рамках статичного полотна некую аргументацию в защиту кардинально реинтерпретированного образа. В силу чего они, связанные необходимостью представить в произведении только одну оценочную позицию, и воспроизводят, пусть стилистически вариативно, канонические черты. Кроме того, изобразительное искусство в своей истории было гораздо более тесно связано с каноническими формами религиозного культа, чем беллетристика и тем более киноискусство, что, на наш взгляд, также со своей стороны объясняет представленную выше ситуацию.

Впрочем, это только предварительные рассуждения. Вопрос различий в интерпретации и реинтерпретации образа Иуды Искариота в зависимости от того, в каком культурном локусе это происходит, требует более обстоятельного осмысления. С. Г. Замлелова справедливо отмечает: композировать – «Иуда может рассматриваться как своего рода призма, сквозь которую исследователь видит общество» [5, с. 25]. Заметим, однако, что в этом смысле Иуда может предстать не столько «призмой», сколько «экраном», на который человечество всякий раз будет, как и ранее, проецировать свои явные проблемы и скрытые фобии, трансформации (иногда болезненные) ценностных систем, итоги поисков «Иуды внутри каждого» и божественного в каждом…

Список литературы

1. Аверинцев, С. С. Иуда Искариот / С. С. Аверинцев // София-Логос. Словарь. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2006. – с. 236–240.

2. Грубар, С. Иуда: предатель или жертва? / С. Грубар // Москва : АСТ; Астрель, 2011. – 480 с.

3. Евангелие Иуды. // Книга Иуды: Антология /сост., предисл., коммент. С. Ершова. – Санкт-Петербург: ТИД Амфора, 2007. – С. 103–125.

4. Евангелие от Варнавы // Книга Иуды: Антология / сост., предисл., коммент. С. Ершова. – Санкт-Петербург: ТИД Амфора, 2007. – С. 126–148.

5. Замлелова, С. Г. Приблизился предающий… : Трансгрессия мифа об Иуде Искариоте в XX-XXI вв. : моногр. / С. Г. Замлелова. – Москва : Буки Веди, 2014. – 272 с.

6. Западова, Л. А. Источники текста и «тайны» рассказа-повести «Иуда Искариот» / Л. А. Западова // Русская литература. – 1997. – № 3. – С. 83–98.

7. Иуда. 2000 лет дискуссий о предательстве. / [Сост. В. В. Горбунов, В. И. Десятерик, И. М. Мешкова]. – Москва : Фонд им. И. Д. Сытина, 1996. – 256 с.

8. Книга Иуды : Антология / Сост., предисл., коммент. С. Ершова. – Санкт-Петербург : ТИД Амфора, 2007. – 430 с.

9. Крючков, В. П. Русская литература XX века: М. Булгаков, Л. Андреев, Б. Пильняк, Е. Замятин / В. П. Крючков. – Саратов : СГУ им. Н. Г. Чернышевского, 2017. – 178 с.

10. Макеева, С. Г. Современные теологические и философские трактовки образа Иуды Искариота: Автореф. дисс. … канд. филос. наук. 09.00.14 / С. Г. Макеева. – Москва : МГУ, 2013. – 23 с.

11. Макеева, С. Г. Художественная антропология образа Иуды Искариота в литературе XX веке / С. Г. Макеева // Философия и культура. – 2012. – № 6. – С. 70–81.

12. Мережковский, Д. Иуда предатель / Д. Мережковский // Книга Иуды : Антология / сост., предисл., коммент. С. Ершова. – Санкт-Петербург : ТИД Амфора, 2007. С. 224–244.

13. Ориген Александрийский. Толкование Писаний об апостоле Иуде / Книга Иуды : Антология / сост., предисл., коммент. С. Ершова. – Санкт-Петербург: ТИД Амфора, 2007. С. 51–54.

14. Поляков, Н. С. Фигура Иуды в западном кинематографе: эволюция образа / Н. С. Поляков // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2015. – № 3. – Ч. 3. – С. 153–157.

15 Klassen, W. Judas: Betrayer or Friend of Jesus? FortressPress, 2004. –254 p.

Т. Д. Цидина

ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ КИНЕМАТОГРАФ: РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБРАЗЫ ПЕРИОДА ВЕЛИКОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЫ

В России в течение многих веков искусство целиком было пронизано христианской духовностью. И в советское время, которое принято считать временем официального атеизма, искусство, в частности, – кино, часто использовало христианские мотивы и религиозные образы, преломленные в новом историческом времени. Особенно востребованными оказались религиозные концепты, такие как душа, смерть и бессмертие, перевоплощение, святость.

Особую концентрацию религиозных образов мы обнаруживаем в фильмах периода Великой Отечественной войны, – отечественного кинематографа сороковых годов XX в. Это не случайно, поскольку самые глубокие произведения искусства рождаются в зоне особого духовно-эмоционального, нравственного напряжения. Война – особое время – крайней твердости, решительности, страшных испытаний, время свободы. «Радуга» – один из лучших фильмов о войне, созданный талантливым режиссером М. Донским по сценарию В. Василевской. В другой период в советском кинематографе вряд ли мог появиться фильм с использованием библейской символики (три женщины в центре киноповествования – отсылка к трем Мариям; неоднократно встречающийся в картине образ матери с ребенком: одна из возможных трактовок – Мадонна с младенцем). Каждый из основных женских персонажей это и земная женщина (предельная конкретность, яркость образа), и одновременно та, что несет в себе символическое, в смысле обобщающее, вечное начало. Например: мать убитого мальчика – Родина; Олена – материнство, продолжение жизни; мать, поневоле приютившая немецкого офицера – мудрость и терпение. Более того, в этой картине русский народ представлен как народ христианский (персонажи массовых сцен крестятся, молятся). Само понятие фашизма подано режиссером М. Донским как изуверская богоборческая сила, враждебная христианскому миру.

Мотив мученической смерти пронизывает многие фильмы этой поры. В кинофильме «Зоя» (1944г.) кульминационной сценой является сцена повешения немцами героини. Именно она являет зрителю настоящую святую мученицу. За минуту до страшной казни просветленная Зоя успокаивает

плачущих односельчан: «Милые вы мои, все кончится хорошо. Обязательно хорошо! А мне не страшно умирать. Это счастье – умереть за свой народ, за свою страну, за правду!»

В сцене казни молодогвардейцев в фильме С. Герасимова «Молодая Гвардия» эмоции зрителя столь сильны, что способны погрузить в состояние шока. Один за другим восходят ребята на свою голгофу. Никто из них не сказал своим мучителям: «Отрекаюсь!» Взгляд Олега Кошевого не выдерживают даже фашисты: эсэсовец испуганно шарахается в сторону, пьяный полицай – экзекутор отводит глаза. Последние слова Олега срывающимся голосом – крик религиозного мученика, отдающего свою жизнь за человечество, отравляющее себя злом. Через героическое здесь неизменно просвечивает религиозное. Иконографичен и образ Прасковьи Лукьяновой из фильма «Она защищает Родину» режиссера Ф. Эрмлера. Прасковья – персонифицированный образ Матери-Родины, поднимающей на борьбу с врагом всех от мала до велика. Выбор имени героини не случаен. Прасковья (Параскева) соединяет в себе мифологические славянские представления и православно-христианские традиции (это имя носят 14 святых, среди которых немало мучениц). В народном сознании Параскева-Пятница и вовсе отождествлялась с Богородицей. Один из самых сильных эпизодов фильма – допрос, учиняемый Прасковьей в партизанской землянке пленному немецкому генералу. Лукьянова ведет допрос, показывая всю низость человеческого падения фашиста. Ему становится не по себе. Он интуитивно ощущает страх и свой неизбежный конец от этой русской женщины. Поэтому и просит передать его в руки военных. Для фашиста в усталых глазах Прасковьи гремят громы небесные.

Концентрация религиозных образов велика и в фильме Л. Лукова «Рядовой Александр Матросов» (1947). Фильм лишен трескучей митинговой риторики, в нем много диалогов-размышлений о страхе, его преодолении, о смерти и жизни. В финальной сцене, когда два бойца под шквальным огнем ползут к неприятельскому дзоту, солдат Миша Скворцов говорит Матросову: «Вот мы ползем с тобой сейчас под пулями, а враги нас боятся. Знаешь, почему? Душа наша в полный рост на них идет…» В следующее мгновение Скворцов был сражен пулей. В смысловом контексте фильма солдат не погиб – он обрел бессмертие. Как обрел его минутой позже и сам Матросов, грудью закрыв амбразуру дзота. В фильме Лукова мы встречаемся с традицией ранней христианской литературы, в которой обязательными элементами житийного канона являются: рождение героя в благочестивой семье, стремление к высоким идеалам, служение этим идеалам, вбирающим в себя нередко мученические страдания и смерть, похвала герою, сопровождаемая рассказом о посмертно творимых героем чудесах.

Эмоциональная взвинченность и напряженность героев в фильмах 40-х гг., посвященных Великой Отечественной войне, берет свое начало в религиозных представлениях и чувствах народа, претерпевшего страшные испытания, показавшего пример беззаветного и жертвенного служения Ро-

дине. Религиозное звучание лучших военных фильмов было задано не идеологическими установками или режиссерским замыслом, а самим трагическим временем героической эпохи 40-х годов, непридуманными событиями и судьбами тех страшных лет, человеческим страданием и болью.

Список литературы

1. Дондурей Д. Б. Миф о Сталине: технология воспроизводства // Искусство кино. 2010. – № 4.– С. 15–20.

2. Оттен Н. Факты биографии и образ героя // Искусство кино. – 1948.– № 3.– С. 24.

3. Марголит Е. Я. Неведомому богу. Сопротивление. Киноверсия Марка Донского // Искусство кино. –2010. –№9.– С. 92

4. Марголит Е. Я. Живые и мертвое. Заметки к истории советского кино 1920–1960. – СПб.: Сеанс, 2012.–560с.

А. П. Петрова

ДИХОТОМИЯ ПОЗНАЮЩЕГО И ПОЗНАВАЕМОГО В РАБОТЕ НАД ДОКУМЕНТАЛЬНЫМ ФИЛЬМОМ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМАТИКИ

Прежде чем начать разговор о документальном кино в религиозном контексте, необходимо определить, что являет собой документ как таковой и каковы его функции. Что предъявляем мы вопрошающим на вокзалах, вахтах, контрольно-пропускных пунктах, в аэропортах? Не потому ли смущаемся мы, что, казалось бы, обыденная просьба вступить в диалог на данные темы покушается на сферы сакрального? Документ, заключающий в себе имя, год и место рождения, становится проекцией вовне фактов внутренней жизни. Что это, если не выход на фундаментальные категории – время и пространство? А имя становится свидетельством обретения их осязаемой формы, объективации воли к существованию [4]. Будут ли являться документами бивень мамонта, пластиковая бутылка или фотоснимок? Разумеется, ведь они несут на себе отпечаток времени и пространства. Таким образом, документ есть не что иное, как фиксация времени и пространства, с возможностью дальнейшей репрезентации.

За редкими исключениями, документалиста интересует самая труднопостижимая объективация времени и пространства – человек ищущий и делающий, любящий и страдающий, – в конечном счете, в самом предельном смысле – Человек Познающий. Каждая объективация, по Н. А. Бердяеву, стремится совершить творческий акт посредством познания, тем самым освободиться, преодолеть самоё себя и приблизиться к Богу [1]. Этот процесс познания, каким бы осмысленным или, напротив, мало осознаваемым он ни был, и интересует режиссера-документалиста. Создание им документа реальности есть попытка дать репрезентацию времени и пространству [6]. Но что происходит с этими категориями, когда появляется субъект – документалист, призванный не только познать, но и предоставить возможность познания зрителю, преломив время и пространство через объектив? Задача усложняется, трансформируясь в следующую структуру: «герой документального фильма –

документалист – призма камеры – зритель», где каждое звено цепи, за исключением беспристрастного объектива, является Познающим [3]. Поэтому перед документалистом неотъемлемо встают вопросы: «Как создать документ, наименее искажающий действительность, и что, в конечном счете, важнее – художественная правда или правда жизни?»

Осенью 2013 г. автором были начаты съемки документального фильма «Воскресение» о монахине Феодосии [5], направленной в село Булзи Челябинской области для создания монашеской общины, восстановления храма Покрова Пресвятой Богородицы – огромного, двухпрестольного, возведенного в XIX в., к моменту съемок совсем запущенного, обветшалого. До принятия монашеского пострига Феодосия (вдругом времени и пространстве или, как говорится, в миру – Ольга Новгородцева) трудилась на заводе, работала матросом на дальневосточном судне, служила майором МЧС, была ведущей теле- и радиопрограмм. Мне хотелось создать честный документ о человеке познающем, коммуникабельном и открытом, но однажды сказавшим: «Принимаю волю твою, Господи», – бросившем мирские дела, не побоявшемся погрузиться в жизнь аскетичную, полную лишений и трудностей.

Проживать дни и недели вместе с монахиней Феодосией, запечатлевать её и познавать через призму объектива было большой удачей. Ставящий высшей целью поиск и искреннее познание Бога предельно честен даже под «прицелом» камер, потому как сущность этого стремления обесценивает кажимость, побуждая подлинно пребывать в настоящем. Пожалуй, монахиня Феодосия стала самым честно отображенным персонажем фильма.

На момент первых съемочных экспедиций, помимо единственной монахини, при монастыре проживали два работника: Тимофей – разорившийся бизнесмен, в прошлом пьющий и бездомный, и Алексей – молодой житель села, посильно помогающий по хозяйству. Вместе с Феодосией они образовали триаду главных персонажей фильма, каждый из которых, движимый отыскать себя, оказался у развалин старинного храма лицом к лицу с предельными вопросами о мире, жизни и Боге. В силу неопытности работы с документальным материалом я совершила большую ошибку – влюбилась в своих героев, на время утратив способность к честному познанию и непредвзятой трактовке действительности, в конечном счете, исказив документ. Наверное, поэтому я не смогла уловить тенденции ухода из монастырской жизни Тимофея и Алексея, которые к моменту окончания съемок уже покинули это место, но в фильме по воле режиссера – пребывают в дружном единстве в попытках приблизиться к Истине и с появлением финальных титров уверенно транслируют это в вечность.

Влюбленность в героев искажает предельно важные для документалиста категории Правды и Лжи. Вектор такой влюбленности – однонаправлен, применим только к героям. Однако и им не идет на пользу, так как отстраняет от объективного познания и, в конечном счете, поиска Бога, не дав взглянуть со стороны на себя настоящего. Есть ли в таком подходе любовь к зрителю? Увы, подлинная любовь вряд ли может состояться при искажении фактов времени и

пространства, ибо она «не радуется неправде, а сорадуется истине» [2]. Документалист должен стать проводником к Правде, какой бы болезненной она не была, ведь истинная ценность документалистики проявляется с течением времени, когда уйдут герои, пространство изменится до неузнаваемости, и за нас сможет говорить лишь цифровая копия ленты. Поэтому ответственность, возложенная на нее, слишком велика, чтобы искажать реальность.

Монахиня Феодосия. Булзи.
Фото: Олег Астахов, член союза фотохудожников России.23 мая 2014г.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества; под ред. Е. В. Антоновой. – М.: Правда, 1989. – 608 с.

2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Издание Московской Патриархии, 1990. – 1372 с.

3. Прожико Г. С. Концепция реальности в экранном документе. – М.: ВГИК, 2004. – 454 с.

4. Шопенгауэр А. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 1: Мир как воля и представление: Т. 1 / пер. с нем.; под общ. ред. А. Чанышева. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1999. – 496 с.

5. Воскресение. Документальный фильм / реж. А. П. Петрова – Россия, Экспериментальная творческая мастерская Ю. С. Волкогона, ЧГАКИ, 2015 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.youtube.com/watch?v=UsErva8vCJI.

6. Морозова И. Н. Бытие человека в культуре: диалектика трансцендентности и имманентности/Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. Челябинск: Цицеро, 2016. – С. 65–71.

И. Я. Савицкий

РЕГИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЦЕРКОВНОЙ И СВЕТСКОЙ РЕЗЬБЫ ПО ДЕРЕВУ (НА ПРИМЕРЕ СЕВЕРНОГО ПРИКАМЬЯ)

Лесные пространства северного Прикамья обеспечивали сырьем плотницкое, столярное, токарное, бондарное, дужное и колесное производство, плетение из лыка и прута, берестяной промысел, резьбу по дереву. Резчики северного Прикамья работали преимущественно с сосной, липой, осиной, березой. Обработка древесины производилась с помощью топора и ножей с различными лезвиями, с XVIII в. начинают использоваться тесла, долота, стамески, пилы, буравы, струги, дорожники, позднее в арсенале резчиков появились самодельные токарные станки. Резные изделия украшались росписью по меловому грунту яичной темперой, листовой или «твореной» позолотой, серебрением, в XIX веке началось использование масляной краски.

Светская традиционная резьба Верхнекамья представлена домовой резьбой: контурной, трехгранно-выемчатой, рельефной, скобчатой, пропильной, для украшения бытовых предметов использовалась преимущественно плосковыемчатая резьба. В отдаленных деревнях использовалась преимущественно глухая резьба, в городах, крупных селах и деревнях – пропильная и реже скульптурная. Резным орнаментом украшались окна, крыльцо, ворота, крыши, фронтоны; предметы утвари – посуда, прялки, солоницы, части ткацкого станка (блочки, набелки, ставины, подножки), припечные доски, полки, корневые и составные прялки; дуги конской упряжи и др. В декорировании резных изделий изначально широко использовалась тематика «звериного стиля», с распространением христианства закрепилось сочетание языческих и христианских мотивов. Так, в Чердынском районе, Коми-округе древние культы поклонения животным и птицам отразились в бытовании солониц в виде утки.

В светской резьбе особо следует выделить украшения домов, в частности мест, которые соединяли жилище с внешним миром, поскольку именно они считались наиболее доступными для проникновения в дом нечистой силы. Архаичный тип украшений представлен декоративными элементами конструкций самцовой крыши и высокого крыльца: коньки виде простой криволинейной формы, курицы в виде крюка или головы/тела утки, повалы в виде криволинейных выгнутых форм, водотечники, оформленные простым геометрическим рисунком, резной подзор вдоль кровли крыльца, округлая вырезка и прорезной узор на концах подбалок [1]. В декорировании использовались магические, заклинальные символы и символы стихий, определяющих благополучие народа, живущего в суровых условиях Северного Урала. В резных карнизах крыш символы располагались в строгом порядке: верхний ряд оформлялся волнистым узором, символизирующим запасы воды в водоемах,

нижние ряды – зубчатым, острым или закругленным узором, имитирующем дожди/снег, поящие земли крестьянина.

Углы и выступающие концы брёвен на стыках стен прикрывались пилястрами с накладной резьбой чаще с элементами растительного орнамента. Ворота оформлялись гнутыми и резными подкосами, створки ворот и калиток декорировались накладными солярными знаками (круглая лучистая розетка), решетками и зооморфными знаками, столбы украшали неглубокой резьбой или накладными элементами. Особенно разнообразно украшение наличников: простые, выполненные с помощью накладных деталей геометрической формы (ромб, лучи, кружки, волнообразные элементы), и резные, среди которых преобладают «полотенчатые» наличники. Традиционными элементами украшений в деревянной резьбе являются охранный косой крест – четыре сквозных отверстия, соединенные прорезями, и солярные символы на нижней доске наличников или на очелье. Солнце изображалось в виде полукруга или четверти круга, а видимое годовое движение обозначалось фигурами коня и водоплавающих птиц. Чаще навершие наличника выполнено по технологии пропильной резьбы, рисунок по сторонам от окна плосковыемчатой резьбой. Интересной особенностью боковой обвязки наличников являются длинные узкие прорези, чаще прямые, реже – волнистые. Угол перехода от карниза к боковой доске традиционно украшали узором «рогатый мусник» (хлеб из пресного теста), считавшийся символом силы и плодородия. Этот характерный символ региональной культуры повторяется в вышивке, вязании, ткачестве: на полотенцах, поясах, на рукавицах, носках, одежде. По очелью часто симметрично располагались обереговые символы – головы водоплавающих птиц. В XIX – начале XX в. века широкое распространение получили пропильные наличники с растительным узором в форме плавно изгибающегося стебля растений и травных орнаментов [5]. Дома обшивались рустованным тесом плоским или объемным (использовался при обивке второго этажа), что с годами давало эффект сходства с каменным строением.

Особого внимания заслуживает большемерная скульптурная церковная художественная резьба по дереву. Скульптуры являлись частью декора церквей: иконостасы, «голгофы», «сени», «темницы». Иконостасная резьба в Верхнекамье представлена несколькими вариантами: древнерусская традиция (иконостас Иоанно-Богословской церкви г. Чердынь); барокко (Богоявленская церковь г. Соликамск, церковь Похвалы Богоматери с. Орел, Пыскорский Спасо-Преображенский мужской монастырь); переходный тип от барокко к классицизму (Распятие урочище Сиринское Соликамский район); классицизм (Храм в честь Сретенья Господня с. Романово, Свято-Троицкая церковь п. Пожва, оба Соликамский район); модерн (часовня Во Имя Архангела Михаила п. Ныроб Чердынского района) [4].

Древнерусская традиция	Барокко	Классицизм
Иконографический тип древнерусской пластической традиции отличает гибкость, пластичность фигур, повторяющаяся в пластике художественного обрамления, «снятость» объемных эффектов, лик, сужающийся к подбородку, рассредоточенный взгляд, узкие плечи и тонкие руки, создающие эффект бестелесности, хрупкости; композиции отличает единство суровости и трагичности, нравственной стойкости	Преобладание скульптурного декора над живописью, декор представлен растительной орнаментацией (акантовый лист, спиральный завиток с «перлом», цветочные розетки, пальметты, лилии, смоквы, лучистое сияние из прямых и волнообразных лучей; преобладают штучные замкнутые орнаментальные композиции с выраженной вертикальной осью и криволинейными очертаниями рамок. пространственная динамика от контррельефа до высокого рельефа, от барельефа до круглой скульптуры; работы отличает динамизм, повышенная экспрессия	Характерны масштабность форм и совершенство резьбы, мягкость проработки и одновременно некоторая холодноватость образов, единство фигуративной пластики с архитектурой и живописью, строгая метрическая организация, лаконичность орнаментов, ясность общего пластического решения, классичность и гармония форм

В мотивах церковной резьбы прослеживается влияние мастеров-резчиков Европейского Севера России, Москвы (Распятие, Владимирская церковь г. Усолье). Н. Н. Соболев, Н. В. Мальцев и др. отмечают западноевропейское влияние, так, образ Николая Чудотворца, почитаемого на землях Перми Великой, «прочитывается» в европейской традиции – святой изображается, держащим в левой руке кошель с монетами, вместо храма в русской традиции; в изображении Распятия Спасителя – порез на груди слева и красные капли крови на лике, груди и ногах Христа; «Господь Саваоф» в полный рост и др. Вероятно, это связано с влиянием мастеров строгановской школы иконописи и их учеников, активно оформлявших храмы в период экономического расцвета Северного Прикамья, длительным влиянием Императорской Академии художеств через патронат крупных промышленников. Европейский след оставили и пленные шведы, сосланные в Вернекамье в начале XVII в. А. В. Рындина видит в стилистических особенностях резьбыгреческие корни, так, «темницы» в противовес западноевропейским традициям нарядно оформлены, украшены мотивами виноградной лозы, цветочными розетками, листьями, символизируя радость Воскресения Господня, а не крестные муки Христа [2].

Большинство сохранившихся до сегодняшнего дня образцовцерковной скульптурной резьбы являются самыми поздними образцами древнерусского средневекового «вынесенного» рельефа (конец XVII–нач. XVIII вв.) – моленные образы: плавные и при этом четко вычерченные силуэты, выполненные чаще с малой дифференциацией высот в жесткой «сетке координат» (О. М. Власова, Л. А. Бруцкая, А. В. Рындина). В росписи деревянных композиций используется сдержанная роспись и ограниченная цветовая гамма в сочетаниях красного и зеленого, желто-коричневого и синего

цветов. Местные мастера вплоть до XX в. оставались верны традиционным приемам резьбы по дереву XVI–XVII вв. – композиции фронтальны, симметричны, образы максимально обобщены и лишены телесной чувственности, роспись многослойная по типу иконописной [6].

Работы северных резчиков отличают черты «примитивизма», в том числе многочисленные деформации в передаче линейных параметров и объемов (крупная голова, плечистость, физиогномические особенности: однотипные лики с пухлыми щёками, выступающим вперёд подбородком, широко расставленными круглыми глазами, на губах лёгкая улыбка; драпировки одежды не связанные с фигурой и пластикой тела) в совокупности с затейливой резьбой облаков, фигур, ландшафтов, обрамляющих центральный образ композиции. О. М. Власова рассматривает примитивизм как форму региональной переработки художественных стилей, которая выражается в редукции стилистических признаков и определяет специфичность пермской иконостасной резьбы и скульптуры [4]. Поздний примитивизм на основе барокко представлен в шакшерской школе (церковь Богоматери Знамение с. Шакшер Чердынского района конец XVIII – первая пол. XIX в.)– необычном северо-пермском варианте переработки стилистики барокко. Скульптурные композиции отличают камерные масштабы, «иконная» симметрия, ярусность, центричность, плоские «аппликативные» по исполнению, но сюжетно сложные композиции, гофрированная структура за счет драпировок, уложенных в ровные блоки, застывшие, утратившие динамизм фигуры за счет схематизации поз и унивесализации изобразительных средств, лики, исполненные в типичном для барокко прочтении [3]. Помимо канонических и примитивистских традиций в работах резчиков Вехнекамья ярко выражены и черты натурализма в уплощенных ликах с азиатскими скулами и глазами как у коренного населения вогулов, комизырян и коми-пермяков, на что обратил внимание Н. Н. Серебренников.

Художественную резьбу по дереву северных территорий Пермского края отличает соединение архаичных, примитивизирующих, присвоенных отечественных и западноевропейских форм, относящихся к различным художественным стилям. В светской, и в большей степени церковной резьбе, Прикамского севера заметны консервация образных, символико-художественных средств, устойчивость традиционных технологических приемов и отставание присвоения новаций, что находит свое отражение в умеренности, монументализме деревянной резьбы в силу сохранности допетровских традиций украшательства, консерватизма духовной культуры местного населения, приверженности русской и византийской школе иконописи [7], в связи с распространением старообрядчества в регионе.

Список литературы

1. Бубнов Е. Н. Русское деревянное зодчество Урала. – М.: Стройиздат, 1988. –183 с.

2. Власова, О. М. Пермская деревянная скульптура древнерусской традиции // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – № 13. – С. 159–165.

3. Власова, О. М. Пути барокко в пермской деревянной скульптуре // Вестник Челябинского государственного университета. – 2011. – №2. – С. 153–157.

4. Власова, О. М. Резные иконостасы и храмовая скульптура Прикамья XVIII – начала XX века: автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. – Пермь, 2013. – 52 с.

5. На путях из Земли Пермской в Сибирь: Очерки этнографии северноуральского крестьянства XVII – XX вв. – Москва: Наука, 1989. – 352 с.

6. Чистюхин, Д. И. К вопросу о византийском происхождении русской деревянной скульптуры и проявлении византийской традиции в работах чердынских резчиков// Труды КАЭЭ ПГПУ. – 2001. – № 1. – С. 59–63.

7. Морозова И. Н. Православие как «идеальный тип» и народная культура: единство и многообразие культурных взаимосвязей/ Уральские Бирюковские чтения. Челябинск: АБРИС, 2006. – С. 183–186.

Л. С. Холодков

ИКОНЫ ИЗ БЕРЕСТЫ: ОПЫТ АНАЛИЗА СОВРЕМЕННОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ПРАКТИКИ В РОССИИ

Художественно-эстетический статус произведений декоративно-прикладного искусства обусловливает необходимость (будучи рассмотренным в религиозном контексте) его различения от искусства иконописи. Призвание иконы – быть моленным образом. Изображения на созданиях декоративно-прикладного искусства остаются непосредственно связаны с теми изделиями, на которых они располагаются. В то же время в практике современного отечественного декоративно-прикладного искусства имеет место тенденция к изображению иконописных образов, например, на бересте. Предметы декоративно-прикладного искусства такого рода получают, в определенном смысле, самостоятельный декоративный статус, что, как полагаем, становится основанием для их проблематизации в пространстве церковного искусства.

Так, история изображения Рождества Христова в прикладном искусстве неразрывно связана со всей историей иконописи в целом. Образ Рождества изображался на саркофагах, мы видим его как одно из клейм многочастных икон с двунадесятыми праздниками (двенадцать главных праздников) [1, с. 69]. Предмет нашего внимания – развитие, распространение в современной художественной практике России воплощений святых образов в бересте, их художественно-эстетическая модальность. Данный художественный феномен, наряду с другими обращениями нашего отечественного декоративно-прикладного искусства к православию, может быть рассмотрен в контекстах общего состояния, в частности, современного иконописания, существующем «…в состоянии маятника с сильной амплитудой колебаний от полуавангардного индивидуализма и рыночного постмодернизма до сухого академического копирования безликого ремесла» [4, с. 285].

Обратимся вначале к свидетельствам о древнейших иконописных изображениях на бересте. Так, в Великом Новгороде при раскопках был найден небольшой лист бересты. С двух сторон листа процарапаны изо-

бражения человеческих фигур. На одной стороне отчетливо можно увидеть изображение св. Варвары. Под изображением св. Варвары на бересте была процарапана дата, читаемая как 6537 г. от сотворения мира. Иначе говоря, эта датировка соответствует 1029 г. нашей эры [илл.1]. С обратной стороны можно увидеть изображение Иисуса Христа. Таким образом, новгородские иконописцы уже в XI в. писали иконы на бересте.

1. Изображение св. Варвары
Новгород, 1029 г.

2. Икона Пресв. Богородица Владимирская
О. Кирина, Москва, 2011 г.

В настоящее время различные мастерские, где работают с деревом и берестой, производят небольшого размера именные иконы-медальоны, в берестяном оплетении, с изображением Святых покровителей. Как правило, такое изделие делается исключительно только из бересты. Находятся в употреблении более девяносто иконок для мужских и женских имен. Это очень красивая и тонкая работа. Все иконы сделаны художниками вручную. Применяются при этом все техники обработки бересты: тиснение, плетение, резьба, роспись и т. д. Берестяная рамка светло-бежевого цвета овальной формы украшается приятным глазу неброским рисунком, оплетена по краю, сверху располагается маленькое круглое отверстие для шнура или ленты.

Береста, из которой сделаны медальоны, является природным материалом [3]. Интересно, что даже в холодной комнате береста на ощупь теплая. Китайцы называют нашу березу русским женьшенем. Береста является мощным природным антисептиком, обладает антивирусным и бактерицидным действием. Вероятно, такие природные свойства бересты можно отнести к дополнительным, вещественного рода обстоятельствам ее популярности в данном случае.

Художников, которые создают иконы из бересты, не так то много. Так, например, в избе Кокориных музея «Новый Иерусалим» состоялась выставка икон на бересте И. Азаровой. Иконы на бересте необычайно гар-

монично вписываются в интерьер крестьянской избы-музея. УсадьбаКокориных находится в парковой зоне музея.

Технология изготовления иконы из бересты сложная. Березовую кору для этого собирают в определенное время, в середине июля. Перед работой ее надо тщательно просушить. После этого мастер специальной иглой наносит изображение, а затем покрывает его тушью. Азарова делает иконы на бересте с помощью росписи, при этом очень часто ею используется техника «лубок»

О. Кирина– еще один художник, который делает иконы из бересты, используя все возможные техники обработки материала. Кирина– член Международного художественного фонда, гильдии иконописцев Московской палаты ремёсел, Московского женского делового центра, Творческого союза профессиональных художников.

С 1981 г. О. Кирина участвует в художественных проектах и выставках. Её имя внесено в «Золотую книгу культуры Новосибирской области, в номинации «Мастер золотые руки»». Работы Кириной находятся в музеях и галереях Российских городов, США, Франции, Германии, Бельгии, Японии. В 2000 г., получив благословение Русской Православной Церкви, О. Кирина вплотную занимается берестой, разработав свой уникальный стиль изготовления икон. Благословение творить иконы она получила от самого архиепископа Новосибирского и Бирского Тихона.

О. Кирина уже четырнадцать лет занимается этим творчеством, за это время мастером было изготовлено немало замечательных работ. Иконы, изготовленные Ольгой Кириной, сейчас находятся во многих храмах России(в ее родном г. Липецке, гг. Москве, Владимире).

Чтобы изготовить икону из бересты, в среднем требуется два с половиной месяца. Чем икона больше по размеру, тем больше требуется временных затрат. Начинается работа с заготовки сырья: кору с березы можно снимать только весной в течение примерно двух недель, когда происходит сокодвижение. Очень непросто отобрать пласты бересты, чтобы на них не было рисок, других помех, которые могут испортить рисунок. При изготовлении лика Святого, его облачения, узоров оклада и т. д. необходимо тщательно подбирать листы бересты по цвету – от светлого до темного тона. Икона из бересты получается объемной, чтобы добиться этого результата, используются обыкновенное шило, швейная игла, различные стамески, молоток. Работа чрезвычайно тонкая, кропотливая, требует огромного терпения. Но главное – икону невозможно создать, если в нее не вкладывать соответствующее молитвенное настроение (что сближает создание иконы из бересты с иконописанием). К такой работе нужно иметь призвание свыше, у каждого мастера – свой путь к Богу.

Образы православия, воплощенные в бересте, относимые, в первую очередь, к предметам декоративно-прикладного искусства, в то же время (с учетом проблем и противоречий современного церковного искусства), полагаем, могут быть, если и не предметом поклонения, в пространстве церкви, то

средством приобщения человека к миру горнего, возможности нашего открытия «…всегда новому и творческому движению Духа…» [4, с. 285].

Список литературы

1. Губарева О. В. Рождество Христово. – СПБ.: Метропресс, 2013. – 76 с.
2. Кирьянова С. А. Распятие Христово. – СПБ.: Метропресс, 2013. – 76 с.
3. Косогорова, Л. В. Основы декоративно-прикладного искусства / Л. В. Косогорова, Л. В. Неретина. – Москва: Академия, 2012. – 224 с.
4. Языкова И. Сотворение образа. Богословие иконы. М.: Издательство ББИ, 2014. – 368 с.

И. Н. Морозова

А. М. ВАСНЕЦОВ О ПОНИМАНИИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО (В ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ)

А. М. Васнецов – младший брат известного отечественного художника В. М. Васнецова, преподаватель (работавший в Петербургской Академии художеств, получив там звание академика; Московском училище живописи, ваяния и зодчества), художник, искусствовед. В его работе об изобразительном искусстве «Художество» [2; 3]обосновывается подход к искусству, базирующийся на принципе духовности, отражены характерные проблемы современного ему искусства. Полагаем, что идеи, высказанные в данном сочинении, представляют интерес как опыт рефлексии непосредственного участника художественного процесса (что может быть развито, как отдельное направление в изучении отечественного искусства), актуальны в контексте художественной жизни современной России.

Структура работы А. М. Васнецова, обобщенно, сводится к двум основным частям. В первой автор рассуждает об искусстве, особенностях изобразительной деятельности в целом. Во второй –речь идет о проблематике современного искусства, в частности, его упадке, декадансе. Ввиду невозможности подробно изложить все содержание анализируемого текста, приведем некоторые, полагаем, существенные для реконструкции позиции отечественного художника, идеи.

В отношении этимологии понятий художество, живопись, А. М. Васнецовым, как правило, проводятся аналогии с народной русской культурой. Так, например, истоки первого связываются им со словом «худоба». На севере России, замечает Васнецов, это слово до сих пор означает «…все лучшее, дорогое и красивое в обиходе и, главным образом, в одежде (наряде)…» [3, с. 6]. Удивительно точным (метким) предстает и русское слово «живопись», как «…«описание жизни», объясняющее саму сущность предмета» [3, с. 25]. Миссия, предназначение искусства относится А. Васнецовым к сознанию бытия [3, с. 25, 19].

В качестве исходного понятия в объяснении истоков художественности А. М. Васнецовым рассматривается предмет [3, с. 6]. Изобразительное

искусство есть одна из форм самоопределения [3, с. 9]. Соответственно, «орудием самопознания» для художника является представление, «…продукт психической работы, имеющей предметом нечто целое, само в себе существующее и независимо развивающееся» [3, с. 9]. Представление внешней формы предметов – проявление сознания, выражение познающей способности человека. В процессе формирования художественности субъективное становится объектом [3, с. 10].

Основой изобразительных искусств является впечатление (выпавшее, замечает Васнецов, из его определения уА. Шопенгауэра) [3, с. 11]. Искусство должно быть художественно; художественность – «…красота, постигаемая эстетическим чувством» [3, с. 17]. Таким образом решается, в концепции отечественного художника, проблема субъективности (поскольку объект для всех субъектов, которые получают впечатление о нем, не может, в силу особенностей каждого из них, быть одинаковым) [3, с. 18]. Субъективизм в живописи может быть выразителем и глупости (художника) [3, с. 19]. Деятельность художника, «…как всякая деятельность, регламентируется законами нравственности…» [3, с. 19]. Чистое искусство должны быть свободно от проявлений субъективности, которые выходят за рамки нравственных предписаний.

Взаимосвязи, взаимопереходы художественности, на разных уровнях «родов произведений живописи» суммируются Васнецовым в следующей схеме [3, с. 65].

Впечатление

Внешней, реальной сущности. Форма, рисунок, цвет, свет предметов, т. е. внешний художественный образ. Мастерство.

Внутреннего художественного образа. Содержание, характер, настроение, мотив, поэзия и т. д., символы; описательные произведения: повествования, мысль и т. д.

Красоты.

Представление

Внешней реальной сущности.

Внутреннего художественного образа.

Красоты.

Внутренний художественный образ

Отвлеченное представление. (Содержание картин по вышеприведенным элементам.)

Красота

Впечатление внешней реальной сущности.

Представление.

В произведениях искусства находят выражение символы, как выражения внутренней сущности явлений [3, с. 27]. Лжесимволизм отличается усиленной декоративностью, украшательством (в качестве примера А. М. Васнецов приводит работы Г. Климта) [3, с. 36]. «У большинства ложносимволи-

стов, – пишет он, –кажется, единственная цель: сделать «почуднее и построчнее»…Свет самопознания не светит в их произведениях, они вращаются в тесном, ограниченном кругу своих личных конкретных ощущений» [3, с. 37].

Произведения искусства (в данном случае, в первую очередь, речь идет об искусстве изобразительном), в которых не проявлен интеллект художника, А. М. Васнецовым называются описательными; последние отличаются равнодушием (отсутствием духа) [3, с. 38, 43]. Антитезой красоты, как уравновешенности, гармоничности, является безобразное, «…как отклонение от нормального хода вещей» [3, с. 49].

В такого рода духовно-нравственной, ценностной перспективе художником-теоретиком критично оцениваются проявления современного искусства, отличающиеся бессодержательностью, устремленностью к внешним эффектам, что сопровождается игнорированием реальной сущности предмета [3, с. 72]. «Все достоинство, по-видимому, в этих картинах состоит в том, что рука в них изображена вроде ноги, глаз – в виде пупа, облака – наподобие кишок или камней, – в том, кажется, и весь их символизм» [3, с. 68]. При этом принцип впечатления, развитый французской школой импрессионизма, определивший пути современного искусства, в дальнейшем был трансформирован до гротеска. В творениях лучших мастеров современности, напротив, воплощается полнота впечатления внешнего реального образа (в качестве примера приводятся Бастьен-Лепарж, Фортуни, Месонье, Левитан) [3, с. 77].

К немаловажной причине, влияющей на то, что в художественных произведениях преобладает тенденция игнорирования тезиса внутреннего образа, его бессодержательности, А. М. Васнецов относит общее состояние художественного вкуса потребителей искусства [3, с. 80]. «Неожиданности, курьезы до дикости в произведениях декадентов, –пишет он, –все это результат борьбы за существование: во что бы то ни стало выделиться, прокричать о себе, быть замеченным среди массы произведений, удовлетворяющих модным требованиям» [3, с. 81]. В таком контексте известное выражение «arslonga, vitabrevis» приобретает другой смысл: «хватай, пока можно, – жизнь коротка»[3, с. 81].

Подход, развиваемый А. М. Васнецовым в отношении к искусству, близок органике духовной традиции отечественной культуры. Так, в текстах отечественных православных философов, применительно к искусству, устойчивым образом используется термин «художество». «Цель художества,– писал П. Флоренский, – преодоление чувственной видимости, натуралистической коры случайного, и проявление устойчивого и неизменного, общеценного и общезначимого в действительности» [8, с. 270; см. также 9, с. 122].

В работах И. А. Ильина назначение искусства определено как служение и радость [4, с. 53]. Радость духа «…предполагает в человеке торжество духовного начала» [4, с. 53]. Соответственно, современное искусство переживает состояние глубокого кризиса, утрачивается воля к художественности, его

творцы усваивают себе «…установку духовно-безнравственных людей; и «искусство», создаваемое ими, есть именно душевно-больное и душевно-невменяемое искусство. Они воображают, будто создают новые эстетические «формы»; а на самом деле они убивают художество, извергая из себя душевно-больные содержания в эстетически больной форме…» [4, с. 65]. Тем самым, современное искусство перестает быть служением, пророчеством, произрастая в атмосфере бессовестности и духовной безответственности [4, с. 67]. «Кризис современного «искусства», – писал И. А. Ильин, – состоит в том, что оно утратило доступ к главным, священным содержаниям жизни и погасило в себе художественную совесть» [4, с. 69].

Отечественные религиозные философы акцентировали аспект преображения, действенности, теургичности искусства. «Искусство, – по словам С. Н. Булгакова, – хочет стать, не утешающим только, но действенным, не символическим, а преображающим. Это стремление с особою силой осозналось в русской душе, которая дала ему пророчественное выражение в вещем слове Достоевского: красота спасет мир» [1, с. 322]. Обратим внимание, что теургия понимается Булгаковым иначе, чем Соловьевым. Именно, теургия, подчеркивает С. Н. Булгаков, есть действие Бога, зависящее не от людей, а всецело от воли Божией [1, с. 322; см. также о теургии у В. С. Соловьева: 5].

В современных поисках духовно-нравственного смысла в культуре, обществе важен, в том числе и художественный, опыт восприятия социально-культурного пространства в советский период [6; 7], как опыт социально-культурного оптимизма, явно недостаточного в России сегодня. Полагаем, что последний может быть рассмотрен в контексте, едином для всей отечественной художественной культуры в целом.

Литература

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Т.1. М.: Искусство; Санкт-Петербург: ИНАПРЕСС, 1999. – 416с.

2. Васнецов А. М. Художество: Опыт анализа понятий, определяющих искусство живописи. М.: Издание И. Кнебель, 1908. – 133с.

3. Васнецов А. М. Художество: Опыт анализа понятий, определяющих искусство живописи. СПб.: Лань; ПЛАНЕТА МУЗЫКИ, 2017. –96с.

4. Ильин И. А. Основы художества: о совершенном в искусстве // Ильин И. А. Собрание сочинений: В 10 т. Т.6: Кн. I. –М. : Русская книга, 1996. – С. 51–182.

5. Матсар М. Художество и теургия: Владимир Соловьев о художественном как особом качестве бытия//Соловьевские исследования. – 2007. –№ 14. –С. 100–119.

6. Морозова И. Н. А. А. Дейнека о значении монумента в формировании социально-культурного смысла (современные контексты) / Культура – искусство – образование. – Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 2017. – С. 170–174.

7. Морозова И. Н. Труд, творчество, служение как бытие истины в культуре//Поиск истины в пространстве современной культуры: сборник научных статей. Вып. 3 / под ред. О. Д. Маслобоевой. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2017. –с. 97– 105.

8. Флоренский П. История и философия искусства. М.: Академический проект, – 2017. – 623 с.

9. Флоренский П. А. свящ. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. –447с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арпентьева Мариям Равильевна, доктор психологических наук, доцент, профессор кафедры психологии развития и образования Калужского государственного университета им. К. Э. Циолковского

Будейко Валерий Эдуардович, кандидат филологических наук, доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания Челябинского государственного университета

Булгакова Светлана Николаевна, доцент, профессор кафедры музыкального образования Челябинского государственного института культуры

Бушев Александр Борисович, доктор филологических наук, профессор кафедры журналистики, рекламы и связей с общественностью, кафедры международных отношений Тверского государственного университета

Василик Владимир Васильевич, протодиакон, доктор исторических наук, профессор кафедры истории славянских и балканских стран Санкт-Петербургского государственного университета

Владычных Ирина Александровна, студентка магистратуры Челябинского государственного института культуры

Волкова Татьяна Федоровна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры русской и общей филологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина

Глазкова Светлана Николаевна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры филологии Миасского филиала Челябинского государственного университета

Говорухина Юлия Анатольевна, доктор филологических наук, доцент, профессор филиала ВУНЦ ВМФ «Военно-морская академия» в Калининграде, Балтийского федерального университета им. И. Канта

Гришина Валерия Владимировна, преподаватель экономики и бухгалтерского учета Екатеринбургского торгово-экономического техникума

Давлетшина Диана Азатовна, студентка третьего курса департамента философии Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Давыдов Остап Михайлович, сотрудник информационно-издательского отдела Челябинской митрополии Русской православной церкви, редактор журнала «Колокольчик»

Емельянов Борис Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Жукова Марина Владимировна, студентка третьего курса департамента философии Уральского гуманитарного института Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Иванова Евгения Владимировна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Иванова Ирина Евгеньевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры славянских языков и культур факультета иностранных языков и регионоведения Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Ионайтис Ольга Борисовна, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии Уральского государственного юридического университета, г. Екатеринбург

Кардапольцева Валентина Николаевна, доктор культурологии, профессор, зав. кафедрой художественного проектирования и теории творчества Уральского государственного горного университета, г. Екатеринбург

Каченя Галина Михайловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии Челябинского государственного института культуры

Китанина Элла Анатольевна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры общего и русского языкознания Государственного института русского языка им. А. С. Пушкина, г. Москва

Клюев Александр Сергеевич, доктор философских наук, профессор кафедры музыкального воспитания и образования Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург

Комарова Марина Олеговна, воспитатель высшей квалификационной категории детского сада № 23 г. Челябинска

Кондратьев Андрей Андреевич, музыкальный руководитель, школа № 8 г. Челябинска

Конюченко Андрей Иванович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и зарубежных стран Челябинского государственного университета

Корнилов Сергей Владимирович, доктор философских наук, профессор Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта, г. Калининград

Красулина Жанна Мурадовна, преподаватель, специалист по учебно-методической работе Челябинского института переподготовки и повышения квалификации работников образования

Леонкина Анастасия Олеговна, студентка 3 курса факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета, г. Минск

Лимонченко Вера Владимировна, доктор философских наук, профессор кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета им. Ивана Франко (Украина)

Логинов Игорь Евгеньевич, курсант Омского автобронетанкового инженерного института

Логиновский Сергей Сергеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и политологии Южно-Уральского государственного университета, г. Челябинск

Малинов Алексей Валерьевич, доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, профессор, ассоциированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук

Матвеева Елена Олеговна, кандидат педагогических наук, доцент, профессор кафедры социокультурных технологий Московского филиала Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, г. Химки, Московская область

Матыцин Кирилл Сергеевич, студент магистратуры факультета массовых коммуникаций, филологии и политологии Алтайского государственного университета, г. Барнаул

Морозова Ирина Николаевна, кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Мурзина Ирина Яковлевна, доктор культурологии, профессор, директор Института образовательных стратегий; научный сотрудник Миссионерского института, г. Екатеринбург

Назърска Жоржета Димитрова, доктор исторических наук, профессор кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий (Болгария, г. София)

Орлова Надежда Михайловна, доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры теории, истории языка и прикладной лингвистики Института филологии и журналистики Саратовского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского

Парамонова Анна Евгеньевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры теологии Миссионерского института, г. Екатеринбург

Парамонов Иван Федорович, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии Миссионерского института, г. Екатеринбург

Петрова Александра Петровна, старший преподаватель кафедры режиссуры кино и телевидения Челябинского государственного института культуры

Поздняк Светлана Николаевна, доктор педагогических наук, доцент, старший научный сотрудник Миссионерского института, г. Екатеринбург

Попова Елена Митрофановна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры музыкального образования Челябинского государственного института культуры

Потапова Ирина Николаевна, заведующая библиотекой семейного чтения № 5, г. Копейск

Распопова Виктория Александровна, хранитель фондов Музейно-краеведческого центра, г. Куса, Челябинская область

Решецкая Татьяна Николаевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры общепрофессиональных и специальных юридических дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии, г. Горки

Рогачев Владимир Ильич, доктор филологических наук, профессор кафедры литературы и методики обучения литературе Мордовского государственного педагогического института им. М. Е. Евсевьева, г. Саранск

Рубцова Анна Владимировна, доктор педагогических наук, доцент, профессор Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого

Рыжкова Галина Семеновна, кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Савельева Марина Юрьевна, доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, г. Киев

Савицкий Иван Ярославович, студент магистратуры Челябинского государственного института культуры

Санько Анна Эдуардовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры документоведения и издательского дела Челябинского государственного института культуры

Селютина Елена Александровна, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка Челябинского государственного института культуры

Сильвестрова Надежда Владимировна, заведующая структурным подразделением Музей купеческого быта им. А. В. Муравьёва, Козьмодемьянский культурно-исторический музейный комплекс, г. Козьмодемьянск (Республика Марий Эл)

Соковиков Сергей Степанович, кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии и социологии Челябинского государственного института культуры

Соловьев Владимир Михайлович, доктор исторических наук, профессор, аффилированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, г. Москва

Старцева Ольга Генриховна, старший преподаватель кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Статина Наталья Владимировна, кандидат филологических наук, учитель русского языка и литературы лицея № 97 г. Челябинска

Столяров Владимир Ильич, кандидат экономических наук, доцент кафедры социально-гуманитарных и естественно-научных дисциплин Миссионерского института, г. Екатеринбург

Сулимов Станислав Игоревич, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета

Суровцева Екатерина Владимировна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Тарагара Юлия Сергеевна, студентка Института филологии, культурологии и межкультурной коммуникации Уральского государственного педагогического университета, г. Екатеринбург

Терехова Ольга Владимировна, доцент, заведующая кафедрой декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Торопова Ольга Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка Челябинского государственного института культуры

Усанова Ольга Григорьевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры литературы и русского языка Челябинского государственного института культуры

Факеева Вероника Владимировна, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Хмелёва Анна Павловна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой музыкального образования Челябинского государственного института культуры

Холодков Леонид Сергеевич, студент магистратуры Челябинского государственного института культуры

Цидина Татьяна Давидовна, доцент кафедры режиссуры кино и телевидения Челябинского государственного института культуры

Чеботарёв Анатолий Михайлович, доктор исторических наук, заведующий кафедрой дизайна, рекламы и связей с общественностью Челябинского государственного института культуры

Черевань Светлана Владимировна, кандидат искусствоведения, доцент кафедры истории и теории музыки Челябинского государственного института культуры

Шапкалова Светла Ангелова, доктор теологии, главный ассистент кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий, г. София, Болгария

Шаронова Екатерина Владимировна, член российского движения реконструкторов, эксперт по Византии, г. Воронеж

Шестовских Наталия Александровна, магистр религиоведения, соискатель кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Юрецкая Ирина Александровна, преподаватель детской школы искусств № 2 г. Челябинска

Научное издание

Шестнадцатый Славянский научный собор

«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»
КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Материалы
Всероссийской научно-практической конференции

Составитель
Ольга Владимировна *Терехова*

В авторской редакции
Тех. ред. В. А. Макарычева

Заказ № 1896. Сдано 07.05.2018. Подписано в печать 14.05.2018
Объем 22,4 п. л. Формат 60x84/16. Тираж 150 экз.
Челябинский государственный институт культуры
454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а

Отпечатано в типографии ЧГИК. Ризограф