

Восемнадцатый Славянский научный собор „УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА”



МИР СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ В ПРАВОСЛАВИИ, СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Материалы международной
научно-практической конференции

Челябинск, 19–20 мая 2020 г.

**ЧЕЛЯБИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ
ПРАВИТЕЛЬСТВО ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТИ
ЧЕЛЯБИНСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

**Восемнадцатый Славянский научный Собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»**

**МИР СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ
И КУЛЬТУРЫ В ПРАВОСЛАВИИ,
СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ**

**Материалы международной
научно-практической конференции**

**Челябинск
ЧГИК
2020**

УДК 271.2
ББК 86.372
В76

Редакционная коллегия:

Рушанин В. Я., доктор исторических наук, профессор, ректор ЧГИК;
Синецкий С. Б., доктор культурологии, проректор по НИИР ЧГИК;
Апухтина Н. Г., доктор философских наук, профессор кафедры философских наук ЧГИК;
Емельянов Б. В., доктор философских наук, профессор, директор научно-исследовательского Института русской культуры УрФУ имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург;
Лимонченко В. В., доктор философских наук, профессор кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета им. Ивана Франко, Украина;
Малинов А. В., доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета;
Савицкий Адам, доктор философии Институт философии и социологии Педагогического университета, г. Краков, Польша;
Соловьев В. М., доктор исторических наук, профессор, аффилированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, г. Москва;
Чекова Илиана, доктор филологических наук, доцент кафедры русской литературы факультета славянских филологий Софийского университета Св. Климента Охридского, Болгария;
Морозова И. Н. (координатор проекта), кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства ЧГИК

Восемнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура».
Мир славянской письменности и культуры в православии, социогуманитарном познании : материалы междунар. науч.-практ. конф. / сост. И. Н. Морозова; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск : ЧГИК, 2020. – 317 с.
ISBN 978-5-94839-741-2

В сборнике материалов международной научно-практической конференции опубликованы статьи, доклады ученых России, Белоруссии, Узбекистана, Болгарии, преподавателей вузов и сузов, специалистов учреждений культуры, представителей общественных организаций, Русской Православной Церкви. Рассматриваются духовно-нравственные истоки славянской письменности и культуры, православие как основа культуры Древней Руси; проблемы и стратегии духовных поисков, ценностного определения культуры в современной России. Издание адресовано философам, культурологам, социологам, специалистам в изучении актуальных проблем культур славянских народов, преподавателям высших и средних учебных заведений, всем, кто интересуется проблемами истории, актуального прочтения традиционных духовных ценностей культуры России.

Печатается по решению редакционно-издательского совета ЧГИК

ISBN 978-5-94839-741-2

© Челябинский государственный
институт культуры, 2020
© Авторы статей, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя.....	6

I. ИСТОРИЯ БОГОСЛОВИЯ И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ О ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЯХ И ОСНОВАНИЯХ КУЛЬТУРЫ

<i>Логиновский С. С.</i> Почтение аввы Дорофея о разуме как пример социальной мысли отцов церкви	8
<i>Шуб М. Л.</i> Образ прошлого в христианской культуре Средневековья	16
<i>Сулимов С. И., Черниговских И. В.</i> Христианский теизм в теории и на практике: святитель Иоанн Тобольский	22
<i>Морозова И. Н.</i> Интуиции культуры в отечественной философии: контексты богословия	30
<i>Соловьев В. М.</i> Русская культура в освещении Н. А. Бердяева: концептуальный аспект	40
<i>Сенько Н. А.</i> И. В. Киреевский и Оптиная пустынь	53
<i>Рахова Е. Э.</i> Философ К. Н. Леонтьев о христианской любви и страхе Божиим	58
<i>Гупало А. Г.</i> Священник и миссионер Феодор Альметев	65
<i>Буцык С. В., Запекина Н. М.</i> Духовные аспекты жизни Челябинской губернии: анализ материалов сборника «Челябинская губерния, 1919–1923: абрис истории»	75
<i>Старцева О. Г.</i> Отец Валентин Карпов: опыт реконструкции жизни и мученичества	81

II. ИДЕАЛЫ ПРАВОСЛАВИЯ В СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

<i>Левшун Л. В.</i> «Источник воды, текущей в жизнь вечную» (Ин. 4:14). Книга в культуре православного славянства: трансформация кирилло-мефодиевской традиции	98
<i>Василик В. В.</i> Образ идеального града в древнерусской литературе	111
<i>Будейко В. Э.</i> О значении церковнославянского языка в современной жизни. Вторая апология	126
<i>Маршева Л. И., Мишин В. А.</i> Церковнославянский язык в Интернете (краткий обзор)	135

<i>Цырельчук К. А.</i>	
Дискуссии о богослужебном языке Русской Церкви в 1990-е гг.	140
<i>Суровцева Е. В.</i>	
Сергий Радонежский в русской литературе XVIII – начала XXI в.	147
<i>Волков В. В.</i>	
«Запоздалый» или опередивший?	
(К герменевтике политической лирики П. А. Вяземского).....	151
<i>Сузрюкова Е. Л.</i>	
Категория времени в циклах рассказов В. А. Никифорова-Волгина	
«Детство» и «Из воспоминаний детства»	158
<i>Морозова И. Н.</i>	
Роман В. В. Берви-Флеровского «На жизнь и смерть»: об актуальном	
прочтении концепции «рационального идеализма»	166
<i>Туракулова З. А.</i>	
Послания предков потомкам: к вопросу об интерпретации средневековых	
автобиографий	173
<i>Абдурахманова М. К.</i>	
Языковая игра в сочинениях Ивана Грозного	180
<i>Давыдов О. М.</i>	
Китайская пушкинистика на страницах периодики	
Пекинского университета.....	183

III. ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ, ИДЕАЛЫ НРАВСТВЕННОСТИ, ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ В ОБЩЕСТВЕ И КУЛЬТУРЕ: ПРОБЛЕМЫ, СТРАТЕГИИ

<i>Прилукова Е. Г.</i>	
Реальность show must go on.....	189
<i>Литкевич Ю. В., Рыбалова Т. В.</i>	
Нравственность как фактор духовной и культурной безопасности.....	195
<i>Nazarska G., Shapkalova S.</i>	
Studying the Orthodox Cultural Heritage in the Context of Interreligious	
Dialogue: Best Academic Practices from Bulgaria	
(Назърска Ж. Д., Шапкалова С. А. Изучение православного культурного наследия	
в контексте межрелигиозного диалога: лучшие академические практики	
из Болгарии. Публ. на англ. яз.)	200
<i>Демидова Н. И.</i>	
Православные ценности музейной экспозиции в формировании	
гражданственности будущего специалиста	207
<i>Северин М. Л.</i>	
Религиозно-нравственные ценности и их отражение в сознании работников	
правоохранительных органов	212
<i>Можейко М. А.</i>	
Патриотизм как феномен культуры: сущность и историческая эволюция	218
<i>Дмитриев К. В.</i>	
Христианство и патриотизм: ключевые точки противоречия	225

Пашкова Л. В.

Межэтническая консолидация российского общества как стратегический приоритет церкви, общества и государства..... 229

IV. РУССКАЯ КУЛЬТУРА:

ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

Лойко А. И.

Молодежная политика в области духовной безопасности..... 234

Измайлова А. Б.

Православная традиция русской народной педагогики: применение в духовно-нравственном воспитании студентов (по материалам русской народной сказки «Золотые слова») 240

Коркоценко М. Н.

Духовные традиции русского офицерства как основы воспитания современной российской армии 248

Щербин М. М.

Представления о патриотическом идеале в славянской традиции воспитания ... 252

Рещецкая Т. Н.

Работа по формированию у студентов установки на здоровый образ жизни как способ коррекции девиантного поведения..... 256

Бирюкова Д. А.

Анализ представлений студентов светских вузов о современном духовном образовании и науке..... 261

V. ИСКУССТВО ДРЕВНЕЙ РУСИ, РОССИИ: ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ, СОВРЕМЕННОСТЬ

Юдина В. И.

Геодинамика древнерусского церковно-певческого искусства в контексте национального культурогенеза..... 269

Кислый А.

Ключевые принципы исследования и выполнения церковной мозаики в России и Беларуси 277

Соколов С. С.

О некоторых абберациях религиозной темы в современном искусстве..... 283

Катричева Т. Ю.

Вокальное искусство как средство духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения 291

Иванова Е. А.

Стихотворение И. И. Козлова «Вечерний звон»: аспекты бытования в русской художественной культуре 295

Пяхина Елена Евгеньевна

Феномен художественной школы И. С. Глазунова в истоках и продолжении.... 299

Сухорукова С. Л.

Сакральное и мирское в язычестве на примере славянской культуры 307

Сведения об авторах 313

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

В сборнике международной научно-практической конференции «Мир славянской письменности и культуры в Православии, социогуманитарном познании» содержатся материалы исследований ученых, представляющих страны славянской ойкумены, в восемнадцатый раз собравшихся на уральской земле. Активное участие в конференции 2020 г. приняли ученые из Белоруссии (пять публикаций).

За восемнадцать лет проведения научного форума сложились определенные, ставшие традиционными направления дискуссий на конференции, значимой характеристикой которой является междисциплинарность и интегративный подход. Такая оптика предполагает обсуждение не только узкоспециальных вопросов, направленных на проблематику славянской филологии, литературоведения, словесности, но и укоренность, «встроенность» ценностей православия в целом в «корпус» русской духовной культуры – от богословия, отечественной философии, истории Церкви до значения духовно-нравственных традиций российского образования, воспитания, искусства.

Сборник открывается разделом, в котором православие как основание русской духовной традиции рассматривается в ракурсах истории богословия, русской православной церкви, отечественной философии. Социальная мысль отцов церкви, концепт прошлого в христианской культуре Средневековья, христианский теизм на примере книги свт. Иоанна (Максимовича) Тобольского «Илиотропион», религиозно-философские концепции русских философов – вот лишь краткий перечень проблематики первого раздела. Неизменное украшение, тематическая квинтэссенция сборника – второй раздел, о духовных традициях русской словесности, открываемый в этом году учеными из Минска и Санкт-Петербурга – доктором филологических наук, профессором Л. В. Левшун (о книге в культуре православного славянства) и доктором исторических наук, профессором В. В. Василиком (об образе идеального града в древнерусской литературе). Во втором разделе сразу несколько авторов высказываются о проблемах и судьбах церковнославянского языка в современной российской культуре.

Каждый год к дискуссии на конференции, кроме постоянных авторов, присоединяются новые участники, привносящие новые ракурсы и повороты в тему духовной традиции, православных ценностей в русской

культуре. В перечне смысловых акцентов, возникших в этом году, – проблематика гражданственности, вынесенная в особый раздел. Позиции, высказываемые авторами статей, не всегда могут быть приняты вне критики, некоторые темы и поднимаемые вопросы (например, соотношение патриотизма и православия) раскрываются порой достаточно неоднозначно, излишне, на наш взгляд, категорично. В то же время формат научно-практической конференции предполагает дискуссионность, свободное обсуждение вопросов в тематике научного форума.

В сборнике представлены в основном итоги теоретических исследований. Есть и публикации, появившиеся в процессе проникновения в проблему, историческую ситуацию на основе изучения архивных материалов, имеющих непосредственное личностное измерение и смысл. В данном случае автор выступает в качестве историка-любителя, в силу настоятельной духовной потребности – узнать и раскрыть трагические обстоятельства из жизни своей семьи. Полагаем, что, наряду с исследованиями специалистов, такого рода опыт исследования, способ сохранения исторической памяти имеет ценность.

Традиционно в работе нашей конференции участвуют молодые ученые, студенты вузов, предпринимающие в науке первые шаги. Достоин одобрения и требует поддержки запрос представителей молодого поколения – обращение к проблемам духовно-нравственного, ценностного выбора, убежденность в значении духовных традиций культуры России в настоящем и будущем нашего Отечества.

В организации и подготовке научного проекта «Урал. Православие. Культура» значительна помощь и поддержка на всех этапах ректората Челябинского государственного института культуры, в особенности ректора ЧГИК доктора исторических наук, профессора В. Я. Рушанина, проректора по научно-исследовательской и инновационной работе, доктора культурологии С. Б. Синецкого, а также всех участников оргкомитета Славянского научного собора. В мае 2020 г. впервые мероприятия конференции (заседания секций, круглых столов, дискуссионных площадок) прошли *в режиме онлайн*. Однако это не помешало плодотворной работе, состоявшемуся на научном форуме обмену мнений по наиболее актуальным проблемам тематики конференции.

И. Н. Морозова,
кандидат культурологии, доцент

I. ИСТОРИЯ БОГОСЛОВИЯ И РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ, ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ О ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЯХ И ОСНОВАНИЯХ КУЛЬТУРЫ

УДК 141.41
ББК 86.372

Логиновский Сергей Сергеевич

Южно-Уральский государственный
университет, кафедра международных
отношений, политологии и регионоведения,
доктор философских наук, доцент

ПОУЧЕНИЕ АВВЫ ДОРОФЕЯ О РАЗУМЕ КАК ПРИМЕР СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ ОТЦОВ ЦЕРКВИ

Аннотация. В статье рассматриваются представления о человеческом разуме у известного христианского аскетического писателя Дорофея Газского. Выясняется значение разума в деле спасения, причины недостаточности собственного разума для этого, Для Дорофея, как христианского автора, и разум, и вся природа человека искажены действием греха. Поэтому даже индивидуальное спасение всегда предполагает социальный контекст, т. е. помощь со стороны тех, кто преуспел в деле спасения, а также тех, кто всегда был чужд греха.

Ключевые слова: религиозная философия, социальная мысль, отцы Церкви, Дорофей Газский, греховные страсти, разум, воля.

Loginovskiy Sergey Sergeevich

South Ural State University (National Research University), Department of International Relations, Political Science and Regional Studies, Doctor of Philosophy, associate professor

THE TEACHING OF ABBA DOROTHEUS ON REASON AS AN EXAMPLE OF THE CHURCH FATHERS' SOCIAL THOUGHT

Annotation. The article deals with the ideas on human mind of the famous Christian ascetic writer Dorotheus of Gaza. The significance of reason in the matter of salvation, the reasons for the insufficiency of one's own reason for this, for Dorotheus, is revealed. as a Christian author, both the mind and the whole nature of man are distorted by the action of sin. Therefore, even individual salvation always involves a social context, so help from those who have succeeded in salvation, as well as those who have always been free from sin.

Keywords: religious philosophy, social thought, the fathers of the Church, Dorotheus of Gaza, sinful passions, reason, will.

Традиционно аскетические творения отцов Церкви рассматривают как пример христианской антропологии. Но эти творения имеют и явное социальное измерение, что не случайно. Социальная мысль отцов Церкви антропологична, поскольку человек мыслится как источник любых социальных изменений. Не столько те или иные институциональные изменения сами по себе, сколько изменение самого человека является причиной трансформации общества, к которой отцы Церкви сознательно стремятся. С этой точки зрения в данной работе и будет рассмотрено пятое поучение «Душеполезных поучений» аввы Дорофея — известного аскетического писателя, чье творчество является репрезентативным примером социальной мысли отцов Церкви.

Рассматриваемое поучение называется «О том, что не должно полагаться на свой разум». Сразу необходимо отметить, что общие рассуждения о разуме, его статусе, соотношении с верой или иные рассуждения, характерные для философии Нового времени, не входят в задачу аввы Дорофея. Для него скорее характерен праксиологический подход к разуму. Авва обращается к подчиненным ему монахам с конкретной целью передать свой духовный опыт подвижнической жизни, что не предполагает обширных теоретических рассуждений на отвлеченные темы, особенно если они не связаны с достижением цели жизни монаха — спасения. Тем не менее, можно отметить, что в целом авва Дорофей весьма позитивно оценивает разум как важнейшее свойство человеческой природы, что характерно и для других представителей патристики [см.: 3]. Но вместе с тем авва прекрасно понимает, что даже самый полезный инструмент возможно использовать неправильно, что чревато нежелательными последствиями, подчас весьма опасными. Очевидно, что ответственность за такое неправильное использование лежит не на «инструменте», а на том, кто им пользуется.

Именно этой проблеме неправильного использования имеющихся у человека возможностей на примере разума авва Дорофей посвящает свое поучение. Иначе говоря, несмотря на название, авву в данном поучении интересует не разум сам по себе, а различные стратегии совместного существования людей, предполагающие различные варианты использования собственного разума.

В первом же предложении поучения авва обозначает тезис своего поучения при помощи цитаты из Св. Писания, говоря, вслед за ним: *имже несть управления, падают, аки листвие, спасение же есть во мнозе совете* (Притч. 11. 14). Авва понимает данное высказывание в том смысле, что «оно увещевает нас не полагаться на самих себя, не считать себя разумными, не верить тому, что можем сами управлять собой, ибо мы имеем нужду в помощи, нуждаемся в наставляющих нас по Боге» [1, с. 83].

Данный тезис позволяет конкретизировать проблему, к которой обращается авва Дорофей в рассматриваемом поучении: ее можно обозначить как проблему социального (коллективного) измерения личного (индивидуального) спасения. Авва не сомневается в том, что для спасения необходимы усилия самого человека. Но также он подчеркивает, что спасение, понимаемое как исключительно индивидуальный процесс, недооценивающий или вовсе отрицающий важность его социального контекста, является ошибочным и опасным, прямо указывая, что «нет несчастнее и ближе к гибели людей, не имеющих наставника в пути Божиим» [там же], т. е. опирающегося исключительно на собственные силы, на свой разум.

В самом общем виде необходимость помощи со стороны других людей объясняется несовершенством человека, особенно в его падшей, ветхой версии. Не имея необходимого опыта, а зачастую и знаний, отдельный человек обречен на ошибки, которые будучи не случайными, с неизбежностью приводят к тому, что человек не достигает стоящей перед ним цели – спасения и обожения. Авва подчеркивает: даже имея знания (например, почерпнутые в писаниях опытных подвижников) человек зачастую не знает, как их правильно применить, ведь люди различаются, и эти различия, на первый взгляд непринципиальные, имеют большое значение в деле спасения. Но даже если подвижник, имея определенный опыт, понимает, как необходимо действовать, со временем, находясь в одиночестве и не имея поддержки извне, он чаще всего теряет силы и усердие, «мало-помалу охладевает» [1, с. 83] и также не достигает поставленной цели.

Таким образом, в деле спасения одиночество, а тем более сознательный индивидуализм, отрицающий необходимость помощи извне, является ошибочной установкой, опасной даже для опытных подвижников, а для всех остальных – делающей спасение практически невозможным.

Если же рядом с человеком находится другой человек, то ситуация совершенно иная. Этот человек может подбодрить упавшего духом под-

вижника, помочь советом и вообще оказать любую другую необходимую помощь. Конечно, для этого, подчеркивает авва Дорофей, такой человек сам должен иметь определенный и немалый опыт подвижнической жизни. Если же у него нет этого опыта, или он вовсе настроен и действует противоположным образом, предаваясь той или иной греховной страсти, то его присутствие не только не помогает ближнему, но и, напротив, препятствует. Именно поэтому в отрывке из Св. Писания, который цитирует авва Дорофей, сказано не о «совете многих», а о «многом совете». Это значит, что советоваться следует не со всеми, а лишь с духовно опытными людьми. Зато у такого рода ближних совет следует спрашивать абсолютно по любому вопросу, даже на первый взгляд маловажному, ведь и незначительная погрешность, которая не была устранена, может привести к значительным негативным последствиям.

Причину важности незначительных прегрешений Дорофей объясняет следующим образом. Как правило, подвижник, стремящийся к спасению, стремящийся жить добродетельно, способен избегать явных грехов (авва указывает в качестве примера таковых на блуд, кражи и т. п.), сама мысль о них возмущает его. Поэтому дьявол и бесы (являющиеся активными участниками социальной жизни монахов, по причине того, что самостоятельно монахи грешат значительно меньше среднестатистического ветхого человека, живущего в миру) пытаются повредить добродетельной жизни монахов, используя незначительные прегрешения, самые, на первый взгляд, невинные «пожелания». Даже если допустить, что эти прегрешения действительно не велики, их не следует недооценивать, потому что со временем они могут стать значительными и трудноустраняемыми. Кроме того, они делают более легким появление значительных грехов, незаметно подготавливая сознание человека к их принятию. По этой причине и следует даже самые незначительные прегрешения открывать наставнику для того, чтобы пресечь грех в его начале, когда это сделать сравнительно проще.

Когда человек о любом своем действии и помысле советуется с духовно опытным наставником, тогда «дьявол не находит, каким образом вредить человеку или как низложить его» [1, с. 86]. В отличие от Бога, «лукавый» не всемогущ, и опытный наставник, хорошо зная все возможные варианты его действий, успешно противодействует ему, не оставляя шансов на успех.

В результате пребывающий в полном послушании опытному наставнику подвижник обретает мир и беспечалие. Совокупность людей, нахо-

дящихся в таком состоянии, образует недоступную ветхому человеку гармоничную социальную общность, чуждую любых «нестроений». Конечно, в этом эоне теоретически нестроения еще возможны в любом обществе, но в данном его виде они актуально отсутствуют, будучи устраняемы в зародыше правильной организацией индивидуального и коллективного бытия, благодаря включенности индивида в благую социальную иерархию, где недостатки еще не достигших совершенства корректируются в ходе социального взаимодействия с более совершенными, руководимыми, в свою очередь, самим Богом. С точки зрения аввы Дорофея, именно Он в конечном итоге является гарантом мира и гармонии, действуя через опытных подвижников, уподобившихся в своем бытии своему Творцу.

Постоянное взаимодействие с другими людьми в деле спасения оказывается, таким образом, необходимым условием индивидуального спасения. Такое взаимодействие не отменяет собственных усилий, которые не может ничто заменить. Но оно говорит о недостаточности лишь индивидуальных усилий. При этом индивидуальное и коллективное у аввы Дорофея не противопоставляются. Взаимопомощь имеет своей конечной целью конкретного человека, который есть безусловная ценность. Но вне коллектива человек не может полноценно существовать. Коллектив, накладывая на каждого определенные ограничения, вместе с тем необходим для того, чтобы человек смог проявить и утвердить свою безусловную ценность. В ветхом обществе накладываемые на человека социальные ограничения могут способствовать утверждению греха, но в сообществе монахов все ограничения преследует цель борьбы с грехом и являются необходимым для спасения благом.

Если рассматривать этот вопрос в его антропологическом аспекте, то можно сказать, что необходимым условием полноценного проявления и утверждения человека является первоначальное отрицание себя, отрицание своего неподлинного греховного «я». Необходимость такого отрицания обусловлена господством в ветхом человеке греха, который является одним из важнейших понятий святоотеческой мысли. Утверждаемая аввой Дорофеем необходимость всецелого открытия своих помыслов своему наставнику связана как раз с этим процессом – нахождением своего подлинного «я». Не случайно, авва рекомендует не только рассказывать наставнику о всех своих помыслах, но и реагировать на них так, как он скажет, даже если подвижник самостоятельно может и хочет исправлять себя. Важность

этого положения определяется тем, что это указание связано с одним из центральных положений святоотеческой антропологии и социальной мысли, с учением о воле. Авва Дорофей так выражает эту основополагающую мысль святоотеческой аскетики: «тогда только человек видит непорочный путь Божий, когда оставит свою волю» [1, с. 85].

«Отсечение своей воли» является одним из основополагающих требований святоотеческой аскетики. Именно воля является средством реализации помыслов, тем с помощью чего не являющийся видом бытия грех тем не менее оказывает влияние на бытие, можно сказать, определенным образом бытийствует, не переставая быть небытием. Таким образом отказ от своей воли есть отказ не от своего «я», а от греха, который паразитирует на человеке, выдает себя за него.

Именно это объясняет тотальность отвержения своей воли: не следует делать по своей воле не только очевидно греховное, но и даже по видимости благое. Авва Дорофей на собственном примере поясняет, что даже в тех случаях, когда человек сам желает сделать того, что ему после собеседования рекомендует наставник, не следует этого делать без такой рекомендации. Будучи внешне схожими, эти действия различны по своей природе. Отвечая своему помыслу, авва Дорофей так говорит об этом: «теперь оно (действие, рекомендованное наставником. – *С. Л.*) хорошо, теперь оно от Духа Святого; твое же внушение (при внешнем тождестве. – *С. Л.*) лукаво, от демонов, и было делом страстного устройства (души)» [там же, с. 88]. Причина этого в том, что не избавленное от греха «я», даже совершая внешне благие деяния, не перестает быть греховным, всегда «примешивая» даже к благу грех.

Максимально опасная ситуация, характерная для ветхого человека, есть соединение воли с самооправданием. Самооправдание, как установка сознания, как принцип, по которому действует ветхий человек, опасно по той причине, что фактически делает невозможным предполагаемое в святоотеческой мысли в качестве необходимого радикальное изменение себя. Любой свой недостаток и всю свою ветхую природу такой человек оправдывает, защищает, допуская лишь частную критику, да и то на словах и далеко не всегда. Соединение, самооправдание со своей собственной поврежденной грехом волей настраивает человека на неприятие каких-либо советов, в том числе и тех, которые жизненно необходимы ему для спасения и происходят от опытных подвижников.

Таким образом, оценка себя самого как самодостаточного существа, вполне способного к самостоятельной успешной жизни на основе собственных рассуждений, отрицание необходимости любого руководства, в том числе и со стороны преуспевающих в добродетельной жизни, оценивается аввой Дорофеем крайне отрицательно, как прямой путь к гибели. Такого рода индивидуализм есть основа устройства греховного общества. Авва подчеркивает, что в максимальной степени этот принцип организации социального бытия проявляется у падших ангелов (бесов). Они, как и их глава (дьявол), безмерно ненавидят наставление не только с содержательной стороны, но и с формальной, то есть они ненавидят наставление как принцип социального устройства, как необходимость подчинения и ученичества менее совершенных у более совершенных. Поэтому можно сказать, что человек, следующий своей воле, уподобляется бесам.

Социальные последствия подобной организации личной жизни весьма деструктивны. Становится фактически невозможной коммуникация между людьми, то есть не просто общение, а совместные действия ради достижения общих целей. Человек видит только себя и свои желания. Как результат – постоянные споры, конфликты и разрушение подлинного единства общества. В случае с бесами это приводит к полному социальному хаосу, а у человека, который даже в ветхом состоянии все же не всецело утвердился во зле, приводит к перманентным социальным «нестроениям», которые внешние институциональные факторы (государство, право и т. п.) могут лишь ограничить, но не устранить.

Резюмируя, авва Дорофей прямо говорит, что «когда мы держимся своей воли и следуем оправданиям нашим, тогда, делая по видимости доброе дело, мы сами себе расставляем сети и даже не знаем, как погибаем» [1, с. 84], считая, что никакой опасности нет. На самом же деле «воля наша есть медная стена между человеком и Богом... Она есть как бы камень, противостоящий, противодействующий воле Божией» [там же, с. 84–85].

Очевидно, что в данном случае авва Дорофей описывает модель «ученик (новоначальный) – учитель (опытный подвижник, старец, авва), характерную для христианского монашества. В сообществе монахов практически всегда возможно найти духовно опытного наставника. Но людям, живущим в миру, это сделать бывает значительно труднее. Авва Дорофей это понимает и в завершение своего поучения рассматривает эту проблему. Он подчеркивает, что главное – это настрой человека, его искреннее жела-

ние следовать не своей воле, а воле Бога. Бог, как всезнающий и всемогущий, всегда найдет способ указать человеку Свою волю, используя любую ситуацию и наличные «средства», например, «просветит и малое дитя сказать ему (человеку, желающему исполнять волю Бога. – С. Л.) волю Свою» [там же, с. 91]. При отсутствии же правильного настроения, в случае установки на исполнение своей воли даже наличие пророка или самого Бога не принесет человеку пользы.

Интересно отметить, что подобное понимание правильного устройства индивидуального и социального бытия очевидно противоположно либерализму как концепции жизни (мировоззрению) [см., например: 2]. Несмотря на то, что либерализм сам по себе не обязательно является атеистическим взглядом на мир и может быть связан с тем или иным религиозным дискурсом, не любой из них совместим с ним. Данное противоречие, само по себе очевидное, может и должно стать предметом отдельного подробного изучения. И рассматриваться оно должно в своих антропологических основаниях.

В рамках же данной статьи можно делать следующий вывод. Авва Дорофей высоко оценивает разум как одно из средств, которое человек может и должен использовать в деле спасения. Однако данный инструмент может быть использован и неправильно. Это происходит в том случае, когда еще находящийся во власти греха ветхий человек считает свой собственный разум достаточным для руководства в деле спасения. В действительности же и разум, и вся природа ветхого человека искажены действием греха. По этой причине самостоятельное спасение для ветхого человека является делом проблематичным. По этой же причине даже индивидуальное спасение всегда предполагает социальный контекст, т. е. помощь со стороны тех, кто преуспел в деле спасения, а также тех, кто всегда был чужд греха.

Список литературы

1. Дорофей, авва. Душеполезные поучения / авва Дорофей. – Москва: ТСЛ, 2007. – 304 с.
2. Кроче, Б. Либеральная концепция как концепция жизни / Б Кроче // О свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половина XX в.). – Москва: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 324–330.
3. Логиновский, С. С. Специфика святоотеческой гносеологии / С. С. Логиновский. – Челябинск, 2010. – 164 с.

Шуб Мария Львовна
Челябинский государственный институт
культуры, кафедра культурологии и
социологии, доктор культурологии,
заведующая кафедрой

ОБРАЗ ПРОШЛОГО В ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация. Статья посвящена осмыслению специфики образа прошлого, сложившегося в пространстве средневековой культуры. Его специфическими чертами можно назвать: архаизм (синкретизм различных модусов времени), презентизм (соприсутствие прошлого в настоящем), безоговорочная вера в историописание, сосуществование циклической и линейной моделей времени, интерес к хронометрированию прошлого, единство религиозной и повседневно-обыденной темпоральных картин мира. В целом такой образ прошлого автором статьи именуется полифоничным, то есть органично и непротиворечиво объединяющим различные (и с точки зрения социального бытования, и с точки зрения идеологического источника) представления о прошлом.

Ключевые слова: прошлое, образ прошлого, Средние века, культура средних веков, темпоральная модель мира

Shub Maria Lvovna

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, Department of Cultural Studies and Sociology, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Head of Department

IMAGE OF THE PAST IN THE CHRISTIAN CULTURE OF MIDDLE AGES

Annotation. The article deals with the understanding the specifics of the image of the past that has developed into the space of medieval culture. Its specific features can be called: archaism (syncretism of various modes of time), presentism (the presence of the past in the present), unconditional faith in historical writing, the coexistence of cyclical and linear models of time, interest in timekeeping of the past, the unity of religious and everyday everyday temporal pictures of the world. On the whole, such an image of the past is called by the author of the article polyphonic, that is, organically and consistently combining various (both from the point of view of social being and from the point of view of an ideological source) ideas about the past.

Keywords: past, image of the past, the Middle Ages, the culture of the Middle Ages, the temporal model of the world

Описание образа прошлого в эпоху Средневековья представляется достаточно сложной задачей по нескольким причинам. Во-первых, в силу политической, экономической, социальной, духовной неоднородности

средневекового общества. Во-вторых, в эпоху Средневековья сложилось несколько альтернативных картин мира, соответствующих и сословной принадлежности человека, и, как следствие, уровню его образованности: скажем, в среде духовенства и аристократии господствовала христианская доктрина мироустройства, горожане и крестьяне разделяли народно-мифологический взгляд на него. В-третьих, при воссоздании средневековой картины прошлого основными, доступными являются лишь письменные источники, которые фиксировали, главным образом, официальный взгляд на минувшее. Большинство же населения было безграмотным, ориентированным не на написанное, а на сказанное слово.

Итак, средневековые представления о прошлом не были монолитными и в социальном измерении (зависели от сословной принадлежности и «объекта историописания»), и в «историческом» (менялись со временем), а потому образуемый ими образ прошлого можно назвать *полифоническим*. Так же как для музыкальной полифонии характерно многоголосие, определяющееся равноправием отдельным голосов, исполняющих единый мелодический мотив, так и средневековый образ прошлого был наполнен различными, социально детерминированными, порой противоречивыми темпоральными «мелодиями», мировоззренческим «многоголосием», образующим тем не менее целостное символическо-семантическое пространство.

Наиболее выраженными были архаические черты образа прошлого, нашедшие воплощение не только в варварской социальной среде (в эпоху раннего Средневековья), не только в народной (крестьянской и городской) картине мира, но и отчасти в монастырской среде.

Для средневекового человека прошлое продолжало оставаться неизолированным от актуальности участком времени, оно активно существовало в настоящем, пронизывало его в акте вечного возвращения – предки варварских королей возрождались в их потомках, могилы располагались рядом с жилыми домами, чтобы умершие могли вернуться в этот мир. Прошлое не уходило навсегда, оно ритуально возвращалось, а потому было предсказуемым и доступным для магического воздействия. Сформировавшаяся позднее обрядово-ритуальная составляющая христианского культа также основывалась на актах архетипических повторений. Считается, например, что на одном из христианских таинств – Евхаристии – присутствует сам Христос и от его имени произносятся слова «Сие творите в

Мое воспоминание». Символически обряд основывается на идее воспоминания и ритуального воспроизведения того момента, когда эти слова прозвучали впервые и когда впервые было утверждено это таинство (Тайная вечеря). То же самое можно сказать и о таинстве Крещения – ритуальном повторении обряда крещения Христа Иоанном Крестителем в водах реки Иордан и о многих других христианских обрядах и таинствах.

Идея тотального соприсутствия прошлого в настоящем воплощалась и в средневековом анахронизме. Его конкретные проявления широко известны: персонажи античного и ветхозаветного прошлого предстают в средневековых костюмах, их деятельность разворачивается в обстановке средневекового замка, а разговор ведется на латыни. Прошлое подвергается постоянной актуализации, временной интервал, разделяющий минувшие эпохи и современность, нивелируется. Известная иллюстрация данной мысли – вера крестоносцев в то, что в Иерусалиме они боролись с реальными, «историческими» мучителями Христа.

Э. Панофский писал по этому поводу: «Никто в Средние века не воспринимал античную цивилизацию как явление завершенное, ушедшее в прошлое и исторически обособленное от настоящего – как культурный космос, который надо исследовать и, если возможно, восстановить; нет, это был мир живых чудес и кладезь всевозможных сведений» [4, с. 55].

В средневековом анахронизме настоящее, по мысли Ж. Ле Гоффа, оказывалось «съеденным», «обглоданным» прошлым, поскольку именно прошлое придавало свой смысл и свое значение настоящему [3, с. 35].

Архаичный презентизм, нивелировавший настоящее, наполненное неархетипизированными, сиюминутными событиями, в средневековой культуре приобрел новый облик. В отличие от Античности, средневековое понимание настоящего не растворяло его в «игре сверхчувственных сущностей» [2, с. 101], а подчиняло движению священной «истории».

А. Гуревич упоминал еще об одной архаической черте восприятия прошлого средневековым человеком – безоговорочной вере в историописание. Это сближало средневековое отношение к истории и античное – к мифологии: оно было иррациональным, не требующим доказательств или каких-то иных процедур верификации.

Отсутствие интереса ко времени как четко определенной, хронометрированной длительности – также черта восприятия прошлого, пришедшая из более ранних эпох. В родовых исландских сагах и эпических повество-

ваниях, подобно эпосу Гомера, события не определены хронологически, их длительность не ясна, темпорально они несопоставимы друг с другом.

Сохраняется и достаточно широко транслируется не только в народной, но и интеллектуальной среде средневековых теологов миф о «золотом веке» (правда, само название используется крайне редко), отражающем пессимистическое ощущение реальности и сакрализацию прошлого. Бернард Шартрский и Иоанн Сольсберийский уподобляют современников карликам, сидящим на плечах гигантов и только от этого находящимся в иллюзии того, что они больше знают [2, с. 108].

В одной из «исторических периодизаций» (учение о семи возрастах человечества) последний возраст называется веком дряхления. Такая пессимистичная риторика была чрезвычайно распространена, а сравнение прошлого с настоящим было не в пользу последнего. Любое нововведение представлялось источником деградации. Историческая поэма XII века гласила: «Все, что меняется, теряет свою ценность» – таков был девиз Средневековья [2, с. 112].

Однако вопрос о доминирующем модусе времени в Средние века, о степени ретроориентированности средневековой культуры, остается более чем дискуссионным. С одной стороны, как мы уже показали выше, прошлое рассматривалось как источник вечных истин, золотой век, время великих свершений и подвигов. А. В. Святославский объясняет это самой природой христианства, основанной на идеях откровения: «Моменты богообщения, получения свыше нравственного Закона и все дальнейшие события сакральной истории – по существу, события, так или иначе носящие трансцендентный характер (связь двух миров), – маркируют собою прошлое. А значит, и отношение к ним придает элемент сакральности прошлому как таковому» [6, с. 69].

Ретрориентированность проявлялась и в средневековой традиции составления религиозных текстов. Так, например, апокрифическая апокалипсическая литература оказывалась как бы лишенной автора. Точнее, ее настоящие авторы боялись брать на себя ответственность за полученные ими откровения, принимая личину «хранителей древних тайных пророческих предсказаний» [5, с. 218]. Такое стремление искать «подпорки» в прошлом, обоснование собственных мыслей в трудах предшествующих философов, бесконечная цитатность и боязнь оригинальных мыслей, не подтвержденных интеллектуальным опытом и соответствующими выдержками из Библии

лии, была характерна для подавляющего большинства средневековых теологических текстов.

В прошлом искали подтверждения не только справедливости высказанных идей, но и древности происхождения рода или права на собственность, восходящих к ветхозаветным пророкам.

Принципиально новыми чертами средневекового восприятия времени в целом и прошлого в частности стали, по мнению А. Гуревича, следующие: дивергенция категорий тварного, земного, делимого времени и вечности, неизмеряемого атрибута Бога; стремление к структурированию времени, разделяемого на два главных периода, первый из которых (до Рождества Христова) ассоциировался с прошлым, а второй (после Рождения и принятия искупительной жертвы Христа и до его второго Пришествия) – с настоящим и будущим. Фигура же самого Иисуса Христа стала центром времен, поворотным пунктом в разворачивании мировой истории, придающим ей направленность, линейность, смысл и цель – конечное спасение.

Стоит также отметить, что в Средние века сложилось своего рода два взгляда на прошлое и историю – сакральный (анонсированный церковью, основанный на библейском тексте, отрицавший идею спонтанного развития, но признававший идею разворачивания изначального плана) и профанный (связанный с расположением на оси времени событий земной жизни, с родовой историей). Однако в действительности двух «прошлых», равно как и двух «историй» не существовало. По мысли М. Барга, христианское, официальное понимание истории представлялось не сплошной прямой, а пунктирной линией, «состоящей из довольно редко расставленных точек избранных господом моментов как наиболее удобных, благоприятных для раскрытия своего плана “конечного спасения”. Через них проходит нить священной истории» [1, с. 100]. Сакральное время (звенья, выхваченные из цепи времен) было точечным, обозначенным церковным календарем, религиозными праздниками, литургическими поминовениями. Профанное же – непрерывным, наполненным событиями, хотя и знаковыми для людей, но все же мелкими с позиции вечности: смена политической власти, кризис наследования, неурожай, эпидемии и пр.

Благодаря вплетенности профанного времени в ткань священной истории, средневековый человек осознавал себя «участником всемирно-исторической драмы, в ходе которой решается судьба мира и судьба его

индивидуальной души. Это сознание придавало специфическую окраску мироотношению средневековых людей, ощущавших свою внутреннюю сопричастность с историей» [3, с. 100].

Таким образом, образ прошлого, сложившийся в Средневековье, был неоднозначным и противоречивым. С одной стороны, существовала официальная, интеллектуальная картина мира и соответствующее ей восприятие прошлого, с другой – картина мира, отражавшая взгляды неграмотного населения средневековых городов и деревень. С одной стороны, сложился образ сакральной, основанной на священных текстах истории, с другой – традиции описании родового, кланового прошлого, т. е. земной, профанной истории. С одной стороны, можно констатировать ретроориентированность культуры и осмысление прошлого как «золотого» века, с другой – переориентацию на будущее, на момент Второго пришествия и спасения человечества. С одной стороны, в средневековом восприятии прошлого сохранился значительный пласт архаичного «наследия», с другой – оно было существенно обновлено и трансформировано христианской доктриной. С одной стороны, средневековая культура не разграничивала (ни пространственно, ни темпорально) прошлое и настоящее, которые существовали в вечном соприкосновении, с другой – именно в эпоху Средневековья начинается процесс дифференциации различных модусов времени. С одной стороны, продолжала существовать цикличность времени, в рамках которой прошлое бесконечно возвращалось, а время носило замкнутый характер, с другой – благодаря христианской теологии время «распрямилось», приобретая линейную структуру, в которой прошлое оказалось самодостаточным и необратимым. С одной стороны, Средневековье вплотную подошло к осознанию историчности времени, истории как процесса, как совокупности причинно-следственных связей, с другой – продолжало быть носителем антиисторичного сознания, проявлявшегося прежде всего в анахронизме и традиции объяснять события через проявление трансцендентных сил.

Однако, вслед за А. Гуревичем, мы склонны интерпретировать средневековую культуру в общем и сложившуюся в ее лоне картину прошлого в частности как целостную, достаточно гармоничную, которая сама «снижала» остроту тех противоречий, на которые мы указывали выше. Подобно тому, как земная история была органично вплетена в прерывистую ткань истории сакральной, высокий аксиологический статус прошлого не отменялся, а лишь подтверждался проспективной ориентацией христианской

доктрины – прошлое пронизывало время существования человечества на всю глубину и служило основанием для его конечной цели – искупления грехов. Линейность христианского времени сама латентно включала элементы циклизма, которые воплощались «в круговороте церковного календаря, в литургии, в мистериях, в которых периодически разыгрывались отдельные акты космической драмы» [1, с. 130].

Использованная литература

1. Барг, М. А. Эпохи и идеи: Становление историзма / М. А. Барг. – Москва: Мысль, 1987. – 348 с.
2. Гуревич, А. Я. Категории Средневековой культуры / А. Я. Гуревич. – Москва: Искусство, 1984. – 350 с.
3. Ле Гофф, Ж. История и память / Жак Ле Гофф; пер. с фр. К. З. Акопяна. – Москва: Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2013. – 303 с.
4. Панофский, Э. Этюды по иконологии: Гуманистические темы в искусстве Возрождения / Э. Панофский / Пер. с англ. Н. Г. Лебедевой, Н. А. Осминской. – Санкт-Петербург: Издательский Дом «Азбука-классика», 2009. – 432 с.
5. Савельева, И. М. Знание о прошлом: теория и история: В 2 т. / И. М. Савельева, А. В. Полетаев. – Москва: Наука, 2003. – Т. 1: Конструирование прошлого. – 632 с.
6. Святославский, А. В. История России в зеркале памяти. Механизмы формирования исторических образов / А. В. Святославский. – Москва: Древлехранилище, 2013. – 592 с.

УДК : 316.37

ББК : 87.3(2)

Сулимов Станислав Игоревич

Воронежский государственный университет,
кафедра истории философии и культуры,
канд. филос. наук, доцент

Черниговских Игорь Васильевич

Воронежский государственный университет
инженерных технологий,
кафедра философии и истории,
канд. филос. наук, доцент

ХРИСТИАНСКИЙ ТЕИЗМ В ТЕОРИИ И НА ПРАКТИКЕ: СВЯТИТЕЛЬ ИОАНН ТОБОЛЬСКИЙ

Аннотация. Данная работа посвящена сравнительному анализу христианских философских систем теизма и деизма. В качестве примера теоретика и практика теистического мировоззрения приводится святой Иоанн (Максимович) Тобольский. Авторы рассматривают не только его подвижническое служение в Сибири, но и основные положения написанной святым митрополитом книги «Илиотропион».

Ключевые слова: христианство, философия, теизм, деизм, подвижничество

Sulimov Stanislav Igorevich,

Voronezh State University, Department of the History of Philosophy and Culture, Ph.D. Philos. sciences, associate professor

Chernigovsky Igor Vasilievich,

Voronezh State University of Engineering Technologies, Department of Philosophy and History, Ph.D. Philos. sciences, associate professor

CHRISTIAN THEISM IN THEORY AND PRACTICE: SAINT IOANN TOBOLSKY

Annotation. The article deals with a comparative analysis of Christian philosophical systems of theism and deism. As an example of a theorist and practice of a theistic worldview, Saint John (Maximovich) from Tobolsk is cited. The authors consider not only his ascetic ministry in Siberia, but also the main points of the book «Iliotropion», written by the holy metropolitan.

Keywords: Christianity, philosophy, theism, deism, asceticism

В современной исторической и культурологической литературе бытует мнение о том, что европейская и русская культуры стали способны к всесторонней экспансии не раньше, чем перешли от христианского теизма Средних веков к деизму Нового времени. Практически общепринятой является точка зрения, согласно которой строгий теизм Евангелия ориентирует человека на покорность воле Божьей, на спасение собственной души и пассивное отношение к земной жизни. И, наоборот, произошедший в России и Западной Европе переход к философии деизма объявляется предтечей будущего развития науки, построения капиталистической экономики, стремительного освоения заморских стран и т. д. Но так ли всё однозначно? Действительно ли христианское смирение делает человека пассивным по отношению к окружающему миру, а спасение души препятствует мирской активности? В данной работе мы предпримем попытку сравнительного анализа деистической и теистической позиций применительно к началу XVIII в., когда среди отечественных философов и богословов встречались представители обоих учений.

На рубеже XVII – XVIII вв. настоящим «рассадником» деистической философии на русских землях была Киево-Могилянская Академия. Основанная в 1632 г. церковным деятелем Петром Могилой на базе киевских православных школ, Академия была изначально рассчитана на то, чтобы составить влиятельную конкуренцию иезуитским образовательным учреждениям Украины и Белоруссии. Несмотря на формальные ограничения, все самые передовые идеи западноевропейской мысли преподавались киевским студентам наравне с классической философией и латынью. Выпуск-

никами и преподавателями Академии в начале XVIII в. были такие известные философы и богословы как Иннокентий Гизель (1600–1683 гг.), Стефан Яворский (1658–1722 гг.) и Феофан Прокопович (1681–1736 гг.). Для всех этих авторов характерно деистическое понимание отношений человека и Бога. Согласно данному учению, Бог, единожды сотворив мир, больше не вмешивается в его функционирование. Следовательно, все происходящие в земной жизни события имеют земные же причины и никак с волей Божьей не соотносятся. Так, Стефан Яворский в своих работах писал, что стремление к изменениям является свойством материи, и, следовательно, бесконечно происходящие в мире события не могут иметь ни финальной цели, ни даже единого плана, потому что никем не направляются, а инспирируются лишь неустойчивой структурой материи. Феофан Прокопович, в свою очередь, определяет земную реальность как совокупность тел и происходящих между ними взаимодействий. Более того, Прокопович полагал, что сущность одного тела не может быть передана другому, а значит, тела могут взаимодействовать между собой только механически [2, с.102–106].

Этические следствия такой философии не замедлили сказаться. Ведь если земные события происходят не по воле Божьей, а только лишь из-за свойств материи, то человек никаким поступком Богу угодить не может. Зато может угодить самому себя, если достаточно хорошо разбирается в хитросплетениях материальных процессов (включая общественные изменения). А если тела (и люди тоже) взаимодействуют между собой лишь механически, то отношения между ними не могут основываться ни на сердечности, ни на солидарности. Неслучайно такие убежденные последователи деизма как Стефан Яворский и Феофан Прокопович после окончания Киево-Могилянской Академии приняли униатство и попытались эмигрировать в Европу, а, услышав о политических и военных успехах Петра I, быстро вернулись в Россию, покаянно приняли православие и закончили свои дни членами Синода, то есть одними из самых влиятельных людей в русской Церкви. При этом и Яворский, и Прокопович имели репутацию беспринципных интриганов. В такой жизненной позиции деистов ничего удивительного нет, потому что, если в мире всё происходит по мирским же причинам, то никакой человеческий поступок не может иметь отношения к Богу или оцениваться Им. Возможно, именно благодаря таким убеждениям, к «черкасам» (выпускникам Киево-Могилянской Академии) в России установилось двойст-

венное отношение: их уважали за образованность, но не доверяли им из-за их беспринципности.

Однако, несмотря на общую деистическую направленность учебных программ Академии, два её выпускника всё-таки стали не «умеющими жить» царедворцами, а святыми покровителями Сибири, отличавшимися непререкаемой православной ортодоксальностью и нравственной несгибаемостью. Речь идёт о святителях Филофее (Лещинском, 1650–1727 гг.) и Иоанне (Максимовиче) Тобольском (1651–1715 гг.). Оба они поочередно выполняли обязанности тобольских митрополитов, попав в Сибирь не по своей воле (формально – за симпатии к гетману Мазепе, а по факту – по доносам коллег). И оба «черкаса» духовно преобразили долины Оби и Тобола, сделав за полтора десятка лет то, чего не смогли за столетие сделать казаки и воеводы короны. Святитель Филофей (Лещинский) вошёл в историю как отважный путешественник, ревностный миссионер и добрый пастырь для своих новокрещенных хантыйских и мансийских чад, их постоянный заступник перед лицом коррумпированной администрации и обнаглевших от безнаказанности казаков. Но теоретических сочинений владыка Филофей не писал – слишком насыщенной страшными и чудесными событиями оказалась его жизнь. Человеком иного склада был сменивший святителя Филофея на тобольской кафедре в 1711 г. митрополит Иоанн (Максимович). Современники отмечали его талант и готовность к литературной деятельности, которая совмещалась у владыки с умением и желанием организовать в Тобольске образовательные учреждения достойного уровня. Отечественный историк Е. Н. Поселянин так описывает педагогический энтузиазм бывшего выпускника Киево-Могилянской Академии: «Всегдашний друг просвещения, митрополит Иоанн горячо заботился о созданной его предшественником в Тобольске славяно-латинской школе. Для неё он выписал знающих наставников из Киева и Чернигова, употреблял на неё свои доходы» [5, с. 158]. Для своих сибирских студентов владыка даже написал учебное пособие «Славяно-греко-латинский лексикон». Некоторые клирики тобольской епархии также отмечали, что святитель Иоанн тайком подаёт милостыню нуждающимся: «Он потихоньку (переодевшись) подходил к окну, стучал и произносил: «Приимите во имя Иисуса Христа», – и поспешно уходил» [1, с. 282]. Прежде в Сибири такого не случалось: наоборот, в эти края ехали для того, чтобы обогатиться. Однако святитель смог переломить ситуацию, и еженедельная милостыня ос-

талась доброй епархиальной традицией на протяжении всего XVIII в. Сибирский климат и превратности жизни в пограничье подорвали и без того слабое здоровье митрополита, и владыка преставился спустя лишь четыре года своего тобольского служения. Однако ещё до ссылки он успел изложить свои философско-теологические взгляды в работе «Илиотропион, или сообразование человеческой воли с волей Божественной», которую можно назвать достойным ответом киевскому деизму. Тем более что каждое своё слово автор в дальнейшем подтвердил собственными поступками.

«Илиотропион» можно считать манифестом христианского теизма в его необъявленной полемике с новоевропейским деизмом. Главной мыслью работы является Божий Промысл, который неотступно присутствует в каждом событии и явлении жизни земного мира. «Что же такое Провидение? Это одно из коренных свойств Божьих – видеть всё происходившее, происходящее и собирающееся произойти, как настоящее, и иметь всемогущую заботу о сохранении Своих творений и разумном управлении явлений, которые эти творения производят по непреложному закону причин и следствий. (...) Что это означает? Бог от века предвидит, каким образом каждый сотворенный предмет создан и для чего предназначен. Также Он предусматривает, какие препятствия или неудобства могут при этом встретиться. Для устранения этих препятствий Всеблагой Бог избрал и указал те средства помощи человеку, с которыми бы он мог достичь своей цели» [4, с. 526]. То есть Бог не только сотворил материальный мир и сообщил Своему творению первоначальный импульс движения, но и контролирует происходящие в мире процессы. Происходящие в материи изменения ни в коем случае не являются самодовлеющими и самодостаточными, как учили деисты из Киево-Могилянской Академии и западноевропейские философы-механицисты. Если у мира есть Творец, то, значит, есть и цель, с которой мир был сотворён. Следовательно, это цели можно соответствовать или не соответствовать. Неразумные творения не имеют выбора, а человек, обладая свободой воли, выбор имеет всегда. Поэтому святитель и пишет, что Бог указал человеку средства помощи в преодолении препятствий, стоящих на человеческом пути. Путь этот, согласно ортодоксальной христианской традиции, ведёт к Спасению и Раю. Следовательно, если человек по собственной воле хочет спастись, то евангельские заповеди и Божьи чудеса станут для него бесценными рекомендациями. Суммируя православный и католический теологический опыт, святитель Иоанн приводит

семь заповедей, позволяющих христианину сообразовывать свою личную волю с Божественной. Из этих заповедей самыми важными кажутся первая и вторая. Первую автор формулирует так: «Всё, что отвлекает нас от Бога, противно воле Божьей. А всё, что приводит нас к Богу, согласно с волей Божьей» [4, с. 78]. Вторая заповедь звучит следующим образом: «Воля Божья вразумительно и определенно изъясняется для нас законом Божиим и церковными постановлениями. А потом мы должны при встретившемся нам каком-либо сомнении выяснять, чего требуют от нас заповеди Божьи и церковные предания, и не только то, чего они требуют, но и то обдумывать, что соответственно им и сходно с их духом» [4, с. 79]. То есть, какие бы события в мире ни происходили, сколько бы различных точек зрения христианин ни слышал, путеводным маяком для него должно быть служение Богу, а главными правилами – евангельские заповеди.

Разумеется, такая жизненная позиция делает христианина уязвимым для мирских нападок и беззащитным перед теми людьми, которые не признают Евангелия. Неслучайно сам святитель был сослан в Сибирь по надуманному обвинению, а его недоброжелатели преспокойно остались в Киеве и Москве. Разумеется, деисты сочли бы владыку Иоанна и ему подобных ортодоксов наивными простаками, которые почему-то не пользуются большинством земных средств и не обращают внимания на большинство земных благ. Неслучайно, по мнению Стефана Яворского и Феофана Прокоповича, самое достоверное и полезное в жизни знание человеку предоставляют именно эмпирические науки: они показывают, как устроен сотворенный мир и, тем самым, учат способам достижения индивидуальных целей здесь и сейчас. Имея точное знание о том, как функционируют материальные процессы (хоть физические, хоть экономические), человек может применить это знание для своей личной пользы, в чём бы она ни заключалась. Например, извлекать прибыль из финансовых кризисов, за бесценок скупая собственность разоряющихся соотечественников, или изобретать новое оружие, позволяющее безнаказанно расправляться с врагами-конкурентами за обладание земным миром. Разумеется, индивид может иметь и самые благородные цели, но важно, что выбирает приоритеты он сам, руководствуясь исключительно свободной волей и личными мотивами.

На фоне такого инструментального подхода, который проповедует деизм, рекомендации «Илиотропиона» действительно кажутся наивны-

ми. Но святитель Иоанн четко указывает, что цель у христианина только одна – быть с Богом независимо ни от чего. Неслучайно владыка сравнивает верующего человека с подсолнечником, и само его название книги переводится с греческого языка как «Подсолнечник»: «Христианин-читатель! Заметь раз навсегда, что подсолнечник и в мрачные дни совершает круговое движение, следуя за солнцем из неизменной любви и естественного влечения к нему. Нашим Солнцем, освещающим наш житейский путь, является воля Божья. Она не всегда безоблачно освещает нам дорогу жизни; часто с ясными днями мешаются мрачные для нас дни – дожди, ветры, бури, – и никто из христиан не освобождается от подверженности космическим явлениям и тяготам воздушных перемен» [4, с. 139–140]. То есть любые обстоятельства мирской жизни, препятствующие единству человека с Богом, представляют собой досадные, болезненные, но мелочи.

Примечательно, что эти строки были написаны до того, как по приказу Петра I святитель был отправлен в ссылку. В момент написания «Илиотропиона» владыка ещё не попал в опалу и занимал престижную должность архиепископа Черниговского. Возможно, первые читатели «Илиотропиона», киевские профессора, иронизировали, мол, легко рассуждать о «мрачных днях», занимая черниговскую кафедру. А после снятия владыки с должности и высылки его в Тобольск наверняка посыпались злорадные комментарии на тему того, что теперь автор «Илиотропиона» на собственном опыте познакомится с «дождями, ветрами и бурями». И, разумеется, большинство киевских деистов полагали, что лучше безбедно и беспечно жить в мире, руководствуясь собственными интересами, чем ориентироваться на Бога, избегать мирских соблазнов и всё равно подвергнуться несправедливому преследованию.

Теме страданий в «Илиотропионе» уделяется немало внимания. Автор многократно повторяет, что ни один человек не избежит в земной жизни испытаний, независимо от своего благочестия или отсутствия такового. Страдания – это не Божье наказание, и поэтому нельзя составить представление о человеке, исходя из того, удобно ли ему живётся. Просто если у человека нет иной жизненной цели, кроме собственного комфорта, то его жизнь действительно окажется полна бессмысленных и неотвратимых мучений (хотя бы потому, что никакие невзгоды в планы гедониста не входят, но всё равно случаются с ним). Верующему христианину святитель

предлагал воспринимать жизненные невзгоды и даже серьёзные несчастья не как наказания или горе, а в качестве испытаний и тренировок. В частности, в одной из глав «Илиотропиона» владыка сравнивает страдальцев и страстотерпцев с самыми храбрыми и умелыми бойцами армии, которых усиленно тренируют для того, чтобы в будущем доверить им самые ответственные боевые задачи. Если так, то по пути в Сибирь святитель Иоанн сполна прошёл самую суровую тренировку, которая превратила его в настоящего гвардейца Христова. Современный церковный исследователь протоиерей Всеволод (Цыпин) так описывает деятельность святителя в Тобольске (то есть уже после ложного обвинения и снятия с черниговской кафедры): «Около четырёх лет пробыл он в Тобольске. И за это время много сделал для распространения христианства в Сибири: проповедовал язычникам Евангелие, строил церкви, заботился о созданной его предшественником школе при архиерейском доме... Святый Иоанн никогда не оставался праздным: читал, писал, учил, а больше всего молился – на долгие часы запирался в своей келье для коленопреклоненной молитвы. Втайне творил добро нуждающимся. (...) Он посылал деньги в богадельни, посещал тюрьмы, принося заключенным гостинцы» [3, с. 32]. Ни один из его негласных оппонентов-деистов и близко не вёл такого подвижнического образа жизни. Стефан Яворский и Феофан Прокопович сделали очень удачную придворную карьеру, но примером святости или благочестия их считать нельзя.

Подводя итоги, необходимо сравнить деистическое и теистическое мировоззрения по параметру их отношения к человеку. В деизме человек оказывается свободен от обязательного служения Богу, но при этом умаляется до функционального (хоть и разумного) элемента происходящих в материальном мире процессов. Он свободен от любых обязательств, не знает блага выше собственных желаний, но возможности его невелики. Ведь, в отличие от Бога, человек далеко не всемогущ. Теизм же видит человека именно добровольным слугой всемогущего Бога, поэтапно выполняющим священную миссию. Пусть возможности человека и ограничены, но до тех пор, пока он является сотрудником Бога, последний поддерживает человека, компенсируя его слабость. А поскольку сотрудничество это носит добровольный характер, то преданному сотруднику в конце работы положена награда. Именно поэтому святитель Иоанн Тобольский является ярчайшим примером теистического мировоззрения: видя мир с иной позиции, он не смог бы сделать того, что сделал, и, скорее всего, не счёл бы нужным даже попробовать.

Список литературы

1. Анатолий (Дмитрук), прот. Патерик Сибирских святых и подвижников благочестия / прот. Анатолий (Дмитрук). – Москва: Молодая гвардия, 2006. – 606 с.
2. Бубнов Ю. А, Метафизика русского Просвещения / Ю. А. Бубнов. – Воронеж: изд-во ВГУ, 2003. – 256 с.
3. Владислав (Цыпин), прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / прот. Владислав (Цыпин). – 3-е изд., испр. – Москва: изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 816 с.
4. Иоанн (Максимович), митрополит Тобольский и Сибирский, свт. Илиотропион, или Соображение человеческой воли с волей Божественной / свт. Иоанн (Максимович). – Москва: Сибирская Благовонница, 2017. – 686 с.
5. Поселянин Е. Н. Русская Церковь и русские подвижники XVIII в. / Е. Н. Поселянин. – СПб. : изд-во И. Л. Тузова, 1905. – 320 с.

УДК 1(470+571)

ББК 87.3(2)

Морозова Ирина Николаевна

Челябинский государственный институт
культуры, кафедра декоративно-прикладного
искусства, кандидат культурологии, доцент

ИНТУИЦИИ КУЛЬТУРЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: КОНТЕКСТЫ БОГОСЛОВИЯ

Аннотация. В традиции отечественной духовности богословие и философия интегрируют базисные мировоззренческие смыслы культуры, девальвация которых в образовании обуславливает потери и утраты ценностного его содержания. В предельных, кризисных ситуациях в культуре и обществе, в социально-гуманитарном дискурсе проявляется обращенность к ценностно-смысловым контекстам богословских категорий, в более широком, философско-культурологическом значении.

Ключевые слова: интуиция, культура, богословие, философия, концепт-метафора, Воплощение, Преображение

Morozova Irina Nikolaevna

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, Department of Decorative and Applied Arts, Candidate of Cultural Studies, Associate Professor

CULTURE INTUITIONS IN RUSSIAN PHILOSOPHY: CONTEXTS OF THEOLOGY

Annotation. In the tradition of national spirituality, the theology and philosophy integrate the basic philosophical meanings of culture, the devaluation of its in education causes the loss of the value content into it. In the extreme, crisis situations in culture and society the social and humanistic discourse turns to the value-semantic contexts of the theological categories, in a broader, philosophical-culturological meaning.

Keywords: intuition, culture, theology, philosophy, concept metaphor, Incarnation, Transfiguration

В современной культуре России актуально выстраивание общенаучного, гуманитарного дискурса по проблеме взаимоотношений, взаимодействия духовного и светского образований. Духовное образование за последние десятилетия стало реальностью, значимым феноменом в общекультурном, духовно-культурном пространстве нашего Отечества. В то же время в светском образовании остаются разрывность, лакуны; духовно-мировоззренческой напряженностью отличается вопрос о возможностях, перспективах содержательного диалога светской и духовной, религиозной составляющих культуры. Последнее предполагает уяснение некоторых исходных, базовых концептов отечественной духовной культуры, которые могут приняты, как основания плодотворного, в указанном выше направлении, собеседования для всех субъектов культуры. Предметом рассмотрения в статье является подход к отечественной философии и богословию (образующих российскую духовность), в ракурсе взаимности; выделение категорий в отечественной философии и богословии, выражающих духовно-ценностную, смысловую центрированность отечественной духовно-интеллектуальной традиции. Подход такого рода предполагает, что категории богословия используются в философии культуры в более широком контексте, выходящим за рамки теологии. Подчеркнем, что речь не идет о неприятии, более того, непризнании, границ богословия и философии.

В совокупности определений культуры, наряду с ее пониманием как ценности, выделим прежде всего аспект созидания, воплощенности [16]. В понятии «интуиция» нами удерживаются смыслы опытности, непосредственность созерцания [18], переживания реальности, включенность субъекта в бытие культуры.

Становление отечественной философии культуры связывается с осмыслением культурного пути России в контексте значения реформ Петра I, в теории «всемирного умопросвящения» В. Н. Татищева [7]. Задолго прежде того, в ракурсе философии культуры могут быть рассмотрены идеи «Слова о Законе и благодати» митр. Илариона, философско-богословское наследие Древней Руси в целом. Оригинальным вариантом целостного видения человека и всего сотворенного мира является «Летопись миробытия» свт. Димитрия Ростовского [8]. Философско-культурологическом измерении присутствует в отечественной философии XVIII – первой половины XIX в., что образует отдельную тему для изучения [1; 26].

Формирование и становление отечественной философии культуры во второй половине XIX в. совпало со временем развития позитивизма в западноевропейском гуманитарном знании [32]. Концепция позитивизма характеризовалась двойственностью в мировоззренческом отношении (сочетая ориентацию на идеал научности с проектированием нравственной метафизики, новой религии человечества). Особое место в отечественной философии культуры отводится традиции религиозной философии, фактору православия, славянофильскому направлению [там же, с. 11].

В истории отечественной философии, в аспекте соотносительности к православию, трудно переоценить значение духовно-нравственной метафизики В. С. Соловьева. В частности, в «Чтениях о Богочеловечестве», «Духовных основах жизни» в качестве двух состояний (соответственно, истинного и неистинного) человечества им называются Благодать и Закон [27; 28]. Достижение истинного состояния единства человечества, писал В. Соловьев, состояния, невозможного в царстве природного, доступно в царстве Благодати, «...т. е. на основании нравственного начала как безусловного или божественного» [28, с. 40].

Существенные аспекты религиозно-философские основания понимания культуры раскрыты в философско-богословском творчестве о. П. Флоренского [35–39]. Религиозно-философская концепция П. А. Флоренского воспринимается как презентант понимания культуры в богословии (см., например, в диссертационных исследованиях Е. Ю. Борисова, А. Е. Громовай, О. М. Седых). В качестве исходного основания религиозно-символической концепции культуры П. Ф. Флоренским рассматривается культ [38, с. 75; см. об этом: 15, с. 48–61]. Симвология П. А. Флоренского включается в индивидуальный контекст русского символизма, структурно-семиотического подхода, развиваемого западными философами и культурологами XX в. Богословие о. Павла Флоренского, в связи с разработанной им философско-религиозной теории символа называют «богословием воплощения» [6, с. 59].

Философский подход к культуре, раскрытие ее духовно-мировоззренческой целостности приобрели особое звучание в эмиграции. Русская культура отождествляется «...прежде всего с православной культурой, ее духовно-нравственными константами. Отечественные философы – эмигранты полагали, что преодоление кризисных явлений культуры возможно только на пути возрождения и поддержки духовных основ культуры, нахо-

дающих опору в личной духовности человека и формах его творческой реализации» [24, с. 15].

В конце XX – начале XXI в. отечественными учеными разрабатываются варианты философии культуры, в которых роль и значение духовно-ценностного основания приоритетна. В отечественном гуманитарном знании представлены концепции отечественной философии культуры в контексте символизма [3]. В современном проекте соотносительности философского, научного, богословского измерений, обсуждается вопрос о присутствии концептов теологии в секулярном дискурсе [45–48]. В текстах философов (в том числе и не однозначно положительно ориентированных в отношении религии), категории теологии принимают статус концепта – метафоры. Философские понятия о метафизических конструкциях миробытия могут расширять пределы своего значения до концепта – метафоры [30, с. 11], что свидетельствует о происходящем в данном случае сдвиге границы рациональности [12, с. 74]. В концепте, в значительно большей степени, выражено конкретно-образное содержание [2, с. 11]. Полагаем, что линия концептно-метафорической сопряженности между философией и богословием может быть усмотрена, в особенности, в экзистенциальном измерении [см., например: 8; 10].

Обращение в философских концепциях к богословским терминам (в том числе и в метафорических смыслах), может выходить за рамки феномена светского богословия [см., например, фундаментальное исследование светского богословия, 41]; затрагивая более широкий ряд философов, по существу, вне ограничений каким-либо определенным (например, однозначно религиозным) направлением.

Приведем далее некоторые конкретные примеры использования, «вхождения» богословских категорий в дискурс философии культуры. Так, для отечественных философов значимо принятие в концептуально-метафорический дискурс богословской категории «Троица» [см. более подробно: 20; 21]. Обратим внимание также на концепт «греха», «грехопадения», используемого как в современной, так и в «доперестроечной» отечественной философии. В отечественной религиозной философии понимание грехопадения раскрывалось в единстве символических, философско-исторических смыслов [10]. В таком случае исходная полнота бытия для человека предполагала посюсторонность рая, творчество, гармонию, как радость и блаженство, – благодать [там же, с. 13].

Проблематизация различных аспектов греха актуальна в современной филологии, языкознании (например, в диссертационных исследованиях, публикациях И. С. Брилевой, М. Н. Бушаковой, М. Каспиной, Л. Ф. Килиной, А. Ю. Кияница, Ю. В. Кореневой, Е. Е. Лях, О. А. Масуровой, Л. В. Поповой, В. В. Сайгина, О. В. Сахаровой, Е. В. Трубеевой). Проблематика греха изучается в контекстах философии культуры современности (публикации В. А. Бачинина, С. В. Ермакова, Е. С. Гришиной, Н. Н. Исаченко, А. Шпакова, О. С. Соиной, В. Ш. Сабирова). В отечественной гуманитаристике проводится сравнение понимания греха в христианстве и светской этике [см.: 25]; в иных, по отношению к христианству, религиозных традициях [9]; исследуются гносеологические аспекты греха [42]. В современном обществе, отмечает Н. Н. Исаченко, происходит замена понятия греха «...многообразием человеческого поведения, что предполагает право каждого человека совершать поступки, которые он считает необходимыми для него», рационализм «...вытеснил в современном человеке потребность в покаянии даже перед самим собой» [13, с. 64]. В современности реальностью является не осознание греха, а развитая практика оправдания последнего, утрата ответственности [29, с. 21]. Соответственно, в духовной культуре отсутствует актуальное осмысление первообразов греха [там же].

В эпохи переходности необходимым становится развитие девиантологической рефлексии [4]. В рамках секуляризма, подчеркивает В. А. Бачинин, «...почти не производился и не приумножался духовный опыт, связанный с трансцендентной реальностью, с абсолютными смыслами и ценностями бытия» [там же, с. 19]. Невозможны размышления о девиациях современности всецело посредством категорий секулярного сознания, без принятия в рассмотрение опыта интеллектуальных традиций богословских определений сущего и должного. Присутствие библейского интертекста в девиантологическом интертексте свидетельствует о наличии в последнем глубинной библейско-христианской памяти [там же, с. 22].

Метафизика антитезы «Закона и Благодати» развернута в сочинении «Этика преображенного Эроса» Б. П. Вышеславцева [11]. Христианская этика, христианская аксиология, писал Б. П. Вышеславцев, «...вырастает и раскрывается не иначе как в противопоставлении закона – и царства Божия, закона – и благодати, закона – и Духа, закона – и веры, закона – и любви, закона – и свободного творчества» [там же, с. 25]. Христианская

этика как этика благодати «...не есть этика отрешения, а есть этика сублимации. ...Сублимация, возвышаясь над природой, природу не уничтожает, но восполняет, преобразует и усовершенствует...» [там же, с. 50].

Дуализм общественной жизни, как духовно-культурная диалектика «Благодати» и «Закона», «Церкви» и «Мира» раскрыт С. Л. Франком. В третьей главе «Духовных основ общества» С. Л. Франк специально рассматривает взаимодействие приведенных выше категорий [40, с. 80–103]. С. Л. Франк определяет абсолютную, божественную сверхчеловеческую реальность (в ее практическом действии на жизнь человека) как Благодать (живую сущностную нравственность) [там же, с. 83]. Учением о Благодати, превосходящей Закон, впервые была открыта подлинная, сущностная основа нравственной жизни. Сущностная нравственная жизнь не отменяет Закон, а восполняет его (в силу двойственности человеческого существа, одновременно принадлежащего двум, духовному и материальному, мирам). Таким образом определена духовно-нравственная перспектива для человека, общества, до «...чаемого полного преобразования и обожения человека и мира...» [там же, с. 84].

Особая смысловая-ценностная направленность нашей философии, на наш взгляд, отражена в восприятии отечественными мыслителями богословской категории Воплощения. Понимание Воплощения в христианстве раскрывается В. С. Соловьевым в «Чтении одиннадцатом и двенадцатом» («Чтения о Богочеловечестве») [28, с. 184–202]. Воплощение, как реальное соединение Бога с человечеством невозможно ни с точки зрения деизма, ни пантеизма. Русская философия, писал Н. О. Лосский, «...в лице В. Соловьева и его последователей придает особое значение концепции конкретно существующих идеальных принципов (Логос, София, Адам Кадмон, душа всякого индивидуума) и их воплощению» [18, с. 165]. «Основным понятием христианской метафизики, – замечает Н. О. Лосский, – является понятие воплощения» [там же, с. 276].

В иных контекстах осмысливается Воплощение Н. А. Бердяевым, воспринимавшим негативно понимание объективации Духа в предметно-вещественном смысле. «Творчество, – писал Бердяев, – есть не объективация, а транс-субъективация. Объективное должно быть заменено транс-субъективным» [5, с. 278–279].

Положение об икономии, действии Святого Духа в мире, за пределами Церкви, обосновывается Г. П. Федотовым [33, с. 232]. К манифестации

ям Св. Духа в культуре Г. П. Федотов относит творчество и свободу. Христианское вдохновение, полагает Федотов, имеет более широкую сферу действия в культуре (за пределами Церкви). Федотов говорит об уровнях, ступенях боговдохновенного человеческого творчества [34, с. 16].

«Встреча» философии и богословия в отечественной духовной культуре, включение в «ткань» философской концепции богословских категорий (в статусе концептов-метафор), обуславливают более общий вопрос о взаимоотношенности философии и богословия [см. о понимании творчества и культуры в восточно-христианской патристике: 44]. Один из вариантов ответа на него – «широкий» подход, не предполагающий резких между ними границ. Концепции отечественной философии, основанные на принципе единства, целостности характерны для В. В. Зеньковского, Г. П. Флоровского, Н. О. Лосского [41, с. 11].

При всех несовпадениях с православным богословием, часто актуально-адекватны типологизации вариантов сопряженности православия и отечественной философии у Н. А. Бердяева (например, положение о религиозной взволнованности отечественной философии; используемые, в православной соотнесенности, но не в соответствии с официальным богословием, самим философом категории Воплощения, спасения, эсхатологии, понятой как Преображение) [22; 23]. Религиозная философия в России отлична от теологии на Западе, оставаясь, по выражению Н. А. Бердяева, «очень русским продуктом» [цит. по: 17, с. 3].

В то же время, «широкая» трактовка соотнесенности философии и богословия встречает критическое отношение [31, с. 258]. Необходимо корректное разграничение богословского и философского подходов [41, с. 9], в частности, имеется в виду соотношение *theologia divina* и *philosophia christiana*. Вместе с тем *philosophia christiana* сохраняет известную неоднозначность, неопределенность (в силу общности «цельности знания», как гносеологического принципа христианской философии и богословия) [там же, с. 10]. В отечественной философии выделяются два варианта для развертывания систем религиозной философии, – внедрение догматических принципов в философию и, напротив, введение философских принципов в богословие [43, с. 358–359]. Во втором случае, по мнению богословов, происходит расплывчатость и путаница (например, в теориях «религиозного ренессанса» начала XX в. Классический текст (требующий специального рассмотрения) о различных контекстах, гранях идеационной сопряженности философии и богословия в тра-

диции отечественной духовности – параграф из труда историка Церкви А. В. Карташева «Халкидонская проблема в понимании русских мыслителей» [14, с. 355–363]. Обратим внимание на то обстоятельство, что известный историк Церкви подчеркивал, что история русской и богословской «...работы на эту халкидонскую тему может быть благодарным предметом обширного специального исследования» [там же, с. 355]. И далее: «Какие гениальные русские люди, какие крупные имена, какие яркие и оригинальные личности русской культуры стоят вехами на пути разработки великой тайны Богочеловечества, христологии в ее новейшем понимании и переживании! Сколько дерзновенных наскоков на Халкидонский догмат в его модернистских интерпретациях! И какое явное бессилие вопрошающих дать собственный удовлетворительный ответ на свой же вопрос!» [там же].

Полагаем, к характерным для отечественных философов ценностно-смысловым пунктам в постановке проблем культуры (в равной степени свойственных разных духовно-мировоззренческих направлений), относятся воплощенность, осуществленность, реализация в ней творческих духовных и материальных способностей человека; преобразующее воздействие всех, выше названных условий, на культуру. В традиции отечественной философии культуры имеет место рецепция духовно-ценностного акцента таких категорий православного богословия, как Воплощение и Преображение. Категории православия обнаруживаются, в качестве концептов-метафор, в разработках не только преимущественно религиозной философии. Как правило, первые используются отечественными мыслителями с целью преодоления определенных проблем в философском объяснении культуры, общества, человека.

В истории отечественной богословской мысли [19], в текстах современных богословов, поднимается, в особой форме, идея культурной самобытности нашего Отечества, воспринимаются проблемы духовной жизни российского общества; в частности, воплощение в последней высоких духовно-нравственных идеалов, единения России на основе духовно-творческих принципов построения русской культуры.

Список литературы

1. Артемьева, Т. В. История метафизики в России XVIII в. / Т. В. Артемьева. – Санкт-Петербург, 1996. – 320 с.
2. Асоян, Ю. А. Практика исследования концептов: от «категорий культуры» к «концептосфере» и «семантике понятий» / Ю. А. Асоян // Культурология. – 2008. – № 1 (44). – С. 5–26.
3. Асоян, Ю. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии сер. XIX – нач. XX вв.) / Ю. А. Асоян, А. Малафеев. – Москва : ОГИ, 2000. – 344с.

4. Бачинин, В. А. Теология и антропология девиантности / В. А. Бачинин // Человечествоведение. – 2013. – № 6. – С. 18–30.
5. Бердяев, Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. – Москва: АСТ, Харьков: Фолио, 2003. – 688 с.
6. Валентини, Н. Павел Флоренский / Н. Валентини. – Москва: ББИ, 2015. – 203 с.
7. Визгин, В. П. Лица и сюжеты русской мысли / В. П. Визгин. – Москва: Развитие фундаментальных лингвистических исследований, 2016. – 360 с.
8. Визгин, В. П. На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия / В. П. Визгин. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – 800 с.
9. Волобуев, А. В. О концепции греха в исламе / А. В. Волобуев // Вестник МГУКИ. – 2011. – № 2(40). – С. 18–21.
10. Вышеславцев, Б. П. Миф о грехопадении / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1932. – № 34. – С. 3–18.
11. Вышеславцев, Б. П. Этика преображенного Эроса / Б. П. Вышеславцев. – Москва: Республика, 1994. – 368 с.
12. Димитрий Ростовский, свт. Летопись, повествующая о деяниях от начала миробытия до Рождества Христова. – Москва: Правило веры, 2011. – 720 с.
13. Исаченко, Н. Н. Концепт греха в современном обществе / Н. Н. Исаченко // Грамота. – 2014. – № 7 (45). – С. 63–65.
14. Карташев, А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – Москва: ЭКСМО, 2006. – 671 с.
15. Катасонов, В. Н. Христианство. Культура. Наука / В. Н. Катасонов. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2004. – 480 с.
16. Культура как целостное явление. – Ленинград: ЛГИК, 1983. – 152 с.
17. Лазарев, В. В. Идея целостности в русской религиозной философии (сер. XIX – нач. XX в.) / В. В. Лазарев. – Москва: ИФРАН, 2012. – 224 с.
18. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – Москва: Академический Проект; Триеста, 2011. – 551 с.
19. Морозова, И. Н. Идеал «цельного знания» в отечественной религиозной философии и православной мысли на рубеже XIX – XX вв. (В. С. Соловьев и прот. А. М. Иванцов-Платонов) / И. Н. Морозова // Русский логос: горизонты осмысления. – Санкт-Петербург. В 2 т. Т. 1. – Санкт-Петербург: Интерсоцис, Изд-во РСХГА, 2017. – С. 309–312.
20. Морозова, И. Н. Категория «Троица»: о некоторых богословско-философских смыслах целостности, единства / И. Н. Морозова // Кирилло-мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства. – Челябинск, 2016. – С. 67–74.
21. Морозова, И. Н. Россия: образы-концепты духовного единства (на материале отечественной религиозной философии) / И. Н. Морозова // Образ России в русской религиозной мысли. – Нижний Новгород: Нижегород. гос. пед. ун-т им. К. Минина, 2016. – С. 250–256.
22. Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 1. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 288 с.
23. Н. А. Бердяев о русской философии. Ч. 2. – Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. – 240 с.
24. Прохоренко, А. В. Очерки по истории и философии культуры русского зарубежья / А. В. Прохоренко. – Санкт-Петербург: Европ. Дом, 2010. – 174 с.
25. Резвая, Ю. Ю. Понятие о грехе в трудах Тихона Задонского и светской этике / Ю. Ю. Резвая // Ученые записки Орловского госуд. ун-та. Сер. гуманитар. и соц. науки, 2013. – № 1. – С. 153–156.
26. Русская религиозная антропология: в 2 т. сост. Н. К. Гаврюшин. – Москва: Моск. филос. фонд; Моск. духов. академия, 1997.

27. Соловьев, В. С. Духовные основы жизни / В. С. Соловьев. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1982. – 144 с.
28. Соловьев, В. С. Чтения о Богочеловечестве; Стихи; Стихотворения и поэмы; «Из трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе / В. С. Соловьев. – Санкт-Петербург: Худож. лит., 1994.
29. Сохань, И. П. Счастье и грех / И. П. Сохань. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2014. – 320 с.
30. Столяров, А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера / А. А. Столяров. – Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. – 208 с.
31. Сухов, А. Д. Материалистическая традиция в русской философии / А. Д. Сухов. – Москва, 2005. – 260 с.
32. Трофимова, Р. П. История русской культурологии / Р. П. Трофимова. – Москва: Акад. Проект: Трикста, 2013. – 608 с.
33. Федотов, Г. П. Собрание сочинений: в 12 т. Т. 2: Статьи 1920–30-х гг. из журналов «Путь», «Православная мысль» и «Вестник РСХД» / Г. П. Федотов; сост., примеч. С. С. Бычков. – Москва: Мартис, 1998. – 380 с.
34. Федотов, Г. П. О Св. Духе в природе и в культуре / Г. П. Федотов // Путь. – 1932. – № 35. – С. 2–19.
35. Флоренский, П. А. Записка о православии / П. А. Флоренский // Символ. – 1989. – № 21. – С. 91–98.
36. Флоренский, П. А. Записка о христианстве и культуре / П. А. Флоренский // Соч.: в 4 т. Т. 2. – С. 547–559.
37. Флоренский, П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной теодицеи) / свящ. П. А. Флоренский. – Москва: Мысль, 2004. – 686 с.
38. Флоренский, П. А. Собрание сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи) / свящ. П. А. Флоренский; сост. игумен Андроник (Трубачев); ред. игумен Андроник (Трубачев). – Москва: Мысль, 2004. – 686 с.
39. Флоренский, П. А. Христианство и культура / П. А. Флоренский. – Харьков; Москва: Фолио : АСТ, 2001. – 663 с.
40. Франк, С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк. – Москва: Республика, 1992. – 511 с.
41. Хондзинский, П. «Церковь не есть академия»: Русское внеакадемическое богословие XIX в. / прот. П. Хондзинский. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2016. – 480 с.
42. Шабалин, И. В. Гносеологический потенциал греха / И. В. Шабалин // Вестник ЧелГУ. – 2009. – № 42 (180). – Философия. Социология. Культурология. Вып. 15. – С. 26–30.
43. Шапошников, Л. Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв. / Л. Е. Шапошников. – Нижний Новгород, 2015. – 390 с.
44. Шустров, А. Г. Понимание творчества и культуры в восточнохристианской патристике: автореф. дис. д-ра культурологии / А. Г. Шустров. – Москва, 2011. – 39 с.
45. Habermas J. Religion and Rationality. Essays on Reason, God, and Modernity. UK, Polity Press, 2002. 176 p.
46. Rorty R. Philosophy and social hope. Penguin books. New York. 1999. 288 p.
47. Schluchter W. The future of religion/W. Schluchter / Culture and Society. Contemporary debates. Ed. by J.C. Alexander, S. Seidman. –Cambridge University Press, 1990. – P. 249–261
48. Shults F. LeRon. Theology after Birth of God: Atheist Conceptions in Cognition and Culture. USA: Palgrave Macmillan. – 2014. – 256 p.

Соловьев Владимир Михайлович

Московский государственный лингвистический
университет, профессор, доктор исторических
наук, Социологический институт
Федерального научно-исследовательского
социологического центра РАН,
аффилированный научный сотрудник

РУССКАЯ КУЛЬТУРА В ОСВЕЩЕНИИ Н. А. БЕРДЯЕВА: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Аннотация. В трактовке Н. А. Бердяевым русской культуры в первую очередь привлекает постоянная нацеленность из вчера в сегодня и завтра. Философ заостряет внимание на культуuroобразующих явлениях и компонентах, которые не отошли в прошлое, а дают о себе знать здесь и сейчас, они как бы проросли из глубины веков и продолжают происходить в каждый текущий момент. К таким наиболее актуальным положениям бердяевской концепции относятся встроенность в русскую культуру историко-географической и когнитивной составляющих, антиномический сплав языческого и православного мироощущения, гендерные особенности картины мира, ориентация на базовые ценности (соборность и др.) в противоречивом сочетании с инновациями. В бердяевском понимании «свое» не исключало «чужое», равнение на традицию не отменяло динамику культурного развития, и всё вместе, сталкиваясь, совмещаясь, смешиваясь, воплощалось в обычаях, нравах, образе жизни и находило креативный выход в окрашенном национальным своеобразием рисунке культуры.

Ключевые слова: русская культура, русская идея, концепция, гендер, картина мира, антиномия, массовая культура, дегуманизация

Soloviev Vladimir Michaylovich

Faculty of the Humanities and Applied Science, MSLU; affiliated researcher, SI RAS (Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences), Doctor of History (Dr. habil), Prof., World Culture Department,

RUSSIAN CULTURE AS TACKLED BY N. BERDYAEV: CONCEPTUAL ASPECT

Abstract: Berdyaev's interpretation of Russian culture is appealing primarily due to its focus traced from the past through the past through the present and the future. The philosopher focuses attention on the culture forming phenomena and the components, which are not consigned to the past and still manifest themselves here and now, as if sprouted out of the depth of centuries they continue to occur at every current moment. Among the most relevant points of Berdyaev's concept are the historico-geographic and the cognitive components embedded into Russian culture, the antinomic allegation of pagan and Orthodox mental outlook, the gender features of the view of the world, the focus on the basic values (conciliarism and etc) along with controversial combination with innovations.

In Berdyaev's view, «own» didn't exclude «extraneous», following the tradition did not cancel the dynamic of cultural development, all together coming across, combining and intermixing took shape in customs, morals, the ways of life, and creatively resulted in the pattern of the culture, colored by the national singularity.

Keywords: Russian culture, Russian idea, concept, gender, mass culture, world views, anti-nomy, dehumanization concept, gender, mass culture

Николаю Александровичу Бердяеву (1874–1948) как философу культуры посвящены многочисленные публикации. Однако подавляющая их часть – это исследования в русле проблем социальной философии, философской антропологии, историософии, философии религии. Гораздо меньшую группу составляют работы культурологического характера, а труды, где предметно рассмотрено освещение им собственно русской культуры с присущими ей уникальностью и своеобразием, до сих пор буквально единичны и далеко не исчерпывают, а скорее лишь намечают обширное поле для дальнейшего изучения бердяевского наследия в этом направлении [15; 16]. Интересно, что специальное исследование, суммирующее основы «системы рассуждений Бердяева по вопросам русской культуры», предпринял соискатель из Тайваня Чэнь Жэнь-Хэнь, и это тот случай, когда взгляд со стороны вполне объективно выявил интерпретацию Бердяевым русской культуры как особого культурно-исторического типа мировой культуры [19].

В настоящей статье сосредоточено внимание на вопросах, какое место занимает русская культура в культурологической концепции Н. А. Бердяева, какие ориентиры он считал главными для осмысления необъятной русской вселенной и насколько актуальным оказались его глубокая озабоченность и пророческое предупреждение по поводу девальвации базовых культурных ценностей, ведущей к утрате национальной идентичности и толкающей Россию к культурному небытию.

Выделение наиболее значимых сочинений философа, имеющих отношение к вопросам русской культуры, достаточно условно, ибо всё, чем на протяжении своей научно-творческой жизни он занимался, так или иначе связано с этой темой, как, например, монография «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском» (1901) или книга «Алексей Степанович Хомяков» (1912). В размышлениях о судьбах России, об интеллигенции, о мирозерцании Достоевского, о русской идее, об истоках и смысле русского

коммунизма и т. д. Бердяев неизменно обращался к тем или иным сторонам, фактам, явлениям русской культуры, и, по сути, основной круг таких его работ приобретает естественную количественную неопределенность.

Долгое время Бердяев был и оставался идеалистом-романтиком, допуская реальность разумного переустройства мира с помощью культуры. Эта просветительско-утопическая иллюзия хорошо прослеживается в таких его работах, как «Душа России» (1915) и «Смысл творчества (Опыт оправдания человека)» (1916), получая теоретическое завершение в двух частях работы «Философии свободного духа. Проблематика и апология христианства» (1927–1928). Однако диалектическое мышление неумолимо заставляет философа признать неизбежное: позитивное и креативное в культуре сопряжено с негативным и деструктивным, и она равным образом может служить как добру, так и злу. Тем не менее в «Опыте эсхатологической метафизики» (1941) и в «Экзистенциальной диалектике божественного и человеческого» (издана посмертно в 1952 г.). Бердяев, верный своей установке религиозного философа ставить веру как необъективированное знание выше объективированного – науки, уповает на заданные христианством спасительные регуляторы, которые уберегут человечество от трех пагуб: отчужденности, вражды и безличности. Именно в русской культуре он видел неиссякаемый потенциал и противовес начавшей принимать еще при его жизни глобальный масштаб дегуманизации [18, с. 183].

Русская культура для Бердяева, как и для И. А. Ильина, это культура сердца, совести и веры. Доступными ей земными средствами она замещает и дублирует страх Божий, давая человеку возможность взглянуть на себя со стороны, прозреть во грехах и искупить их, дабы не оскорблять своей совести. Для Бердяева безусловна патристическая, восходящая к греческому ортодоксальному направлению, составляющая русской культуры. Она, по его разумению, соединила природно-языческое и христианское, вобрала в себя всё ценностно значимое, что принесло Руси и России православие. Вот почему, когда добротолубие и строгая правдивость вымываются, уходят из литературы, искусства, общественной мысли, философ не поддается ослеплению блеском Серебряного века, дистанцируется от утративших духовную глубину выплесков внутреннего Я и постановочных, словно выставленных напоказ настроений. В восприятии Бердяева свойственные русской культурной классике аскетизм и устремленность к потустороннему миру сообщают русской душе особую энергию, благодаря

которой она всегда пребывает в самой гуще жизни и наделяет человека удивительной способностью при всей устремленности к трансцендентному «переключаться и направляться к целям, которые не являются уже религиозными, напр., к социальным целям» [4, с. 9]. В осмыслении русской культуры философ не злоупотребляет редукцией, хотя этот логико-методологический приём сведения сложного к простому – один из ходовых в его рабочем арсенале. Инжиниринг, т. е. сопровождаемое построением интеллектуальных конструкций и рациональных схем научное проектирование культуры для него неприемлемо.

Бердяева отнюдь не тяготит перевозданная стихийность и, если можно так выразиться, «неприбранность» русской культуры. Напротив, именно своей упорядоченностью и «причесанностью» его отвращает культура западная. Наблюдая, как в начале XX в. отечественные авторы охотно, чуть ли не соревнуясь между собой, воспроизводят декадентские эксперименты, которыми увлеклась тогдашняя Европа, он расценивает это как девиантные явления в русской культуре или по меньшей мере парад дешевой аффектации, а попросту – кривляния.

Помимо предложенной Бердяевым «ценностной раскладки» по историческим периодам фактов и явлений русской культуры, в его работах несомненный концептуальный интерес представляют географо-этнологическая мотивация особенностей русской культуры, роль и место в культурном пространстве России соборности, гендерный аспект как отличительная черта русской культуры, суждения об интеллигенции, а также точно схваченные признаки, образно говоря, грядущего «постмодернистского застолья» – весёлого и вместе с тем мрачного пира массовой культуры.

«Дорожная карта» русской культуры, если употреблять этот термин применительно к наглядному представлению Бердяева о поэтапном развитии культуры как системы неизбежно приводят Бердяева к поискам ее корней, истоков и главных опор и величин. И перво-наперво он акцентирует внимание на внешнем, материальном мире, включающем обширный географический комплекс: непомерную территорию, диспропорциональную сравнительно небольшой среде обитания, рельеф местности в исстари населенных и новых регионах, природу, климату и т. п.

Сама природа и география России предопределили и заложили в русских бесконечно трудную задачу «оформления и организации своей необъятной земли», в результате чего пейзаж «русской души соответствует

пейзажу русской земли, та же безграничность, бесформенность, устремленность в бесконечность, широта», тогда как на Западе все тесно, ограничено, разложено по полочкам, «все оформлено и распределено по категориям, все благоприятствует образованию и развитию цивилизации – и строение земли и строение души» [4, с. 8].

Физическая география реально предначертала особенности русской души и русской культуры: «В русском человеке нет узости европейского человека, концентрирующего свою энергию на небольшом пространстве души, нет этой расчетливости, экономии пространства и времени, интенсивности культуры. Власть шири над русской душой порождает целый ряд русских качеств и русских недостатков. Русская лень, беспечность, недостаток инициативы, слабо развитое чувство ответственности с этим связаны. Ширь русской земли и ширь русской души давили русскую энергию, открывая возможность движения в сторону экстенсивности. Эта ширь не требовала интенсивной энергии и интенсивной культуры» [7, с. 65]. Казалось бы, зацитированные до дыр строки давно стали критерием непререкаемой убедительности в доказательстве влияния на русскую культуру необъятных пространств, но абсолютизация влияния географической среды и ее отдельных компонентов (климат, ландшафт и т. д.) неизменно находит возражения в научной литературе. Так, Д. Ж. Маркович пишет: «Абсолютизация роли географической среды в развитии человеческого общества представляется нам неприемлемой». Автор подчеркивает, «что в отношении между географической средой и обществом решающим фактором выступает человек – со своими трудовыми навыками и своей деятельностью, посредством которой он подчиняет географическую среду своим целям. Влияние географического фактора на человека и общество осуществляется через производительные силы, которые создал человек. Одновременно посредством тех же производительных сил человек все ощутимее воздействует на саму природу, постепенно преобразуя ее в соответствии со своими планами и потребностями» [17, с. 224]. Вопрос о том, куда завело человека это покорение природы, как сказалось на экологии, оставляем за скобками.

Срединное пограничное (между Западом и Востоком, Европой и Азией) состояние самой России отозвалось в русской культуре. «Русский народ, согласно Бердяеву, есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира», в соответствии с чем на ней «лежит культурное и духовное

задание» воссоединить Восток и Запад и явить миру «тип восточно-западной культуры, преодолеть односторонность западноевропейской культуры с ее позитивизмом и материализмом, самодовольство ее ограниченных горизонтов» [10, с. 44; 3, с. 125, 129].

Переходя от географии к истории, Бердяев различает в русском прошлом пять разных России: «Россию киевскую, Россию татарского периода, Россию московскую, Россию петровскую, императорскую и, наконец, новую советскую Россию» [4, с. 7]. На каждом из этих этапов, считает философ, продолжалось культурное восхождение страны: «В киевской России зарождалась культура более высокая, чем в то время на Западе: уже в XIV веке в России была классически совершенная иконопись и замечательное зодчество. Московская Русь имела очень высокую пластическую культуру с органически целостным стилем, очень выработанные формы быта... Но в Московском царстве очень слаба и не выражена была культура мысли. Московское царство было почти безмысленным и бессловесным, но в нем было достигнуто значительное оформление стихии, был выражен пластический стиль, которого лишена была Россия петровская, Россия пробудившейся мысли и слова. Россия мыслящая, создавшая великую литературу, искавшая социальной правды, была разорванной и бесстильной, не имела органического единства». «К XIX веку Россия оформилась в огромное, необъятное мужицкое царство, закрепощенное, безграмотное, но обладающее своей народной культурой, основанной на вере, с господствующим дворянским классом, ленивым и малокультурным, нередко утравившим религиозную веру и национальный образ, с царем наверху, в отношении к которому сохранилась религиозная вера, с сильной бюрократией и очень тонким и хрупким культурным слоем... Сильными элементами были только монархия, принявшая форму западного абсолютизма, и народ. Культурный слой чувствовал себя раздавленным этими двумя силами». Что до имперской и советской России, то для обеих эпох главными приоритетами были интересы мощь и организованность государства, в жертву которым приносились интересы народа [4, с. 8–9, 15].

«Россия XIX и XX века, – пишет Бердяев, – радикально отличается от Московской Руси. Московская Русь имела свой стиль культуры, она была закована в известных формах». В период новой истории столкнулись «Россия бытовая, унаследованная от прошлого, дворянская, купеческая, мещанская, которую поддерживала империя, и Россия интеллигенции, ду-

ховно революционная и социально-революционная, устремленная в бесконечность, ищущая Града Грядущего. Это столкновение расковало динамические силы, привело к взрывам. В то время как на Западе просвещение и культура создавали какой-то порядок, подчиненный нормам... в России просвещение и культура низвергали нормы, уничтожали перегородки, вскрывали революционную динамику. Это отразилось и на вершинах русского творчества, у всех русских писателей» [4, с. 70–71]. Культурный ландшафт России сложен и противоречив. «Россия, – пишет Бердяев, – вмещает в себе несколько исторических и культурных возрастов, от раннего средневековья до XX века, от самых первоначальных стадий, предшествующих культурному состоянию, до самых вершин мировой культуры. Россия – страна великих контрастов по преимуществу – нигде нет таких противоположностей высоты и низости, ослепительного света и первобытной тьмы» [13, с. 73].

Из века в век русская культура подпитывалась, по Бердяеву, соборностью – внутренним духовным сообществом людей. В русской религиозной философии соборность – понятие, означающее свободное духовное единение как в церковной жизни, так и в мирской общности, общение в братстве и любви. Придавая соборности значение национальной скрепы, философ признает, однако, что фактически она так до конца и не вошла в состав русской культуры, напоминая к XIX в. выпавшее из рук священное знамя, тогда как вполне могла бы стать противоядием такому деструктивному явлению, как нигилизм. В нигилизме, отмечает Бердяев, в деформированном виде отразилась существенная «черта русского православного религиозного типа – нерешенность на почве православия проблемы культуры». Далее философ поясняет свою мысль: «Аскетическое православие сомневалось в оправданности культуры, склонно было видеть греховность в культурном творчестве. Это сказалось в мучительных сомнениях великих русских писателей относительно оправданности их литературного творчества». Именно в этой важной особенности Бердяев видит природу извечной рефлексии в русской культуре: «Религиозное, моральное и социальное сомнение в оправданности культуры есть характерно русский мотив» [4, с. 35].

С точки зрения философа, громадный потенциал, которым располагало православие в России, не был использован во всей своей христоименитой полноте и не применен с должной силой ради своих духовных чад, которые подверглись нападению волков-нигилистов. Нигилизм разъедаю-

ще сказался на состоянии русской культуры, потому что в нем диалектически соединились две правды: искренняя готовность в своем отрицании государства, права, традиционной морали идти на жертвы, каторгу и виселицу и слепое воинствующее безбожие, которое из тупого непонимания тайны Креста трансформировалось в своеобразный религиозный феномен. И всё это антиномично отразила русская культура [4, с. 39–40].

Генезис русского нигилизма Бердяев увязывает с образовавшейся во второй половине XIX в. из разных социальных слоев и классов интеллигенции – обширной группы, очень смахивающей на «монашеский орден или религиозную секту со своей особой моралью, очень нетерпимой, со своим обязательным мирозерцанием, со своими особыми нравами и обычаями, и даже со своеобразным физическим обликом, по которому всегда можно было узнать интеллигента и отличить его от других социальных групп» [4, с. 17].

Параллельно образуется лобби народников, одно крыло которых представлено кающимися дворянами, другое – разночинцами. В стремлении нести в трудовые массы, прежде всего крестьянам, социальную правду народники впали в недвусмысленную культуροфобию (полагая, что истинный хранитель тайны жизни – простой мужик, а от господствующих культурных классов эта тайна сокрыта). Отсюда пренебрежение народниками культурой. Причастность к ней расценивалась ими как отягчающее обстоятельство и нечто фатально отгораживающее их от народа. Они считали, что культура «сама по себе не есть оправдание жизни, она куплена слишком дорогой ценой порабощения народа. Народничество нередко бывало враждебно культуре и во всяком случае восставало против культуροпоклонства». Острое сомнение в оправданности культуры присутствует в социальной мысли и художественной литературе XIX столетия. В этом смысле отречение Н. В. Гоголя от своих великих творений, с точки зрения Бердяева, жертвенный акт отказа от совершенных произведений «во имя творчества совершенной жизни», а бунт Л. Н. Толстого вызван желанием искупить свою вину барина, возросшего и жившего в цивилизованном обществе, основанном на лжи и неправде [4, с. 48–49, 63, 64, 68, 72].

Из среды разночинной интеллигенции, по Бердяеву, выделился сначала нигилизм, а затем зародилась русская революционность 1860-х годов, а впоследствии были рекрутированы утилитаристы-коммунисты, презревшие ценности культурного ренессанса начала XX века и взявшие курс на

восстание «против всех верований, всех норм, всех отвлеченных идей» и во имя объявленного на словах освобождения личности низвергнувшие религию, философию, искусство, мораль, дух и духовную жизнь. Тем самым на самом деле они подавляли личность, отторгали Россию от культуры, в которой она была укоренена, «лишали ее качественного содержания, опустошали ее внутреннюю жизнь, отрицали право личности на творчество и на духовное обогащение. Принцип утилитаризма в высшей степени неблагоприятен для принципа личности, он подчиняет личность пользе, которая тиранически господствует над личностью» и, искусственно ограничивая мышление, обедняет ее [4, с. 46–47].

Актуальность приведенного замечания Бердяева очевидна. В условиях глобальной экспансии массовой культуры Россия подпала под новый прессинг: консьюмеризм, сопровождаемый беспрецедентным культом потребления, медленно, но верно обезличивает и опускает личность, низводит ее права и интересы до навязанного чувства триумфа по поводу успешно реализованного в ходе очередных скидочных акций шоппинга, своевременной покупки разрекламированного товара, бурного обсуждения надуманных проблем в СМИ, таблоидах или на страницах глянцевого журналов. Как ни грустно, современная российская действительность заставила бы философа объявить мифом свою былую уверенность в том, что душа русского народа никогда не поклонялась и не поклонится золотому тельцу [9, с. 77]. Увы, охватившая планету пандемия массовой культуры не миновала Россию, и вымывание души у унифицированных, обезличенных людей, наверно, повергло бы философа в смятение.

Существенное значение Бердяев придает гендерному фактору в русской культуре. Философ не спешит безоговорочно подхватывать укоренившиеся ценностные ориентации и доминирующие иерархии, признающие мужское приоритетным, а женское второстепенным. В русской культуре оба начала или паритетны, или распределение гендерных ролей ставит фемининность выше маскулинности. Бердяев объясняет это историко-религиозной спецификой России, где вселенский «дух Христов, мужественный вселенский логос пленен женственной национальной стихией, русской землей в ее языческой первородности. Так, – полагает философ, – образовалась религия растворения в матери-земле, в коллективной национальной стихии, в животной теплоте. Русская религиозность, – констатирует он, – женственная религиозность коллективной биологической тепло-

ты, переживаемой, как теплота мистическая... Такая религиозность отказывается от мужественного, активного духовного пути. Это не столько религия Христа, сколько религия Богородицы, религия матери-земли, женского божества, освещающего плотский быт... Мать-земля для русского народа есть Россия. Россия превращается в Богородицу. Россия страна богоносная» [2, с. 17]. О господстве женственной национальной стихии, женственной, переходящей в «бабье», пассивности, чрезмерной подверженности эмоциональным реакциям Бердяев рассуждает многократно и утверждает, что сама «любовь русского человека к родной земле принимала форму, препятствующую развитию мужественного личного духа. Во имя этой любви, во имя припадания к лону матери отвергалось в России рыцарское начало. Русский дух был окутан плотным покровом национальной материи, он тонул в теплой и влажной плоти». Выработалась вечная потребность «укрыться в складках одежд Богородицы», прибегнуть к ее святому заступничеству [2, с. 29, 34; 6, с. 47; 7, с. 67; 9, с. 77, 79; 8, с. 177; 11, с. 206].

Ясное дело, что отмеченную им женственность Бердяев распространял и на русскую культуру, ибо земля Богородицы естественным образом породила сначала культ, Присносущей, страдающей за народ Матери Божьей, а затем и культуру, в значительной степени выстроенную в контексте сакрального пространства, патронируемого Богоматерью. В сочинениях философа богородичная семантика русской культуры не столько раскрывается, сколько подразумевается или вскользь обозначается. По-видимому, в перспективе воспоследуют специальные исследования указанного культурного феномена как одной из функциональных доминант на различных уровнях русской культуры, и начало работам этого направления уже положено [14].

Н. А. Бердяеву, как и другим философам и богословам-современникам (Л. П. Карсавин, Г. П. Федотов, Г. В. Флоровский) была очевидна богородичная духовная суть знаковых страниц истории русской культуры времен Владимиро-Суздальской Руси, княжения Александра Невского, Куликовской битвы, периода Смуты и далее от Бородинского сражения и вплоть до Великой Отечественной войны. Ведь многие артефакты – иконы, памятники архитектуры, произведения литературы и искусства создавались как воплощение богородичного символа.

Напрямую связанное с гендерным фактором глубинное противоречие русской культуры Бердяев усматривает в том, что, как и всякая куль-

тура, она не терпит регламентации, но самой историей поставлена в такое положение, что постоянно подвергается регуляции и воздействию сверху и извне, чем вызвано, с одной стороны, глухое сопротивление этому давлению и вмешательству, с другой – подчинение ради самосохранения. Эта амбивалентность наводит философа на метафорическое уподобление теснимой, страдающей, униженной русской культуры терпящей грубое насилие женщине [5, с. 96; 8, с. 177].

Бердяев обрисовал вопиющий культурный разрыв в России в XVIII – XIX в., и сегодня прослеживается его повторение в новейших исторических декорациях. И тогда и сейчас, «образованные и культурные слои оказались чужды народу. Нигде, кажется, не было такой пропасти между верхним и нижним слоем, как в петровской, императорской России. И ни одна страна не жила одновременно в столь разных столетиях...» [4, с. 13]. По словам философа, империя «была очень нездоровой и в духовном и в социальном отношении». Бердяев исходил из того, что культура – производная от народа, и, коль скоро для русских «характерно совмещение и сочетание антиномических, полярно противоположных начал», в тех же категориях глубинных противоречий выстраивалась и культура [4, с. 13]. Тем самым философ дистанцируется от свойственных ему прогрессистско-позитивистских взглядов и перестает следовать утвердившейся в радикальной и либеральной публицистике известной схеме т. н. русского освободительного движения.

Культурологические характеристики Бердяева не бесспорны. Так, его высказывание о превосходстве русской культуры в XIV в. над европейской ренессансной – скорее патриотический комплимент и метафора, чем фиксация истинного положения дел. В более крупном плане в науке не получила признания трактовка философом цивилизации, которая, по его мнению, как форма движения материи и определенная стадия развития человеческого общества старше и первичнее культуры», ибо «цивилизация есть всякий социализирующий процесс». Однако, во-первых, абсолютная правота какого-либо мыслителя онтологически невозможна; во-вторых, в задачи настоящей статьи не входит критика взглядов Бердяева на русскую культуру, тем более что он не задавался целью уделить ей специальное внимание как объекту исследования, а стремился лишь путем историко-культурной рефлексии позиционировать умопостигаемый образ России.

По существу, Бердяев как философ – во многом культуроцентрист. И дефицитом или дискретностью культуры он объясняет искажение или замутнение выдвинутой Ф. М. Достоевским и В. С. Соловьевым русской идеи всечеловечности, христианской универсальности, и разразившиеся в России революционные катаклизмы. Революция взбаламутила весь мусор русской жизни, смешала столетиями выстраданные ценности, поменяла местами добро и зло. И это, делает вывод Бердяев, прямое следствие того, «что в императорской России не было единой целостной культуры, что был разрыв между культурным слоем и народом, что старый режим не имел моральной опоры. Культурных консервативных идей и сил в России не было». А также : «Между верхним и нижним этажом русской культуры не было почти ничего общего, был полный раскол» [4, с. 73, 77, 91].

Бердяев – философ-футуролог, и в работах «Человек и машина» (1933), «Судьба человека в современном мире» (1934), «О рабстве и свободе человека» (1939) он профетически моделирует контуры современного постиндустриального общества, где человеческая личность стерта и свернута в биопштамп с удручающе однотипными и мелкими культурными запросами, где правит бал тирания серости, все сведено к коммерчески выгодным стандартам, и такая незамысловатая ценность, как материальное благополучие возведена в статус фетиша. Бердяеву претит вещизм, но еще больше удручает его элементаризация культуры, сведение ее к примитиву и преобладание в обществе как естественной нормы витальных и утилитарных ценностей. «Самое нужное, – возражает он, – не есть самое ценное. Высшие духовные ценности исчезают, когда свобода не направлена к их утверждению» [12, с. 281]. При всем антикоммунизме Бердяева буржуазное общество с его патологией потребления ему еще более ненавистно и мерзостно. Для него очевидно, что «народ опускается и погибает, когда материальное могущество превращается... в кумира и целиком захватывает его дух». Большевики короновали толпу политически, но обрекли ее на равенство в нищете. Массовая культура дала неограниченную возможность осуществить качественно иной прорыв: короновать толпу экономически, развязав в ней инстинкты непобедимой буржуазности, предоставив каждому свободу потребления и распоряжения поставленной на поток культурной продукцией как ему заблагорассудится, в результате чего любой субъект самоощущает себя «круче» Эйнштейна или Эйзенштейна, потому что беспрепятственно, без ущемления самолюбия, может удовлетворять индивидуальный культурный запрос в своем собственном, как

ему кажется, а на деле – сформированном рекламно-медийным прессингом понимании. «Мир, – предупреждает Бердяев в 1937 г., – переживает опасность дегуманизации человеческой жизни, дегуманизации самого человека. Самое существование человека находится под опасностью со стороны всех процессов, происходящих в мире. Противиться этой опасности может только духовное укрепление человека» [1, с. 187; 4, с. 153]. Бердяев был одним из первых мыслителей, указавших на ущербность и роковые последствия безграничной веры в возможности научно-технического прогресса и прозревших как единственный путь преодоления дегуманизации человека возвращение в культуру.

Список литературы

1. Бердяев, Н. А. Движение и неподвижность в жизни народов // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 184–189.
2. Бердяев, Н. А. Душа России // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 8–36.
3. Бердяев, Н. А. Задачи творческой исторической мысли // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 123–130.
4. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – Москва: Наука, 1990. – 224 с.
5. Бердяев, Н. А. Национальность и человечество // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 91–99.
6. Бердяев, Н. А. О «вечно-бабьем» в русской душе // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 36–48.
7. Бердяев, Н. А. О власти пространства над русской душой // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 65–70.
8. Бердяев, Н. А. О жестокости и боли // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 173–178.
9. Бердяев, Н. А. О святости и честности // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 75–82.
10. Бердяев, Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев // О России и русской философской культуре: философы послеоктябрьского зарубежья / сост. М. А. Маслин; вступ. ст. М. А. Маслина, А. Л. Андреева. – Москва: Наука, 1990. – 528 с.
11. Бердяев, Н. А. Слова и реальности общественной жизни // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 203–209.
12. Бердяев, Н. А. Царство духа и царство кесаря // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 224–334.
13. Бердяев, Н. А. Централизм и народная жизнь // Бердяев Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Москва: Совет. писатель, 1990. – С. 71–75.
14. Богословский, В. Д. Богородичная символика в русской культуре: Богослужбные книги и акафисты: автореф... канд. филос. наук / В. Д. Богословский. – Самара, 1999. – 19 с.
15. Гаязов, Р. Х. Культура в философии творчества Н. А. Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Р. Х. Гаязов. – Москва, 1995. – 22 с.
16. Зимовец, Л. Г. Культурологическая концепция Бердяева: автореф. дис. ... канд. филос. наук. – Ростов-на-Дону, 2001. – 34 с.

17. Маркович, Д. Ж. Общая социология: учеб. для вузов / Д. Ж. Маркович. – Москва: Владос, 1998. – 431 с.

18. Соловьев, В. М. Бердяев Николай Александрович // История и культура России: справ.-информ. пособие: в 6 ч. Ч. 1 / В. М. Соловьев. – Москва; Берлин: Директ-Медиа, 2016. – С. 182–184.

19. Чэнь Жэнь-Хэнь. Н. А. Бердяев о русской культуре: автореф. дис. ... канд. ист. наук / Чэнь Жэнь-Хэнь. – Санкт-Петербург, 2002. – 20 с.

УДК 140.8

ББК 74.03(2)

Сенько Наталья Александровна

средняя общеобразовательная школа №14

г. Уссурийска, учитель русского языка и
литературы

И. В. КИРЕЕВСКИЙ И ОПТИНА ПУСТЫНЬ

Аннотация. В статье рассматривается значение Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиной пустыни в жизни русского религиозного философа, литературного критика и публициста, одного из главных теоретиков славянофильства, Ивана Васильевича Киреевского. Духовным отцом И. В. Киреевского стал отец Макарий Оптинский, в лице которого славянофил нашел для себя исповедника и наставника. Общение со старцем Оптиной пустыни позволило Киреевскому найти духовное просвещение и предпринять попытки построения философии на христианских началах.

Ключевые слова: Оптина пустынь, славянофильство, преп. Макарий Оптинский (Иванов), И. В. Киреевский

Senko Natalya Alexandrovna

Secondary School No. 14, Ussuriysk, teacher of Russian language and literature

I. V. KIREYEVSKY AND OPTINA PUSTYN MONASTERY

Annotation. The article deals with the significance of Vvedensky Stavropegial Monastery Optina Pustyn in the life of Ivan Vasilievich Kireevsky, a Russian religious philosopher, a literary critic and a publicist, one of the main theorists of Slavophilism. Father Macarius of Optina became the spiritual parent for I. V. Kireyevsky, in this person the Slavophil found a confessor and a mentor for himself. The communicating with the elder of Optina Pustyn Monastery allowed I. V. Kireevsky to find spiritual enlightenment and attempt to build a philosophy on Christian principles.

Keywords: Optina Pustyn Monastery, Slavophilism, St. Macarius of Optina (Ivanov), I. V. Kireyevsky

Во все времена были и есть люди, проникнутые высшим светом и силою веры. От них, как лучи от звезд, расходится истинное учение веры по всему христианскому миру.

И. В. Киреевский.

Оптина Пустынь представляет собой древнейший монастырь, расположенный недалеко от города Козельска в Калужской области. Об истории возникновения Пустыни точно неизвестно, но предполагается, что её основателями «были неизвестные отшельники, избравшие для своих подвигов глухое место в лесу, вдали от всякого жилья, у пограничной засеки с Польшей» [4, с. 96]. Конец XVIII в. считается временем её наивысшего расцвета. Оптина Пустынь сыграла особую роль в духовной жизни России, ведь именно здесь зародился и достиг полного своего развития особый институт духовного наставничества – старчество.

Один из оптинских иеромонахов отмечает, что старчество – это «особый духовный союз», основанный на искренних отношениях духовных чад со своим духовным отцом или старцем, к которому они тянутся как к источнику света, понимая, что перед ними *тихий, кроткий, скромный, мудрый и смиренный* «Божий светильник», согревающий всех заботой, «ласковым светом», «необыкновенной теплотой» и «проникновенным вниманием» [1].

Считается, что старцы Оптиной Пустыни – это учителя духовной жизни. Таким учителем для религиозного философа (одного из родоначальников славянофильства), литературного критика и публициста Ивана Васильевича Киреевского стал отец Макарий Оптинский, в лице которого славянофил нашел для себя не только учителя, но и исповедника и наставника.

Преподобный Макарий Оптинский (в миру Михаил Николаевич Иванов, 1788–1860гг.), получил образование в городском приходском училище, затем служил в Курской Казенной палате. В 1810 году поступил в Богородицкую Площанскую пустынь в Орловской губернии. Здесь же в 1815 году был пострижен в мантию с именем Макарий, а в 1817 году возведен в сан иеромонаха. В 1834 году переехал в Иоанно-Предтеченский скит Оптиной Пустыни. Так преп. Макарий начинает свое служение [5].

Необходимо отметить, что сближению И. В. Киреевского с Оптиной Пустынью способствовала его жена Наталья Петровна, сумевшая заинте-

ресовать своего супруга трудами Святых Отцов, мысли которых в дальнейшем были положены в основу его религиозной философии.

Духовным отцом Натальи Петровны на тот момент был отец Филарет Новоспасский, с ним она и познакомила Ивана Васильевича. Встреча со старцем полностью изменила жизнь и мировоззрение Киреевского. После смерти о. Филарета духовным наставником семьи Киреевских становится о. Макарий Оптинский.

Общение И. В. Киреевского и о. Макария способствовало продвижению книгоиздательской деятельности. Из переписки И. В. Киреевского с преподобным о. Макарием (период с 1846 по 1856 г.) узнаем, что уже в январе 1847 года, благодаря общим усилиям, выходит «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского». Собственно, с этого труда и начинается подготовка и печать не только переводов Паисия, но также и самостоятельные переводы с греческого, а также издания сочинений Отцов Церкви. За несколько лет совместной работы были подготовлены к изданию переводы творений преподобного Марка Подвижника, Варсонофия Великого и Иоанна Пророка, преподобного Феодора Студита, Максима Иповедника, Исаака Сирина, преподобного аввы Фалассия Ливийского, аввы Дорофея и др., а также творения Нила Сорского, еп. Никифора (Феотоки) [3, с. 528]. Нельзя оставить в стороне и тот факт, что книгоиздательская деятельность осуществлялась в основном за счет денежных средств семьи Киреевских.

Но главное, на что хотелось бы обратить внимание, – становление личности И. В. Киреевского под воздействием о. Макария (Иванова), оказавшего достаточно сильное влияние на жизнь и мировоззрение славянофила. И. В. Киреевский и сам неоднократно отмечал, что нуждается в советах старца: с ним он советуется не только по вопросам издательской деятельности (какую цену назначать выпущенным книгам, как лучше откорректировать напечатанное), но и тогда, когда речь идет о членах его семьи, их здоровье. Киреевский просит иеромонаха молиться тогда, когда Наталья Петровна жалуется на состояние своего здоровья, и тогда, когда сын Василий отправляется на учебу в лицей, и даже тогда, когда речь идет об увлечении Ивана Васильевича, от которого ему сложно избавиться, – игре в шахматы.

Именно о. Макарию удалось воздействовать на славянофила, чтобы тот, в свою очередь, продолжил работу над своей статьей «О характере

просвещения Европы и его отношении к просвещению России». В скором времени в одном из писем к о. Макарию Иван Васильевич напишет: «Попросите Господа, чтобы он дал мне разум и силы окончить ее хорошо, чтобы она настраивала мысли читателей к тому направлению, которое доводит до истины» [3, с. 316]. Доверие о. Макарию выражалось и просьбе откорректировать при чтении статью.

Необходимо отметить, что связь И. В. Киреевского с Оптиной Пустынью не ограничивалась только лишь общением с о. Макарием (Ивановым). Очевидно, близкие отношения наблюдались и со старцами Оптиной, задействованными в издании святоотеческих книг. Так в одном из писем Киреевский поздравляет о. Макария с наступающим Новым годом и просит передать следующее: «Прошу Вас также взять на себя труд передать мое поздравление достопочтеннейшему отцу игумену и окружающей Вас святой братии, особенно отцу Иоанну, отцу Амвросию и Льву Александровичу» [3, с. 337].

Итак, наблюдается огромное влияние Оптиной пустыни на жизнь и мировоззрение И. В. Киреевского. Именно общение со старцами Оптиной позволило ему обрести духовное просвещение и предпринять попытки построения философии на христианских началах. Как отмечал В. В. Зеньковский, Киреевский жил «не только религиозной мыслью, но и религиозным чувством; вся его личность, весь его духовный мир были пронизаны лучами религиозного сознания. У него был подлинный и глубокий религиозный опыт, в осмыслении которого он был теснейшим образом связан со всем тем огромным духовным богатством, которое ему раскрывалось в Оптиной пустыни» [2, с. 211]. Конец XIX – начало XX в. – период, когда Оптину Пустынь начинают посещать представители русской культуры, и способствовал этому Иван Васильевич Киреевский. Это благодаря ему был проложен путь в Оптину пустынь. Его примеру позже последовали П. В. Киреевский, Н. В. Гоголь, И. С. Аксаков, Ф. М. Достоевский и многие другие известные личности. Пожалуй, следует согласиться с И. М. Концевичем, что действительно И. В. Киреевский – один из тех мирских лиц, побывавших в Оптиной Пустыни, который «ближе других подошел к ее духу и понял, как никто другой, ее значение как духовной вершины, где сошлись и высший духовный подвиг внутреннего делания, венчаемый изобилием благодати даров стяжания Св. Духа, и одновременно служение миру во всей полноте, как в его духовных, так и житейских нуж-

дах. Он видел в Оптиной претворение в жизнь мудрости святоотеческой» [4, с. 223].

Сегодня у многих паломников, посещающих Оптину Пустынь с целью поклонения мощам великих оптинских старцев, есть возможность почтить память одного из родоначальников славянофильства – Ивана Васильевича Киреевского, его супруги Натальи Петровны и брата Петра Васильевича.



Некрополь Оптиной Пустыни.
Надгробные памятники
Н. П. Киреевской (Арбеновой),
И. В. Киреевского,
П. В. Киреевского.
Современный вид

Список литературы

1. Благословенная Оптина: офиц. сайт Введенского ставропигиального мужского монастыря. – URL: <http://www.optina.ru/history/optina/2#3> (дата обращения: 20.03.2019).
2. Зеньковский, В. История русской философии / В. Зеньковский. – Москва: Академический проект, Раритет, 2001. – 880 с.
3. Киреевский, И. В. Разум на пути к истине / И. В. Киреевский. – Москва: Правило веры. 2002. – 215 с.
4. Концевич, И. М. Оптина пустынь и ее время / И. М. Концевич. – Козельск: Свято-Введенский монастырь: Оптина Пустынь, 2008. – 686 с.
5. Преподобный Макарий Оптинский // Официальный сайт Введенского ставропигиального мужского монастыря. – URL: http://www.optina.ru/starets/makariy_life_short/ (дата обращения: 20.03.2019).

Рахова Елена Эдуардовна

Российский государственный
профессионально-педагогический
университет, г. Екатеринбург, кафедра
философии, культурологии и
искусствоведения, кандидат философских
наук, доцент

ФИЛОСОФ К. Н. ЛЕОНТЬЕВ О ХРИСТИАНСКОЙ ЛЮБВИ И СТРАХЕ БОЖИЕМ

Аннотация. В статье на основе имеющихся источников исследуется аскетическое понимание христианской любви у русского философа К. Н. Леонтьева, которое он соотносит со страхом Божиим.

Ключевые слова: христианское учение о любви, страх Божий, аскетизм.

Rahova Elena Eduardovna

Russian state is professional-pedagogica university, Ekaterinburg, the faculty of philosophies, cultural science and art criticism, the candidate of philosophical sciences, the senior lecturer

THE PHILOSOPHER K. N. LEONTEV ON CHRISTIAN LOVE AND DIVINE FEAR

Annotation. In article on the basis of existing sources ascetic understanding Christian love at Russian philosopher K. N. Leontev which it correlates to Divine fear is investigated.

Keywords: the Christian doctrine about love, fear Divine, ascetism.

Ныне известный русский писатель и философ Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891 гг.) после своего чудесного религиозного обращения, которое случилось с ним в возрасте 40 лет, по обету, данному им в минуту смертельной опасности Божией Матери, в течение последующих двадцати лет усердно готовился к монашескому постригу, стараясь жить по заповедям Божиим и канонам Православной Церкви.

Ведя строгую христианскую жизнь, К. Н. Леонтьев постоянно сталкивался с непониманием его духовной жизни и с негативными оценками христианского подвижничества вообще. В связи с этим он писал: «Настоящие православные идеи у нас так забыты и засыпаны так давно всяким утилитарным, гуманистическим и другим западным хламом!..» [1, с. 19] И ему, ищущему путь личного спасения, приходилось эти идеи проповедовать, объяснять, противопоставляя их поверхностному, «сентиментальному» или «розовому» христианству.

Аскетические высказывания мыслителя вызывали и до сих пор вызывают неоднозначные оценки, вплоть до обвинений его в беспросветном пессимизме, в религиозной боязни, страхе и т. п. Так, молодой архимандрит Антоний (Храповицкий) в статье, опубликованной в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1892 г., критиковал К. Н. Леонтьева за его часто повторяемое изречение «начало премудрости страх Божий, а плод его любовь», говоря, что оно не соответствует святоотеческой традиции, его сочинил сам философ, и что оно делает ложный акцент на страхе, а не на деятельной любви, ведущей ко спасению [3].

С. Н. Булгаков в 1916 г. в статье о судьбе Леонтьева, отметил, что религиозная вера Константина Николаевича родилась из ужаса, из страха смерти и такой и осталась надрывной, «вымученной», «волевой верой», «далекой от детской ясности и сердечной простоты» [2]. Из этого автор сделал общее заключение о «непросветленности его мироощущения» [2]. Н. А. Бердяев, в обширном обобщающем труде о К. Н. Леонтьеве (1918 г.) негативно отзывался о религиозном типе писателя как о «безблагодатном» [3]. Бердяев писал, что христианство Леонтьев принял «прежде всего как религию страха, а потом уже любви» [3], и что «религиозный ужас остался у К. Н. навсегда» [3].

Позднее Г. В. Флоровский в книге «Пути русского богословия», изданной им в эмиграции в 1937 г., присоединился к таким уже утвердившимся в литературе мнениям, говоря: «Леонтьев весь был в страхе... Он точно не знал и не понимал, что «любовь изгоняет страх», – нет, он не хотел, чтобы любовь изгнала страх...» [6].

В отечественной историко-философской литературе, однако, имеется и иная, прямо противоположная оценка религиозности К. Н. Леонтьева, учитывающая гораздо более широкий круг его записей, писем, фактов биографии. Так, внимательно исследуя вопрос о мировоззрении философа, К. Зайцев замечает, что критики Леонтьева для своих выводов обычно пользовались лишь отдельными литературными высказываниями Константина Николаевича, не принимая во внимание глубину его личного религиозного обращения, жизнь на Святой Горе Афон под руководством выдающихся старцев Русского Свято-Пантелеимонова монастыря, его многолетнее духовное окормление в Оптиной Пустыне у святого старца Амвросия, его знакомство со святоотеческой литературой, его многолетнюю борьбу со своими грехами и страстями. А эти очень значимые стороны жизни рус-

ского писателя заставляют присмотреться к его позиции повнимательнее, увидеть ее церковную основательность и правоту. По словам К. Зайцева, некоторые критики Леонтьева еще и потому не могут по достоинству оценить религиозный характер Константина Николаевича, что сами о высоких христианских аскетических и молитвенных деланиях даже и не слышали.

Тот же исследователь подчеркивает, что неверно искать у Леонтьева выражения полной православной богословской позиции. Он не был богословом, но выстраивал свой личный путь спасения, стараясь удерживаться «между страхом гибели и надеждой на спасение», как и советовали ему его духовные наставники [3]. Однако, как публицист, Леонтьев не мог не отзываться, не подвергнуть критике опасные, по его мнению, умонастроения в русском образованном обществе, которые заключались в ложном понимании содержания христианской любви и путей ее достижения.

Известно, что глубокое религиозное обращение Константина Николаевича началось с переживания страха смерти, но, как он сам писал впоследствии, ужас смерти постепенно прошел, а духовный страх, страх Божий остался и даже возрастал. «Я стал бояться Бога и Церкви» [3], – свидетельствовал он впоследствии, понимая под этим «страх греха, страх наказания и здесь и там, за могилой» [1, с. 334]. И этот страх философ считал для себя важным, ибо он постоянно побуждал его искать путь спасения, поддерживать «долголетнюю и жесточайшую борьбу» [4] с самим собой.

Обвинения критиков Леонтьева в его излишнем акценте на страхе в деле спасения души в ущерб призывам к любви выглядят будто бы убедительно. Ведь христианство не есть религия страха, но является верой в Бога, который «есть любовь» [1 Ин. 4, 16]. Но христианская проповедь любви, как хорошо понимал тогда К. Леонтьев, не должна быть прекраснодушной и мечтательной, и потому он резко отвергал современные ему попытки упростить христианское учение и жизнь. Отсюда его обвинения в «розовом» христианстве, которыми он не обошел и выдающихся писателей своего времени Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского. Ибо они, по его утверждению, благодаря своему таланту, многих склоняли с пути спасительного на путь соблазна – безблагодатного гуманизма. Речь Достоевского о Пушкине и рассказ Толстого «Чем люди живы» дали повод Константину Николаевичу в отдельной брошюре «Наши новые христиане» отмежеваться от их религиозных построений, созвучных ложному мистицизму. Критика Леонтьева была убедительна, ибо происходила из искренности его ве-

ры и опыта суровой подвижнической христианской жизни, известной ему не понаслышке.

Так, говоря о религиозности Толстого, Леонтьев находит у него черты распространенного в тогдашнем русском образованном обществе «еретического», «одностороннего» или «сентиментального» христианства, когда верующие во Христа выбирают из Его учения только то, с чем они согласны, что им нравится, исполняют только то, что им удобно и необременительно. Константин Николаевич признавался, что и он сам в прежние годы «любил Православие своевольно, без закона и страха» [4], избирательно относился к его догматам и канонам Церкви. Но такое «христианство», утверждает он, не является спасительным для человека. Л. Н. Толстой проповедует в своих произведениях вовсе не христианское учение о любви, а некое псевдохристианство, ибо игнорирует спасительное значение страха Божия в душе человека. Но если человек верит в Бога, то должен Его бояться, ибо силы несоизмеримы, замечает Леонтьев.

Константин Николаевич при этом ссылается на святых отцов и учителей Церкви, которые, опираясь на Священное Писание, утверждали, что «начало премудрости» (то есть правильного понимания наших отношений к Божеству и людям) есть страх Божий; иные прибавляли еще: «плод же его любви» [1, с. 334]. Любовь же без страха и смирения перед Богом и Церковью не является христианской, а есть плод веры в человека и человечество, порождение западноевропейского прогресса с его индивидуализмом и обожествлением человека, ведущим людей к революционной пропасти.

По поводу православия Ф. М. Достоевского Константин Николаевич отдельно высказался в связи с его пушкинской речью в работе «О всемирной любви». Одобряя в произведениях Достоевского его постоянную тему любви и прощения, проповедь христианства и христианских ценностей, Леонтьев называет ложным идеал космополитической любви, предлагаемый писателем для русского народа. Не менее утопическим он считает и его идеал грядущей человеческой гармонии, гармонии любви. К. Н. Леонтьев настаивает на необходимости смиренно следовать учению Православной Церкви и веровать с нею в то, что мир, лежащий во зле, своими силами этого зла не может преодолеть. И что Христос и Его апостолы не обещают полного торжества любви и всеобщей правды на земле, но предупреждают о том, что приближение конца мира будет совпадать с последними попытками сделать всех добрыми христианами [5].

И здесь, по словам Леонтьева, обнаруживается противоположность христианского учения и новоевропейского гуманизма. Многие реформаторы и революционеры того времени, ставя целью осчастливить человечество, предлагали сделать это с помощью внешней переделки общества, чтобы принудить и тем самым приучить людей к деланию добра. Другие же, меньшинство, моралисты (к ним он относит упомянутых выше писателей) еще верят в человека, стараются повлиять на человеческие души, смягчить, улучшить их в надежде, что таким образом на личностном уровне произойдет общее духовное преобразование. Но и в том и в другом случае, подчеркивает Леонтьев, люди сами, без помощи Божией претендуют сделать всех добрыми и любящими. Это и есть проявление новоевропейского гуманизма, который хочет просто стереть с лица земли все горестное и скорбное, проявляя при этом много «изящной» безнравственности. Христианство, подчеркивает Леонтьев, не верит ни в замечательную автономную мораль, ни в разумность собирательного человечества, желающего создать рай на земле, но отвергает и тот и другой путь, показывая их утопичность. И хотя Христос, пишет философ, прямо предсказал, что «под конец оскудеет любовь», мы должны «творить дела любви, если хотим себе прощения и блаженства в загробной жизни, – вот и все...» [1, с. 337]

Истинная христианская любовь, доступная человеку на земле, как многократно повторял К. Н. Леонтьев, вырастает из страха Божия, ибо «кто боится, тот смиряется» [1, с. 334], и страх греха, страх наказания укрепляет веру. Христианская любовь всецело основана на истинном вероучении, на исполнении евангельских заповедей. А «односторонне-своевольная, гордо-болезненная любовь к человечеству» [1, с. 336], не основанная на страхе и смирении, прямо ведет к забвению христианских заповедей, нигилизму и всеразрушению. И кто пишет будто бы о христианской любви, но не следует основам православного вероучения, на самом деле не является христианским писателем, но оказывается противником христианства, обманчивым и очень опасным, заключает философ.

Чтобы научиться жить и любить по-христиански, пишет Леонтьев, нужно любить Православную Церковь и быть в полном послушании ей, ибо она хранит спасительную истину Христову. Церковь вовсе не учит постоянно пылать любовью, возноситься высокими порывами в гордости, тщеславии и честолюбии, но, напротив, призывает к покаянию, смирению и даже унижению ума ради следования Евангелию Христову.

К. Н. Леонтьев замечает, что как во всех духовных христианских сочинениях говорится о любви к людям, также во всех таких книгах упоминается библейское изречение о том, что начало премудрости есть страх Божий, страх и загробной муки, и земных горестей и бед. Почему же, справедливо вопрошает Леонтьев, Достоевский говорит о любви, но умалчивает о страхе? Хотя писатель несомненно знает, что смирение для спасения души лучше и вернее, чем ложная претензия постоянного незлобия и «ежеминутной елейности». Именно смирение, утверждает К. Н. Леонтьев, привлекает к человеку благодать, а «любовь кроткая, себе самому приятная, другим отрадная, всепрощающая – это плод, венец» [5].

Частые предупреждения К. Н. Леонтьева о том, что любовь – это плод христианского подвижничества, соответствуют святоотеческой аскетической традиции. Уже у святых отцов первых веков христианства можно найти четкую последовательность в духовном восхождении к Богу: на первой ступени лестницы послушания христианин подобно «рабу» трудится из страха наказания, ибо без этого страха нет подвига, нет подвижничества; на второй ступени он как «наемник» подвизается ради вечной награды; на третьей ступени подвижник входит в Божественную любовь, достигая состояния «сыновства»; именно на этой последней ступени преданности Богу обретается та «совершенная» любовь, которая, по словам апостола, «изгоняет страх» [1 Ин. 4, 18]. Таким образом, по свидетельствам святых отцов Православия, оказывается, что далеко не всякая любовь вполне изгоняет страх, и, как замечает Леонтьев, та любовь к Богу, которая по своему совершенству изгоняет страх, доступна бывает очень немногим [1, с. 333].

К. Н. Леонтьев по своему смирению считал себя находящимся на первой ступени подвига, ступени «раба», нуждающегося в страхе Божиим, ибо он был хорошо знаком с монашеской традицией, где особое внимание всегда уделяется этому постоянному возгреванию в душе страха Божия, отрезвляющего и пробуждающего совесть, порождающего внимание к помыслам и предостерегающего от ложных путей, грехов, страстей. Духовный руководитель Константина Николаевича оптинский старец Амвросий предупреждал: «спасение наше должно содеваться между страхом и надеждою. Никому ни в коем случае не должно предаваться отчаянию, но не следует и надеяться чрезмерно» [3].

Отсюда становится очевидным, что обвинения К. Н. Леонтьева в беспросветном пессимизме неосновательны, ибо, следуя святоотеческой

монашеской традиции, он несомненно знал не только труд, скорби и тяготы подвижнической христианской жизни, но жил и надеждой, имел и «совсем особые» Божественные утешения, чаял великие вечные награды, о чем он лишь изредка прикровенно упоминал [5].

Размышляя о необходимости борьбы христианина против зла и страстей в душе, К. Н. Леонтьев писал, что слово «аския» значит борьба, подвиг, а аскет – это борющийся, подвижник. Под аскетизмом писатель понимал воздержание и «регулирование наших чувств и действий во имя Господне» [1, с. 403]. Он подчеркивал, что все христианство основано на самоотречении по страху Божию в надежде на вечное блаженство, как на вознаграждение за это отречение. Христианская любовь аскетична по своему существу, писал он.

Константин Николаевич Леонтьев имел высокие образцы для подражания, для личного христианского подвига. Он был немало начитан в святых отцах Православной Церкви, проходил свои послушания под руководством великих и святых старцев в русских монастырях Афона и Оптиной Пустыни, славившихся высотой благочестия, аскетического подвижничества и умного молитвенного делания. В этом видно проявление Божественного Промысла о нем и свидетельство его высокой религиозной одаренности.

Заслуга Леонтьева была не только в критике ложных идей, но и в напоминании о необходимости страха Божия и движимого им аскетического подвига самого человека для обретения Божественного дара любви. Константин Николаевич неумоимо шел этим трудным и спасительным путем, о плодах которого можно судить по словам его духовного руководителя старца Амвросия. За несколько месяцев до своей кончины и кончины монаха Климента (Константина Леонтьева) святой старец на прощанье сказал ему: «Скоро увидимся» [4]. Эти слова, очевидно, о встрече в будущем веке, и они очень многозначительны в устах святого старца, как подчеркивает священник Константин Зайцев, в них явно свидетельство того, «какого духа», высокого духа был в это время Леонтьев [3].

Список литературы

1. Аскетизм: Иеросхимонах Иероним (Соломенцов) и монах Климент (Леонтьев) / сост. мон. Арсений (Святогорский). – Москва: К Свету, 2012. – 528 с.
2. Булгаков, С. Н. Победитель – Победенный. Судьба К. Н. Леонтьева / С. Н. Булгаков. – URL: <http://knleontiev.narod.ru/aboutl/bulgakov1.htm>.
3. Зайцев, К. Любовь и страх (Памяти Константина Леонтьева) / свящ. Константин Зайцев. – URL: <http://knleontiev.narod.ru/aboutl/zaytsev.htm>.

4. Леонтьев, К. Н. Мое обращение и жизнь на Святой Афонской Горе / К. Н. Леонтьев. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Konstantin_Leontev/moe-obrashenie-i-zhizn-na-sv-afonskoj-gore/.

5. Леонтьев, К. Н. О всемирной любви / К. Н. Леонтьев. – URL: <http://knleontiev.narod.ru/texts/lubov.htm>.

6. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Florovskij/puti-russkogo-bogoslovija/6.

УДК 23/28

ББК 86ю37–6

Гупало Андрей Григорьевич

протоиерей Челябинской епархии

Русской Православной Церкви

СВЯЩЕННИК И МИССИОНЕР ФЕОДОР АЛЬМЕТЕВ

Аннотация. Настоящая статья посвящена описанию жизненного пути нагайбакского священника и миссионера Феодора Альметева. Родившись в последней четверти XIX в. и получив образование в миссионерских школах, в нач. XX в. Феодор Альметев стал одним из выдающихся деятелей христианской миссии в Оренбургской епархии. Трудности предвоенного и военного времени, переживаемые Россией, а впоследствии и трагические события революции и гражданской войны не дали в полной мере раскрыться его миссионерскому таланту.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, нагайбаки, миссионерство, священник Феодор Альметев, инородческое богослужение

Gupalo Andrey Grigoryevich,

Archpriest in Chelyabinsk diocese of Russian Orthodox Church

PRIEST AND MISSIONARY FEODOR ALMETEV

Annotation. This article describes the life and missionary work of Feodor Almetev, a Russian Orthodox priest and missionary of Nagaibak origin. Born in the last quarter of the 19th century, Feodor Almetev received his education in Orthodox Missionary schools and, in the early 20th century, became one of the prominent Christian missionaries of the Orenburg Diocese. The trials and tribulations that befell Russia during World War I and subsequent tragic events of the Russian Revolution and Civil War did not allow his talent for missionary work to fully blossom.

Keywords: History of the Russian Orthodox Church, Nagaibaks, missionary work, Orthodox priest Feodor Almetev, missionary work among indigenous people

Ярким, значительным представителем второго поколения нагайбакских пастырей был *Феодор Михайлович Альметев*, учитель, священник, миссионер, в ранние годы жизни ученик о. *Игнатия Тимофеева*, а впослед-

ствии его сотрудник и даже руководитель всего нагайбакского духовенства. От своих старших братьев по служению о. *Феодор* воспринял самые лучшие качества: глубокую и искреннюю веру, ревностное отношение к делу Церковного служения, христианскую любовь к своему народу. В лице о. *Феодора* дело нагайбакской миссии шагнуло далеко за пределы одной народности, распространившись среди коренных жителей Казахской степи – киргиз-кайсаков, среди которых он начинал свое служение.

Феодор Михайлов Альметев родился 14 января 1876 г. в семье казаков-нагайбаков. Его родителями были: служащий урядник Остроленского поселка Михаил Васильевич Альметев (1839 г. р.), и его законная жена Евдокия Георгиевна. 19 декабря того же года новорожденный *Феодор* был крещен в Остроленской походной церкви Покрова Пресвятой Богородицы. Таинство Св. Крещения совершили: настоятель прихода арсинский священник Никонор Евфорицкий и исправлявший должность псаломщика Николай Венцов. Восприемниками стали: того же поселка служащий урядник Хрисанф Иоаннович Дюскин и есаульская дочь девица Елисавета Александровна Биктеева [8, л. 19 об-20]. Будущий нагайбакский пастырь рос в многодетной семье, в которой царила атмосфера христианского благочестия и любви к школьному просвещению. Глава семьи принадлежал к славному офицерскому роду Альметевых, некоторое время был станичным атаманом, а в 70-х гг. исполнял должность учителя Остроленской казачьей школы; в 1875 г., в связи с отстранением от преподавательской деятельности *Игнатия Тимофеева*, ему даже пришлось временно исполнять должность заведующего Фершампенуазской Центральной школы.

Достаточно просвещенным человеком был и дед *Феодора Альметева* – Василий Константинович Альметев. Родившись в 1804 г. р. в д. Шарашлы Белебевского уезда Казанской губернии в семье есаула в 1844 г. вместе с другими нагайбаками он переселился на Южный Урал, где стал одним из основателей Остроленского поселка. На фотографии, сделанной примерно в нач. 80-х гг. XIX ст., Василий Альметев, уже почтенный старец, запечатлен держащим перед собой раскрытую книгу. О любви семьи Альметевых к просвещению говорит и факт их тесной дружбы с просветителем нагайбаков *Игнатием Тимофеевым*. Вот как *И. Тимофеев* рассказывает о первом своем посещении Остроленки и о знакомстве с семьей Альметевых: «Приехавши в Остроленку, я остановился на квартире у отставного урядника Василия Константиновича; это очень добрый старик, быв-

ший прежде 14 лет станичным начальником. Сын его в этом селе учителем, это самые первые мои знакомые. Приехавши в Остроленку, мы ходили в церковь молиться; с нами ходили и хозяева, у которых я остановился... У Василия Константиновича я каждый день в течение недели читал крещено-татарские книги. Хозяева были очень рады этому, и я учил учеников хозяйского сына петь молитвы по-татарски» [7, с. 361–363]. Через 10 лет, когда о. *Игнатий* станет приходским священником остроленцев, его дружеские отношения с семьей Альметевых станут еще более крепкими.

В 1889 г., во время своей миссионерской поездки к нагайбакам, о. *Василий Тимофеев* встретился со старейшинами и почетными гражданами Остроленки, в числе которых были Василий Константинович Альметев и его сын Михаил. Остроленцы благодарили казанского миссионера за работу по христианскому просвещению нагайбаков, а Василий Альметев в одно из воскресений пригласил о. Василия к себе и поделился с ним сведениями о происхождении нагайбаков, доставшимися ему по наследству [25, с. 161–167]. Свидетелем этих бесед несомненно был и юный *Феодор Альметев*, которому в то время было 13 лет, и он тогда только начинал учиться в Остроленской школе под началом о. *Игнатия Тимофеева*. Знакомство с прославленным казанским миссионером, а также благотворное влияние личности первого нагайбакского пастыря и учителя о. *Игнатия*, повлияло на решение *Феодора* жизнь свою посвятить христианской миссии и церковному служению. По рассказам родных, по окончании поселковой школы *Феодор Альметев* размышлял о своем призвании: по примеру деда и отца, а также старших братьев стать военным или же посвятить жизнь церковному служению? Выбор был сделан в пользу духовного образования, для получения которого он поступил в Казанскую инородческую учительскую семинарию, преподавание в которой имело миссионерский характер.

По окончании курса в учительской семинарии 28 июня 1895 г. *Феодор Альметев* Оренбургским войсковым начальством был определен учителем Великопетровской станичной школы. Его учительская карьера длилась недолго, всего 3 года. Уже в этот период обнаружились миссионерская настроенность будущего нагайбакского пастыря: когда его ученики из калмыцких семей отказались посещать церковное богослужение, объясняя это родительским запретом, учитель *Альметев* попытался разобраться в причинах такого отношения калмыков к Церкви. Выяснилось, что калмыки, номинально исповедующие Православие, по своей вере остаются все

теми же язычниками-ламаистами. Позднее в одной из своих миссионерских статей о. *Ф. Альметев* писал: «Много раз приходилось мне самому лично видеть у старых калмыков и калмычек идолов, изображающих изуродованный вид человека. Идолы эти преимущественно из красной меди, величиной вершков пять; хранятся они обыкновенно в особо устроенных футлярах. Очень редко можно встретить калмыка в храме» [3, с. 205]. Описав их языческие обычаи и обряды, о. *Феодор* предположил, что христианское просвещение калмыков можно было бы совершить тем же способом, что и нагайбаков – распространив среди них Св. Писание на родном языке. При этом он считал, что прежний калмыцкий перевод, экземпляры которого он нашел в церковных библиотеках Великопетровки и Остроленки и который был издан при помощи старомонгольского письма (монг. *Тодобичиг*, «ясное письмо»), необходимо заменить на новый, набранный кириллическим шрифтом.

Через два года, 3 ноября 1897 г., по просьбе Оренбургского Епархиального начальства молодой учитель был переведен в Требиатскую миссионерскую школу. Не позднее этого времени *Феодор Альметев* вступил в брак с Пелагеей Семеновной. Через полгода, 12 июля 1898 г., Оренбургский Преосвященный Владимир (Соколовский) (1896–1903) рукоположит требиатского учителя во диаконы, а ровно через неделю, 19 июля 1898 г., – во священники к Покрово-Богородицкой церкви оренбургских нагайбаков п. Подгорного. Так, служение о. *Феодора* в Церкви сразу же приняло миссионерский характер: влияние мусульманских проповедников на оренбургских нагайбаков с каждым годом усиливалось, и они для утверждения в Православии нуждались в ревностном и образованном пастыре. В Подгорном у супругов *Альметевых* родились первые дети: дочь Александра (20.03.1900) и сын Михаил (20.10.1901).

Через четыре года, 20 ноября 1902 г., в рамках укрепления одного из двух недавно открывшихся инородческих противомусульманских благочиний [6, л. 1-2]. по представлению тургайского областного миссионера и уездного благочинного протоиерея Феодора Соколова, Преосвященный Владимир перевел о. *Феодора* священником недавно открытого прихода, состоявшего из двух переселенческих поселков в Кустанайском уезде. Так начинается его пятилетнее служение в киргизской миссии. Миссионерские возможности талантливого инородческого пастыря не могли до конца раскрыться в рамках небольшого русского прихода, и 6 мая 1903 г., тем же

Преосвященным Владимиром о. *Феодор Альметев* был переведен священником Семиозерного миссионерского прихода Кустанайского уезда. Через 6 дней после выхода указа о переводе, 12.05.1903, в семье супругов *Альметевых* появилась на свет вторая дочь – Муза. Здесь же, в тургайских степях, 12.02.1905 родится и третья дочь о. *Феодора* – Зоя.

На новом месте поле его миссионерской работы расширилось необыкновенно: в его обязанности входило посещение русских переселенческих поселков не только в Кустанайском, но и в Тургайском уезде, расположенных от прихода на расстоянии до 150 верст. В этих посёлках, не имеющих своих приходских церквей, миссионер по благословению архиепископа совершал необходимые христианские требы и даже Божественную Литургию на переносном антиминсе. Обезжая русские поселки о. *Феодор* часто посещал и казахские аулы, где встречался и беседовал с коренным населением Тургайской степи – киргиз-кайсаками, которые расспрашивали «русского муллу» об особенностях христианской веры, сравнивая его ответы с речами мусульманских проповедников. Общение православного священника с инородцами не встречало никаких препятствий; составители одного миссионерского отчета отмечали: «Живший среди киргизов с самого раннего детства, быт киргизов Альметьев¹ знает хорошо, язык знает в совершенстве» [22, с. 302]. По этой причине о. *Феодор* часто гостил в казахских аулах довольно продолжительное время, при этом «пользуясь приемом и почетом» у местного населения. О том, как строились беседы священника с киргизами, в том же отчете сообщается: «Особенно охотно слушают киргизы чтение книг на их родном языке. Начиная читать и рассказывать отдельные статьи из Ветхого Завета, переходил он, *Альметьев*, на Нагорную проповедь Иисуса Христа с разъяснением им прочитанного» [22, с. 303]. 18 мая 1905 года за труды по просвещению киргизов свящ. *Феодору Альметеву* было преподано Архипастырское благословение с установленной грамотой [5, л. 5]. В 1906 г. служение молодого пастыря было отмечено Епархиальным начальством дважды: 29 марта 1906 года за ревностное исполнение служебных обязанностей он был награжден набедренником, а 31 мая 1906 года за усердные труды, оказанные при постройке церкви поселка Ерисковского Кустанайской губернии, ему было преподано Архипастырское благословение. В этот же период появляются первые

¹ В официальных отчетах фамилию о. *Феодора* искажали, прибавляя мягкий знак после буквы «т»: «Альметьев». Но сам священник подписывался в документах только как Альметев.

миссионерские статьи о. *Феодора*, публикуемые на страницах официального епархиального издания: кроме уже упомянутой статьи «Калмыки Оренбургской епархии» за 1903 г. [3, с. 205–207], в 1904 г. выходит его статья-корреспонденция: «Из миссионерской поездки по киргизской степи» [2, с. 926–929].

Активная миссионерская деятельность о. *Феодора* не осталась незамеченной, и 24 апреля 1906 г., указом Оренбургского Преосвященного Иоакима (Левитского) (1903-1910) священник был переведен в поселок Александровский Кустанайского уезда, с назначением на должность заведующим миссионерским станом. По семейным обстоятельствам к новому месту службы о. *Феодор* прибыл только 26 июля: 26 июня 1906 г. в семье *Альметевых* родился второй сын, Петр. Прибыв на место назначения, о. *Феодор* сразу же приступил к знакомству с населением близлежащих аулов и с делами миссии. Главным делом миссионерского Александровского стана была инородческая школа-интернат, в которую в основном принимали киргизских детей. В задачи школы входило обучение детей инородцев русскому языку и грамоте с целью привития им доверия и уважения к русским переселенцам. Местное население поначалу отнеслось к о. *Феодору* враждебно: киргизы думали, что священник, владеющий киргизским языком, назначен на должность начальника миссии специально, чтобы обращать их народ в христианство. Развеять эти страхи помогло знание о. *Феодором* менталитета и культуры киргизского народа, которые «встретив в священнике *Альметьеве* любезного собеседника, знающего их быт и язык, взгляд свой переменили, сами стали посещать его, и в поездках оказывать любезный прием» [22, с. 302]. В 1905 г. в школу поступил 141 ученик. После начала занятий в миссионерской школе, о. *Феодор* совершил миссионерскую поездку на Убаган, посетив школы в отдаленных аулах, а также поселки русских переселенцев.

У нового начальника Александровского стана были большие планы по расширению миссии, но в 1907 г. из-за недостатка финансирования стан был закрыт, а сам он 21 августа был переведен на должность священника Павловского прихода Кустанайского уезда [10, с. 224]. Весной следующего года о. *Феодор* со всем семейством вернулся на родину: 29 мая 1908 г. распоряжением Епархиального начальства он был назначен на должность священника п. Арсинского Верхнеуральского уезда [11, с. 180]. В этом поселке родится третий сын о. *Феодора*, Василий, который умрет в младенческом возрасте.

Лето 1911 года в Оренбургской губернии выдалось неурожайным, и приближающаяся зима грозила голодом не только простым крестьянам, но и духовенству, которое зависело как от хлебных пожертвований прихожан, так и от урожая, выращенного на собственной земле. Для о. *Феодора* положение осложнялось еще и тем, что 30 июля того же года, в многодетной семье *Альметевых* родился седьмой ребенок – сын Гайй. Пособие, которое могло бы помочь нуждающимся, семья о. *Феодора* получит только через год; согласно официальном отчету, из суммы, назначенной для выдачи ссуд духовенству Оренбургской Епархии, пострадавшему от неурожая, священник пос. Арсинского *Ф. Альметев* получит 75 р. [21, с. 154]. Но в 1911 г., спасаясь от неминуемой нужды, о. *Феодор* вынужден был подать прошение на перевод в Томскую епархию, которое и было удовлетворено 12 октября [12, с. 359]. Не успела семья о. *Феодора* собраться в дальнюю дорогу, как в Требии 2 ноября 2011 г. умирает священник-миссионер о. *Макарий Софронов*. За годы своей работы о. *Макарий* сделал немало для ограждения Требиатских нагайбаков от влияния мусульманской пропаганды, но Требия, с ее разнородным и разнородным населением, по-прежнему требовала неослабевающего миссионерского внимания. Возможно, это повлияло на решение о. *Феодора*, несмотря на все трудности, продолжить свое служение в Оренбургской епархии: 16 ноября священник п. Арсинского Верхнеуральского уезда *Ф. Альметев*, согласно собственному прошению, был оставлен на священническом месте в том же поселке [13, с. 384]. Но Епархиальное начальство, по издревле сложившейся традиции наследования священнических мест, в конце 1911 г. назначило в Требию сына недавно почившего о. *Макария* – Николая Софронова.

Не находя практического применения своим миссионерским способностям на русском приходе, о. *Феодор* направил их на изучение истории собственного народа. В 1911 г. на страницах ОЕВ им была опубликована этнографическая заметка: «Нагайбаки» [4, с. 1097–1099], в которой, на основании памятных записей деда о. *Феодора*, Василия Константиновича Альметева, поднимались вопросы этногенеза нагайбаков, были обозначены основные вехи их истории, а также сделана попытка истолкования самого этнонима «нагайбак». Автором заметки «Из быта нагайбак», опубликованной в одном из номеров ОЕВ за 1912 г. [24, с. 649–653], скорее всего, также является о. *Феодор*: кроме того, что автор сам себя причисляет к нагайбакам, он хорошо знаком с их историей, обычаями и нравами, имеет не-

сомненные литературные способности, а инициалы «С. А.», которыми автор подписал свою статью, можно расшифровать как «священник Альметев». В статье изображена картина эволюции духовно-нравственной жизни нагайбаков, начиная от переселения их на Южный Урал и заканчивая современной автору эпохой. По мнению автора, благие перемены в духовном облике народа произошли тогда, когда «блаженной памяти незабвенные труженики на ниве просвещения инородцев – Н. И. Ильминский и о. Василий Тимофеев обратили внимание и на наших нагайбак: появились учителя, а потом и священники из тех же нагайбак» [24, с. 652]. 25 марта 1912 г., спустя 14 лет служения в священном сане, 1912 года, ко дню Св. Пасхи, «за ревностное исполнение служебных обязанностей и благоповедение», о. *Феодор Альметев* получил свою первую церковную награду – скуфию [14, с. 133].

В начале 1913 г., 9 января, священническое место в Требии вновь становится вакантным и о. *Феодор* подает прошение о переводе его в Требиатский приход, которое было удовлетворено 14 января того же года [15, с. 15–16]. Так начался второй период его пастырства, который прошел на родине, среди нагайбаков, где он сначала в должности священника миссионерского прихода, а затем благочинного фактически встал во главе нагайбакской миссии. Первым миссионерским приобретением о. *Феодора Альметева* стало присоединение к Православию 2 июня 1913 г. жителя д. Махмутковой Орского уезда башкира Абубакира Абдулмазитова, 40 лет, из магометан, с наречением новопросвещенному христианину имени Никифор [16, с. 285].

Определением Епархиального начальства от 24 августа 1913 г., градо-Верхнеуральский Благочиннический округ был разделен на два округа: градо-Верхнеуральский и Требиатский [9, с. 307–308]. При этом в новосозданный Требиатский округ вошли 11 церквей: 4 из Троицкого уезда и 7 из Верхнеуральского, в том числе и приходы верхнеуральских нагайбаков. Исполняющим должность благочинного вновь образованного Требиатского округа был назначен священник Требиатского поселка *Феодор Альметев*. Вскоре он был утвержден в этой должности: в сообщении от 10-го ноября 1913 года о присоединении требиатским священником к Православию дочери казака-старообрядца поселка Романовского Верхнеуральского уезда, девицы Анисии Димитриевны Садчиковой, о. *Феодор* уже назван благочинным Требиатского округа [17, с. 77]. В качестве бла-

гочинного о. *Феодор* следил за состоянием церковной жизни на вверенных его попечению приходах, доносил до приходских священников постановления Епархиальной власти, возглавлял богослужения и проповедовал в дни престольных праздников. Скорее всего, он возглавил и освящение нового храма в Париже 27 мая 1914 г., что было непосредственной обязанностью всех благочинных. Его работа среди нагайбаков теперь заключалась в поддержании церковной жизни народа на том уровне, который был достигнут трудами его предшественников; к этому времени совершение богослужения в нагайбакских храмах на языке нагайбаков стало установившейся нормой, языческие обычаи нагайбаков, благодаря христианскому просвещению и церковной проповеди, постепенно уходили в прошлое, мусульманский прозелитизм среди нагайбаков, не находя почву для дальнейшего роста, прекратился. А пример обращенных из ислама в Православие мусульман говорит и о переходе Православной миссии от оборонительной тактики в миссионерское наступление. Назначение священника инородца, коренного нагайбака на должность благочинного не только нагайбакских, но и русских приходов, ознаменовало собой окончательное утверждение верхнеуральских нагайбаков в Православии, которые не были уже *странниками и пришельцами* в лоне Православной Церкви, но даже выгодно отличались от своих русских единоверцев уровнем христианского просвещения, особой любовью к храмам и богослужению, образованностью и благочестием своего духовенства.

Требия продолжала оставаться центром благочиннического округа, а священник *Феодор Альметев* – благочинным и после реформы благочиннических округов, совершившейся согласно постановлению XVI Общеeparхиального Съезда духовенства Оренбургско-Тургайской епархии от 30 мая – 1 июня 1915 г.; тогда Требиатский округ был преобразован в 3-й округ Верхнеуральского уезда, а о. *Феодор* был оставлен в должности благочинного нового округа [23, с. 373–375]. О. *Феодор Альметев* будет добросовестно исполнять обязанности благочинного вплоть до революционных потрясений 1917 г.: весной 1916 г. им были присоединены к православию из раскола австрийского толка казак поселка Романовского Верхнеуральского уезда Дмитрий Иосифов Ломакин, 18 л., и казачья девица того же поселка Пелагея Иванова Хохулина, 18 л. [18, с. 129]. В том же году, во внимание к усердной и полезной службе, Преосвященный Мефодий (Герасимов), Еп. Оренбургский и Тургайский (1914–1920) наградил священника Верхнеуральского

уезда Требиатского поселка *Ф. Альметева* камилавкой [19, с. 232], а за понесенные труды по обстоятельствам военного времени, в том же году ему было преподано Архипастырское благословение с грамотой [20, с. 404]. Верность о. *Феодора* миссионерскому призванию в этот трудный для страны и Церкви период проявлялась и в ежемесячных пожертвованиях Требиатского священника на деятельность Оренбургского Михайло-Архангельского Братства, действительным членом которого он числился в 1915 г. [1, с. 14].

Жизнь нагайбакского священника и миссионера, представителя старинного и славного офицерского рода казаков-нагайбаков Альметевых, оборвалась трагическим образом в годы Гражданской войны, там же, где и начиналось его служение: по воспоминаниям родных, 14 января 1920 г. о. *Феодор Альметев* был расстрелян в небольшом городке Сергиополь близ Семипалатинска, в Восточно-Казахстанской области, куда он пришел вместе с отступавшими под натиском красных войсками атамана Дутова. Через 10 дней там же погиб и его старший сын, Михаил. Супруга о. *Феодора* и его младшие дети остались живы; переселившись в Остроленку, они были вынуждены испытать все тягости и бедствия, вызванные событиями Гражданской войны и последовавшего затем периода репрессий, направленных против Церкви и ее служителей.

Список литературы

1. Алфавитный список действительных членов Оренбургского Епархиального Михайло-Архангельского Братства за 1915 год // Оренбургские епархиальные ведомости (ОЕВ). – 1916. – № 15–16. – Приложение.
2. Альметев, Ф. М. Из миссионерской поездки по киргизской степи / свящ. Ф. М. Альметев // ОЕВ. – 1904. – № 24.
3. Альметев, Ф. М. Калмыки Оренбургской епархии / свящ. Ф. М. Альметев // ОЕВ. – 1903. – № 5.
4. Альметев, Ф. М. Нагайбаки. Этнографическая заметка / свящ. Ф. М. Альметев // ОЕВ. – 1911. – № 49.
5. Ведомость о церкви Михайло-Архангельской, Верхнеуральского уезда, Оренбургской епархии, Требиатского поселка за 1913 г. // ГАОО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 1776.
6. Дело о формировании двух новых инородческих противомусульманских благоточиний, 1899–1901 гг. // ГАОО. Ф. 173. Оп. 4. Д. 7137.
7. Казанская центральная крещено-татарская школа: материалы для истории христианского просвещения крещеных татар. сост. Н. Ильминский // Казань: Тип. В. М. Ключникова, 1887. – 484 с.
8. Метрическая книга Оренбургской Духовной Консistorии Покровской церкви Остроленского отряда на 1876 г. // ГАЧО. Ф. И-226. Оп. 13. Д. 1.
9. Определение Епархиального Начальства от 24 августа 1913 г. № 1295–5208 // ОЕВ. – 1913. – № 35.
10. ОЕВ. – 1907. – № 34–35. Часть официальная.
11. ОЕВ. – 1908. – № 23–24. Часть официальная.

12. ОЕВ. –1911. – № 44. Часть официальная.
13. ОЕВ. –1911. –№ 47. Часть официальная.
14. ОЕВ. –1912. –№ 12–13. Часть официальная.
15. ОЕВ. –1913. –№ 3. –Часть официальная.
16. ОЕВ. –1913. –№ 33–34. Часть официальная.
17. ОЕВ. –1914. –№ 8. Часть официальная.
18. ОЕВ. –1916. –№ 15–16. Часть официальная.
19. ОЕВ. – 1916. – № 24–26. Часть официальная.
20. ОЕВ. –1916. – № 49–52. Часть официальная.
21. Отчет в израсходовании сумм, поступивших от Комитета Похоронной Кассы Государственными 4% рентами на 7000 рублей на выдачу ссуд духовенству, пострадавшему от неурожая в 1911 году // ОЕВ. 1912. № 14.
22. Отчет о деятельности Оренбургского Епархиального Комитета Православного Миссионерского Общества за 1906 г. // ОЕВ. –1907. – № 44.
23. Протокол Оренбургской Духовной Консистории по вопросу о распределении благочиннических округов Оренбургской епархии, 1915 г. июля 7 дня, № 551 // ОЕВ. – 1915. – № 35–36.
24. С. А. Из быта нагайбак / С. А. // ОЕВ. –1912. –№ 32–33.
25. Тимофеев, В. Т. Миссионерское путешествие по инородческим приходам Оренбургской епархии / прот. В. Т. Тимофеев // ОЕВ. –1890. – № 5.

УДК 930.253

ББК 63.2

Буцык Сергей Владимирович

Челябинский государственный институт
культуры, проректор по учебной работе,
кандидат педагогических наук, доцент

Запекина Наталья Михайловна

Челябинский государственный институт
культуры, кандидат педагогических наук, доцент

ДУХОВНЫЕ АСПЕКТЫ ЖИЗНИ ЧЕЛЯБИНСКОЙ ГУБЕРНИИ: АНАЛИЗ МАТЕРИАЛОВ СБОРНИКА «ЧЕЛЯБИНСКАЯ ГУБЕРНИЯ, 1919–1923: АБРИС ИСТОРИИ»

Аннотация. Челябинская губерния была образована советской властью после занятия Южного Урала Красной армией. Это историческое событие стало ключевым не только в развитии административно-территориальных границ региона, но и в кардинальном изменении вектора духовной жизни южноуральцев. Документальные свидетельства описываемых событий представлены в тематическом сборнике Объединенного государственного архива Челябинской области.

Ключевые слова: духовенство, документы, Челябинская губерния, монастырь, храм, церковь, советская власть, епархиальный совет, епархиальное собрание.

Butsyk Sergey Vladimirovich

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, Vice Rector for Academic Affairs, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor

Zapekina Natalya Mikhailovna

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, Department of Documentation and Publishing, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor

SPIRITUAL ASPECTS OF LIFE IN CHELYABINSK PROVINCE: ANALYSIS OF MATERIALS IN THE COLLECTION «CHELYABINSK PROVINCE, 1919– 1923: OUTLINE OF HISTORY»

Annotation. Chelyabinsk province was formed by the Soviet government after the occupation of the southern Urals by the red army. This historical event became a key not only in the development of the administrative and territorial borders of region, but also in a radical change in the vector of spiritual life of South Ural residents. Documentary evidence of the events described is presented in the thematic collection of the United state archive of the Chelyabinsk region.

Keywords: clergy, documents, Chelyabinsk province, monastery, temple, Church, Soviet power, diocesan Council, diocesan Assembly.

В декабре 2019 г. к 100-летию со дня образования Челябинской губернии Объединенным государственным архивом Челябинской области (ОГАЧО), а также Государственным комитетом по делам архивов Челябинской области при финансовой поддержке Общества развития русского исторического просвещения «Двуглавый Орел» был выпущен научный сборник архивных документов «Челябинская губерния, 1919–1923 гг.: абрис истории» [3].

Следует отметить, что документальные публикации региональных архивов, особенно научного типа, – это всегда заметное событие в области археографии, т. к. подобные издания открывают ученым, историкам, археографам новые массивы источников, освещающих различные стороны жизни регионов. Обращение к прошлому регионов является реальным инструментом формирования общественного сознания, фактором систематизации исторического знания, интерпретации и переосмысления общеизвестных фактов исторической действительности.

Особый интерес для исследователей представляют тематические научные сборники документов, освещающие малоизученные темы, каковой и является история существования Челябинской губернии. Несмотря на то, что попытка осветить данное историческое событие уже предпринималась челябинскими археографами в 1960 г., когда силами сотрудников Челябинского областного партийного архива был подготовлен сборник «Челябинская губерния в период военного коммунизма (июль 1919 – декабрь 1920)» [2], в силу тенденциозности его содержания, отсутствия засекре-

ченных документов, а также узких хронологических рамок издания, актуальность детального рассмотрения вопроса несколько не изменилась.

Современный сборник представляет собой интереснейшее пофондовое издание, содержащее редкие и рассекреченные документы, расположенные по тематико-хронологическому принципу. Подавляющее большинство опубликованных источников составляют делопроизводственные и законодательные документы оперативного характера (распоряжения, протоколы, отчеты и пр.). Информативность, достоверность и официальность данной документации определяет ее особый статус, позволяя подчеркнуть принцип историзма, использованный при выявлении, отборе и подготовке документов к публикации.

Уникальный по насыщенности корпус документов сборника охватывает период с 27 июля 1919 г. по 14 декабря 1923 г. Это важный период в истории Уральского региона, ознаменовавшийся формированием границ Челябинской губернии, которые при ближайшем рассмотрении практически полностью совпадают с границами современной Челябинской области. Иначе говоря, состав и пределы созданной в 1934 г. Челябинской области унаследовали принцип административно-территориального деления, использованного при создании Челябинской губернии. Примечателен и тот факт, что губерния создавалась с целью восстановления разрушенного хозяйства и нормализации быта жителей Южного Урала.

Составитель и научный редактор сборника, ведущий археограф ОГАЧО, кандидат исторических наук М. А. Базанов, поставил своей целью дать объемную картину общественной жизни губернии, охватывающую все ее сферы – политическую, социальную, экономическую и духовную. В связи с этим, исторические документы, представленные в сборнике, были распределены по четырем разделам. Духовным и культурным аспектам существования Челябинской губернии посвящен четвертый раздел под названием «Религия, культура, наука».

Как отмечает научный консультант сборника и автор вступительной статьи «Административное детище Гражданской войны», доктор исторических наук, профессор и ведущий специалист по истории Урала начала XX в. И. В. Нарский, «вопреки мотивам создания...губерния стала детищем Гражданской войны, унаследовав не только разоренную территорию, но и чрезвычайные, милитаризированные методы решения накопившихся проблем» [3, с. 26]. Это проявилось и в решении религиозных вопросов.

Духовные аспекты бытования Челябинской губернии представлены в сборнике целым комплексом уникальных, ранее не публиковавшихся исторических документов. Последние, в свою очередь, не только показывают хронологию уничтожения религиозной жизни Южного Урала на примере закрытия Одигитриевского женского монастыря, но и раскрывают технологию демонизации православия, уничтожения духовной взаимосвязи между обществом и церковью, разрушения материальных артефактов веры (храмов, церквей, монастырей).

Одигитриевский женский монастырь в Челябинске был создан в 1848 г. Как свидетельствуют исторические источники, сестры содержали себя сами: ткали, вышивали шелком, вырезали бумажные цветы и пр. Большую роль в становлении монастырской общины сыграли пожертвования местных купцов. Поначалу монастырь не имел собственной общинной церкви и только в 1859 г. началось строительство церкви в честь иконы Божией Матери «Одигитриевская». В 1861 г. храм был освящен. Перед революцией в монастыре жили 355 монахинь, монастырь имел крупное хозяйство, несколько мастерских, мясная лавка сдавалась в аренду. Доходы монастыря позволяли содержать монастырский приют до 25 человек [1].

Новой власти пришлось предпринять усилия по закрытию женского монастыря, о чем свидетельствует письмо главы Челябинского епархиального совета о. К. П. Прокопьева председателю Челябинского губревкома М. Х. Полякову с протестом против реквизиции имущества и закрытия монастыря от 16 ноября 1919 г. Глава пишет, что «монастырь резко и приятно выделяется из среды других монастырей примерным поведением обитательниц общины, выдающимся трудолюбием, образцовым ведением полеводства, пчеловодства, птицеводства и огородничества... Община эта в глазах православного населения является примерной христианской коммунистической общиной!» [3, с. 479].

Однако, оперируя законом об отделении церкви от государства, на первом этапе закрытия монастыря по постановлению Челябинского губревкома создана комиссия по закрытию Одигитриевского монастыря, составлен протокол заседания комиссии по ликвидации монастыря от 10 октября 1919 г. Второй этап осуществлялся в соответствии с декретом о передаче всех храмов с их имуществом в ведение советской власти. И с 13 июня 1920 г. по всей губернии начинается составление описей церковного имущества. С этого же периода все монастыри, в том числе и Одигитриевский, преобразуют в трудовые производственные общины с сохранением религиозного устройства.

На следующем этапе власть действует более смело и решительно, изымая имущество Челябинского женского Одигитриевского монастыря, о чем свидетельствует постановление президиума Челябинского губисполкома от 27 октября 1920 г. Окончательное закрытие монастыря состоялось 23 марта 1921 г. решением протокола № 8 закрытого заседания президиума губисполкома. Монахинь, не подчинившихся постановлению губисполкома от 28 января 1921 г. о выселении их из монастырских зданий в связи с предоставлением последних для детских домов и приютов, обвинили в контрреволюции и заключили в концентрационный лагерь.

Следующее постановление президиума Челябинского губисполкома касалось репрессий по отношению к гражданам, саботирующим закрытие монастыря. Постановление буквально гласило, что «за лозунгом защиты религии часто кроется контрреволюция... Всякие сборища и собрания для обсуждения данного вопроса запрещаются под страхом расстрела их организаторов...» [3, с. 509]. Таким образом, монастырь был закрыт в 1921 г., а постройки снесены в конце 1920-х гг.

Благодаря продуманному подбору документальных источников, насильственная ликвидация Одигитриевского женского монастыря рассматривается в сборнике не только и не столько как событие в религиозной жизни общества, но и как политический акт, пример репрессивного давления со стороны государства. Даже несмотря на то, что большая часть документов дана в извлечениях, представленные фрагменты четко характеризуют духовный настрой общества той эпохи, свидетельствуют об уважительном и сочувственном отношении к православию со стороны населения и явном несовпадении интересов церкви с руководящей линией советского государства.

Явный конфликт церкви и советской власти просматривается также в документах Челябинского епархиального совета, который 22 декабря 1919 г. письмом в адрес Челябинского губревкома выступил против репрессивных мер в отношении духовенства, в результате которых «многие приходы по 4-5 месяцев не слышат богослужения и лишены возможности удовлетворить религиозные потребности... Это вызывает среди населения ропот и недовольство как по отношению к епархиальному начальству... так и против агентов гражданской власти... В некоторых приходах лица, называющие себя коммунистами, издеваются над Христом или Божьей Матерью на глазах верующих и в присутствии священника» [3, с. 483].

Закончился этот конфликт явной и безоговорочной победой власти 18 сентября 1920 г., когда вышел в свет Циркуляр НКВД о закрытии епархиальных советов и изъятии их имущества. Окончательное закрытие Челябинского епархиального совета было оформлено 5 апреля 1921 г. письмом в отдел управления Челябинского губисполкома с уведомлением о самороспуске. При этом для ведения дел духовенства Челябинской епархии была оставлена канцелярия в составе нескольких сотрудников. В этом же году вышло постановление о роспуске общественной религиозной школы.

Анализируемый раздел сборника содержит также комплекс документов о работе 1-го Челябинского епархиального собрания духовенства и мирян. В их числе постановление о ходатайстве перед губЧК об ускорении рассмотрения дел заключенных священников от 9 июня 1920 г. и постановление о разъяснениях представителя губисполкома о вопросах повседневного взаимодействия органов советской власти и духовенства от 10 июня 1920 г. В этих документах еще просматриваются возможные направления взаимодействия церкви и государства. Однако уже с 1922 г. ряд информационных писем Челябинского губотдела ГПУ о жизни духовенства как нельзя более явно демонстрируют поиски контрреволюции в работе духовенства Челябинской губернии.

Апофеозом и примером публичного поражения местного духовенства становится сообщение Челябинской губЧК об официальном заявлении группы священников – заключенных Челябинской тюрьмы и признании ими советской власти. Текст данного документа отчаянно напоминает пионерскую клятву, в которой заключенные священнослужители признают советскую власть выразительницей интересов народа, осуждают реакционную политику высших церковных властей, отрекаются от религиозных убеждений христианина-индивидуалиста и торжественно клянутся выступать со словом разъяснения и убеждения своих прихожан [3, с. 542–543].

Таким образом, несмотря на закрытие монастыря и другие репрессивные действия советской власти в отношении церкви и духовенства, православная вера еще долго теплилась в сознании большинства прихожан Челябинской губернии, искренне не понимавших причин, по которым их лишают посещения служб, свободы вероисповедания, храмов. За недолгий период существования губернии с помощью ряда нормативных актов государственной власти удалось методично расправиться с монастырями и церквями как надежными оплотами религиозной веры, уничтожить епархиальное управление духовенством, применить репрессии к протестующим.

Важной особенностью проанализированного сборника является продуманный отбор документов, позволяющих сквозь призму значимых и характерных для всей страны событий, увидеть глубинность и вместе с тем обыденность исторической ситуации во вновь образованной губернии, оценить масштабы и последствия духовной катастрофы советского периода на примере отдельно взятого региона – Челябинской губернии, существовавшей с 1919 по 1923 г.

Список литературы

1. Боже, В. С. Одигитриевский женский монастырь / В. С. Боже, Н. А. Прыкина // Челябинская область : энциклопедия : в 7 т. Т. 4 / гл. ред. К. Н. Бочкарев. – Челябинск, 2008. – С. 697.
2. Челябинская губерния в период военного коммунизма (июль 1919 – декабрь 1920) : док. и материалы / ред.-сост. С. Н. Корнеев. – Челябинск, 1960. – 348 с.
3. Челябинская губерния, 1919–1923 гг.: абрис истории : сб. док. / сост. и науч. ред. М. А. Базанов. – Челябинск, 2019. – 647 с.

УДК 27-36

ББК 86.372

Старцева Ольга Генриховна

Челябинский государственный институт
культуры, кафедра декоративно прикладного
искусства, старший преподаватель

ОТЕЦ ВАЛЕНТИН КАРПОВ: ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ЖИЗНИ И МУЧЕНИЧЕСТВА

Аннотация. В статье приводятся уникальные, собранные, в том числе, автором архивные материалы, документы следственных дел в период Большого террора на территории Челябинской области, в г. Миассе; рассказывается о путях жизни и мученичества о. Валентина Карпова.

Ключевые слова: большой террор, «миасское дело», о. Валентин Карпов

Startseva Olga Genrikhovna

Chelyabinsk State Institute of Culture, Department of Decorative and Applied Arts, Senior Lecturer

FATHER VALENTIN KARPOV: EXPERIENCE ON RECONSTRUCTION OF LIFE AND TORTURE

Annotation. The article deals with the unique, including those collected by the author archival materials from documents on the investigative cases during the Great Terror in Chelyabinsk Region, especially in Miass; the author tells on the life and martyrdom by priest Valentin Karpov.

Keywords: great terror, «Miass case», priest Valentin Karpov

Память о прошедших, трагичных, событиях в жизни России, не оставляет в духовном покое современников, не позволяя оставить пережитое нашими дедами, прадедами без внимания, втуне. Порой прикосновение к событиям семейной истории побуждает обратиться к самостоятельным разысканиям и исследованию, к изучению архивных документов и человека, чьей профессией история не является.

Впервые историю отца Валентина Карпова я услышала в начале 90-х годов от Кротковой Ольги Петровны (урожденной Рычковой), заслуженного учителя, бабушки моего мужа. Валентин Мстиславович Карпов (отец Валентин) приходился ей дядей и был женат на Елизавете Васильевне Затопляевой, тёте и родной сестре её матери. В 1937 году он был репрессирован, и, как считали родственники, расстрелян.

Во время наших визитов в руках Ольги Петровны Кротковой неизменно появлялся большой старинный альбом, хранящий немало семейных тайн. На толстых картонных страницах, в хронологическом порядке, располагались фотографии родственников и друзей. Ольга Петровна, которой в то время было около девяносто лет, с грустью замечала, что она всех пережила и после смерти супруга оказалась самой старшей в кругу своей семьи. Поэтому понятно было её желание открыть подлинные сведения о дорогих сердцу людях. Она прекрасно помнила имена и события, ошибаясь лишь в деталях.

Прежде чем рассказать о жизненном пути и мученичестве нашего родственника, о. Валентина Карпова, приведем некоторые факты из жизни Ольги Петровны Кротковой, благодаря которой и состоялся наш дальнейший поиск и небольшое, имеющее личный характер, исследование жизни и обстоятельств его гибели. Ольга Петровна – заслуженный учитель, трудовая деятельность которой была отмечена различными наградами, начала учительствовать ещё до войны. Родилась в семье священнослужителя и вышла замуж за Кроткова Леонида Вениаминовича, учителя, сына священника.

Катаклизмы двадцатого века сполна отразились на семье Ольги Петровны: гражданская война, преследования священства, расправы без суда и следствия, аресты во время большого террора, Отечественная война, тяготы послевоенного времени. В семье Ольги Петровны Кротковой оказалось немало репрессированных. Тем не менее, несмотря на все трудности и тяготы, Ольга Петровна и её супруг, Леонид Вениаминович Кротков прожили более 90 лет. Леонид Вениаминович, участник Великой отечественной войны (много лет возглавлявший Челябинский Совет ветеранов), – заслуженный

учитель, директор школы. Веселый, с прекрасным чувством юмора Леонид Вениаминович, никогда не производил впечатление старика. Статьи об этих замечательных людях можно найти в энциклопедии «Челябинск». В 90-е годы Ольгой Петровной были написаны небольшие воспоминания, как необходимое дополнение для сохранившихся в альбоме фотографий. Эти воспоминания и стали основой для наших поисков. На страницах семейного альбома Кротковых – большое количество фотографий священнослужителей. Вот на фотографии священнослужитель в возрасте, протоиерей, окруженный детьми разных возрастов. Среди них выделяется светловолосая девочка лет пяти с бантом на голове. Это и есть Ольга Петровна Кроткова со своим дедом, протоиереем Василием Затопляевым, пожелавшим сфотографироваться со своими внуками и оставить о себе память (фото 1). На другой фотографии красивая, благородной наружности чета – священник Вениамин Кротков со своей супругой Таисией и четырьмя сыновьями, один из которых, Леонид Вениаминович, впоследствии, станет супругом Ольги Петровны (в семье Вениамина Стефановича Кроткова было девять детей, двое из них стали священниками) (фото 2). В альбоме есть и другие фотографии, молодых священников со своими жёнами, – Сергея Вениаминовича Кроткова, Николая Елеонского (не вернувшегося потом из Соловецкого лагеря), иерея Валентина Карпова. На некоторых групповых семейных снимках пустоты, вырезаны персонажи. Можно предположить, что, скорее всего, это репрессированные священники.



1. Протоиерей Василий Затопляев (село Пьянково) со своими внуками. Справа от отца Василия маленькая Ольга Петровна Кроткова



2. Протоиерей Вениамин Кротков с матушкой Таисией и четырьмя сыновьями (всего девять детей). Мальчик с собачкой на переднем плане Кротков Леонид Вениаминович



3. Отец Валентин Карпов со своей супругой, Елизаветой Васильевной Рычковой

Во время встреч и бесед с Ольгой Петровной, просмотр альбома всегда сопровождался воспоминаниями, о драматических событиях в том числе. Одна такая история и была об отце Валентине Карпове. На одной из фотографий (фото 3), сделанной в салоне города Тобольска где-то на рубеже веков, Валентин Карпов со своей супругой, Елизаветой Васильевной Рычковой. На фотографии он молод, в светской одежде (видимо, поэтому фотография и сохранилась). Возможно, это фото было сделано незадолго перед свадьбой или в первые годы брака. В тот момент будущему отцу Валентину было немногим более двадцати лет. Более поздних фото отца Валентина найти не удалось. Не оказалось фотографии о. Валентина и в материалах следственного дела (что могло объясняться большим количеством арестованных в период 1937–1938 годов и невозможностью делать

снимки всех находящихся под следствием). Жена о. Валентина, Елизавета Васильевна Рычкова, как уже говорилось выше, была из священнической семьи. Её отец, протоиерей Василий Затопляев служил в селе Пьянково Курганского уезда Тобольской губернии. По рассказам Ольги Петровны, дом отца Василия всегда был гостеприимен, что называется, «полная чаша». Семья большая, дружная, – четыре дочери на выданье. В дом приходили молодые люди, «потенциальные женихи», во время праздников устраивались настоящие концерты, участники которых пели, играли на музыкальных инструментах. На праздничном столе всегда располагалась обильная домашняя снедь, поросята и гуси, при доме было своё хозяйство. В числе женихов было трое будущих священников, Николай Елеонский, Петр Рычков (отец бабушки Ольги Петровны) и Валентин Карпов.

Валентин Мстиславович Карпов родился в 1879 в г. Туринске, в семье священнослужителя. После окончания духовной семинарии в Тобольске, женившись, он служил в селе Карачты (ныне село Боровское) Белозерского района. Село Боровая Карачта или село Карачтинское находится в 48 км к северо-востоку от Кургана, располагаясь на возвышенности над рекой Тобол, где из соснового бора вытекает река Боровая (или Карачта). По переписи 1912 г. численность населения составляла тогда 714 человек, все русские. В 1798 г. в селе был построен деревянный храм с двумя престолами: во имя Св. Пр. Божия Илии и Трёх Святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста. В годы советской власти храм был закрыт, а затем разрушен. На месте церкви Ильи Пророка в данный момент стоит поклонный крест [1].

Судя по фотографиям, у о. Валентина были две сестры, одна из которых была врачом. В письменных заметках, находящихся в семейном архиве, Ольга Петровна пишет, что в 20-е годы (в следственном деле указаны даты 1929 и 1932 гг.) отец Валентин был арестован и какое-то время находился в лагере для заключенных. Можно предположить, что после ареста отец Валентин не имел возможности служить, и они с женой взяли земельный надел, косили траву, имели приусадебное хозяйство, пасеку. У четы Карповых не было детей, поэтому их племянники (в числе среди которых была и Ольга Петровна Кроткова) были особенно обласканы. В доме Карповых царила атмосфера любви и безмятежной радости. Между Ольгой Петровной и семьёй Карповых у Ольги Петровны существовала особая, духовная связь – они были её крёстными. В своих записях Ольга

Петровна вспоминает об этом периоде жизни супругов Карповых: «Всё делал сам (имеется в виду отец Валентин) и помогали внуки Елеонские и Рычковы. Ежегодно мы у них в сельской местности отдыхали. Собирали грибы, ягоды, делали заготовки. Ничего не нарушало мирную жизнь, но вот со временем всё рухнуло... Прекрасный был человек. Добрый, внимательный. Жаль человека и его жену...»

В июне 1937 г. отцу Валентину удалось, при помощи знакомых священников, которые также не имели возможности служить, устроиться на работу ночным сторожем. К этому времени они проживали в г. Миассе, где находились родные его жены. Неожиданно, в октябре 1937 г. отец Валентин был арестован и отправлен из Миасса в Челябинскую тюрьму. Елизавета Васильевна, терзаемая неизвестностью, отправляется в Челябинск на поиски мужа. Ей удалось увидеть мужа. За дощатым забором, которым был окружен тюремный двор, отец Валентин рубил дрова. Обойдя забор, в поисках подходящей расщелины в штакетнике, и дождавшись удобного момента, Елизавета подает знак. Когда муж поднял голову, Елизавета Васильевна ужаснулась. Изуродованное лицо в кровоподтёках, вырванная борода. Отец Валентин осторожно опустил топор и молча, чтобы не привлечь внимание охраны, показал с помощью жестов. Одной рукой он приставил указательный палец у виска, а другой показал, что пишет. «Ему подписали смертный приговор!» – так решили близкие. Ольга Петровна считала, что он был расстрелян на Золотой горе. О массовых расстрелах на Золотой горе стало известно в конце 80-х гг., публикации на эту тему стали появляться примерно в это же время. Однако это было только предположением Ольги Петровны. Вот и всё, что оказалось известно, по сведениям из семейного архива, о Валентине Карпове. Оставалось много вопросов. Служил ли до ареста 1937 г. о. Валентин, в каком году и при каких обстоятельствах его арестовали, какова была его дальнейшая судьба?

В областном объединенном архиве Челябинской области хранится «Следственное дело № 2865 по обвинению Соколова Григория Петровича и других (всего 30 человек) по ст.58-2-8-10-11», 51-й том из восьмидесяти с лишним. Благодаря этому следственному делу, удалось разыскать некоторые факты биографии отца Валентина Карпова. В частности, анкетные данные из «Постановления об избрании меры пресечения» арестованного Валентина Мстиславовича Карпова [с.103, 5] по делу №2865 и некоторые справки помогают восполнить определенные пробелы и ответить на некоторые из вопросов о жизни, аресте, мученичестве о. Валентина [5].

О. Валентин до 1929 г. служил священником в селе Боровском Белозерского района. В анкете арестованного есть такая строчка: «В 1918–1919 гг. находился на территории белых – в Белозерском районе Челябинской области» [5, с. 101]. В июне 1918 г. в селе Боровском была установлена белогвардейская власть. С августа 1918 г. по октябрь 1919 г. в районе села происходят напряженные столкновения между Русской армией адмирала А. В. Колчака и красной армией. 6-й Оренбургский казачий полк, 15-й Михайловский и 16-й Татарский полки с одной стороны, два батальона красного 235-го Невельского полка с другой стороны, попеременно занимали село Боровское. В конце октября 1919 года Белая армия отступает, а в конце 1919 г. в селе образуется Боровской сельсовет [1]. Можно предположить, что в этом селе отец Валентин служил не только в эти годы, но и до революции.

Как складывалась судьба отца Валентина после революции? В следственном деле указаны две даты ареста. В 1929 г. «...арестовывался органами ОГПУ. Привлекался к уголовной ответственности по ст. 58-12 УК СССР, под арестом находился 14 месяцев. В 1932 г. был арестован и осужден по ст. 59й УК СССР» [5, с. 101].

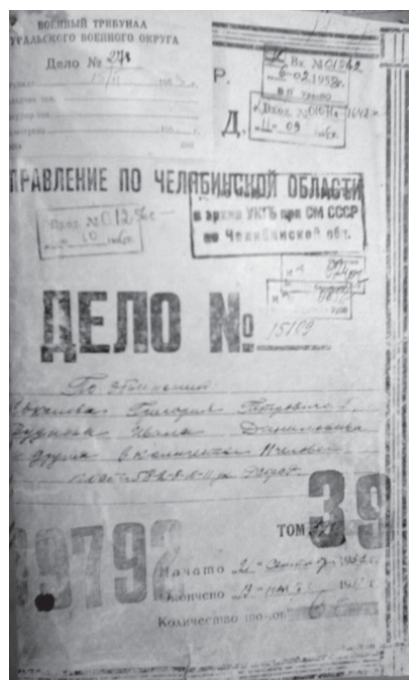
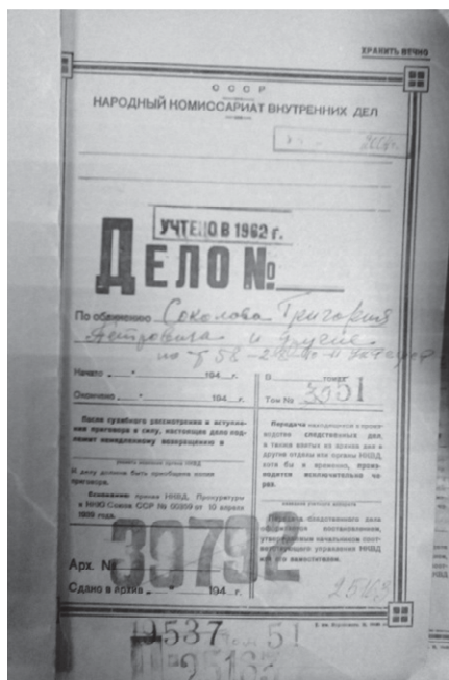
Почему не оказалось информации по этому делу в Челябинском архиве? Поскольку Челябинская область образовалась только в 1934 г., дело, относящееся к двадцатым годам, может находиться в Государственных архивах Курганской или Свердловской области. Известно, что на территории будущей Курганской области за период 1922–1928 гг., характеризующийся ослаблением репрессий, осуждено было 10 человек. После окончания НЭПа, с 1929–1933 гг. возникла новая волна репрессий, связанная с государственным курсом индустриализации и коллективизации страны. За этот период было приговорено к ссылке 121 человек. В Курганской области процент осужденных священников от общего числа осужденных составил 35,5 % [6, с. 10].

До ареста отец Валентин с супругой проживали по адресу: г. Миасс, ул. Ремесленная, дом 23. Этот дом находился недалеко от храма св. Александра Невского, поэтому, можно предположить, что супруги Карповы посещали именно этот храм. Подтверждением может быть, в частности, тот факт, что большая часть осужденных по делу имели отношение к этому храму, служили в нем, были его прихожанами, «активными церковниками», как характеризовали их следователи. Этот храм считался «тихоновским», так как не примкнул к обновленческому движению, инспирированному большевиками с целью раскола в Русской православной церкви.

Трагична история храма. По воспоминаниям старожилов, храм во имя святого благоверного князя Александра Невского на Пензенской площади был настолько красив и величественен, что числился в Оренбургской епархии одним из самых значительных. Красивейший храм Южного Урала, построенный на народные пожертвования в честь небесного покровителя царя – освободителя Александра II, в 1939 г. был разрушен и стёрт с лица земли. Фактическим поводом для уничтожения этого храма послужила серия на шумевших дел о разоблачении «фашистско - повстанческих организаций церковников» в 1937–1938 гг. в городах Челябинской области, в частности, в Миассе [7] .

31 октября 1937 года отец Валентин был арестован у себя дома в присутствии своего племянника Михаила Петровича Рычкова (который значится в следственном деле как понятой). При обыске изъяты паспорт, различные справки и личные вещи: золотые часы, крест, кольцо [5, с.105].

В «Постановлении о предъявлении обвинения» говорилось следующее: «Изобличается в том, что является членом повстанческой и террористической контр-революционной организации, действующей в Миасском районе. На основании изложенного гр. Карпова Валентина Мстиславовича привлечь в качестве обвиняемого по ст. 58-2-8-10-11 УК» и «...содержание под стражей в челябинской тюрьме». Ниже подписи пом. оперуполномоченного Кувайцева и нач. отдела Киреева [5, с. 102].



4–5. Обложки следственных дел

В течение короткого времени в городе Миассе было арестовано 30 человек. Это были люди, очень разные по роду своих занятий и возрасту, объединенные одним обстоятельством. Все они к моменту ареста проживали в городе Миассе, многие из них имели отношение к храму св. Александра Невского (были его прихожанами или служили в нём). Некоторые из них были сотрудниками по работе или просто знакомыми между собой.

Вот имена (с сокращениями) из «Обвинительного заключения по делу № 2865»:

1. Пирогов Иван Иванович, 1897 г. р., кустарь- колесник, член ревизионной комиссии и секретарь церковного совета Александро- Невской церкви. 2. Колотов Александр Николаевич , 1876 г. р. , староста Александро-Невской церкви . 3. Солодков Константин Степанович, 1873 г. р., председатель церковного совета Александро - Невской церкви. 4. Вялков Николай Сергеевич 1887, кустарь – колесник., б/ председатель церковного совета Александро - Невской церкви. 5. Жмаев Фёдор Степанович 1887 г. р., кустарь – кузнец. 6. Булдаков Виталий Васильевич , 1870 г. р., б /торговец, охранник в Горном тресте. 7. Миловидов Василий Иванович, 1882 г. р., дьякон Александро - Невской церкви г. Миасса. 8. Сесюнин Александр Фёдорович 1883 г. р., б/торговец, член церковного совета Александро - Невской церкви. Работал в Миасской заготовительной конторе. 9. Балабанов Федор Васильевич, 1858 г. р., из крестьян, председатель кассы взаимопомощи. 10. Пирогов Александр Феофистович , 1881 г. р., служитель религиозного культа, дьякон.

11. Пирогов Константин Феофистович , 1876 г. р., ., из крестьян. Работал охранником райсельхоза. 12. Аришин Вениамин Иванович, служащий, в 1919 г. служил писарем у Колчака. Работал кладовщиком, «активный церковник». 13. Жёлтов Федор Евдокимович, 1886 г. р., по соцпроисхождению из кулаков. Работал бухгалтером Миассзолота Продснаба, «активный церковник». 14. Пинаев Иван Львович, 1883 г. р., служитель религиозного культа, до 1930 г. служил дьяконом Александровской церкви, работал в Миасском отделении Челябторга. 15. Гонибесов Иван Васильевич, 1880 г. р., по происхождению кулак, работал старателем. 16. Жмаев Павел Михайлович, 1869 г. р., по происхождению кустарь, работал старателем. 17. Абрамов Степан Алексеевич 1871 г. р., по специальности бывший торговец. 18. Тиунов Семен Григорьевич , 1877 г. р., из семьи служащих. Бывший староста Петропавловской церкви, член церковного со-

вета Александровской церкви. Работал конюхом. 19. Касимовский Николай Александрович, 1869 г. р., по происхождению служащий религиозного культа, служил священником до 1930 г. 20. Захаров Андрей Захарович, 1877 г. р., кулак-арендатор, работал сторожем Челябинска г. Миасса. 21. Хомутов Василий Егорович, 1890 г. р., кулак. Служил в 1818–1819 гг. в белом казачьем полку армии Колчака. Конюх. 22. Золотухин Михаил Константинович, 1889 г. р. кулак, в 1819 г. служил у белых в штабе генерала Сахарова. 23. Катаевский Александр Николаевич, 1886 г. р. До 1929 г. служил священником. Садовод в колхозе Южный Урал. 24. Руднов Иван Данилович. 1968 г. р., кулак, писарь полкового атамана, до 1930 г. церковный староста. 25. Бедных Анна Ивановна. 1886 г. р. Член церковного совета кладбищенской церкви. 26. Соколов Григорий Петрович, 1893 г. р., до 1929 г. священник села Большаково. Охранник Миассзолотопродснаба. 27. Кочетов Иван Афанасьевич. 1886 г. р., кулак. Охранник Миассзолотопродснаба. 28. Вандышев Василий Трофимович, 1888 г. р., кулак. Работал вахтером Миассзолотопродснаба. 29. Карпов Валентин Мстиславович, служил священником. До ареста работал охранником Челябинска в г. Миассе. 30. Вандышев Евстигней Трофимович, 1979 г. р., кулак. Сторож Миассзолотопродснаба [5, с. 134–158].

Достаточно было просто быть прихожанами одного храма, знакомыми, родственниками или оказаться на одной работе, как это было в случае с отцом Валентином Карповым, чтобы попасть в круг арестованных лиц сфабрикованного дела. Григорий Соколов, такой же священник без прихода, как и Валентин Карпов, помогал устроиться ему сторожем в Челябинск. Это послужило в дальнейшем поводом для следователей «притянуть» нового фигуранта. Протоколы допросов однотипны, написаны заранее следователями и затем распечатаны на машинке. Что касается остального, – поставить подпись, было «делом техники».

Следователи в протоколах особо подчеркивали социальное положение или происхождение арестованных: торговец, кулак, служитель религиозного культа или просто «поп» (а также, прямое или косвенное отношение к белой армии: «находился на территории белых», «доброволец белой армии», служил «писарем», «казаком» в армии Колчака и т. д.). Читая протоколы допросов, поражаешься безграмотности и примитивности языка, поспешности и небрежности, с которой они изложены. Одни и те же вопросы, формулировки. Не удивительно, что следователь в один день мог

закрывать порядка пяти дел. Стил ь протоколов в духе пролетарских «агиток», безграмотный и примитивный.

Приведем фрагмент из протокола допроса Валентина Карпова от 2 ноября 1937 г. (орфография не изменена): *«Будучи враждебно настроен к советской власти, т. к. считал её главной виновницей, лишившей меня всех привилегий, которыми я пользовался при царизме, я Соколову откровенно заявил: Надо всем руководителям партии и правительства пошибать головы – тогда советская власть может исчезнуть». Получив такое откровенное заявление от меня и против действующего строя Соколов мне сказал: «Ты Карпов правильно говоришь, чтобы спасти религию и церковь и уничтожить советскую власть и в первую очередь её руководителей. В этом верные и преданные люди религии и церкви уже кое- что делают. И он мне предложил присоединиться к этим людям и сказал: «Давайте Карпов и мы вместе бороться против существующего строя». Я Соколову ответил: «Я готов помочь ему и другим лицам в борьбе против советской власти». Расскажите о своей практической революционной деятельности. «Кроме того, что я дал согласие Соколову состоять в к.-р. организации я сделать за этот промежуток времени лично не успел, так как ждал на этот счет практических указаний от Соколова». Назовите участников к.-р. организации. «Кроме Григория Николая Петровича я никого не знал». Вы следствию даете ложные показания. Следствие предлагает дать по этому вопросу правдивые показания. «Кроме того, что я показал выше я по этому вопросу ничего показать не могу». Допросил б/ нач. Миасского р. о. НКВД сержант госбезопасности Киреев [5, с. 110]. Отец Валентин не назвал никого.*

По делу № 2865 было вынесено обвинительное заключение. Вот некоторые выдержки (орфография приводится без изменений): *«Миасским РО НКВД вскрыта и ликвидирована к-р повстанческая и террористическая организация возглавляемая духовенством г. Миасс. Произведенным по делу следствием установлено: священник Александро-Невской церкви г. Миасса Протопопов Иван Степанович. Ныне осужденный спец-тройкой НКВД. Будучи завербованный в к-р повстанческую организацию егуменом Пиладием Бормотовым (не потрудились проверить правописание имен) с приездом в г. Миасс в апреле месяце 1937года по заданию повстанческого духовного центра Челябинской области создал районный повстанческий штаб в г. Миассе в состав которого входили Степанов Иван Тимофеевич б/белый офицер, оба по этому делу осуждены спецтройкой УНКВД».*

Что же вменялось в вину осужденным по «миасскому» делу? «Как установлено следствием, к-р организация ставило своей целью свержение советской власти путем вооруженного восстания в момент войны и установления в СССР фашистского строя по типу гитлеровской Германии». Исходя из этого организация ставила своей задачей: 1. Создание широко разветвленной к-р повстанческой- террористической организации в Миасском районе путем мобилизации и объединения всех враждебных ВКПб и правительству сил, кулаков, белогвардейцев, духовенства и актива церкви. 2. Проведение разрушительной деятельности на предприятиях промышленности, транспорта, а так же в колхозах и МТС путём вредительства и прямого уничтожения Государственного колхозного имущества путем поджёгов. 3. Организацию террористических актов против руководителей партии и правительства, а также низового советского и партийного актива в городе и деревне».

Далее в документе идет повествование о том, что замыслили главные действующие лица – Степанов и Дмитриев П. И. В преступные планы арестованным вменялось: поджог элеватора, диверсионные акты на предприятиях и заводах, крушение военных поездов. Затем следует перечень, кто, кого и в какой последовательности вовлекал и вербовал [5, с. 138–139]. Из Обвинительного заключения о. Валентина, в списке осужденных под номером 29. «29. Карпов Валентин Мстиславович 1879 года рождения, б/ священник, уроженец г. Туринск Свердловской области, женат, образование среднее, в полит. партиях не состоял, до 1929г. служил священником. В 1929 году арестовывался органами ОГПУ и привлекался к уголовной ответственности по ст. 58-12 УК РСФСР, под арестом находился 14 месяцев. До ареста работал охранником Челябторга в г. Миасс. /Обвиняется/ в том, что: в июне месяце 1937года был завербован в к/р повстанческую террористическую организацию, существовавшую в Миасском районе и явился членом этой к/р организации, полностью был согласен с задачами к/р организации подготовки вооруженного восстания против сов. власти. Вёл к/р террористическую агитацию с призывом к организованной борьбе против существующего строя. Т. е. в преступлении предусмотренном ст. 58-2-8-10-11 УК РСФСР. Виновным признал себя полностью» [5, с. 57]. Все признали свою вину, за исключением Анны Бедных. Из 30 человек 14 были приговорены к высшей мере наказания [5, с. 272]. Остальные получили 10 лет лагерей. Из семи священнослужителей

пятеро были расстреляны: Миловидов Василий Иванович, дьякон; Пирогов Александр Феокистович, дьякон; Пинаев Иван Львович, дьякон; Касимовский Николай Александрович, священник; Соколов Григорий Петрович, священник. Священники Катаевский Александр Николаевич и Карпов Валентин Мстиславович получили 10 лет лагерей.

Данному следственному делу предшествовало другое «миасское» дело, следствие по которому длилось около четырех месяцев и закончилось в июне 1937 г. Это следственное дело № 4277 по обвинению двадцати двух человек по ст. 58-10 и 58-2. По замыслу НКВД, на территории Челябинской области существовала контрреволюционная организация ПУХ (Партия угнетенных христиан). Ключевой фигурой в этом деле был епископ Антоний Миловидов, якобы вербовавший при помощи сочиненных НКВД воззваний сторонников, в числе которых был благочинный миасского храма св. блг. кн. Александра Невского Глеб Коптягин. В числе обвиняемых было 12 священников [3, с. 182–187]. Следственное дело № 2865 было связано с предшествующим делом, судя по некоторым именам обвиняемых [5, с.133].

Из «Постановления»: «Обвиняемые Пирогов, Соколов, Кочетков и другие, проходящие по следственному делу 2865 является филиалом к/р повстанческой террористической организации, возглавляемой Областным центром в лице Вяткина и Косторева, находящимся под арестом и проходящим по следственному делу за № 15109. Следственное дело за № 2865 по обвинению Пирогова, Кочетова и др. В количестве 30 человек приобщить к Областному Следственному делу за № 15109.» Начальник Миасского р/о НКВД сержант Госбезопасности Киреев [5, с. 133а]. Так «создавались» следственные дела.

В деле № 2865 более 80 томов, в каждом томе, в свою очередь, находятся следственные дела в среднем на пять-шесть человек. При подсчете, в этих томах содержатся дела примерно на 400 человек [5, с. 325]. Число покажется нереальным, однако только за семь месяцев, с марта 1937 г. по февраль 1938 г. начальником Челябинского управления НКВД Чистовым П. В. было осуждено 12 тысяч 480 человек. Из них 5тысяч 980 приговорено к расстрелу [4, с. 181]. И. Г. Непеин, заметил в книге «Палачи и жертвы» о кровавых преступлениях Чистова П. В.: «К списку преступников против человечества нужно добавить и его (имеется в виду П. В. Чистов). Каждый житель Челябинска и Челябинской области должен

знать, кто обрекал их близких на горе и страдания в 1937–1938 гг. Чистов – самый кровавый палач, когда-либо живший в Челябинске и возглавлявший службу НКВД» [4, с. 180]. В документе арх.-следств. дела ЗП-5129, т. 2, 22 мая 1954 г. подробно описан путь и злодеяния П. В. Чистова, генерал - майора госбезопасности, депутата Верховного Совета, кавалера ордена Ленина. Приведем только некоторые выдержки из этого документа: «Чистов систематически производил массовые необоснованные аресты советских граждан. С этой целью он получал «лимиты» на арест советских людей, С целью замаскировать свои преступные действия по необоснованным массовым арестам граждан Чистов создавал различные «контрреволюционные организации». Далее идет перечень таких искусственно созданных организаций. Вот некоторые из них: «Контрреволюционно-повстанческая и диверсионная террористическая офицерская организация» по которой арестовано 321 человек. Все «контрреволюционеры» были расстреляны [4, с. 183]. «На сегодняшний день число репрессированных, внесённых в общую базу данных, составляет 37 041 человек. Из них к расстрелу было приговорено 11 592 человека – почти треть от всех репрессированных 58й статье УК СССР » [6, с. 8].

Согласно последним данным архивных исследований в период массового террора в Челябинской области было осуждено 269 «церковников». 238 из них были приговорены к расстрелу, один умер под следствием, 23 человека приговорены к 10 годам, 7 человек – к 8 годам лагерей. К «церковникам» относились не только священнослужители, но и миряне-псаломщики, церковные старосты, сторожа, члены приходских советов. Более четверти из них были женщины. Из репрессированных в этот период все священники были расстреляны, за исключением троих человек, приговорённых к 10 годам ИТЛ [6, с. 12]. Двое из них, проходившие по одному делу священники: Валентин Мстиславович Карпов, погибший через шесть лет в Темлаге и Александр Николаевич Катаевский, переживший лагеря и окончивший свой век в болезнях и нищете в посёлке Кундравы Миасского района.

До вынесения приговора отец Валентин, как и остальные обвиняемые, находился в челябинской тюрьме [5, с. 158]. Тогда же и состоялась последняя встреча отца Валентина и его супруги, описанная Ольгой Петровной. Отец Валентин был сослан в Темниковский исправительно-трудовой лагерь. На запрос о местонахождении Карпова В. М., начальни-

ком отдела УКГБ по Челябинской области при СМ СССР получен ответ: «На проверяемого имеются следующие сведения: Умер 28.03.42 в Темлаге (ныне Дубравлаге). Арх. следдела нет. 26.09.1957» [5]. После вынесения приговора отец Валентин прожил чуть более четырёх лет, погибнув в лагере. Как он погиб, остаётся неизвестным.

Темриковский исправительный лагерь находился в Мордовской АССР в оперативном подчинении ГУЛаг ОГПУ на территории около 40 кв. км. Максимальная численность заключённых зарегистрирована 1 января 1933 г. – 30 978 человек. Истощенные скудным питанием и изнурительной работой на лесоповале, заключенные особенно страдали в годы Отечественной войны. «Период 1942 года характеризуется повышенной смертностью среди лагнаселения, особенно увеличившейся во втором полугодии 1942 год. Всего за год имело место 5 143 случая смерти...» А это почти половина, находившихся на тот момент заключенных. В качестве причины смертности в отчёте начальника Темлага называется истощенность и авитаминоз [2]. Елизавета Васильевна Карпова дожила до глубокой старости в г. Туринске, так и не узнав о судьбе своего супруга.

В 1956 г., после смерти Сталина, с развенчанием «культа личности» меняется политический климат в стране. Происходит пересмотр дел репрессированных и реабилитация многих тысяч. Дело с невинно осужденными почти двадцать лет спустя имеет своё продолжение, и, листая страницы, так радостно и неожиданно видеть, как торжествует истина, пусть с таким опозданием, когда очень немногие из вернувшихся из лагерей и доживших до этих дней смогли свидетельствовать против своих палачей. «...Арестованные подписывали такие протоколы допросов в результате камерной обработки, стоек и т. п. Существовал так называемый «инкубатор»- холодная камера, находившаяся в коридоре под лестницей, куда сажали не давших показания. Применялся и холодный душ» [5, с. 333].

Приведем фрагмент из допроса бывших следователей: «...бригада Лихолет работала такими же методами. Протоколы писались заочно, подписывали их обвиняемые в результате камерной обработки... Протоколы составлялись такие однотипные, на машинке печатались по несколько экземпляров. На вопрос Куранова – аресты в Миассе стали производить после распоряжения об этом Куранова по телефону. Куранов сообщил об этом по телефону Кирееву, который мне тут же об этом рассказал» (Из протокола судебного заседания дела № 15252 по обвинению Чернова и др. 25.07.1957).

Глядя на подписи под протоколами, фамилии следователей Кувайцева и Киреева, невольно задаёшься вопросом, а как в дальнейшем сложилась их судьба? Что стало с молодыми, тогда тридцатилетними «без страха и упрёка» чекистами, выбивавшими показания из пожилых, годившихся им в отцы их же сограждан (возможно, соседей или знакомых)? Как они ставили в «стойку», избивали, морили голодом своих жертв, а после этого выходили на улицы небольшого города и смотрели в лица их близким? Листая страницы архивных документов, читая письма, обращения, заявления жертв и их близких, проникаешься состраданием к невинно пострадавшим и, одновременно, желанием возмездия по отношению к палачам. Невольно возникает и другой, не менее важный вопрос – а уместно ли сейчас, по истечении лет это «чувство возмездия», когда и жертвы и их палачи встали в вечности перед лицом Всевышнего? Во времена Большого террора, начавшегося с приказа НКВД № 00447 от 30 июля 1937 г., направленного на репрессии антисоветских элементов, в т. ч. «церковников», согласно архивным данным, в Челябинской области было осуждено 269 «церковников», 238 из них были приговорены к расстрелу, один умер под следствием. К 10 годам приговорено 23 человека [6, с. 12].

Как и в первые века христианства, благодаря беспристрастности римского делопроизводства, мы имеем документы допросов «мучеников веры», так и сейчас основную информацию можно получить на основе изучения документов следственных дел. Прорываясь сквозь ложь и словесную шелуху делопроизводства, удастся найти те маленькие, бесценные сведения, которые и становятся частью биографии, жизненного пути и мученичества.

События 1937 г. и дату моего рождения разделяет двадцать пять лет. Всего двадцать пять лет. Однако много ли мы, люди, живущие в XXI в., знаем о событиях того времени? Вопрос о сохранении исторической памяти остается чрезвычайно важным. Помнят и знают ли что-либо о тысячах пострадавших в то время их потомки? Нам остается не ведомой внутренняя духовная жизнь пострадавших. Но то, что им пришлось вынести и пережить, разве не делает их мучениками и героями? К лику новомучеников и исповедников российских причислено более 2000 святых. Они так близки к нам, – по времени и месту происходивших событий, в то же время, как часто мы обращаемся к ним?

Вернёмся к семейному альбому, ставшему отправной точкой всех состоявшихся непростых поисков и размышлений. С помощью архивных документов, не одно десятилетие находившихся под спудом грифа «совершенно секретно», восстанавливается целый исторический пласт. Оказывается возможным проследить и изучить связь, по крайней мере, трех поколений русских людей. Когда - нибудь, надеемся, будут раскрыты тайны всех семейных альбомов. А для этого необходимо, чтобы мы не оставались беспмятными, непомнящими своего родства.

Список литературы

1. Винокуров, О. Битва на Тоболе // Зауральская генеалогия / Олег Винокуров. – URL: <http://www.kurgangen.ru/local-finding/grajdanskaya/The%20battle%20on%20the%20Tobol/>.
2. Зубова Поляна. Дубравлаг и его обитатели: «Из отчетного доклада о работе политотдела ТЕМЛАГА за второе полугодие 1942 года». – URL: <http://zubova-poliana.narod.ru>.
3. Лобашев, А. «Верою побеждали!...»: книга о духовном подвиге православных южноуральцев / А. Лобашев. – Челябинск: Имидж-2 : Госкомитет по делам архивов Челябинской обл., 2007. – 280 с.
4. Непеин, И. Г. Палачи и жертвы / И. Г. Непеин. – Челябинск: Книга, 1997. – 224 с.
5. ОГАЧО. Ф. Р-467. Оп. 3. Д. 25163. Т. 51. Машинопись.
6. Печерин, А. В. «И тьма не объяла их...». Книга памяти репрессированных священно- и церковнослужителей Челябинской области / А. В. Печерин. – Екатеринбург; Челябинск: Уральское. церковно-историческое общество, 2019. – 752 с.:
7. Чухарева, Н. Н. Миасс. Церковь Александра Невского / Н. Н. Чухарева. – URL: <https://sobory.ru>.

II. ИДЕАЛЫ ПРАВОСЛАВИЯ В СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 82.07
ББК 80 Л41

Левшун Любовь Викторовна

Минский государственный лингвистический
университет, кафедра стилистики английского
языка, доктор филологических наук,
профессор

«ИСТОЧНИК ВОДЫ, ТЕКУЩЕЙ В ЖИЗНЬ ВЕЧНУЮ» (ИН. 4:14). КНИГА В КУЛЬТУРЕ ПРАВОСЛАВНОГО СЛАВЯНСТВА: ТРАНСФОРМАЦИЯ КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. В статье на материале средневековой книжности *slavia orthodoxa* реконструируются смысл понятия «книги» в кирилло-мефодиевской традиции и рассматриваются причины и последствия постепенного угасания этой традиции в художественной литературе нового и новейшего времени.

Ключевые слова: книга, кирилло-мефодиевская традиция, Библия, древнерусская литература, христианская культура.

Levshun Lyubov Viktorovna

Minsk State Linguistic University, Department of English Style, Doctor of Philology, Professor

SOURCE OF WATER FLOWING INTO ETERNAL LIFE (JN. 4:14). BOOK IN CULTURE OF ORTHODOX SLAVDOM: THE TRANSFORMATION OF CYRILLO-METHODIAN TRADITION

Annotation. The article reconstructs the meaning of the concept of «books» in the Cyril and Methodius tradition based on the material of medieval book writing by *slavia orthodoxa* and examines the causes and consequences of the gradual extinction of this tradition in the literature of modern and latest times.

Keywords: book, Cyril and Methodius tradition, Bible, Old Russian literature, Christian culture

Въ началѣ бѣ слово, и слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ
Слово. Сей бѣ искони къ Богу: вся Тѣмъ быша, и
безъ Него ничтоже бысть, еже бысть.

Ин. 1:1–3

...Но забыли мы, что осиянно
Только Слово средь земных тревог,
И в Евангелии от Иоанна
Сказано, что Слово это – Бог.
Мы ему поставили пределом
Скудные пределы естества.
И, как пчѣлы в улье опустелом,
Дурно пахнут мѣртвые слова.

Н. Гумилѣв

Нынешний человек мало интересуется книгами; мы не устаём сетовать на то, что наши дети мало читают. Вместе с тем мало кто из нас осознаёт, что в предыдущую, «читающую», эпоху чтение и книга были возведены в ранг своего рода культурного фетиша и безоговорочно признаны панацеей от всех духовных катастроф. И ещё меньше тех, кто задумывается, отчего именно в ту «читающую» эпоху вызрела и разразилась культурная катастрофа, которую мы ныне переживаем. В современной социально-гуманитарной сфере продолжает существовать как самоочевидное убеждение, что художественная литература помогает читателю познавать мир и приобщает человека к «разумному, доброму, вечному». На вопрос: почему общество перестало читать, мы отвечаем: потому что в нём угасает дух и возобладает плоть (Ин. 3:6, 8:5; Кор. 2:14 и др.). А на вопрос: почему общество духовно деградирует, мы отвечаем: потому что мало читает, тем самым оставаясь в неведении относительно «разумного, доброго, вечного», знания о чём несут книги. Такой вот замкнутый круг...

Впрочем, разомкнуть его нетрудно: думается, и отсутствие интереса к чтению, и угасание духовности имеют одну и ту же причину – коренное изменение содержания современных книг. Оно – причина как морального упадка читателя, так и отказа от чтения!

Произошло это потому, что само понятие «книга» извратилось и получило несвойственное ему значение. А о первоначальном, исконном значении этого понятия, привнесённом в культуру славян равноапостольными учителями свв. Кириллом и Мефодием, сейчас уже никто не помнит – ни

писатели, ни богословы, ни лингвисты, исследующие происхождение слов (их этимологию), даже самые авторитетные из них.

Так, значение слова «книга» В. Даль определяет как «сшитые в один переплёт листы бумаги или пергамента», а Д. Ушаков – как «печатное произведение (в старое время также рукопись) в форме сброшюрованных или переплетённых вместе листов с каким-нибудь текстом, иногда и рисунками»; БСЭ – как «непериодическое издание в виде сброшюрованных листов печатного материала». Получается, что главные признаки книги – «сшитые в один переплёт листы» и нанесённый на них «какой-нибудь текст»! И именно это словарное значение понятия «книга» прочно закрепилось в современном культурном сознании.

Между тем, в церковнославянском языке это понятие передается как **кѣнигы** и имеет форму постоянного множественного числа (как, к примеру, *озимые, яровые, посе́вы* и т. п.). Современные словарные статьи лишь отчасти объясняют эту форму – множество сшитых вместе тетрадей и листов; и один из возможных вариантов происхождения этого слова из праиндоевропейского языка таков: приставка **kъn-* + корень **ig-* из **jug-* (**ieug-*) = 'соединять, связывать', что и даёт значение 'некое множество, соединённое в одно целое'.

Но действительно ли имеются в виду листы и тетради? Или в книге как явлении культуры главное всё же не то, как и из чего она сделана, а то, что в ней содержится некая совокупность каким-то образом взаимосвязанных текстов, выражающих некие, взаимосвязанные смыслы? Напомню: трудясь над переводом Священного писания на славянский язык свв. Кирилл и Мефодий столкнулись со многими трудностями; в частности, с тем, что в языке славян, не имевшем в то время своей письменности, отсутствовала лексема, обозначающая письменно зафиксированный текст. Славенские первоучители сконструировали эту лексему (к слову сказать, историки языка до сих пор не пришли к единому мнению об этимологии этого слова); по звучанию она похожа на современное слово, но по семантике едва ли не противоположна ему. Речь идет о понятии и выражающем его существительном «кѣнигы», которым свв. Кирилл и Мефодий передали в старославянском переводе древнегреческое βίβλια. Примечательно, что βίβλια – это форма множественного числа существительного βίβλος, первоначально означавшего 'бумага из папируса', 'текст, записанный на свитке папируса'; а ко времени

свв. Кирилла и Мефодия (IX в.) – еще и канонические тексты Писания¹. Старославянское же **кѣнигы** – форма постоянного множественного числа, и формы единственного числа эта лексема долгое время не имела.

Из многочисленных контекстов очевидно, что словом **кѣнигы** славянские первоучители обозначили вовсе не «сшитые вместе листы и тетради», а именно совокупность священных христианских текстов. «Мефодии же посади 2 попа, скорописца зело, и преложи **вся книги** исполнь от гречьска языка въ словенеск", – читаем в Лаврентьевской летописи под 898 годом; то есть скорописцы, взятые в помощники Мефодием, записали – во-видимому, под его диктовку – «все книги», переведенные первоучителями с греческого языка на старославянский. Очевидно, что под «всеми книгами» здесь не разумеются в буквальном смысле все греческие тексты, известные в то время (эпические, драматические, лирические произведения разных жанров), а именно все священные для христиан тексты. Подтверждение тому находим в Житиях Кирилла и Мефодия, где конкретно названы **кѣнигы**, переведенные с греческого языка на славянский равноапостольными первоучителями: Константин Философ «начать **беседу** писати **Евангельску**: испрьва бе Слово и Слово бе у Бога, и Бог бе Слово (то есть именно тот текст Ин. 1:1, с которого, согласно церковному Уставу, начинается литургический год) и прочее...», а доехав до Моравии, «...въскоре же **весь црьковный чин приемь**, научи я (их, то есть своих учеников-преемников) **утръницы** и **часовом** и **пророчьскому словеси** и **Таиней службе** (то есть Литургии)...».

Таким образом, понятно, что термином **кѣнигы** (в форме постоянного множественного числа!) в традиции, заложенной свв. Кириллом и Мефодием, назывался именно тот нераздельно-неслиянный комплекс текстов, который необходим для литургической жизни Церкви, – прежде всего это тексты Новозаветного канона. Постепенно к этому ядру добавились произведения, поясняющие, дополняющие и иллюстрирующие тексты Писания, элементы богослужения, основные положения христианского вероучения (всевозможные толкования, оглашения, поучения, сборники святоотеческих высказываний, житий святых и подвижников, паломнические повествования о Святой земле и т. п.). Тексты иного содержания именовались по-другому (о чем ниже).

¹ Впервые слово «Библия» было использовано применительно к собранию священных книг на востоке в IV веке свт. Иоанном Златоустом и свт. Епифанием Кипрским, когда наиболее распространенной формой письменно зафиксированного текста был не кодекс, а свиток.

Намеченная святыми славянскими первоучителями книжная программа чётко выражена в их произведениях, в частности в так называемом «Прогласе» (или «Пригласии святому Евангелию») св. Кирилла Философа: «...душа всякая без букв не знает закона Божия <...> – закона, рай Божий являющего <...> Паче же сего **душа безбуквенная – мертва в человеке** <...> Так, душа всякая погибает до века, Жизни от Бога не имея, если словес Божиих не слышит <...> **Наги бо все народы без книг**, сражаться не могут без этого оружия с противником душ наших <...> Ныне же **сильное оружие имеем, которое куют книги Господние...**» (перевод мой. – Л. Л.).

Именно эта книжная программа была воспринята древнерусской культурой после Крещения Руси; именно в этом значении лексема «книги» вошла в церковнославянский и древнерусский языки. Доказательство тому – древнейшие восточнославянские памятники письменности, в которых фиксируется это значение. Весьма показателем в этом смысле рассказ Повести временных лет о Крещении Руси, в котором читаем, что князь Владимир Великий «нача поимати у нарочитые чади дети, и даети нача на **ученье книжное**» /ПВЛ, 988/, а «матере же чад сих (то есть детей, отданных князем Владимиром в «ученье книжное») плакаху по них, еще бо не бяху ся утвердили верою, но аки по мертвецы плакахся» /ПВЛ, 988/. Матери, недавние язычницы, («еще бо не бяху ся утвердили верою», – специально уточняет летописец) оплакивали своих чад потому, что те, приобщившись к книжному знанию и полюбив **книги**, то есть Священное Писание и святоотеческое Предание, действительно становились «мёртвыми» для мира сего, отказывались от женитьбы, богатства, власти и т. п. – всего того, что составляло главные ценности их предков.

Та же Повесть временных лет так сообщает о князе-«книголюбе» Ярославе Мудром: «И бе Ярослав **любя церковныя уставы** <...> и **книгам прилежа** <...> **имиже поучающесе вернии людье наслажаются ученья божественаго** <...> **книгами бо кажеми и учими есмы пути покаяню, мудрость бо** обретаем и **въздержанье от словес книжных** <...> Велика бо бывает полза от **ученья книжного** <...> **си суть узда въздержанью...**» /ПВЛ, 1037/. Очевидно, что и здесь речь идет вовсе не о тех произведениях, которые мы именуем книгами сейчас, а о том корпусе христианских священных текстов, которые пришли на Русь в переводах свв. Кирилла и Мефодия. Древнерусский летописец не даёт нам усомниться в справедливости такого утверждения: "Иже бо **книги** часто чтеть, –

указывает он, – то **беседуетъ с Богомъ или святыми мужи**; почитая **пророческыя беседы и Еуангельская ученья и апостолская, и житья святых отец**, въсприемлетъ души велику ползу» /ПВЛ, 1037/.

В «Слове о книжном почитании (то есть чтении) и о учении», приписываемом свт. Кириллу Туровскому, также уточняется корпус того, что называлось во времена святителя **кѣнигы**: «**яже суть Евангеліе, Апостол, Пареміа, Псалтирь** и прочая **святѣа** книги». А в кратком Житии свт. Кирилла Туровского говорится, что святитель «...**книги** написа **от евангельских и пророческих писаний**, яже суть чтомы на праздники Господьскыя и ина многополезная словеса, **яже ко Господу молитвы и похвалы многим святым**».

В таком значении лексема **кѣнигы** просуществовала в древнерусской культуре до XV в. Например, в «Житии свт. Стефана Пермского», созданном в конце XIV в. Епифанием Премудрым, находим весьма показательные строки: «пермяне не имейху у себе грамоты и **не разумеваху Писания, а отинудь не знаяху, что есть книги**», поэтому св. Стефан заповедал пермякам «...учити грамоту: **Часословець яве, и Осмогласник, и Песница Давыдова, но и вся прочаа книги...**», то есть и в конце XIV в. не только понятие **кѣнигы**, но и понятие «грамота» всё ещё отождествлялись с библейскими и литургическими текстами.

В писаниях преп. Нил Сорского и преп. Иосифа Волоцкого (XV в.) можно увидеть свидетельство тому, что кирилло-мефодиевская традиция употребления слова «кѣнигы» претерпела уже довольно существенные изменения, но все еще присутствовала в культурном сознании и обиходе: во-первых, эта лексема, наряду с исконной формой множественного постоянного в церковнославянском языке, имеет уже формы единственного и множественного числа в древнерусском; вместе с тем преп. Нил Сорский и преп. Иосиф Волоцкий, следуя сложившему к тому времени узусу, четко различают «святые/ священные/ божественные/ благословенные книги» и «обычные/запретные книги»: «С крепкими в вере имей мир, от еретика от-вращайся, **благословенные книги** читай, – велит преп. Иосиф Волоцкий, – **запретных** же вовсе не касайся» («Просветитель», Слово 7-е). Преп. Нил Сорский в «Послании брату, просившему от него написать ему еже на пользу душе» замечает: «Писания бо многа, но не вся божественно суть», но сам он придает слову «книги» (уже во множественном числе) все еще тот смысл, который вложили в него свв. Кирилл и Мефодий. Напри-

мер, в «Предании и уставе преподобного отца нашего Нила Сорского о жителстве скитском» читаем: «не выучившись грамоте, нельзя **ни читать по книгам, ни канонаршить в церквах**» (ответ на 144. вопр.). В «Просветителе» преп. Иосифа Волоцкого видим то же следование кирилло-мефодиевской традиции употребления слова «кънигы»: «Если бы у Божества было одно Лицо, **в книгах** было бы сказано: “Сотворил Бог человека, по образу Своему сотворил его”». Но Бог перед созданием человека сказал: “Сотворим человека”» (Слово 1-е), «и множество преданий и песнопений церковных было создано Божиим повелением, и составлено бесчисленное множество **книг**» (Слово 11-е, гл. 1), «Так возникла **книга** Номоканон, то есть правила закона. **Книга** эта, в которой **Божественные правила, заповеди Господни и изречения святых отцов** смешались с гражданскими законами, **составилась не случайно, но по Божьему Промыслу**» (Слово 13-е), «Человеколюбец Бог дал нам **книги** для того, чтобы мы, наставляемые ими, не были соблазнены скверными еретиками» (Слово 16-е) и др.

Специфичность такой семантики объясняется тем, по мысли В. Топорова, что «для славян свет веры и свет книги, принятие христианства и обретение письменности совпали во времени»¹ – первые книжные кодексы, с которыми познакомились славянские культуры как раз и содержали *христианские священные тексты и литургические произведения*, и лишь через несколько столетий, название «книги» распространилось действительно на любые «кодексы сшитых вместе листов».

Заметим, в древнерусской письменной культуре не употреблялось слово «библия» для обозначения совокупности текстов Священного Писания; это слово впервые письменно фиксируется в предисловии к так называемой Геннадиевской Библии (1499 г.), и именно с этого времени слово «книги» начинает стремительно менять свой смысл по сути на противоположный.

Дело в том, что до конца XV в. словесные произведения, которые не являлись «словесами Божиими» и не способствовали спасению-обожению человека, наши предки книгами не называли, для них в языке имелись другие наименования. Строгое и категорическое противопоставление **кънигъ** («словес Божиих») произведениям иного содержания, почерпнутого не от богодухновенных источников знаний, находим ещё у Козмы Презвитера в

¹ Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I: Первый век христианства на Руси. М., 1995.

«Беседе на новоявившюся ересь Богомилоу» (2-я половина X в.), который писал, в частности: «...мнози бо от человек ... **кощуны**¹ и **бляда**² любят паче книгъ» [цит. по 1, с. 440]. В одном из списков «Златоструя» это противопоставление усилено: «**Кощуны, басни, и игры, и блядословия** у многих обретаем; кънигы же – у редких, нъ и ти, подобно неимущим (то есть не имеющим книг.–Л. Л.), держат я (их. – Л. Л.), похоронивше въ ларех: ни сами почитающе, ни инем дающе» [цит. по 5, стб. 1392]. В Новгородской Кормчей 1280 г. книжному учению противопоставлены «**чары и лечьбы, кѡбѣ**³ или **игры, дивы <...> басни...**» [там же]. Еврипид, по мнению христианских книжников, писал «кощуны» [см. 5, стб. 1308], подобные «басням» о Соломоне и Китоврасе [см. 5, стб. 45]⁴. «Да не почитают первописаных **блядии и кощюн**, – читал древний русич в «Мучении св. Кирика и матери его Улиты» (1414 г.) – но истиньное да почитают о Христе Господе нашем» [цит. по 5, стб. 123]. И таких контекстов в памятниках древней славянской письменности множество.

«Не случайно, – отметил Б. А. Успенский, – в древнерусских епитимейниках мы встречаем предписания, запрещающие подобное чтение и полагающие за него очень строгое наказание: “Ли преложилъ еси **книжная словеса на хулное слово**, или на **кощюнно**, – опитемыи 2 лет”, “рекше **слово хулно** ти смешно на **святыя книги <...>** и оборотивъши слово **святыхъ книгъ** на **игры** – 2 лет”, “**Писания Святыя на кощунные** примаешь ли?”» [цит. по: 6, с. 209]⁵

Таким образом, свв. Кирилл и Мефодий ввели в культуру всего славянства, в том числе Руси, понятие «кънигы» именно в значении ‘слова «Господа Единого»’. Поэтому написанное в книгах первоначально воспринималось как абсолютно истинное. Народное «что написано пером, не вырубишь топором» свидетельствует именно о широком – общенародном –

¹ Словом *кощюны* русские переводчики XI–XII вв. устойчиво переводили греческое *typhos* (миф).

² Блядь – от праславянского корня *blъd-/blad-* ‘уклоняться, путаться’ (первоначально было чередование юсов *ж/л – у/я*) > старосл. *блѣдъ, блѣдѣти* > ц.-слав. *блядословить* – ‘лгать, обманывать, клеветать’ > др.-русс. *блѣсти* – ‘заблуждаться, ошибаться’ > рус. *блуд/блядь* – ‘заблуждение, ошибка, грех’.

³ Кобъ – ст.-слав. ‘ворожба, колдовское предсказание, худое предзнаменование’. Не исключается возможность последующего установления семантической связи слова «кобъ» с более поздним понятием «Каббала» (религиозно-мистическое течение в иудаизме, появившееся в XII веке, согласно которому основы всех вещей отражены в знаках древнееврейского алфавита).

⁴ Речь об апокрифе: «О Соломоне цари басни и кощуны и о Китоврасе», весьма распространённом в древней Руси.

⁵ Если переложил слова святых книг в хулительное выражение или кощунственное, то епитимии 2 года <...> похулившему или осмеявшему святыя книги <...> и превратил слово святых книг в забаву – 2 года (епитимии) <...> Принимаешь ли святыя писания за кощунственные?

признании этой абсолютной непреложности записанного слова и отражает высокий пиетет к книге как именно Богодухновенному Писанию. И отношение к книге в начальные века христианства на Руси было особым – как к чуду и тайне, как к благому дару, ниспосланному Господом для помощи человеку в его обожении и спасении. Этот свет святости падал, разумеется, и на создателей книжных кодексов – переписчиков (списателей), миниатюристов, переплётчиков. От них требовалась предельная чистота жизни и помыслов, дабы не оскорбить и не осквернить Божию благодать, заключённую в письменных знаках священного текста. Написание слова на хартии воспринималось символически – как особого рода Боговоплощение, когда Слово становится плотью (Ин. 1:14); в данном случае – плотью начертанных на пергамене букв.

Знаменательно в этом смысле, что в древних рукописях отсутствовало деление на слова – текст делился на речевые периоды, соответствовавшие периодам дыхания чтеца. Как тут не вспомнить по ассоциации: «Всякое дыхание да хвалит Господа» (Пс. 150:6) и не удивиться тому, что даже и в буквальном понимании это взывание Псалмопевца имеет глубокий смысл: каждое наше дыхание словно отмерено ритмом священного текста и, значит, действительно «хвалит Господа»!

Если внимательно посмотреть на оформление древней рукописи, то очевидной станет иконоподобие книжного листа. Широкие поля¹ напоминают раму иконного «ковчега» – углубления на доске, в котором, собственно, и пишется образ. Разлиновка листа и нанесение на него букв, воплощающих Слово Божие, подобно нанесению рисунка и написанию образа на иконной доске. Книжный лист с текстом, как и икона, изображает воплотившееся Слово Божие – Христа; но икона изображает красками Его внешний вид, а рукопись через буквы воплощает Его учение.

И если, согласно святоотеческой иконологии, икона является окном в мир иной – в Вечность Божественного бытия, то книга – символический образ Христа-Слова Божия. Поэтому и переписывать священный текст имел право только человек, предавший себя воле Божией, очистившийся от всяких мирских страстей и помыслов. В 43-й главе Стоглава (1551 г.), в которой была письменно зафиксирована многовековая традиция, определяется, каким должен быть христианский художник (и «списатель», и «бо-

¹ При реставрации древних рукописей обтрёпанные края листов обрезаются, поэтому сейчас мы не во всех кодексах можем видеть изначальные широкие поля.

гомаз»-иконописец): ему «...подобает быть смиренну, кротку, благоговейну, не празднословцу, не смехотворцу, не сварливу, не завистливу, не пьянице, не грабителю, не убийце; особенно же хранить чистоту душевную и телесную со всяким опасением <...> часто приходить къ отцам духовным <...> жить въ постѣ, молитвѣ и воздержании, со смиренномудрием, без всякаго зазора и безчинства...» [цит. по: 2, с. 7].

Трепетным было отношение даже к самому книжному кодексу: «О горе тому, кто черкаетъ у книгъ по полем!» – записано в январской нотированной Минее XII в. «Неподобно книгъ расказати или расекати», – приводится 68-е правило Трулльского Вселенского собора в Ефремовской Кормчей (ок. 1100 г.). «...Иконы и книги, или иное что, по чему Бога молят, того да не емлют, ни издерут, ни испортят» (Ярлык хана Менгу-Тимура 1267 г.). «Не раздреши книг, ни даси на растерзание, донъдеже самы до конца истылеють», – указано в Рязанской Кормчей (1284 г.). В Уставе Троице-Сергиевой Лавры предписано, «иже со всяким прилежанием книги блюсти книгохранителю <...>, [да] отрясает я (их) и да затворяет я опасно (т. е. осторожно) и да отворяет, блюдучи (т. е. аккуратно), и да не оставляют книжныя хранилницы отворяны надолзе, яко да праху исполнится погубляют полагаемыя книги, ни мусе не дадут прилетети чрез ня <...> не умывеныма рукама не даст никому ж хартии прикоснутись да не очернит их, будетъ же чтение со свещами чистыми туками и да блюдет чтущей – ни капли вощныя окаплит, ни слоною ж из уст их окропит или руками окаляти путьныма». Уставащiku также предписывается следить, чтобы богослужбными книгами пользовались аккуратно – «яко не скверняется прахом или от иного кананарха или от капания маслом кандилом и от капания свеща или от скверны и от пота руку» [7, л. 175–176].

Думается, даже и сама технология производства древних рукописных кодексов способствовала этому особому, трепетному отношению к книге как к литургическому образу Бога-Слова: сложный и долгий процесс изготовления дорогостоящего пергамена, аккуратная разлиновка листов каждой тетради будущего кодекса, тщательное выписывание каждой буквы, вырисовывание буквиц в начале разделов, написание приличных содержанию текста миниатюр – всё это представлялось древним русичам своего рода священнодействием, вполне соответствовавшим значению и назначению книг: написание буквы на хартии символизировало Боговоплощение, написанный текст – благовест, посланную человечеству Бо-

гом во спасение; переписчик ощущал себя со-трудником Самого Господа, Его апостолом, распространяющим Христово учение.

Среди причин, изменивших это отношение к книге, наиболее значимыми являются изобретение бумаги, а позже – печатного станка, которые полностью уничтожили священнодейственный характер книжного дела, как и священное значение самой книги. Воспроизведение богодухновенного текста было передано бездушной машине, управляемой отнюдь не книжником-богомольцем. Так, молитва и страх Божий ушли из книжного дела, что повлекло за собой тяжкие для культуры последствия. Обмирщение книги, вызванное (в числе прочего) сравнительной с пергаментом дешёвой бумаги и переходом от рукописного к машинно-механическому воспроизведению текста, от священнодействия Боговоплощения к типографскому производству, привело к тому, что и сам круг тиражируемых текстов стал стремительно расширяться, причём, по большей части, за счёт произведений светских – тех, которые в традиционной христианской культуре именовались «кощюнами и блудословиями». Дешёвая бумага, на которой печатались эти произведения, и большие тиражи, которые позволял делать печатный станок, очень быстро, буквально за столетие изменили лик книжной культуры – вместо «богудохновенных писаний», ведущих человека через обожение в жизнь вечную, книжные кодексы заполнились «кощюнами, баснями и блудословиями», разжигающими и культивирующими человеческие страсти, оправдывающими грехи, отвлекающими от покаяния и молитвы.

Результат этого процесса очевиден на наших книжных полках и в библиотеках, а вместе с тем – в духовном состоянии общества, воспитанного не на **кѣнигахъ**, а на «кощюнах, баснях и блудословиях», которые подменили собой **кѣнигы** не только на книжных полках, но и в нашей системе ценностей; именно им доверяем мы теперь научение «разумному, доброму вечному». А то, что наши предки именовали **кѣнигы**, то есть христианская книжность, представленная текстами Священного Писания и святоотеческого предания, рассматривается ныне как своего рода «предлитература», как «заготовка» будущей художественной классической литературы. И мало кто заметил эту трагическую подмену. «В целом, – подвел итог этому печальному процессу Д. С. Лихачев в завершении своей известнейшей и авторитетнейшей работы «Человек в литературе Древней Руси», – развитие русской литературы XI – XVII вв. было прогрессивным. Литература постепенно

приближалась к литературе нового времени» [3, с. 163]. При этом и за эталон художественности, как само собой разумеющееся, а потому не требующее доказательств, принимается классическая литература нового времени, то есть эпохи воинствующего атеизма. А ценность произведения христианской культуры определяется именно степенью его приближенности к «художественному совершенству» классической литературы, степенью его соответствия её целям, идеям и даже литературным приёмам. Например, как нечто безусловно прогрессивное и положительное представляется прославление человеческого гения, превознесение индивидуальной свободы и бунта индивидуальности, социальная сатира, полемика, подробное описание психологических состояний героя, и т. п.

Правда, периодически (но не часто) возникают определенные сомнения по поводу правомерности такой позиции. Так, ещё А. С. Пушкин – великий знаток и мастер слова – в набросках статьи о русской литературе (1830 г.) утверждал странные для слуха «современного образованного человека» вещи: «Словесность наша явилась вдруг в XVIII столетии, подобно русскому дворянству, без предков и родословий <...> старинной словесности у нас не существует. За нами тёмная степь, и на ней возвышается единственный памятник: “Слово о полку Игореве”». И говоря так, поэт ни в коем случае не имел в виду несовершенство древнерусской христианской книжности, – он, как ясно из контекста его статьи, вовсе не имел её в виду. Для Пушкина «драгоценные памятники времён давно минувших»¹ никак не ассоциировались со «словесностью, явившейся вдруг в XVIII столетии без предков и родословий» [цит. по: 4, с. 152–153], и с современной ему беллетристикой, но представлялись неким особым миром искусства, ничего общего с ней не имеющим; особым типом творчества, к которому не способны светские писатели.

Однако очень для многих именно произведения светской художественной литературы стали первой ступенью к христианству. Следовательно, остается разобраться, при каких условиях светское художественное произведение, может способствовать духовному преображению и обожению его читателя. Думается, в том случае, когда оно, по выражению преп. Иоанна Дамаскина, способно «путеводить к Истине».

Художественная литература в той её части, которая сотворяется под воздействием Святого Духа (Который ведь «дышит, где захочет»), может быть

¹ Так, в частности, охарактеризовал он древнерусские летописи в письме (1828 г.) к издателю «Московского вестника», где печатался его «Борис Годунов».

воцерковлена и использоваться христианской педагогикой. Господь «не хочет смерти грешного, но якоже обратится и живу быти ему», поэтому Он каждому человеку подаёт Свою Благовую весть в той форме, в какой она может быть воспринята. Для «детей умом» (1 Кор. 14:20) Господь растворяет лекарство Своего учения в сладком сиропе художественной литературы, чтобы хотя бы так оно было проглочено и начало своё благотворное действие. «Совершеннолетние умом» (1 Кор. 14:20), вкушившие сладость Слова Божия, более не нуждаются в сиропе, но станут ли они отнимать у других то, что некогда помогло им самим приобщиться Слову? По сути русская классика явилась тем самым «сиропом», в котором Господь промыслительно растворил «слово о Царствии» (Мф.13:19), «дух и силу» (1 Кор.2:4) христианской словесности, чтобы не оставить Своим попечением по-человечески мудрствующие XVIII и XIX века России и страшный в своём воинствующем атеизме XX век – «Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» (1 Кор.1:27).

Вернуть вкус к книге как именно к Богодухновенному произведению чрезвычайно сложно! Для этого необходимо серьезно скорректировать представление о творчестве в современной гуманитарной культуре, обратившись к опыту христианской педагогики, иконологии и теории образотворчества. Это так же сложно, как вернуть вкус к родниковой воде тому, кто сизмальства привык всё запивать кока-колой. «Человекам это невозможно, Богу же всё возможно» (Мф. 19:16-26), потому что без этого недостижима вечная радость в Царстве Небесном, ибо Там, в том «источнике, текущем в жизнь вечную» – только родниковая вода.

Список литературы

1. Бегунов, Ю. К. Козма преемник в славянских литературах / Ю. К. Бегунов; под ред. Д. С. Лихачева и П. Н. Динекова – София: Изд. Болгарской АН, 1973.
2. Буслаев, Ф. О русской иконе. Общие понятия о русской иконописи / Ф. Буслаев. – Москва: Благовест, 1997. – 206 с.
3. Лихачев, Д. С. Человек в литературе Древней Руси // Лихачев, Д. С. Избранные работы: в 3 т. Т. 3 / Д. С. Лихачев. – Ленинград: Худож. лит., 1987.
4. Пушкинская энциклопедия: Произведения. Вып. 1. – Санкт-Петербург: Нестор-История, 2009. – 520 с.
5. Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка: в 3 т. / И. И. Срезневский – [Репринт. изд.]. – Москва: Знак, 2003. – Т. 1.
6. Успенский, Б. А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковно-славянского и русского языка / Б. А. Успенский // Византия и Русь. – Москва: Наука, 1989. – С. 206–226.
7. Устав церковный. ОР РГБ, фонд 304.I Троице-Сергиевой лавры, № 247. (1525.), полуустав, конец XVI века или начало XVII века, в осьмую долю, 233 листа.

Василик Владимир Владимирович

доктор исторических наук, профессор
кафедры истории славянских и балканских
стран Санкт-Петербургского государственного
университета, протоиерей

ОБРАЗ ИДЕАЛЬНОГО ГРАДА В ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Аннотация. В статье рассматриваются истоки образа идеального града в древнерусской литературе (библейская и святоотеческая мысль); Новый Иерусалим в «Законе и благодати» – Киев; в «Повести об убиении Андрея Боголюбского» – Владимир; образ идеального града в Галицко-Волынской летописи; представления о духовной чистоте жителей древнерусского города, о их связи с Церковью, необходимости уподоблять земную жизнь жизни небесной.

Ключевые слова: идеальный град, древнерусская литература, Новый Иерусалим, Константинополь, Киев, духовный символизм, эсхатология

Vasilik Vladimir Vladimirovich

Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of History of Slavic and Balkan Countries, St. Petersburg State University, Protodeacon

IMAGE OF AN IDEAL CITY IN ANCIENT RUSSIAN LITERATURE

Annotation. The article deals with the origins of the image of the ideal city in ancient Russian literature (biblical and patristic thought); New Jerusalem in «Law and Grace» – Kiev; in «The Tale of the Murder of Andrei Bogolyubsky» – Vladimir; the image of ideal city into Galician-Volyn annals; ideas about the spiritual purity of the inhabitants of the old Russian city, their connection with the Church, the need to liken the earthly life to heavenly life.

Keywords: ideal city, ancient Russian literature, New Jerusalem, Constantinople, Kiev, spiritual symbolism, eschatology

Унаследовав от Восточно-Римской (Византийской) православной империи богатую книжную и архитектурную культуру, Древняя Русь восприняла также и образ идеального града. С одной стороны, для Восточно-Римской империи это был Новый Иерусалим, с другой стороны – Новый Рим. Черты и того, и другого идеального града совмещались в чертах Константинополя «Оке вселенной»¹ От Византии древнерусская литература отчасти восприняла и культуру описания архитектурных памятников и города в целом, т. н. экфразы.²

¹ Dagron G. Le Constantinople imaginaire.

² Mango C. The art of the Byzantine Empire. N.Y., Oxford, 1975.

Одним из первых примеров образа идеального града в древнерусской литературе явлен в «Слове о Законе и Благодати: Словом о Законе и Благодати: «Добръ *послухъ* благовѣрїю твоему, о блаженїче, святаа церкви Святыа Богородица Марїа, юже създа на правовѣрнѣи основѣ, идеже и мужьственное твое тѣло нынѣ лежит, жида трубы архангельскы. Добръ же зѣло и вѣренъ послухъ сынъ твои Георгии, егоже сътвори Господь намѣстника по тебѣ твоему владычеству, не рушаща твоих уставъ, нѣ утвержающа, ни умаляюща твоему благовѣрїю положенїа, но паче прилагающа, не *казяща*, нѣ учиняюща. Иже недоконьчаная твоя законьча, акы Соломонъ Давыдова, иже дом Божїи великыи святїи его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему, юже съ всякою красотою украси: златомъ и сребромъ, и каменїемъ драгымъ, и съсуды честными. Яже церкви дивна и славна всѣмъ округнїимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемъ полунощїи земнѣмъ ото вѣстока до запада.

И славнїи градъ твои Кыевъ величѣствомъ, яко вѣнцемъ, обложилъ, прѣдалъ люди твоа и градъ святїи, всеславнїи, скорѣи на помощь христіаномъ Святѣи Богородици, еи же и церковь на Великыхъ вратѣхъ създа въ имя первааго Господьскааго праздника – святааго Благовѣщенїа, да еже цѣлованїе архангелъ дасть Дѣвици, будетъ и граду сему. Къ онои бо: «Радуйся, обрадованаа! Господь с тобою!», къ граду же: «Радуйся, благовѣрнїи граде! Господь с тобою!» Встанї, о честнаа главо, от гроба твоего! Встанї, оттряси сонъ! Нѣси бо умерлъ, нѣ спиши до обыщааго всѣмъ встанїа. Встанї, нѣси умерлъ! Нѣсть бо ти лѣпо умрѣти, вѣровавшу въ Христа, живота всему миру. Оттряси сонъ, възведи очи, да видиши, какая тя чѣсти Господь тамо съподобивъ, и на земли не беспамятна оставилъ сыномъ твоимъ. Встанї, виждь чадо свое Георгиа, виждь утробу свою, виждь милааго своего, виждь егоже Господь изведе от чреслъ твоихъ, виждь красящааго столъ земли твоеи – и возрадуйся и възвеселися! Виждь же и градъ, величѣствомъ сияющъ, виждь церкви цвѣтущи, виждь христіаньство растуще, виждь град, иконами святыхъ освѣщаемъ и блистающеся, и тимїаномъ обухаемъ, и хвалами божественными и пѣнїи святїими оглашаемъ. И си вся видѣвъ, възрадуйся и възвеселися и похвали благааго Бога, всѣмъ симъ строителя!¹»

¹ Библиотека Литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1998. С. 255.

Этот фрагмент неоднократно комментировался¹, однако, на наш взгляд, к предыдущим комментариям можно добавить следующие наблюдения. Справедливым представляется наблюдение К. К. Акентьева, согласно которому в «Слове о Законе и Благодати» присутствует Давидово-Соломонова традиция, которая, в частности проявляется в сравнении св. князя Владимира с Давидом, а его сына Георгия-Ярослава Мудрого – с Соломоном.

Соответственно, типологически Десятинная Церковь Пресвятой Богородицы уподобляется Святому Сиону, и не только священному холму в Иерусалиме, но и храму святого Сиона, построенному и освященному св. Иоанном Иерусалимским². В описании этого храма говорится о восьми кругах, каждый из которых обладает своим мистическим значением, например – третий круг уподобляется саду, насажденном Богом, пятый – лестнице Иакова, шестой – Синаю, ковчегу и купине. Семь кругов связываются с Давидом и градом Давида, однако восьмой – самый таинственный – связывается с Соломоном. Восьмой круг – Сионская горница, которую Иоанн Иерусалимский сравнивает ее уже не с домом Давида, а с храмом Соломона и вместе с тем с брачным чертогом из «Песни Песней», где «Церковь – супруга, а Христос – Супруг»³. «В Сионской горнице все Соломоново, так как вся она – брачный чертог, в то время как во внешних кругах – все Давидово. «Эта горница,» – завершает свое рассуждение святой Иоанн – «покой оскорбляемым от врага невидимого во Христе Иисусе Господе нашем»⁴.

Отметим, что тема круга, или венца также присутствует в «Слове о Законе и Благодати»⁵. Можно выделить минимум три мистических круга, содержащиеся в Слове. Один из них – Церковь Богородицы (Десятинная Церковь, второй круг – храм Премудрости (Софийский собор), третий – стены Киева, Великие Врата (отметим, названные Золотыми) и храм Благовещения. Самый превосходный и самый совершенный – «дом

¹ Акентьев К. К. Мозаики Киевской св. Софии и «Слово» митрополита Иллариона в византийской литургической традиции – // Византинороссика. Т. 1. Литургия. Архитектура и искусство византийского мира. СПб., 1995. С. 74–95.

² Лурье В. М. Чаша Ездры – чаша Соломона. Славяне и их соседи. М., 1991. С. 5–15.

³ Видя сию тайну, Соломон сказал: «Там вертоград заключенный, там источник запечатленный, там же – глас Супруга». Взыдем же в горницу (т. е. в Сионскую горницу), на служение Духа Святаго»

⁴ *M. van. Esbroek* .Jean II de Jerusalem et les cultes de S. Etienne, de la Sainte Sion et de la Croix // *Analecta Bollandiana*. – 1984. – Т. 102. – Р. Р. 125. *Лурье*. Чаша Ездры... С. 15.

⁵ И славнии градъ твои Києвъ величествомъ, яко вѣнцемъ, обложилъ...

Божии великии святыи его Премудрости, яже церкви дивна и славна всѣмъ округниимъ странамъ, яко же ина не обрящется въ всемъ полунощии земнѣмъ ото вѣстока до запада.», Софийская церковь, построенная новым Соломоном – Ярославом Мудрым, которая типологически соответствует восьмому кругу святого Сиона в проповеди Иоанна Иерусалимского. Отметим, что в первом и третьем (с пространственной точки зрения) кругах, связанных с Ярославом – храмом св. Софии и надвратной Церковью Благовещения присутствуют такие же соотношения, как между алтарем и предалтарными столпами Софийского собора, на которых изображены Дева Мария и благовествующий Ей Архангел Гавриил: «еи же и церковь на Великихъ вратѣхъ създа въ имя первааго Господьскааго праздника – святааго Благовѣщения, да еже цѣлование архангель дасть Дѣвици, будетъ и граду сему. Къ онои бо: «Радуися, обрѣдованаа! Господь с тобою!», къ граду же: «Радуися, благовѣрнии граде! Господь с тобою!».

Иконографический характер этих слов митрополита Илариона – вне сомнения¹. Однако, в них присутствует нечто большее: характеристики храма Благовещения переносятся на весь град Киев и он становится образом Пресвятой Богородицы, Новым Сионом и Новым Иерусалимом, как бы новым Иерусалимским храмом со своим «Святое Святых» – собором Софии, Премудрости Божией, «покоем во Христе Иисусе» согласно словам св. Иоанна Иерусалимского.

Однако отметим весьма важную деталь, ускользавшую от исследователей – Киев является северным Иерусалимом: (Церковь Премудрости) яко же ина не обрящется въ всемъ полунощии земнѣмъ ото вѣстока до запада». Север – страна мрака, холода. Тем важнее, что Киев – град, величеством сияющий, который своим светом озаряют полночную тьму. В этом есть свой символизм победы над смертью, мраком и холодом язычества. Однако, север является также эсхатологическим пространством: колесница Славы Господней в видении Иезекииля, несомая четырьмя таинственными животными, или живыми, носителей Духа Жизни, движется с севера². Денница пытается уподобиться Богу, поставив свой престол на севере. Соответственно, север, это пространство, где решаются конечные судьбы мира и северный Иерусалим – Киев служит для

¹ См. Колпакова Г. В. Искусство Древней Руси. М, 2007. С. 50.

² Иез. 1, 1–20.

последней проповеди народам, призванным принять христианство перед концом времен.

Однако, в Слове присутствует не только иерусалимская, но и константинопольская тема. По ходу «Слова о Законе и благодати» св. равноапостольный князь Владимир неоднократно сравнивается со св. равноапостольным Константином Великим. Фраза «Подобниче Константина Великаго» являются рефреном «Слова о Законе...»¹

В этом контексте Десятинная Церковь – место погребения св. равноапостольного князя Владимира – становится как бы подобием храма Святых Апостолов в Константинополе, где упокоилось тело св. императора Константина²

В «Слове о Законе и Благодати» есть известная параллель между телом св. равноапостольного Константина в храме Апостолов: «Добръ *послухъ* благовѣрїю твоему, о блаженїче, святаа церкви Свѣтѣ Богородица Марїа, юже създа на правовѣрнѣи основѣ, идеже и мужьственное твое тѣло нынѣ лежит, жида трубы архангельскы».

Сравним ее со строфой из ныне употребляемого канона, посвященного святому равноапостольному Константину:

Грѣбѣ, идѣже лежѣтъ священное, Константїне, и честное тѣло твоѣ, зарю божественныхъ исцѣленїй чїстѣ приступающимъ всегда источаѣтъ, страстей различныхъ тмѣ отгоня и свѣтомъ невечернимъ просвѣщаѣя восхваляющихъ тѣ³.

Слово о Законе и Благодати» оказало глубокое влияние как на древнерусскую, так и на иные литературы православного славянского мира⁴. В частности, исследователи по справедливости выводят из «Слова о Законе и Благодати» следующий фрагмент из Жития Владимира Васильковича в Галицко-Волынской летописи⁵.

«И чести тѣ общника Господь на небесехъ сподоби благовѣрѣя твоего ради, еже имѣ в животѣ своемъ, добръ послухъ благовѣрїю твоему, обителниче святая, церкви святая Богородица Марѣя, юже созда прадѣдъ твой на правовѣрнѣи основѣ, идеже и мужественное твое тѣло лежитъ, жда

¹ См., в частности: Василик В. В. Святой равноапостольный князь Владимир, как новый Константин // Русин. 2015. № 4. С. 323–334.

² Armstrong Op. Cit. P. 5–16.

³ 9 песнь. Второй тропарь.

⁴ Так, значительные фрагменты цитируются в Житии Стефана Немани, написанного монахом Дометианом.

⁵ См., в частности: Насонов А. Н. История русского летописания. М, 1969. С. 236–242.

трубы архангеловы. Добрѣ зѣло послухъ брат твой Мъстилавъ, егоже сотвори Господь намѣстника по тобѣ твоему владычеству, не рушаща твоих уставъ, но утверждающа, ни умаляюща твоему благовѣрью положения, но паче прилагающа, не казняща, но вчиняюща, иже нескончанаа твоя учиняюща, аки Соломонъ Давида, иже в домъ Божий великий и святой его мудростью созда на святость и очищение граду твоему, иже всякою красотою украси, златомъ и серебромъ и каменьемъ драгимъ, и сосуды честными, яже церкви дивна и славна всѣмъ окружнымъ сторонам, акаже ина не обрящется во всей полунощий земля от востока и до запада. И славный городъ твой Володимеръ, величествомъ, акы вѣнчемъ, обложенъ! Преда люди твоя и городъ святѣй *славнѣй* и скорѣй на помощь христьяномъ святѣй Богородици. Да еже челование архангелово дасть Богородици, – будетъ и городу сему. Ко оной бо: «Радуйся, обрадованная, Господь с тобою!», к городу же «Радуйся, благовѣрный городе, Господь с тобою... Востани от гроба твоего, о честная главо, востани, отряси сонъ, нѣси бо умерлъ, но спишь до обыдаго востания! Востани, *нѣси* бо въмерлъ! Нѣсть бо ти умерети, лѣпо вѣровавшу во Христа, всему миру живодавча. Отряси сонъ! Возведи очи, да видиши, какая ты чести Господь тамо сподобив постави. И на землѣ не бес памяти ты поставилъ братомъ твоимъ Мъстиславомъ. Востани, видь брата твоего, *красящаго* столъ земля твоя и зрениа сладкаго лице его насыщаея»¹.

Мы уже писали о том, что типологически Владимир связывается с Киевом, Владимир Василькович – со св. равноапостольным Владимиром, а церковь Успения во Владимире – с Десятинной Церковью². Следует вспомнить, что в Слове о Законе и Благодати, согласно авторитетному мнению исследователей, Киев описывается одновременно как новый Константинополь и новый Иерусалим, а Десятинная Церковь, как Новый Сион. Развивая наши предыдущие наблюдения во-первых, отметим, что к моменту написания летописной статьи (1277 г.) Киев находился в запустении, а Десятинная Церковь – в развалинах. Следовательно, можно говорить об определенной трансляции Киева-Иерусалима: Владимир Волынский перенимает его славу и его величие и сам становится новым Киевом, Константинополем и Иерусалимом. Константинопольское

¹ Галицко-Волынская летопись / вступ. ст. и коммент. Н. Ф. Котляра. СПб., 2005 С. 168–169. (Кол. 772–773). *Далее – ГВЛ.*

² Образ Русской Земли в Галицко-Волынской летописи // Русин. № 4. 2009. С. 1–14.

преемство особенно подчеркивается тем, что и Киев, и Владимир предаются Пресвятой Богородице.

Городом Богородицы Константинополь стал называться как минимум с седьмого века.¹

Во-вторых, если только пред нами не литературный топос, эта цитата содержит важное сообщение о храмостроительной деятельности Мстислава Васильковича, об украшении им Успенской Церкви и, возможно, не только сосудами и иконами, но и фресками. В третьих, важно, что в цитате отмечается создание Успенской Церкви на правовѣрнѣй основе Мстиславом Изяславичем в 1160 г.: подчеркивается православие волынских князей вообще и Владимира Васильковича, в частности.

С одной стороны храм Успения является Новым Сионом, с другой стороны – весь город – Новый Иерусалим и Новый Сион – удел Пресвятой Богородицы.

На уровне идей образ идеального города в «Слове о Законе и Благодати» появлялся также на «Повесть об убиении Андрея Боголюбского»:

«Создалъ же бѣшесть собѣ городъ камень, именемъ Боголюбый, толь далече, якоже Вышегородъ от Кыева, тако же и Боголюбый от Володимѣря. Сы благовѣрныи и христілюбивыи князь Анѣдрѣи от млады верьсты Христа возлюбивъ и прѣчистую его Матерь, смыслъ бо оставивъ и умъ, яко полату красну душу украсивъ всеми добрыми нравы, уподобися царю Соломану, яко домъ Господу Богу и церковь преславну святыхъ Богородица Рождества посреде города камену создавъ Боголюбомъ и удиви ю паче всихъ церкви; подобна тоѣ Святая Святыхъ, юже бѣ Соломонъ царь премудрый создалъ, тако и сии князь благовѣрныи Анѣдрѣи и створи церковь сию и память собѣ и украси ю иконами многоцѣнными, златомъ и каменемъ драгимъ, и жемчюгомъ великимъ безцѣннымъ, и устрои ѣ различными цѣтами и аспидными цѣтами украси и всякими узорочьи, удиви ю свѣтлостью же, нѣкако зрѣти, зане вся церкви бѣше золота. И украсивъ ю и удививъ ю сосуды златыми и многоцѣнными, тако яко и всимъ приходящимъ дивитися, и вси бо видивше ю не могутъ сказати изрядныя красоты ея, и златомъ и финиптомъ, и всякою добродѣтелью, и церковнымъ строенемъ украшена и всякими сосуды церковными, и ерусалимъ златъ с каменъи драгими и рѣпидии многоцѣнными, канѣдѣлы

¹ Благодарственная восписует град Твой, Богородице (εὐχαριστήρια ἀναγράφει ἡ πόλις σου, Θεοτόκε). Проземий к Акафисту. Трупаніс К. Fourteen Byzantine Canticles. Wien, 1968. P. 3. См., в частности: Василик В.В. Церковь и империя в византийской гимнографии. СПб.: Алетейя, 2016. С. 372–374.

различными *извну* церкви от верха и до долу, и по стѣнамъ, и по столпомъ ковано золотомъ, и двѣри же и ободвѣрье церкви златомъ же ковано. Бяшетъ же и сѣнь златом украшена от вѣрха и до Дѣсиса и всею добродѣтелью церковною исполнена, изъмечтана всею хытростью!

Князь же Андрѣи бѣ городъ Володимѣрь *силенно устроилъ*, к нему же ворота золотая dospѣ, а другая серебромъ учини, и dospѣ церковь камену сборъную святыхъ Богородица, пречюдну велми, и всеми различными видами украси ю от золота и сребра, и 5 вѣрховъ ея позолоти, двѣри же церковныя троѣ золотомъ устрой. Каменьемъ дорогимъ и жемчюгомъ украси ю многоцѣннымъ, и всякими узорочьи удиви ю, и многими поникадѣлы золотыми и серебряными просвѣти церковь, а онѣбонѣ от золота и сребра устрой, а служебныхъ *съсудѣ* и рипидѣи и всего строенья церковнаго златомъ и каменьемъ драгимъ и жемчюгомъ великимъ велми много, а трие ерусалимъ велми велиции, иже от золота чиста, от камня многоцѣнна устрой: и всеми видами и устройствомъ подобна быста удивлению Соломоновѣ Святая Святыхъ. И въ Боголюбомъ, и въ Володимѣрь городѣ вѣрхъ бо златомъ устрой и комары позолоти и поясъ златомъ устрой, каменьемъ усвѣти, и столпъ позлати, и изовну церкви и по комаромъ же поты золоты и кубѣкы, и вѣтрила золотомъ устроена постави, и по всеи церкви и по комаромъ около»¹.

Как отмечает В. В. Колесов, в «Повести об убиении Андрея Боголюбского» несомненны черты южнорусских биографических повестей XI – XII вв.; подражание их стилю, прямые цитаты из житий Владимира и Сказания о Борисе и Глебе, однако автор – выступил уже в защиту интересов нового политического центра Руси, противопоставляя его Киеву (ср. четкую противопоставленность Киева – Владимиру, Боголюбова – Вышгороду, Золотых и Серебряных ворот одного города – таким же воротам другого, мучений Андрея – мучениям Бориса и Глеба и т. д. вплоть до смешения названий Киева и Владимира в тексте народного плача)»². Это справедливо, однако противопоставление идет здесь по линии общности и трансляции: Владимир становится как бы вторым Киевом и, соответственно, в духе логики

Мы видим здесь общую Давидо-Соломонову традицию и общий образный ряд, связанный с Соломоном и с Иерусалимским храмом. Однако,

¹ Повесть об убиении Андрея Боголюбского. URL: <http://drevne-rus-lit.niv.ru/drevne-rus-lit/text/povest-ob-ubienii-bogolyubskogo/povest-ob-ubienii-bogolyubskogo-original.htm>.

² Колесов В. В. Повесть об убиении Андрея Боголюбского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Т. 1. Л., 1989.

здесь мы встречаем нечто новое: Церковь Успения Богородицы уподобляется не Соломонову храму, а Святому Святых. Из этого логично сделать вывод о том, что Иерусалимскому храму уподобляется весь город Владимир.

И, в известном смысле, здесь также работает идея кругов (см. выше). Отметим особый акцент на золоте, присутствующий при описании в «Повести об убиении Андрея Боголюбского». Как отметил С. С. Аверинцев в своей статье, посвященной золоту в системе символов ранневизантийской культуры¹, оно являет созерцающему глазу и умствующему уму образ света, а потому «означает» или «символизирует» свет и является «абсолютной метафорой» света, по словам Пиндара – «золото – огонь, в ночи блистающий»² и это переживание облика золота, которое можно назвать общечеловеческим, сохраняет свою силу для греческой культуры и в христианские века. Например, Псевдо-Дионисий Ареопагит пользуется эпитетами «златовидные» и «световидные» как синонимами³. Для экзегета VII – VIII веков Андрея Критского очевидно, что достоинство золота состоит в его «блестательности» и «благосветлости»⁴. Отметим, что Новый Иерусалим Апокалипсиса – город, в котором свет сияет день и ночь, этот свет сам Агнец – Христос, «Невечерний Свет», если использовать выражение св. Мефодия Олимпского⁵: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник его – Агнец. Спасённые народы будут ходить во свете его, и цари земные принесут в него славу и честь свою. Ворота его не будут запираются днём; а ночи там не будет. (Откр. 21, 23–25). Отметим, что улицы Нового Иерусалима – «чистое золото, как прозрачное стекло». (Откр. 21, 20).

Подобное сопоставление справедливо также в контексте следующего наблюдения С. С. Аверинцева: «как следует из одного рассуждения Василия Великого, красота золота есть соответствие красоте света также и по своей глубинной смысловой структуре. Красота света – «простая» и «единообразная», в своей самотождественности не знающая членения на части и уровни. Именно этот вид красоты Василий Великий усматривает

¹ Золото в системе символов ранневизантийской культуры // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 404–425.

² Там же. С. 410

³ De Coelesti. Hierarchia (О Небесной иерархии). II, 3 // PG. 3. Col. 141.

⁴ In Apocalypsin XXI, 17, 21 (в рус. пер. Андрея, архиепископа Кесарийского. Толкование на Апокалипсис / пер. П.М.Б.М., 1902. С. 183, 186).

⁵ «Христе, Владыко, славься, невечерний Свет». Гимн из «Пира десяти дев».

в звездах и в золоте¹ Свет есть лишь символ Божественного, но, впрочем, особый, привилегированный символ. Как золото – «абсолютная метафора» света, так свет – «абсолютная метафора» Бога: «Бог есть свет, и нет в нем никакой тьмы» (Первое послание апостола Иоанна, I, 5)². Соответственно, символизм золота в Повести об убиении Андрея Боголюбского может быть связан с идеей богоприсутствия и Владимира, как Нового Иерусалима, исполненного не вечерним светом.

Упоминание драгоценных камней, которыми князь Андрей украсил построенные им церкви, также связано с символизмом Апокалипсиса: «Основания стены города украшены всякими драгоценными камнями: основание первое яспис, второе сапфир, третье халкидон, четвёртое смарагд, пятое сардоникс, шестое сердолик, седьмое хризолит, восьмое вирилл, девятое топаз, десятое хризопрас, одиннадцатое гиацинт, двенадцатое аметист. А двенадцать ворот – двенадцать жемчужин: каждые ворота были из одной жемчужины» (Откр. 21, 18–20). Традиционно двенадцать драгоценных камней связывались в экзегезе со святыми апостолами³

Влияние Апокалипсиса прослеживается также и в Галицко-Волынской летописи при описании Холма, где с известной осторожностью, можно выделить концепт «стана святых и города возлюбленных» (Откр. 20, 7).⁴

Холмъ бо городъ сиче бысть созданъ Божиимъ веленьемъ. Данилови бо княжащу во Володимѣрѣ, созда градъ Угорескъ и постави во немъ пискупа. Яздящу же ему по полю и ловы дѣющу, и видѣ мѣсто красно и лѣсно на горѣ, обходящу округъ его полю. И вопроша тоземѣць: «Како именуется мѣсто се?» Они же рекоша: «Холмъ ему имя есть». И возлюбивъ мѣсто то, и помысли, да сожижеть на немъ градець малъ. Обѣщася Богу и святому Ивану Златоусту, да створить во имя его церковь. И створи градѣць малъ. И видѣвъ же, яко Богъ помощникъ ему, и Иоанъ спѣшникъ ему есть, и созда град иный, егоже татарове не возмогоша прияти, егда Батый всю землю Рускую поима. Тогда и церковь святой Троицы зажъжена бысть, и паки создана бысть. Видивъ же се князь Данило, яко Богу

¹ In Hexaemeron. II. 7 // PG. 29. Col. 45.

² Там же. С. 411.

³ В частности, такого мнения придерживался Андрей Кесарийский. См.: Библийские комментарии Отцов и учителей Церкви. Книга Откровения Иоанна Богослова. Новый завет. XII. Тверь. Гермевтика, 2009. С. 408–414.

⁴ Когда же окончится тысяча лет, сатана будет освобожден из темницы своей и выйдет обольщать народы, находящиеся на четырех углах земли, Гога и Магога, и собирать их на брань; число их как песок морской. И вышли на широту земли, и окружили стан святых и город возлюбленный. И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их. (Откр. 20, 7–9).

поспѣвающу мѣсту тому, нача призывати приходаѣ нѣмцѣ и русь, иноязычники и ляхи. Идяху день и во день и уноты и мастерѣ всяции, бѣжаху ис татарѣ сѣдѣлници, и лучници, и тулници, и кузницѣ желѣзу, и мѣди, и серебру. И бѣ жизнь, и наполниша двory окрестъ града поле села»¹

Посвящение Холма св. Иоанну Златоусту города говорит о Константинопольских смыслах. Их следует развить: как известно, святитель Иоанн Златоуст являлся устроителем жизни Константинополя и его граждан: достаточно упомянуть о том, что он открыл больницу на семь тысяч человек, странноприимный дом, дом престарелых и детский дом. Жизнь города им мыслилась как жизнь большого монастыря: «Если бы в городах был порядок, не было бы нужды в монастырях».

Это город святых, где нет ни греховных развлечений и зрелищ, где нет преступлений, обмана, мерзостей, блуда – это идеальный град, стан святых и город возлюбленных.

Конечно, Константинопольская действительность далеко отличалась от идеала Златоуста, однако нельзя сказать, что он был совершенно утопичным: св. Иоанна Златоуста слушали и временами слушались, во время его служб ипподром пустел и народ собирался слушать его проповеди.

С другой стороны, Холм рисуется в летописном сообщении как город труда и молитвы, где трудятся мастера и украшаются Божии храмы. Та жизнь, о которой кратко сказано в летописи «И жизнь бе» – жизнь христианская, построенная по принципу *ora et labora* – молись и трудись, что и соответствовало идеалу Златоуста. Отметим, что помощником князя Даниила является сам св. Иоанн Златоуст.

Есть еще одна черта связывает Холм и св. Иоанна Златоуста: он являлся миссионером, при нем посылались миссии в Готию и для готов в Константинополе строится церковь. С другой стороны, в Холм стекаются иноплеменники – немцы и ляхи, которые живут вместе с русью, проникаются русским духом и православием. Соответственно, Холм – не только место встречи, но и город проповеди Православия. Да, церковь в нем строится романскими мастерами и во многом по романским образцам («стекла римские» – витражи, колонны с человеческими лицами)², но это – православный храм, призванный просвещать всех.

¹ ГВЛ. С. 134. (Кол. 715).

² Об архитектуре Галицко-Волынской Руси и, в частности, Холма см.: Каргер М. Архитектура Галицко-Волынской Руси XII–XIII в. М., 1940; Раппопорт П. А. Холм // Совет. археология. 1954. Т. 20. С. 313–323; Иоаннисян О. М. О раннем этапе развития галицкого зодчества // Краткие сообщения Инсти-

Значимо само наименование Холм, которое связано с образом святой горы и словами из пророчества Исаии: «С другой стороны, имя Иоанн вызывает в памяти имя св.Иоанна Богослова – тайнозрителя последних судеб человечества. Ключевыми словами являются слова о том, что татары не смогли взять его, а в дальнейшем он становится прибежищем для христиан, бегущих от татар.

Не лишне упомянуть о смысловой параллели – Битольской надписи царя Ивана Владислава: «В лѣто 6525 от створения мира обнови ся съ градъ зидаемъ и делаем Иоанномъ самодръжцемъ блъгарскиом и помощью и молитвами пресвятыя Владычица наша Богородица и дванадесяти апостолъ на убежище и спасение и жизнь болгаромъ».

Собственно говоря, особого обновления Битоля не было: были обновлены лишь стены города. Поэтому, значимо то, что поновление стен считается обновлением города и соответственно неким церковным празднеством (греч. *εγκαίνια*), сравнимым с обновлением храма. Соответственно, Битоль становится неким святым градом, обновляемым с помощью Пресвятой Богородицы и двенадцати апостолов. Мы уже отмечали в нашей предыдущей публикации, что упоминание о Пресв. Богородице наводит на мысль об образе Битоля как Нового Сиона. Упоминание двенадцати апостолов может быть связано с Пятидесятницей и с Сионской Горницей, где произошло сошествие Святого Духа и, следовательно, подкрепляет значение Сиона.

Учитывая то, что Битоль создается «на убежище и спасение», он становится своеобразным новым Иерусалимом, «станом святых и городом возлюбленных». Значима и вряд ли случайна параллель между словами «на жизнь болгаром» в Битольской надписи и «жизнь бэ» в ГВЛ.

Возвращаясь к Холму, отметим, что также значимо создание и Троицкой Церкви. Посвящение Троице в домонгольской Руси весьма редко: из известных случаев – только церковь св. Троице во Пскове. Само посвящение Троице связано с Пятидесятницей, с сошествием Святого Духа на апостолов и, следовательно, со Святым Сионом, с горницей, где и произошло «снтие огненных языков» Духа. Наконец, Холм создается «Божиим велением», что отчасти указывает на необычный характер его создания.

Однако, при этом присутствует отчетливая связь с посвящением града св. Иоанну Златоусту: в кондаке ему отмечается: «И Твоими уст-

тута археологии. 1981. Вып. 164. С. 35–42. О. М. Иоаннисян не сомневается в реалистическом характере описания церкви Иоанна Богослова в Галицко-Волынской летописи.

нами вся учиши покланятися в Троице Единому Богу». Златоуст и Троица – нераздельны.

Возможно, что характер описания церкви св. Иоанна также отчасти структурируется Апокалипсисом: «Сзда же церковь святаго Ивана, красну и лѣпу. Зданье же еѣ сиче бысть: комары 4, с каждо угла преводѣ и стоянье ихъ на четырехъ головахъ челоуѣцскихъ, изваяно отъ нѣкоего хытрѣца. Окъна 3 украшена стеклы римскими; входящи во олтарь стояста два столпа от цѣла камени и на нею комара и выпрѣ же, вѣрхъ украшенъ звѣздами златыми на лазурѣ».¹

Характерно, что автор данного фрагмента ГВЛ начинает свое описание не с купола или фасада, а с четырех столпов «с головами человеческими», что наводит на аналогию с с четырьмя животными Апокалипсиса, на которых пребывает престол Бога. Кроме того, у каждого животного – четыре лица, из которого одно – человеческое (согласно видению Иезекииля).

Окна 3 украшена стеклы римскими, то есть витражами, символизируют Святую Троицу, а два столпа от цела камени соотносятся с ветхозаветными столпами огненным и столпом облачным, которые, по учению Отцов Церкви, символизируют две природы Христа.

Аналогия с описанием небесного торжества в Откровении закрепляется описанием верха Церкви, украшенного златыми звездами, который символизирует небо.

Все эти данные указывают на образ Холма как на Новый Иерусалим, «стан святых и город возлюбленных». И, наконец, само название Холм апеллирует к образу горы Божией, места пришествия Мессии и собирания всех народов, который присутствует в пророчестве Исаии: «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы: «И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева, и научит Он нас Своим путям и будем ходить по стезям Его; ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне – из Иерусалима.

И будет Он судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копья свои – на серпы: не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Исаия. 2, 4).

Отметим, что сходные черты присутствуют в гимнографии, посвященной св. равноапостольному князю Владимиру. Приведем пример из

¹ ГВЛ. С. 135. (Кол.716).

первого канона св. Владимиру: «Дивный прорече Исаия на Иерусалим: будет яве гора Господня, и дом на верх гор. Праведне же на тебе разумехом благодать Духа: дом бо Владыце создал еси на версех гор» (5 песнь 2 тропарь). Здесь присутствует образ горы и храма на нем, сходны с тем, что мы видим в Галицко-Волынской летописи.

Основание города в ГВЛ временами связано с мессианскими христологическими пророчествами. Характерен рассказ в ГВЛ об основании Каменца в 1276 г.: И посемь вложи Богъ во сердце мысль благу князю Володимирови, нача собѣ думати, абы кде за Берестьемъ поставити городъ. И взя книги пророческыя, да тако собѣ во сердци мысля рче: «Господи Боже сильный и всемогий, своимъ словомъ все созидаю и растрояю, што ми, Господи, проявишь, грѣшному рабу своему, и на томъ стану». Розъгнувъ же книги, и выняся ему пророчество Исаино: «Духъ Господень на мнѣ, егоже ради помаза мя благовѣстити нищимъ, посла мя ищѣлити скрушеннымъ сердцемъ, проповѣдати полоненикомъ отпущение и слѣпымъ прозрѣние, призывати лѣто Господне приятно и день воздания Богу нашему, утѣшити вся плачущаяся, дати плачущимся Сивоону славу, за попель помазание... веселье, украшение за духъ уныния, и нарекутся роди правды, насаждение Господне со славу, и созиждутъ пустыня вѣчная запустѣвшая преже, воздвигнути города пусты, запустѣвшая от рода». Князь же Володимѣръ от сего пророчества уразумѣ милость Божию до себе, и нача искати мѣста подобна, абы кдѣ поставить городъ. Си же земля опустѣла, по 80 лѣт по Романѣ. Нынѣ же Богъ воздвигну ю милостью своею. Князь же самъ ѣха с бояры и слугами, и улюбил мѣсто то надъ берегомъ рѣкы Лысны. И отребил е, и потомъ срубил на немъ городъ, и нарече имя ему Каменѣцъ, зане бысть земля камена».

Отметим, что это пророчество Исаии (Ис. 61, 1–4) на паримиях в Великую Субботу, в предпразднество Пасхи. Соответственно, из этого можно извлечь смыслы, связанные с Воскресением Христовым, которое может переходить и на русский народ, и на Русскую Землю.

Оно также цитируется в Евангелии от Луки (4, 17–19), которое читается в Новолетие, на церковный Новый Год (1 сентября). Литургический контекст дает нам дополнительные смыслы, так на паримиях Великой Субботы читается и другой фрагмент из Исаии, непосредственно связанный с темой Нового Иерусалима: «Светися, светися, Иерусалиме, прииде бо светъ твой». Тема же новолетия в византийском литургическом созна-

нии была связана не только с благословением настоящего времени, но и эсхатологическим будущим. Соответственно, рассказ об обновлении некогда запустелого места и построении града связан в конечном счете с концептами нового неба и новой земли, а также – нового Иерусалима.

Гадание по псалтири для Руси типично, примером является Владимир Мономах, о чем он специально говорит в своем Поучении. Однако, вопрошание Бога по паримийнику является необычным явлением, взысканием пророчества и соответственно стремлением устроить новый город.

Отметим следующие детали: земля запустела на 80 лет, что не может не навести на аналогии с Вавилонским пленом и временем восстановления Иерусалимского храма – почти 80 лет после первого переселения в Вавилон. Значима и другая деталь – Каменец, не только потому, что земля каменная, но и потому, что камень в христианской традиции обладает христологическими смыслами. Само пророчество обращено ко Христу, Который и должен благовестить нищим, отпустить измученных во отраду, проповедывать лето Господне благоприятное.

Подведем итоги.

1. Образ идеального города в древнерусской литературе происходит под сильнейшим влиянием библейской и святоотеческой мысли. Особенное значение имел образ Иерусалима – города Давида и Соломона, а также Соломонова храма и Святого Святых.

2. Киев в Слове о Законе и Благодати мыслится как Новый Иерусалим, а Святая София, как новый храм Соломона. В Повести об убиении Андрея Боголюбского эта тема получает свое дальнейшее развитие – Церковь Успения Богородицы во Владимире становится символом Святого Святых, соответственно сам Владимир символически соотносится с ветхозаветным храмом. В «Слове о Законе и благодати» можно найти смысловые связи с проповедью свят. Иоанна Иерусалимского на обновление Святого Сиона и общую с ней идею сакральных кругов, где храм Премудрости Божией становится сокровенным Соломоновым кругом, где обитает Сам Христос.

3. Не меньшим значением обладала книга Откровения Иоанна Богослова – образ Нового Иерусалима, сошедшего с небес. Особенно он проявляется в Повести об убиении Андрея Боголюбского при описании Владимира, особенно в связи с акцентированием символизма золота и драгоценных камней.

4. Тема Нового Иерусалима обладает также важным значением для Галицко-Волынской летописи. Основание Холма типологически связано с Киевом, Константинополем, Иерусалимом. Основание Каменца происходит после прочтения эсхатологического пророчества, связанного с освобождением израильского народа из вавилонского плена.

5. Этот образный ряд связан с представлением о духовной чистоте жителей древнерусского города, о их связи с Церковью и о необходимости уподоблять земную жизнь жизни небесной. Город, как идеальный монастырь, по словам Иоанна Златоуста, становится не только священным пространством, в котором варьируется сакральность, но и местом спасения для членов общины и их подготовки к жизни вечной, к вхождению в Небесный Иерусалим.

УДК 81.351.033.23

ББК 80/84

Будейко Валерий Эдуардович

Челябинский государственный университет,
кафедра теоретического и прикладного
языкознания, кандидат филологических наук,
доцент

О ЗНАЧЕНИИ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА В СОВРЕМЕННОЙ ЖИЗНИ. ВТОРАЯ АПОЛОГИЯ

Аннотация. Статья посвящена защите церковнославянского языка от нападок реформаторов, которые, не понимая значения и сущности богослужебного языка, пытаются заменить его на мирскую эманацию русского языка.

Ключевые слова: Церковнославянский (богослужебный) язык, древний язык, понимание, статус языка в культуре.

Boudeyko Valery Eduardovich

Chelyabinsk State University, Department of Theoretical and Applied Linguistics, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor

ABOUT IMPORTANCE OF CHURCH SLAVONIC LANGUAGE IN MODERN LIFE. THE SECOND APOLOGY (RUSSIAN CONTEXT)

Annotation. The article deals with to protection of Church Slavonic language. The defense against reformers (materialists), they do not understand importance, essence of divine servicing language, they attempt to substitute it for mondial, secular, lay emanation of Russian language.

Keywords: Church (divine servicing) language, ancient language, understanding, status of language in culture

Основные доводы, связанные с обусловленностью статуса, становления и развития русского языка от состояния изучения церковнославянского языка, а также с благотворным влиянием церковнославянского языка на телесное и духовное состояние молящегося и читающего человека, изложены в апологии (защите) церковнославянского языка в учебном пособии В. Э. Будейко [1, с. 22–29]. Вторая наша апология посвящена огромной теме понимания и некоторым его аспектам применительно к языковому пониманию.

Надобно признаться, что в нынешнее время распространено много лжи, неправды, фальши. Люди воспитываются ложью, утверждаются с нею их превратные вкусы, убеждения, умонастроения. Современная ложь многолика: бессовестная и бесстыдная, вкрадчивая и громогласная, дерзкая и замысловатая, благовидная и злая, наглая и наивная, подлая и прелестная, приукрашенная и утешительная, грубая и утончённая, хитросплетённая и ядовитая, она вторгается в жизнь мира и церкви.

Тема, предлагаемая нами, остаётся как никогда современной, поскольку затрагивает процессы, связанные с родным языком, с судьбой родного языка, с нетерпеливым желанием некоторой части побеждённой лукавыми внушениями молодёжи и старых, но неповзрослевших «подростков» «переводить» всё что угодно, то есть – в своё удовольствие, с хорошего – на новое, на плохое. У греков это называлось *παράφρασις* *παράφρασις* (перевод со сложного возвышенного стиля – на простой разговорный), в противоположность *μετάφρασις* (*др.-греч.* μετάφρασις). По сему поводу вспоминается в христианской истории святой Симеон *Μεταφραστ*, учёный переводчик десятого века, который правил писания святых отцов со среднего стиля среднегреческого языка – на высокий стиль церковногреческого языка.

– Почему же перевод с церковнославянского на русский означает – на плохой язык, – спросите Вы? Ответим следующее.

1. Во-первых, в нравственном смысле такой перевод с церковнославянского на русский язык напоминает замену старой жены – на новую. Конечно, старая высокая малопонятная жена поднадоела реформатору, и он думает её заменить на новую, молодую, по росту пониже и такую «понятную» и «современную». Но один непраздный вопрос! Какая будет сле-

дующая жена? Потому что, вставший на подобный путь перманентных перемен, постепенно утрачивает живой интерес и ко второй жене, и ему уже хочется – следующей и т. д. Повторяем, в нравственном смысле такая замена аналогична измене, блудной смене супруги или супруга, после чего вопрос о духовности и о совести утрачивает всякий первоначальный чистый смысл.

Утверждаем, что русский язык – это не вполне равная и достойная замена церковнославянскому языку. Как отмечают исследователи-славяноведы, в церковнославянском всего гораздо больше, нежели в русском (например, звуков, фонем, букв, грамматических и прочих категорий, то есть падежей, грамматических времён, лексики, наполненной абстрактными значениями, большими объёмами понятий, а также высоких духовных смыслов, идей). Налицо первоначальная и развитая в средние века письменная и смысловая сложность этого языка, потому-то переводы с этого языка на современный русский получаются, как правило, бедными и неточными, с искажением образов и изначального смысла, что является весьма важной, однако нерешаемой проблемой современного перевода. Будет ли такой русский текст отвечать всем требованиям богослужебного языка, который выражает, указывает то, что трансцендентно, то что находится за пределами практического чувства и опыта, выражаемого русским языком? Ясно, что речь идёт не только о понятности бытовой, приземлённой, но и о духовном понимании (о по-н-ятии), особой молитвенной настроенности, сосредоточенности, неотмирности состояния, об уважении и любви к древней старине, святому Преданию и ко своим святым предкам, кои говорили, молились на возвышенном языке, таким образом, духовно связывающем нас, ныне живущих, с прошлыми поколениями нашего многострадального народа и т. д.

Проблема понимания не так проста, как её пытаются решать и решить реформаторствующие невежды. Мы объясняем понимание как всеобщую форму освоения действительности, её постижение и восстановление смыслового содержания всевозможных явлений исторической, общественно-культурной, а также природной реальности. Современная светская школа нас учит именно такому пониманию, оставляя за скобками понимание Божественного бытия и Божественной воли. Несомненно, что понимание есть единство воспроизведения и порождения смыслов, распредмечивания и опредмечивания общественно-культурной реальности в самой деятельности

человека и общества, благодаря чему возможны осмысленное поведение людей, определение своего местонахождения, умение разобраться, осведомлённость в чём-либо, направленная деятельность во благо кого-либо или чего-либо, а также определение себя в истории, культуре, общественной и религиозной жизни. Понимание себя (я) и церкви (мы), себя (я) и Бога (Его), себя и других (они) – всё это также остаётся за скобками изучения и современного образования. Благо, ежели современный человек будет прилежно заниматься в воскресной церковной школе, где есть сведущие преподаватели, или в ином религиозном образовательном учреждении, только тогда он получит дополнительные знания, помогающие ему понять особенности духовной жизни и опыта. Однако, как правило, таковые учащиеся люди составляют менее одной сотой современного российского общества. Прочим остаётся личный опыт проб и горьких ошибок, из чего следует необходимость душевно-духовного понимания как личностный, неотделимый от человека феномен (а возможно, и ноумен), обусловленный не только психологическими способностями личности, но и включённостью этого феномена в различные коммуникативные системы человеческой жизнедеятельности. Включённость в церковнославянскую языковую деятельность предполагает накопление языковых, филологических знаний, обеспечивающих понимание церковнославянского языка, ибо само понимание развивается в процессе общения, усвоения культурно-исторического наследия, взаимодействия церковнославянской и русской культур, которые до 1918 года были единой духовной культурой большинства русского народа. Мы же ныне наблюдаем явно организованное гонение и ограничение такой общей духовно-языковой деятельности, когда в школе запрещено изучение не только церковнославянского, но даже древнерусского и старославянского языков, а в современном обществе это изучение тоже не приветствуется и не поддерживается. Профессия преподавателя церковнославянского языка за последние 30 лет так и не получила общественно-государственного признания, т. е. прожить с такой профессией в мире невозможно.

Исходными донаучными видами понимания являются освоение и понимание языка. Зададимся вопросом: как много у нас людей изучают этот язык, богослужебный язык Русской православной церкви? Вспоминается случай, рассказанный учащимся воскресной школы, который пришёл к настоятелю церкви, дабы просить его разъяснить нечто из учебника церковнославянского языка, на что тот отвечал, что не разумеет сего

языка! А как же он служит, читает прилюдно святое Евангелие, Апостол и т. п.? Если он не понимает, что читает, то как могут понимать его слушатели, которые не учатся этому языковому пониманию и, следовательно, лишены понимания языка богослужения. Более того, понимание предполагает понимание людей (в сопереживании близким (я и мы) и дальних (как они), понимание в диалоге, в данном аспекте: я и Ты – Бог, воля Твоя и Промысл), а далее – понимание общественных установлений (например, нравственность мирян), символов, знаков, ценностей (которые заложены и выражены в лексике и фразеологии, образах и символах церковнославянского языка). Ведь порою эти нормы, установления, знаки, символы слагаются в непосредственной жизнедеятельности и не опираются на явные правила и нормы. Вероятно, что они связаны с волением совести и чести.

В науке понимание предполагает использование методологических правил, зависящих от вероисповедания, мировоззрения, методов познания, и тогда предстаёт такое понимание как истолкование. Заметим, что основными видами научно-теоретического и богословского понимания являются: понимание жизненного мира людей прошедших эпох (например, историческое понимание людей, изображённых в Библии, античности, в эпоху средневековья, Нового времени и т. д.), истолкование инокультурных символов и метафор (тропов), перевод и истолкование древних текстов (т. е. филологическое истолкование; в действительности парадоксально, но те кто ратуют за перевод богослужения на русский язык отказываются от этого научно и религиозно-теоретического понимания и понимания мира прошлого, и церковного текста святого Писания, и литургии святого Василия, святого Иоанна Златоустого, святого Иакова и т. д., подменяя базис, основу текста пустышкой мондиальных манипуляции, завладевших русским языком).

Такое научное и богословское понимание предполагает отношение двух языковых, знаково-символических, понятийных систем, где церковнославянская система является основой, глубинным базисом понимания веры, предания, религии, воли Божией.

Надобно коснуться и внешней формы языка. Во-первых, не всё возможно расслышать в том современном исполнении, которое мы слышим в нынешней церкви. И речь не только о громкости пения и чтения, хотя это тоже очень важно всегда, но и о ясности произношения. Как правило, причет (прѣчѣтъ цѣркѣвнѣй) читает и поёт с изъянами, свойственными современному русскому редуцированному исполнению (имеется в виду реду-

ция безударных гласных), а это создаёт трудность восприятия устного текста. Причет не учат правильной орфоэпии, произношению, чёткой дикции, напротив находятся такие исполнители и исполнительницы, которые вычитывают по 150–200 слов в минуту, тараторя как пулемёт, поэтому в оной скороговорке с местными диалектными особенностями разобрать что-то представляется весьма затруднительно. Таким образом, произношение и его орфоэпия являются немаловажной причиной внешнего восприятия и понимания церковнославянской речи. Мы всегда нуждаемся в союзе науки и церковной традиционной культуры, однако эта нужда не удовлетворяется на местах, в силу получившего господство в провинции невежества и надменного самочинства. Теперь широко внедряется в церкви чтение на русском языке отрывков жития того святого, память коего чествуется в такой-то день. И история с плохим восприятием и пониманием повторяется, хотя язык уже заменён на русский! Значит, не церковнославянский язык является виновником непонимания, а главная причина – всё в том же: плохая дикция, низкая орфоэпическая и интонационная культура исполнителей, ибо слушатели не понимают прочитываемого.

Во-вторых, понимание связано с настроением чтеца и настроением слушателей, участников богослужения. Невежественный, недуховно настроенный слушатель и участник богослужения, безусловно, не понимает ни происходящего, ни произносимого, ни видимого. Он стоит и ради приличия молчит, смотрит вокруг, а сам-то думает о чём-то далёком, постороннем, то о личном, а то о тягостном и т. д. О таких И. Х. изрек: «почтò бегѣды моеѧ не разѹмѣете; ꙗкѡ не мѡжете слышати словесѧ моего...» [Иоан. 9: 43]. Как видим, проблема непонимания была и у И. Х. со слушателями.

В-третьих, надобно учитывать особенности современной идеологии, мифологии, совокупности ценностей, которые определяют, влияя на сознание, мировоззрение мирян и т. п. Так, если языческая античность определяла сущность человека чрез тело, то для христианского средневековья сущностью человека является душа, а Новое время уже определяет человеческую сущность как главенствующее *ratio*, рассудок, разумение. И современному человеку чрез школьное образование, какое-никакое воспитание было внушено, что главное – это рассудочное понимание, а также причины и последствия его развития. При том, что современный человек почти ничего не знает о языке богослужения, и знать не особенно желает. Надо полагать, он никогда не слышал о духовном

развитии и как его развивать он не ведаёт, отсюда, об ином виде понимания ему тоже ничего по существу не известно. Этот вид непонимания может быть устранён в некоторой мере духовным христианским просвещением, которое с понуждением приобретается в воскресной церковной школе.

Общими чертами всех видов понимания являются взаимосвязь понимания и самопонимания (познай самого себя – γνῶθι σε αὐτόν – *cognosce te ipsum*), расширение в ходе духовного понимания собственной мировоззренческой основы понимания, обусловленности понимания общественно-историческими и культурными предпосылками, необходимости раскрытия смыслов, которые объемяют предмет понимания, недостижимость однозначного и окончательного истолкования того или иного места святого Писания или литургии. Подводя итог рассуждения о понимании, следует вывести, что развитие понимания происходит от «предварительного понимания», задающего первоначальный смысл чего-либо как целого, и далее – к анализу его частей и достижению глубокого и полного понимания, в котором смысл целого подтверждается смыслом его частей и, наоборот, смысл частей – смыслом целого подтверждается [3, с. 493–494], но полное и совершенное понимание целого остаётся всё же в ведении Бога.

Надобно признать, на языке древнем содержится много чистого, неиспорченного бездумными нововведениями, ещё пока, в силу исторической сохранности, этот язык не был в общем-то подвержен идеологической манипуляции и искажениям современной пропаганды, ибо человеческий разум не является безгрешным, но опричинен и склонен к непрерывной череде ошибок, если разумность его совершается вопреки воле Божией. Ежели мы посмотрим на историю русского языка, то обнаружим страстные влияния иных языковых стихий, которые затемнили внутреннюю форму первоначального состояния: в XVIII в. было чрезвычайно сильное онемечивание русской речи, годы конца XVIII и XIX в. прошли под знаком офранцузивания русского языка, потом XX в. с его «советизацией» и созданием новояза оставил неизгладимую печать на лице русской языковой личности, конец XX в. и нынешнее начало XXI столетия проходят под флагом насильственного «оамерикосивания и оангликосивания» языка русского. Что на очереди?

Отсюда выводной вопрос: на таком языке возможна ли надёжная, чистая по внешней и внутренней форме (т. е. по содержанию, объёму и этимологии) служба Богу? Надобно помнить, что богослужение, аки жертва, долженствует быть чистой и непорочной!

Вспомнить следует, что дурной пример замены уже был в 1920-е гг. в С.С.С.Р., когда так называемые «обновленцы», ободряемые и оплачиваемые Г.П.У. – О.Г.П.У., перешли на русский язык в богослужении. Как известно из истории, потом их повело, увлекло и понесло далее: они переменили и святое Предание, и святыя таинства, и образ жизни своей и православного духовенства (т. е. своего священства и монашества) и т. д. Кончилось это обновление тем, что «обновленцы» покидали монастыри, расстригались, женились на таких же, как и они «обновленных» монашках, кроили литургию, как хотели, молились о суете житейской... и потом – просто куда-то пропадали, растворялись в мире сем, растаявали, аки дым, «ѣ́къ бѣ́зъ разѣ́па кѣ́стѣ челоуѣ́коубоу́боуи» [Пс. 52: 6]. Как видим, в тогдашнем С.С.С.Р. уже был весьма очевидный языковой и «религиозный» эксперимент, и, как следствие этой замены-перемены, прошла порочная волна последующей замены образа жизни и потом – пришёл упадок веры, утрата духовности у тех, кто таковые перемены проводил и поддерживал. «Ѥ́ плѡ́дъ ѥ́хъ познѣ́те ѥ́хъ» [Матѳ. 7: 16]. Итак, историческая провокация уже имела место. Однако теперь никто, кроме историков, не помнит этих горе-реформаторов богослужебного языка! Спросим себя: почему возможен таковой итог этих перемен?

Потому что язык – это не только средство передачи значения, но и среда, сложная культурная среда нашей духовной и нравственной жизни, в которой пребывает, живёт наше тело, ум, душа, дух. Язык мы не только используем, но и язык использует нас, ибо язык – оружие обоюдоострое! С ним надобно обращаться очень и очень осторожно, особенно, ежели это богослужебный язык.

2. В религиозном смысле, замена на русский язык приведёт к неожиданным (радикальным) сдвигам во всей системе богослужения и религиозного сознания, о чём как будто никто и не догадывается, и не предполагает: что это будут за сдвиги. Эти замены подобны замене старого двигателя на новый в дорогом автомобиле, и что же от этого ждать? В прежнем положении постоянства – всё ли известно о старом, проверенном времени (988 – 2020 = 1032 года), великом языке нашего молитвенного опыта? На удивленье злонамеренно как бы неизвестны исторические факты и предположения именно только реформаторам, которые не любят нашу святую старину и наших предков. Живут такие реформаторы, как правило, в Москве и Петербурге, и ездят в основном на Запад отдыхать и учиться «искусству новых самочинных переводов». Имена их

тоже известны: это хорошо закормленная номенклатура реформации, их не много, однако они на слуху, они имеют хорошие руководящие должности и научные звания, чтобы обманывать молодёжь своими посулами о будущей прекрасной жизни после перемены богослужебного языка. Есть ли какое-то нравственное оправдание у таких переводчиков, живущих в столицах и вечно паразитирующих на труде, материальных и денежных средствах остальной бедной провинциальной России? Перед судом истории и судом Божиим – трудно ответить на этот вопрос положительно.

* Недавно (в 2015 г.) социологическим Левада-центром был проведён опрос населения России: какой вы видите путь развития России? Большинство ответили, что путь должен быть особый – русский, российский. Однако только большинство жителей Москвы и Петербурга ответили, что это должен быть европейский путь развития. Без сомнения, очевидно, что люди, кормящиеся от власти и люди привилегированных центров потеряли историческую связь со своей родиной, страной, народом.

** По данным российской статистики 2017 г. население Москвы на 54 % состоит из граждан нерусской национальности и неправославного вероисповедания.

Итогом такой перемены языка, надо полагать, станет разрушение *терминологической* богословской системы и системы вероисповедных понятий, связанных с церковнославянским языком. Здравомыслящему ясно, что опора на языковое предание рухнет, если поменять язык предания. Эта очевидная истина почему-то забывается многими.

В последнее время часто говорят о православном спасительном учении как о духовном лечении. Если бы в лечении применялись грубые округления и приблизительности, то к чему бы это привело? То же и с духовным лечением, оно требует и нуждается в точности, строгости и соблюдении чистоты формы, её охранительности во времени. Такое лечение положительно, потому что оно спасительно и консервативно, что было уже доказано временем.

Литература

1. Будейко, В. Э. Церковнославянский язык: начальный курс. Часть I. История. Письмо: азбука, графика. Элементы фонетики и орфоэпии / В. Э. Будейко. – Изд. 8-е изд., испр., доп. – Челябинск: Авторское издание, 2019. – 149 с.: табл.

2. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа на цсл. языкѣ. – Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2000. – 335 с.

3. Филатов, В. П. Понимание / В. П. Филатов // Философский энциклопедический словарь. – Москва: Совет. энциклопедия, 1989. – С.493–494.

УДК811.161.1
ББК81.2

Маршева Лариса Ивановна

Сретенская духовная семинария, г. Москва,
доктор филологических наук, профессор

Мишин Вячеслав Александрович

Сретенская духовная семинария, г. Москва,
студент магистратуры

ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКИЙ ЯЗЫК В ИНТЕРНЕТЕ (КРАТКИЙ ОБЗОР)

Аннотация: Настоящая статья посвящена бытованию церковнославянского языка в Интернете. В ней дается характеристика порталов и сайтов, посвященных богослужебному языку Русской Православной Церкви.

Ключевые слова: церковнославянский язык, православие, Интернет.

Marsheva Larisa Ivanovna

Sretensky Theological Seminary, Moscow, Doctor of Philology, Professor

Mishin Vyacheslav Alexandrovich

Sretensky Theological Seminary, Moscow, graduate student

CHURCH SLAVONIC LANGUAGE ON THE INTERNET (OVERVIEW)

Annotation. This article deals with to the presence of the Church Slavonic language on the Internet. It describes portals and sites dedicated to the liturgical language of the Russian Orthodox Church.

Keywords: Church Slavonic language, Orthodox Christianity, Internet

Современный мир не видит своего существования без Интернета. Социальные сети, многочисленные порталы и ресурсы позволяют человеку получать различную информацию практически за секунду. Возможности Интернета постепенно осваиваются и Русской Церковью. Так, православный Интернет активно распространяет и одно из названий виртуальной сети. В Евангелии от Матфея используется слово мрежа «сеть» (Мф. 4: 18), русское соответствие мрежа «рыболовная снасть, состоящая из сетки, натянутой на обручи». Оно используется как названия сайтов и их частей, например: <http://www.mrezha.ru>. Здесь наблюдается продолжение игры с наименованием Интернета: англ. net – рус. сеть, паутина – ц.-слав. мрежа [5].

Надо сказать: много информации строится в Интернете на ономастическом материале. Именами собственными пронизаны все тексты, именами являются названия функционирующих внутри Сети частей и единиц. Спе-

циалисты говорят о масштабном присутствии в Интернете имен собственных, отмечают их роль при решении поисковых задач, которые в той или иной степени базируются на онимах [5].

Нередко общение в Интернете среди русскоязычных пользователей ведется с использованием транскрипции русских слов латинскими буквами, что связано с отсутствием за рубежом клавиатуры с кириллицей, программ, распознающих русские буквы. При этом транскрипция оформляется без следования установленным правилам, одни и те же русские звуки и буквы записываются разными латинскими: жизнь – jizn, zizn, zhizn; хорошо – khorosho, choroscho, jorosho, horosho; чистый – tchistiy, chistiy, tschistiy.

При общении в чатах в Рунете регулярно используются английские слова, записанные азбукой или в оригинальной форме, что в целом соответствует современным коммуникативным традициям российской молодежи.

Такое засилье английского языка, казалось бы, не оставляет места в Сети церковнославянскому языку, используемому в богослужении Русской Православной Церкви, имеющему устойчивые, практически неизменные формы, специфическую азбуку и не предполагающему перевода на господствующую в Интернете латиницу. Однако представления о русском Православии как о чем-то далеком от прогресса, заскорузлом, лишенном связи с современностью не соответствуют действительности.

Как уже говорилось выше, Русская Православная Церковь активно осваивает Интернет. На запрос «Церковнославянский язык» в поисковой системе Google 23.05.2019 г. пришел ответ: «Нашлось 2 360 000 страниц». Православный Интернет, начало существования которого относят к 1996 году, когда появился первый православный сайт в Рунете, ныне содержит 1823 доменов, в т. ч. православные web-порталы (77), каталоги, рейтинги, баннерные системы, веб-кольца (64), web-дизайн, HTML-верстка, веб-программирование (45), хостинг для православных (21), базы данных, словари, информацию, поиск (124), доски объявлений (18), почтовые рассылки (22), Интернет-магазины (114), общение православных (214), домашние страницы священников (121), домашние страницы мирян (336) и даже обои на рабочий стол (18) [5].

Среди этих сайтов имеются непосредственно посвященные церковнославянскому языку, причем их количество возрастает почти в геометрической прогрессии. Появились сайты «Изучаем церковнославянский язык», «Рас-

ссылка для тех, кто хочет изучать церковнославянский язык – богослужебный язык Русской Православной Церкви», «Интернет-курс “Церковнославянский язык”» и др. (<http://www.churchslavic.narod.ru>; <http://www.cslav.org/links.htm>). Благодаря широкому проникновению русского и церковнославянского языка в Рунете все чаще появляется обратная транскрипция – запись названий сайтов и доменов кириллицей (пока только в текстах) [4].

Среди многочисленных Интернет-порталов отдельно хотелось бы остановиться на двух проектах: сайт «ЗЕЛО» (<https://zelomi.ru>) и «Церковнославянский язык сегодня».

Первый ресурс является официальным сайтом центра исследования древнерусской культуры «ЗЕЛО» [6]. Сам центр работает в следующих направлениях:

- проведение курсов по изучению церковнославянского языка в очной форме для проживающих в Санкт-Петербурге и онлайн.
- перевод и подготовка к публикации памятников древнерусской книжности;
- подготовка онлайн-публикаций по русской медиевистике;
- написание авторских статей;
- подборка полезных материалов, документов, книг.

За три года существования центра «ЗЕЛО» его основатель, Н. В. Буцких, разработал учебник церковнославянского языка. Он предназначен для изучения как современного церковнославянского языка, так и языка древнерусских рукописей XI – XVII вв. Издание содержит все темы по морфологии, основам синтаксиса и фонетики. Кроме того, подробно рассмотрена графика древнерусских рукописей: особенности устава, полуустава, вязи с поясняющими таблицами, сокращения в древних текстах, числовая запись. К каждой теме прилагаются упражнения.

Помимо грамматических и палеографических тем, в пособие подробно рассмотрены происхождение букв, глаголица, древнерусские тайнописи, особенности летосчисления на Руси и др. Для практических занятий в учебнике приведены десятки текстов – это и оригиналы рукописей, которые подобраны исходя из тем, особенностей типа письма и содержания, а также современные адаптированные тексты: притчи, басни, сказание о Дракуле, описания жизни благочестивых (дивиих) людей и мн.др.

Нельзя не упомянуть и онлайн курс по изучению церковнославянского языка, также разработанный центром «ЗЕЛО». Программа курса рас-

считана на взрослых учеников, вне зависимости от уровня подготовки и знаний. Каждое языковое занятие состоит из двух частей: лекция по грамматике языка и чтение древних текстов XIV–XVII вв., что подразумевает и разбор начертаний, прочих палеографических особенностей, лексики и грамматики.

После прохождения базового курса можно присоединиться ко второму году обучения, который включает расширенную программу церковнославянского языка и дополнительные образовательные блоки по культуре Древней Руси (искусство, архитектура, литература, т. д.).

Второй ресурс, который активно популяризирует церковнославянский язык, – портал «Церковнославянский.онлайн»[7]. «Основной идеей было создать нечто и традиционное, и современное, адресованное разной аудитории», – отметил в ходе презентации Интернет-проекта, посвященного истории и современному состоянию церковнославянского языка, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института русского языка А. Г. Кравецкий [3].

На портале в свободном доступе выложены словари, лекции, а также справочник-путеводитель по историческим периодам. Авторы проекта считают существенным, чтобы ресурс был не только информативным, но и воспринимался как современный проект [3]. Ресурс-путеводитель, пропагандирующий язык, который вплоть до XVII в. был литературным языком Древней Руси, а ныне является богослужебным языком Русской Церкви, должен быть интересным, современным и привлекательным для молодежи.

На сайте Литургия.РУ и Азбука веры имеются Святое Евангелие, Апостол, Служебник, Таинства Православной Церкви, Требник, Часослов, Типикон, Октоих, Общая Минея, Постная Триодь (1-я и 2-я части), Цветная Триодь, Требник Петра Могилы (тома. I, II, III), Следованная Псалтирь (1-я и 2-я части), Праздничная Минея, Архиерейский Чиновник.

Имеются сайты с церковнославянскими текстами для потребителей на английском и немецком языках: Church Slavonic resources, Help Me Learn Church Slavonic; Old Church Slavonic Script и др.

В Сети расположено несколько словарей церковнославянского языка, ранее опубликованных различными издательствами: «Полный церковнославянский словарь» прот. Григория Дьяченко, «Краткий словарь малопонятных слов и выражений церковнославянского языка, встречающихся в

молитвослове»; «Краткий церковнославянский словарь», «Словарь церковнославянских паронимов» О. Седаковой.

Широкое распространение церковнославянского языка в Сети началось после создания в 2000 г. Сообщества славянской типографики (<http://fonts.improvement.ru>), которое в качестве своей цели провозгласило: «Способствовать сохранению и распространению письменного наследия Православной церкви путем согласованных разработок средств электронного представления, хранения, публикации и исследования составляющих это наследие текстов, в первую очередь – церковнославянских» [5]. Начался учет сайтов, размещающих тексты на церковнославянском языке, разработка шрифтов, способов размещения в сети книг богослужебного предназначения.

Отдельно нужно сказать и о церковнославянском корпусе в рамках Национального корпуса русского языка. Этот корпус церковнославянского языка в рамках НКРЯ функционирует с мая 2012 года, а с декабря 2013 г. стал доступен созданный на его базе частотный грамматический словарь [1, с. 117]. Из специализированных корпусов НКРЯ, объединенных заголовком «Исторические», церковнославянский стал первым и самым объемным. Он включает тексты, созданные или отредактированные в XVII – XX вв. Церковнославянский корпус объединяет 1250 текстов, включающих около 4,6 млн словоупотреблений и около 150 тыс. различных словоформ.

В настоящее время основу Корпуса церковнославянских текстов составляют современные, то есть используемые в современной богослужебной практике богослужебные тексты: их доля в Корпусе примерно 60 %. Кроме того, представлен и более ранний период – тексты XVII – XVIII вв., а также тексты небогослужебного назначения: Священное писание, святоотеческие сочинения, памятники канонического права [1, с. 123].

Основным источником текстов для корпуса стала «Библиотека святоотеческой литературы» (<http://orthlib.ru>). Данный ресурс является результатом титанической работы по оцифровке и переводу в текстовый формат основных церковнославянских книг, но тексты в том виде, как они представлены в библиотеке, были не вполне пригодны для Корпуса [2, с. 36]. Поэтому все тексты, взятые из библиотеки, были существенно переработаны и дополнены для нужд корпуса.

Итак, проникновение церковнославянского языка в Интернет продолжается. Следует ожидать увеличения количества сайтов, на которых

будут размещаться различные тексты на богослужебном языке Русской Православной Церкви, появления новых электронных версий учебников и пособий по нему, однако вместе с этим – и распространения Интернет-мусора, содержащего неправильную, искаженную, а порой и просто кощунственную информацию о православной вере, о языке и его использовании. Сегодня Интернет – неизбежность, с которой надо считаться и постараться поставить его на пользу Церкви и русскому народу.

Список литературы

1. Добрушина, Е. Р. Корпус и частотный грамматический корпусный словарь церковнославянского языка в составе Национального Корпуса Русского Языка / Е. Р. Добрушина, А. Г. Кравецкий, А. Е. Полякова // Труды Института русского языка им. В. В. Виноградова, № 6. – Москва: Изд-во Ин-та рус. яз. им. В. В. Виноградова РАН, 2015. – С. 116–142.
2. Добрушина, Е. Р. Корпус церковнославянского языка: возможности, методы создания, перспективы / Е. Р. Добрушина, А. Е. Поляков // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, № 1. – Москва: Изд-во ПСТГУ, 2013. – С. 32–44.
3. Представлен первый научный интернет-портал, посвященный истории и современному состоянию церковнославянского языка. – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5364236.html> (дата обращения: 12.03.2020).
4. Сообщество славянской типографики. – URL: <http://www.cslav.org/links.htm> (дата обращения: 12.03.2020).
5. Супрун, В. И. Церковнославянские слова в интернете / В. И. Супрун. – URL: http://www.kds.eparhia.ru/www/script/ps18_2_68497106481.html (дата обращения: 12.11.2019).
6. Центр исследования древнерусской культуры «ЗЕЛО». – URL: <https://zelomi.ru> (дата обращения: 12.03.2020).
7. Церковнославянский язык сегодня. – URL: <https://β.церковнославянский.онлайн> (дата обращения: 12.03.2020).

УДК 245

ББК 86.372.24-5

Цырельчук Константин Андреевич

магистрант первого курса Сретенской
духовной семинарии, г. Москва

ДИСКУССИИ О БОГОСЛУЖЕБНОМ ЯЗЫКЕ РУССКОЙ ЦЕРКВИ В 1990-Е ГГ.

Аннотация. Дискуссии относительно богослужебного языка Русской Православной Церкви активно ведутся с начала XX столетия. После событий 1917 г. и обновленческого раскола проблема непонимания церковнославянских текстов становится не такой актуальной. После же распада Советского Союза эта проблема возвращается. Так, в на-

стоящей статье описываются дискуссии о возможности или же невозможности перевода литургических последований с церковнославянского языка на русский в 1990-е гг.

Ключевые слова: церковнославянский язык, Русская Православная Церковь, дискуссии, литургический язык, перевод богослужения.

Tsyrelchuk Konstantin Andreevich

First year student of the Sretensky Theological Seminary, Moscow

DISCUSSIONS ON THE DIVINE LANGUAGE OF RUSSIAN CHURCH IN 1990S

Annotation: Discussions about the liturgical language of the Russian Orthodox Church have been actively conducted since the beginning of the XX century. After the events of 1917 and the renewal schism, the problem of misunderstanding of Church Slavonic texts becomes less urgent. After the collapse of the Soviet Union, this problem returns. Thus, this article describes the discussion about the possibility or impossibility of translating liturgical sequences from Church Slavonic to Russian in the 90s of the XX century

Keywords: Church Slavonic, Russian Orthodox Church, discussions, liturgical language, translation of services

В 90-е гг. XX в. Русская Православная Церковь обретает полную свободу и начинает активную миссионерскую деятельность, в которой актуальной становится проблема непонятности церковнославянского языка. Дискуссии, развернувшиеся в конце XX столетия, показывают, насколько разные, порой прямо противоположные, точки зрения высказывались по данному вопросу православными священниками и мирянами.

В 1992 г. открывается Московская высшая православно-христианская школа, ректором которой становится священник Георгий Кочетков. Он один из первых в начале десятилетия начинает не только говорить о необходимости перехода на русский язык в богослужении, но и практически осуществлять эти переводы.

Священник Георгий Кочетков проводит ряд конференций, посвященных обсуждению проблеме языка в Церкви. Участники этих встреч высказывают разные подходы к русскому переводу в богослужении. Так, отец Георгий делится своим опытом совершения чинопоследований в переводе: «Имея достаточно длительный практический опыт проведения русского богослужения, можно засвидетельствовать ту духовную истину, что Господь благословляет это богослужение, что на него есть воля Божия, и, значит, ее надо нам исполнять» [10, с. 20–21]. Священник Максим Козлов, напротив, считает, что такая практика преждевременна и нецелесообразна. Вместо перевода он предлагает проводить комментирование

богослужебных последований [6, с. 23]. По его мысли, замена церковнославянских текстов русскими аналогами есть отказ от многовекового наследия и опыта Русской Церкви. «Ведь не приходит же никому в голову – скажем, в Англии – переводить сочинения Шекспира на современный русский язык», – проясняет свой подход отец Максим [6, с. 23].

Положительную оценку деятельности священника Георгия Кочеткова высказывают члены Преображенского братства (С. Аверинцев [1, с. 10–11], А. Кыржелев [12, с. 39–43], Ю. Табак [22, с. 29–38], И. Лапкин [13, с. 44–46]), а также некоторые священнослужители (архиепископ Михаил (Мудьюгин) [14, с. 61–67], игумен Иннокентий (Павлов) [4, с. 47–60]).

В «Журнале Московской Патриархии» появляются публикации А. Г. Кравецкого и А. А. Плетневой относительно проблемы богослужебного языка. Александр Геннадиевич в статье «Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия» рассматривает дискуссии первой половины XX в., а также приводит полные тексты докладов, зачитанных на заседаниях отдела о богослужении, проповедничестве и храме, и других архивных документов [11, с. 68–87]. А Александра Андреевна издает статью «К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык», в которой описывает различные позиции о переводе церковнославянских текстов [17, с. 62–67].

Подобному изложению посвящена публикация А. Б. Костромина в журнале «Православная община» под заглавием «О переводе богослужебных текстов: pro и contra двух языков». Автор стоит на позиции желательности перехода на русский язык. Он опровергает те тезисы, которые выдвигают защитники церковнославянского языка. Главная мысль А. Б. Костромина следующая: если Церковь стремится сохранить церковнославянский язык, то она не может самоидентифицироваться, привязывается к букве и перестает быть Телом Христовым [8, с. 123].

Особое место в дискуссии о литургических реформах в Русской Церкви, в том числе и о переводе богослужения, занимает книга священника Александра Борисова «Побелевшие нивы», в которой заметно определенное влияние со стороны самиздатовских «Литургических заметок» отца Сергия Желудкова. Автор резко критикует употребление церковнославянского языка в богослужении. Он вспоминает труды митрополита Макария (Глухарева), который в свое время призывал к переходу на русский язык: «Славянское наречие сделалось у нас не только мертвым, но и для большей части народа нев-

разумительным» [2, с. 126]. Также автор приводит отзывы епархиальных архиереев начала столетия, где многие высказались о необходимости реформ в Русской Церкви, в том числе и касательно богослужебного языка [2, с. 131]. Священник Александр Борисов остерегает читателя от нарушения заповеди «Не сотвори себе кумира» из церковнославянского языка [2, с. 132].

В 1996 году публикуется книга известного священника отца Георгия Чистякова «Размышления с Евангелием в руках», в которой также затрагивается тема славянского языка. Автор кратко разбирает историю богослужебного языка Русской Церкви. Понимая всю сложность его статуса, отец Георгий предлагает два пути решения проблемы. Первый – постепенная замена славянского языка русского, что скорее подразумевает под собой редактирование текстов [23, с. 46]. Второй, который автор называет латинским, заключается в обучении церковнославянского языка верующих [23, с. 46]. Относительно этого пути свещ. Георгий Чистяков пишет: «Идя по этому пути, православие рискует превратиться из религии тех, кто знает Бога, в религию тех, кто знает о Боге, в конфессию для образованных, получивших специальное филологическое образование» [23, с. 46].

Славянский язык, по мнению автора, в XX веке получил статус искусственного. По этой причине человек, если и выучит его, то «вряд ли сумеет на нем рожать, страдать, умирать, объясняться в любви и т. д.» [23, с. 48]. Именно на родном языке человек излагает Богу в молитве все свои переживания, что делает его веру не искусственной, но живой и деятельной. Отец Георгий призывает осознать, что язык – только форма, не меняющая суть и сердцевину исповедания [23, с. 48–49]. Только после этого постепенно начнут решаться многие проблемы Русской Церкви, в том числе и относительно богослужебного языка.

В ответ на публикации и конференции Свято-Филаретовской школы (в будущем института) консервативно настроенные священнослужители и миряне начинают издавать сборники статей, в которых стремятся защитить в том числе и церковнославянский язык в качестве незыблемого богослужебного языка Русской Церкви [9, с. 28–29].

15–16 ноября 1994 г. в Православном Свято-Тихоновском гуманитарном университете проходит богословская конференция «Единство Церкви», на которой были представлены доклады, обобщающие с разных сторон деятельность священников Георгия Кочетков и Александра Борисова. Кроме того, была также рассмотрена и проблема церковного раскола

на Украине, в Эстонии. Участники собрания не обходят стороной вопрос о возможности / невозможности перевода богослужения на русский язык. Следует отдельно остановиться на выступлениях А. Б. Костромина, А. В. Муравьева, А. И. Сидорова, А. М. Камчатнова (его доклад не был прочитан из-за нехватки времени).

Доклад А. Б. Костромина «Единство Церкви и проблема переводов богослужебных текстов» защищает возможность перехода на русифицированный церковнославянский язык. Автор доклада считает, что это прежде всего вызвано миссионерской задачей Церкви. Резкий переход на русский язык, по его мнению, приведет к разрыву с русской церковной традицией [7, с. 187–188]. Однако в будущем он не отрицает того, что в богослужении будет использоваться исключительно русский язык [7, с. 189].

Кардинально противоположные взгляды у другого участника этой конференции, – А. В. Муравьева. В своем выступлении он разбирает филологические проблемы, вызванные историей появления церковнославянского языка на восточнославянской почве. Подобная ситуация, указывает А. В. Муравьев, сложилась в Церквях Грузии и Армении. Переход на русский язык в богослужении, по мнению А. В. Муравьева, приведет «к потере живого участия в Предании» [15, с. 193–194].

Особое мнение относительно перевода высказывает и А. И. Сидоров, известный патролог и переводчик. Перевод, согласно его мысли, – тончайшая работа, над которой должны работать поколения глубоко церковных людей. Известный ученый, богослов также считает, что нельзя ради косности и лени некоторых из прихожан терять многовековую жизнь Церкви [19, с. 202].

Подобной точки зрения придерживается и А. М. Камчатнов в докладе «Сакральный язык в Церкви и культуре». Он высказывает идею, что в Православии «язык есть язык самого Бога и мира, а отдельные человеческие языки суть приемники божественных и космических энергий, среда, в которой происходит встреча человека с Богом и миром» [5, с. 265]. Ввиду того, что в Русской Церкви таким стал славянский язык, он должен быть незыблемым, а его почитание должно стать правилом [5, с. 266].

Как видим, заметно, что среди выказанных участниками данной богословской конференции мнений и точек зрения приоритетом пользуется в большей мере консервативный, нежели либеральный подход. При этом, следует особо отметить значение идей относительно сакральности, незыблемости и неизменяемости церковнославянского языка.

В 1995 году выходит в свет иной сборник статей, в котором опять затрагивается вопрос богослужебного языка Русской Церкви, – «Сети «обновленного православия»». В него вошли пять статей (одна анонимная и четыре с указанием авторов): «Славянский язык – язык Церкви и молитвы» [20, с. 73–39], «О богослужебном языке Православной Церкви» священника Константина Буфеева [3, с. 80–87], «Значение славянского языка для православного богослужения» архимандрита Рафаила (Карелина) [18, с. 88–91], «Литургический язык» архимандрита Софрония (Сахарова) [21, с. 92–93], «О гармонии богослужения» С. Носова [16, с. 94–96].

В 1996 и 1999 гг. выходят два сборника статей с резкой критикой деятельности священника Георгия Кочеткова и Свято-Филаретовского института. В них из раза в раз защищается традиция совершения богослужения на церковнославянском языке, приводятся одни и те же мысли: с переходом на русский прервется передача благодатной духовной жизни, имеющиеся переводы не имеют должного качества, изучение церковнославянского языка должно стать важной составляющей в миссионерской деятельности современных приходов.

Таким образом, новые дискуссии относительно богослужебного языка Русской Церкви и возможности перевода литургических последований на русский язык начинаются в 90-е гг. XXв. В этот исторический период высказываются самые разные точки зрения: от либеральных до строго консервативных. Положительные стороны перевода богослужебных последований, в основном, доказываются священником Георгием Кочетковым и преподавателями созданной им Свято-Филаретовской школы. При этом большинство священнослужителей Русской Церкви понимает, что подобная языковая

реформа не приведет к ожидаемому результату роста прихожан, но, наоборот, лишь породит очередной раскол.

Список литературы

1. Аверинцев, С. О языке Литургии / С. Аверинцев // Язык Церкви. Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 1997. – С. 10–11.
2. Борисов, А. Побелевшие нивы: Размышления о Русской Православной церкви / свящ. А. Борисов. – Москва: Лига-фолиант, 1994. – 193 с.
3. Буфеев, К. О богослужебном языке Православной Церкви / прот. К. Буфеев // Сети «обновленного православия». – Москва: Русский вестник, 1995. – С. 80–87.
4. Иннокентий (Павлов) «...Чтобы всем учиться и ободряться» (1Кор. 14:31) / игум. Иннокентий (Павлов) // Язык Церкви. – Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 1997. – С. 47–60.

5. Камчатнов, А. М. Сакральный язык в Церкви и культуре / А. М. Камчатнов // Единство Церкви: Богословская конф. 15–16 нояб. 1994 г.: сб. докл. – Москва: ПСТБИ, 1996. – С. 265–267.
6. Козлов, М. По поводу практики использования «русифицированного» богослужебного текста в храме Сретения Владимирской иконы Божией Матери / свящ. М. Козлов // Язык Церкви. – Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 1997. – С. 22–28.
7. Костромин, А. Б. Единство Церкви и проблема переводов богослужебных текстов / А. Б. Костромин // Единство Церкви: Богословская конференция 15–16 нояб. 1994 г. – Москва: ПСТБИ, 1996. – С. 187–190.
8. Костромин, А. Б. О переводе богослужебных текстов: pro и contra двух языков / А. Б. Костромин // Православная община. – 1994. – №19. – С. 116–123.
9. Котт, В. В. История переводов православных богослужебных текстов на русский язык в XVIII–XX вв. Духовно-просветительский аспект / В. В. Котт // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 2007. – С. 22–29.
10. Кочетков, Г. Язык Церкви / свящ. Г. Кочетков // Язык Церкви. Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 1997. – С. 19–25.
11. Кравецкий, А. Г. Проблема богослужебного языка на Соборе 1917–1918 годов и в последующие десятилетия / А. Г. Кравецкий // Журнал Московской Патриархии. – 1994. – №2. – С. 68–87.
12. Кыржелев, А. Понимает ли Бог по-русски? / А. Кыржелев // Язык Церкви. Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 1997. – С. 39–43.
13. Лапкин, И. О русском языке / И. Лапкин // Язык Церкви. Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский институт, 1997. – С. 44–46.
14. Мудьюгин, М. К вопросу о богослужебном языке Русской Православной Церкви / архиеп. Михаил Мудьюгин // Язык Церкви. Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский ин-т, 1997. – С. 61–67.
15. Муравьев, А. В. «Сакральный» язык в историко-церковной перспективе // Единство Церкви: Богословская конф., 15–16 нояб. 1994 г. / А. В. Муравьев. – Москва: ПСТБИ, 1996. – С. 193–194.
16. Носов, С. О гармонии богослужения / С. Носов // Сети «обновленного православия». – Москва: Русский вестник, 1995. – С. 94–96.
17. Плетнева, А. А. К проблеме перевода богослужебных текстов на русский язык / А. А. Плетнева // Журнал Московской Патриархии. – 1994. – № 2. – С. 62–67.
18. Рафаил (Карелин). Значение славянского языка для православного богослужения // Сети «обновленного православия» / архим. Рафаил (Карелин). – Москва: Русский вестник, 1995. – С. 88–91.
19. Сидоров, А. И. О расколах, ересь и переводах / А. И. Сидоров // Единство Церкви: Богословская конф., 15–16 нояб. 1994 г. – Москва: ПСТБИ, 1996. – С. 200–202.
20. Славянский язык – язык Церкви и молитвы // Сети «обновленного православия». – Москва: Русский вестник, 1995. – С. 73–79.
21. Софроний (Сахаров) Литургический язык / архим. Софроний (Сахаров) // Сети «обновленного православия». Москва: Русский вестник, 1995. – С. 92–93.
22. Табак, Ю. Альтернативы нет / Ю. Табак // Язык Церкви. Вып. 1. – Москва: Свято-Филаретовский ин-т, 1997. – С. 29–38.
23. Чистяков, Г. П. С Евангелием в руках / Г. П. Чистяков. – Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2015. – 416 с.

Суровцева Екатерина Владимировна

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова, кандидат
филологических наук, старший научный
сотрудник

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII – НАЧАЛА XXI В.

Аннотация: в статье называются и кратко анализируются произведения церковной и светской русской литературы, посвящённой Сергию Радонежскому, ставится вопрос о необходимости комплексного изучения данного материала для выявления специфики современной словесности и традиций древнерусской литературы.

Ключевые слова: житие, Сергей Радонежский, русская литература, светская литература, церковная литература, жанр

Surovtseva Ekaterina Vladimirovna

Lomonosov Moscow State University, Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher

SERGIY RADONEZH IN RUSSIAN LITERATURE XVIII – THE BEGINNING OF THE XXI CENTURIES

Annotation: The article describes and briefly analyzes works of Church and secular Russian literature dedicated to Sergius of Radonezh and raises question of need for comprehensive study of this material to identify specifics of modern literature and traditions of old Russian literature.

Keywords: Life of Saints, Sergius of Radonezh, Russian literature, secular literature, religious literature, genre

В XVII столетии произошло коренное преобразование древнерусской книжности в литературу нового времени, что было связано с разделением нашей культуры на культуру церковную и светскую. Церковная культура на протяжении всего последующего времени существовала параллельно светской. Одновременно в том же XVII в. произошла перестройка системы литературных жанров: роман, повесть, книжная поэзия переместились с периферии в центр, а прежние жанры, занимавшие ведущую позицию в эпоху Древней Руси, потеряли былое значение. Прежде всего это касается житийного жанра. В словесности XVII в. наблюдается трансформация этого жанра, когда агиографические произведения наполняются географическими реалиями, элементами бытовой повести. Кроме того, именно житийный жанр дал толчок для развития жанра автобиографии, из него же

«отпочковался» жанра биографии. На наш взгляд, очень перспективным направлением исследований является изучение житийного жанра в русской литературе XVIII – XXI вв. Кроме того, весьма интересным представляется образ святого в светской литературе.

Сергий Радонежский – один из наиболее почитаемых русских святых. Особо интересно то, что этого святого чтут не только православные, но и мусульмане. Как заявил глава Центрального духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин в приветствии участникам XXII Международных Рождественских образовательных чтений (январь 2014 г.), «Мы, мусульмане России, отдавая дань глубокого почтения выдающемуся подвижнику и святому монаху Русской православной церкви, рассматриваем участие в этом форуме как уникальную возможность проведения межконфессионального диалога, нацеленного на достижение гражданского единения». По словам муфтия, многие народы, «кто с удивлением, а кто с нескрываемой надеждой изумленно взирают сегодня» на Россию, представителей государственного руководства, «берущих добрый пример с искреннего подвижника Святой Руси - преподобного Сергия Радонежского и других тысяч и тысяч святых угодников Божиих, истинных патриотов нашего огромного, бесценного Отечества» [6]. На протяжении всей истории русской литературы XVIII – начала XXI века появлялись всё новые произведения о нём – жития и сочинения светской литературы разных жанров.

Прежде всего перечислим новейшие жития (подробнее см. в [9]):

1. Платон (Левшин). Житие Сергия Радонежского (1780);
2. Митрополит Филарет (Московский). Житие преподобного Сергия Радонежского, составленное московским митрополитом Филаретом (1835);
3. Иеромонах Никон (Рождественский), впоследствии архиепископ Вологодский и Тотемский. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца (1885);
4. Протоиерей Сергей Покровский. Житие Преподобного и Богоносного отца нашего Сергия, игумена Радонежского, чудотворца (1911);
5. Патриарх Московский и Всея Руси Алексий I (Симанский). Житие Сергия Радонежского (1940-е гг.);
6. Маркова А. А. Житие Преподобного Сергия Радонежского (2010).

Нам представляется перспективным изучение житий Сергия в сопоставительном аспекте. Анализируя жития Сергия, мы имеем возможность

проследить функционирование и эволюцию жанра на протяжении всей истории русской литературы, выявить преемственность жанра жития XVII – XXI вв. с житиями древнерусскими.

Назовём также произведения о Сергии, относящиеся к светской литературе:

1. Повесть Л. А. Чарской «Один за всех. Повесть о жизни великого подвижника Земли Русской» (1911), в которой наиболее подробно рассказывается о детстве и отрочестве Варфоломея.

2. Повесть Б. К. Зайцева «Преподобный Сергей Радонежский» (1925), которую И. Б. Ничипоров вписывает в контекст эмигрантской литературы с религиозной проблематикой и в контекст «житийной» прозы самого Зайцева [7] (отметим, что заглавие статьи упомянутого автора шире её содержания – в ней содержится обстоятельный анализ только одного произведения, посвящённого Сергию). А. В. Громова, рассуждая о специфике жанра данного произведения, высказывает справедливую мысль о том, что это – «произведение в жанре художественной биографии, но в особой его разновидности – “агиобиографии”, сохранившей типологическую связь с житийной традицией» [4, с. 18]. Отметим, что взаимовлияние и взаимопроникновение житийного и биографического жанра отмечалось и другими исследователями на другом материале – так, А. И. Жиленков вводит понятие «житийно-биографическая повесть» [5]. Развитие жанров жития и биографии подобно развитию иконы и портрета [8].

3. Романы Д. М. Балашова – «Похвала Сергию» (1992), посвящённый детству и отрочеству будущего святого (до смерти его родителей), и «Сергий Радонежский» – вторая книга «Святой Руси» (1990-е) о Сергии-монахе. Анализируя «Похвалу Сергию», современный исследователь рассматривает особенности восприятия агиографического жанра в романе и предлагает выделить такую отдельную разновидность жанра, как агиороман [1; 2; 3], сформировавшийся в немалой степени под влиянием житийного канона. «Сергия Радонежского» Д. М. Бычков не рассматривает – видимо, потому, это часть трилогии, которую необходимо рассматривать в общем контексте.

4. Роман С. А. Летуновского «Вразумитель вождей. Жизнь и подвиги Преподобного Сергия Радонежского» (2013), описывающий жизнь Сергия от рождения до кончины. Это произведение следует отнести к анализируемому Д. М. Бычковым агиороману. На наш взгляд, необходимо провести

агиороманы Балашова и Летуновского – со всеми оговорками относительно отбора материала.

Детальный анализ произведений как церковной, так и светской русской литературы о Сергии Радонежском будет нами продолжен.

Список литературы

1. Бычков, Д. М. Агиографический дискурс в современной русской прозе: моногр. / Д. М. Бычков. – Астрахань: Изд-во АГТУ, 2014. – 199 с.
2. Бычков, Д. М. Агиороман как жанровая новация в современном литературно-художественном дискурсе / Д. М. Бычков // Жанры русской словесности: межвуз. сб. науч. тр. – Астрахань: Астраханский университет, 2014. – С. 28–30.
3. Бычков, Д. М. Некоторые особенности рецепции агиографии в творчестве Д. М. Балашова / Д. М. Бычков // Святоотеческие традиции в русской литературе: сб. материалов I Всерос. интернет-конференции с междунар. участием / отв. ред. В. В. Соломонова, С. А. Демченков. – Омск: Вариант-Омск, 2010. – С. 168–172.
4. Громова, А. В. Жанровая система творчества Б. К. Зайцева: литературно-критические и художественно-документальные произведения: автореф. дис. ... д-ра филол. наук: 10.01.01 / А. В. Громова. – Орёл, 2009. – 46 с.
5. Жиленков, А. И. Агиографическая рецепция автобиографии Иоасафа (Горленко), епископа Белгородского и Обоянского / А. И. Жиленков // Научные ведомости. Серия «Гуманитарные науки». – 2010. – № 24 (95). – Вып. 8. – С. 22–26.
6. Мусульмане воздают благодарную память Сергию Радонежскому – муфтий Таджуддин. – URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=54257> (дата размещения материала: 27 янв. 2014 г.; дата последнего обращения к материалу: 10 фев. 2020 г.).
7. Ничипоров, И. Б. Преподобный Сергий Радонежский в русской литературе XX века / И. Б. Ничипоров // Московские епархиальные ведомости. – 2013. – № 9–10. – С. 95–97.
8. Суровцева, Е. В. Житие и биография: Взаимодействие жанров / Е. В. Суровцева // Диалог культур и диалог в поликультурном пространстве: сб. ст. XI Междунар. науч.-практ. конф., 5–7 дек. 2019 г. / под ред. проф. Р. М. Абакаровой и Т. И. Магомедовой. – Махачкала, 2019. – С. 235–238.
9. Суровцева, Е. В. К проблеме изучения житийного жанра в русской литературе: на материале житий Сергия Радонежского / Е. В. Суровцева // Актуальные вопросы изучения духовной культуры в контексте диалога цивилизаций: Россия – Запад – Восток: материалы междунар. науч.-практ. конф. «Славянская культура: истоки, традиции, взаимодействие. XV Кирилло-Мефодиевские чтения». – Москва; Ярославль: Ремдер, 2014. – С. 73–76.

Волков Валерий Вячеславович

Тверской государственный университет,
кафедра русского языка, доктор
филологических наук, профессор

**«ЗАПОЗДАЛЫЙ» ИЛИ ОПЕРЕДИВШИЙ?
(К ГЕРМЕНЕВТИКЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЛИРИКИ
П. А. ВЯЗЕМСКОГО)**

Аннотация. Для адекватного восприятия, понимания и интерпретации лирики П. А. Вяземского – одной из значимых фигур «золотого века» русской поэзии – необходимо специальное внимание к значениям и контекстуальным смыслам полисемантических лексем и словосочетаний. Задача статьи – установить контекстуальные смыслы лексемы *запоздалый*, которые частично носят идеологический характер, а частично объясняются своеобразием жизненной позиции и самосознания лирического героя.

Ключевые слова: П. А. Вяземский; поэтический идиолект; лингвистическая герменевтика; консерватизм; полисемия; политическая лирика

Volkov Valery Vyacheslavovich

Tver State University, Department of the Russian Language, Doctor of Philology, Professor

**«LATE» OR ADVANCED? (ON THE HERMENEUTICS OF THE POLITICAL LYRICS OF
P. A. VYAZEMSKY)**

Annotation. To perceive, get the idea and interpret the lyric poems of a key figure of the Golden Age in the Russian poetry P. A. Vyazemsky one should focus on the meanings and contextual senses of polysemantic words and phrases. The objective of this paper is to define the contextual senses of lexeme *запоздалый*, which is partly ideological and partly based on the lyrical hero's philosophy of life, and self-consciousness.

Keywords: P. A. Vyazemsky; poetic idiolect; linguistic hermeneutics; conservatism; polysemy; political lyric poetry

Жизненный и творческий путь П. А. Вяземского (1792–1878) охватывает практически весь XIX век, эволюция его мировоззрения может при ближайшем рассмотрении оказаться весьма поучительной для нашего времени. Герменевтика художественного слова позволяет рассмотреть значимые элементы поэтического мира буквально «под микроскопом», в зеркале малого – крупные социальные явления.

Нередко думают, что в эпических и лирических произведениях наиболее значимые для идиостиля и «художественной философии» – высокочастотные слова. Верно и другое: показательным может быть даже еди-

ничное словоупотребление (например, ключевое для Н. С. Лескова слово *соборяне* используется в одноименном романе лишь один раз – в его названии), поскольку «сама единичность или низкочастотность может трактоваться как проявление особо трепетного отношения к именуемому» [5, с. 280]. Предмет данной статьи – словоупотребления прилагательного и существительного (субстантивата) *запоздалый* в лирике Вяземского По данным «Словаря поэтического языка П. А. Вяземского» [4], всего словоупотреблений лексемы *запоздалый* – девять (в шести произведениях). Употреблений мотивирующего глагола *запоздать* – четыре (в четырех произведениях). Словоупотребления лексемы *запоздалый* концентрируются в заключительном периоде творчества (1856–1878), зрелом, во многом исповедальном. На склоне лет появляется возможность ретроспективно осмыслить не только свой жизненный путь, но и взвешенно оценить приходящее «новое», которое, по слову Экклезиаста: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл. 1: 9), – чаще всего оказывается повторением старого.

Со словоупотреблениями прилагательного и существительного *запоздалый*, с их разными значениями и контекстуальными смыслами у Вяземского связано несколько мотивных комплексов (ни в советские, ни в «послесоветские» годы рассматриваемые стихотворения по большей части не публиковались, поэтому далее мы цитируем преимущественно по дореволюционному Полному собранию сочинений) [6].

Исходные, самые очевидные смыслы лексемы *запоздалый* как отглагольного прилагательного (подавляющее большинство словоупотреблений) составляют часть концепта «Время», фиксируют отношение кого-чего-л. к периодам и течению времени, к точкам временной оси, ср. толкования В. И. Даля: «**Запаздывать, запоздать** где, оставаться до поздней поры, долее, чем следовало или чем предполагалось; – куда, опаздывать, быть задержанным в ином месте. <...> **Запоздалый**, опоздавший, поздний. *Запоздалая помощь. Запоздалое раскаянье. Запоздалый путник*, отсталой, или которого застигла поздняя пора, ночь, осень...» [8, т. 1, с. 611]. Эти смыслы у Вяземского – в мотивах отцветающей жизни: увядающей природы (из пейзажной зарисовки (здесь и далее в цитатах из Вяземского курсив мой. – В. В.): «Всюду жизнь, очарованье! / И по воздуху разнес / Свежих трав благоуханье / *Запоздалый сенокос*» («Очерки Карлсбада», 1858) [6, т. 11, с. 305]) и своей творче-

ской жизни, как в воспоминании о смерти старого друга Дениса Давыдова («Зову – молчит припев бывалый; / Ищу тебя – но дом твой пуст; / Не встретит *стих мой запоздалый* / Улыбки охладевших уст» («Эперне», 1854) [7, с. 325]; о своем преклонном возрасте, при возвращении в усадьбу: «Неузнанный вхожу под твой знакомый кров / Я, *запоздалый гость другого поколения*» («Остафьево», 1857) [Там же, с. 346].

Бинарный мотивный комплекс – сочетание традиционного мотива «отцов и детей», конфликта поколений, с мотивом ускорения времени, при неопределенности направления и цели движения, – лишь бы «вперед», – в заздравной «Песни в день юбилея графа Д. Н. Блудова» (1851) [6, т. 4, с. 365–367]: «Наш бойкий век парит и парит, / Парами гонит он и жжет, / Он жизнь торопит, время старит / И все кричит: вперед, вперед!». Недоверие к самоцельному прогрессу, чреватому опасным разрывом времен и поколений, небрежением опытом прошлого (еще у Шекспира: «Порвалась дней связующая нить»), в юбилейной «Песни...» – сквозной мотив: «Что день – то новое начало, / Что день – с вчерашним днем разрыв... <...> Преданий связь давно забыта, / С прошедшим справиться смешно, / И память наглухо забита, / Как в доме лишнее окно». Едва ли не центральное место занимает строфа с эпитетом *запоздалый* при ироничном именовании лица *олух*, – что скорее биографическая автохарактеристика близящегося к 60-летию Вяземского, чем колкость в адрес чиновного юбиляра: «Делам и людям срок дан малый. / Вчерашний гений, поглядишь, / Уж нынче *олух запоздалый* / И век любимцу кажет шиш!»

Через десять лет в исповедальном стихотворении «Для стариков я слишком молод...» (1860) [Там же, т. 11, с. 343] мотив личностного разрыва со временем и людьми выражается острее. Инициальный лексико-семантический параллелизм напряженных оппозиций («Для стариков я слишком молод, / Для молодых я слишком стар: / Одни в вину мне ставят – холод, / Другие – неуместный жар») предваряет драматический новый смысл эпитета *запоздалый*, маркирующего мотив как бы «выпадения из времени»: «Кому кажусь “в оттенке алом”, / Кому же выжившим из лет / И в тупоумье *запоздалом* / Не знающим: где тьма, где свет?» Мотив одиночества, устойчивый у позднего Вяземского [см., например, 2], в этом стихотворении ассоциируется с той «средней дорогой», которая избрана исповедальным лирическим героем: «Идешь ли *среднею дорогой*? / Тебе со всеми врозь идти; / Ни добрым словом, ни подмогой / Никто не встретит на пути.

// Но к крайности себя причисли – / И застрахован твой успех; *Спокойный ум и зрелость мысли* / Для многих – жалость или смех».

Вершинное произведение рассматриваемого мотивного ряда включает лексему *запоздалый* в функции существительного – именованного лица по его отношению к течению и изменениям социальной жизни во времени.

В 1864 году 72-летний князь П. А. Вяземский, уже переживший большинство своих друзей, пишет большое исповедальное стихотворение – поэтическую жалобу «Где запоздалого найти мне? Бога ради...» [6, т. 12, с. 181–186]. Но не на невзгоды, которых в его жизни было более чем достаточно, не на старость и немощи, – на отсутствие единомышленника, которого он называет «запоздалым», сетует стареющий аристократ, поэт и государственный деятель.

Кольцевая композиция: субстантиват *запоздалый* открывает и закрывает стихотворение, маркируя ключевую тему с многозначным и многозначительным содержанием. Инициальные строки:

*Где запоздалого найти мне? Бога ради,
Скажите. За толпой пусть он плетется сзади,
С ним мыслью хочется, меняясь, отдохнуть:
Все ж где-нибудь он был, все ж видел что-нибудь,
Все ж знает что-нибудь и с опытом справлялся;
За прогрессистами бежать я запыхался.
Кружится голова, захватывает дух,
От треска громких слов оглох мой бедный слух...*

Воспринимается текст как некая «шифровка». Кто этот «запоздалый»? Из контекста ясно, что он оппозитивен «прогрессистам». Отрицательное определение не определение, однако подсказка, на которую нужно опереться: сетует Вяземский на некие тенденции в той части поколения «передовых людей», которые больше других на виду, которые позиционируют себя как деятели, за которыми завтрашний день, – как «прогрессисты».

Стихотворение в целом можно воспринимать и как гневную филиппику, предмет которой – вечные людские пороки, в современном поколении не только не умалившиеся, но скорее расцветшие, и как горестную lamentацию: достойным ли достается этот самый завтрашний день... Финальные строки – заключительные штрихи к собирательному портрету «прогрессистов». Заметим: у поэта Вяземского долгое дыхание, он мыслит и пишет многокомпонентными предложениями и пространными периода-

ми, что делает задачу в меру сжатого, но корректного и наглядного цитирования весьма непростой. Только заключительные строки:

*Фиглярство смельчаков и робость малодушных,
Успеха наглого поклонников послушных,
Привыкших перед ним колена преклонять,
Готовых всякому насильству честь воздать
И право давности за ним признать с испугу:
Все стачки с низкими потворствами друг другу
Передовых людей, чтоб задних обмануть,
И к цели, мимо их, пробить украдкой путь:
Все это за одно мои досады множит
И огорчает ум, и желчь мою тревожит.
Ну, как же не желать убежища найти
Где б с запоздалым мог я душу отвести?*

Казалось бы, вечные человеческие пороки и вечные же проблемы: пустое шутовство и ерничанье с целью погромче, позаметнее заявить о себе («фиглярство»); угодничанье и холуйство перед «успехом» в надежде попасть в ближний круг какого-то баловня фортуны; беспринципность, моральная нечистоплотность с готовностью не просто закрыть глаза на всякое «насилие» но даже «честь воздать» ему при условии личной выгоды; временные союзы («стачки»), кружковщина с целью, объединившись, ловчее добиться своего; стремление воровски «пробить украдкой путь», оттеснив на пути карьеры заведомо более достойных...

Что это? Обычное старческое брюзжание на то всегда повторяющееся, чему свидетелем был долгие годы, – или нечто большее, поэтический диагноз катастрофического ухудшения нравов, чему виной «прогрессисты», мнящие себя «передовыми людьми»? Поскольку знание людей, тонкая наблюдательность, проницательность и непредвзятость Вяземского несомненны, а старческое ворчание связано в его стихах лишь с состоянием здоровья, остается принять: какая-то злая нравственная порча распространяется вместе с поколением «передовых людей».

Прогрессист – слово, ныне устаревшее, бытовавшее в XIX веке как однословный синоним сочетания *передовой человек* с самым общим значением «сторонник прогресса», где *прогресс* – «движение вперед». Предполагалось тогда и считается ныне, что *прогресс* – не просто «движение вперед» (по латинскому этимону, *progressus* ‘движение вперед; развитие; ус-

пех' – от глагола *progredi* 'идти вперед' < *pro...* 'вперед; вместо' + *gradi* 'шагать, продвигаться'), но «развитие от низшего к высшему». Вяземский изрядно опередил время: лишь на рубеже XX–XXI веков наконец-то осознается, что прогресс и регресс находятся в тесной, причем обратно пропорциональной взаимосвязи. Современное понимание этой проблемы основывается на оппозиции цивилизации и культуры: цивилизационные достижения, переходя в своем развитии некий предел, «красную черту» вполне достаточного и оказываясь в зоне избыточного, каузируют деградацию культуры, в самом широком охвате всех сторон жизни – от быта (повседневности) до «высших» проявлений новой «культуры», о которой уже не стоит писать без кавычек. Научно-технический прогресс, все более успешно обслуживающий витальные потребности, в конечном счете индуцирует гедонистический произвол разнообразных человеческих «хотелок», – такой «прогресс» оказывается в обратно пропорциональной зависимости к духовно-нравственному состоянию общества и культуры, которые деградируют.

По Вяземскому: где тот «запоздалый», который, не впадая в эйфорию по поводу достижений, понимает и обратную их сторону?

«Прогрессисты» в середине XIX в. в качестве передового отряда «мыслящей» части общества пришли на смену либералам, которых записали в консерваторы. Вяземский же отошел от либерального лагеря – в пользу здорового государственного консерватизма – еще в годы своего возмужания. Хорошо и точно об этом пишет его современный биограф В. В. Бондаренко: «К 40-м годам Вяземский уже успел наслушаться в свой адрес обвинений по поводу “предательства” идеалов либеральной юности. <...> По инерции эти обвинения благополучно дожили до нынешнего времени – редкий исследователь Вяземского отказывал себе в удовольствии попрекнуть его тем, что автор “Негодования” достиг к старости высших государственных постов. Таким Вяземский и закрепился в массовом сознании – либералом, который в одно прекрасное утро вдруг проснулся консерватором, отказавшись от прошлых убеждений. <...> Между тем лучше всех историю Вяземского-политика написал сам Вяземский. <...> Плоть от плоти Российской империи, ее государственного быта, устоявшегося веками, сын видного вельможи, он был живым воплощением нравной, независимой, мыслящей, просвещенной русской аристократии. Он ни минуты не верил в тайные общества, боялся крестьянского бунта, всегда

был сторонником пусть модернизированного, но сильного монархического правления» [1, с. 502].

В «конечной», 32-й своей записной книжке, в заметке «Кое-что о себе и о других, о нынешнем и вчерашнем» Вяземский подытоживал: «Иным колят глаза их минувшим. Например, упрекают их тем, что говорят они ныне не то, что говорили прежде. Одним словом, не говоря обиняками, обличают человека, что он прежде был либералом, а теперь он консерватор, ретроград и проч. и проч. ...все эти клички, все эти литографированные ярлыки ничего не значат. Это слова, цифры, которые получают значение в применении. Можно быть либералом и вместе с тем консерватором, быть радикалом и не быть либералом, быть либералом и ничем не быть. Попугай, который затвердил слова: свобода, равенство прав и тому подобные, все же остается птицей немыслящей, хотя и выкрикивает слова из либерального словаря» [6, т. 10, с. 292–293].

Отечественный религиозный философ С. Н. Булгаков, критикуя в статье «Основные проблемы теории прогресса» (1902) сложившееся в XIX веке отношение к прогрессу как новому идолу, писал: «...теория прогресса для современного человечества есть нечто гораздо большее, нежели всякая рядовая научная теория... Значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее, она является для него и тем и другим. <...> И наша теория прогресса, наша религия человечности есть алтарь “неведомому Богу”... <...> В теории прогресса позитивная наука хочет поглотить и метафизику и религиозную веру, точнее, она хочет быть триединством науки, метафизики и религиозного учения» [3, с. 54–55]. Во вступительной лекции в Московском университете (1906) С. Н. Булгаков призывал, следуя идее университета как призванного нести «...не знания, но знание, не науки, но наука, не частности, но целое, все, univ^{er}s^um» [там же, с. 273], «хоть изредка погрузиться в свежий и холодный ключ вечных идей и ценностей» [там же, с. 284].

Не случилось. Уже в наши дни известный православный проповедник и миссионер, митрофорный протоиерей Андрей Ткачев в эссе «Бесконечный прогресс: вопиющая ложь, ставшая привычной» констатирует: «...мы пропитаны злодейской идеей непрестанного прогресса. Мы ею незаметно пропитались — на правах жителей второсортной эпохи», — тогда как бесконечный рост «возможен только внутрь, а не вовне» [9, с. 4, 7].

Идол научно-технического и промышленного прогресса, ориентированного на все более и более изощренное потребление, довлеет, поглощает все остальные ценности.

Список литературы

1. Бондаренко, В. В. Вяземский / В. В. Бондаренко. – Москва: Молодая гвардия, 2014. – 680 с.
2. Букина, Г. Ю. Онтологические мотивы в поздней лирике П. А. Вяземского / Г. Ю. Букина // Вестник Московского государственного областного университета. – Серия: Русская филология. – 2011. – № 5. – С. 123–126.
3. Булгаков, С. Н. Сочинения: в 2 т. Т. 2. Избранные статьи / С. Н. Булгаков. – Москва: Наука, 1993. – 752 с.
4. Васильев, Н. Л. Словарь поэтического языка П. А. Вяземского (с приложением малоизвестных и неопубликованных его стихотворений) / Н. Л. Васильев, Д. Н. Жаткин. – Москва: Флинта: Наука, 2015. – 424 с.
5. Волков, В. В. Семантическая доминанта и семантическое поле как опорные единицы анализа художественного произведения / В. В. Волков, Н. В. Волкова // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2014. – № 3. – С. 279–283.
6. Вяземский, П. А. Полное собрание сочинений: в 12 т. / П. А. Вяземский. – Санкт-Петербург: Изд-е графа С. Д. Шереметева, 1878–1896.
7. Вяземский, П. А. Стихотворения / П. А. Вяземский. – Ленинград: Совет. писатель, 1986. – 544 с.
8. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В. И. Даль. – Москва: Рус. яз., 1999.
9. Ткачев, А. Бесконечный прогресс... / прот. А. Ткачев. – Москва: Николин день, 2016. – 288 с.

УДК 821.161.1

ББК 83.3(2)6

Сузрюкова Елена Леонидовна

Новосибирская православная духовная
семинария Новосибирской епархии Русской
Православной Церкви,
кандидат филологических наук, доцент

КАТЕГОРИЯ ВРЕМЕНИ В ЦИКЛАХ РАССКАЗОВ

В. А. НИКИФОРОВА-ВОЛГИНА «ДЕТСТВО»

И «ИЗ ВОСПОМИНАНИЙ ДЕТСТВА»

Аннотация. В статье исследуются типы художественного времени в циклах рассказов православного писателя В. А. Никифорова-Волгина «Детство» и «Из воспоминаний детства». В повествовании автора актуализируется церковный календарь, по которому живут персонажи рассказов. Циклы повествуют о жизни в дореволюционной России, главной ценностью этого времени прозаик считает следование учению Православной Церкви. Имплицитное указание на грядущие перемены в истории страны есть в цикле

«Из воспоминаний детства», где напрямую о революции не говорится, но эсхатологическое время, связанное с поруганием святынь, вплетается в ткань авторского повествования.

Ключевые слова: В. А. Никифоров-Волгин, цикл рассказов, «Детство», «Из воспоминаний детства», художественное время, церковный календарь, православие

Suzryukova Elena Leonidovna

Novosibirsk Orthodox Theological Seminary of the Novosibirsk Diocese of the Russian Orthodox Church, Candidate of Philology, Associate Professor

**CATEGORY OF TIME IN CYCLES OF STORIES V. A. NIKIFOROVA-VOLGINA
«CHILDHOOD» AND «FROM REMINDERS OF CHILDHOOD»**

Annotation. The article investigates the types of artistic time continuum in the stories cycles of the Orthodox Christian writer V. A. Nikiforov-Volgin «Childhood» and «From childhood memories». In the author's narration the church calendar is actualized, according to which the personages of the stories live. The cycles record the life of pre-revolutionary Russia, the writer considers following the Orthodox doctrine to be the main value of that time. The cycle «From childhood memories» contains implicit indications of would-be changes in the country, where the writer does not speak about the revolution directly, but eschatological time, connected with sacrilege, is interwoven in the narration context.

Keywords: V. A. Nikiforov-Volgin, cycle of short stories, «Childhood», «From childhood memories», art time, church calendar, orthodoxy

Цикл «Детство» был опубликован в первом сборнике рассказов писателя «Земля-именинница» (май 1937г.) в Эстонии до установления там советской власти. Цикл «Из воспоминаний детства» входит во вторую книгу прозаика «Дорожный посох», вышедшую в 1937г. «Детство» – название, указывающее на принадлежность произведения В. А. Никифорова-Волгина литературной традиции, в рамках которой создавались тексты, основанные на событиях личной биографии авторов, такие как роман С. Т. Аксакова «Детские годы Багрова-внука», первая часть трилогии Л. Н. Толстого «Детство. Отрочество. Юность», повесть Н. Г. Гарина-Михайловского «Детство Темы», первая книга трилогии М. Горького «Детство. В людях. Мои университеты» и т. п. Второй цикл, в названии которого фигурирует слово «воспоминание», задает многоуровневость повествования относительно организации временного плана: уже в названии ощутима дистанция между взрослым повествователем и ребенком-персонажем цикла.

Ранняя пора человеческой жизни вписана в рассказах циклов в календарь жизни Церкви и охватывает почти весь церковный год, в цикле «Детство» начиная со времени Великого поста и завершая праздником Ро-

ждества Христова, а в «Воспоминаниях» – от Крещения Господня до Преображения.

Таким образом, в повествовании писателя в цикле «Детство» из церковного года «выпадает» лишь период от святок до масленицы, однако последняя упоминается в первом рассказе цикла и потому оказывается все же включенной в ход художественного времени, пусть и не во всей своей полноте: «Около Распятia стоит чиновник Остряков и тоже крестится, а на масленице похвалялся моему отцу, что он, как образованный, не имеет права верить в Бога» [1, с.5]; «Я начинаю думать о своих грехах. На масленице стянул у отца из кармана гривенник и купил себе пряников <...>» [1, с.8]. Масленица как время греховной жизни (похвальбы чиновника с «говорящей» фамилией Остряков, воровства мальчика-рассказчика) не получила в цикле В. А. Никифорова-Волгина «самостоятельного» рассказа, вероятно, именно потому, что целью автора было рассказать о вере и церковной жизни с точки зрения ребенка, сделав акцент на теме покаяния, открывающей цикл, и теме радости, присутствующей в каждом из рассказов цикла. Читатель, переживая с мальчиком Васей (для произведений о детстве характерно совпадение имен рассказчика и автора) события церковного года, приобщается вместе с ним к мировоззрению православного человека, чей взгляд на мир веры искренен и чист, восходя от покаяния к радости, прощению и любви. Неслучайно в этом цикле нет ни одного отрицательного персонажа, все герои в той или иной мере включены в контекст христианской жизни. Для всех здесь открыта возможность к духовному восхождению и преображению бытия.

В цикле «Из воспоминаний детства» повествование начинается в крещенский сочельник, далее идет рассказ «Кануны Великого поста», посвященный зимним праздникам, которые проходят перед глазами повествователя как череда святых, дни которых следуют друг за другом в церковном календаре. «Вся в метели прошла преподобная Евфимия Великая – государыня масленицабудет метельной! Прошел апостол Тимофей полузимник; за ним три вселенских святителя; Св. Никита епископ новгородский – избавитель от пожара и всякого запаления; догорели восковые свечи Сретения Господня – были лютые сретенские морозы; прошли Симеон Богоприимец и Анна Пророчица» [2, с.52]. Смена праздников происходит относительно русского зимнего временного плана (упоминания середины зимы – через номинацию «полузимник», «лютых морозов» на

Сретенье, ожидаемых метелей на масленицу). Заметим, что центральное для автора событие – наступление «весны духовной»; масленица же как таковая вне сферы интересов писателя, поскольку она не отражена в заглавии рассказа. Есть во втором цикле рассказы, посвященные Торжеству Православия, Великой Субботе, Радонице, отданию Пасхи, Преображению Господню. Изображение этих праздников, прежде всего, как особых событий церковного года восполняет то, что было опущено в первом цикле В. А. Никифорова-Волгина о детстве. Более того, те события, которые происходили в рассказах первого цикла, находят свое продолжение во втором (к примеру, из-за перемазанного во время покраски пасхальных яиц лица Вася называет Гришку «зеброй» (рассказ «Плащаница» цикла «Детство»), а в рассказе «Великая Суббота» из «Воспоминаний» Гришка отказывается из-за этого пойти вместе с Васей на службу). Это позволило Е. А. Осьмининой прийти к заключению, что «в обоих циклах описан один и тот же год из жизни ребенка, в котором без труда угадывается сам автор, повествование идет от первого лица» [3, с. 218]. Однако это верно лишь отчасти: в пятом рассказе цикла «Из воспоминаний детства» «Иванушка» Вася остается дома в пасхальную ночь, потому что умирает его маленький брат, а отец идет один на праздничную службу; в рассказе же первого цикла «Светлая заутреня» рассказчик вместе с родителями находится на праздничном пасхальном богослужении и христосует с Гришкой, мирится с ним. Так что хронология повествования во втором цикле уже не является строго линейной: есть там живая связь с событиями из цикла «Детство», «достраивание» общей картины вхождения ребенка в радостную жизнь православного литургического времени, но есть и «выбивание» из общего линейного ряда, указание на иную возможность проведения праздника из-за событий жизни семьи. Возможно, в рассказе «Иванушка» говорится о случившемся на другой год после радостного постижения церковной жизни рассказчиком (по аналогии с романом И. С. Шмелева, где вначале идут «Радости», а в конце – «Скорби»).

Есть в «Воспоминаниях» и рассказы, не связанные с конкретными церковными праздниками, и в этом тоже отличие данного цикла от первого. Но зато в этих текстах вводится центральное литургическое событие недельного церковного календаря – воскресный день (рассказы «Певчий», «Святое Святых», «Тайнодействие», «Московский миллионщик»). Таким образом, помимо важнейших вех церковного года – праздников, – в цикл

вводится еще и важнейшее время недели с точки зрения православного богослужения.

Так как «произведение литературы, как правило, довольно конкретно в отношении времени» [4, с. 131–132], то и в данном случае нетрудно определить историческое время действия в обоих циклах – это дореволюционная Россия, хранящая православную веру и исконные свои традиции, столь дорогие автору.

Течение природного времени в «Детстве» В. А. Никифорова-Волгина гармонирует со временем церковных событий. Великий пост – духовная весна – напоминает о календарной весне: Вася судит о ее приближении по прутнику вербы, который несет в руках проходящий мимо мальчик [1, с. 4]. В Великий Четверг радость Пасхи предваряет обилие солнца и света на улице: «Солнце выпивало последний снег, и с каждым часом земля становилась яснее и просторнее» [1, с. 23]. Великая Пятница – самый скорбный день церковного года – в тексте представлена так: «На клиросе запели стихиру, которая объяснила мне, почему сегодня нет солнца, и не поют птицы, и по реке ходит колышень: «Вся тварь изменяется страхом, зрящиТя на кресте висима Христе. Солнце омрачашася, и земли основания сотрясашуся: вся сострадаху Создавшему вся. Волею нас ради претерпевый, Господи, слава Тебе» [1, с. 34–35]. Наступление Пятидесятницы «возвещают» деревья: «Березы под нашими окнами журчали о приходе Святой Троицы» [1, с. 52]. Наконец, само Рождество являет Себя в образах природы: «До Рождества без малого месяц, но оно уже обдает тебя снежной пылью, приникает по утрам к морозным стеклам <...> и снится по ночам в виде веселой серебряной метели» [1, с. 61].

Цикл «Из воспоминаний детства» начинается зимой, а завершается, по видимому, в конце лета, т. е. круга в богослужебном и природном времени, в отличие от первого цикла, здесь нет, он разомкнут. Отметим, однако, что на уровне художественных образов в последнем рассказе «Воспоминаний» все же появляется признак зимы: сравнение, используемое по отношению к почившему Денису Петровичу: его «...красное лицо словно инеем покрылось...» [2, с. 223]. Но это характеристика смерти, а не природного времени. Тем не менее, индивидуальное время жизни человека – от крещения, рождения в вечную жизнь, до смерти, отпевания и погребения обнимает цикл.

Цитируемые в рассказах циклов богослужебные тексты точно соответствуют тому, что что читается на службе в определенные дни церковно-

го года. Так, в понедельник первой седмицы Великого поста вечером в храме звучит великий канон преп. Андрея Критского. Рассказчик упоминает особенно взволновавшие его строки канона в своем повествовании. Подобные цитаты – тоже маркеры церковного времени в цикле писателя.

Из десяти рассказов цикла «Детство» девять связаны с Пасхой (Великий пост – подготовка к Пасхе, Страстная седмица, сама Пасха и Троица – пятидесятый день после Пасхи) и один – с Рождеством Христовым. Таким образом, осенние праздники и значительная часть летних «выпадают» из повествования. Объясняется это, по-видимому, сосредоточенностью автора на главных православных праздниках – Пасхе, Троице, Рождестве. Многие из иных, в т. ч. и двенадцатых, праздников отражены в рассказах как цикла «Из воспоминаний детства», так и других рассказах, не образующих отдельного цикла в творчестве В. А. Никифорова-Волгина.

Среди грамматических форм времени, которые используются прозаиком, доминируют настоящее время, позволяющее читателю вместе с рассказчиком Васей переживать время поста и праздников, а также прошедшее время, непосредственно предшествующее настоящему или связанное с наступающим событием церковного календаря (воспоминания отца Васи о московской и монастырской Пасхах, воспоминания рассказчика о наставлениях матери по пути в храм и т. п.). Формы прошедшего времени часто выступают в описательном значении: «Обед в этот день был необычайный: редька, грибная похлебка, гречневая каша без масла и чай яблочный. Перед тем как сесть за стол, долго крестились перед иконами...» [1, с. 5]. Заметим, что течение бытового времени, в котором протекает обыденная жизнь персонажей, связано прежде всего с годовым церковным календарем: в процитированном фрагменте названы блюда, готовящиеся именно во время Великого поста. Важен для персонажей и порядок совершаемых в течение дня церковных служб, определяющий распорядок домашних трапез: в ответ на желание Васи съесть пирог с вареньем мать говорит ему: «Да ты, сынок, фармазон что ли али турка? <...> Кто же из православных людей пироги ест до обедни? <...> Помолись лучше Богу и иди к обедне» [1, с. 57].

Формы будущего времени редки в цикле «Детство». В основном здесь они имеют значение ближайшего будущего: «<...> высыпались бы лучше, а то будете стоять на заутрене соныгами» («Светлая заутреня») [1, с. 45]. Один из двух эпизодов, затрагивающих тему отдаленного будущего,

есть в рассказе «Земля-именинница»: это вопрошание мальчиками кукушки о том, сколько лет им предстоит прожить. В первый раз кукушка «предрекает» Васе еще два года, а во второй – еще пятьдесят лет (что, несомненно, говорит об условности «ответов» «вещей» птицы). Вася так выражает свои переживания по этому поводу: «На душе стало легче, хотя и было тайное желание прожить почему-то сто двадцать лет...» [1, с. 55–56]. Сходный с рассмотренным нами эпизод присутствует в другом рассказе цикла «Детство» «Канун Пасхи»: «Глядя на это утро, я захотел не отрываться от земли, а жить на ней вечно – сто, двести, триста лет, и чтобы обязательно столько жили и мои родители. А если доведется умереть, чтобы и там, на полях Господних, тоже не разлучаться, а быть рядышком друг с другом. <...>» [1, с. 38]. Стремление к максимально долгой жизни на земле сменяется здесь желанием жить вечно рядом с самыми близкими Васе людьми, причем обязательно в Царствии Небесном. Мотив радости подготавливает этот эпизод (рассказчик переживает «великолепное чудо» – восход солнца), а мотив единения его венчает. Полнота земной жизни, по мысли рассказчика, должна органически перелиться в полноту духовного бытия. Таким образом, В. А. Никифоров-Волгин не ограничивается в цикле рассказов о детстве пределами земной реальности и земного времени, но создает одновременно и перспективу вечной жизни с Богом и ближними.

В отличие от романа И. С. Шмелева «Лето Господне», в цикле рассказов В. А. Никифорова-Волгина «Детство» нет ностальгических нот об ушедшей России, придающих повествованию мотивы скорби и утраты. Цикл «Детство» – гимн истинно христианской жизни в России, которая еще не потеряна, где нет даже намеков на возможность разрушения столь прекрасного и гармонично устроенного мира, гармоничного потому, что центром отсчета не только времени, но и ценностных установок людей является православие, где ноты радости звучат особенно ярко и празднично.

Не таков цикл «Из воспоминаний детства». Во-первых, здесь присутствует трагическая тема смерти (рассказы «Иванушка», «Юродивый Глебушка», «Московский миллионщик»). Во-вторых, в этом цикле появляется эсхатологическое время, пока в виде предчувствий, предсказаний, пророчеств. О приближении революции явно не говорит взрослый повествователь. Но в цикл вводятся истории о грядущих поруганиях святынь, которые, как известно, стали массово происходить во время и после кровавых событий революции. Мать Васи рассказывает: «Да, живем мы пока под ри-

зою Божьей, Тайн Святых причащаемся, но наступит, сынок, время, когда сокроются от людей Христовы Тайны... Уйдут они в пещеры, в леса темные, на высокие горы. Дед твой Евдоким не раз твердил: «Ой, лютые придут времена. Все святости будут поруганы, все исповедники имени Христова смерть лютую и поругания примут... И наступит тогда конец свету!» [2, с.140] (рассказ «Тайнодействие»). Ангелы открывают юродивому Глебушке будущее: «Ангелы мне сказывали, – начал он потаенно, – что наша земля огнем сгорит. Много прольется крови. Слез будет! (Глебушка закрыл лицо руками, судороги пошли по его телу.) Могилушек сколько будет!.. И-их! И все без крестов, без отпева... Люди от скорби руки грызть станут... Голод в обнимку с чумой пойдут и песни развеселые запоют... Доведется человеку есть человечину. Плач будет и скрежет зубовный... – Глебушка не выдержал и заплакал. – Ой, жалко! Ой, Господи, жалко! Детушек маленьких есть будут! Деревца, цветики, травушку, зверушек и птичек жальче всего... Они тоже гореть будут. За грехи людей муку примут! И вот говорят мне Ангелы: «Раб Божий Глеб! Иди к царю и митрополиту и упреди их... Пусть облекутся во вретисце и с народом своим на землю упадут и покаются...» [2, с. 214–215] (рассказ «Юродивый Глебушка»). Словам юродивого не внимают: его считают сумасшедшим и даже пытаются лечить. Покаяние не совершается. Грозные слова пророчества звучат почти в завершении цикла. Это то, что придется пережить Васе, когда он повзрослеет, в меру, ему отпущенную. Рассказы В. А. Никифорова-Волгина о советских временах подтверждают исполнение этих пророчеств если не полностью, то во многом.

Итак, в циклах рассказов В. А. Никифорова-Волгина природное и бытовое время подчиняются времени церковного календаря, выполняющим в произведении, кроме того, и сюжетообразующую функцию: связь рассказов друг с другом выстраивается на основе разворачивания событий церковного года, каждое из которых становится для мальчика Васи еще и значимым событием личной биографии, а во временной перспективе – еще и существенными событиями ранней поры жизни, что подчеркивается заглавиями двух его произведений о детстве. Есть в произведениях прозаика и время человеческой жизни, данное каждому в своих хронологических рамках. Присутствует и эсхатологическое время, связанное с темой ужасов, предшествующих концу света. Наконец, имеется и представление о вечной жизни, которая блаженна с Господом и страшна без Него. Время

земной жизни (личное), проходя сквозь череду церковных праздников и календарного природного времени, способно соприкасаться с вечностью (через участие в церковных службах, таинствах, через доброе отношение к ближним, через радость постижения красоты церковного богослужения и природного мира) и в конце концов приводит к ней.

Список литературы

1. Никифоров-Волгин, В. А. Земля-именинница / В. А. Никифоров-Волгин. – Москва: Ставрос, 2004. – 224 с.
2. Никифоров-Волгин, В. А. Ключи заветные от радости / В. А. Никифоров-Волгин. – Москва: ДАРЪ, 2015. – 432 с.
3. Осьминина, Е. А. Тексты церковных песнопений в циклах «Детство» и «Из воспоминаний детства» В. А. Никифорова-Волгина / Е. А. Осьминина // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2015. – № 5 (716). – С. 216–226.
4. Успенский, Б. Поэтика композиции / Б. Успенский. – Санкт-Петербург: Азбука, 2000. – 352 с.

УДК 1

ББК 87. 1

Морозова Ирина Николаевна

Челябинский государственный институт
культуры, кафедра декоративно-прикладного
искусства, кандидат культурологии, доцент

**РОМАН В. В. БЕРВИ-ФЛЕРОВСКОГО «НА ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ»:
ОБ АКТУАЛЬНОМ ПРОЧТЕНИИ КОНЦЕПЦИИ
«РАЦИОНАЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА»**

Аннотация. В романе известного публициста, общественного деятеля второй половины XIX в. В. В. Берви-Флеровского в художественной форме отражены идеи, взгляды, ситуации (во многом, автобиографические для автора) о социальном преобразовании общества, основанном на идеальных принципах, духовно-нравственных приоритетах; показано, что размышления автора романа о значении духовно-нравственных оснований в жизни общества актуальны в современной ситуации переходности культуры России.

Ключевые слова: В. В. Берви-Флеровский, «новые люди», «рациональные идеалисты», нравственность, как основа для преобразования личности, общества, культуры.

Morozova Irina Nikolaevna

Chelyabinsk State Institute of Culture, Department of Decorative and Applied Arts, Candidate of Cultural Studies, Associate Professor

ROMAN BY V. V. BERVIE-FLEROVSKY «FOR LIFE AND DEATH»: ON ACTUAL PERUSAL ON THE CONCEPTION OF «RATIONAL IDEALISM»

Annotation. In the novel of a famous publicist, public figure of the second half of the XIX century, V. V. Bervi-Flerovsky in an art form reflects the ideas, views, situations (in many ways, autobiographical for the author) on the social transformation of society based on ideal principles, spiritual and moral priorities; it is shown that the author's reflections on significance of spiritual and moral foundations in society are relevant in the current situation of transitivity's culture in Russia

Keywords: V. V. Bervi-Flerovsky, «new people», «rational idealists», morality, as the basis for the transformation of personality, society, culture

В. В. Берви-Флеровский, автор многих значительных в истории русской общественной мысли второй половины XIX – начала XX в. работ по проблемам экономического, социального устройства общества (некоторые из них привлекли внимание классиков, теоретиков марксизма) [см., например: 1; 3–5], непосредственный участник общественного движения в России, публицист, известен и как писатель-прозаик, обосновывавший в художественных произведениях («публицистических трактатах») [16, с. 96] прежде всего верность разделяемых им теоретических идей.

В постсоветский период в отечественной гуманитаристике личность, деятельность, философские, социально-политические взгляды В. В. Берви-Флеровского [9, 12; 20] в большей мере раскрывались, в связи с его участием в революционном движении, отношением к народничеству [6; 8; 10–13; 17; 21]. Литературное творчество, беллетристика В. В. Берви – Флеровского также отражены в справочных изданиях, основательных аналитических публикациях по истории русской литературы [14; 19].

Раннее художественное произведение В. В. Берви-Флеровского – повесть «В глуши» (1856 г.); самое масштабное – его автобиографический роман «На жизнь и смерть. Изображение идеалистов» (1877 г.); в числе поздних повестей – «Галатов» (1879 г.), «Забытая история» (1880 г.), «Философия Стеша» (1882 г.), «В медвежьем углу» (1886 г.), «Как дела делают» (1888 г.). Роман «На жизнь и смерть. Изображение идеалистов», как пишет М. Д. Зиновьева, – «...чрезвычайно важное звено в истории русского революционного социалистического романа XIX в.» [14, с. 175]. В России тираж романа (как предполагают, изданного за границей) был конфискован [см.; 2; также: 14, с. 175–176]. Легальное издание романа в России состоялось в 1907 г. (только две части). В 1986 г. в сборнике «Встань, человек!» были опубликованы фрагменты из романа [7, с. 404–425].

Герои романа «На жизнь и смерть» – «новые люди». В. В. Берли-Флеровский подробно показывает историю становления «нового человека», в его понимании – портрет «рационального идеалиста». Термин «рациональный идеализм» обозначает особое духовное, мировоззренческое состояние. Именно от присутствия такого рода ценностного состояния зависит развитие общества. «Общества, – пишет во вступлении к роману автор, – погибают и цивилизации останавливаются в своем развитии не от поверхностного, не от того, что в нем постоянно и легко изменяется, им не трудно приспособляться ко времени и обстоятельствам. Они погибают от того, что в них жило дольше всего и укоренилось глубже всего, что наконец одеревенев, делается неодолимым препятствием для дальнейшего развития, не уступает ни голосу благоразумия, ни обстоятельствам и дает неодолимый отпор требованиям современности» [2, с. VI]. Так вот, поясняет Берли-Флеровский, помешать этому «одеревенению» не в состоянии даже рационализм, «...это может сделать только рациональный идеализм; он опускается в самую глубину человеческой души, к тому фундаменту, на котором построены все человеческие чувства и воззрения и подвергает испытанию прочность этого фундамента» [2, с. VI]. Как видим, рациональный идеализм отличает от других теорий особая связь с самим существом человека. Кроме того, в сравнении с другими учениями, в рациональном идеализме преодолено чрезмерное стремление «...поощрять эгоистическую похоть, ...идеалисты же исходят из пламенного желания ограничить эту похоть и оттеснить ее развитие» [2, с. V]. Именно эти два качества, принятие идеи всем существом человека, и стремление стать полезным для общества (путь служения), соответственно, обустройство общественной жизни на основе нравственных принципов, – способны создать систему социальной гармонии, «органический коммунизм» [18, с. 45]. «Каждый стремящийся жить отдельной, эгоистической жизнью – источник боли для всех; это глист, сосущий и ничего не отдающий, источник болезни или смерти» [2, ч. 1, с. 208]. В. В. Берли-Флеровский неоднократно, на всем протяжении романа, подчеркивает, что какие бы самые нужные, необходимые и правильные реформы не проводились, без такого внутреннего, всем существом восприятия человеком принципов последних, а также, без нравственного их (принципов) основания в действительности не сможет наступить никаких позитивных преобразований [2, ч. 1, с. 106].

Опуская детальное описание содержания, типологическую аналитику романа в предметной области литературоведения [см.: 14], отметим некоторые стержневые в нем, в контексте генеалогии идеалов, ценностей, идей, линии. Роман состоит из трех частей. В первой части, названной по имени главного героя «Павлуша Скрипицын», рассказывается о годах формирования, становления рационального идеалиста. Гимназические годы Павлуши омрачены издевательствами со стороны соучеников над тщедушным и бессильным его физическим существом, строгим надзором отца-вдовца, смотрителя уездного училища в отставке, бдительно оберегавшего своего сына от главного, по мнению родителя порока (ставшего причиной собственной неуспешности) – вольнодумства [2, ч. 1, с. 6]. Однако, лишенный возможности читать книги в кабинете отца, Павлуша начинает «мыслить». «Моя мысль, – приходит к выводу главный герой, – это великая моя тайна, она недостижима ни для какой злодейской руки» [2, ч. 1, с. 6]. Первый вопрос, который Павлуша задает себе: в чем же источник нравственности? Великое открытие, к которому он приходит в ответ – «...нужно непременно и искренно желать людям добра и бесконечного счастья, только такой человек может говорить правду и лгать, не делая этим вреда» [2, ч. 1, с. 7]. Принцип христианства: любите врагов ваших, принимается им, однако, как считает Павлуша, по вопросу правды и лжи он уходит дальше христиан, отрицая также бессмертие души [2, ч. 1, с. 9, 10]. Случившаяся летом, во время уединенных прогулок находка в чулане на чердаке корзины с книгами окончательно решила весь ход дальнейшей его жизни. Книги по истории революции во Франции, философии из корзины, источник вольнодумства для отца Павлуши, с неизменным желанием и восторгом были прочитаны, усвоены подростком.

В период студенческой жизни все прочитанное становится явью, – участие в первых выступлениях, вместе со своими товарищами, против университетского начальства, ячеек и кружках, изучавших Фурье, Прудона, Оуэна. «Я люблю людей, – вновь мысленно обращается Павлуша к самому себе, – и живу для них; я люблю их, начиная от самого последнего дикаря, всех одинаково, глубоко, горячо и искренне; они цель моей жизни, они единственный источник моего счастья и лучших моих наслаждений. Что была бы моя жизнь без них, без стремления жить для их **пользы?**» (выделено нами) [2, ч. 1, с. 45]. Нельзя построить никакой общественности на эгоизме [2, ч. 1, с. 119]. Павлуша перестает быть Павлушей в Петербур-

ге, принадлежа к кружкам, «...где вырабатывались и откуда разносились идеи» (фабрики мысли) [2, ч. 1, с. 112]. Арест, тюремное заключение, ссылка – обычные для революционера вехи пути. Выйдя на свободу, Скрипицын становится известным общественным деятелем и писателем.

Вторая часть романа, «Ученики», – соответственно, о последователях главного героя, воспитанных им людей «новой расы», как называет их автор. «Что вырабатывал в людях Скрипицын для того, чтобы создавать в них ту новую расу, в которой должны были исчезнуть все следы развития переходной эпохи?» [2, ч. 2, с. 1]. Ответ на это должна дать жизнь ученика Скрипицына, учителя с экзотической фамилией Испоти, «...быстро унесенного в могилу бурным потоком его юного энтузиазма» [2, ч. 2, с. 1]. Наступают годы реакции, трагично завершается земной путь Испоти, вместе с которым умирают его верная спутница в жизни, соратница, жена, крошка сын. Болезнь (повторяющаяся, обычная для героев чахотка), смерть – художественные средства, с помощью которых автор показывает, в том числе, и проблемность, неопределенность в осуществлении новых, основанных на принципах духовного, нравственного, социального единства отношений в обществе.

Третья часть романа, «Новая религия» открывается размышлениями главного героя (вновь находящегося в тюремном заключении) о значении идей в процессе развития человека, прогрессе. Раздумья героя образуют важную не только смысловую, но и «энергетическую», деятельную составляющую в развертывании сюжета. «Горе обществу, – подытоживает Павел, – съ тупымъ чутьемъ прогресса» [2, ч. 3, с. 4]. Идея же прогресса в людях неистребима [2, ч. 3, с. 6]. Идеальное стремление к созданию «новой расы» есть самое святое, что должно быть не мечтою, а религией [2, ч. 3, с. 8]. «Животная жизнь» человека, непомерное развитие материальных потребностей в ущерб духовным, нравственным и интеллектуальным «...уединяет людей, создает между ними рознь и борьбу или союз для притеснения. Развитие интеллектуальных или нравственных сил создает солидарность в их стремлениях» [2, ч. 3, с. 44–46]. Не раз автором романа подчеркивается внеклассовый, внесловный, «внеполитический» характер высказываемых им идей. Люди «...всякого цвета и всяких оттенков – и литературы, и ученые, и бойкая молодежь, и реакционеры, и либералы – слушали Скрипицына с любопытством» [2, ч. 3, с. 46].

Истоки культа общественной симпатии у Павла Скрипицына восходят к «гиллозоическому учению» [15, с. 44]. «Идея соединения по симпатии и

сродству... суть всякого прогресса в природе» [2, ч. 3, с. 37]. Поэтому противоположны друг другу понятия о мертвом, бессмысленном и о совершенствующемся [2, ч. 3, с. 32]. В развитии общества необходимо взаимодействие науки и религии, обособленное развитие которых одинаково становится препятствием на пути прогресса [2, ч. 3, с. 40]. Если Россия «...ступит на путь религиозного преобразования, который заменит христианскую религию такую, которая из врага науки сделается живейшим источником ее развития, положение России по отношению к цивилизованному миру изменится радикально» [2, ч. 3, с. 44].

Далее в третьей части повествования действие разворачивается в практической плоскости, на уровне поступков. Автор описывает встречу в поезде Крапивина, ученика Скрипицына, с Ланшаковым, деятельность последнего, в соответствии с принципами устройства социальной гармонии, в городе N. Примером наибольшего воплощения жизни в братском единении и любви становится благотворительная деятельность, касса общих денежных средств на постоялом дворе Ланшакова. Результаты пропаганды новых идей в народе Ланшаковым и Иваном Андреяновым, «учителей, живущих среди народа» [2, ч. 3, с. 115], – бунты, волнения крестьян, влекут за собой арест Ланшакова.

Роман завершается вновь метафизическими рассуждениями главного героя, П. Скрипицына о двух путях в попытках человечества разгадать тайну окружающего мира, – теологии и науки, о необходимости отступления от односторонностей каждого из них [2, ч. 3, с. 166]. Вновь главный герой говорит о том, что и стремление к индивидуальности, эгоизму к единению сопряжены с агрессией односторонности, – насилием, идеей власти [2, ч. 3, с. 167, 168]. Освобождение положительной силы, рост и развитие возможностей отличает путь развития, характерный для гармонии [2, ч. 3, с. 170, 171, 173]. Развитие и солидарность, идея жизни для других, нравственная сила в обществе неразрывно связаны друг с другом [2, ч. 3, с. 175, 188]. Роман заканчивается трагической развязкой, смертью главного героя [2, ч. 3, с. 190].

На наш взгляд, важной смысловой образующей романа В. В. Берви – Флеровского «На жизнь и смерть», наряду с изображением направлений, этапов, особенностей широкой палитры общественных движений России второй половины XIX в. остается признание самоценности роли и значения идеальных принципов устройства общества, основанных на идеях гар-

монии, солидарности, служения ближнему. Последнее, полагаем, выходит за рамки народнической, социалистической, либеральной и всякой иной идеологии, становясь универсальным духовным (и в то же время, специфическим именно для России), направлением, выходящим за крайности консерватизма, либерализма, каких либо других путей в преобразовании жизни человека, общества, культуры. Исторический опыт общественного движения в России во второй половине XIX в. преломляется в произведении В. В. Берви-Флеровского «сквозь призму оригинальной эстетической и социально-философской концепции автора...» [15, с. 43]. Идеи, высказанные В. В. Берви-Флеровским, в частности, в романе «На жизнь и смерть», актуальны в духовно-нравственном, ценностном поиске в российской культуре и обществе в XXI в., отражая многие архетипичные для духовного самосознания русского человека черты.

Список литературы

1. Берви-Флеровский, В. В. Азбука социальных наук. Вып. [1–3] / Н. Флеровский. – London : The fund of the russian free press, 1894.
2. Берви-Флеровский, В. В. На жизнь и смерть: Изображение идеалистов: Роман в 3 ч. / В. В. Берви-Флеровский. – Санкт-Петербург: тип. В. Белогубова, 1877. – 646 с. разд. паг.
3. Берви-Флеровский, В. В. Положение рабочего класса в России: Наблюдения и исслед. Н. Флеровского / В. В. Берви-Флеровский. – Санкт-Петербург: Н. П. Поляков, 1869. – [6], II, 494 с.
4. Берви-Флеровский, В. В. Три политические системы: Николай I, Александр II, Александр III / В. В. Берви-Флеровский // Воспоминания Н. Флеровского [псевд.]. – [Лондон: изд. Фонда Вольной русской прессы], 1897. – IV, 543 с.
5. Берви-Флеровский, В. В. Три политические системы: Николай I, Александр II, Александр III / В. В. Берви-Флеровский. – Саратов: Оксюморон (Соловьев И. В.), 2015. – 482 с.
6. Волков, В. В. Н. Флеровский (В. В. Берви) О региональных особенностях экономики России / В. В. Волков // Новая наука: финансово-экономические основы. – 2017. – № 3. – С. 62–64.
7. Встань, человек! – Москва: Совет. Россия, 1986. – 528 с.
8. Грищенко, О. Н. «Азбука социальных наук» В. В. Берви-Флеровского (опыт историософии): автореф. дис. ... канд. филос. наук / О. Н. Грищенко. – Москва, 1993. – 25 с.
9. Грищенко, О. Н. В. В. Берви-Флеровский и его философские взгляды / О. Н. Грищенко, Емельянова Т. Н. – Красноярск: Экспресс-Офсет, 2008. – 133 с.
10. Евланников, В. П. Исторически мыслящая личность в философии В. В. Берви-Флеровского / В. П. Евланников, Г. Е. Евланникова // Символ науки. – 2015. – № 11–2. – С. 70–72
11. Евланников, В. П. Теория революции в социологии В. В. Берви-Флеровского. автореф. дис. ... канд. филос. наук / В. П. Евланников. – Санкт-Петербург, 1992. 16 с.
12. Евланникова, Г. Е. Социальная философия В. В. Берви-Флеровского / Г. Е. Евланникова. – Санкт-Петербург: СПбГИЭУ, 2012. – 286 с.

13. Заблоцкий, В. П. В. В. Берви-Флеровский в российском освободительном движении: автореф. дис. ... канд. ист. наук / В. П. Заблоцкий. – Днепропетровск, 1990. – 18 с.
14. Зиновьева, М. Д. Роман В. В. Берви-Флеровского «На жизнь и смерть» / М. Д. Зиновьева // Русская литература. – 1967. – № 3. – С. 174–183.
15. Пинаев, М. Т. Мысль, чувство и дело «рациональных идеалистов» В. Берви-Флеровского в романе «На жизнь и смерть» / М. Т. Пинаев // Русские писатели и народничество. Вып. 2. – Горький, 1977. – С. 42–57.
16. Пруцков, Н. И. Роман о «новых людях» / Н. И. Пруцков // История русского романа. – Т. 2. – Москва; Ленинград: Изд-во Акад. наук СССР, 1964. – С. 18–67.
17. Репьева, А. М. Концепция «органического коммунизма» В. В. Берви-Флеровского: автореф. дис. ... канд. полит. наук / А. М. Репьева. – Москва, 2014. 23 с.
18. Русская философия: словарь / [сост. П. П. Апрышко]; под общ. ред. М. А. Маслина. – Москва: Республика, 1995. – 655 с.
19. Русские писатели. 1800–1917: биогр. словарь. – Москва: Совет. энциклопедия, 1989. – Т. 1: А–Г. – 1989. – 672 с.
20. Степаненкова, З. В. Общественно-политические взгляды В. В. Берви-Флеровского в проблемном поле интеллектуальной истории: автореф. дис. ... канд. ист. наук / З. В. Степаненкова. – Омск, 2014. – 23 с.
21. Чумичева, Н. В. Социологические взгляды В. В. Берви-Флеровского на пути перехода российского общества к новому социальному строю. автореф. дис. ... канд. социол. наук / Н. В. Чумичева. – Саратов, 2012. – 21 с.

УДК: 82-392

ББК : 83.3(5)

Туракулова Замирахон Алимжановна

Андижанский государственный университет

им. З. М. Бабура, кафедра иностранных

языков, преподаватель

ПОСЛАНИЯ ПРЕДКОВ ПОТОМКАМ: К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ СРЕДНЕВЕКОВЫХ АВТОБИОГРАФИЙ

Аннотация: В данной статье автор рассматривает роль героических автобиографий в формировании исторической памяти народов. В частности, сравнивает «Поучение детям» Владимира II Мономаха с «Бабур-наме» Захириддина Мухаммеда Бабура. По мнению автора, при написании автобиографических сочинений исторические деятели уделяют первостепенное внимание не описанию собственных достоинств и свершений, а завещанию потомкам собственной системы ценностей. Именно поэтому такие книги играют чрезвычайно важную роль в духовном, нравственном, художественном и эстетическом воспитании молодежи.

Ключевые слова: духовность, эстетика, средневековая поэзия, «Поучение детям», «Бабур-наме»

Turakulova Zamirakhon Alimzhanovna,

Andijan State University by Z. M. Babur, Department of Foreign Languages, Lecturer

MESSAGES ANCESTORS TO PROGENY: TO A QUESTION ON INTERPRETATION OF MEDIEVAL AUTOBIOGRAPHIES

Annotation. The article deals with the role of heroic autobiographies in the formation of the historical memory of peoples. In particular, compares the «Teaching to Children» of Vladimir II Monomakh with the «Babur-name» of Zakhiriddin Muhammad Babur. According to author, when writing autobiographical works, historical figures give priority not to the description of their own merits and achievements, but to the will to progeny of their own value system. That is why such books play an extremely important role in the spiritual, moral, artistic and aesthetic education of young people.

Keywords: spirituality, aesthetics, medieval poetry, «Teaching to children», «Babur-name»

В истории каждого народа играет немалую роль историческая память, центральными фигурами которой являются правители, деяния которых достоверно известны и в наибольшей мере сформировали репутацию того или иного народа. Но при обсуждении историко-культурного наследия таких персон реципиент всегда сталкивается с серьёзной проблемой: как отличить реального персонажа от образа, созданного многовековой пропагандой? Современные деятелю источники нередко рисуют образ мифологического героя, который не имеет и не может иметь ничего общего с реальным человеком. Не годятся на роль основы исторической памяти и фольклорные легенды, потому что сознание архаического и традиционного общества не разграничивает реальное и сверхъестественное [6, с. 136]. Такие мифологические (или мифологизированные) герои как Геракл, Зигфрид, Вольга Всеславич или Манас Великодушный могут быть персонажами романов в жанре фэнтези, но никак не реальными историческими деятелями. Не может быть «окном в благословенное прошлое» и агиографическая литература, потому что она почти не уделяет внимания светским деяниям своих героев. Поэтому исследователю исторической памяти народов придётся пойти по кратчайшему и самому надёжному пути – обратиться к литературным автобиографиям изучаемых им деятелей. Возможно, при написании мемуаров герой былых времён и преувеличивает собственные достоинства, умалчивает о своих недостатках и ошибках, но такие произведения всегда носят назидательный характер, демонстрируя систему ценностей исторического деятеля. Будущие поколения могут на неё равняться или не равняться, но само общество возникает именно под влиянием изложенной в автобиографии и испытанной на деле аксиологической

системы. И поэтому отказ от неё вызовет, по меньшей мере, кризис исторической памяти и скорую мутацию социума.

В данной работе мы обратимся к творчеству прославленного среднеазиатского военного и литературного деятеля Захириддина Мухаммеда Бабура, который по своему политическому и духовному значению сравним с русским князем Владимиром II Мономахом. Любопытно, что этих деятелей разделяют почти пять столетий, но значение их мемуаров для исторической памяти русского и узбекского народов сложно переоценить. Например, литературное наследие князя Владимира не только известно потомкам, но и высоко ценилось современниками. Российский историк С. В. Перевезенцев пишет об этом: «Произведения Владимира Мономаха – «Поучение» и «Письмо к Олегу Святославичу» – дошли до нас в единственном экземпляре в составе Лаврентьевской летописи. Но это не значит, что они не были известны современникам и потомкам. Идеи, проповедуемые Владимиром Мономахом, были очень популярны в Древней Руси. А сам образ Владимира Мономаха, князя-воина и князя-мыслителя, постоянно присутствовал в древнерусской литературе» [5, с. 124]. Таким же «князем-воином» и «князем-мыслителем» был и Захириддин Бабур, хотя, конечно, конкретные формы, в которых проявлялась его вневременная сущность, носили отпечаток восточной и мусульманской специфики. И его автобиографическое произведение «Бабур-наме» от момента своего написания (начало XVI вв.) до наших дней является популярным в Узбекистане и Пакистане.

Наш великий соотечественник, уроженец Андижана Захириддин Мухаммед Бабур, более пяти столетий очаровывал мир своей жизнью, работой и творчеством. Кроме написания мемуаров, он узбекизировал книгу «Рисалу аль-Валид» Ходжи Убайдуллы, написал такие сочинения как «Мубаина Маснави» (наставления по мусульманской морали), «Хэtti Бабурий» и провёл большое филологическое исследование теории и практики аруза (род восточной поэзии).

Произведения Захириддина Мухаммада Бабура сочетают в себе множество художественных открытий с интерпретацией национальных и духовных ценностей. Они содержат яркий ритм эмоций, который внушает уверенность в будущем и вдохновляет человеческое сердце на доброту. Патриотические интерпретации Бабура поэзии уникальны для высокого искусства. Именно поэтому они играют чрезвычайно важную роль в ду-

ховном, нравственном, художественном и эстетическом воспитании современной узбекской молодежи.

Мы можем наглядно проиллюстрировать прекрасные примеры интернационализма, красоты, естественной простоты, врожденной искренности и уникальности литературного творчества З. М. Бабура. В любом случае, искренность и честность творчества так же важны, как смелость и храбрость Бабурана поле боя, в защите своей родины и своих прав на самаркандский престол. Жизнь Бабура – хороший пример любви к Родине. Молодые люди всегда должны учиться на этих примерах.

В свое время Достоевский говорил о Пушкине: «Если русский не понимает Пушкина, то он не имеет права называть себя русским». В Узбекистане есть аналогичная присказка: «Если настоящий узбек не понимает Алишера Навои и Захириддина Мухаммеда Бабура, он не имеет права называть себя узбеком». Бабур отдавал должное и иноязычному творчеству, искренне восхищаясь литературной и музыкальной богемой современного ему Герата: «The people are Turks. Among the city folk and merchants. There is no one who does not know Turkish. The people's pronunciation is like the literary language since the works of Mir Ali-Sher Nawa'i, although he was raised in Herat, are in this language. Among the people there is much beauty. Khwaja Yusuf. Who is famous for music, was from Andizhan» («Местные жители – турки. Среди горожан встречаются купцы, и нет никого, кто не знает тюркского языка. Произношение народа похоже на литературный язык, поскольку произведения Мир Али-Шер Навои, хотя он вырос в Герате, написаны на этом языке. Среди людей много красоты. Ходжа Юсуф, который славится музыкой, был из Андижана») [7, р.36]. При этом сам Бабур писал свои прозаические и поэтические произведения на чагатайском языке, родственном тюркскому, но всё-таки ином. Поэтому чтобы оценить творчество тюркских поэтов из Герата, Бабуру необходимо было иметь очень широкий кругозор.

В своей автобиографии «Бабур-наме» падишах-писатель предстаёт разносторонней личностью. Так, он подробно описывает свои любимые книги и обсуждает их с читателем, цитирует современную ему поэзию различных жанров и сравнивает её со своими собственными стихами. Но, в то же время, «Бабур-наме» проникнута патриотическим энтузиазмом, стремлением отстаивать справедливость, которые перемежаются искренней добротой отношению к соседям и иностранцам. В этом, наверное, все по-

настоящему значимые исторические деятели едины. Владимир II Мономах прямо предписывает своим читателям творить милостыню, никого не забывая и никого не выделяя [5, с. 123]. Захириддин Бабур, вспоминая о своих отношениях с соратниками, прямо отмечал, что никогда не принижал иностранных воинов, союзников и наёмников: «Всякий раз, как великий Бог посылал мне счастье, я смотрел на беков-гостей и на чужих беков и йигитов (джигитов – З. Т.) благосклоннее, чем на своих слуг и андижанцев, и давал им больше. И всё-таки – удивительное дело! – на меня постоянно клеветают и говорят: «Кроме старых слуг и андижанцев, он ни к кому не благоволит»» [3, с. 169].

Простой и свободный стиль автора помогает ему глубже понять эти аспекты, понять реальные чувства и эмоции своего сердца. Особенно его любовь к книге, которая является моделью для будущих поколений, нашла свое художественное выражение.

Такое оригинальное мировоззрение, в котором причудливо уживаются эстетизм, приятие другой культуры, деятельный патриотизм, очень актуально по сей день. Понятия «учёного мужа», «страны» и «родины», любовь и уважение к ним, а также чувство добра и красоты, описанные Бабуrom, становятся духовным богатством нашей юности. Они часто сеют семена добра, создают благоприятные условия для их расцвета и вносят достойный вклад в формирование и совершенствование любви к своей стране, людям и родине. Это дает молодым людям возможность почувствовать, понять или хотя бы познакомиться с духовными ценностями минувшей эпохи, непреходящего героического характера.

В современной педагогике Узбекистана «Бабур-наме» является незаменимым средством духовного воспитания на всех этапах обучения. Дошкольное, начальное, общеобразовательное и даже профессионально-техническое образование вполне подходит для того, чтобы донести суть произведений Бабура до учащихся. Ведь патриотический дух можно формировать в любом возрасте, и чем раньше, тем лучше. Как ни парадоксально, но благодаря многогранности повествования, некоторые сюжеты «Бабур-наме» могут вызвать интерес даже у учеников-дошкольников.

Несомненно, что литературные произведения такого рода присутствуют в каждой культуре. Не секрет, что многие поколения западных европейцев формировали свой взгляд на мир и даже характер, ориентируясь на бессмертные книги Цезаря или Плутарха, а «Поучение» Владимира II было

настойной книгой как его современников, так и потомков. Такую же роль для среднеазиатского воспитания играют «Бабур-наме» и некоторые другие произведения З. М. Бабура.

Многие из работ писателя имеют следующую особенность. Они включают в себя рубайи, а также многие другие великие произведения, такие как бумеры (такие как «Бабур-наме», относящееся к большой прозе)¹.

Работы Бабура отличаются естественным языком, простотой, богатством и выразительностью стиля. Он писал свои книги на своем родном языке, который и в наши дни является очень распространенным в Средней Азии. В результате постоянного поиска и совершенствования богатых возможностей на родном языке, как в ее прозе, так и в поэзии, его произведения обладают уникальной силой и ритмом. Одним словом, он много работал для достижения еще одного высокого уровня развития тюркского (узбекского) языка. Новые слова, цитаты и сравнения Бабура, аргументы и повторения также признаются в нашей литературе как оригинальные открытия. Ее лирические герои сочетают в себе широкий спектр человеческих эмоций, как простой человек и как обладатель богатых внутренних переживаний. Особенно отсутствие повторения стиля выражения добавляет их привлекательности.

Стиль Бабура прост и понятен. Но эта простота проявляется не в первых шагах мастерства, а в естественном способе разделения тяжелых колец любой сложности. Это прекрасные примеры поэтического искусства во всей нашей классической литературе, называемые «фальшивые мумии», то есть нелегкие. Он запечатлевает эмоции своих героев, боль, приятные и прекрасные моменты. И поэзия Бабура, и его «Бабур-наме» дают прекрасные примеры использования многих шедевров в фольклоре.

Все это указывает на то, что жизнь и работа Бабура должны широко и эффективно использоваться на различных этапах обучения, а также в учебной и внешкольной образовательной работе, а также в самостоятельном обучении учащихся.

¹ Например, «Хазон уапрог'и yanglig' gul yuzing hajrida sarg'ardim» (Я без тебя весь пожелтел, словно осенний лист поблек), «Kim ko'rubdur, ey ko'ngul, ahli jahondinyaxshilig'» (О сердце, кто видел добро от сынов мира сего?), «Qarozulfung firoqidaparishonro'zgorim bor» (Опять от взора черных глаз душа моя больным – больна), «Beqaydmenuxarobisiymermasmen» (я безразличен стал), «Tole yo'qkijonimg'abalolig' bo'ldi» (В течение жизни всей я не по правде жил), «Ahbob, yig'ilmoqni farog'at tutungiz» (я снова среди друзей – о долгожданный миг), «Ko'pdinberdikim, yoru diydorim yo'qdur» (Бродягой стань, но не рабом домашнего хлама). См. Бабур З.М. Избранная лирика: Пер.с узб. –Т.: Изд. ЦК КП Узбекистана, 1982. –128с. Редакционная коллегия приносит также благодарность за консультации Давыдову О.М., сотруднику Челябинской епархии.

Сегодня настало время познакомить образованную молодёжь с их знаменитыми предками, обратить внимание юношей на их предшественников, которые добивались высот в поэзии, держа при этом руку на ножнах меча. Предки были не менее одухотворёнными, чем современные кумиры, но при этом и не менее практичными, чем герои-однодневки нынешнего политического небосклона.

Если молодые люди смогут свободно читать стихи Алишера Навои или прозу Захириддина Бабура, они смогут освоить и другие произведения классической литературы. Тогда мы станем достойными преемниками наших великих предков и сможем в широком масштабе усвоить и развить их духовное наследие.

Но это утверждение верно отчасти только для узбекской и пакистанской молодёжи, живущей в государствах, обязанных своим существованием гению Захириддина Бабура. Историческая память других народов основывается на других героях и книгах. И каждый из этих персонажей, как и его творчество, заслуживает самого тщательного внимания. Современный адресат должен получить послание своих героических предков, иначе получится, что жизнь и деятельность Бабура и Владимира II были напрасными.

Список литературы

1. Адилова, Д. Н. История творческого наследия Бабура / Д. Н. Адилова // Вестник современной науки. – 2016. – № 2–2(14). – С. 57–60.
2. Атаджанов, Н. Художественный перевод и научное комментирование (на материале переводов «Бабур-наме»): дис. ... канд. филол. наук / Н. Атаджанов. – Ташкент, 1978. – 218 с.
3. Бабур-наме. Записки Бабура / под ред. С. А. Азимджановой. – Ташкент: Изд-во Академии наук Узбекской ССР, 1958. – 529 с.
4. Бобожонова, Ш. Ш. Захириддин Мухаммад Бобур нингигитимой-ахлокий карашлари / Ш. Ш. Бобожонова. – Тошкент: O'zbekiston, 2011. – 77 с.
5. Перевезенцев, С. В. Тайны русской веры. От язычества к империи / С. В. Перевезенцев. – Москва: Вече, 2001. – 432 с.
6. Скрынникова, Т. Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана / Т. Д. Скрынникова. – СПб. : Евразия, 2013. – Изд. 2-е. – 384 с.
7. Texton, W. Baburnoma / W. Texton. – Oxford:University-Press, 2002. – 277 p.

Абдурахманова Мохинур Комилжановна

Андижанский государственный университет,
филологический факультет, студентка

ЯЗЫКОВАЯ ИГРА В СОЧИНЕНИЯХ ИВАНА ГРОЗНОГО

Аннотация. В статье на основе лингвостилистического анализа выявляются основные средства проявления языковой личности и, в частности, такого аспекта, как эмоциональная система, рассматриваются индивидуальные особенности языковой картины мира Ивана Грозного.

Ключевые слова: стиль, публицистика, послание, языковая личность, эмоциональность, языковая игра, выразительные средства

Abdurakhmanova Mohinur Komilzhanovna

Andijan State University, Faculty of Philology, student

LANGUAGE GAME IN THE WORKS OF IVAN THE GROZNY

Annotation. Based on the linguo-stylistic analysis, the article identifies the main means of manifesting a linguistic personality and, in particular, such an aspect as the emotional system, examines the individual characteristics of the linguistic picture of the world of Ivan the Terrible.

Keywords: style, journalism, message, linguistic personality, emotionality, language game, expressive means

Древнерусская литература с момента своего возникновения в XI в., носила ярко выраженный публицистический характер. В отличие от других видов литературного творчества, которые возникли еще в догосударственный период развития общества (эпос, отчасти драма), публицистика возникает только вместе с государством, обслуживая его интересы [8, с. 98]. Жанр послания древнерусская книжность получает в достаточно оформленном и разработанном виде в момент своего зарождения в процессе трансплантации средневековой христианской литературы на русскую почву [10, с. 176].

Одним из приоритетных направлений современной лингвистики является исследование языковой личности. Например, Ю. Н. Караулов [2; 3], Ю. Д. Апресян [1] посвятили немало работ данной теме. Так, Ю. Д. Апресян, рассматривая «образ человека по данным языка» [1, с. 37], говорит о проявляющейся в языке «наивной картине» личности и выделяет такой ее аспект, как эмоциональную систему.

В связи с этим мы обратились к исследованию личности исторического деятеля Ивана Грозного, который является «исключительно талантливым» писателем [4, с. 306].

В психологии существует понятие эмоционального (чувствующего, чувствительного) типа личности – одного из типов личности в теории К. Юнга [5, с. 329]. По отношению к Ивану Грозному можно использовать термин «эмоциональный тип языковой личности», так как созданные им тексты насыщены средствами, передающими эмоции. «...Воздействие на читателя достигается посредством яркости, образности и эмоциональности текста, что отчасти роднит художественную литературу и публицистику...» [7, с. 147].

Личность Ивана Грозного ярко проявляется в его посланиях Андрею Курбскому, на материале которых мы и рассмотрим языковую личность политического деятеля, темпераментно «доказывающего разумность и правильность своих поступков, стремящегося действовать силой убеждения не в меньшей мере, чем террором и приказами» [4, с. 307].

Один упрек Андрея Курбского сильнее других задел Ивана Грозного, и к нему Иван Грозный обращается в своем первом послании десятикратно. Это был упрек в том, что царь, явившийся было «пресветлым в православии», ныне стал «сопротивным» и даже «прокаженным совестью» [6].

Эти слова из вступительной части послания Андрея Курбского неожиданно оказались столь важными, что Иван Грозный посвятил ответу на них целый раздел своего сочинения – вторую часть послания. Сначала Иван Грозный не столько спорит, сколько оправдывается перед Андреем Курбским, ссылаясь на то, что его «благочестие» было поколеблено еще в юности; он соглашается, что допускал какие-то «игры», уступая «немощи человеческой». Оправдывается Иван Грозный тем, что все он делал для того, чтобы подданные признали его, законного государя, а «не вас, изменников». Эти оправдания трижды прерываются упоминанием слов Андрея Курбского, так задевших Ивана Грозного: «*И се ли **сопротивен** разум, еже не хотети быти работными своими владенну?»*; «*Се ли разумеваемая «**супротив**», яко вашему злобесному умышлению...погубити себя не дал есми?»*; «*И се ли **супротивно** явися, еже вам погубити себя не дал есми?»* [6].

Эти вопросительные конструкции выражают эмоциональную напряженность Ивана Грозного, его возмущение словами оппонента. Далее, переходя к примерам из библейской и византийской истории, Иван Грозный еще не раз возвратится к упреку Андрея Курбского: «*Се ли убо **сопротивно** разуму, еже по настоящему времени житии?»*; «*И сие ли **супротивно** разуму и совесть прокаженна, еже невежу взустити и злодейственных человек возразити...?»* [6].

Навязчивая мысль автора послания неоднократно повторяется в письме. Чем же Иван Грозный так взволнован и о чем он, «едино слово обраща семо и овамо», по-настоящему спорит с Андреем Курбским? Обратимся к Словарю древнерусского языка И. И. Срезневского [9, с. 623]. Слово «*сопротивный* (супротивный)» имело в древнерусском языке очень важный и зловещий смысл. Оказывается, сопротивным называли дьявола. Ивана Грозного возмутил этот полемический выпад, но еще больше разгневал упрек Андрея Курбского, что Иван Грозный прежде был «от бога препрославленный», а теперь стал «сопротивным» – изменил своей первоначальной «пресветлости».

Обоснование «пресветлости» было изложено в положениях Стоглавого собора 1551 года. Идеологические основы, заложенные Стоглавом, не вызывали сомнений ни у Ивана Грозного, ни у Андрея Курбского, а спорили они о том, кто соблюдает эти основы, каким образом должна быть сохранена Иваном Грозным его изначальная «пресветлосць».

Иван Грозный и Андрей Курбский верили «в провиденциальный характер человеческой судьбы и истории», они были уверены, что благочестивое поведение людей вознаграждается, и неблагочестивое карается богом. И поэтому спор Ивана Грозного и Андрея Курбского о том, кто из них верен «пресветлому православию», мог быть решен на практике: правота того или другого оппонента подтвердится с течением времени.

В 1577 году, возобновляется переписка Ивана Грозного и Андрея Курбского. Поводом послужили военные успех Ивана Грозного, то есть подтверждение «божьего смотрения» (провидения), божьего благоволения Ивану Грозному. Во втором послании царя Андрею Курбскому читаем: «*Воспоминаю ти, о княже, со смирением: смотри божия смотрения величества...*» [6]. Иван Грозный «смиренно» признает, что грехи его «паче числа песка морского», однако, с оговоркой – «кроме отступления» от веры. А затем Иван Грозный с торжеством описывает свои победы, не держа «смиренного» тона, проявляя свою подлинную эмоцию (радость) и торжествуя над оппонентом: «*...яко ж не едино Русь, но и немцы, и Литва, и татарове, и многия языцы сведят. Сам прося их, уведай, им же имя исписати не хочу, понеже не моя победа, но божия*» [6]. Тринадцать лет тому назад Андрей Курбский грозил Ивану Грозному «божиим судом», и вот теперь суд совершился по «божьему изволению»: «*Смотри, о княже, божия судьбы, яко бог дает власть, емуже хочет*» [6].

Таким образом, языковая игра, используемая Иваном Грозным в посланиях, передает его свободное владение языковыми средствами и реальной ситуацией. Языковую личность Ивана Грозного можно охарактеризовать как эмоциональную и волевою, как личность, обладающую убежденностью в правоте своих слов и поступков.

Список литературы

1. Апресян, Ю. Д. Образ человека по данным языка: Попытка системного описания / Ю. Д. Апресян // Вопросы языкознания. – Москва, 1995. – № 1. – С. 37–66.
2. Караулов, Ю. Н. Русский язык и языковая личность / Ю. Н. Караулов. – Москва: Изд-во ЛКИ, 2010. – 264 с.
3. Караулов, Ю. Н. Способ аргументации как характеристика языковой личности / Ю. Н. Караулов // Вопросы философии. – Ереван, 1988. – С. 211–218.
4. Лихачев, Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси / Д. С. Лихачев. – Москва: Азбука-Аттикус, 2014. – 412 с.
5. Немов, Р. С. Психология: Словарь-справочник: в 2 ч. / Р. С. Немов. – Москва: Владос-Пресс, 2003. – Ч. 2. – 352 с.
6. Памятники литературы Древней Руси (вторая половина XVI в.) / под ред. Д. С. Лихачева. – Москва: Худож. лит., 1986. – 640 с.
7. Попов, Д. В. Выразительные средства в публицистическом тексте / Д. В. Попов // Вестник Курганского государственного университета. – 2019. – № 1 (52). – С. 146–147.
8. Попов, Д. В. Пражанры русской публицистики / Д. В. Попов // Фортунатовские чтения в Карелии. – Петрозаводск, 2018. – Ч. 2. – С. 98–99.
9. Срезневский, И. И. Словарь древнерусского языка: в 3 т. Репринт. изд. / И. И. Срезневский. – Москва: Книга, 1999. – Т. III. – Ч. I. – 910 с.
10. Popov, D. V. Theoretical basics of studying the old Russian message / D. V. Popov // ISJ Theoretical and Applied Science. – Philadelphia, USA, 2018. – №6 (62). – P. 176–180.

УДК 821.161.1, 821.581

ББК 83.3(5Кит)

Давыдов Остап Михайлович

Челябинская епархия, информационно-
издательский отдел, сотрудник

КИТАЙСКАЯ ПУШКИНИСТИКА НА СТРАНИЦАХ ПЕРИОДИКИ ПЕКИНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Аннотация. Развитие пушкинистики в КНР за последние 30 лет рассмотрено на примере массива публикаций в Журнале Пекинского университета, в серии «Иностранная литература». Особое внимание уделено религиозности Пушкина с позиции китайских исследователей.

Ключевые слова: Пушкин и Китай, Пушкин и религия, Журнал Пекинского университета, Рэн Гуансюань

Davydov Ostap Mikhailovich

Chelyabinsk Orthodox Diocese, Publishing Department, journalist

CHINESE PUSHKIN STUDIES AT JOURNAL OF FOREIGN LITERATURE IN PEKING UNIVERSITY

Annotation. The article deals with the Chinese Pushkin's studies in Journal of Foreign Literature, published in Peking university (Beijing). In the researching of Pushkin's theme by the Chinese scholars it is the poet's Orthodox religiosity is especially emphasized.

Keywords: Pushkin and China, Pushkin's religiosity, Journal of Peking university, Ren Guangxuan

Китайская пушкинистика сегодня – солидная и динамично развивающаяся область литературоведения. С одной стороны такова дань живого культурного интереса «к северному соседу». Ежегодно, по русской литературе китайскими авторами защищаются десятки диссертаций – как в КНР, так и в РФ, и наследие «русского гения» занимает среди них далеко не последнее место. В этой области работают такие учёные как Лю Вэньфэй и Ли Янлен, хорошо известные как китайскому, так и российскому читателю. Пушкину воздвигают памятники, его бюсты можно встретить в сувенирных витринах, его произведения изучаются в школе и входят в круг детского чтения (например, «Сказка о рыбаке и рыбке»). Отметим, что в свою очередь средний российский школьник вряд ли назовёт имя хотя бы одного китайского классика, и далеко не каждому знакомо имя Ли Бо или название «Сон в красном тереме».

С другой стороны, вековое развитие китайской пушкинистики отражает и динамику диалога (или хотя бы поиска форм диалога) между российской и китайской культурами, и коммуникативные неудачи (подчас курьёзные), и несомненное взаимовлияние.

Историю переводов и критики Пушкина в Китае можно разделить на несколько этапов (мы будем следовать в этом замечательному обзору Ван Лие [1]).

Первые переводы Пушкина на китайский язык появляются в самом начале XX века. По времени это совпадает со всплеском интереса китайского читателя к коммерческой беллетристике (романам-уся и т. д.), попутно осваивавшего и зарубежный, прежде всего европейский культурный багаж.

Первым изданием Пушкина в Китае считается перевод «Капитанской дочки», напечатанный в 1903 году. С ним связана практически легендарная история. Дело в том, что перевод был сделан с японского варианта,

которую в свою очередь являлся переводом с английского перевода русского романа. «Капитанская дочка» вышла под заголовком «Русская любовная история. Реестр цветов и снов бабочки».

Переводчиком с японского выступил Цзи Ихуэй, рано умерший публицист-просветитель, роль которого в китайском литературоведении можно сравнить, например, с ролью Н. А. Добролюбова в русской. Поэтому «курьёзный» перевод не остался без внимания современных исследователей, отметим работу Б. В. Кондакова и Лю Янкуня [2]. Интересна трансформация имён персонажей: в японском переводе Пётр Гринёв сделался Джоном Смитом, Маша Миронова – Мэри, а Швабрин – Дантоном. Однако при китайском переводе Цзи Ихуэй выбрал для главных героев более «благозвучные» с его точки зрения русские имена – Ми Ши и Ма Ли [2, с. 92].

Следующий этап развития пушкинистики в Китае связан с «движением 4 мая, иными словами революционным подъёмом, неразрывно связанным с подъёмом просвещенческим. От Пушкина, как и от других поэтов-классиков разных эпох и народов, требуется прежде всего революционная романтика. Ли Чжао в 1918 году с восторгом упоминает «Вольность», «К Чаадаеву», «Во глубине сибирских руд», Мао Дунь говорит, что «жизнь поэта сама является революционной поэмой [1, с. 161].

К середине XX века на китайский язык переведена значительная часть пушкинских произведений. В годы «культурной революции» и после неё китайская пушкиника следует в фарватере пушкинистики советской. Как один из итогов этого этапа отметим фундаментальную работу «Пушкин и Китай» [3], созданную Гао Сеном и Лу Цзяю совместно с российским пушкинистом, академиком АН СССР М. П. Алексеевым.

Современный этап развития китайской пушкинистики можно отсчитывать с 1990-х годов. В 1993 году в Шанхае и в 1995 году в Пекине выходят многотомные издания Пушкина; Шанхайское включает 12 томов; в 1999 году 10-томник поэта выпускается в Хэбее.

Китайское литературоведение испытывает всё меньше влияния северного соседа, впитывает западные до- и постструктуралистские тенденции.

Мы попытались проследить этот процесс на примере «вузовского вестника» – журнала Пекинского университета, где в серии «Иностранная литература» за 30 лет (за период с середины 1980-х до середины 2010-х годов) более 30 статей оказались посвящены Пушкину.

Не имея возможность публиковать здесь полный библиографический список, остановимся на распределении тематики.

Самую значительную группу составляют статьи компаративистские «Пушкин и...» Творчество Пушкина сопоставляется с творчеством Джорджа Гордона Байрона (Чжан Вэй, 1997), Уильяма Шекспира (Цзэн Цинлинь, 1998), Дмитрия Мережковского (Ян Хуайю, 1997), Афанасия Фета (Цзэе Сийи, 1996), Николая Гоголя (Ван Ли, 2016, Лу Тайгуан, 2003), Николая Некрасова (Вэй Хуан, 1993, Ли Юэнань, 1988), Михаила Лермонтова (Сюй Джифан, 1993), Н. Г. Чернышевского (Юэ Линджан, 1984), Владимира Набокова (Лю Цзялин, 2006), китайских поэтов (Сюй Чжисяо, 1987), русских поэтов-символистов Серебряного века (Джин Яна, 1999).

Другую значительную группу можно обозначить как общелингвистическую: здесь и работы о лексикологии (Лу Цзишен, 1985), о технике русского стиха (Лю Кайхуа, 1984), о проблемах жанра «психологической биографии» (Чжан Бин, 1989), о геопоэтике («Пушкин и Бессарабия», Лю Хунбо, 1988). Проблеме «чрезмерного человека» в русской литературе в 1994 посвятил работу Вэй Линг; интересный перевод русского термина «лишний человек».

Отметим и обзорные работы об исследователях: о В. М. Жирмунском (Лю Цзяю 1988), об англоязычной пушкинистике (Ли Цзинхуа, 1999).

Наконец, можно выделить пласт общекультурологических работ, в которых творчество Пушкина выступает своеобразным ключом к культурному коду современной России. Среди них – взаимоотношение Пушкина и Православия, поэта и религии в русской культуре вообще.

Остановимся подробно на работе Рэн Гуансюань (任光宣), опубликованной в 1999-м году [4]. Рэн начинает с констатации однобокого подхода советской «школьной» пушкинистики (как очевидно и следовавшей за ней китайской), призывавшей видеть в Пушкине преимущественно атеиста. В конце 19 века, упоминает Рэн, существовали и другие тенденции трактовки пушкинского наследия – как с православно-христианским (Достоевский, митрополит Антоний (Храповицкий), так и с мистическим уклоном (русская литература Серебряного века).

Ссылаясь на китайских исследователей, опирающихся в свою очередь на Василия Кулешова, Рэн выделяет четыре периода в творчестве поэта. Первый – ранний, условно «атеистический», второй – Михайловский,

когда отношение Пушкина к религии начало меняться, третий – «период строгой самокритики» и наконец четвёртый период, направление которого задаётся движением от «Пророка» к «Памятнику».

О раннем творчестве Пушкина Рэн приходит к выводу, который на русский можно было бы перевести так: «у раннего Пушкина не всегда понятно, где Бог, а где боги». Однако уже здесь возникает затруднение: в китайской иероглифике нет «заглавных» букв и нет культурно сложившегося понятия о Едином Боге. Рэн прибегает к иероглифам 神 и 天神, что можно перевести как «божество» и «истинное божество» [4, с. 94].

Анализируя «Дар напрасный, дар случайный» Рэн отмечает, что ощущение жажды богообщения смешивается у поэта с чувством «богооставленности», духовной опустошённости [4, с. 96].

В подобном положении находится вначале лирический герой стихотворения «Пророк». Он томим духовной жаждой, он находится в пустыне, и Рэн констатирует это как «внутреннюю пустыню» поэта. Получив возможность видеть «гад морских подводный ход», пророк получает пока только боль и страдание, он остаётся в пустыне и лишь признан «глаголом жечь сердца людей». До «Памятника», который будет написан 10 лет спустя в 1836 году, предстоит пройти путь, покинуть пустыню, обратиться к народу, протаптывающему не зарастающую тропу. Был ли этот путь путём и ко Христу? – задаётся вопросом Рэн [4, с. 98].

Ключ к анализу духовного пути поэта Рэн находит в «Страннике», которое подаёт как пророческое предвидение Пушкиным итога собственной жизни. Странник, как и пророк, находится сначала в «долине дикой», затем возвращается к людям и, беседуя с юношей, постепенно прозревает. Итог странник стремится к свету (важный символ для азиатских культур), с другой же стороны в финал вынесен христианский символ «спасенья верный путь и тесные врата» (в китайском переводе всего лишь «узкие двери»).

В финале статьи Рэн приходит к странному выводу: Пушкин «не христианин в той же мере, в какой он христианин». Что здесь – абберация перевода на китайский язык? Мы знаем, что Александр Сергеевич в последние десять лет жизни (и не только) участвует в церковных Таинствах, обращается к поэтическому переложению молитв (как раз «Отцы пустыньники и жены непорочны» у Рэн не упомянуты), и вообще позднего Пушкина не так-то просто упрекнуть в расхождении с ортодоксальностью. Однако Рэн возвращается к тому постулату, с которого начал: Пушкин не яв-

ляется атеистом, как считали некоторые исследователи-социалисты прошлого – этот вывод в работе вполне обоснован [4, с. 100].

Перейдём к выводам. Изучение творчества Пушкина для китайских исследователей является не только исключительно филологической задачей, но и ключом к пониманию российской культуры. Тем более, этот ключ востребован уже не только наукой, но и широкими читательскими слоями, если учесть популярность Пушкина в КНР. Однако «трудности перевода» не всегда возможно передать адекватно, такие как написание слова «Бог» с заглавной или строчной буквы. Не меньше трудностей и в симметричном случае – в переводах китайской литературы на русский, что однако не снижает взаимного интереса двух крупнейших народов, взаимопроникновения двух древних культур – китайской и русской.

Список литературы

1. Ван, Лие. Творчество А. С. Пушкина в Китае / Лие Ван // Вестник Московского Университета. Серия 9, Филология. – 2012. – № 6. – С. 158–166.
2. Кондаков, Б. В. История любви Ми Ши и Ма Ли: первый перевод повести А. С. Пушкина «Капитанская дочка» в Китае. / Б. В. Кондаков, Янькунь Лю // Евразийский гуманитарный журнал. – 2018. – № 3. – с. 90–100.
3. Алексеев, М. П. [и др.] Пушкин и Китай / М. П. Алексеев [и др.] // Журнал Пекинского университета, Иностранная литература (国外文学) – 1987. – № 7 (3) – С. 51–101.
4. Рэн Гуансюань (任光宣). Пушкин и религия (普希金与宗教) / Гуансюань Рэн // Журнал Пекинского университета, Иностранная литература (国外文学). – 1999 – № 19 (1). – С. 95–100.

III. ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ, ИДЕАЛЫ НРАВСТВЕННОСТИ, ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ В ОБЩЕСТВЕ И КУЛЬТУРЕ: ПРОБЛЕМЫ, СТРАТЕГИИ

УДК 001.1:318-101.1:316

ББК 60.027

Прилукова Екатерина Григорьевна

Южно-Уральский государственный
университет, кафедра «Международные
отношения, политология и регионоведение»,
доктор философских наук, профессор

РЕАЛЬНОСТЬ SHOW MUST GO ON

Аннотация. Цель статьи – показать специфику развития социальной реальности в условиях тотального тиражирования и господства симулякров. Яркие образы реальности экрана задают условия для становления актуальной реальности шоу, в которой происходит жизнедеятельность человека. Благодаря этому он вовлекается в него, не осознавая зачастую того, что он его объект. Создается иллюзия, что высокотехнологичные медиа выступают в роли Творца грандиозного лицедейства. Однако за каждым масс медиа стоит всегда конкретный субъект, преследующий свои цели. Методологические рамки исследования определяются синтезом интеллектуального капитала классической и постнеклассической философии.

Ключевые слова: актуальная реальность, знание, информация, коммуникация, масс медиа, потенциальная реальность, человек, шоу

Prilukova Ekaterina Grigoryevna

South Ural State University, Department of International Relations, Political Science and Regional Studies, Doctor of Philosophy, Professor

REALITY SHOW MUST GO ON

Annotation. The purpose of the article is to show the specifics of the development of social reality in the context of total replication and domination of simulacra. Vivid images of the reality of the screen set the conditions for the formation of the actual reality of the show in which the person's vital activity takes place. Thanks to this, he gets involved in the show, often not realizing that he is his object. An illusion is created, high-tech media act as the Creator of grand hypocrisy. However, a specific subject with his goals is behind every mass media. The methodological framework of the study is determined by the synthesis of the intellectual capital of classical and post-non-classical philosophy.

Keywords: actual reality, knowledge, information, communication, mass media, potential reality, person, show

Мир настоящего времени научное сообщество привычно описывает как мир глобальной тотальной коммуникации и сформированной ею новой реальности образов [3; 11–13]. Человек научился осуществлять свою деятельность параллельно, как минимум в двух реальностях – актуальной и потенциальной, созданной медиа. Хотя оценки виртуализации социокультурной реальности и были неоднозначными – от восхищения до резкой критики, тем не менее, следует отметить, что реальность виртуальная оказывалась все более и более привлекательной, поскольку ориентируется она не на рационально-критическое ее восприятие и осмысление, а обращается к чувствам. Благодаря бивалентности и изменчивости бытия человека, виртуальная реальность есть его частный случай. Поэтому обращение к осмыслению реальности образов медиа как наличной данности вполне правомерно [3; 13; 14].

Более того, в результате эволюции техники и техногенного общества происходит гипостазирование виртуальной реальности. Эта потенциальная – экранная – реальность начала в геометрической прогрессии умножаться и «пленить» человека своей *убедительностью*, что доказывается рядом аргументов. Назову лишь наиболее существенные из них. Во-первых, сам факт существования – в реальность образов экрана верит огромное число людей и постоянно своим поведением находит доказательства ее существования [9]. Письма героям экрана по различному поводу яркое тому свидетельство. Во-вторых, убедительность нарастает, поскольку виртуальные практики становятся реальными благодаря эффекту подражания («одеваюсь по совету Эвелины Хромченко», «питаюсь по диете рекомендованной Еленой Малышевой», «выхожу на демонстрацию по зову Алексея Навального», «иду на пробежку с Евгением Ройзманом», «оцениваю события с Валерием Соловьевым» и т. п.). Происходящее на экране находится в сфере *оче-видного* (очами видимого) и, как следствие, человек верит ему, ибо не доверять собственным глазам (самому себе!) нет оснований (вспомним многовековую народную мудрость «лучше один раз увидеть»). В-третьих, суждения и умозаключения героев настолько просты, что им легко следовать без особого труда огромному числу людей, да и доставляются они одновременно всем и каждому в отдельности. В-четвертых, образы героев убеждают, обращаясь к авторитетам убеждения – титулованным экспертам

различных областей. Однако следует заметить, что доминирующие позиции занимают эксперты НИУ «Высшей школы экономики» (г. Москва) и/или канала «YouTube», их число неуклонно возрастает – они и только они в подавляющем большинстве своем знают решение всех жизненных ситуаций (в том числе и лечение короновирусной инфекции, охватившей мир). В-пятых, убедительна сама риторика убеждения. На основе приводимых аргументов (но не фактов!) формируется представление и укрепляется уверенность в наличии виртуальной реальности как актуальной, ибо актуальная начинает конструироваться по образу и подобию виртуальной. Добавляются постоянно те или иные элементы, придающие новые очертания потенциальной реальности и форма начинает доминировать над содержанием [10; 12].

Исторически возникшая и развивающаяся усложненность систем социума, утрата многими из них привычных основополагающих организационных принципов и смешение разнообразных их стилей конфигурации провоцирует исключение возможности рационального познания новых структур, возникающих в результате развития деятельности. Человек встречается в привычном с непривычным и, наоборот, в непривычном новом с традиционным привычным. Он оказывается в потоке образов о реальности, созданной постоянно революционно совершенствующейся техникой и технологиями коммуникации. В его сознании формируется реальность, которую, на мой взгляд, можно назвать «реальность show must go on» или «реальность продолжающегося шоу». Зрелищно-яркие образы лавинообразно репрезентируют актуальную и не столь привлекательную реальность, постоянно сменяясь и заменяясь по правилам жанра шоу [1; 2]. Более того, технические возможности современных медиа средств таковы, что для создания шоу любой направленности они практически не имеют ограничений.

Особенно уместно подчеркнуть, что образы реальности не есть сама реальность, они всего лишь ее репрезентация или, по справедливому замечанию Б. Латура, «умножающиеся квазиобъекты» [9: 134]. Обусловлено это тем, что сменяющие «картинки» реальности на мелькающем экране поставляют всевозможные сюжеты (скандалы, расследования и т. п.) и лица (политики, ученые, обыватели и др.), предлагающие те или иные взгляды, оценки, мнения, позиции, замечания и т. д. Ведь все демонстрируемое на экране неизбежно «вторгается» в общественное и индивидуальное соз-

нение и закрепляется в нем на уровне чувственном, играющем немаловажную роль в организации деятельности человека. Хотя образы чувств характеризуются фрагментарностью и неустойчивостью, со временем они изменяются и способны проявить себя совершенно неожиданным способом.

Яркий пример тому, тиражирование революционного в начале 1990-х гг. прошлого столетия воззвания «рынок рассудит все и расставит по своим местам» привело к становлению российской экономической реальности, зависящей от цен на сырьевые энергоносители. Главный посыл «рассудочного рынка» того времени был ориентирован на «чужое» – иностранное – современное и более дешевое и ненужность «своего». Постепенно клетчатые неподъемные сумки «челноков» сменяются малиновыми пиджаками и окружающими их бритыми головами, на смену которым затем приходит армия менеджеров (в основном по продажам). Однако здесь уместно напомнить хорошо известный советский мультфильм, герой которого был совершенно справедлив, утверждая, «чтобы что-то ненужное продать, нужно это ненужное купить». Мы видим результат интенсивного «строительства» рынка конца XX в. и пожинаем его результаты сегодня (бюджет страны – «нефтедолларовый»). За бесценок ушедшие не только уникальные разработки (особенно в оборонной и космической сферах), но и утраченный человеческий капитал. Второе наиболее существенно влияет на перспективы развития общества, ибо человек уникальный ресурс. Остановить эти процессы удалось лишь в начале 2000-х или как часто их называют нулевых, когда «несмотря на кризис, бюджетные расходы на образование и науку стремительно росли в абсолютном и относительном размере, приближаясь к 10% ВВП, что соответствует уровню расходов на эти цели в современных развитых странах» [8, с. 83]. За десятилетие, тем не менее, сформировалось поколение сидящих у экрана и безоговорочно доверяющих ему, ибо в сознании человека вакуума не бывает. Благодаря привлекательным симулякрам о будущей реальности новые ценности пришли на смену прежним – «чужое» стало намного привлекательнее «своего», «жизнь взаймы» (потом рассчитаемся) оказалась реальностью. У многих рядовых граждан доходы оказались неравными расходам и, как результат, закредитованность населения [6]. Иными словами, произошла фактически подмена актуальной реальности, уступив место потенциальной [3]. Только на одном этом примере видно, что если физически (в классическом понимании вещи) виртуальная реальность существует в

формате «здесь и сейчас», то в сознании она остается актуальной, в силу его природы, на долгое время.

Оказалось, используя высокотехнологичные масс медиа можно влиять на общественное сознание и управлять поведением людей, тем самым конструируя реальность и создавая иллюзию жизни человека как ее активного субъекта. Так медиа превращаются в один из мощных инструментов власти, становясь ключом на пути ее достижения. Сидящий у экрана оказывается увлеченным и вовлеченным в происходящее, стремительно проносящееся перед ним. Он среди симулякров и ориентируется на многозадачность, пытаясь выполнять несколько функций одновременно и быстро переключаясь с одного вида деятельности на другой. Рациональность уходит от него, потому что при высокой скорости и интенсивности коммуникации на нее не остается времени, царят *зрелищность, интерактивность, презентационность*, все подвергается *интерпретации и переинтерпретации*. Вот и ценность семьи отодвигается от человека, на смену ей приходит совместное даже не проживание, а часто безответственное времяпрепровождение (идолы поп-культуры поспособствовали этому во многом).

Средства массовой коммуникации и информации никаких не знают границ. Безгранично расширив возможности человека, они не только «обслуживают» процессы организации жизнедеятельности общества, но и сами порождают их новые виды. Так ситуация с пандемией коронавируса на экране предстает в виде лавины сменяющихся эмоционально яркими образами (больничные палаты, инфицированные и умершие, карта распространения, штрафы и т. п.). Даже новостные ленты, прибегая к экспертному мнению, не столько фиксируют и отражают динамику ситуации, сколько задают образцы поведения, что отчетливо демонстрируют пустеющие полки аптек и магазинов – каждый день с них исчезают то одни, то другие препараты и товары. Шоу продолжается.

Важно учесть, что экран своими образами дает оптические варианты реальности, предоставляя возможность отстраниться от мешающего непосредственного впечатления ситуативной конкретности. Симулякры позволяют человеку *про-чувствовать* ситуацию. Тем не менее, образ экрана – объект восприятия – в сознании зрителя трансформируется в знаково-семиотическую единицу, природа которой позволяет их комбинировать в бесконечное множество вариаций, создавая субъективную картину реальности и *про-являя* эффект нерегистрируемости и ненаблюдаемости, т. е. – виртуальности.

Поэтому при осмыслении новой – виртуальной – реальности экрана, невольно напрашиваются вопросы: *кто, почему, какие, в какой последовательности* поставляет ее симулякры? Ведь ни для кого не секрет, что за средствами массовой коммуникации и информации и их технологиями стоят конкретные люди. Они, как и образы – результат деятельности человека. Так появляются размышления по организации жизнедеятельности каждого всемогущим *Автором*, который может быть и явно невидимым, но он помогает «формировать основы восприятия, всеобщее культурное мировоззрение, с помощью которых индивид в современном обществе интерпретирует и организует информацию...» [5, с. 420].

Автором этого шоу является *Общество* и *Человек*, потому что они в лице государства выдают лицензию масс медиа на право вещания и цензурят их информационное пространство, задавая повестку дня [4; 7]. Можно начать разговор об общественной пред-за-данности человека. Однако позиция каждого конкретного общества во многом определяется уровнем развития личности и, прежде чем, предъявлять к нему претензии, следует определить *местоположение* человека. Если человек не осмыслен самим собою в своих социальных связях, то никто его не осмыслит. У человека нет иного выбора – он должен стать субъектом, прежде всего, актуальной реальности.

Список литературы

1. Акинфьев, С. Н. Развлекательное телевидение: определение, классификация, жанры / С. Н. Акинфьев // Вестник Московского Университета. Серия 10. Журналистика. – 2008. – № 6. – С. 23–28.
2. Барабаш, Н. А. Телевидение и театр: игры постмодернизма / Н. А. Барабаш. – Москва: МПГУ, 2003. – 182 с.
3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть: пер. с фр. / Ж. Бодрийяр. – Москва: Добросвет, Изд-во КДУ. 2006. – 399 с.
4. Бронников, И. А. Будущее политических интернет-технологий: два сценария развития / И. А. Бронников // Власть. – 2014. – № 1. – 46–49.
5. Гидденс, Э. Социология / Э. Гидденс; пер. с англ.; науч. ред. В. А. Ядова; общ. ред. Л. С. Гурьевой, Л. Н. Посилевича. – Москва: Эдиториал УРСС, 1999. – 704 с.
6. Каранина, Е. В. Кредитная нагрузка населения как фактор оценки экономической безопасности федеральных округов России / Е. В. Каранина, А. Н. Тимин // Экономика и управление: проблемы, решения. Т. 3. – 2017. – № 8. – С. 56–64.
7. Карпова, А. Шоу-политика или шоу в политике / А. Карпова // Власть. – 2013. – № 8. – С. 107–111.
8. Латова, Н. В. «Утечка умов» в системе институтов воспроизводства человеческого капитала современной России / Н. В. Латова // Journal of Institutional Studies (Журнал институциональных исследований). Т. 3. – 2011. – № 3. – С. 82–93.

9. Латур, Б. Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Б. Латур; пер. с фр. Д. Я. Калугина; науч. ред. О. В. Хархордин. – Санкт-Петербург: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. – 240 с.
10. Носов, Н. А. Манифест виртуалистики / Н. А. Носов. – Москва: Путь, 2001. – 17 с. – URL: http://www.virtualistika.ru/vip_15.html (дата обращения: 17.01.2020).
11. Прилукова, Е. Г. Теле-виртуальная реальность: гносеологический аспект / Е. Г. Прилукова: моногр. – Челябинск: ЧГАКИ, 2004. – 139 с.
12. Прилукова, Е. Г. Власть образов: знаково-символическое бытие власти / Е. Г. Прилукова. – Челябинск: Изд. центр ЮУрГУ, 2011. – 204 с.
13. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; пер. 2-е изд. – Санкт-Петербург: Наука, 2006. – 380 с.
14. Хоружий, С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53–68.

УДК 30.304.2
ББК 6/8.7.71.4

Литкевич Юлия Валерьевна

Сургутский государственный педагогический университет, доцент кафедры социально-экономического образования и философии, кандидат философских наук, доцент

Рыбалова Татьяна Валерьевна

Тюменский государственный университет, кафедра сервиса, туризма и индустрии гостеприимства, кандидат культурологии, доцент

НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ФАКТОР ДУХОВНОЙ И КУЛЬТУРНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Аннотация: в статье решается проблема взаимосвязи нравственности и безопасности жизнедеятельности человека и общества; фиксируется эвристический потенциал нравственности не только в классических трудах мыслителей, но и в христианском учении на предмет сохранения жизни, души и духа. В результате исследования проблемы делается вывод о том, что взаимосвязь нравственности и безопасности осуществляется тремя факторами. Качество культивирования нравственности определяет степень безопасности общества и культуры.

Ключевые слова: нравственность, безопасность, духовность, православие, христианство, факторы безопасности, нравственные принципы, этика

Litkevich Yulia Valerevna

Surgut State Pedagogical University, Associate Professor, Department of Socio-Economic Education and Philosophy, Candidate of Philosophy, Associate Professor

Rybalova Tatyana Valerevna

Tyumen State University, Department of Service, Tourism and Hospitality Industry, Candidate of Cultural Studies, Associate Professor

MORALITY AS A FACTOR OF SPIRITUAL AND CULTURAL SECURITY

Annotation: the article solves the problem of the relationship of morality and human life safety to society; the heuristic potential of morality is recorded not only in the classical works of thinkers, but also in Christian teaching on the subject of preserving life, soul and spirit. As a result, the study concludes that the relationship of morality and security is carried out by three factors. The quality of the cultivation of morality determines the degree of safety of society and culture.

Keywords: morality, security, spirituality, Orthodoxy, Christianity, safety factors, moral principles, ethics

Нравственность как феномен, проблема, форма регуляции человеческих взаимоотношений, предмет для рефлексии – совсем не нова для культуры и человека, но по-прежнему остается актуальной. Это такое предметное поле социально-гуманитарного знания, которое всегда остается знакомым и неисчерпаемым, осязаемым и недостижимым, традиционным и инновационным одновременно. От эпохи к эпохе человечество фиксирует, устанавливает, осмысляет, систематизирует нравственные принципы в теории, а на практике – то приближается, то отдаляется от них. И с каждым историческим культурным поворотом человечество как в целом, так и/или его часть, вынуждено актуализировать эту форму взаимоотношений человека с миром и с самим собой.

В настоящее время, и Россия, и европейский мир, большинство государств Азии и американских континентов переживают очередной историко-культурный поворот, связанный с безопасностью во всех ее видах. За последние 10 лет проблема безопасности стала настолько актуальной, что она едва не заменяет национальные идеи большинства государств мира. В связи с чем, появляется необходимость определения взаимосвязей между нравственностью и безопасностью; нравственностью и здоровьем общества; истоками нравственности и совершенствованием личности.

Таким образом, цель настоящего небольшого исследования – определить взаимосвязь нравственности и безопасности для блага человека и мира в условиях современности. Для этого нам необходимо зафиксировать эвристический потенциал нравственности не только в классических трудах мыслителей, но и в христианском учении на предмет сохранения жизни, души и духа. Затем, сравнив нравственное состояние современного чело-

века с социо-культурной реальностью, можно будет сделать вывод о том, в каком смысле нравственность может являться фактором безопасности для человека и общества.

Со времен Аристотеля в 4 в. до н. э. добродетельные качества человека, такие, как: справедливость, благоразумие, мудрость, честность, мужество, ответственность были обозначены одним термином «ethos», что и стало прототипом этики – области знаний о добре и зле, отрицательных и положительных качествах человека, его поступках в пределах блага и не блага.

Термин «нравственность» русского происхождения; от слова «нрав», и в Словаре Академии Российской 1793 года, впервые официально зафиксировавшем данное понятие, значится как «сообразность свободных деяний с законом» [3]. Слово «нрав» дается в 2 значениях: 1) «Природная или приобретенная склонность, расположение к чему-нибудь доброму или порочному; 2) Обыкновение, обычай, введенный употреблением в каком-либо народе; образ поступков, принятых каким-либо народом» [3]. Со временем значение термина уточнилось в сторону благодетельных помыслов и поступков. В отрицательном значении – уже другой термин – «безнравственный». Как отмечает профессор А. И. Осипов, «Нравственность, по значению – набор нравов. Нрав – способ поведения. Нравственность лежит в сфере деятельности людской и есть исполнение правил поведения в обществе» [1].

Содержание основных принципов нравственности складывалось веками в разных традициях и культурах, умах мыслителей – от протоевропейской Античности, затем – в иудео-христианской традиции – к европейскому и российскому Новому и Новейшему времени. Так же есть еще и огромный пласт «восточно-азиатской мудрости». Но то содержание нравственности, которое есть средоточие нашей, российской, культуры, конечно, находится в христианско-православной традиции. Зафиксировано данное содержание в разных источниках, священных текстах, трудах мыслителей и святых. Об этом кратко, емко и правильно написал протоиерей Е. Шестун: «Нравственность – путеводитель по дороге жизни» [1]. А «верными и неизменными ориентирами в выборе пути, по словам архимандрита Платона, – являются нравственный закон, нравственное чувство и нравственное сознание» [1], и включают они в себя стыд, совесть, долг, ответственность, добродетель. Основные философские категории так же относятся к нравственным ориентирам: истина, добро, красота, благо, справедливость,

любовь. Жизнь человеку дается для реализации возможности нравственного совершенствования на пути стремления человека к истине. К данному процессу приобщены все качества личности, прежде всего, «душевность» и «духовность». С точки зрения П. В. Симонова, духовность есть стремление к истине, а духовность – к добру. Истина здесь понимается трансцендентно, как предстояние человека пред Богом – Истиной и стремление к нему. Приобщение к добру определяется отношениями с собой, миром и другими людьми. Протоиерей Е. Шестун, анализируя взгляды В. В. Медушевского – отечественного музыковеда и педагога, отмечает, что «...нравственность есть важное проявление духовности. Содержанием нравственности является то высшее, что можно охарактеризовать словами истина, добро, красота. В основе нравственности лежит любовь, но не корыстная и эгоистическая, но любовь к истине, добру справедливости» [1]. Таким образом, проявления нравственности нужно не только знать, любить, стремиться к ним, но культивировать их в себе, транслировать в жизни каждого дня в социально-культурной жизни. «Условием оживления духа является нравственное самоопределение и нравственное перерождение человека» [1].

Но мир, построенный человеком, то приближается, то удаляется от горизонта нравственного самоопределения и стремления. И сам человек тоже. Кризис в одной сфере сменяется кризисом в другой, бедствия, катастрофы различных происхождений так же не обходят стороной как государства, континенты в отдельности, так и человечество в целом.

С христианско-православной точки зрения, мир есть и будет таким, каков человек. Какой человек – так он и живет. Отдаление от нравственности, веры, истины, добра, справедливости с неизбежностью влечет за собой соответствующие последствия; в зависимости от степени и характера отдаления. В этой связи заслуживает особого внимания цикл статей протоиерея Андрея Ткачева под общим названием «О мире и человеке». Высказываясь на самые разные темы, автор неуклонно обращается к проблеме нравственности – эта тема, на наш взгляд, является сквозной как для данного цикла статей, так и для мировоззрения автора. Например, высказываясь на тему «Какие люди мне нравятся», А. Ткачев пишет: «Очень нравятся мне те, кто любит и хвалит не только своих (семью, народ), но готов учиться даже у врага и хвалит всех, кто объективно того заслуживает. (...) Есть еще много таких черт, которые непременно бы понравились, если бы

мы их замечать умели. (...) Подлинное добро, как шедевр в картинной галерее, тряпочкой от солнечного света заведывают, поскольку и картины, и подлинное добро от прямых лучей портятся. (...) Взрослому человеку нужно говорить и думать на нравственные темы постоянно, поскольку взрослая жизнь целиком состоит из решения нравственных задач различной сложности» [4, с. 19–20]. Тем самым мы понимаем, что без культивирования в себе и вокруг себя нравственности жить будет невозможно – можно будет кое-как выживать в неконтролируемых условиях, испытывая на себе действие «писаного и неписаного» закона справедливости.

Вот и о законе справедливости также автор много размышляет и констатирует: Божественный промысел настолько мудр и справедлив, что если человек никак не хочет (= не может, не получается, не осознает ошибки) приближаться к истине, благу, красоте, добродетели, то Бог создаст для этого процесса все условия в виде воздаяния, наказания, испытания по принципу «большие грехи омываются большой кровью». В целом, осознавая роль нравственности в современном мире, приходит понимание ее прямой связи с безопасностью и благополучием. И они сопровождаются тремя факторами:

1) нравственные качества и поступки нужно учиться замечать, обращать на них самое пристальное внимание и транслировать любыми доступными, достойными способами;

2) благополучие создается не столько миром в целом, сколько отдельно взятым человеком. Каков каждый человек нравственно – таков и мир;

3) отсутствие нравственности, а тем более, вопиющая систематическая безнравственность, имеет обратный эффект в виде воздаяния (наказания, испытания).

Второй фактор можно подтвердить цитатой из статьи А. Ткачева «Уроки на дом»: «...Иустин Попович говорил, что человек, вооруженный знаниями, но лишенный сострадания и нежности, есть законченный демон. В наше время все хорошее существует благодаря незаметным, но героическим усилиям скромных подвижников. Такова ситуация везде: и в образовании, и в медицине, и в науке, и в армии. Все живет и держится не системой, а человеком; не отработанной процедурой, а творчеством и любовью» [4, с. 445]. А о третьем факторе красноречиво повествует статья «Любовь и ответственность» [4, с. 177–180].

Таким образом, прямая связь нравственности и безопасности в современном мире становится очевидной, или, как писал Л. В. Чуприй

«...Только развитое гражданское общество, которое базируется на глубоких нравственных и религиозных ценностях, может обеспечивать нужный уровень безопасности и человека, и государства в целом» [5]. И это несомненно; другой вопрос – каким образом этого достичь, есть ли в запасе у человечества механизмы, технологии, способы осуществления данного вывода – этот вопрос остается открытым.

Список литературы

1. Азбука веры. Православная энциклопедия. – URL: https://azbyka.ru/1/nravstvennost_i_duhovnost
2. Кудрявцев Л. Д. Современное общество и нравственность // Портал «Слово»: сайт. – URL: <http://www.portal-slovo.ru/theology/37890.php>
3. Словарь Академии Российской. Ч. IV. От М до П. – Санкт-Петербург, 1793. – URL: https://imwerden.de/pdf/slovar_akademii_rossijskoj_tom4_1793.pdf.
4. Ткачев, А. О мире и человеке : сб. ст. / прот. Андрей Ткачев. – 2-е изд. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2016. – 608 с.
5. Чуприй, Л. В. Нравственные основания новой парадигмы безопасности в условиях глобальных вызовов // Молодой ученый. – 2013. – № 4. – С. 437–439. – URL <https://moluch.ru/archive/51/6450/> (дата обращения: 19.03.2020).

УДК 008 (497.2): 2 –1(497.2)
ББК 71.0(4 БОЛ) + 86.2 (4 БОЛ)

Georgeta Nazarska

State University of Library Science and
Information Technologies, Sofia, Bulgaria, Doctor
of Historical Sciences, Professor of the
Department of Cultural and Historical Heritage

Svetla Shapkalova

State University of Library Science and
Information Technologies, Sofia, Bulgaria, Doctor
of Theology, Chief Assistant of the Department of
Cultural and Historical Heritage

STUDYING THE ORTHODOX CULTURAL HERITAGE IN THE CONTEXT OF INTERRELIGIOUS DIALOGUE: BEST ACADEMIC PRACTICES FROM BULGARIA

Annotaition. This paper describes a three-day fieldwork of students and PhD students from the state University of Library studies and IT, Sofia (SULSIT), conducted in September 2019 in Rouse and Bucharest with the main objective teaching of religious cultural heritage (RCH) of the local confessional communities (Orthodox, Catholic, Protestant, Armenian, Jewish, and Muslim). The results of the observation in the Orthodox temples and monasteries of the Rouse Metropolitanate and of the Romanian Orthodox Church (ROC), meetings and inter-

views with clergy and believers from different denominations are commented on. Emphasis is placed on the comparison that students make based on their personal experience between the activities of the Bulgarian Orthodox Church (BOC) and the ROC in the modern period.

Keywords: Orthodoxy, Ruthenian Metropolis, Romanian Orthodox Church, cultural heritage, interfaith dialogue

Назърска Жоржета Димитрова

Доктор исторических наук, профессор кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий, г. София (Болгария)

Шапкалова Светла Ангелова

доктор теологии, главный ассистент кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий, г. София (Болгария)

ИЗУЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В КОНТЕКСТЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА: ЛУЧШИЕ АКАДЕМИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ ИЗ БОЛГАРИИ

Аннотация. В статье описывается трехдневная полевая работа студентов и аспирантов из государственного университета библиотечных исследований и информационных технологий, София (SULSIT), проведенная в сентябре 2019 года в Русе и Бухаресте, с основной целью обучения религиозного культурного наследия местных конфессиональных общин (православные, католики, протестанты, армяне, евреи и мусульмане). Комментируются результаты наблюдений в православных храмах и монастырях Русенской митрополии и Румынской православной церкви, встреч и интервью с духовенством и верующими разных конфессий. Акцент делается на сравнении, которое студенты проводят на основе своего личного опыта между деятельностью Болгарской православной церкви и Румынской православной церковью в современный период.

Ключевые слова: православие, Русенская митрополия, Румынская православная церковь, культурное наследие, межконфессиональный диалог

Introduction

This paper describes a three-day fieldwork of students and PhD students from the state University of Library Studies and IT, Sofia (SULSIT), conducted in September 2019 in Rousse and Bucharest with the main objective teaching of religious cultural heritage (RCH) of the local confessional communities (Orthodox, Catholic, Protestant, Armenian, Jewish, and Muslim). The results of the observation in the Orthodox temples and monasteries of the Rousse Metropolitanate and of the Romanian Orthodox Church (ROC), meetings and interviews with clergy and believers from different denominations are commented on. Emphasis is placed on the comparison that students make based on their personal

experience between the activities of the Bulgarian Orthodox Church (BOC) and the ROC in the modern period.

1. Planning the fieldwork

The undertaken journey was a continuation of our initiative to teach the RCH through a field-based method that allows students and doctoral students to become acquainted with worship places, religious activities, communities and their leaders, incl. with cultural institutions that store artifacts for them. After Skopje'2018 it was another trip in a neighboring Balkan country with a predominantly Orthodox denomination.

Rousse is a city very suitable for such purposes as it offers a «bouquet» of religious communities and a complex cultural industry. We chose to combine our visit to the Danube city with the Romanian capital, not only because of the geographical proximity and continuous communication between the two cities (in historical, economic, cultural, and tourist aspects), but also because of the opportunity to present to students the current Romanian model for the preservation of the Orthodox CH. The secondary objectives were: to analyze the activities of museum institutions and tourist resources in both countries; to get acquainted with the «memory sites» in Bucharest, marking the activities of the Bulgarian colony there in the 19th century and the Rousse architectural monuments.

We did the fieldwork planning on the basis of personal contacts with officials of the Regional Museum of History (RMH) in Rousse, the Rousse Metropolitanate, the Grand Mufti's Office, the Roman Catholic Diocese of Nicopolis etc., to which we are grateful and indebted.

The trip was attended by 18 people, including 3 lecturers, 5 doctoral students from the “Cultural Heritage in Contemporary Information Environment” Program and 10 students from the 1st, 2nd and 4th grade from masters of the «Cultural Heritage» and «Tourism Information Resources». It was implemented under a pre-designed and a specially hired bus. The city of Rousse and in particular its central part, where the hotel was chosen, became the logistics center.

2. Study of the Orthodox CH in Bulgaria and Romania

The main focus of the fieldwork was visiting, observing and meeting with priests at Orthodox temples and monasteries of the Rousse Metropolitanate – one of the oldest in the country, and the ROH.

The work began with a visit to the «St. Demeter of Basarbovo» Rock Monastery in the vicinity of Rousse, where the group talked with the abbot and ex-

amined the preserved living and prayer rooms. A number of questions were raised about the management and financial resources of the monastery, incl. to preservation of its cultural values.

The «St. Trinity» Cathedral, created in the 17th century and a «national monument of culture», was visited too. There the protosyncellus of Rousse Metropolitanate told in detail about its development over the centuries and the history of the church itself. He answered questions about religious education of children and young people, raising funds for the maintenance of the temple, and the religiosity of the Orthodox population in the city. Students were also introduced to the Metropolitan Museum Collection, a remnant of the atheist period prior to 1989, but with renewed content and the ability to create its own exhibitions.

The museum collection detailed the fate of the «All Saints» cemetery church, demolished by Communist rule in 1975 to be replaced by a Mausoleum of revolutionaries from the National Revival movement. Part of the students visited the newly built temple at the site of the church, located near the city center.

Along with the «living heritage» centers, our group visited the Rock-hewn Churches of Ivanovo – a complex of medieval monasteries of Hesychasm monasticism along the Rusenski Lom River. Since 1979, it has been included in the UNESCO World Heritage List and managed by RHM-Rousse. There, the students had the opportunity to get acquainted personally with the murals and to talk with a museum specialist about the interest attendance.

In Bucharest, our group visited the Patriarchal Complex with the «St. St. Constantine and Helena» Cathedral, where the relics of St. Demeter of Basarbovo are kept. There, students observed pilgrimage practices and surveyed the protection of the Orthodox CH in the adjoining buildings.

Two other Orthodox churches were observed: the oldest in the city, «St. Antony» (from 18th century) – a palace chapel, preserved by the destruction of Ceausescu's time with much public effort, and the newest, still-building the «Salvation of the Nation» Cathedral, aimed at becoming the largest Orthodox church in the world. Mr. Luka Velchov and Mr. Lyubomir Nikolov – our hosts and leaders of the Democratic Union of Bulgarians in Romania, explained in detail about the place of the ROC in the public life.

Our group also entered the Orthodox cemetery «Bellu», the oldest in the Romanian capital. While looking for the tombs of the honored Bulgarian statesmen and businessmen, the Evlogii and Hristo Georgiev brothers and the Solakov brothers, the students became acquainted with the maintenance of the complex,

which is a «monument of culture», and of its individual elements, which form part of the intangible Orthodox CH.

3. The Religious «Other»

In Rousse, students had several visits to non-Orthodox temples. Already on the first day, they were received at the «Said Pasha» Mosque by Mr. Jughel Hayredin, the Regional Mufti, and his team. The talk touched upon the historical and contemporary aspects of the state of the Muslim community in the city and region, the construction of the mosque and its survival over the years, the maintenance of the Secondary Spiritual School located in its courtyard.

Father Valter (Gorra) of the Congregation of the Passion of Jesus Christ hosted us at «St. Paul from the Cross» Catholic Church. He delivered a detailed lecture on its occurrence and the vicissitudes during the atheist regime, and gave explanations for architecture, acoustics and worship. The group compared the temple to the detailed observed the «Bărăția» Catholic Church in Bucharest.

The last visited temple was the Armenian «Surp Astvadzadzin» (Mother Mary), considered the oldest in the country, where students made observation and attended the Sunday worship service themselves.

Acquainted with the architectural center in the city center, they received information about the place of the Jewish community, which almost entirely emigrated in 1947, about the localization of its old neighborhood and the monument of its prominent representative as Elias Canetti.

The students were tasked with looking for religious artifacts when visiting the two historical museums – the National Museum in Bucharest and the RHM - Rousse.

In Bucharest the SULSIT group find the main «memory sites» of the Bulgarian colony in the 19th century out: the «Manuc» and «Gabroveni» Inns, the former Luyben Karavelov' printing house, and the buildings where the Bulgarian Central Revolutionary Committee was founded in 1872 and the Georgiev Brothers Bank was located. The meeting with some of the contemporary Bulgarians in the city, held at their Club, was also exciting

4. Pedagogical results of the fieldwork

After completing the fieldwork, 15 participants filled in a mixed-type final test with 10 questions.

The answers to the question, which examines the interpretive skills about the «(in) visibility» of religious communities in Rousse, shows the developed observability of the respondents and their connection with analytical abilities.

According to them, the city center lacks signboards for any temples. Several students have pointed to the teasing inscription of a block of flats across the Metropolitanate («Popsky», means «Priest's»), probably left over 30 years old. The respondents write that religious sites are not very visible in practice, despite the lack of religious tension between the communities. Students explain it with remnants of the secularism of the Communist period.

The Rock-hewn Churches of Ivanovo were adopted in a similar secular way. Respondents do not associate them with the religious CH, although they are representative samples. The second reflex that is triggered is related to their university specialty. They carefully analyze the conditions of the site from the perspective of a «cultural monument», finding dangers of its protection and socialization (insufficient safety measures for visitors, difficult accessibility, lack of signboards, inappropriately located commercial space in the premises, low light, etc.).

The perception of their own BOC as marginalized was hindered by the ranking of interesting sites of visit: only 3 people mentioned the Rock-hewn Churches of Ivanovo, 2 – the «St. Demeter of Basarbovo» Rock Monastery, and one mentioned the «St. Trinity» Cathedral.

Participants comment differently on the Romanian Orthodox CH. They claim that it is better protected and preserved by Bulgarian one for several reasons: state financial subsidies, mandatory church taxes, high level of religiosity of the population, passed on to the young generation, active work of the ROC, especially in the educational field, and the citizens' commitment to preserving it. Obviously, some of these conclusions are not accurate or true, but they are probably the result of a «we – they» comparison, which is not in favor of the BOC. An interesting touch to this perspective (to attach their own identities in the foreign CH's assessment) is the mention of the Patriarchal Cathedral in Bucharest as part of the «Bulgarian memorial sites» in the city, because there were the relics of St. Demeter of Basarbovo (called a "Bulgarian" saint).

The final test convinced that fieldwork contributes a lot to the content of the concept of «religious CH», to the formation of sustainable knowledge, but also to the formation of attitudes. Personal meetings and conversations with religious leaders were especially helpful. According to the students, Father Valter and Mr. Hayredin greeted them «kindly, attentively, and cordially», answered «exhaustively» their questions, won their respect with their «ease» and «preparedness». Surprising to us are the characteristics given to the district mufti – his

hospitality was emphasized in 4 of the polls as «warm» and his words as an expression of «tolerance and empathy». In fact, in these answers, we find again the students' own (negative) religious and ethnic stereotypes, reinforced over the last 10 years by open Islamophobia in the country and promoted by different backgrounds. It is important to note that in the «Said Pasha» Mosque 4 people from the group did not want claiming to be «Bulgarian patriots».

Also we are extremely pleased with the other chapters of the survey, which show an intensification of perceptions and a critical reflection on what has been seen in the three museums (National Museum of History in Bucharest, RHM - Rousse and Eco Museum - Rousse), the architectural heritage and the tourist resources of the Danube city.

Conclusions

The fieldwork carried out in Rousse and Bucharest can be summarized in several directions.

In addition to proving once again the effectiveness of the field method in the religious education, the trip provided good opportunities to study and critically reflect on the local and foreign religious CH. The emphasis placed on the Orthodox one proves that, when placed in an international comparative perspective, it can also be seen as a positive phenomenon and cause reflection on the ways in which it can be preserved and socialized.

The fieldwork carried out is also valuable with the conclusion that the study of the religious CH is facilitated if taught in a multi-confessional way, by constantly comparing its individual elements and by insisting on the use of inter-confessional dialogue.

УДК 378.001
ББК 79.1

Демидова Наталья Ивановна

Могилевский государственный университет
продовольствия, кафедра гуманитарных
дисциплин, старший преподаватель
(г. Могилев, Беларусь)

ПРАВОСЛАВНЫЕ ЦЕННОСТИ МУЗЕЙНОЙ ЭКСПОЗИЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ ГРАЖДАНСТВЕННОСТИ БУДУЩЕГО СПЕЦИАЛИСТА

Аннотация. Открытое образовательное пространство позволяет использовать потенциал культурных учреждений в процессе профессионализации будущего специалиста. Богатейшие коллекции православных культурных ценностей в экспозициях музеев города имеют важное дидактическое значение в профессиональном воспитании будущего специалиста.

Ключевые слова: профессиональное воспитание, открытое образовательное пространство, гражданственность, музейная среда, среда профессионального воспитания

Demidova Natalya Ivanovna

Mogilev State University of Food, Department of Humanitarian Disciplines, Senior Lecturer (Mogilev, Belarus)

ORTHODOX VALUES OF MUSEUM EXPOSITION IN FORMATION OF CITIZENSHIP OF THE FUTURE SPECIALIST

Annotation. An open educational space allows you using potential of cultural institutions in for future specialist professionalization process. City museums collections of Orthodox cultural values have a great didactic importance in future specialist professional education.

Keywords: professional education, open educational space, citizenship, museum environment, professional education environment

Контекст социальной жизни и деятельности будущего специалиста создает формирование социально-личностных компетенций в процессе его обучения в учреждении высшего образования. Это именно те компетенции, которые необходимы во всех сферах социальной активности будущего специалиста. Период обучения в университете совпадает с этапом активной социализации студента в обществе как гражданина, объекта и субъекта общественной жизни, в это время активно формируются социальные интересы и жизненные идеалы личности. Гражданственность в широком смысле – интегративное качество личности, основными элементами которой являются нравственная, правовая и политическая культура

[1]. Гражданские качества являются составной частью целостной, социально зрелой личности будущих специалистов, способных к плодотворной профессиональной деятельности в рамках определенной социальной системы, готовых выполнить свой гражданский, патриотический и профессиональный долг в различных общественных сферах [2]. Выражаются гражданские качества в выполнении обязанностей и долга перед государством, уважении к своим близким, семье, другим народам, соблюдении законов, гордости за успехи и достижения своей страны, уважении к ее историческому прошлому, культурным традициям, осознании своей принадлежности к национальной культуре и т. д. Гражданское воспитание способствует формированию личности с активной гражданской позицией, готовой взять на себя всю полноту ответственности за свои действия.

Интеграция локальной среды профессионального воспитания в социальную позволяет расширить кафедральную среду другими средами. Если обратиться к категории «интеграция», то, как явление, она имеет двуединую природу и предстает, с одной стороны, как процесс, а с другой стороны, как результат. Интеграция, как состояние целостности, имеет такие качественные характеристики, как взаимодействие, взаимопроникновение, взаимообусловленность, взаимозависимость; интеграция, как процесс, – это слияние в единое целое ранее дифференцированных частей, приводящее к новым качественным и потенциальным возможностям этой целостности, а также изменениям свойств самих частей; интеграция выступает в качестве функционального условия существования и равновесия системы, а также механизма ее развития [3].

При открытом образовательном пространстве профессионального воспитания будущего специалиста необходимо предусмотреть ее интеграцию в целостное социальное пространство для расширения кафедральной среды другими средами (музейно-педагогической, культурно-исторической, производственной, межвузовской и др.), совместная распределенная деятельность которых позволит интегрировать потенциалы образования для становления личности будущего специалиста. Открытое образовательное пространство представляет собой сообщество субъектов, которые сотрудничают на основе добровольного соглашения и договоренности, имеют самостоятельность, широкие возможности для достижения общей цели. Открытое образовательное пространство в образовании создается в процессе саморазвития и взаиморазвития субъектов в образовательном процессе,

осуществляемом на основе партнерства [4, с. 195]. Открытое образовательное пространство представляет собой многоуровневую, сложноорганизованную систему, объединяющую потенциал образовательных, культурных, социальных, научно-методических учреждений в процессе профессионализации будущего специалиста, и обеспечивает решение системных задач профессионального воспитания (связи с окружающим пространством, консолидация субъектов среды для участия в совместной деятельности, дифференциация и индивидуализация социально-гуманитарного образования).

Механизмом развития открытого образовательного пространства является совершенствование различных связей между его элементами. Привлекательной в открытом образовательном пространстве является возможность постоянного развития среды профессионального воспитания за счет отсутствия высокого уровня целостности; любая неустойчивость в открытом образовательном пространстве является потенциальной возможностью его дальнейшего развития, что оправдано для социально-гуманитарных дисциплин, преподавание каждой из которых происходит в рамках небольшого временного периода и приводит к быстрой смене поколений студентов, каждое из которых может ощутить себя субъектом формирования и развития среды профессионального воспитания социально-гуманитарной кафедры, привнести в нее нечто новое.

Музейные экспозиции города Могилева в своих фондах имеют православные ценности, а для активного и назидательного восприятия их в экспозициях посетителями-студентами были разработаны учебно-методические ресурсы, к которым относятся квесты. Приведем пример квестов для работы студентов в экспозиции музея истории города Могилева.

Квест. На стенах конференц-зала размещены портреты людей, внесших вклад в историю города Могилева. Найдите и напишите имя православного Святителя, который родился в 1717 г. в Нежине. Учился в Киево-Могилянской Академии, после окончания которой принял монашеский постриг. В 1755 г. назначен епископом в единственную православную епархию Речи Посполитой с центром в Могилеве.

Ответ: Георгий Конисский.

Квест. Найдите в экспозиции и запишите название богослужебной книги, которая читается во время Литургии Иоанна Златоуста, Литургии Василия Великого после Трисвятого до чтения Евангелия (прим. может читаться и во время совершения других Служб). Напишите имя и фамилию печатника и год издания.

Ответ: «Апостол», напечатана могилевским печатником Спиридоном Соболев в 1632 г.

Квест. Напишите название книги, напечатанной в 1698 г. в Могилеве. В основу произведения положен разговор Души-госпожи со служанкой-Плотью. Сочинение инок Филиппа Монотропа (Пустынника), написанное в 1095–1097 гг. Произведение было переведено на славянский язык ок. XIV в. Точный перевод «Душезрительное зеркало» или просто «Зерцало».

Ответ: «Диоптра».

Квест. Напишите название книги, напечатанной в XVIII в. в Могилеве, являющейся сокращенным вариантом наиболее распространенной и чаще всего употребляемой богослужебной книги, используемой для обучения детей грамоте.

Ответ: Часовник.

Квест. Напишите название книги, напечатанной в Могилеве в 1773 г., которая является одной из книг Ветхого Завета, название происходит от греческого слова – psalo, пою.

Ответ: Псалтирь

Квест. Внимательно рассмотрите репродукцию иконы «Рождество Богоматери» 1649 г. из Могилева и запишите какие этнографические и бытовые детали включил автор в эту икону?

Ответ: множество этнографических и бытовых деталей: на женщинах -народные головные уборы – крестьянские «намитки»; на подушках – вязанные кружева-прошвы, традиционная керамическая и деревянная посуда, элементы интерьера.

Квест. В зале археологии на окнах размещены репродукции гравюр с Новозаветными сюжетами. Перечислите названия Новозаветных сюжетов, которым посвящены гравюры.

Ответ: Благовещение, Богоявление, Рождество Христово, О Марфе и Марии (Лк. 10, 40), усмирение бури на пути через Геннисаретское озеро .

Квест. Перечислите названия Священных книг, представленных в витрине и укажите время их издания.

Ответ: Апостол, Житие Святых, Новый Завет с Псалтирем, Диоптра, Часовник, Псалтирь.

Квест. Укажите сколько Ангелов изображено на гравюре «Апокалипсис»?

Ответ : Семь Ангелов.

Квест. Найдите экспонат, который посвящен празднику Рождества Христова. Какой сюжет на нем изображен?

Ответ: Блюдо, поклонение пастухов. Могилев XVI в.

Квест. Напишите имя Святителя, изображенного на старинной иконе. Подсказка: родился в 1623 г. во Владимирской земле. В 40-лет овдовел и ушел в монастырь недалеко от Суздаля. В 1682 г. был посвящен Патриархом Иоакимом и 16 архипастырями на новую Воронежскую кафедру. Содействовал Петру 1 в постройке флота. Отличался твердой верой, строгостью православных убеждений и высоким патриотизмом.

Ответ: Митрофан Воронежский.

Квест. Среди археологических находок найдите образок XI в. (подсказка под № 6) и напишите какой святой изображен на нем. Подсказка 1: происходил из Бейрута. Получил прекрасное образование и решил служить на военном поприще. Подсказка 2: этот святой пострадал за веру во времена императора Диоклитиана. Святой великомученик, прозванный Победоносцем.

Ответ: Георгий Победоносец

Квест. Напишите имя Святителя, изображенного на старинной иконе.

Подсказка: родился в 1623 г. Во Владимирской земле. В 40-лет овдовел и ушел в монастырь недалеко от Суздаля. В 1682 г. был посвящен Патриархом Иоакимом и 16 архипастырями на новую Воронежскую кафедру. Содействовал Петру 1 в постройке флота. Отличался твердой верой, строгостью православных убеждений и высоким патриотизмом.

Ответ: Митрофан Воронежский.

Квест. Посмотрите на картину Василия Комарова и скажите почему она называется «Могилев, которого нет».

Ответ: Наличие множества храмов, которые украшали Могилев, если бы не были разрушены в годы лихолетий.

Открытое образовательное пространство предполагает расширение и углубление разнообразных внутренних и внешних связей, способствующих увеличению возможностей и оптимизирующих условия для формирования и развития системы социально-личностных компетенций будущих специалистов.

Список литературы

1. Концепция непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи [Электронный ресурс]: постановление Министерства образования Респ. Беларусь, 15 июля 2015 г., № 82 // Национальный образовательный портал Республики Беларусь. —

URL: <http://adu.by/ru/rukovoditelyam/organizatsiya-vospitaniya.html> (дата обращения: 14.06.2016).

2. Демидова, Н. И. Формирование у студентов качеств гражданственности в среде профессионального воспитания / Н. И. Демидова // Проблемы устойчивого развития регионов Республики Беларусь и сопредельных стран: сб. ст. междунар. науч.-практ. конф., Могилев, 2 апр. 2015 г. / МГУ имени А. А. Кулешова ; под ред.: И. Н. Шаруха [и др.]. – Могилев, 2015. – С. 345–348.

3. Криса, В. Б. К вопросу об интеграции в обучении / В. Б. Криса // Омск. науч. вестн. – 2007. – № 5. – С. 5–8.

4. Шамова, Т. И. Управление образовательными системами / Т. И. Шамова. – Москва: Владос, 2002. – 320 с.

УДК 124.5

ББК 87.53

Северин Михаил Леонидович

Александро-Невский Ново-Тихвинский
женский монастырь, г. Екатеринбург, клирик

РЕЛИГИОЗНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ И ИХ ОТРАЖЕНИЕ В СОЗНАНИИ РАБОТНИКОВ ПРАВООХРАНИТЕЛЬНЫХ ОРГАНОВ

Аннотация. В современном обществе сосуществуют различные ценностные парадигмы, которые ставят перед носителями тех или иных ценностей необходимость принимать и допускать иной взгляд на действительность. В статье рассматривается роль религиозно-нравственных ценностей в сознании работников правоохранительных органов, проводится сравнение с верующими респондентами.

Ключевые слова: религиозно-нравственные ценности, аксиология, вера в Бога, общекультурные ценности

Severin Mikhail Leonidovich,

Alexander Nevsky Novo Tikhvin Nunnery, Yekaterinburg, cleric

RELIGIOUS AND MORAL VALUES AND THEIR REFLECTION IN CONSCIOUSNESS OF LAW ENFORCEMENT OFFICERS

Annotation. The modern society is characterized by the different value paradigms that pose before the bringer of different values the need to accept the diverse mind at the reality. At this article we analyze the role of religion and moral values at the consciousness of the law enforcement officers, comparison with believers.

Keywords: religion and moral values, axiology, faith in God, general cultural values

В настоящее время религиозная ситуация в обществе постмодерна является довольно сложной. С одной стороны, религия признается полно-

правным субъектом различных сфер общественной жизни. С другой стороны, изменение общественного сознания приводит к тому, что светские и религиозные ценностные установки и ориентации вынуждены сосуществовать в новых социокультурных условиях и допускать разные картины мира. Оказавшись в одном ряду с другими этическими ценностями современного секуляризованного общества (например, толерантностью, верой в себя, *self-made man*), религиозно-нравственные ценности утрачивают значимость мировоззренческих опор. Это приводит к неверному, искаженному осмыслению и интерпретации событий и фактов, с которыми приходится сталкиваться современному человеку. Исследование ценностных установок работников силовых ведомств обусловлено необходимостью понимания того, насколько последний способен интерпретировать религиозные процессы в социуме и насколько эффективно происходит взаимодействие этих государственных структур и церкви. Язык церкви, на котором она обращается к людям и ведет с ними работу, пронизан ценностными понятиями, являющимися безотносительными для религиозного сознания.

Целью нашего исследования является выявление религиозно-нравственных ценностей в ценностной структуре личности работников правоохранительных органов. Под религиозно-нравственными ценностями мы понимаем *Богом заданные смыслы бытия, направляющие личность к единению с Богом через силу сознания, воли и разума.*

Респондентами выступили 80 работников екатеринбургской полиции (преимущественно мужчины, средний возраст которых 32 г. Среди респондентов 42% – верующие, 18% – атеисты, 40% относятся к религии нейтрально). Контрольную группу составили 80 верующих респондентов, являющихся постоянными прихожанами храмов (средний возраст – 38 лет, муж. – 32%, жен. – 68%).

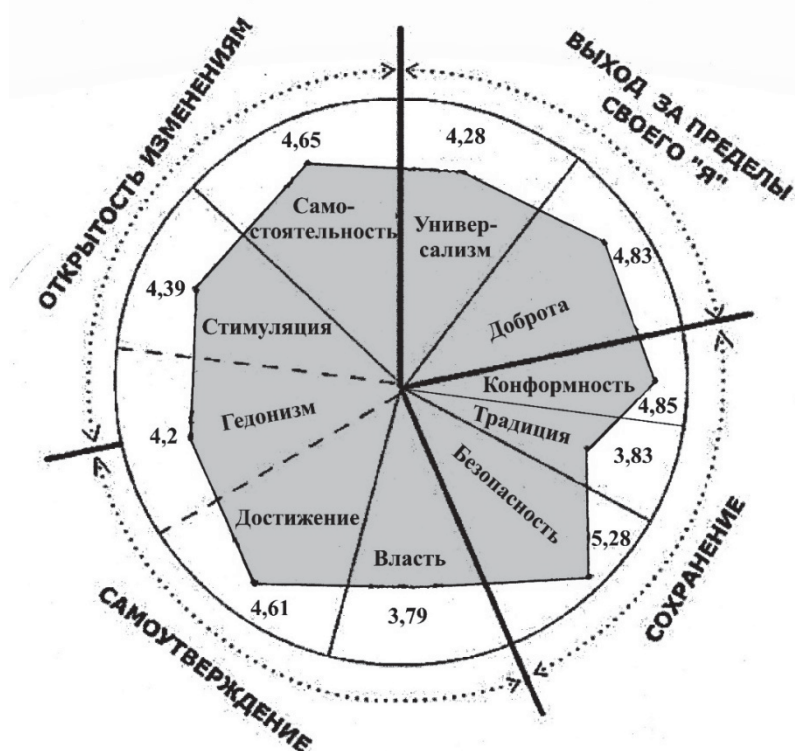
Для исследования структуры ценностей использовалась первая часть методики Ш. Шварца [2], предназначенная для изучения ценностей, идеалов и убеждений, оказывающих влияние на личность.

Для выявления религиозно-нравственных ценностей была составлена анкета, разработанная с учетом принципов лингвоаксиологического анализа, предложенных учеными-лингвистами Уральского федерального университета Н. А. Купиной, И. Т. Вепревой и др. [1].

Результаты методики Ш. Шварца позволяют сделать следующие выводы. Ценности группы полицейских характеризуется следующими шка-

лами, представляющими основную ценностную триаду – «Безопасность» (среднее количество баллов – 5,28), «Конформность» (4,85), «Доброта» (4,83). Триада ценностей с наименьшими показателями представлена шкалами «Власть» (3,79), «Традиции» (3,83), «Гедонизм» (4,2). Группу полицейских характеризует в первую очередь направленность на безопасность других и себя, на стабильные социальные связи. Эта направленность подкрепляется сдерживанием и контролем склонностей и поступков, которые не отвечают социальным требованиям. Выявлены также важные ценности самоконтроля, самодисциплины, уважения старших. Данный ценностный блок связан с профессиональной спецификой, с теми требованиями, которые предъявляются работникам правоохранительных органов. Такой тип ценностей, как доброта, направлен на позитивные взаимоотношения с близким кругом людей и соединяется с ценностями дружбы, снисходительности, зрелой любви и др.

Усредненный ценностный профиль отображен в круге ценностей Шварца. Графическое представление профиля позволяет утверждать, что в группе полицейских не выявлена ярко выраженная ценностная направленность, что объясняется корректировкой интериоризированных ранее ценностей профессиональными требованиями.

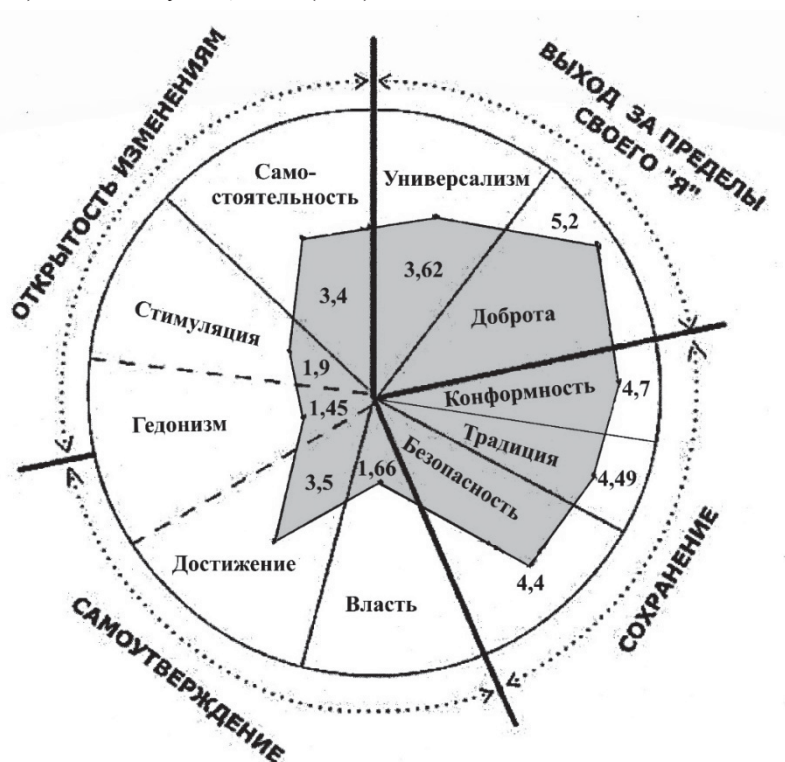


1. Уровень ценностей (группа «Полицейские»)

Верующие респонденты в группе полицейских отличаются от атеистов более высокими баллами по ценностям «Традиция» (4,06 vs 2,88) и «Универсализм» (4,48 vs 3,57), что подтверждается дисперсионным анализом по критерию Фишера. Для шкалы «Традиция» значение составило 3,58, для шкалы «Универсализм» – 3,57, при F критическом – 3,4445, $p = 0,05$.

Для респондентов-атеистов, в отличие от респондентов-верующих, характерно более низкое значение традиций, норм, групповых требований. Понимание, терпимость к другим людям также менее значимы. Это объясняется тем, что неверующий человек меньше зависит от норм и требований той или иной религии, для него они представляют собой ненужные рудименты.

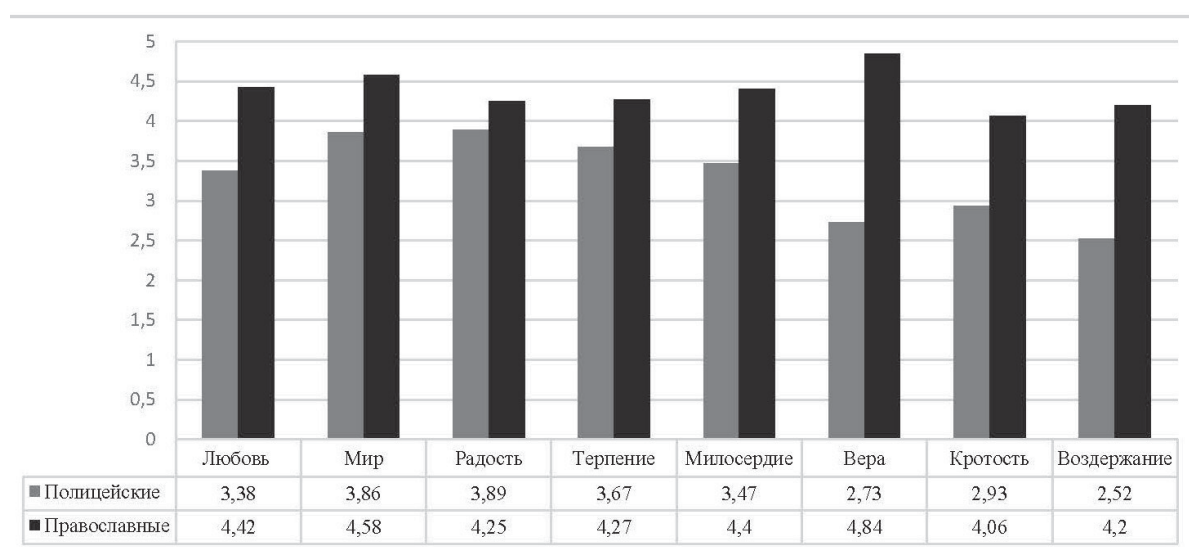
Результаты методики Шварца, примененной для контрольной группы (воцерковленные православные), выявили ярко выраженную ценностную направленность. Основная ценностная триада включает следующие ценности: «Доброта» (среднее количество баллов – 5,2), «Конформность», (4,7), «Традиции» (4,49). Данная триада усиливается ценностью «Безопасность» (4,4). Полус антиценностей образуют «Гедонизм» (1,45), «Власть» (1,66), «Стимуляция» (1,9).



2. Уровень ценностей (группа «Православные»)

Православным респондентам свойственны человекоориентированные ценности, связанные с благополучием ближних. Данный блок ценностей определяет направленность самоотрансцендентности, преодоления своего эго. Он усиливается блоком ценностей консерватизма, которые направлены на сохранение религиозных норм, требований и традиций. Антиценным представляется то, что связано реализацией личностного «Я» – достижение успеха, различного рода удовольствия, независимость и под. Такую направленность ценностей группы православных можно объяснить тем, что православные религиозно-нравственные ценности интериоризируются и группируются в культурные ценности, которые с ними тесно связаны.

Результаты анкет, направленных на изучение религиозно-нравственных ценностей, представлены в следующей диаграмме (рис. 3).



3. Сравнение средних баллов, религиозно-нравственные ценности

Статистическая обработка полученных данных выявила значимое расхождение между исследуемыми группами. В группе православных респондентов все религиозно-нравственные ценности превышают 4 балла, ценность «Вера» приближается к максимальной отметке 5 баллов. Эти данные позволяют говорить о том, что у воцерковленных респондентов ценности, декларируемые христианской религией, усвоены на уровне сознания. Примечательно, что ценность *вера в Бога* имеет высшее значение в православной группе и низшее значение в группе полицейских. В сознании истинно верующего человека вера – это основание, на котором строится спасение человека и без которого невозможно познание Бога и следование

Его воле. В группе полицейских выявлены средние показатели, указывающие на неважность этих ценностей как целей жизни.

Группы полицейских и православных верующих наиболее объединяются такой религиозно-нравственной ценностью, как «*Радость*», которая понимается как состояние, в котором исчезают все печали, как утверждение добродетели.

Анализ средних значений подгрупп верующих и атеистов группы полицейских не выявил статистически значимых различий. Это позволяет утверждать, что респонденты-полицейские, независимо от их отношения к религии, недостаточно усвоили религиозно-нравственные ценности. Иными словами, те респонденты, которые отнесли себя к верующим или людям, положительно относящимся к религии, на самом деле являются номинальными верующими, формально принадлежащими к религии.

Подводя итог, отметим, что в структуру ценностей, значимых для группы полицейских, входят общекультурные ценности, которые объединяются на стыке направленностей самотрансцендентности и консерватизма. Религиозно-нравственные ценности воспринимаются в основном как ценности традиций, а не как ценность веры в Бога. Для православных респондентов основными являются религиозно-нравственные ценности, которые «растворяются» в общекультурных ценностях, формирующих самотрансцендентную направленность. Укореняясь в сознании, религиозно-нравственные ценности уменьшают важность самоутверждения и стремления к изменениям.

Список литературы

1. Вепрева, И. Т. Ценностные предпочтения современной студенческой молодежи в лингвокогнитивном и социопсихологическом освещении / И. Т. Вепрева, Н. А. Купина, М. М. Ицкович, И. В. Шалина // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2016. – № 2. – С. 62–73.
2. Карандашев, В. Н. Методика Шварца для изучения ценностей личности: концепция и методическое руководство / В. Н. Карандашев. – Санкт-Петербург: Речь, 2004. – 70 с.

Можейко Марина Александровна

Белорусский государственный университет
культуры и искусств, доктор философских
наук, профессор, заведующая кафедрой
философии и методологии гуманитарных наук

ПАТРИОТИЗМ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ: СУЩНОСТЬ И ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

Аннотация. В статье рассматривается формирование патриотизма как явления культуры и его историческая эволюция; дается сравнение феноменов Родины и Отечества; анализируются территориально-природные, социально-политические и психологические аспекты патриотизма, выявляются его особенности в ситуациях различного государственного устройства.

Ключевые слова: малая родина, Родина, Отечество, этно-национальная идентичность, государственность, национальное самосознание, гражданское самосознание, любовь к родине, патриотизм, основы патриотизма

Mozheiko Marina Alexandrovna

Belarusian State University of Culture and Arts, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Methodology of the Humanities

PATRIOTISM AS A PHENOMENON OF CULTURE: ESSENCE AND HISTORICAL EVOLUTION

Annotation. The article considers the formation of patriotism as a cultural phenomenon and its historical evolution; the article compares the phenomena of the Motherland and the Fatherland; the territorial-natural, socio-political and psychological aspects of patriotism have been analyzed, reveals features of patriotism in situations of different state structures.

Keywords: small homeland, Motherland, Fatherland, ethno-national identity, statehood, national self-identity, citizen identity, love to the homeland, patriotism, foundations of patriotism

Любовь к родине представляет собой не только индивидуальное чувство в психологической полноте его эмоциональных оттенков, но и особый социокультурный феномен, обладающий статусом одного из самых фундаментальных в любом обществе и в любой культурной традиции. В своей эволюции этот феномен прошел ряд этапов, каждый из которых характеризуется своими специфическими чертами: на каждом из них любовь к родине как социокультурный феномен наполняется различным содержанием и объективируется посредством различных проявлений в социальной действительности.

Так, исходным этапом развития феномена любви к родине может считаться такое относящееся к первобытному обществу явление, как защита собственной территории обитания. Это первичное стремление сохранить для своей группы (племени или – позднее – рода) территорию, которая осознается пока еще только как обжитое место и источник жизненных благ, необходимых для выживания (охотничьи угодья, места рыбной ловли), которое необходимо закрепить за собой, не утратить как источник средств к существованию. Таким образом, на самом раннем этапе развития отношения к родной земле оно является еще сугубо прагматичным. Тем не менее, этот аспект понимания родной земли изначально лежит в основе понимания необходимости ее обороны – защиты от внешних врагов.

С развитием самосознания человека меняется и осмысление родной земли. Прежде всего, сам факт ее наличия подвергается рефлексии: это не просто территория, где род или племя живут и охотятся, перемещаясь по мере необходимости, – это именно *наша* территория. Возникает осознание обоюдной принадлежности: как эта земля принадлежит нам, так и мы принадлежим этой земле.

Более того, осознание феномена родной земли развивается и в семантическом отношении: есть родная земля, и есть другие земли, которые родными не являются. Человек отдает себе отчет в специфике родной земли, ее отличии от других земель, причем отличие это заключается не в плане внешних (природных) особенностей, но в том факте, что именно эта земля является родной, своей – и в этом смысле ее статус не может быть приписан ни одной другой, пусть даже и более благоприятной в смысле климата или ресурсов. Это очень важный момент, который, возникнув на столь раннем этапе развития любви к родине, не просто остается в контексте ее содержания вплоть до сегодняшнего дня, но и получает существенное содержательное развитие, порождая глубинный, ставший базовым аспект содержания феномена любви к родине. На базе этого впоследствии разовьется восприятие родины как матери, а себя (и народа, и отдельного человека) – как носителя сыновней любви: «дзеткі Маці-Зямлі нашай» говорит о белорусах Франтишек Богушевич. Родина понимается столь же онтологически данной, как и мать, и потому – при любых обстоятельствах – «Зямля дзяцей сваіх не кіне...» [5, с. 223]. В поэме «Новая земля» Якуба Коласа встречаем такое обращение к родной земле: «Дзень добры, новая мясціна! / Спаткай мяне, як маці сына <...> / Узброй надзеямі нам грудзі, / Бо мы твае, зямелька, людзі!» [5, с. 47].

Однако и такой оттенок содержания представлений о родине, как зависимость человека от ее природных даров, не вымывается целиком из представлений о родной земле, но не акцентируется как главный – уходит на фоновый план, сохраняясь при этом на всем протяжении развития культуры – вплоть до наших дней. Развитие и переосмысление этого подхода приводит к тому, что к XX веку складывается тенденция трактовки родной земли как фундаментального фактора человеческого существования. Так, у Якуба Коласа: Неман «для сяла быў як родны бацька: і паіў, і карміў, і на сваіх плячах кожнага вынасіў...» [4, с. 71]. Однако проявляется этот фактор не сам по себе, но в контексте трудовой деятельности человека: как говорит герой Якуба Коласа: «Зямля... зямля... <...> / Будуй яе» [5, с. 280]. Разумеется, что под землей понимается в данном контексте отнюдь не почва для возделывания, но земля как родина, как возможность обретения *своего* места в мире – доли во всей полисемантичности этого слова: и обретения своего места в мире (доля как дом), и возможности принимать участие в сакральном движении (доля как неотъемлемая часть), и обретения счастья (доля как счастливая судьба).

В этом контексте осознание связи человека с родным окружением – как индивида, так и народа в целом – по ходу разворачивания истории обогащается новыми оттенками, которые и становятся первостепенно значимыми: феномен родины начинает семантически сопрягаться с моральными и социальными качествами самого человека. Связь человека с родной землей понимается как более глубокая, нежели ранее, – она не ограничена только осознанием практической зависимости человека от возможностей и ресурсов, предоставляемых родной природой: неразрывная связь с родной, фундаментальное единство родной землей – все это дает человеку ни с чем не сравнимое чувство подлинности бытия, обретения своего места под солнцем и исполнение своего предназначения, что является извечным основанием ощущения личного достоинства. Так, у Янки Купалы в стихотворении «Жнея» читаем: «Вецер абдымае / Стан яе дзявочы, / Сонца ёй цалуе / Шыю, твар і вочы <...> / Смела йдзе у сонца, / Уся сама як сонца, / Гэта жнейка наша / Ёў нашай старонцы» [7, с. 45–46].

В этом плане расставание с родной землей переживается как утрата своего места в мире, выпадение из вселенской гармонии, чреватое утратой самости: «...О, край мой мілы! Усёй душою / Хачу злучыцца я з табой, / У тваіх палях пазычыць сілу...» у Якуба Коласа [5, с. 152]. В максимально

выразительной форме эта мировоззренческая установка проявляется в стихотворениях Максима Богдановича: «Паломаны жыццём, чакаючы магілы, / Радзімая зямля, прынікнуў я к табе, / І бодрасць ты ўліла ў слабеючыя жылы» [1, с. 119]. Таким образом, феномен родины связывается с гордостью, достоинством и счастьем, сопрягаясь уже не с территориальным, но с сугубо социальным контекстом.

Именно на этом эмоционально окрашенном основании – осознании неразрывного единства сокровенно-личного в человеке и сокровенно-сакрального в природе – основывается значимая во всех культурах тема охраны родной земли. Так, например, ранний средневековый эпос – «Песнь о Сиде», «Песнь о Роланде» и др. – пронизан пафосом защиты родной земли от внешних врагов, посягающих на ее территорию и богатства. Так, Сид – борец против мавров, который понимает смысл своей жизни в освобождении родины от захватчиков-арабов (именно побеждённые арабы дают ему это имя – Сид: от арабск. *сеид* – «господин»). «Песнь о Роланде», описывающая Ронсевальскую битву, также посвящена теме защиты родины, подвергшейся нападению агрессора, причем родина воспринимается уже не как территория как таковая, но – как субъект: «Как жалко нам дивной Франции сладкой» [8, с. 169]. Все ратные доблести, мужество и героизм должны быть проявлены в полной мере, когда родина в опасности, – в этом контексте в уста Роланда вложены слова: «Сеньоры, в бой! Мечом разите светлым!». Важно, что речь здесь идет не только о предотвращении возможной ее утраты, но и о предотвращении ее поругания чужаками: «Рубитесь все ради жизни и смерти. / Франции сладкой опозорить не смейте...» [8, с. 177].

Вместе с тем охрана родной земли понимается не только как оборона от внешних врагов, но и как защита от оскудения ее богатств, хотя понимание того момента оформляется позднее: как правило – в контексте культуры Возрождения. Так, в поэме Миколы Гусовского «Песня пра зубра» отмечается, «Княжацкі ўказ пад пагрозай адказнасці строгай / <...> ашчажае <...> багацці лясныя» [3, с. 69].

Этот аспект понимания родины как родной земли, нуждающейся в возделывании и сохранении, остается в понимании родины на всем протяжении исторической традиции, но, как уже было отмечено, остается в фоновом режиме: важным с течением времени становится совсем иное. В ходе разворачивания исторического процесса формируется этно-

национальная идентичность, а со становлением и развитием государства оформляется национальное самосознание, в рамках которого любовь к родине конституируется в качестве патриотизма как социально и государственно ориентированного феномена.

Развитие патриотизма сопрягается с государственностью: идентичность выстраивается именно в сопряжении с определенным государством. В этом контексте дифференцируются представления о *малой родине* как месте рождения и взросления и представления о Родине как государственном объединении (*большой Родине*) – представления, выходящем далеко за пределы прежнего понимания любви к родине в ее эмоциональной репрезентации. Так, трактовка Родины в этом новом – значительно более широком – контексте предполагает формирование таких феноменов, как гражданское самосознание, политическое сознание и патриотизм в государственной его артикуляции.

Представления о родине (Родине!) существенно масштабируются, расширяются. Для любви к *малой родине* характерна предельная конкретность. «Вось як цяпер, перада мною / Ёстае куточак той прыгожа, / Крынічкі вузенькае ложа / І елка ў пары з хваіною, / Абняўшысь цесна над вадою...» у Якуба Коласа [5, с. 7–8]. В отличие от этого патриотизм как любовь к *большой Родине* задает гораздо более широкий масштаб, включая в представления о Родине и те края, где носитель этого – государственно артикулированного – патриотизма никогда не был и, возможно, не побывает (наиболее ярко этой проявляется в империях, охватывающих территории от моря до моря). Механизм этого можно наблюдать в определенных исторических ситуациях, когда представления о родине обретают более широкий масштаб в силу конкретных обстоятельств: так, например, в античной Греции принадлежность к полису во время Греко-Персидских войн переосмысливается как принадлежность к ойкумене, греческому миру в целом (в противоположность персам).

В социально-психологическом плане эмоциональная окрашенность представлений о Родине (как *большой Родине* – стране и государству) и о *малой родине* также различны. Так, патриотизм предполагает гордость за свою страну, за ее достижения в социальной и культурной сферах, готовность на жертвы во имя ее процветания. Неслучайно синонимом слова «Родина» (*большая Родина*, которая пишется именно с большой буквы) является слово «Отечество», в содержании которого звучит гордость за дея-

ния предков. Что же касается эмоций, связанных с представлениями о *малой родине*, то они существенно мягче и предполагают любовь как привязанность, аналогичную любви ребенка к матери, стремление приникнуть к истокам, из которых можно черпать новые силы: как пишет Якуб Колас, обращаясь к своей малой родине, которую он очень ёмко обозначает как «родны кут», «Не раз, утомлены дарогай, / Жыццём вясны мае убогай, / К табе я ў думках залятаю. / І там душою спачываю...» [5, с. 7].

Трактовка Родины в государственном ее понимании проходит в контексте развития человечества существенную эволюцию: от личной верности монарху (династии) в средневековых Европе и Азии – до доминирования патриотизма в государственном смысле над патриотизмом в смысле узко-национальным (современными примерами могут служить феномены *россиян, казахстанцев* и др., построенные на фундаменте не этно-национальной, но именно государственной идентичности; анаогично – *граждане Беларуси*). В современных условиях патриотизм как любовь к *большой Родине* отчетливо проявляется и в федеративно организованных государственных объединениях: он держится на иной, не столько территориальной, сколько идеологической основе (общих культурных ценностях и, прежде всего, – политической идеологии).

В этом же контексте – контексте культурной традиции – разворачивается и еще одна плоскость нового понимания родины: феномен родины может трактоваться не в топографическом плане, но прежде всего в плане духовном – как то место (тот культурный локос), где (в семантическом пространстве которого) индивид впервые осознал себя собою, сопрягая свои мировоззренческие ориентиры с той или иной сложившейся в культуре системой ценностей и шкалой оценок – нравственных, религиозных или иных. Человек переживает такую интериоризацию ценностей как формирование своего самосознания, становление себя как личности – фактически как второе, духовное рождение.

Таким образом, человек переживает свое духовное начало как идущее не просто от места рождения как природного топоса, но – главным образом – от тех культурных традиций, которые связаны с ним: «Ад роднае зямлі, ад гоману бароў, / Ад казак вечароў, ад песень дудароў / ... Ад шолахаў начэй, / Ад тысячы ніцей, / З якіх аснована і выткана жыццё / І злучана быццё і небыццё...» [6, с. 283]. Значимость духовных основ патриотизма обнаруживает себя уже в средневековых текстах. Так, упоминавшаяся выше «Песнь о Ро-

ланде» демонстрирует это в полной мере. Враги понимаются Роландом не просто как завоеватели, но именно как иноверцы: «Видит Роланд, безбожники пришли; [8, с. 177] Епископу Турпину Роланд говорит: «Ни для кого не изменю я вам. / В этом бою узнает басурман, / Как звать мечи Дюрандаль и Альмац» [8, с. 185]. Иными словами, битва за Францию как родину оказывается фактически изоморфной битве за веру.

В более поздней культурной традиции представления о духовной родине могут быть вообще лишены топографической привязки: важны ценности, аксиологические ориентиры личности, его верность той или иной культурной традиции, и неважно, где именно, на какой территории это имеет место, – важно, что человек как личность проявляет свою верность этой традиции, реализует в жизни свои принципы и устои.

В представлениях о духовной родине неразрывно связаны нравственные, религиозные и иные аксиологические структуры. Очень выразителен в этом отношении сюжет Франтишка Богушевича о том, как православные крестьяне, которых насильственно сгоняли в униатскую церковь, отдают предпочтение не чужому храму, но родному лесу, ведя беседу с Богом в пуще и молясь деревьям: «Кожны ў нядзелю раненька ўстане, / <...> І марш у лясы, <...>. / А там, у пушчы, <...> / Чытаюць малітвы...» [2, с. 91].

Духовное рождение маркируется не территориально, но аксиологически (не тоπος рождения, но мировоззренческая традиция). Так, христиане мира равно чувствуют себя братьями, в какой бы стране ни родились: их объединяет вхождение каждого в христианскую традицию – именно духовное рождение. В силу этого феномен духовной родины задает принципиально новый критерий для консолидации людей, объединяя не земляков, но единомышленников. Это формирует и новый тип переживания принадлежности к общности, основанный на единстве идей и ценностей – духовное братство.

Список литературы

1. Багдановіч, М. А. «Калі зваліў дужы Геракл у пыл Антэя...» // Поўны збор твораў: у 3 т. Т. 1 / М. А. Багдановіч. – Мінск: Навука і тэхніка, 1992. – С. 119.
2. Багушэвіч, Ф. К. Свая зямля // Творы. / Ф. К. Багушэвіч. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1999. – С. 91–93.
3. Гусоўскі, М. Песня пра зубра / М. Гусоўскі. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1980. – 192 с.
4. Колас, Я. Нёманаў дар // Збор твораў: у 14 т. Т. 4 / Я. Колас. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1973. – С. 69–85.
5. Колас, Я. Новая зямля // Збор твораў: у 14 т. Т. 6 / Я. Колас. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1974. – С. 7–280.

6. Колас, Я. Сымон-музыка // Збор твораў: у 14 т. Т. 6 / Я. Колас. – Мінск: Мастацкая літаратура, 1974. – С. 281–472.

7. Купала, Я. Жня // Збор твораў: у 7 т. Т. 3 / Я. Купала. – Мінск: Навука і тэхніка, 1973. – С. 45–46.

8. Песнь о Роланде / По Оксфордскому тексту. – Москва; Ленинград: ACADEMIA, 1934. – 325 с.

УДК 316.34

ББК 87.6

Дмитриев Кирилл Витальевич

Воронежский государственный университет,
факультет философии и психологии, студент

ХРИСТИАНСТВО И ПАТРИОТИЗМ: КЛЮЧЕВЫЕ ТОЧКИ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Аннотация. Данная статья посвящена анализу термина «патриотизм» и выявлению основных противоречий между патриотизмом и христианством. Опираясь на текст Священного писания, автор разграничивает христианство и патриотизм, указывая на основные смысловые противоречия, возникающие между христианством и патриотизмом.

Ключевые слова: патриотизм, христианство, родина, отечество, Народ Божий

Dmitriev Kirill Vitalievich

Voronezh State University, Faculty of Philosophy and Psychology, student

CHRISTIANITY AND PATRIOTISM: KEY POINTS OF CONTRADICTION

Annotation. This article analyzes the term «patriotism» and identifies the main contradictions between patriotism and christianity. Based on the text of the Holy Scripture, the author demarcates christianity and patriotism, and points out the main semantic contradictions that arise between christianity and patriotism.

Keywords: patriotism, christianity, motherland, fatherland, People of God

...Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос

Кол. 3:11.

В последние несколько десятилетий в массовом сознании имеет хождение стереотип о том, что патриотизм является одним из составляющих христианства. В связи с этим нашей основной задачей является доказать следующее положение: патриотизм – это тип мировоззрения, который противоречит духу христианства, искажает его. Об этом и пойдет речь в данной статье.

Итак, слово «патриотизм» этимологически восходит к понятиям «родина» и «отечество». Во всем корпусе Священного Писания понятие «родина» указывает на некий родовой признак – земля, страна, место рождения и т. д. «И сказал Господь Иакову: возвратись в землю отцов твоих и на родину твою...»(Быт. 31, 3). Слово же «отечество», как правило, является синонимичным слову «родина», однако еще может употребляться в генеалогическом смысле, т. е. для указания отцовства, приведения к единому источнику: «Для сего преклоняю колени мои пред Отцем Господа нашего Иисуса Христа, от Которого именуется всякое отечество на небесах и на земле» (Еф. 3, 14–15).

Далее, в отличие от контекста Священного Писания, у патриотизма (особенно, в среде патриотов) нет конвенционально признанных определений понятий «родина» и «отечество». Каждый патриот интуитивно вкладывает в эти понятия собственное содержание: лес, речка, изба, социализм, автомат Калашникова, икона, народ, и другие достаточно абстрактные вещи. Это онтологическая плоскость, за которой нет никакой реальности. Таким образом, патриотизм лишь представляется нам единой идеологией, скрывая под собой бесконечный перечень субъективных перцепций. В отличие от патриотизма христианство – это нечто цельное. Во всех христианских деноминациях есть совокупность вероучительных определений, за которыми стоит общая онтологическая система.

Но тут есть и другая, более серьезная проблема. Бог не заповедовал любить «родину» и «отечество». Евангелие говорит о любви к «ближнему» (Мф. 19:19), конкретному человеку, группе людей. Более того – христианство запрещает ставить материальную реальность в качестве примата: «Не знаете ли, что дружба с миром есть вражда против Бога? Итак, кто хочет быть другом миру, тот становится врагом Богу» (Иак. 4:4). Из этого следует вполне обоснованный вывод, что составляющие понятия «патриотизм» – недостойны любви христианина. Отдавать свое сердце можно только Богу, действовать лишь во имя Его. Любить можно лишь все божественное (все, что относится к Богу) и ничего из земного: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и всею крепостию твоею» (Мк. 12:30). Даже гордость за отечество – это житейская гордость, земная. Тем более что в Священном Писании гордость неоднократно осуждается: «Всё, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть от Отца, но от мира сего» (1 Ин. 2:16).

Священное Писание призывает, чтобы христиане вышли из своего земного народа, дабы войти в Народ Божий. «Итак, выйдем к Нему за стан, нося Его поругание; ибо не имеем здесь постоянного града, но ищем будущего» (Евр. 13:13–14). Таким образом, любой христианин с необходимостью должен совершить исход из мира. Он больше не принадлежит просто этническому единству, но есть часть единой Церкви. Человек более не принадлежит своей стране и своему народу, поскольку теперь он Сын Божий. В этом плане патриотизм представляется идеологией, в большей степени питающийся еще языческими этно-географическими интуициями. Но Народ Божий – это не какой-то конкретный народ, а все те народы, что вошли в Церковь Христову: «И прибегнут к Господу многие народы в тот день, и будут Моим народом» (Зах. 2:11). Народ Божий не имеет географического измерения, он рассеян по всей земле. Этот народ – странник, странствующий по всей земле. Он устремлен лишь в свое истинное отечество – Царство Небесное, Отчий дом.

Отсюда следует, что христианин не может признавать ни чьих интересов, кроме интересов Бога. Здесь же можно подчеркнуть одно не менее важное расхождение между христианством и патриотизмом. Государственный патриотизм нередко требует от христиан, чтобы они участвовали в разного рода военных действиях ради самого государства. Это противоречит духу христианства. Христианин не может участвовать в завоевательной войне, однако некоторые исключения существуют для оборонительных и освободительных войн, т. е. для защиты и освобождения конкретных людей, спасения Христианских святынь. Если выразиться более лаконично, то христианин воюет лишь за то, что имеет отношение к вечности. Ни за что другое христианин не имеет права воевать и убивать. Однако и в оборонительных, и в освободительных войнах есть свои ограничения. К примеру: христианин не должен участвовать в военных действиях, в которых гибнут мирные жители. В таком случае христианин имеет полное моральное право отказаться выполнять полученный приказ. Ибо Божья Заповедь представляется ему более важной и значимой, чем государственная присяга. Также стоит отметить войны, в которых не имеет права участвовать ни один христианин, – это войны между самими христианами.

Христианин, в отличие от патриота, не может онтологизировать своего противника. Христианин воюет лишь в том случае, если на него или на Церковь в частности направлена агрессия. Он умирает за тех, кто не по

собственной воле стал жертвой, и убивает тех, кто самостоятельно решил творить насилие. С этой позиции христианин даже может пойти против страны, в которой родился он и его родители, братья и сестры, если эта страна станет выступать в качестве агрессора в войне. Таким образом, христианин всегда остается на стороне христиан, оставляя за собой право пойти против своего земного народа и государства.

Стоит привести высказывания св. отцов Церкви, которые прямо противоречат патриотизму, а также отрицают важность для христиан земного царства. Так великий богослов и один из отцов Церкви Блаженный Августин писал: «...бессмысленно смеющиеся над спасительной религией пусть умолкнут, обратив внимание на следующее: если их богам не было стыдно, что усерднейший их почитатель, сохраняя верность данной им клятве, потерял отечество, не имея другого... то тем менее следует ставить в вину христианству плен его святых, которые, с нелживой верой ожидая вышней отчизны, признают себя странниками даже в постоянных местах своего жительства» [3, с. 26]. Августин неоднократно подчеркивает первенство Небесного Царства над земным: «...мы знаем, что существует некоторый Град Божий, гражданами коего мы страстно желаем быть в силу той любви, которую вдохнул в нас Основатель его. Граждане земного града предпочитают своих богов этому Основателю Града Святого, не ведая, что Он есть Бог богов» [3, с. 463]. Так же стоит привести слова свт. Григория Богослова: «Дольные же сии отечества и породы суть только забава временной нашей жизни и лицедейства. Ибо и отечеством именуется то, что каждый предвосхитил или насилием, или собственным бедствием, и где все одинаково странники и пришельцы, сколько бы мы ни играли названиями; и благородным родом называется или издавна богатый, или недавно разбогатевший, напротив неблагородным – который ведет начало от родителей, или по несчастию, или по любви к справедливости, бедных. Ибо можно ли назвать издревле благородным, что частью начинается ныне, а частью разрушается, и одним не дается, а другим приписывается? Так я об этом рассуждаю. И потому предоставлю тебе высоко думать о гробах и баснях; а сам попытаюсь, сколько могу, освободиться от обольщения, чтобы или возвратить, или сохранить благородство» [4, с. 488].

Из всех вышеприведенных рассуждений и высказываний нам представляется вполне очевидным и логичным тот вывод, что христианство и патриотизм – в корне противоречат друг другу. Автор статьи выражает

большие надежды на то, что в недалеком будущем массовое сознание перестанет считать эти понятия тождественными друг другу.

Список литературы

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета: канонические тексты Ветхого Завета / Ветхий Завет. – Москва: Москва, 2015. – 925 с.
2. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета: канонические тексты Нового Завета / Новый Завет. – Москва: Москва, 2015. – 236 с.
3. Августин Аврелий. О граде Божием / Аврелий Августин. – Москва: Алетейя, 1998. – 594 с.
4. Григорий Богослов. Творения: в 2 т. / Богослов Григорий. – Т. I. – Москва: типография П. П. Сойкина, 1900. – 1283 с.

УДК 39:314.156

ББК 60.545.1

Пашкова Любовь Владимировна

Управление Федеральной службы по надзору
в сфере защиты прав потребителей и
благополучия человека по Челябинской
области, специалист

МЕЖЭТНИЧЕСКАЯ КОНСОЛИДАЦИЯ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА КАК СТРАТЕГИЧЕСКИЙ ПРИОРИТЕТ ЦЕРКВИ, ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы влияния процессов формирования системы ценностей граждан России на характер межэтнических отношений.

Ключевые слова: культура, гражданская идентичность, система ценностей, этнос, этнокультурный проект.

Pashkova Lyubov Vladimirovna

Office of the Federal Service for Supervision of Consumer Rights Protection and Human Well-being in the Chelyabinsk Region, specialist

INTERETHNIC CONSOLIDATION OF RUSSIAN SOCIETY AS A STRATEGIC PRIORITY CHURCHES, SOCIETIES, AND STATES

Annotation. The article deals with the influence of the processes of forming the value system of Russian citizens on the nature of interethnic relations.

Keywords: culture, civil identity, value system, ethnos, ethnocultural project

Образование, культура и вопросы национальной безопасности всегда были взаимосвязаны между собой [3, с. 19–36]. Обеспечение национальной безопасности человечества в условиях тиражирования чуждых национальной культуре образцов и ценностей [5, с. 176–177], провоцирования ме-

жэтнической напряженности, проявления радикального национализма, религиозного экстремизма, агрессивной ксенофобии становится насущной задачей любого государства, общества и церкви. В настоящее время сохранение духовного базиса национальной культуры [9], повышение уровня консолидации российского общества входит в перечень приоритетов политической элиты.

Осознав наше многообразие культур, этносов, наций, конфессий [11, с. 2–10] необходимо понимать, что образовательный и культурный факторы играют особую роль в мирном взаимодействии [6, с. 245–247] всех стран мира с различной степенью интеграции (БРИКС, ШОС). Одно из условий этого – продолжительный диалог мировых культур и цивилизаций; обновленные подходы в сфере государственной политики в отношении «национального вопроса»; мультилатеральные решения. Как указывал виднейший ученый Д. С. Лихачев, «сотрудничество, диалог и взаимопонимание народов мира являются... условием предотвращения международных и межэтнических конфликтов, насилия и войн» [4, с. 510].

Так, реализация государственной национальной политики Правительством Челябинской области, Администрацией г. Челябинска (совершенствование взаимодействия с институтами гражданского общества; взаимодействие с национальными, общественными объединениями; активное участие в диалоге с традиционными религиями России; создание МКУ «Центр народного единства») дает удачный пример налаживания гармоничных отношений между различными этносами и конфессиями. Так, директор МКУ «Центр народного единства» С. Бредихин отмечает, что «ситуацию, связанную с угрозой радикализации мигрантов в Челябинской области, удалось переломить» [2].

1. Созданы национально-культурные объединения автономии, просветительские общества, ассоциации, землячества (свыше 150), способствующие сохранению родного языка, народных традиций, национальной культуры.

2. Разработаны механизмы сотрудничества с национальными общественными объединениями:

– Совет по реализации государственной национальной политики при Губернаторе Челябинской области;

– Независимый экспертный совет по проблемам национальной безопасности и экстремизма;

– участие представителей национальных общественных объединений в работе «круглых столов» при Законодательном собрании области;

– совместная подготовка проектов программ, касающихся национальных и межнациональных проблем.

3. Совместно с национально-культурными объединениями подготовлены и проведены десятки научно-практических конференций.

4. Получила широкое распространение практика разработки программ по реализации региональной национальной политики, предусматривающих сохранение и развитие национальных культур.

Несомненно, что образовательный и культурный факторы играют заметную роль в общественной жизни России, когда в полиэтнических, многоконфессиональных регионах идут сложные процессы формирования российской гражданской идентичности, общероссийского самосознания (совокупность устойчивых связей в сфере ценностных ориентаций и мировоззрений человека), формирования у детей и молодежи гуманного и гражданско-патриотического мировоззрения. Митрополит Смоленский и Калининградский (ныне Патриарх Московский и всея Руси) Кирилл особо подчеркивает, «появилось большое число людей с дезориентированным самосознанием, с размытыми религиозными и нравственными взглядами и принципами, а точнее с их отсутствием. Это все приводит к нестабильности в обществе и нарастанию энтропии» [7, с. 51].

Рядом исследований установлено, что многочисленные этносы ведут борьбу не только за материальные ресурсы, но и за религиозные, нравственные ценности [13, с. 49], интегрирующие духовно-нравственный, идеологический, историко-культурный компоненты. Важно подчеркнуть, что в культурную память возвращаются традиционные российские духовно-нравственные ценности [10], несправедливо преданные забвению, такие, как семья, гуманизм, милосердие, служение Отечеству, нормы морали и нравственности. Вот что по этому поводу отмечает Президент В. Путин «для гражданина России особенно важны моральные устои. Именно они составляют стержень патриотизма, без этого России пришлось бы забыть и о национальном достоинстве и о национальном суверенитете» [12, с. 11].

Исходя из этого, требуется координация и оперативный контроль реализации национальных проектов представителями этнокультурных региональных СОНКО, что позволит выявить изменения состояния этниче-

ской напряженности [1, с. 43–50] и решить следующие задачи в регионах Российской Федерации, в частности в Челябинской области.

1. Выработка консолидированной позиции традиционных религиозных организаций России, СОНКО и органов власти по вопросам сохранения духовно-нравственных ценностей (здоровая семья, традиционный институт брака, гуманизм), защиты населения и жертв насилия в зонах военных конфликтов.

2. Подготовка аналитических, экспертных, учебно-методических материалов, рекомендаций для госслужащих, представителей МВД, органов прокуратуры, СОНКО и НКА, СМИ по просвещению молодежи, путям пресечения их вербовки со стороны радикальных организаций.

3. Мониторинг этнокультурных проектов для уменьшения рисков и увеличения эффективности проектной деятельности в межнациональной среде во взаимодействии с традиционными религиозными организациями России, СОНКО и органами власти.

4. Усиление просветительской работы по воспитанию у детей и молодежи нравственности и популяризации культуры православия в семье и школе.

5. Поддержка и развитие межпоколенческих отношений в семье и обществе средствами медиатворчества.

6. Комплексная поддержка семей мигрантов со стороны педагогов и психологов (разработка программ языковой и культурной адаптации для семей мигрантов, живущих в русскоязычной среде).

7. Содействие повышению грамотности журналистов в вопросах освещения этноконфессиональной тематики (разработка программ дополнительной подготовки журналистов по межкультурному диалогу).

8. Проведение широкомасштабных этнокультурных, благотворительных и гуманитарных акций.

В то же время активная работа лидеров стран, религиозных деятелей, представителей гражданского общества по созданию безопасной обстановки в мире (в политическом, культурном отношении) позволит предотвратить новые угрозы [8, с. 5–19], с которыми сталкивается современный мир, в том числе с угрозой деградации подсистемы ценностных ориентаций, традиционной морали, нравственности.

Список литературы

1. Авксентьев, В. А. Этнические конфликты: история и типология / В. А. Авксентьев // Социологические исследования. – 1996. – № 12. – С. 43–50.

2. Гайнуллин, М. Можно ли считать Челябинск городом межнациональной толерантности? / М. Гайнуллин. – URL: <https://up74.ru/articles/obshchestvo/96859/>, свободный. – Загл. с экрана.
3. Кошкин, Р. П. Влияние культуры, образования и воспитания на национальную безопасность / Р. П. Кошкин // Стратегические приоритеты. – 2016. – № 4. – С. 19–36.
4. Лихачев, Д. С. Избранные труды по русской и мировой культуре / Д. С. Лихачев. – Санкт-Петербург: СПбГУП, 2015. – 540 с.
5. Марков, А. П. Русская цивилизация в глобальном мире: вызовы, угрозы, ресурсы преобразования / А. П. Марков. – Санкт-Петербург: СПбГУП, 2017. – 453 с.
6. Мегавати Сукарнопутри. Необходимо взаимодействие всех наций и государств/ Глобализация и диалог культур: тез. докл. Международных Лихачевских научных чтений, 2015, СПбГУП. – Санкт-Петербург, 2015. – С. 245–247.
7. Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Православное образование и культура в секулярном мире. Опыт России и зарубежья // XVI Международные Рождественские образовательные чтения: сб. пленар. докл. – Москва: Отд. религиоз. образования и катехизации Рус. Православ. Церкви: Рос. православ. ун-т св. ап. Иоанна Богослова, 2008. – С. 51–52.
8. Назаретян, А. П. Смыслообразование как глобальная проблема современности (синергетика, мега-история и антропный принцип / А. П. Назаретян // Вопросы философии. – 2009. – № 5. – С. 5–19.
9. О принятии Концепции реализации государственной национальной политики в Челябинской области на 2016–2020 годы: Постановление Законодательного Собрания Челябинской области от 31.03.2016. № 346 // Южноуральская панорама. – 2016. – 9 апр. – С. 4.
10. О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации: указ Президента РФ от 31.12.2015 №683 // Собр. законодательства РФ. – 2016. – № 1 (ч. II). – Ст. 212.
11. Тишков, В. А. Этническое и религиозное многообразие – основа стабильности и развития российского общества / В. А. Тишков // Этнопанорама. – 2007. – № 1–2. – С. 2–10.
12. Филиппов, В. М. Приоритеты российского образования / В. М. Филиппов // X Международные Рождественские образовательные чтения: сб. пленар. докл. – Москва: Отд. религиоз. образования и катехизации Рус. Православ. Церкви : Рос. православ. ун-т св. ап. Иоанна Богослова, 2002. – С. 10–18.
13. Яновский, Р. Г. Духовно-нравственная безопасность России / Р. Г. Яновский // Социс. – 1995. – № 12. – С. 49.

IV. РУССКАЯ КУЛЬТУРА: ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

УДК 210
ББК 66.2

Лойко Александр Иванович

Белорусский национальный технический
университет, факультета технологий
управления и гуманитаризации, кафедр
философских учений, доктор философских
наук, профессор, заведующий кафедрой

МОЛОДЕЖНАЯ ПОЛИТИКА В ОБЛАСТИ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Аннотация: рассмотрены актуальные вопросы духовной безопасности в молодежной студенческой среде в условиях влияния интернета. Проанализирован опыт совместной деятельности Белорусского национального технического университета с Белорусской православной церковью в области молодежной политики.

Ключевые слова: молодежная политика, духовная безопасность, технический университет, интернет, православная церковь

Loyko Alexander Ivanovich

Belarusian National Technical University, Faculty of Management and Humanitarian Technologies, the Department of Philosophical Doctrines, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department

YOUTH POLICY INTO THE FIELD OF SPIRITUAL SAFETY

Annotation: topical issues of spiritual security in a youth student environment under the influence of the Internet are considered. The experience of the joint activity of the Belarusian National Technical University with the Belarusian Orthodox Church in the field of youth policy is analyzed.

Keywords: youth policy, spiritual security, technical university, Internet, orthodox church

В условиях интернет – глобализации растут риски разрыва молодежи с традициями духовности, нравственности. Ослабленная «иммунная система» духовности молодежи становится доступной для манипулирования, наркотрафика. Она оказывается под влиянием темного интернета. Специфика технического университета, каковым является Белорусский национальный технический университет, потребовала теорети-

ческого анализа рисков, формируемых технологическим детерминизмом в молодежной среде.

Технологический детерминизм сформировал информационную среду коммуникации молодежи. В начальном виде она не имела институциональной основы в виде права и этики. Отсутствие институционального основания не беспокоило пользователей, поскольку они думали, что нашли место, где высшей ценностью является свобода, где не имеет смысла ответственность и долгосрочные последствия [1]. Под влиянием меркантильных соблазнов оказались хакеры, манипуляторы индивидуальным и общественным сознанием, программисты, банковские служащие, группы, представляющие теневую экономику и политические интересы.

Статус члена сетевого общества лишает основную массу пользователей Интернета чувства безопасности [2]. Поэтому в виртуальном общении на первый план выходят вопросы сетевого этикета, поскольку многие тонкости общения пользователям незнакомы. К новым особенностям добавляются старые особенности. Они связаны с неумением участников коммуникации вести продуктивный диалог.

Сетевое пространство выработало определенные институты коммуникации. В их числе форумы. Они содержат текстовую часть, гипертекст, графику, звук, видео. Функционирование форумов сопровождается оверквотинг. Он структурирует коммуникационное содержание обратной связи в виде ответа. Полученный текст письма полностью цитируется. За ним выставляется ответ. Это позволяет остальным участникам коммуникации понять тему диалога. Отношение к оверквотингу неоднозначное с точки зрения объема цитирования пользователем полученного письма.

Полученные одним пользователем письма могут автоматически рассылаться в пределах ближнего круга коммуникации для постоянного информирования о делах друг друга и возможного обсуждения информации. В эту конструктивную атмосферу поддержания информационного пространства может интегрироваться флуд в виде не имеющих смысловой нагрузки сообщений. Таким способом отдельные участники коммуникации привлекают к себе внимание и держат внимание на себе, что является одним из проявлений эгоизма, неадекватной самооценки. Визуальная часть флуда представлена селфи. Самофотографирование и выставление изображений о себе в неограниченном количестве в Инстаграм стало одним из проявлений эгоистической потребности держать на себе постоянное внимание.

Для тех, кто непрерывно визуализирует себя и выставляет на обозрение, важна обратная связь. Она выражается смайликами, содержащими контент эмоциональной связи, которой активно пользуются участники сетевой коммуникации с явно выраженными нарциссистскими склонностями. Отдельный вопрос составляет проблема их безопасности, поскольку они ради постоянного внимания к себе выставляют практически всю информацию об их конкретном местонахождении, источниках доходов, материальных и финансовых расходах, близких людях, через которых о них можно получить дополнительную информацию и воспользоваться ей для реализации практических действий в корыстных целях.

Одной из форм привлечения к себе внимания в сетевом коммуникационном пространстве стал флейм (спор ради спора). Ради того, чтобы держать на себе внимание коммуникатор провоцирует скандал, ведет себя неуравновешенно, допускает личные оскорбления. Таких людей называют флеймерами. Участники сетевой коммуникации стараются их избегать. Сетевая коммуникация актуализировала феномены компьютерной зависимости, одним из проявлений которой стала групповая зависимость, право принадлежать к определенной группе, в рамках которого пользователем делегируются модератору группы права на распоряжение этим пользователем. В этом феномене отражается более широкая проблема тоталитарной психологии. Эта проблема проявилась на уровне большой политики в рамках идеологии ультраправых движений, на уровне движения религиозных сект и религиозных террористических организаций.

Важную роль в актуализации психологии групповой зависимости играют особенности возрастной идентичности. Подростки и молодежь являются основными группами риска. Неформальный модератор может использовать их поведенческий ресурс в игровом жанре экстремальной ситуации. Склонность подростков и молодежи к такому подчинению обусловлена отсутствием ощущения реальной опасности. Это обусловлено тем, что правила виртуальных игр переносятся в физическое пространство. Обнаружить зоны риска в поведении подростков и молодежи достаточно сложно из-за свойственной их психике ролевой двойственности. Это значит, что отношения с разными группами людей осуществляются через набор образов коммуникативного действия. В отношениях с родителями это одна модель самоактуализации. У парня с девушкой и

у девушки с парнем – другая игровая модель самоактуализации. Она действует до тех пор, пока игру не сменят чувства и ответственность.

Подростковый возраст содержит высокие риски девиантного поведения, которое маскируется героикой тайных дел. Именно по этой причине подростки и молодежь становятся участниками наркотрафика. Кроме индивидуальных неформальных модераторов важную роль в реализации феномена психологической зависимости играют сетевые субкультуры и сетевые общины.

На фоне имеющихся в индивидуальном и групповом сознании психологических дефектов актуальной является проблема взаимоотношения в сетевом пространстве психологии и этики. Нравственные нормы, если они даже и постулируются, как и правовые нормы, не всегда соблюдаются участниками коммуникативного действия, поскольку эти участники не могут контролировать свое поведение под влиянием внешних факторов, информационного воздействия открытой системы. Их толерантность оказывается ограниченной особенностями их собственной психики. Это обстоятельство обусловило формирование специальных практик отбора персонала в корпоративные структуры. Те, кто проходят собеседования на соответствие критериям толерантности знакомятся с корпоративными кодексами профессиональной этики. Их карьера напрямую увязывается с выполнением профессиональных этических кодексов. Для программистов разработана этика программной инженерии. Корпоративные этические нормы интегрированы в ментальность и идентичность конкретного народа [3].

Эффективность реализации нормативных процедур во многом определяется моделями культуры [4]. Наиболее благоприятна для этики и права постфигуративная культура, в рамках которой основную роль играет авторитет старших. Вследствие этого опыт поколений не ставится под сомнение. Действует принцип преемственности и солидарности поколений. Носители знаний и опыта в образе старших поколений определяют долгосрочную перспективу социальной деятельности и коммуникации. Кофигуративная культура опирается на ценности модерна. Главным учителем становятся современники. Учеба в форме социализации осуществляется через процессы обмена информацией. Представитель любого поколения может стать учителем, если он овладел конкретным навыком современного образа жизни. При такой ситуации институциональный авторитет уступает место компетентностному авторитету. Все учатся друг у друга, невзирая на

возрастные особенности. Префигуративная культура практически полностью нивелирует авторитет старших поколений на том основании, что преклонный возраст лишает людей интеллектуальной мобильности, оперативности в освоении технологических практик. Все эти качества заложены в детской психологии.

В результате взрослые, в частности, родители, вынуждены учиться у детей и через их посредство интегрироваться в ускоренный темп освоения технологических инноваций. Как только подростки и молодежь приходят к выводу о некомпетентности старших поколений в вопросах современной жизни, они дистанцируются от этих поколений и вырабатывают ценностный статус собственной значимости. В процессах коммуникации со старшими поколениями они пользуются этим ценностным статусом, но не реализуют его в форму самостоятельной жизни, основанной на материальной самодостаточности, создании собственной семьи. Хорошо информированные в технических новинках молодые люди все время отодвигают временные границы самостоятельной жизни,

Минимизировать риски, вытекающие из технологического детерминизма и трансформации отношений между поколениями, может общественное участие молодежи в социально значимых мероприятиях, посвященных духовной тематике. В Белорусском национальном техническом университете кафедрой философских учений при поддержке ректората реализуются практики сотрудничества с Белорусской православной церковью через участие студентов в Республиканской выставке «Радость Пасхи», Рождественских чтениях, Кирилло-Мефодиевских чтениях, семинарах студентов в монастырском комплексе православной церкви в Жировичах, Активное участие студентов реализуется через патриотические акции, заключающиеся во благоустройстве памятников, мемориальных комплексов, в частности, комплекса «Хатынь», в мероприятиях в центрах милосердия, предоставлении докладов, сопровождаемых электронными презентациями [5]. Знаковыми стали мероприятия, посвященные Е. Полоцкой [6], К. Туровскому [7], Году малой родины [8].

Статистика участия курсантов и студентов БНТУ в подобных мероприятиях постоянно растет. Только под руководством преподавателей кафедры философских учений подготовлено к общественному участию в сотрудничестве Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской православной церкви сотни студентов БНТУ. В этом сотрудничестве

соблюдается фундаментальное положение о разделении сфер деятельности государства и церкви в вопросах образования. На уровне общественного участия идет поиск методологических практик совместной деятельности учебных заведений и учреждений Белорусской православной церкви по расширенной методике воспитательной работы. Этот диалог играет важную роль в формировании молодежной политики Республики Беларусь, учитывая конструктивную роль православия в истории белорусского народа.

Список литературы

1. Павлович, Е. О. Межкультурный диалог в социальной сети или через живое общение: актуальный вопрос нашего времени / Е. О. Павлович, А. И. Лойко // Туровский, Абай, Гумилев, Конфуций, Боливар, Гете: роль Беларуси в философском диалоге современных культур: материалы междунар. науч. конф. – Минск: БНТУ, 2013. – С. 276–277.
2. Лойко, А. И. Ценности коммуникации: свобода и безопасность в структуре идентичности / А. И. Лойко // Ценности личности: сб. науч. тр. междунар. науч.-практ. семинара «Личность в современном мире: быть или казаться» междунар. науч. конф. «Дулатовские чтения». – Костанай: КИ и ЭУ, 2014. – С. 162–166.
3. Лойко, А. И. Духовно-нравственная идентичность народа в условиях сетевых войн / А. И. Лойко // Актуальные проблемы социально-гуманитарного знания в контексте обеспечения национальной безопасности: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. – Минск: ВА РБ, 2015. Ч. I. С. 72–75.
4. Лойко, А. И. Духовность, наука, технологии, нравственность в современном обществе / А. И. Лойко // Духовность. Образование. Наука: толерантность и нравственность в структуре духовной жизни общества: материалы междунар. науч. конф. (Минск, 20 апр. 2017 г.). – Минск: БНТУ, 2017. – С. 24–43.
5. Лойко, А. И. Социально-культурная деятельность в техническом университете / А. И. Лойко // Социально-культурная деятельность: векторы исследовательских и практических перспектив: материалы междунар. электрон. науч.-практ. конф., 19–20 мая 2017 г. – Казань: Бриг, 2017 – С. 253–258.
6. Духовные ипостаси Евфросинии Полоцкой: историческая и современная. – Минск: БНТУ, 2016. – 353 с.
7. Кирилл Туровский – воплощение патриотизма и любви к Родине. – Минск: БНТУ, 2019. – 233 с.
8. Лойко, А. И. Патриотизм в категориях малой и большой Родины / А. И. Лойко // Образ Родины: содержание, формирование, актуализация: материалы II Междунар. науч. конф., Москва 20 апр. 2018 г. – Москва: МХПИ, 2018 – С. 95–99.

Измайлова Алла Борисовна

Владимирский государственный университет,
кафедра педагогики, кандидат педагогических
наук, доцент

ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ РУССКОЙ НАРОДНОЙ ПЕДАГОГИКИ : ПРИМЕНЕНИЕ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ СТУДЕНТОВ (ПО МАТЕРИАЛАМ РУССКОЙ НАРОДНОЙ СКАЗКИ «ЗОЛОТЫЕ СЛОВА»)

Аннотация. В статье показаны возможности применения православной традиции русской народной педагогики для духовно-нравственного воспитания студентов на занятиях по курсу «Русская народная педагогика» в педагогическом вузе (на примере русской народной сказки «Золотые слова»).

Ключевые слова. Духовно-нравственное воспитание студентов, православная традиция русской народной педагогики, методы и средства русской народной педагогики

Izmailova Alla Borisovna

Vladimir State University, Department of Pedagogy, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor

ORTHODOX TRADITION RUSSIAN FOLK PEDAGOGY: APPLICATION INTO SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF STUDENTS (BY THE MATERIALS OF THE RUSSIAN FOLK TALE «GOLDEN WORDS»)

Annotation. The article shows the possibility of applying the Orthodox tradition of the Russian folk pedagogy for spiritual and moral education of students in the classroom for the course «Russian folk pedagogy» of the pedagogical University (on the example of Russian folk fairy tale «Golden words»).

Keywords. Spiritual and moral education of students, Orthodox tradition of Russian folk pedagogy, methods and means of Russian folk pedagogy

Для духовно-нравственного воспитания студентов целесообразно использовать традицию русской народной педагогики, зафиксированную в произведениях русского фольклора. Особенно эффективными в этом смысле являются русские народные сказки, которые одновременно представляют собой и любимейшее средство русской народной педагогики.

Сказки в поэтической форме содержат в себе совокупность представлений русского народа об аксиологической и антиаксиологической системах русской народной педагогики (основанных на триадах «Истина – Добро – Красота» и «Ложь – Зло – Безобразие», соответственно), а также сведения о ее разнообразных методах и средствах.

Рассмотрение сказок на практических занятиях по курсу «Русская народная педагогика» позволяет обратиться к духовно-нравственным представлениям русской народной педагогики как части русской народной культуры и транслировать эти представления студентам как будущим учителям и родителям для последующего применения.

Студенты заранее получают задание выполнить педагогический анализ сказки с целью выявления традиции русской народной педагогики с помощью case-method по специально разработанной нами схеме [8, с. 6–7].

Докладчик на занятии представляет группе результаты своего педагогического анализа сказки, студенты слушают и задают вопросы, а преподаватель корректирует доклад, в случае необходимости.

Для иллюстрации возможности применения традиции русской народной педагогики для воспитания студентов обратимся к русской народной сказке «Золотые слова» [3]. Эта сказка похожа на сказку «Феи» из сборника Ш. Перро, но ее сюжет проще. Если там фея испытывала девушек-сестер, меняя свою внешность, то в сказке «Золотые слова» старушка показывается обеим девушкам-сестрам в одинаковом обличье.

В целом, можно отметить, что структура этой сказки представляет собой два одинаковых испытания, предъявляемых последовательно двум девушкам. Добродетельная девушка успешно проходит испытание и получает поощрение, а порочная – не проходит и получает наказание.

Сюжет сказки таков: у злой мачехи были своя дочь и падчерица. «Старикова дочка была девушка простая, добрая, а второй жены дочка – гордая, доброты не было» [Там же, с. 159]. Однажды в сильный мороз мачеха заставила падчерицу носить воду. Вдруг к ней подошла нищая старушка и попросила напиться. Падчерица помогла ей напиться из переднего ведра. Пришла падчерица домой, стала говорить, «а у нее изо рта золото да драгоценные камешки сыплются» [Там же]. Падчерица сама удивилась и рассказала, как на улице у нее попросила напиться старушка. Мачеха решила, что «у ее падчерицы след счастливый. Посылает свою дочку по этому следу» [Там же, с. 160]. Мачехина дочь тоже встретила старушку, но не дала ей напиться, а обругала, что та мешает ей золото искать по следу сводной сестры. Когда мачехина дочь пришла и начала говорить, оказалось, что у нее «изо рта вместо золота и драгоценных камней выскакивают страшные рогатые жуки да жабы» [Там же].

Имеющиеся в сказке две значимые для духовно-нравственного воспитания педагогические ситуации различаются только составом участников и результатами разрешения. В обеих педагогических ситуациях воспитателями сначала были девушки, а нищая старушка – воспитуемой. Такое распределение ролей участников педагогической ситуации обусловлено тем, что старушка, хотя и была гораздо старше девушек по возрасту, однако зависела от них, так как просила их об услуге.

Тем не менее, старушка оказалась воспитателем и применила к обеим девушкам один и тот же метод из группы методов стимулирования поведения воспитуемых в русской народной педагогике – испытание [5]. Метод испытания обычно выявляет нравственные качества воспитуемого.

Как уже упоминалось, в начале сказки были даны краткие характеристики падчерицы и мачехиной дочери. У первой как у идеальной героини указаны только добродетели, а у второй – только пороки. Кроме того, следует иметь в виду еще и дополнительные добродетели падчерицы, которые она проявила, когда целый день носила домой воду.

Хотя падчерица очень устала и замерзла, но остановилась и исполнила просьбу нищей старушки. При этом она помогла старушке напиться наиболее удобным образом (из переднего ведра). В процессе испытания падчерица проявила целый ряд добродетелей.

Мы рассчитываем на то, что при составлении списка добродетелей (в книге Н. Д. Гурьева они даны с определениями и некоторыми примерами) падчерицы студенты смогут примерить их на себя, обратив внимание на собственное нравственное состояние.

Перечислим обнаружившиеся у падчерицы в этой ситуации добродетели: благодушие (считала, что всё происходящее с ней является благом), благородство (служила высоким побуждениям), благодать (дала старушке то, что было для той полезно), бескорыстие (помогла старушке напиться, не ожидая за это никакой награды), вежливость (следовала общепринятым в русской народной педагогике нормам поведения), внимательность (внимательно восприняла просьбу старушки и помогла ей напиться наиболее удобным образом), доброжелательность (сделала то, что для старушки было хорошо), добродетель (на деле выполнила Заповедь о любви к ближнему), достоинство (служила добру, помогая старушке), заботливость (потрудилась ради того, чтобы помочь старушке), ласковость (обнаружила свое доброе отношение к старушке, когда помогла ей напиться), надеж-

ность (не сделала тщетной надежду старушки на ее помощь), отвага (хотя и очень устала, но послужила старушке всем, чем могла), подчиняемость (исполнила просьбу старушки), ревностность (не упустила возможности выполнить уже упомянутую Заповедь по отношению к старушке), серьезность (все свои поступки направляла на добро), старательность (добросовестно потрудились, помогая старушке), уважительность (уважительно отнеслась к нищей старушке), усердие (послужила старушке «от всего сердца»), человеколюбие (послужила старушке), честность (послужила добру) и др. [1, с. 170–188].

Падчерица как воспитатель применила к старушке методы из группы методов стимулирования поведения воспитуемого в русской народной педагогике – разрешение и помощь [9, с. 10]. Средствами реализации первого метода стало слово, а второго – вода и услуга [Там же, с. 11].

Когда падчерица пришла домой и заговорила, то выяснилось, что в ее педагогической ситуации воспитателем все-таки была старушка, которая, испытав девушку и убедившись в ее нравственности, применила к ней метод из группы методов поощрения [Там же, с. 10] – благословение [4]. Благословение рассматривается в русской народной педагогике как высшая форма метода благопожелания («пожелание всех благ» [2, т. 1, с. 94]).

Средствами реализации метода стали дар (каждое слово превращалось в золото или драгоценные камни) и заговор [9, с. 11].

Смоделируем формулу благословения, которую использовала старушка, чтобы поощрить добродетельную девушку: «Чтобы каждое твое слово превращалось в золото и драгоценные камни».

Можно сказать, что эта ситуация разрешилась педагогически целесообразно, поскольку добродетельная падчерица получила такой дар, который сделал ее на всю жизнь богатой и независимой от злой мачехи.

Хотя падчерица откровенно рассказала дома о встрече с нищей старушкой, мачеха в силу своей умственной ограниченности не поняла, что поведение доброй падчерицы и драгоценный дар связаны между собой как причина и ее следствие. Мачеха не восприняла продемонстрированную падчерицей модель поведения как единственно правильную в этих обстоятельствах и вообразила, что всё дело в «счастливом следе» девушки.

Во второй педагогической ситуации участвовали родная дочь мачехи и та же старушка. Когда родная дочь мачехи тоже встретила старушку, попросившую у нее напиться, она ее обругала и прогнала. Мачехиной дочери

казалось, что она в этой ситуации – воспитатель и может поступать по отношению к просящему (воспитуемому) так, как ей захочется.

При этом, вместо добродетелей падчерицы мачехина дочь проявила множество пороков. Мы предполагаем, что студенты, составляя список пороков (также данных в книге Н. Д. Гурьева с определениями), обнаруженных мачехиной дочерью, смогут примерить их на себя и задуматься, не присутствуют ли они в структуре их собственной личности. Это будет способствовать нравственному совершенствованию студентов.

Вот эти пороки мачехиной дочери: безжалостность (не захотела уменьшить страдания старушки), безнаказанность (не считала, что будет наказана за свое поведение по отношению к старушке), безразличие (совершала только злые поступки), безрассудство (не обдумала свой поступок прежде, чем его совершить), беспечность (не заботилась о полезном для своей души), бесстыдство (не обращала внимания на то, что для старушки, которая не сделала ей ничего плохого, такое отношение огорчительно), брезгливость (посчитала старушку слишком грязной для своей особы), властолюбие (распоряжалась старушкой), враждебность (в просьбе старушки увидела намерение задержать ее на холоде и заморозить), высокомерие (она «искала золото», а тут какая-то нищенка мешает), гневливость (обругала старушку за то, что та ей мешала), грубость (не следуя нормам поведения, вела себя неприятным для старушки образом), дерзость (вольно обращалась со старушкой), жестокость (хотела доказать свою значимость, прогнав старушку), зложелательство (желала зла старушке), злость (прогнала старушку, чтобы та не мешала ей «искать золото»), корыстолюбие (совершала только те поступки, которые могли принести ей выгоду), мнительность (думала, что она правильно оценила нищую старушку), многословие (могла кратко отказать старушке в просьбе, не ругая ее), небрежность (не подумала, что ее же слова могут принести вред ей самой), независимость (своим поведением хотела показать, что она неподвластна старушке), нечувствие (не хотела разделить чувств старушки), поспешность (обругала старушку прежде, чем обдумала, стоит ли так поступать), презрительность (считала, что старушка заслуживает только унижения), пренебрежение (вела себя со старушкой небрежно, не оценив, насколько та заслуживает такого отношения), пререкание (в ответ на просьбу старушки выдала злобную тираду), раздражительность (протестовала против просьбы старушки, отвлекавшей ее от «поисков золота»), распущенность (не

контролировала свое поведение), ропотливость (высказала неудовольствие просьбой старушки), самолюбие (считала, что хорошего отношения заслуживает только она сама), самоуверенность (не сомневалась, что правильно обошлась со старушкой), сквернословие (бранила старушку), сребролюбие (специально отправилась на «поиски золота»), шумливость (много шумела в ответ на просьбу старушки) и др. [1, с. 92–168].

Кроме того, здесь у мачехиной дочери, не хватило тех самых добродетелей, которые проявила падчерица при общении со старушкой.

Мачехина дочь думала, что она в этой ситуации – воспитатель, и, нарушая принятые нормы поведения, применила к старушке методы из группы методов наказания (изгнание и оскорбление) и метод из группы методов стимулирования (отказ) в русской народной педагогике [9, с. 10]. Средством реализации всех методов стала брань.

Применение методов из группы методов наказания к воспитуемым, которые не совершили никакого проступка, всегда обнаруживает «плохого воспитателя» [6]. Таким воспитателем и оказалась мачехина дочь.

Когда мачехина дочь вернулась домой, то выяснилось, что воспитателем в той ситуации все-таки была нищая старушка, которая, убедившись, что девушка не выдержала предложенное ей испытание, применила к ней метод из группы методов наказания в русской народной педагогике. Можно предположить, что это был метод проклятия [7].

Смоделируем формулу проклятия, которую старушка произнесла так тихо, что громко бранившаяся мачехина дочь ее не услышала. Это могла быть такая формула проклятия для порочной дочери мачехи: «Чтобы каждое твое слово превращалось в страшного рогатого жука или жабу».

Средством реализации метода проклятия стал магический заговор [9, с. 11], а старушка тоже оказалась волшебницей, как в сказке Ш. Перро.

Разрешение и второй ситуации можно признать целесообразным, поскольку безнравственная мачехина дочь была наказана справедливо.

Как отмечает В. И. Даль, «Из одних уст и клятва, и благословение» [2, т. 1, с. 94], т. е. в этих двух педагогических ситуациях нищей старушкой к девушкам были применены высшие меры наказания и поощрения (противоположные по действию методы: проклятие и благословение).

После того, как выполнен педагогический анализ сказки, студенты должны предложить способы ее применения в современных условиях воспитания. Мы полагаем, что такая сказка может быть использована в усло-

виях семейного или школьного воспитания, после того как она будет прочитана воспитателем или, лучше, рассказана ребенку.

Однако только прочтения сказки недостаточно, чтобы ее содержание стало частью осмысленного и присвоенного ребенком опыта чужого правильного поведения. Отрицательный пример поведения мачехиной дочери должен быть отброшен ребенком как негодный.

Помощь ребенку в осмыслении нравственных аспектов сказки целесообразно осуществлять в беседе, где воспитатель будет задавать ему вопросы, требующие рассуждения. Ответы на эти вопросы и покажут воспитателю, правильно ли был понят нравственный смысл сказки.

Формулировка вопросов для обсуждения сказки с воспитуемым тоже является одним из наших заданий для студентов. Вопросы могут быть, например, такими: «Почему падчерица вежливо разговаривала с нищей старушкой?», «За что старушка наградила падчерицу таким драгоценным даром?», «Почему дочь мачехи не смогла повторить правильное поведение своей сводной сестры в общении со старушкой?», «Почему мачехина дочь была так страшно наказана?», «Почему сказка называется “Золотые слова”?», «Сможет ли мачехина дочь избавиться от проклятия?» и др.

В заключение беседы с ребенком следует обратить его внимание на то, что злые поступки всегда наказываются, поэтому их следует избегать. Обычно правильную модель поведения демонстрирует положительный персонаж сказки. При этом следует довести до сведения воспитуемого, что к каждому человеку надо относиться уважительно, невзирая на его внешность (например, пожилая соседка, которую обижают подростки, может оказаться такой же феей, вполне способной постоять за себя).

Таким образом, подводя некоторые итоги нашего рассмотрения возможностей применения православной традиции русской народной педагогики, зафиксированной в русской народной сказке «Золотые слова», для духовно-нравственного воспитания студентов на занятиях по курсу «Русская народная педагогика», можно сделать следующие выводы. Студенты сравнивают представленные в сказке две модели поведения положительного и отрицательного персонажей в ответ на предложенное испытание. В процессе анализа сказки студенты приходят к выводу о том, что положительный персонаж считается таковым, потому что ведет себя нравственно, и за это получает поощрение, а отрицательный персонаж считается таковым, потому что ведет себя безнравственно, и за это получает наказание.

Элементом духовно-нравственного воспитания является сравнение студентами добродетелей и пороков персонажей сказки со своими собственными. Для нравственного осмысления формулируются уточняющие вопросы для обсуждения сказки. Следовательно, русские народные сказки являются замечательным средством русской народной педагогики, которое целесообразно использовать для воспитания дошкольников, школьников и студентов в современных условиях.

Список литературы

1. Гурьев, Н. Д. Страсти и их воплощение в болезнях (соматических и нервно-психических) / Н. Д. Гурьев. – Москва, 2000. – 192 с.
2. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В. И. Даль. – Репринтное воспроизведение издания 1880–1882 гг. – Москва, 1978–1980.
3. Золотые слова // Сказки Смоленского края / сост. А. Мишин. – Смоленск, 1991. – С. 159–160.
4. Измайлова, А. Б. Благословение как метод воспитания в русской народной педагогике / А. Б. Измайлова // Вестник Владимирского государственного педагогического университета: науч.-метод. журнал. – Владимир, 1999. – Вып. 4. – С. 77–81.
5. Измайлова, А. Б. Метод испытания в русской народной педагогике // Актуальные проблемы педагогики: сб. науч. тр. / А. Б. Измайлова. – Владимир, 2005. – Вып. 7. – С. 17–21.
6. Измайлова, А. Б. «Плохие воспитатели» в русских народных сказках / А. Б. Измайлова // Педагогика: семья – школа – вуз – общество (инновации и технологии): коллектив. моногр. – Воронеж; М., 2016. – Кн. 39. – С. 48–68.
7. Измайлова, А. Б. Проклятие в русской народной педагогике / А. Б. Измайлова // Наука и эпоха: коллектив. моногр. – Воронеж, 2011. – Кн. 6. – С. 90–108.
8. Измайлова, А. Б. Русская народная педагогика: программа, метод. рекомендации и материалы к курсу / А. Б. Измайлова. – Владимир, 2002. – 48 с.
9. Измайлова, А. Б. Русская народная педагогика (семейная педагогика): программа, материалы к курсу и методические рекомендации / А. Б. Измайлова. – Владимир, 2011. – 48 с.

Коркоценко Марина Николаевна

Краснодарское высшее военное
авиационное училище летчиков
имени Героя Советского Союза
А. К. Серова, кафедра
гуманитарных и социально-
экономических наук, кандидат
педагогических наук, доцент

ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ РУССКОГО ОФИЦЕРСТВА КАК ОСНОВЫ ВОСПИТАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ АРМИИ

Аннотация: Русское воинство на протяжении многих столетий сохраняет традиции, заложенные великими полководцами, русскими офицерами, православными подвижниками. В российской истории примером величия русского духа является Александр Васильевич Суворов. Его система воинского обучения и воспитания, построенная на духовных началах, православных добродетелях и заповедях Божиих, служит основой для формирования будущих побед, развития военного дела и современных военнослужащих XXI века.

Ключевые слова: православные традиции, духовность, честь, военное дело, воинство

Korkotsenko Marina Nikolaevna

Krasnodar Higher Military Aviation School pilots named after Hero of the Soviet Union A. K. Serova, Department of Humanitarian and Social and Economic Sciences, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor

SPIRITUAL TRADITIONS OF THE RUSSIAN OFFICER AS THE BASIS OF EDUCATION OF THE MODERN RUSSIAN ARMY

Annotation. For many centuries, the Russian army has preserved the traditions established by the great half-leaders, Russian officers and Orthodox ascetics. In Russian history, one of the soldiers of Christ, an example of the greatness of the Russian spirit is Alexander Vasilyevich Suvorov. His system of military training and education, built on spiritual principles, Orthodox virtues and commandments of God, serves as the basis for shaping future victories, developing military affairs and modern military personnel of the 21st century.

Keywords: Orthodox traditions, spirituality, honor, military affairs, the army

В пространстве современного российского общества существует множество организаций, нацеленных на формирование его будущего. Вооруженные силы Российской Федерации не только государственная военная

организация, но и ключевой государственный институт, в котором особое место принадлежит военным служащим.

Боевой дух армии напрямую зависит от воспитания, морально-психологического состояния, нравственного здоровья личного состава. Прежде чем оснащать войска мощной техникой, следует обратить внимание на их нравственные основы, умения и навыки. Безопасность страны обеспечена лишь тогда, когда оружие находится в руках высокоорганизованного, обученного, воспитанного личного состава.

Российская армия и флот традиционно славились силой духа, искусством командования, высокими нравственными и боевыми качествами личного состава, постоянным поддержанием в его среде чувства патриотизма, долга и чести. Никаких военных преобразований невозможно провести всерьез и успешно, пока армия и флот не воспрянут духовно, по-настоящему не почувствуют государственной мудрости и бескорыстия реформаторов, духовно-нравственного импульса, исходящего от авторитетных высших руководителей [3, с. 9]. Современный облик Вооруженных сил основан на силе духа, дисциплинированности, профессионализме, ответственности и инициативе военнослужащих.

Традиционно русский офицер шел на войну не только с оружием в руках, но и с верой в Бога и в святое Евангелие, с православным крестом на шее и с благословенной иконой на груди [8, с. 5]. Поэтому в наследии веков – духовных традициях русского офицерства – заложены основы формирования облика современной российской армии. В военных мыслях, учениях, великих делах и победах генералиссимуса А. Суворова, генерал-фельдмаршала М. Кутузова, генералов М. Скобелева, М. Драгомирова и многих других прославленных представителей русского офицерства заложена сила и мощь русской армии, связь с которыми Вооруженные силы России не могут потерять. В преемственности поколений неоспорим факт – преобладание духа над материальными ценностями.

Упоминание имени Александра Васильевича Суворова, выдающегося русского полководца, откликается в наших сердцах примером доблести и подлинного героизма православного христианина. Его полувековая военная служба пронизана любовью к Отечеству, к Богу. Она несет в себе трепетное отношение к воинскому труду, воспитание чести и достоинства, соблюдение заповедей Божьих и истинных добродетелей, без которых немыслима воинская служба на благо России.

Православная вера, по Суворову, – это основа, без которой невозможна победа в любом сражении. Это он отмечает в своей «Науке побеждать»: «Молись Богу! От Него победа! Чудо-богатыри! Бог нас водит, Он нам генерал!» [8, с. 28].

Чувство чести – это основа, на которой необходимо строить воспитание армии. Следовательно, главное его условие – это твердость духа в войсках, «готовность погибнуть, но ни бежать, ни уронить своей чести» [5, с. 317].

По Суворову, добродетельное, рачительное отношение к службе, благочестивость – неотъемлемые части силы духа воинства (офицерского корпуса и солдат). Сегодня это рассматривается не только как правило поведения достойного сына Отечества. Это отражение воинской присяги, данной Господу Богу, ведь военный человек на протяжении всей своей жизни сохраняет преданное отношение к Отчизне, крепость духа и любовь к профессии «защищать Родину». Самоотверженный труд здесь и сейчас быть на страже законных интересов граждан страны, осознанное отношение к воинскому долгу диктуют условия развития военного дела и способность государства противостоять внешним угрозам.

Беззаветное служение Родине и христианским ценностям уже на протяжении двух столетий делают суворовские правила и воинские традиции постулатами, направленными на повышение боеготовности и обороноспособности современного российского государства, раскрывают нравственный и служебный кодекс защитников Отчизны XXI века. Защита Отечества для воинства стала боговдохновенным творчеством: «Умирай за Дом Богородицы, за Матушку, за Пресветлейший Дом! Церковь Бога молит. Кто остался жив, тому честь и слава!» [1].

Считалось, что в войне успеха мог добиться тот, кто не боится умирать. А умирать не боится тот, кто исповедует веру в Спасителя и принимает христианское отношение к земной жизни. Например, в заповедях Александра Васильевича Суворова встречаются суждения о тяжести греха. В составленной им тетради «капральских бесед», именуемой «солдатским катехизисом», правила начинаются с записи: «Молись Богу: от Него победа!» и текста обязательной молитвы: «Пресвятая Богородица, спаси нас! Святитель Отче Николае, моли Бога о нас!».

Приведенные выше примеры, составляют лишь малую толику, но такую важную часть служения Отечеству – безразмерную любовь к Родине,

честь и воинский долг, добротолюбие и доброделание. Вот почему русские воины на протяжении тысячелетней истории всегда были сильны своей верой и духовно-нравственной основой, моральной стойкостью.

Военная мощь России всегда опиралась именно на духовные скрепы. Победы над врагом толковались как единство промысла Божьего и силы военной науки, торжество духовного начала над материальным благополучием. В «Науке побеждать» Александр Васильевич открывает самую важную заповедь, которую не осмеливается нарушить до самой кончины: «Ни руки, ни ноги, ни бречное человеческое тело одерживает победу, а бессмертная душа, которая правит и руками, и ногами, и оружием...», «Без ... молитвы оружия не обнажай, ружья не заряжай, ничего не начинай!» [6]. Главное в Суворове – исполнение основной Божией заповеди – возлюби ближнего твоего, как самого себя (Мф. 22:39).

Поэтому молодое поколение будущих офицеров, курсанты и слушатели военных учебных заведений должны изучать духовное и воинское наследие великого воина, учиться у него любить Россию, верить в нее, биться за нее и непременно побеждать. В кодексе чести русского офицера, составленном после кончины великого полководца, не потерявшем сегодня своей актуальности, точно сформулирован дух Суворова, дух русского христоролюбивого воинства, который пронесен сквозь века: «Душа – Богу, сердце – женщине, долг – Отечеству, честь – никому!» [4].

Список литературы:

1. Александр Суворов: «Помилуй Бог, мы русские!». – URL: <https://pravoslavie.ru/38289.html> (дата обращения: 11.02.2020).
2. Духовный облик великого полководца. – URL: <http://суворовское-движение.рф/duhovnyy-oblik-velikogo-polkovodca/> (дата обращения: 7.02.2020).
3. Душа армии: Русская военная эмиграция о морально-психологических основах российской вооруженной силы. – Москва: Русский путь, 1999. – 407 с. – (Российский военный сборник).
4. Кодекс чести русского офицерства. – URL: <https://cont.ws/@s1601v3006/357016> (дата обращения: 8.02.2020).
5. Не числом, а умением!: Военная система А. В. Суворова. – Москва: Русский путь. – 2001. – 604 с. – (Российский военный сборник).
6. Православие – основа государственности, духовной и военной мощи России. – URL: <http://pereprava.org/privacy/4073-pravoslavie-osnova-gosudarstvennosti-duhovnoy-i-voennoy-moschi-rossii.html> (дата обращения: 18.02.2020).
7. Стратегия духа: Основы воспитания войск по взглядам А. В. Суворова и М. И. Драгомирова. – Москва: Русский путь, 2000. – 184 с.

Щербин Марина Михайловна

Мозырский государственный педагогический
университет имени И. П. Шамякина, кафедра
истории и обществоведческих дисциплин,
кандидат педагогических наук, доцент,
Беларусь

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПАТРИОТИЧЕСКОМ ИДЕАЛЕ В СЛАВЯНСКОЙ ТРАДИЦИИ ВОСПИТАНИЯ

Аннотация. В статье рассматривается эволюция представлений о патриотическом идеале в славянской традиции воспитания подрастающего поколения в период Средневековья. Отмечено развитие содержательно-смысловой направленности востребованных патриотических качеств личности под влиянием объективных условий общественно-политической действительности. Обоснована ведущая роль системы христианских ценностей в формировании общественно значимого образа патриота, выделены ведущие тенденции его развития.

Ключевые слова: патриотическое воспитание, патриотический идеал, традиции славян, патриотические качества и черты, христианская этика

Shcherbin Marina Mikhailovna

Mozyr State Pedagogical University named after I. P. Shamyakina, Department of History and Social Studies, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor

IDEAS ON PATRIOTIC IDEAL IN THE SLAVIC TRADITION OF EDUCATION

Annotation. The article deals with the evolution of ideas about the Patriotic ideal in the Slavic tradition of educating the younger generation during the middle Ages. The development of the content and semantic orientation of the demanded Patriotic qualities of a person under the influence of objective conditions of socio-political reality is noted. The leading role of the system of Christian values in the formation of a socially significant image of a patriot is substantiated, and the leading trends in its development are highlighted.

Keywords: Patriotic education, Patriotic ideal, traditions of the Slavs, Patriotic qualities and traits, Christian ethics

Патриотическое воспитание исторически занимало одно из ключевых мест не только в системе социализации подрастающих поколений, но и в национальной идентификации личности как представителя определенного социокультурного пространства. Единение с общностью – близкой ментально, религиозно и культурно – выступало важным фактором самоопределения индивида в русле общепринятых мировоззренческих доми-

нант. Источниками формирования таких доминант для славян выступали христианская этика, обусловившая приоритет этико-христианских ценностей в становлении патриота; и общественно-правовая мысль Средневековья, отличающаяся обоснованием необходимости воспитания патриота в контексте ключевых идей государственности.

Развитие представлений о востребованных качествах патриота было продиктовано объективными реалиями существования славян: усилением внешней угрозы, консолидацией государственной власти, интеграционными этническими процессами. Однако, если изначально патриот – это, прежде всего, воин и защитник земли, общности, народа и т. д., то впоследствии его идеал приобретает более широкую смысловую коннотацию, ассоциируясь с выполнением общественнозначимых функций.

Как отмечают исследователи, на восточнославянских землях исполнение патриотического долга, «живота не жалея», имело еще один аспект, получивших развитие под влиянием христианских идей прощения, милосердия, жертвенности. Самоотверженная деятельность Христа ради общего блага «являлась воплощением главного христианского постулата – любви к ближнему» [3, с. 195]. По этой причине идея «умереть – святей, чем жить» была особенно популярной на восточнославянских землях [3, с. 195]. «Нет больше той любви, если кто положит душу свою за другие свои» – это известное утверждение «было воспринято как патриотическое кредо православного славянства», на долгие годы вперед предопределив самоотверженность как одно из значимых патриотических качеств личности (Иоанн. 15: 13) [5, с. 109].

Наряду с этим защита Родины воспринималась как святое дело верующего человека, жизнь которого должна быть направлена на ее воплощение. «Лучше человеку добрая смерть, чем плохая жизнь», – утверждали древние источники, акцентируя внимание на всепрощающем характере смерти человека перед общей опасностью ради своей Родины [8, с. 78]. «Помни за отечество си главу положити // земную и вѣчную милость получитьи», – были убеждены просветители [7, с. 12]. При этом наши предки были уверены, что «лучше на Родине костями лечь, чем на чужбине быть в почете» [8, с. 74].

При этом, для христианских самоотверженности и преданности, которые рассматривались как ключевые личностные качества патриота, была характерна определенная смысловая эволюция. Отмеченным представлениям о патриотическом идеале в XI – XIII веках были присущи идеи фатализма и жертвенности. В этой связи общую известность на восточнославянских землях приобре-

ла жизнь князей-мучеников Бориса и Глеба, ставшая осуществлением высших христианских идеалов – смирения, добродетели, любви к ближнему. Их святость, отмечают исследователи, «не в посмертном величии, а в прижизненном свободном самопожертвовании ради ближнего», только искренняя любовь братьев к ближнему «побеждает страх перед ненавистной враждебностью мира сего» [3, с. 171, с. 195]. В условиях государственно-политического строительства очерченный постулат явился действенным средством преодоления любого рода противоречий, источником формирования патриотической верности, ориентировавшей на единство, мир и целостность страны.

В XIV – XV веках представления о преданности трансформируются в стремление быть полезным своей Родине, что отражает общественно-педагогическая мысль данного периода. Широкое распространение и общественное одобрение приобретает воинский подвиг князей Александра Невского, Довмонта Псковского, Владимира Полоцкого, Вячки Кукенойского, Давида Городенского, выступавших защитниками своего Отечества, соединив лучшие качества воина и христианина [2]. Их объединяет твердая гражданско-патриотическая позиция: защита своей земли, народа, веры, вплоть до самопожертвования. Своим главным долгом борцы считали соблюдение интересов Родины, за которую «готовы голову свою сложить» [4, с. 218]. Соответственно, представления о патриотическом идеале в XIV – XV веках основывались на «единстве святого долга и героических мотивов защиты своей Родины» [1, с. 167].

Кроме того, на протяжении XIV – XV веков содержательная наполненность патриотического идеала значительно расширяется, приобретает тесную связь с процессами государственно-политического строительства страны, стремлением содействовать развитию Родины через сопричастность ее судьбе. Как справедливо подчеркивал Д. С. Лихачев, «нет хороших качеств без их общественного признания потому, что эти качества неразрывно связаны с их внешними проявлениями» [6, с. 114]. Летописные источники XIV – XV веков определяют в качестве главного долга князя, искренне служить Отечеству, решительно бороться с ее врагами, стать воплощением христианской любви и преданности, ведь он является образцом для всех подданных. В связи с этим для образов князей характерна направленность на общее благо как отражение твердой патриотической позиции. Так «Летописец князей литовских», подчеркивая значимость усилий к территориальному объединению княжества, положительно отмечал деятель-

ность князя Витовта, который опирался на «правду» и стремился избежать «боя и кровопролития» в отношениях с братом, но при этом был «...сильным хозяином», «...держал княжество Литовское и Русское» до конца дней своих [5, с. 91, 92, 376]. В этой связи, среди востребованных патриотических качеств следует отметить сочетание священного долга, героических мотивов защиты своей страны и укрепления общественного единства как главных путей развития личности, общества, государства.

Преобладание на восточнославянских землях коллективистских идей обусловило общественную значимость стремления к преемственности и единству, соподчинение личных интересов общественным, самоотверженности как важных личностных качеств патриота и ключевых общественных ценностей. Вкупе с христианскими добродетелями это повлияло на развитие гуманистически ориентированных патриотических качеств на восточнославянских землях. Они получают в дальнейшем развитие в следующих тенденциях, отражавших развитие представлений о патриотическом идеале:

- переход от общественной (общей) к личностной направленности (осмысление индивидуальной природы и действенного характера патриотических качеств при сохранении патерналистских идей воспитания патриота);

- постепенное углубление национально-культурных основ (закрепление ценностного отношения к родному языку, культуре, истории народа как фундамента воспитания патриота в контексте развития поликультурного общественного пространства);

- дополнение региональных (локально-территориальных) доминант формирования патриота государственно-правовыми (гражданскими) установками (сочетание традиционализма и правосознания в содержании гражданско воспитания как значительного источника сохранения преемственности);

- рост значимости государственно-правовой основы формирования патриотического воспитания (обоснование необходимости воспитания патриота в контексте ключевых идей государственности).

Список литературы

1. Громов, М. Н. Русская философская мысль X – XVII веков : учеб. пособие / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. – Москва: Изд-во МГУ, 1990. – 288 с.
2. Гуревич, А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. / А. Я. Гуревич. – Санкт-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 544 с. (Серия «Письмена времени»).
3. Забияко, А. П. История древнерусской культуры: учеб. пособие для средних художественных учебных заведений и профильных школ / А. П. Забияко. – Москва: Интерпракс, 1995. – 304 с.

4. История общественной и философской мысли в Беларуси: раннее и развитое Возрождение: хрестоматия: пособие / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2010. – 332 с.
5. История общественной и философской мысли в Беларуси: эпоха Средневековья: хрестоматия: пособие / авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев: УО «МГУ им. А. А. Кулешова», 2009. – 396 с.
6. Лихачев, Д. С. Человек в литературе древней Руси / Д. С. Лихачев. – Москва: Наука, 1987. – 180 с.
7. Нильссон Н. А. Русские геральдические вирши. Рукопись в епархиальной игубернской библиотеке в Вестеросе, Швеция. – Стокгольм; Гетеборг; Уппсала, [1964].
8. Физиолог / под общ. ред. Е. И. Ванеевой. – Санкт-Петербург: Наука, 1996. – С. 51–81.

УДК 378.17

ББК 6/8

Рещецкая Татьяна Николаевна

Белорусская государственная орденов
Октябрьской Революции и Трудового Красного
Знамени сельскохозяйственная академия,
кафедра общепрофессиональных и
специальных юридических дисциплин,
кандидат исторических наук,
Беларусь, г. Горки

РАБОТА ПО ФОРМИРОВАНИЮ У СТУДЕНТОВ УСТАНОВКИ НА ЗДОРОВЫЙ ОБРАЗ ЖИЗНИ КАК СПОСОБ КОРРЕКЦИИ ДЕВИАНТНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена вопросу важности комплексной воспитательной работы в вузе по формированию у студентов установки на здоровый образ жизни. Автор подчеркивает, что воспитание культуры здорового образа жизни определен в Программе непрерывного воспитания детей и учащейся молодёжи как одно из важнейших направлений работы. Реализация данного курса в условиях вуза возможна через системную работу спортивных секций, общевузовских клубов, кружков. Особое внимание уделяется идее, что формирование установки на здоровый образ жизни помогает преодолению массовых девиантных явлений в студенческой среде.

Ключевые слова: воспитание, здоровый образ жизни, девиантное поведение, вредные привычки, клубная работа

Reschetskaya Tatyana Nikolaevna

Belarusian State Order of the October Revolution and the Red Banner of Labor Agricultural Academy,
Department of General Professional and Special Legal Disciplines, Candidate of Historical Sciences,
Associate Professor, Belarus, Gorki

WORK ON FORMING HEALTHY INSTALLATION AT STUDENTS AS A WAY OF CORRECTION OF DEVIANT BEHAVIOR

Annotation. The article is devoted to the importance of comprehensive educational work at the University for the formation of students' attitudes to a healthy lifestyle. The author emphasizes that the education of a healthy lifestyle culture is defined in the Programme of continuous education of children and young students as one of the most important areas of work. The implementation of this course in the conditions of higher education is possible through the systematic work of sports sections, clubs and societies. Special attention is paid to the idea that the formation of a healthy lifestyle attitude helps to overcome mass deviant phenomena in the student environment.

Keywords: education, healthy lifestyle, deviant behaviour, bad habits, club work

Сущность и основные направления воспитания в учреждениях образования Республики Беларусь определяет Программа непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи в Республике Беларусь на 2016–2020 гг. Целью воспитания является формирование разносторонне развитой, нравственно зрелой, творческой личности обучающегося. Его назначение состоит в обеспечении успешной социализации личности в современном обществе, подготовке к самостоятельной жизни, продуктивной трудовой и профессиональной деятельности; в содействии саморазвитию, самовоспитанию, самообразованию, самосовершенствованию конкурентоспособной личности, готовой к принятию ответственных решений.

Одной из задач воспитания является овладение знаниями, ценностями и навыками здорового образа жизни. Культура здорового образа жизни проявляется в отношении к своему здоровью и здоровью окружающих как к ценности и осознании своей ответственности за индивидуальное и общественное здоровье; наличии типичных форм и способов повседневной жизнедеятельности человека, укрепляющих и совершенствующих резервные возможности организма, обеспечивая тем самым успешное выполнение своих социальных и профессиональных функций независимо от политических, экономических и социально-психологических ситуаций [1].

Содержание воспитания культуры здорового образа жизни направлено на усвоение обучающимися многогранности понятия «здоровье», восприятие его как общечеловеческой и личностной ценности; воспитание бережного отношения к своему здоровью и здоровью окружающих; приобщение к занятиям физической культурой и спортом; формирование культуры питания, труда и отдыха; формирование психологической устойчивости к зависимым формам поведения в целом и т. д.

Для учреждений высшего образования актуальными становятся такие аспекты, как выбор и реализация приемлемых для личности здоровьесберегающих стратегий поведения, активизация антинаркотического барьера, развитие позитивного мышления как умения выбирать из арсенала поведенческих реакций оптимальные способы взаимодействия с окружающими, осознание важности сохранения репродуктивного здоровья для создания полноценной семьи.

В то же время у некоторой части молодежи имеются такие пороки современности, как табакокурение, употребление спиртных напитков, наркотиков, которые являются основными факторами риска для здоровья.

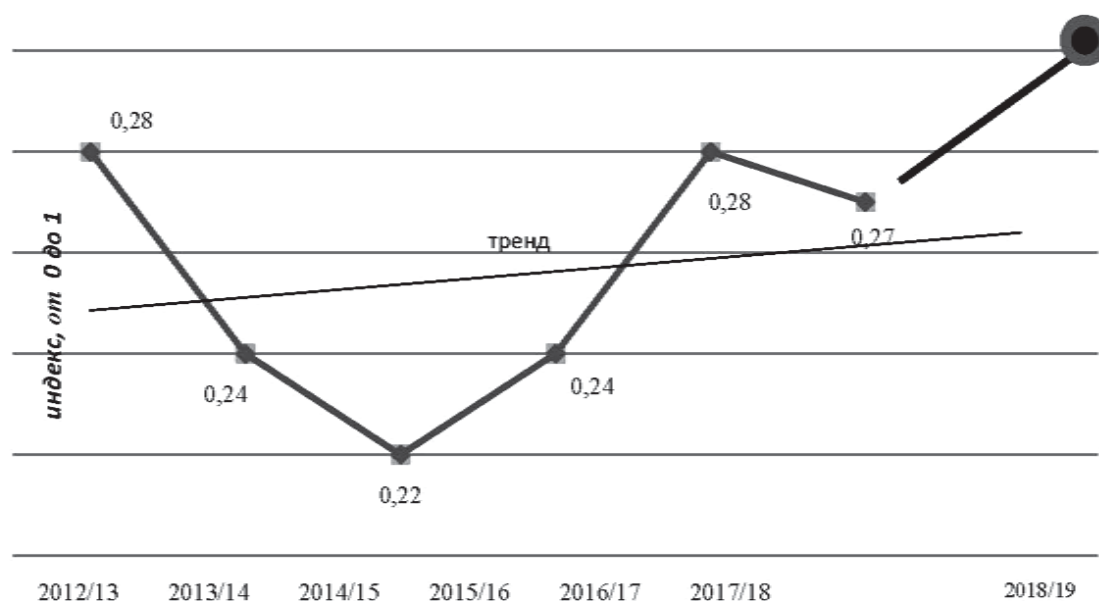
В марте 2019 г. лабораторией социологических исследований совместно УО БГСХА с УВРМ в рамках мониторинга «Девиантные явления в студенческой среде» проведен опрос студентов всех факультетов очной формы обучения. Всего опрошено 524 человека, из них 58,7 % составили юноши, 41,3 % – девушки.

Для профилактики и минимизации девиаций очень важно знать, в какой мере студенты осознают их наличие, их социальную опасность и вредность лично для себя, а также стремятся от них избавиться.

Опрос показал, что 41% студентов при опросе подтвердили наличие у себя вредных привычек, половина – их отрицает. Наличие такой вредной привычки, как курение, подтвердили у себя 23,1 % опрошенных, употребление спиртных напитков – 17,7 %, употребление наркотиков – 1,3 %. Почти все респонденты также отметили и то, что в полной мере осознают их вред, стараются от них избавиться и им это удастся либо предпринимают в этом направлении шаги, но пока безрезультатно.

Такое поведение, как употребление спиртных напитков студентами, занимает 5-е ранговое место по степени распространения в студенческой среде вуза, но, учитывая его социальную остроту и опасность для личности, нельзя не отметить, что в этой связи ситуация в студенческой среде вуза за последние 6 лет не улучшилась (рис.).

Если сравнивать результаты опросов, то в целом по вузу в 2018/19 учебном году уровень распространения девиаций возрос с 0,163 до 0,182.



Динамика показателя степени распространения
распития спиртных напитков в студенческой среде

Главные причины своих социальных отклонений респонденты видят в стремлении быть как все в их компании (43 %), в своей собственной распушенности и легкомыслии (41 %), потребности самоутверждения, самовыражения, желании выглядеть взрослыми, самостоятельными (36 %). Последние ранговые места в ранжире указанных респондентами факторов, стимулирующих девиацию, занимает соблюдение традиции (13 %) и отвлечение от жизненных неурядиц, снятие напряжения (11 %).

Таким образом, можно сделать вывод, что устоявшихся традиций («криминальной», «питейной», «алкогольной», «пивной» или какой-то иной) девиантного поведения в студенческой среде академии не сложилось. Об этом свидетельствуют данные опроса о том, что лишь незначительное число студентов (до 7 %) приобщилось к употреблению спиртного, табачных, токсических и психотропных веществ за время учебы в вузе.

В этой связи встаёт вопрос, что больше всего способствует избавлению от вредных привычек и преодолению массовых девиантных явлений в студенческой среде. Отвечая на первую его часть, большинство респондентов склоняется к тому, что избавлению от своих вредных привычек содействуют прежде всего регулярные занятия физкультурой и спортом (64 %), самоконтроль и забота о своём здоровье (58 %), а также благотворное влияние и поддержка любимого человека (32 %) и контроль со стороны родителей (29 %).

Далее в преодолении массовых девиантных явлений по частоте ответов респондентов следуют занятия в кружках, клубах и объединениях по интересам (22 %) и, что немаловажно, для 13 % опрошенных – религиозная вера.

Эффективным способом предупреждения и коррекции отклоняющегося от социальных норм поведения является внутренний контроль вуза и самоконтроль индивида.

В УО БГСХА созданы все необходимые условия для помощи студентам в преодолении девиантного поведения и отказе от вредных привычек. По состоянию на 1 октября 2019 г. в академии работало 114 студенческих клубов, кружков и творческих коллективов с охватом 71,5 % обучающихся и 28 спортивных секций с охватом 12 % обучающихся. При кафедре физического воспитания и спорта осуществляют свою деятельность 28 секций по 18 видам спорта.

В 2019/20 учебном году в УО БГСХА действуют 20 общеакадемических клубов. Следует отметить большой вклад данных объединений в воспитательную работу всего вуза. Участники таких клубов, как «Родник», «Аква-рель», «Олимп», «Ступени» и др. принимали участие в республиканских и международных мероприятиях.

В студенческих общежитиях работает 65 кружков, которые посещает 1470 человек. Из них 38 спортивных секций: «Титан», «Настольный теннис», «Атлет», «Дартс», «Гиря», «Ладья», «Аэробика», «Sunriseчерлидинг» и др. Художественного творчества и других – 41.

В то же время необходимо обратить особое внимание на данные, полученные относительно форм проведения студентами досуга. Так, на вопрос о том, чем они обычно занимаются в свободное время, большинство респондентов в ответах сослалось на то, что просто отсыпается (69 %), смотрят кино- и видеофильмы, слушают музыку (62 %), общаются (52 %) и проводят время в сетях Интернет (43 %), т. е. явно преобладают пассивно-восстановительные формы досугового времяпрепровождения над активными и креативными.

Таким образом, профилактику и исправление девиантных явлений в вузе следует рассматривать во взаимодействии всех субъектов – администрации, специализированных служб и общественных формирований, педагогов и самих студентов. Вуз является составной частью системы социализации, где студент через социально-психологические механизмы вступает во взаимодействие со всем обществом. Поэтому в вузе находят отражение все процессы, происходящие в социальной сфере общества.

Воспитательная и внеучебная работа со студентами как неотъемлемая часть процесса подготовки специалистов должна проводиться с целью создания системы средств и форм, отвечающих за решение актуальных проблем воспитания, создания благоприятных условий для личностного роста и профессионального формирования всех выпускников вуза. Именно в вузе, пройдя школу общественных организаций, объединений, творческих коллективов, школу волонтерского движения, студент приобретает твердые жизненные ориентиры, организаторские и лидерские навыки, личностные качества, необходимые ученому, руководителю, общественному деятелю. Эффективная воспитательная работа решает задачи формирования интеллектуального и творческого потенциала личности, позволяет преодолеть возможные трудности в становлении будущего специалиста, создать все условия для саморазвития и самоутверждения личности, совершенствования способностей всех студентов.

Список литературы

1. Программа непрерывного воспитания детей и учащейся молодежи на 2016–2020 гг.: постановление Мин. обр. Респ. Беларусь, 22 фев. № 9 // Национальный образовательный портал. – URL: <https://www.adu.by/ru/rukovoditelyam/normativnye-pravovye-dokumenty.html> (дата обращения: 19.03.2020).

УДК 2-756

ББК 86.214

Бирюкова Дарья Алексеевна

Национальный исследовательский Томский
государственный университет, бакалавр,
ведущий методист

АНАЛИЗ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ СТУДЕНТОВ СВЕТСКИХ ВУЗОВ О СОВРЕМЕННОМ ДУХОВНОМ ОБРАЗОВАНИИ И НАУКЕ¹

Аннотация. В статье приводится анализ мнений студентов светских вузов о современном духовном образовании и науке. Для получения данных использовались методы анкетирования, глубинного интервью и работы с фокус-группами. Выявлены основные стереотипы о деятельности современных учебных духовных заведений, факторы формирования позитивных убеждений, перспективы преодоления негативных.

Ключевые слова: духовные учебные заведения, высшие учебные заведения, церковная наука, метод фокус-групп

Biryukova Daria Alekseevna

National Research Tomsk State University, Bachelor, specialist

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 18-78-00044).

ANALYSIS OF THE SUBMISSIONS OF STUDENTS OF SECONDARY HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS ABOUT MODERN SPIRITUAL EDUCATION AND SCIENCE

Annotation. The article provides an analysis of secular universities students' opinions about modern theological academies and science. Research data was collected through questionnaires, in-depth interviews and focus group method. It reveals main stereotypes about the activities of modern educational theological institutions, the factors of forming positive beliefs, and the prospects for overcoming negative ones.

Keywords: theological schools, higher education institution, church science, the focus-group method

Духовные и религиозные традиции веками прорастали в коммуникациях людей, в их творчестве, а духовные учебные заведения (ДУЗ) были центрами образования и научных знаний. Современные исследователи также уделяют большое внимание духовному образованию и науке. С общественно-научных позиций рассматривает статус теологии И. Алфеев [1]. Подробным изучением корпоративной культуры духовных учебных заведений и их позиционирования занимается К. А. Кузоро [3]. В исследовании М. Л. Ивлевой отмечается, что анализируя религиозные ценности, молодые люди чаще дает им низкие оценки [2].

В своей работе мы исследуем мнение самой образованной и развивающейся категории молодежи – студентов высших учебных заведений, выдвигая гипотезу о том, что представления студентов светских вузов о высшем духовном образовании искажены. Это уменьшает их желание опираться на результаты научной работы духовных учебных заведений и заниматься совместными исследованиями, нарушает целостность российских гуманитарных наук, – как следствие, эффективность исследований в гуманитарных областях.

Для поиска ответов на вопросы о представлениях студентов светских вузов о ДУЗ, их современном состоянии, вкладе в отечественную науку были использованы такие методы социологических исследований, как: анкетирование, фокус-группа, глубинное интервью.

В первую очередь рассмотрим результаты проведенного опроса, для которого использовались «Google Формы». В нем приняли участие 125 студентов из Москвы, Санкт-Петербурга, Казани, Новокузнецка, Томска. Большая часть из них (48 %) получают историческое образование, почти четверть (24 %) обучаются на специальностях, связанных с культурой и искусством, еще 20 % занимаются техническими науками, а остальные 8 % распределились между

представителями биологических, химических, медицинских факультетов. Всем им было предложено ответить на вопросы из нескольких блоков: «Образ студентов духовных учебных заведений», «Обучение в духовном заведении», «Взаимодействие светских и духовных учебных заведений». Для исследования использовались как закрытые, так и открытые вопросы.

Большинство опрошенных представляют абитуриента духовного учреждения как молодого человека 17–25 лет. Только 4 % считают, что женщинам нельзя получать высшее духовное образование. Также 24 % уверены, что нельзя поступить в духовное учебное заведение, не являясь представителем ни одной религиозной конфессии. Среди факторов, которые могут понадобиться для поступления, выделены следующие: сдача ЕГЭ и/или вступительных экзаменов, плата за обучение, рекомендация от духовника, свидетельство о рождении, свидетельство о регистрации брака, свидетельство о Крещении, медицинская справка, военный билет. Большинство опрошенных убеждены, что главный фактор – сдача внутренних вступительных экзаменов (84 %), а не Единого государственного (56 %). Наименьшее значение при поступлении отдается свидетельствам о рождении (16 %) и регистрации брака (8 %). Особенно интересно мнение опрошенных о причинах, которые мотивируют поступать в ДУЗ. Так, 52 % утверждают, что главный фактор – это религиозные взгляды, 40 % считают, что ведущую роль в таком решении играют семейные традиции. Только по 4% отдают приоритет влиянию семьи и интересу к научной работе.

Отмечается, что студенты, получающие духовное высшее образование, имеют те же увлечения и хобби, что и обучающиеся в светских вузах, только с учетом религиозных запретов и традиций (например, спорт, театр, музыка, чтение). В образовательном процессе и в жизни им разрешено использовать современные технологии. Отвечая на вопрос об исследовательской активности, 60 % отмечают, что студенты и преподаватели принимают участие и в специализированных, и в общих конференциях, а 28% – что только в специализированных. При этом 12 % убеждены, что в духовном учебном заведении (ДУЗ) не занимаются научными исследованиями, что их деятельность нельзя считать наукой. Выделяются направления для изучения, связанные с историей (32 %) и философией (40 %). Все опрошенные утверждают, что по окончании обучения студенты получают диплом о высшем образовании, и для этого обязательна защита выпускной квалификационной работы. Большинство опрошенных (92 %) знают, что в ДУЗ

проходят открытые для сторонних слушателей лекции, а 64 % студентов согласились бы принять участие в совместном проекте.

Несмотря на демонстрируемое понимание вопроса и лояльное отношение опрошенных, нельзя не отметить наличие недоверия к научному потенциалу студентов и преподавателей. Никто не выбрал в качестве причины для поступления привилегированность получаемого образования, его профессиональную ценность, значение для развития личности. Ответы на вопрос, в чем главные сильные стороны высшего духовного образования, разделились на несколько направлений: религиозная мотивация и традиции; уверенность в завтрашнем дне; дисциплина и работоспособность; нравственность и духовный рост; изучение древних языков, герменевтики, экзегезы; отсутствие таковых (в случае, когда респонденты указали на отсутствие сильных сторон).

Качественное образование и профессиональное развитие отмечает меньшая часть, большинство же характеризует образовательные процессы как основанные на традициях, а не на научном развитии, нередко добавляя негативную окраску. Интересно, что многие из давших подобный ответ – студенты гуманитарных специальностей, связанных с культурой, искусством, историей. Одновременно с этим, 20% опрошенных (в их числе относящие себя к представителям гуманитарных специальностей) считают неверным утверждение, что ДУЗ занимались развитием науки и образования до XXI века. Если нарушения взаимодействия будут сохраняться, то процент молодых людей, не знающих или отрицающих вклад ДУЗ в русскую культуру и историю, будет расти, а пропасть между ними и студентами светских вузов увеличится.

С учетом результатов опроса был разработан сценарий для проведения встреч с фокус-группами. Для исследования из 20 студентов Томского государственного университета были собраны две группы. На первой встрече проводилась вводная беседа и определение имеющегося отношения, после чего группы собирали коллаж из заранее подобранных иллюстраций те, которые ассоциируются с преподавателем или студентом ДУЗ. На второй встрече проходила презентация и обсуждение статей, фотографий, рабочих программ и других материалов, найденных участниками групп самостоятельно.

Первая группа во время вводной беседы проявила спокойное и лояльное отношение к обсуждаемым вопросам. Участники обладали нечетким представлением о современном состоянии высшего духовного образования, однако вся группа с уверенностью отмечала, что в ДУЗ занимаются именно научными исследованиями, быт студентов не отличается кардинально от обучающихся в

светских вузах, а программа включает в себя как узкие специфические предметы, так и общие. Участники беседы отметили, что не интересуются новостями, связанными с высшим духовным образованием, но могут получать информацию от знакомых и из новостей в интернете. Присутствовавшие согласились бы провести совместную работу со студентами ДУЗ, но не смогли обозначить возможные темы. Была высказана точка зрения, что ДУЗ необходимо “осовременить” подход к презентации своих достижений, быть более активными в социальных медиа. Один участник беседы отметил, что сотрудничество с ДУЗ будет затруднено из-за неизбежного религиозного уклона, что делает научную составляющую исследований спорной.

После вводного обсуждения участники собрали коллажи, поясняя свой выбор. Здесь также проявилось их позитивное отношение, поскольку были уверенно отобраны светлые семейные иллюстрации, символы, относящиеся к разносторонним научным интересам. Были включены реальные фото обучающихся в академиях, но не преподавателей, потому что они выглядели «слишком обычно», «характерно для светских вузов». В коллаж не вошли изображения научных сообществ, и участники отметили, что всё же слабо представляют, как может быть реализована научная деятельность в таких заведениях. Все опрошенные вне зависимости от вероисповедания уточнили, что, несмотря на близость их специальности к культуре и истории, целенаправленно искать возможность для поступления не в светское учреждение они бы не стали. Было заметно, что недостаток знаний о ДУЗ восполняется открытым мышлением, настроенным на борьбу со стереотипами, и задание составить презентацию того, как реально представлены и позиционируются в медиа такие учреждения, участники восприняли с интересом.

Группа познакомилась с сайтами и группами в социальных сетях Московской духовной (МДА) и Русской христианской гуманитарной (РХГА) академий; статьями, посвященными ДУЗ и написанными в них. Хорошую оценку получило качество контента, наличие переводов на английский язык, творческий подход к открытым лекциям, приглашение сторонних преподавателей, активная организация конференций, совместные проекты с другими духовными и светскими заведениями. Большинство согласилось, что посетило бы открытые лекции и курсы, некоторые отметили, что можно рассматривать возможность поступления и сотрудничества с ДУЗ.

Группа заключила, что адекватная современная презентация ДУЗ необходима. Были проведены параллели с учреждениями культуры, которым

в XXI веке также приходится учиться презентовать свой бренд, борясь со стереотипами. Участники отметили, что нужно как можно активнее выходить во внешнее информационное пространство с контентом, интересным широким массам, активнее продвигать именно научную деятельность.

Вторая группа демонстрировала нейтральное и негативное отношение к предмету обсуждения. Они характеризовали высшее духовное образование как «школу священников», «школу веры», «место для тех, кто больше никуда не поступил». Большинство участников беседы не интересовались этой темой, не знали, что в ней можно изучать. Студентов ДУЗ они представляли как своих ровесников, свободное от занятий время посвящающие духовным практикам, преподавателей – как мужчин, имеющих духовный сан и научную степень по теологии.

Было высказано опасение, что ДУЗ – место для обучения вере, социальное объединение. Образование, полученное в их стенах, не может иметь реальной научной ценности, а деятельность ДУЗ не нужно продвигать и освещать. В меньшей степени прозвучала позиция, основанная на видении развития и сохранения русской истории и культуры как одной из ключевых сторон деятельности духовного образования. Только один человек подтвердил, что видит возможности пересечения своих научных интересов с интересами студентов духовных учреждений.

Группу удивили качество и характер реального контента в социальных медиа и на сайтах академий. Положительную реакцию вызвала РХГА, было отмечено, что так должно выглядеть современное духовное учебное заведение: несколько направлений одного религиозного течения, разностороннее образование, отбор вне зависимости от пола. Группа отметила, что производство продукции с логотипом академии, ведение блогов, выход в широкое информационное пространство для духовных академий недопустимы. Такие заведения должны открыто распространять только правила поступления и обучения. Студенты отметили, что в сравнении с музеями и библиотеками ДУЗ сложнее интегрироваться в современные медиа, так как они не могут отказаться от каких-либо традиций, ведь это приведёт их к потере идентичности, а кроме религиозных традиций им опереться не на что.

Некоторые участники группы согласились, что сотрудничество в исследовательской деятельности возможно, но в нем академии должны выступать как хранители объектов культурного и исторического наследия, а не полноправные исследователи. Их научные работы имеют слишком уз-

кую специфику, и светские гуманитарные науки ничего не потеряют, игнорируя их. Также сохранилось убеждение, что в таких заведениях слишком велико религиозное влияние, и любая коммуникация, даже научная, будет сведена к продвижению конфессиональных интересов.

Вышеописанные результаты мы дополнили интервью с двумя студентами технических специальностей ТПУ и ТГУ, а также с двумя абитуриентами и их родителями. Беседа со студентами подтвердила имеющиеся выводы, было отмечено, что интеграция современных технологий вызывает удивление и настороженность. Возможно, причина в характерной религии отдаленности от материального мира, которой ждут от нее внешние наблюдатели, и ожидаемой некомпетентности в подобных вопросах. Абитуриенты подчеркнули, что следить за происходящим внутри было бы интересно, положительный отклик вызвала «демократичная и уютная» РХГА, было отмечено, что учиться в таком заведении может быть интересно и «не стыдно». По мнению родителей, создается «среда для мирного и позитивного взаимодействия разных исследователей и культур, которой не хватает в современной России». Никто не отметил духовные академии как объекты эффективной научной деятельности, но была отмечена их успешность как социальных институтов, точек притяжения молодежи.

Подводя итог, отметим, что духовные академии успешно осваивают современные способы презентации своей деятельности в информационном пространстве. При этом актуальная информация представлена на сайтах и в сообществах в социальных сетях, куда не попадут случайные пользователи. Не имея адекватного реальности позиционирования для широких масс, ДУЗ остаются стереотипно закрытыми, устаревшими, сохраняются убеждения, которые формирует внешняя среда. Кроме того, для научных работ в большинстве академий действительно характерна узкая тематика, что не позволяет интенсивно интегрировать их в образовательные и научные процессы светских учебных заведений.

Однако главной проблемой является нераздельная связь учебных заведений с религиозными конфессиями России как таковыми. Опрошенные не видели разницы между любым верующим знакомым и профессорами и студентами духовной академии. Проще осознать существование современных молодых людей, погруженных в духовное образование, чем признать, что этот процесс подразумевает не только участие в церковной службе. Соответственно, и их исследовательская деятельность, и научные степени преподава-

телей не имеют большого веса, а создание интересного контента воспринимается не как презентация уникального опыта и достижений, а как попытка внедрить религиозные идеи в сознание смотрящего. Непопулярные в прогрессивном научном сообществе решения представителей разных конфессий, транслируемые в СМИ, накладываются на образ духовного образования и разрушают позитивные результаты, которых оно достигает.

Преодолеть такую позицию можно, продолжая деятельность в этом направлении, выходя на реальное научное сотрудничество со светскими вузами. Привлечение преподавателей, проведение открытых лекций, совместных мероприятий, формирования облика в первую очередь образовательного, а не религиозного учреждения может повлиять на восприятие студентов и ученых. Для разрушения стереотипов можно проводить публичные беседы, итог которых – не осуждение светского общества, а демонстрация идей для позитивного взаимодействия между представителями разных социальных групп, имеющих, на первый взгляд, не пересекающиеся убеждения.

Открытым остается вопрос о самой необходимости создания более современного образа духовного учебного учреждения. С нашей точки зрения, подкрепленной отношением большинства опрошенных, развитие и презентация исследовательского потенциала и расширение социальных контактов студентов и преподавателей не ведет к разрушению традиций и духовности. Наоборот, это позволит разрушить убеждения о том, что им нечего предложить научному и светскому сообществу, кроме устаревших убеждений, показать настоящие, глубокие ценности, собственные методы работы. Это полезный опыт как для широкого круга обывателей, так и для исследователей из светских вузов, которые не смогут оценить его по достоинству, пока будут видеть только вмешательство в их личные духовные и нравственные убеждения.

Список литературы

1. Алфеев, И. Теология в современном российском академическом пространстве / И. Алфеев // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2016. – № 3. – С. 224–239.
2. Ивлева М. Л. Религиозные ценности глазами молодежи: опыт социологического исследования / М. Л. Ивлева, С. Н. Курилов, В. И. Россман // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология – 2018. – № 3. – С. 481–493.
3. Кузоро, К. А. Периодические издания как способ формирования корпоративной культуры православных духовных учебных заведений / К. А. Кузоро // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2019. – № 34. – С. 44–53.

V. ИСКУССТВО ДРЕВНЕЙ РУСИ, РОССИИ: ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ, СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 783

ББК 85. 313 (2)

Юдина Вера Ивановна

Орловский государственный институт
культуры, кафедра теории и истории музыки,
доктор культурологии, доцент

ГЕОДИНАМИКА ДРЕВНЕРУССКОГО ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОГО ИСКУССТВА В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

Аннотация. Статья посвящена анализу пространственного фактора развития церковно-певческого искусства на этапе формирования общенациональной культуры Древней Руси (XI – первая половина XV вв.). Процессы распространения заимствованного из Византии музыкального канона анализируются с точки зрения центрo-периферийных взаимосвязей, что позволяет сделать вывод о своеобразном полицентризме функционирования духовной музыкальной традиции в культуре средневековой Руси.

Ключевые слова: церковно-певческое искусство, Древняя Русь, геодинамика культуры, культурогенез, регионализм, центр – периферия

Yudina Vera Ivanovna

Oryol State Institute of Culture, Department of Theory and History of Music, Doctor of Cultural Studies, Associate Professor

GEODYNAMICS OF ANCIENT RUSSIAN CHURCH AND HOLY PRIVATE ART IN THE CONTEXT OF NATIONAL CULTUROGENESIS

Annotation. Article is devoted to the analysis of a space factor of development of church and singing art at a stage of forming of national culture of Ancient Russia (XI – the first half of the 15th centuries). Processes of distribution of the musical canon borrowed from Byzantium are analyzed from the point of view of Centro - peripheral interrelations. The conclusion about a peculiar polycentrism of functioning of spiritual musical tradition in the culture of medieval Russia is drawn.

Keywords: church and singing art, Ancient Russia, culture geodynamics, culture genesis, regionalism, the center – the periphery

Русское церковно-певческое искусство, будучи неотъемлемым атрибутом и православной культуры в целом, и православного ритуала, развивалась в системе религиозной культуры. Как составная часть церковного

богослужения, оно распространялось по всей территории государства в соответствии с развитием русской православной церкви.

Церковь, как известно, выполняла одну из ведущих ролей в общенациональном культурогенезе, в формировании культурного пространства осваиваемых земель. Земледельческая колонизация славянским населением закономерно приводила к росту числа православных приходов, которые не могли не возникать на новых землях. Они выполняли также функцию центров духовности. Известный проповедник начала XX века протоиерей А. В. Белоцветов так описывал этот процесс: «На сотни верст раскинулся лес: ни города, ни селения, ни пути к нему. Один лишь шум деревьев и вой зверей оглашает воздух. По времени является в эти дебри пустынный. Основывает себе жилище. Одновременно с ним селятся в этих лесах еще несколько отшельников. На первых порах – ничего особенного, никакой перемены. Нет-нет промелькнет разве с той поры пред нашим взором пешеход – один, другой, возжаждавшие слова назидания и с этой целью отыскивающие по едва проходимым дебрям «старца праведного». Но проходит несколько десятилетий, а ещё ближе к делу – несколько столетий, и нельзя узнать местность. Там где была убогая обитель, образуется чуть ли не город; где царило полное безлюдье – видим жизнь, и жизнь полную повсюду. Селения украшаются храмами; по лесам несутся раскаты благозвучных колоколов церковных; на лазури небесной блещут поверх лесов золотые главы и кресты» [9, с. 21].

Весь жизненный уклад, духовные и бытовые традиции людей были связаны не только с христианской догматикой, вероучением, но и с церковной службой и требоисправлением. Богослужение могло совершаться вне храмовых помещений, без икон и богатых облачений священников. И пение как одно из главных средств выражения религиозности всегда являлось неотъемлемой частью церковного ритуала.

Освоение геокультурного пространства Древней Руси шло в единстве крестьянской (земледельческой) и церковной колонизации, определяясь необходимостью миссионерского освоения новых земель, формированием новых епархий, ростом числа приходов, порою весьма отдаленных. Становление национальной культуры происходило в параллельном и взаимосвязанном развитии фольклорного и религиозного пласта, которые соотносились как светское и религиозное, низовое и высокое, устное и книжное. Но особую значимость для пространственной геодинамики рус-

ской культуры имело их соотношение как слоя автохтонно-аутентичного и слоя трансплантационно-адаптированного. Если для музыкального фольклора характерна изначальная имманентная «прикрепленность» к определенной территории, более или менее сохраняемая при всех культурных метаморфозах (в том числе и в результате разнообразных территориальных миграций и колонизации более позднего периода - через своих носителей, представителей многочисленных этно - и региональных групп), то для церковно-певческого искусства, изначально заимствованного из Византии, ассимилированного в ходе продолжительного исторического процесса, на первый план выходили динамические параметры.

На начальном этапе формирования национальной культуры (XI – первая половина XV в.) сложение церковно-певческого канона происходило на основе действия центробежных тенденций, когда заимствованный культурный образец активно распространялся из центра – Киева – по периферии. Историю древнерусского церковно-певческого искусства этого периода можно представить как систему сменяющих друг друга музыкальных центров, выдвигающихся на первый план в лице своих отдельных представителей или характерными музыкальными артефактами (разновидностями церковного распева, например). Такая флуктуация свидетельствует, с одной стороны, о становлении центрo-периферийных отношений как наиболее репрезентативных для взаимосвязи культуры столицы и провинции, с другой – об устойчивой тенденции централизации, выдвижения «головного аккумулятора» генеральной культурной тенденции, подчиняющей себе все прочие, или, по крайней мере, отодвигающего их на второй план.

Весьма показателен феномен Киева как колыбели русской богослужебной традиции, на начальном этапе выполнявшего столичные функции сосредоточения инновационных форм, что предопределялось известной авторитарностью вводимых модернизационных процессов (в сравнении с имманентными качествами этнической фольклорной традиции). Многими исследователями подчеркивается своеобразный характер «трансфера» византийского музыкального канона на Русь. Д. В. Разумовский, в частности, писал: «Греко-славянские певцы привезли с собою нотные книги, и по ним исполняли богослужебное пение первоначально в Киеве, а потом в Новгороде и великом Ростове. Таким образом первая русская церковь получила вполне *готовое пение* и во всей полноте его устройства, готовую мелодию на безлинейных нотах» (курсив автора) [7, с. 43].

Авторитарный характер православно-византийского системного сдвига в культуре Древней Руси определил выдвижение центра аккумуляции инонационального культурного опыта и его последующей ретрансляции по территории Руси. «Первым Русским городом, который огласился Богослужебным пением, был Киев, мать городов Русских. В этот именно город, равноапостольный князь Владимир, по возвращении из Корсуня, привел с собою *первого митрополита Михаила и иных епископов, иереев и певцов*. Певцы эти, по другим летописям, называются еще *причетниками* или *демественниками*. Они, по происхождению своему были Славяне и присланы к св. Владимиру константинопольским царем и патриархом. Число певцов было, как надобно полагать, очень значительно. При супруге св. Владимира Анне был весь клир Греческий, прибывший вместе с нею из Греции и называвшийся тогда *царицыным*. Из Киева, как из центра, церковное пение распространилось вместе с верою во все пределы России» (курсив автора) [6, с. 57].

Таким образом, уже при первом митрополите происходило распространение духовной музыки за пределы «столицы». На фоне языческой традиции она представляла собой слой «высокой культуры», который благодаря государственной поддержке активно транслировал нормативные культурные образцы на всю территорию страны, образуя особый субкультурный музыкальный пласт – и противостоящий этнической культуре, и вступающий с ней во взаимодействие.

Согласно летописям (Иоакимовской, Густынской) первоначальным направлением этой трансляции стал северо-восток, верхняя Волга, Ростовские земли, где первый русский митрополит Михаил вместе с четырьмя епископами учил там людей «веровати в Троицу единому Богу... и крестиша людей бесчисленное множество, и многие церкви воздвигнуши... и клирос устрои» [1, с. 146].

Естественно предполагать, что развитие духовной музыкальной традиции в культуре средневековой Руси шло в соответствии с общими процессами распространения Христианства и основными направлениями территориальной экспансии по европейской части, затем на Урал и в Сибирь. Основополагающее значение имели процессы на европейской части Руси: это изначальная «зона» становления и государственности, и национальной культуры, и ее провинциальной составляющей, включающей и музыкальное искусство, и отсюда шло дальнейшее распространение пра-

вославия во всей совокупности его элементов. Здесь же возникновение очагов православия, как и в целом заселение территорий, и возникновение городов было связано с развитием земель вокруг речного пути «из варяг в греки» и его ответвлений. С конца X века существовали митрополичья кафедра в Киеве и древнейшие епархии в Новгороде, Белгороде (под Киевом), Чернигове, Полоцке, Владимире Волынском, Ростове, Турове и др.

Следует заметить, что прямые свидетельства распространения религиозного музыкального канона на начальном этапе весьма немногочисленны. В летописях упоминаются отдельные имена, описываются некоторые факты и события развития церковной музыки в разных областях Руси – городах, монастырях, церковных приходах. Из всего прочего наиболее широкое освещение получила история появления на Руси церковной музыки – легенда о трех греческих певцах, прибывших в Киев при Ярославе Мудром, с которых началось в Русской земле, по выражению Степенной книги, «ангелоподобное пение, именно: изрядное осмогласие, наипаче же и трисоставное сладкогласование и самое красное демественное пение» [3, кн. 2, с. 248].

На фоне основной массы безымянных подвижников музыкальной жизни различных городов Древней Руси, отмеченных в летописях, житиях и основанных на них источниках некоторые выделяются особо. В Лаврентьевской летописи упоминается, что при похоронах Андрея Боголюбского во Владимире в 1175 г. пела «Луцина чадь», вероятно, названная так по имени domestика Луки [5, с. 370]. Митрополит Макарий в «Истории русской церкви» упоминает domestика Новгородского Юрьевского монастыря Кирика, автора «Учения о числах» (1136) [10], греческого певца Мануила, назначенного в 1136 г. епископом Смоленской епархии, о «словутном» (славном) певце Митусе (Димитрии) Перемышльского владыки (1241), о безымянном демественнике новгородского Софийского собора (1387). Отмечается распространенная по различным епархиям практика исполнения молитв и песнопений по-гречески. «Звенигородцы в 1146 г., освободившись от врагов, также зывали: “Кирие, елеисон”. В Нижегородском Кондакаре <...> целая ипакои на Воздвижение написана сначала по-славянски, потом по-гречески, а, кроме того, в так называемых азматиках наряду. Существовали еще при некоторых церквах, например при соборной владимирской, domestici, управлявшие хором певчих, и поддерживался еще старый обычай петь некоторые краткие песни по-гречески. В житии свято-

го Петра, Ордынского царевича, сказано, что когда он прибыл из Орды в Ростов вместе с Ростовским епископом Кириллом (+ 1262) и вошел в ростовскую кафедральную церковь, то услышал в ней “пения доброгласная, якоже ангельская”, и что тогда в ней “левый крилос греческий пояху, а правый руский”» [3, кн. 3, с. 178].

В целом, церковно-певческая практика получила широкое распространение по различным епархиям, но особой известностью пользовались клиросы, помимо Софии Киевской, Софийского собора в Новгороде, соборные храмы в Смоленске, Ростове, Владимире на Клязьме, Владимире Волынском [4]. Разумовский заметил, что «первые исторические страницы Русской церкви не представляют ни прямого, ни косвенного указания на недостаток певцов церковных, не смотря на ощутительную потребность их, при быстром распространении Христианского Богослужения в России» [6, с. 61].

Справедливость данной точки зрения может быть подтверждена историей древнерусской книжности. При весьма ограниченном числе персоналий, упомянутых в средневековых источниках, анализ центров древнерусской книжности Студийской эпохи (XI – XIV вв., когда богослужение проводилось в соответствии со Студийским уставом) позволяет восстановить процесс проникновения воспринятого из Византии музыкального канона в отдельные русские города, монастыри, сельские приходы и оценить вклад этого процесса в истории русской музыкальной культуры, уточнить причины и обстоятельства распространенности отдельных жанров духовной музыки, локализацию их функционирования.

По замечанию русского палеографа, лингвиста А. И. Соболевского, до XV в. книги, в том числе и певческие, писались «лишь в больших городах и монастырях» [11, с. 4]. Еще в 1912 г. музыкальный палеограф В. М. Металлов описал географию древнерусской певческой книжности: «Производство рукописей и распространение знаменной семиографии совершалось по Руси от Киева и Переяславля на Новгород, Суздаль, Владимир и Смоленск, а затем на Москву, Пермь и Вологду, по мере распространения христианства, гражданственности и торговых сношений на Руси» [4, с. 179].

По некоторым данным, в XI–XIII вв. в обращении на территории Руси находилось около 140 тысяч книг, несколько сот наименований [8, с. 14]. Среди них были и музыкально-певческие, ненотированные и нотированные, причем с течением времени число последних, как и число людей, владевших му-

зыкальной грамотой, возрастало. После принятия Иерусалимского устава в XV в. господствующее положение заняла нотированная певческая книжность.

Древнерусское певческое искусство уже в XI веке использовало заимствованные из Византии и переведенные на славянский язык тексты, выработало во многом собственную систему нотной записи – крюковую, сформировало свой репертуар нотированных книг – рукописных Стихирей, Ирмологиев, Кондакарей, Миней, Триодей, Праздников, Параклитиков. Однако объем книжного наследия и его характер существенно различался в зависимости от территории – при митрополичьем или княжеском дворе или в затерянном в сельской глуши приходе.

Интересно, что именно с периферийными городами, а не со стольным Киевом связаны самые ранние из сохранившихся певческих книг. По современным данным, из сохранившихся около 80 певческих книг XI – XIII вв. (не считая мелких фрагментов), нотированных и ненотированных, большая часть имеет северо-западное, Новгородско-Псковское происхождение. Из Новгорода происходят древнейшие списки Миней – Путятина (XI в., РНБ, Соф., № 202), сентябрьская, октябрьская и ноябрьская Минеи (1095-1097, РГАДА, ф. 381, № 84, 89, 91), в которых знаки нотации встречаются лишь изредка. О высоком уровне развития певческой культуры в северо-восточной Руси свидетельствуют Успенский (1207, ГИМ, Усп., № 9) и Троицкий (нач. XIII в., РГБ, Троиц., № 23) Кондакари, связанные с книгописанием Ростова Великого [2].

Преобладание устной традиции над письменной в данный период, характер сохранившихся рукописных памятников не позволяют выстроить точно локализованную картину бытования певческих книг. Однако общий характер культуротворческого процесса в средневековой Руси позволяет говорить о неоднородности, многослойности региональной геодинамики церковно-певческого искусства, когда местные условия, которые складывались по-разному на огромной территории государства, определяли и специфику музыкальной практики, и особенности певческой книжности (см. подробнее исследования по древнерусской музыкальной культуре З. М. Гусейновой, Н. В. Заболотной, Н. Б. Захарьиной, А. Н. Кручининой, И. Е. Лозовой, Н. С. Серегиной, частично рассмотрены нами [13]).

Все это позволяет сделать вывод о *полицентризме* как характерной особенности церковно-певческой культуры русского средневековья, определяющим фактором которого являлся «инновационный» центр, задающий

направление дальнейшему и внутреннему (собственно художественному), и внешнему (культурному и пространственному) развитию. Реализация Киевом столичных функций сосредоточения и трансляции инноваций сопровождалась выделением среди остальной периферии отдельных центров, претендующих на выполнение аналогичных функций.

Следует отметить, что аналогичные тенденции перехода от Киевского централизма к древнерусскому регионализму проходили и в других сферах художественного творчества – зодчестве, ремесле, изобразительном искусстве, книжном деле [12]. Таким образом, церковно-певческое искусство отразило общие культуротворческие и геодинамические процессы, свойственные данному этапу развития культуры средневековой Руси.

Список литературы

1. Книга Степенная царского родословия, содержащая историю российскую с начала оного до времен царя и великого князя Иоанна Васильевича, сочиненная трудами преосвященных митрополитов Киприана и Макария. Часть 1. Москва: При Императорском университете, 1775. 580 с. – URL: <https://www.prilib.ru/item/417748>.
2. Лозовая, И. Е. Церковное пение / И. Е. Лозовая, Е. Ю. Шевчук // Православная энциклопедия. – Москва: Церковно-научный центр Русской Православной Церкви «Православная Энциклопедия». – 2000. 688 с. URL: <http://www.canto.ru/index.php?menu=public&id=medieval.encyc2>
3. Макарий (Булгаков). История Русской Церкви: в 3 кн. / митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков). – Москва: Изд-во Спасо-Преображен. Валаам. монастыря, 1994–1996.
4. Металлов, В. М. Богослужбное пение русской церкви в период домонгольский по историческим, археологическим и палеографическим данным / В. М. Металлов. – Москва: печатня А. И. Снегиревой, 1912. – 349 с.
5. Полное собрание русских летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись. – Москва: Изд-во вост. лит., 1962. – 578 с.
6. Разумовский, Д. В. Церковное пение в России (Опыт историко-технического изложения): в 3 т. Т. 1. / прот. Д. В. Разумовский. – Москва: тип. т. Рис у Мясницких ворот, 1867. – 136 с.
7. Разумовский, Д. В. Богослужбное пение православной греко-российской церкви. Теория и практика / прот. Д. В. Разумовский. – Москва: Тип. О. Гербе-ка, 1886. – 172 с.
8. Сапунов, Б. В. Книга в России в XI–XIII вв. / Б. В. Сапунов. – Ленинград: Наука, 1976. – 231 с.
9. Родченко, И. Г. Культура Валаамского монастыря в середине XIX в.: дис. ... канд. культурологии / И. Г. Родченко. – Санкт-Петербург: СПбГУ, 2003. – 206 с.
10. Симонов, Р. А. Роль Кирика Новгородца в культуре Руси: к 900- летию со дня рождения / Р. А. Симонов // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2010. – № 4 (42). – С. 70–83.
11. Соболевский, А. И. Образованность Московской Руси XV – XVII веков / А. И. Соболевский. – Санкт-Петербург.: Тип. Имп. Академии наук, 1903. – 944 с.
12. Суций, С. Я. Очерки географии русской культуры / С. Я. Суций, А. Г. Дружинин. – Ростов-на-Дону: Изд-во СКНЦСШ, 1994. – 575 с.
13. Юдина, В. И. Регионализм в средневековом церковно-певческом искусстве. К истории изучения проблемы / В. И. Юдина // Человек. Культура. Образование: науч.-образоват. и метод. журн. – Сыктывкар, 2013. – № 3 (9). – С. 94–103.

Кислый Александр

Свято-Успенский кафедральный собора
г. Витебска, отдел образования и катехизации
Витебской епархии, Витебская духовная
семинария, иерей, клирик, зам. председателя
отдела образования и катехизации,
преподаватель Витебской духовной
семинарии (Республика Беларусь)

КЛЮЧЕВЫЕ ПРИНЦИПЫ ИССЛЕДОВАНИЯ И ВЫПОЛНЕНИЯ ЦЕРКОВНОЙ МОЗАИКИ В РОССИИ И БЕЛАРУСИ

Аннотация. На протяжении своей истории русский и белорусский народы создавали высокоразвитую и оригинальную церковную архитектуру с соответствующим внутренним фресковым и мозаичным убранством. Сохранившиеся сведения о памятниках монументального, в частности, церковного искусства и мозаики России и Беларуси свидетельствуют о мастерстве его создателей, демонстрируют отличительные черты архитектурно-художественных течений и достижений своей эпохи. XX век также оставил богатейшее наследие, научный и художественный материал по изучению и возрождению православных мозаичных традиций. В настоящее время необходимо изучение и освоение того успешного опыта, который был накоплен на территории двух стран.

Ключевые слова: Православие, искусство мозаики, традиции, современность, Россия, Белоруссия

Alexander Kislyj

Holy Assumption Cathedral of Vitebsk, Department of Education and Catechesis of the Vitebsk Diocese, Vitebsk Theological Seminary, Priest, Cleric, Deputy. Chairman of the Department of Education and Catechesis, Lecturer at the Vitebsk Theological Seminary (Republic of Belarus).

KEY PRINCIPLES OF RESEARCH AND IMPLEMENTATION OF CHURCH MOSAIC IN RUSSIA AND BELARUS

Annotation. Throughout their history, the Russian and Belarusian peoples have created highly developed and original church architecture with the corresponding internal fresco and mosaic decoration. The preserved information about monuments of monumental, in particular, church art and mosaics of Russia and Belarus testify to the skill of its creators, demonstrate the distinctive features of architectural and artistic movements and achievements of their era. The 20th century also left a rich legacy, scientific and artistic material on the study and revival of Orthodox mosaic traditions. At present, it is necessary to study and master the successful experience that has been accumulated in the two countries.

Keywords: Orthodoxy, mosaic art, traditions, modernity, Russia, Belorussia

Когда мы говорим об изученности российской и белорусской церковной мозаики периода с начала XX по начало XXI в., то, безусловно, предполагаем, что ее научное исследование началось сразу же после создания мозаичных произведений, что обусловлено тем фактом, что сама по себе обстановка обусловила научный интерес к исследованию церковной мозаики. Исследователь белорусской церковной архитектуры А. П. Сапунов, описывая витебские и полоцкие памятники церковного зодчества, указывал на значительное влияние на белорусскую мозаику западноевропейской и резкое снижение данного влияния после отмены унии и перестройку храмов под православные [10, с. 24]. С середины XIX века на белорусскую мозаику более всего начинает оказывать влияние российская церковная мозаика, что продолжается и в современной мозаике.

Аутентичные материалы по церковной мозаике Беларуси XX в. представлены в национальных архивах. В Белорусском государственном архиве научно-технической документации представлены документы Белорусского государственного проектного института «Белгоспроект», областных проектных институтов Бреста, Витебска, Гомеля, Гродно, научно-производственного объединения «Белреставрация», архитектурно-проектной мастерской «Минскаرخпроект». Это проекты реставрации, реконструкции, обмерные чертежи, планы, схемы, фотографии, фотонегативы произведений мозаичного искусства.

Среди вышеперечисленных авторов отдельно хотелось бы выделить труды Т. И. Чернявской, в чьих книгах подвержены пристальному анализу памятники церковной архитектуры до начала XX в., сохранившиеся до настоящего времени и внутреннего убранства церквей, включая мозаику. Исследуя отдельно каждый из крупных городов Беларуси, Т. И. Чернявская осветила социально-экономические предпосылки и основные этапы промышленного, гражданского и, в особенности, церковного строительства Минска, представив анализ отдельных памятников церковного изобразительного искусства. Работы Т. И. Чернявской имеют большую важность для исследователей церковной мозаики Беларуси, и активно используются в самых разных областях практической и научной деятельности: мозаичистами, архитекторами, искусствоведами, религиоведами, студентами архитектурно-строительных вузов, мастерами мозаичных мастерских при церквях и проч. [14].

Если проследить далее состояние изученности убранства церквей и мозаики в России и Беларуси, можно сказать, что современные мозаики

как явление духовного и культурного наследия практически не становились предметом научных изысканий исследования исторической и историко-архитектурной науки в постсоветское время. Отдельному исследованию подвергается тема мозаики монастырей, которые зачастую являются дополняющими в отношении церковной архитектуры, а монастыри, в свою очередь, включают в себя церковь в качестве ядра архитектурного ансамбля.

Вопросы особенностей ареала символических, художественно-содержательных значений российских образов церковной мозаики освещены в трудах основных авторитетов в данной области [9], а также последних публикациях по проблемам русского храмового и монастырского строительства [4; 7; 5]. Говоря о современных исследованиях, можно отметить монографию А. В. Иконникова, посвященную различным сторонам проблемы «исторической» (национальной) стилистики в российском церковном архитектурно-изобразительном дискурсе [7].

Таким образом, различные аспекты теории церковной мозаики Беларуси и России в последнее время не часто привлекали внимание исследователей. Акцент на новаторских чертах церковной мозаики, предопределяет характер анализа – или в определенном отрыве от предшествующего периода, или в противопоставлении с ним. Не совсем ясной до настоящего времени остается проблема преемственной взаимосвязи стилистики в современной церковной мозаике Беларуси и России. В работах по соответствующей теме не раскрывается эта сложная проблема во всем ее многообразии, а лишь предпринимаются попытки рассмотреть отдельные вопросы и произведения.

Российские и белорусские исследователи указывают, что постепенно мозаичное искусство в двух странах дифференцируется согласно двум началам – развивающегося в недрах профессиональной школы (академическое начало, специалисты из художественных вузов) и ремесленного (обучение и деятельность в частных или мозаичных мастерских, находящихся при конкретном храме). Можем также сказать, что развитие профессионального мастерства церковной мозаики на территории Беларуси в значительной степени связано с академическим образованием, получаемым белорусскими специалистами на территории России.

Анализируя научные работы, посвященные церковной мозаике России и Беларуси исследуемого периода, мы можем отметить, что практиче-

ски полностью отсутствует кристаллизация и научная разработка понятий теории, типологической, функциональной, конструктивной и образной взаимообусловленности, творческого метода. Среди современных исследователей темы церковной мозаики Беларуси 40–50 гг. XX в. можно также назвать А. М. Кулагина [8], И. Н. Слюнькову [12], С. А. Сергачева [11], В. А. Чантурия [13] и др.

Таким образом, по изучаемой теме есть целый ряд различных исторических источников и научных работ. Однако, недостаточность изученности данной темы является, на наш взгляд, очевидной. Работы имеют публицистический, делопроизводственный, точечный характер; они неаналитичны, описательны, в них отсутствует систематизация местных памятников. Далеко не полной является характеристика стилей мозаики и особенностей влияния на них местных традиций.

Изучение характерных черт развития монументальной храмовой мозаики, а также обобщение результатов позволяют говорить о новом этапе ее развития. Реставрационная практика и практика создания современной храмовой архитектуры, в основе своей базирующиеся на обращении к исторической традиции, также определяют приоритетное направление отечественной практики монументальной храмовой живописи в России и Республике Беларусь. Исследование монументального храмового декора позволяет говорить о наличии нескольких подходов к созданию убранства храмовых сооружений. В современной практике встречаются три уровня освоения традиции – копирование, стилизация и практика, получившая название ассимиляции.

Копирование древних мозаик православных храмов российскими и белорусскими мастерами не означает механический перенос иконописного изображения с одной плоскости на другую. Если мастеру-мозаичисту через подлинник открылась изображенная на нем духовная реальность, он увидел ее, тогда в новой мозаике появляется изображение как результат не механического, но творческого процесса. Однако, известны более категоричные высказывания по поводу создания произведений, в основе которых лежат принципы копирования. В частности, архимандрит Рафаил (Карелин) отмечает: «Копирование – это смерть иконы. Чтобы сделать список, надо внутренне пережить икону, прочесть ее смысловой текст, а затем написать его своим почерком. Копировать – значит, аналитически расчленишь икону, а затем механически переносить штрихи и детали с образца на

доску или полотно. Но икона не может быть сконструирована из частей и фрагментов. Душа – это единица, монада, а не сумма чисел» [2]. Тем не менее, в настоящее время подготовка современных мозаичистов видится через создание более мощной гуманитарной и историко-культурной базы и освоение пласта традиции, способствующих решению актуальных задач современности. Именно в копировании заключается часть процесса создания современного языка религиозной живописи, в основе своей соединяющего традиционные и современные требования и создающего новое, не противоречащее духовному контексту.

Исследователь А. В. Андреева подчеркивает значение изучения художественного языка канонических образов для современности, характеризует данную практику как «огромный труд, требующий терпения, настойчивости и усидчивости на пути обучения в веках устоявшимся методам работы, навыкам и приемам древнерусского изобразительного искусства» [1, с. 393]. В современной практике создания монументального мозаичного декора тема использования методов копирования также представляется актуальной. Примером создания российских мозаик, опирающихся на принципы копирования, является монументальное убранство Александро-Невского храма в с. Марьино-Щербатово Одинцовского района Московской области, созданное группой художников под руководством В. С. Неверова в начале 2000-х гг.



Пример мозаики – копии с иконы XIX в. (Спас на Крови, Москва, 2010 г.)

Копирование как путь эстетического поиска при создании религиозного произведения сейчас широко распространено как в России, так и в Беларуси, но не является единственной практикой. Стилизация представляет собой следующий уровень усвоения живописного наследия, основанный на знании традиции и свободном владении художественным языком, при помощи которого эта традиция актуализируется.

Третьим уровнем обращения к традиции является ассимиляция. Ассимиляция подразумевает метод создания произведения, характеризующийся воплощением идеи через восприятие художественных приемов как единого целого, подчиненного определенным стилевым закономерностям [3, с.32]. Единство достигается путем творческой переработки средств художественной выразительности. Ассимиляция выступает наиболее глубоким уровнем освоения традиции.

Сегодня подавляющее большинство храмовых сооружений в России представлено храмами XVIII – XIX вв., дошедшими до наших дней в разном состоянии, часто требующими реставрации, в то время как в Беларуси большинство церквей построено значительно позднее. Поскольку на протяжении XX в. сотни храмовых построек на территории Беларуси были уничтожены и не подлежат восстановлению, сейчас активно возводятся новые церковные сооружения. В этих условиях одним из важных для белорусских мозаичистов является вопрос, насколько система мозаики, сложившаяся в эпоху постройки храма, применима к современным условиям и возможностям. Некоторые исследователи в числе приоритетных задач современной церковной мозаики называют создание единого ансамбля храмового сооружения, в этом случае часто понимаемого как воспроизведение мозаичного убранства, находившегося в храме до разрушения. В этом случае одной из крайних ситуаций является практика, при которой художник-мозаичист создает монументальный декор храмового сооружения, не принимая во внимание традицию, которой соответствует храмовая постройка, в результате чего созданное произведение может входить в конфликт с архитектурой, выполненной в определенном стилевом предпочтении, и даже разрушать храмовое пространство.

Список литературы

1. Андреева, А. В. Основы копийного мастерства как формы обучения монументальной религиозной живописи / А. В. Андреева // Молодой ученый. – 2012. – № 8 (43) – С. 393–397.

2. Архимандрит Рафаил (Карелин). О языке православной иконы. – URL: www.orthedu.ru/books/sovrem/rafail.htm (дата обращения: 17.09. 2019).
3. Берман, А. Г. Проблемы теории и истории христианской культуры: сб. ст. / А. Берман; Моск. автомоб.-дорож. гос. техн. ун-т. – Чебоксары ВФ МАДИ, 2011. – 108 с.
4. Берташ, А. В. Содержание и эволюция русского стиля в церковной архитектуре середины XIX – нач. XX в. // Искусство христ. мира. Вып. 2. – Москва, 1998. – 305 с.
5. Захарына, Ю. Ю. Вучэбна-метадычны комплекс па вучэбнай дысцыпліне «Мастацкая культура Беларусі» / Ю. Ю. Захарына, А. А. Шатарава; БГПУ. – Минск: Наука, 2015. – 293 с.
6. Злотников, М. Ф. Материалы о фабрике Ломоносова в Усть-Рудицах / М. Ф. Злотников // Ломоносов. – Москва: Изд. АН СССР, 1940.
7. Иконников, А. В. Историзм в монументальном церковном искусстве / А. В. Иконников. – Москва: Стройиздат, 2007. – 527 с.
8. Кулагін, А. М. Православныя храмы на Беларусі: Энцыклапедычны даведнік / А. М. Кулагін. – Минск: БелЭн, 2001. – 527 с.
9. Рункевич, С. Г. Русская Церковь в XIX–XX вв. Искусство / С. Г. Рункевич // История Русской Церкви / под ред. А. П. Лопухина. – Санкт-Петербург, 2010. – Т. 2. – 496 с.
10. Сапунов, А. П. Памятники церковной архитектуры Витебского региона / А. П. Сапунов. – Витебск: Тип. Г. П. Подземских, 1999. – 96 с.
11. Сергачев, С. А. Белорусское народное зодчество / С. А. Сергачев. – Минск: Ураджай, 1992. – 255 с.
12. Слюнькова, И. Н. К вопросу об особенностях православного и инославного монастыря и храма / И. Н. Слюнькова // Михайловская Пушкиниана. – Вып. 15. – Москва, 2001.
13. Чантурия, В. А. Памятники архитектуры и пространства Беларуси / В. А. Чантурия. – Минск: Полымя, 2005. – 240 с.
14. Чернявская, Т. И. Памятники архитектуры Минска / Т. И. Чернявская; под ред. С. В. Марцелева. – Минск: Наука и техника, 1984. – 152 с.

УДК 7.046.3
ББК 85.14

Соколов Сергей Степанович

Челябинский государственный институт
культуры, кандидат педагогических наук,
доцент кафедры культурологии и социологии

О НЕКОТОРЫХ АБЕРРАЦИЯХ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМЫ В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ

Аннотация: в статье рассматриваются спорные аспекты отражения религиозной тематики в современном художественном пространстве. Отмечаются особенности вариантов отклонения от канонических образов. Анализируются особенности реинтерпретаций сакральной сюжетики в современном искусстве.

Ключевые слова: каноническое искусство, религиозное искусство, субъективность творчества, произвольность интерпретации

Sokovikov Sergey Stepanovich

Chelyabinsk State Institute of Culture, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of Cultural Studies and Sociology 's Department

ABOUT SOME ABERRATIONS OF A RELIGIOUS TOPIC IN MODERN ART

Abstract: The article discusses the controversial aspects of the reflection of religious subjects in contemporary art space. The features of deviation from canonical images are noted. The features of the reinterpretation of sacred plots in contemporary art are analyzed.

Keywords: canonical art, religious art, subjectivity of creativity, arbitrary interpretation

Пёстрая панорама современного искусства представляет широчайший спектр обращений к религиозной тематике. Вместе с тем, нередко оказывается проблематичным определение границ, за которыми наличие религиозного в произведениях оказывается под вопросом. Впрочем, высказываются утверждения о принципиальной присущности религиозного начала художественной деятельности в целом, и тогда «религиозно-ценностный акт является абсолютной и неустранимой предпосылкой любого художественного (и даже антихудожественного) творения» [5]. Вряд ли с этим можно безоговорочно согласиться, в том числе в силу существования обширных внерелигиозных областей искусства. Но и в тех художественных явлениях, которые так или иначе номинируют свою причастность к религиозной тематике, дело обстоит не так просто. Существуют разные уровни соотношений и взаимодействий художественного и сакрального.

Более определенной ситуация выглядит в случае культового искусства, то есть, художественной деятельности и совокупности произведений, непосредственно включенных в систему отправлений религиозного культа. Такие артефакты создаются на основе традиционных интерпретаций образов, а стилевые вариации допускаются в рамках определенных канонических форм. По выражению В. С. Глаголева, «требования, предъявляемые Церковью к искусству, неременны, императивны, ультимативны» [2, с. 258]. Разумеется, канон в этом случае не следует рассматривать как навсегда застывший «визуальный догмат». В культовом искусстве происходят постепенные процессы обновления композиционных и колористических решений. Однако в целом здесь главенствует устойчивая система образов, выражающих в органичном синтезе два начала: символическое представление неисповедимых сакральных ценностей и, с другой стороны, их предметное, фигуративно выраженное и поддающееся непосредственному вос-

приятно воплощение. Иначе говоря, произведения культового искусства ясно «читаемы» как тексты религиозного характера и сюжетности.

Другой уровень взаимосвязи художественного и сакрального представлен в случаях, которые можно обозначить термином «религиозное искусство». Речь идет о художественном творчестве, светском по своему статусу, но непосредственно обращающемся к религиозным сюжетам и образам. В отличие от культового искусства, здесь художник свободен от требований канона и выражает свою субъективную, личную интерпретацию перипетий вероучения. В силу этого в пространстве таких произведений неизбежно возникают аберрации – отклонения от канонически установленных образных эквивалентов вероучения. Хотя религиозная сюжетность в них представлена, но сами художественные тексты зачастую соотнесены с ней скорее ассоциативно, чем в форме полной образно-смысловой связи. Происходит своеобразное взаимоналожение двух контекстов – религиозного и художественно-эстетического, причем второй по происхождению не связан с религиозной традицией. Отсюда – неизбежная переакцентировка или даже существенная трансформация исходных смыслов. Тогда связь с религиозной основой истончается, сама мера допустимости подобной смены акцентов «может быть определена исключительно в конкретных контекстах» [3, с. 79].

К таким контекстам отсылает, в том числе, сама визуальная стилистика искусства такого рода. В силу субъективной свободы творчества, авторы обращаются к самым разнообразным стилевым манерам: от подражания элементам традиционного культового искусства или «академизма» до использования любых авангардных стилей. Их выбор в свою очередь диктует соответствующую трансформацию визуального образа и в значительной мере определяет контекстуальные ассоциации, возникающие при восприятии произведения. Как справедливо подчеркивает В. С. Глаголев, религиозное искусство, в отличие от собственно культового, порождает ассоциации, хотя и связанные с культовым комплексом, но чаще всего не соотнесенные с единством содержания сакрального смысла [3, с. 79]. Впрочем, до тех пор, пока искусство сохраняет сюжетную и предметно выраженную связь с образным строем вероучения, оно по праву является религиозным, и стилевая разноголосица сама по себе не выступает тому препятствием.

Из множества примеров отметим два. Это работы Елены Черкасовой, выполненные в манере «наивного» искусства, лубочности «народ-

ной картинке» (не случайно она часто помещает текст в поле картин). Причем эти черты образуют единый стилевой комплекс, присущий художнику. Произведения Е. Черкасовой совершенно искренни, она пришла к христианству через богемное «бунтарство», обретя в вере истоки самобытного творчества, восходящего к «простонародной религиозности».

Несколько иную ситуацию демонстрирует картина Александра Косенкова «Уверение Фомы». Сюжетно в ней изображен известный эпизод Евангелия: «если не увижу на руках Его ран от гвоздей, и не вложу перста моего в раны от гвоздей, и не вложу руки моей в ребра Его, не поверю» (Ин. 20:25).



Черкасова Е. Благовещение



Косенков А. Уверение Фомы

Стилистически же мы видим совмещение различных контекстов: собственно религиозного; постимпрессионистской манеры; примитивизма; лубочности (в том числе – включение в полотно словесного текста). Кроме того, очевиден и художественно-исторический контекст работы – она представляет собой откровенный парафраз знаменитой картины Караваджо начала XVII в. на этот сюжет. Такая коллажная стилизация неизбежно порождает некоторую ироничность звучания, что несомненно снижает драматическую значимость сюжета.

Другим приемом эксплуатации религиозной тематики является вмещение сакральных образов в принципиально иной контекст. Пример тому – монументальное полотно В. Дубосарского и А. Виноградова «Христос в Москве». Здесь главный персонаж изображен шагающим по вечерней улице большого города, полного соблазнов.



Дубосарский В. и Виноградов А. Христос в Москве

Разумеется, содержание картины, как призывают некоторые критики, можно прочесть как призыв не забывать Бога в мирской суете, так как «к осмыслению Священной истории художники подходят с должным пиететом и глубокой рефлексией» [6, с. 187]. Однако если у авторов и было такое поучительное намерение, оно, по сути, снимается изобразительной стилистикой: работа выполнена в духе поп-арта, построенного на вариациях китча. Духовный смысл послания разбивается о саркастический посыл поп-арта, который в пространстве полотна явно превалирует. Это становится тем более ясным, если учесть, что Иисус Христос в работах названных авторов соседствует с такими «знаковыми» персонажами, как Арнольд Шварценеггер, Алла Пугачева, Александр Пушкин и Пабло Пикассо и др., поданными в аналогичной китчевой манере.

Выше речь шла о работах, в которых, при всём их разнообразии, религиозные образы всё же узнаваемы. Следующим шагом к аберрации – удалению от первичного содержания – служит уход от конкретной предметности и обращение к абстрактной технике. Перестаёт работать принцип образной аналогии, сущностно важный для искусства, обращающегося к религиозной тематике. Без этого, как представляется, вряд ли возможны попытки современного воплощения вечных смыслов традиционного религиозного содержания [3, с. 80]. Отсюда отнесение такого искусства к религиозному вряд ли имеет достаточные основания. В качестве примера приведём две работы: «Чудесная аура Георгия» Сергея Ковальского и «Лазарь, иди вон!» Гора Чахала.



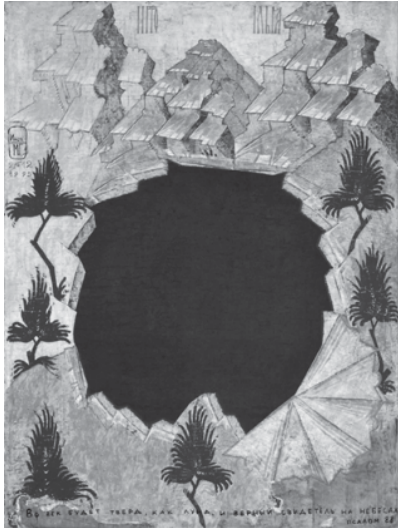
Ковальский С. Чудесная аура Георгия



Чахал Г. Лазарь, иди вон!

Они наглядно демонстрируют путь к всё большей «беспредметности» изображения. Если в первой ещё можно усмотреть некие отдаленные намёки на сюжетный первоисточник, то отнести (хотя бы условно) содержание второй к религиозной тематике невозможно без сопроводительного названия-«этикетки». Отсюда один шаг до пустоты как принципа изображения, и этот шаг был сделан.

Группа художников «Инспекция “Медицинская герменевтика”» (С. Ануфриев, П. Пепперштейн, В. Федоров) показала на выставке работы под названием «Пустые иконы». В представленных арт-объектах вместо святых ликов зияла чёрная пустота. Хотя некоторые критики постарались представить это как «субъективное отношение к христианской вере <...>, основанное на глубоком религиозном поиске» [6, с. 185], известный критик и искусствовед Екатерина Дёготь высказалась более откровенно и, на наш взгляд, оценочно очень точно: «Искусство медгерменевтов <...> выступает в форме глубокой серьезности. У посвященных, однако, нет никаких сомнений, что за этим в конце концов откроется очередная пародия» [4, с. 5]. Точнее не скажешь! Но на этом тема пустоты не исчерпалась: несколько позже, видимо, памятуя о том, что «свято место пусто не бывает», Александр Косолапов представил нашумевшую работу «Икона-икра», – некое подобие иконы Богоматери Елеусы, где отсутствующий лик Девы Марии был заменен изображением слоя чёрной икры.



«Пустые иконы»



Косолапов А. Икона-икра

Хотя критиками эти и аналогичные работы упорно причисляются к религиозному искусству, подобная подмена значимых христианских образов нарочито профанными объектами, как представляется, в принципе лишает произведения свойств религиозности. В этом смысле как нельзя более уместно вспомнить полный текст мудрой поговорки: «Свято место пусто не бывает... А пусто место не бывает свято!». По сути, с отходом от конкретной предметности, замещением религиозной образности абстрагированными конструкциями или профанированными объектами, отказом от визуальных аспектов сюжетики возникает третий уровень соотношения художественного и сакрального. Это уже не «культовое искусство» и не «религиозное искусство». Такому уровню присуще использование элементов религиозной сферы (в числе любых других) в качестве первичного «сырья» для конструирования текстов, содержательно, а часто и с позиции выразительных средств, не имеющих отношения к религиозности. Тогда религиозное служит только поводом (одним из множества возможных) к произвольной игре с фундаментальными смыслами и значениями, в ходе которой они нередко переиначиваются до неузнаваемости, а то и вовсе исчезают. В этом смысле вполне характерно высказывание широко известного художника-акциониста Олега Кулика: «для меня это – некая игра. Серьезно я этому не отдаюсь <...> Я заигрываю не только с низменными, но и с божественными началами» [1, с. 148]. Причем далеко не всегда подобные «заигрыши» – безобидные и даже плодотворные всплески художнической креативности. При недостаточной религиозной и эстетической грамотно-

сти подобные «игры» могут быть приняты за подлинные воплощения образов сакральной сущности.

Подытоживая, можно констатировать следующее: спектр взаимоотношений религиозной и художественной сфер включает в качестве различных вариантов культовое искусство (аутентичное каноническим предписаниям), религиозное искусство (тематически созвучное религиозной сюжетике, но стилево вариативное) и тот уровень, в котором произвольные внерелигиозные художественные импульсы безусловно доминируют над используемыми элементами сакрального происхождения.

Изложенное выше совершенно не означает каких-либо ограничений права художника на свободное самовыражение, на субъективное видение любых явлений, включая религиозные, на выбор выразительных средств в своём творчестве. Вместе с тем, надо отчетливо видеть грань, переходя которую, искусство перестаёт быть религиозным и впадает в разнообразные абберрации по отношению к вероучению. Ничего удивительного: искусство, по меткому замечанию В. С. Глаголева, способно дать «не только бездну смыслов, но и – возможно, во смирение – бездну бессмыслицы» [2, с. 260].

Список литературы

1. Бавильский Д. В. Скотомизация: диалоги с Олегом Куликом. – Москва: Ad Marginem: Прагматика культуры, 2004. – 312 с.
2. Глаголев В. С. Православное искусство начала 21 века: поиски и решения // Актуальные проблемы изучения истории и культуры православия: Сб. науч. ст. – Владивосток: ДФУ, 2010. – С. 257–261.
3. Глаголев В. С. Религиозное искусство в контексте современного эстетического смыслополагания //V Овсянниковская Междунар. эстетическая конф. «Синхрония и модели смыслополагания в современной эстетике»: Сб. науч. докл. – Москва: Издатель Воробьев А. В., 2012. – С.77–80.
4. Дёготь Е. «Медицинская герменевтика» осуществляет опыт молчания // Коммерсантъ. – 1993. – 6 мая. – № 83.
5. Казин А. Христианская традиция в русском искусстве советского и постсоветского периода [Электронный ресурс] // Изборский клуб. – Режим доступа: <https://izborskclub.ru/16182> – Дата обращения: 29.02.2020.
6. Шендарев Н. А. Религиозная тематика в творчестве художников 1990-х гг. // Вестник Санкт-Петербургского гос. ин-та культуры. – 2018. – № 3(36). – С. 184–188.

Катричева Татьяна Юрьевна

Челябинский государственный институт
культуры, специалист по учебно-
методической работе Управления науки и
инновации, доцент кафедры музыкального
образования

ВОКАЛЬНОЕ ИСКУССТВО КАК СРЕДСТВО ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ

Аннотация. Статья посвящена вопросам духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения средствами вокального искусства. Рассматривается понятие «вокальное искусство», его специфические особенности, благодаря которым происходит формирование духовных и нравственных качеств личности подрастающего поколения.

Ключевые слова: духовно-нравственное воспитание, духовно нравственное развитие, вокальное искусство, вокальное обучение.

Katrichева Tatyana Yurievna

Chelyabinsk State Institute of Culture, specialist in educational and methodical work of the Department of Science and Innovation, Associate Professor of the Department of Music Education

VOCAL ART AS THE MEANS OF SPIRITUAL AND MORAL EDUCATION OF THE GROWING GENERATION

Annotation. The article is devoted to the issues of spiritual and moral education of the younger generation by means of vocal art. The concept of «vocal art», its specific features, due to which the formation of spiritual and moral qualities of the personality of the younger generation, is considered.

Keywords: spiritual and moral education, spiritual and moral development, vocal art, vocal training.

В современной социокультурной ситуации, когда в обществе наблюдается снижение нравственности и культуры поведения, резко встает вопрос о духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения.

В социальных сетях, средствах массовой информации, мы видим большое количество примеров безнравственности, бездуховности, агрессивности подрастающего поколения. Поэтому общество нуждается в формировании человека духовного, обладающего нравственностью. Духовность – свойство, которое отличает человека. Дух-это мышление и сознание человека.

Духовное воспитание развивалось в России такими педагогами как А. Г. Рубинштейн, Б. В. Асафьев, Д. Б. Кабалевский. В. А. Сухомлинский говорил, что необходимо формировать нравственное воспитание подросткового поколения, учить «умению чувствовать человека». Значительное влияние в процесс формирования духовной культуры внесли следующие ученые Л. С. Выготский, Б. М. Теплов, В. В. Давыдова. Значительное место в этом вопросе занимает: теория эстетического воспитания (Б. Г. Лихачев), положение о духовно-эстетическом потенциале искусства (Л. И. Загитова, Э. Г. Ардаширова) [7, с. 12; см. также: 2; 6].

Одним из средств формирования духовной культуры подрастающего поколения является музыка, особенно вокальное искусство, один из важных видов музыкальной деятельности. «Музыка является самым чудодейственным, самым тонким средством привлечения к добру, красоте, человечности... Как гимнастика выпрямляет тело, так музыка выпрямляет душу человека», – писал о музыке В. А. Сухомлинский [7, с. 10].

В пении осуществляется комплексное развитие: формируются эстетические представления, развивается речь, происходит накопление знаний об окружающем мире, и др. Поэтому обучение подрастающего поколения вокальному искусству представляет собой один из важнейших процессов формирования духовно-нравственной культуры, развития творческих способностей.

Конечно, вокальное искусство это целая система, влияющая на формирование духовности и нравственности и способствующая развитию творческой индивидуальности личности человека. Хочется отметить, что при вокальном обучении важно наличие определенной эстетической среды. Эстетическая среда включает в себя: благоприятную нравственную, эстетическую атмосферу, эстетическую материальную среду, качество аппаратуры, состояние инструментов, эстетику одежды, воспитательные мероприятия по развитию способности к рефлексированию своих переживаний и др. [2, с.5]. Эстетическая среда вокального обучения важна и необходима, так как обуславливает воспитательный потенциал этого процесса.

Формируя духовно нравственные ценности в процессе вокального искусства нам важно что это происходит в рамках урока, так как любой урок нацелен на основы добра, честности, любви, доброты, доверия [5, с. 9]. Но нужно отметить, что проблемы духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения в системе музыкального образования оста-

ются недостаточно исследованными. Между тем вокалисты являются носителями, выразителями и трансляторами не только музыкальной культуры, но и духовных и нравственных ценностей, которые сохраняются и передаются из поколения в поколение в произведениях вокального искусства [4, с. 12].

Известные вокалисты пользуются большим авторитетом в обществе, являются образцом для подражания для многих людей, в том числе для подростков и молодёжи. Поэтому уровень их духовного и нравственного развития должен быть высоким, полностью соответствовать тем ценностям, которые они благодаря своему исполнительскому мастерству должны донести до слушателей. Духовно-нравственное воспитание определяет смысл деятельности вокалиста, позволяет определить манеру исполнения, формировать эстетические вкусы публики, транслировать вечные ценности для общества [3].

Вокальные произведения, благодаря ряду своих особенностей, обладают большими возможностями в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения. Представленные в них художественные образы обладают особой выразительностью ввиду синтеза музыки и слова, что делает их более доступными для понимания, в отличие от инструментальных музыкальных произведений. Вокальные произведения позволяют понять особенность мира культуры и внутреннего мира человека.

Разнообразие тематики, жанров, стилей, форм вокальных произведений обогащает духовный мир молодежи, способствует формированию музыкального кругозора, национального колорита. Искусство действует на человека внутренними переживаниями, эмоциями, образами. Благодаря ряду своих особенностей они обладают большими возможностями в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения [1, с. 7].

Раскрывая и интерпретируя замысел авторов, вокалисты учатся понимать чувства, переживания и мысли другого человека, выражать собственные переживания значимые для других людей. Исполнение вокальных произведений, созданных русскими композиторами и поэтами, способствует воспитанию таких важных нравственных качеств как патриотизм, чувство национальной гордости.

Одним из важнейших факторов в духовно нравственном воспитании средствами вокала является концертная деятельность. Выступление на концертах – это своеобразный отчет о проделанной работе. Оно выявляет

все новые возможности ученика, коллектива, демонстрирует сплоченность, дисциплину, музыкальность, сценичность, эмоциональность и др. [4].

Концертные выступления имеют большое воспитательное значение. Они формируют чувство ответственности. Умение видеть, понимать и создавать прекрасное делает духовную жизнь богаче, интереснее, дает возможность испытывать духовное наслаждение [4].

Для становления человека, особенно в юные годы, искусство имеет большое значение. Необходимо, чтобы ценности искусства стали духовной потребностью подрастающего поколения. Таким образом, особая роль искусства в духовно-нравственном воспитании заключается в способности произведений максимально приблизить тот мир радостей, переживаний, нравственных ценностей и безнравственных поступков, при столкновении с которыми формируется личность. Происходит обретение норм и ценностей, которые становятся фундаментом, внутренним стержнем самой личности, способной выстраивать свою жизнь в этом мире.

Список литературы

1. Авернина, Н. Г. О духовно-нравственном воспитании младших школьников / Н. Г. Авернина // Начальная школа. – 2005. – № 11. – С. 68–71.
2. Асафьев, Б. В. Избранные статьи о музыкальном просвещении и образовании / Б. В. Асафьев. – Москва: Музыка, 1973. – 144 с.
3. Цзинь Чжао Духовно-нравственное воспитание будущих вокалистов в Китае // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. – 2016. – № 1 (105). – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovno-nravstvennoe-vospitanie-buduschih-vokalistov-v-kitae> (дата обращения: 25.03.2020).
4. Гришанова, Ю. С. Духовно-нравственное воспитание учащихся средствами вокального искусства: методическая разработка / Ю. С. Гришанова // Социальная сеть работников образования : [сайт]. – URL: <https://nsportal.ru/shkola/dopolnitelnoe-obrazovanie/library/2018/01/14/duhovno-nravstvennoe-vospitanie-uchashchihsy> (дата обращения: 25.03.2020).
5. Кабалевский, Д. Б. Прекрасное пробуждает доброе. Эстетическое воспитание: статьи, доклады, выступления / Д. Б. Кабалевский. – Москва: Педагогика, 1973. – 336 с.
6. Медушевский, В. В. Духовно-нравственное воспитание средствами музыки / В. В. Медушевский // Преподаватель (Спецвыпуск «Музыкант-педагог»). – 2001. – № 6. – С. 12–20.
7. Теплов, Б. М. Психология музыкальных способностей / Б. М. Теплов. – Москва; Ленинград : АПН РСФСР, 1947. – 355 с.

Иванова Екатерина Андреевна

Челябинский государственный институт
культуры, кафедра педагогики хореографии,
студентка второго курса

СТИХОТВОРЕНИЕ И. И. КОЗЛОВА «ВЕЧЕРНИЙ ЗВОН»: АСПЕКТЫ БЫТОВАНИЯ В РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. В статье рассматриваются духовные смыслы «Вечернего звона», известного стихотворения русского поэта-романтика И. И. Козлова, продолжающие органично бытовать в русской художественной культуре, – в разных формах и проявлениях последней, не только словесно-музыкальном, но и хореографическом искусстве.

Ключевые слова: духовные потребности общества, И. И. Козлов, «Вечерний звон», христианство, православие, песня, русская художественная культура

Ivanova Ekaterina Andreevna

Chelyabinsk State Institute of Culture, Department of Pedagogy and Choreography, Second Year Student

POEM BY I. KOZLOV «EVENING CALL»: ON ASPECTS OF BEING INTO RUSSIAN ART CULTURE

Annotation. The article deals with the spiritual meanings of «Evening Ringing», the famous poem of the Russian romantic poet I. I. Kozlov, continue existing into Russian art culture, in various forms and manifestations of the latter, not only verbal-musical, but also choreographic art.

Keywords: spiritual needs of society, I. I. Kozlov, «Evening ringing», Christianity, Orthodoxy, song, Russian art culture

Культура современности существует в условиях ускоряющегося темпа развития промышленности, производств, в целом технической сферы общества. Соответственно, жизнь современного человека отличается возрастанием темпа жизни. Ограничиваясь преимущественно и прежде всего кругом работы, карьеры, бытом, человек теряет ощущение и значимость высокого, «горнего», духовного смысла своего бытия.

К негативным тенденциям в современной российской культуре, полагаем, можно отнести вестернизацию, утрату самобытности, отход от собственных традиций. Духовные ценности, воплощающие православную культуру страны были органичны для искусства дореволюционной России. Одно из таких произведений, ставшим своеобразным культурным феноменом, сфера

бытования которого уже в XIX в. вышла за рамки поэтического, музыкального искусств – стихотворение «Вечерний звон», написанное поэтом и переводчиком, представителем русского романтизма И. И. Козловым [3, с. 53]. Феномен данного стихотворного текста, написанного впоследствии популярного романса по-прежнему привлекает внимание исследователей, специалистов из разных направлений гуманитарного познания [4; 5; 8].

«Вечерний звон» – перевод стихотворения «Those evening Bells» ирландца Т. Мура [1, с.31]. Мур включил это стихотворение в сборник с пометкой «The bells of St.Petersburg». Высказывается мнение и о том, что перевод был сделан И. И. Козловым не с английского, «...а с латинского, на котором эти стихи были написаны преподобным Георгием Афонским, грузином, жившим в XI веке в Иверском монастыре Афона, но найти этот первоисточник до сих пор не удалось» [2]. Стихотворение И. И. Козлова представляет собой оригинальное художественное творение, его значение выходит за рамки перевода. Исследованы также различия в ценностно-смысловых подходах, принципиальные несоответствия позиций главного героя в трактовке Т.Мура и И. И. Козлова (обусловленные особенностями традиций национальных художественных культур) [5].

И. И. Козлов, оставаясь человеком, принадлежащим к православной культуре, конечно же, обладал знанием православного богослужения, символики колокольного звона. В своем стихотворении он, возможно, имеет в виду Всенощное бдение [6]. В «Вечернем звоне» значительным смысловым акцентом остается прошедшее. «Лично мне, – пишет Т.Гай, – эта версия ближе всего: медленное исполнение романса очень напоминает характер вечернего звона перед богослужением (Благовест) в дни Великого Поста [2]. В стихотворении показана кратковременность нашей земной жизни. Жизнь проходит с невероятной скоростью и оставляет нам лишь воспоминания о прошедших днях. В то же время, в произведении И. И. Козлова важен и акцент преемственности, утверждения всеобщих связей прошлого, настоящего и будущего, вечности искусства, символ отчего дома, родного края [1, с. 33, 34; 3, с. 55].

При прочтении стихотворение будто поется, подсказывая читателю, что это не просто стихи, но и песня. Легкость и музыкальность чтения создают рифмы, строки и отбор слов, применяемые поэтом. В стихотворении много кратких слов, с помощью которых создается определенный ритм, который буквально подталкивает к поиску мелодии.

Вопреки потребительскому отношению людей к жизни в современном мире, произведения искусства, вошедшие в золотой запас русской классической культуры продолжают бытовать, находить воплощение в разных сферах русской художественной культуры. Так, в современной хореографии источником красоты и вдохновения рассматривается иконопись. Иконопись становится способом передачи духовного мироощущения; благодатной почвой для выражения мыслей, чувств путем воссоздания глубокого художественного образа. В постановочной практике приемы стилизации «под икону», «...в виде кроткого наклона головы, кистей рук, прижатых к груди, и т. п., умело вправленные в рисунок танца, позволяют добиться определенного результата» [7, с. 41]. Это и называется «иконописью» в хореографии. Мелкие, порой незаметные детали отображают ту действительность, тот стиль, почерк, который помогает включить традиции русского православия в современную художественную культуру (в данном случае, в современную хореографию).

Приведем лишь некоторые примеры из современного хореографического искусства, связанные со стихотворением И. И. Козлова «Вечерний звон». В Красноярском государственном академическом ансамбле танца Сибири им. М. С. Годенко на основе музыки этого романса была создана танцевальная композиция «Вечерний звон». Творчество М. С. Годенко отличали щедрая фантазия, профессионализм, высочайшее мастерство. Выдающийся балетмейстер создал более ста пятидесяти хореографических постановок. Последним произведением известного хореографа стал задумчивый и грустный «Вечерний звон». В известном смысле, постановка оказалась «лебединой песней» великого балетмейстера. В этой композиции прослеживается истинно русская натура, душа и культура. Так, например, свечи символизируют православную традицию ставить свечи, привычную для русских людей. В самом конце композиции девушки совершают крестообразное движение рукой со свечой, совершая ритуальный жест крестного знамения.

Бережное отношение к традициям нашего народа характерно и для Б. Н. Соколкина, главного балетмейстера государственного ансамбля танца «Урал». Необыкновенно душевная постановка Б. Н. Соколкина «Купола» — яркий пример воплощения христианства в современном хореографическом искусстве. Танец отсылает зрителя ко времени становления христианства, крещению Руси. Именно православная вера зало-

жила в каждом русском человеке основы культуры, обычаи, традиции, устройство быта, жизненный уклад.

Существо человека основывается, прежде всего, на духовных началах. Человеческая душа неизменно стремится к прекрасному. Именно настоящее искусство, будь то музыка, живопись или танец, призваны воспитывать высокую нравственность, вопреки потребительской составляющей современной культуры. Обращение к истокам православной духовности, воплощенным в русском классическом искусстве, художественной культуре, образует мощный ресурс для духовного роста, совершенствования молодого поколения России.

Список литературы

1. Алиева, Э. Н. Секрет одного успеха одного романа / Э. Н. Алиева, Э. А. Веденяпина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 9–2 (27). – С. 31–35.
2. Гай, Т. Вечерний звон / Т. Гай // В поисках мира и душевного покоя. Блог Тины Гай. – 2015. – URL: <http://sotvori-sebia-sam.ru/>, свободный (26.10.2015).
3. Грапп, А. П. «Вечерний звон» И. И. Козлова: специфика бытования в общественном обиходе / А. П. Грапп // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. – 2014. – № 12–1. – С. 52–55.
4. Мирошникова, О. В. Символика звука и света как основа архитектурной цельности лирической книги Я. П. Полонского «Вечерний звон» / О. В. Мирошникова // Филологический класс. – 2005. – № 13. – С. 45–50.
5. Николаев, Н. И. «Вечерний звон» И. И. Козлова и «Those evening bells» Т. Мура. К вопросу о своеобразии русской художественной картины мира / Н. И. Николаев, Т. В. Швецова // Modern Humanities Success. – 2019. – № 10. – С. 244–249.
6. Слободский, С. Закон Божий / С. Слободский. – Нижний Новгород: Изд-во Братства во имя св. князя А. Невского, 2005. – 648 с. – URL: <https://www.pravmir.ru/obyasnenie-vsenoshhnogo-bdeniya/>, свободный (07.11.2005)
7. Савин, В. З. Балетмейстер и фольклор / В. З. Савин. – Магнитогорск: Магнитогорск. гос. консерватория, 2012. – 84с.
8. Чурляева Т. Н. Нарративная стратегия рассказа Ю. Казакова «Вечерний звон»/ Русский язык в поликультурном мире. – Симферополь: Ареал, 2018. – С. 453–460.

Пяхина Елена Евгеньевна

Челябинский государственный институт
культуры, студентка магистратуры,
направление «Декоративно-прикладное
искусство и народные промыслы»

ФЕНОМЕН ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ШКОЛЫ И. С. ГЛАЗУНОВА В ИСТОКАХ И ПРОДОЛЖЕНИИ

Аннотация. В статье анализируются, обобщаются материалы из научно-исследовательских, научно-популярных изданий, интернет-ресурсы, документальные фильмы о творчестве И.С. Глазунова, современных художников, учениках созданной им Российской академии живописи, ваяния и зодчества.

Ключевые слова: традиция русской реалистической школы живописи, историческая живопись; И.С. Глазунов, Российская академия живописи, ваяния и зодчества

Pyahina Elena Evgenievna

Chelyabinsk State Institute of Culture and Arts, direction «Arts and crafts and folk crafts», graduate student

PHENOMENON OF I.S. GLAZUNOV'S ART SCHOOL: SOURCES- CONTINUATION

Annotation. The article analyzes, summarizes materials from research, popular science publications, online resources, documentaries about the work of I.S. Glazunov, contemporary artists, students of the Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture, created by him.

Keywords: tradition of the Russian realistic school of painting, historical painting; I.S. Glazunov, Russian Academy of Painting, Sculpture and Architecture

Современное российское изобразительное искусство представляет собой, как и все наше общество, культура, «мозаику» художественных стилей, подходов к творчеству. С одной стороны, в нем явным образом прочитываются значимые для отечественной культуры духовные символы прошлого. С другой – лавинообразным потоком идет вал весьма низкопробной художественной продукции. В многочисленных галереях искусство такого рода оценивается экспертами как наивысшее творческое достижение. Однако «искусство» в данном случае остается лишь провокацией, способной нивелировать Вечное, Абсолют, отбрасывая человека назад, в далекое доисторическое прошлое, низводя до низкого, животного состояния, вне духовных ценностей, истин Добра и Красоты.

Отечественное искусство, в лице лучших его представителей, всегда оставалось сопричастным судьбам России. Утверждать приоритетность

духовной образующей в его содержании, – в известном смысле, «ломиться», используя устоявшееся слово-штамп, в открытую дверь. В искусстве России отчетливы иконологичность, поиск абсолютных ценностных оснований миробытия отечественной духовности.

Во времена застоя, на переломе эпох, рубеже XX – XXI вв., особую ценность для будущности русской духовной культуры составили творческий путь, художественные открытия и свершения истинно русского художника И.С. Глазунова. Созданная им художественная школа, творчество учеников, последователей И.С. Глазунова – навсегда вписаны в историю культуры нашей Родины.

В научно-исследовательской, научно-популярной литературе, посвященной художнику, просматривается интерес к значению персонального вклада (а также художественной школы) И. С. Глазунова в традицию классической русской живописи; подчеркивается акцент гражданственности, образовательной, воспитательной направленности созданных им живописных полотен [см.: 1; 2; 8; 11; 13; 18]. В то же время обращается внимание на недостаточность целостных, монографических исследований на данную тему. Так, в 2017 г. вышла в свет книга о И. С. Глазунове, – одна из немногих, по признанию ее автора, написанная не профессиональным искусствоведом, а журналистом, многие годы находившимся в общении с художником [10]. Своим материалом мы хотели бы привлечь внимание к данной проблеме.

В изучении и постижении творчества И. С. Глазунова, ввиду ситуации недостаточной разработанности темы в искусствознании, необходимы, ценны, полезны и привлекательны специализированные интернет-ресурсы; документальные фильмы (многие из которых создавались известными российскими режиссерами при жизни художника).¹ Расскажем кратко о «дигитальных» источниках исследования, популяризации творчества Ильи Сергеевича. Так, на «Официальном сайте галереи Ильи Глазунова» живопис-

¹ Галерея Ильи Глазунова: офиц. сайт. URL: <https://glazunov-gallery.ru/>; Илья Глазунов: офиц. сайт. URL: <http://glazunov.ru>; Галерея Ильи Глазунова в социальных сетях. URL: <https://vk.com/glazunovsgallery>; <https://twitter.com/glazunovgallery>; Виртуальные выставки на официальном сайте галереи. URL: <https://glazunov-gallery.ru/vystavki>; Галерея Ильи Глазунова на портале «Музейная Москва онлайн». URL: <http://glazunov.catalog.mos.ru/>; Бесплатный аудиогид по экспозиции галереи Ильи Глазунова. URL: <https://izi.travel/ru/02a1-galereya-ili-glazunova/ru>.

Документальные фильмы: Илья Глазунов (1985, реж. Павел Русанов, авт. сценария А. Леонтьев); Клейма Ильи Глазунова (2000, реж. Сергей Браверман); История в лицах. Илья Глазунов (2003, реж. Сергей Браверман); Мистерия жизни. Илья Глазунов (2009, реж. Алексей Макеев); Линия жизни. Илья Глазунов (2011, реж. Константин Владимиров); Илья Глазунов. Лестница одиночества (2015, реж. Сергей Браверман); Илья Глазунов. Личность в истории (2017, реж. Алексей Денисов).

ные и графические произведения (свыше 700 картин) И. С. Глазунова из экспозиции галереи сосредоточены в трех тематических подразделах «Творчества»: «Монументальные работы»; «Городской цикл»; «Образы истории». На «Официальном сайте...» можно познакомиться с информацией о том, что Илья Сергеевич был автором книг «Дорога к тебе» (1965–1966 гг.) и «Россия распятая» (2005 г.); подробностями биографии, в разделе «Художник и мир», где рассказывается о его семье, размещены уникальные фотографии, запечатлевшие мгновения жизни и творчества. На портале «Музейная Москва онлайн» располагается «Галерея Ильи Глазунова». В виртуальной галерее содержатся коллекции: «Живопись»; «Графика»; «Личный фонд И. Глазунова»; «Металл»; «Древнерусская живопись»; «Ткани»; «Фарфор, стекло, керамика, кость»; «Металл»; «Печатная графика»; «Фотографии»; «Декорации»; «Дерево». «Картинная Галерея Ильи Глазунова» выполняет и информационно-образовательные, воспитательные функции, размещая, на постоянной основе, в версии в социальных сетях (В контакте) публичные опросы по истории, основам народной художественной культуры, русского искусства. В коллекции «Фотографии» – широкий круг деятелей мировой культуры, политики, с которыми общался И.С. Глазунов (например, президент Чили С. Альенде). В коллекции «Дерево» интересны предметы обстановки из дерева, сделанные по эскизам В.М. Васнецова. В коллекции «Живопись» пронзительной болью в душе каждого русского человека отзывается картина «Брошенная изба», написанная в 1985г. Крыша с обнаженной кровлей, как образ страны, оставшейся на перепутье, выбора духовных ценностей, идей.

В документальных фильмах об И. С. Глазунове к рассказам о его жизни и творчестве присоединяется сам художник, его коллеги (например, в фильме «Илья Глазунов» реж. П. В. Русанова – писатель В. Д. Захарченко); зритель узнает о редчайших документах из военного детства Ильи Сергеевича; об участии Глазунова в проектах реставрации Большого Кремлевского дворца: картины «Голгофа», «Царевич Дмитрий», «Иван Грозный», «Два князя» в воссозданном художником Николаевском зале («Мистерия жизни. Илья Глазунов», 2009, реж. Алексей Макеев); строительстве уникального Музея русских сословий («Илья Глазунов. Лестница одиночества», 2015, реж. Сергей Браверман), появлении Российской академии живописи, ваяния и зодчества. В последнем прижизненном фильме об И. С. Глазунове («Илья Глазунов. Личность в истории», 2017, реж. Алексей

Денисов) в подробностях рассказана история выставки на Кузнецком мосту 1977 г., где впервые были показаны вызвавшие шквал эмоций картины «Мистерия XX в.», «Лифтерша», «За ваше здоровье».

В своих живописных произведениях И.С. Глазунов создал образ великой и могучей России. К ним относятся: «Русская песня», «Господин Великий Новгород», «Град Китеж», цикл полотен, приуроченных к Куликовской битве. Высшей точкой в художественно-философском осмыслении места России в контексте мировой истории стал триптих Глазунова «Мистерия XX века», «Вечная Россия» и «Великий эксперимент». Эта же тема была продолжена в монументальной композиции «Россия, проснись» (1995 г.), других произведениях 90-х гг.

Особую тональность в творчестве И.С. Глазунова раскрывают работы, посвященные Православию. Глубиной и силой характера поражает созданный им Образ Иисуса Христа, Спасителя мира. В работе художника – «Христос в Гефсиманском саду» – отображается известный момент, когда Христос Спаситель отошел от своих учеников вглубь сада и, преклонив колена, молился. Молитва его была настолько искренна, а душевные муки так велики, что, как об этом свидетельствует евангельский текст, кровавый пот обагрят землю. А толпа стражников, ведомая Иудой, уже направлялась в сад. Изображая событие из Нового Завета, И. С. Глазунов удивляет зрителя новаторскими композиционными приемами, особым авторским прочтением сюжета.

Творчество И. Глазунова не оставляет равнодушным, привлекая, в особенности тем, что в нем отражен образ величественной Святой Руси – многоплановый, созвучный символике Божьего храма. Самое главное, что отличает подход к жизни, искусству И.С. Глазунова – борьба за единство, за правду, за самосознание русского народа, необходимость выражения точки зрения на Добро и Зло [10, с. 111]. Последними русскими художниками, по признанию Ильи Сергеевича, для него были Нестеров и Васнецов [там же, с. 196].

Традиция русского реализма в современном отечественном искусстве продолжилась в художественной школе, созданной мастером, трудами учеников И.С. Глазунова. Ярким событием для культуры России стала выставка «Новые имена русского реализма» («Манеж», г. Санкт-Петербург, 1995г.). Все вместе, «...во главе с Глазуновым, они (имеются в виду ученики И.С. Глазунова. – *Прим. авт.*) возродили утраченные традиции Петер-

бургской академии, разрабатывают сюжеты, взятые из прошлого России, истории православной церкви, что никто не делал в стране с 1917 года» [там же, с. 194]. В качестве двух примеров приведем творчество Б. Д. Клементьева и П. В. Рыженко.

Путь служения высоким просветительским задачам искусства избрал Б. Д. Клементьев, выпускник Российской Академии живописи, ваяния и зодчества, ученик и продолжатель традиций Ильи Глазунова [3]. Работая в рамках реалистической живописи, художник показывает все многообразие жизни, в жанрах портрета, натюрморта, пейзажа, сюжетных картин, произведений на церковную тему. В ставшей знаковой (попавшей на страницы современных православных изданий) картине «Исповедь» (1997), Б. Д. Клементьев отразил и свое, личное впечатление от знакомства с духовником Троице-Сергиевой Лавры архим. Кириллом (Павловым). В произведении показывается состоявшееся обращение, приход человека к Богу, важность духовного наставника на этом пути.

Тема возрождения Православия, духовности прослеживается в работе «К источнику», выполненной Б. Д. Клементьевым в 1996 г. по итогам паломнической поездки в Дивеево. Гонимые ветром серые тучи подчеркивают впечатление духовного порыва, динамики в движении отделенных друг от друга путников, устремленных к небольшой часовне у живительного источника, расположенного неподалеку от монастыря. Деревянная часовенка – как символ надежды, якорь спасения для стремящейся обрести духовный приют души.

В триптихе «Непобедимая Русь» (1994) живописец раскрывает трагическую историю храма Христа Спасителя – памятника русской воинской славы, воздвигнутого в честь победы нашего народа в Отечественной войне 1812 г. Б. Д. Клементьев показывает тщетность стремлений сокрушить «вечную Россию». Символы вечной России – скульптурные белокаменные образы Сергия Радонежского, великого князя Дмитрия Донского на переднем плане, оставаясь сброшенными с пьедестала, выглядят как несломленные, на фоне темных фигур в левом углу картины, олицетворяющих исторически преходящие силы разрушения и зла.

Обращение к теме православия для Б.Д. Клементьева – не дань моде, не поверхностное увлечение церковной атрибутикой, а осознанная позиция художника, призывающего задуматься о подлинном смысле жизни, спасении души, возвращению к истинным ценностям, – любви и милосердию, истокам

русской культуры («Обитель Святого Даниила Московского», 2009). Тонкий лиризм, глубокое проникновение в духовный мир человека отличают работы Б.Д. Клементьева, много работавшего в жанре портрета (например, «К заутрене», 2001; «Портрет А.С. Ермолова», 1995; «Портрет Владимира Васильева», 1999; «Ровесница века», 1990). Образ Родины, узнаваемый в приметах истории России, такой близкий и дорогой, прочитывается и в пейзажных его композициях, натюрмортах («Солнечный день», 1993; «Серебряный век», 1999; «Эхо минувшего», 1998; «России цветы полевые», 1998).

В произведениях П.В. Рыженко, прославленного мастера, известного представителя художественной школы И.С. Глазунова, значительное место также принадлежит русской истории – от древней Руси, дореволюционной России до современности. В масштабных, монументальных полотнах художника на историческую тему перед нами предстают события, духовный смысл, государственное значение которых стало нарицательным для каждого русского человека (например, цикл картин, посвященный Куликовской битве; картины «Начало войны 22 июня 1941 года»; «Битва дивизии Полоухина на Бородине в ноябре 1941 года» и др.).

«Каждый, а в особенности русский, человек, – говорил в одном из своих интервью Павел Рыженко, – тянется в глубинах и тайнах своего сердца к свету – Христу. Ко мне вера во Христа пришла очень поздно, но, поверив, я захотел **побежать за ним** (выделено нами), надеясь когда-нибудь приблизиться к этому свету» [4; 6]. П. В. Рыженко – автор необычной фрески «Страшный Суд», написанной по благословению епископа Якутского и Ленского Зосимы для кафедрального собора в Якутии [5; 7; 9]. Художником была создана и картина «Страшный суд», ставшая не просто авторской копией, но и развитием храмового сюжета для выставочной картины. Весной 2007 г. она была выставлена в зале Победы Центрального Музея Вооруженных Сил¹. Композиционное решение фрески и картины в целом соответствует каноническому варианту иконы «Страшного суда»: композиция основана на прямом кресте, который делит пространство по вертикали и горизонтали на рай и ад, земную сферу и небесную сферу. В то же время «Страшный суд», в прочтении П. В. Рыженко, – это возможность для современного человека, в поглощающей его суе, сложном сплетении виртуального и реального миров, задуматься о духовной составляющей жизни. Художник специально оставил

¹ Картина находится в Екатеринбургской духовной семинарии.

«...несорванной одну печать при вхождении в небесные врата на Суд. Чтобы каждый представил себя в центре холста и определил свое место на небесном полотне» [14]. В интервью автором картины были сказаны символические, в контексте происходящих в настоящей ситуации в мире и у нас событий, слова: «Сейчас в мире, в России царит некое благодатное затишье. Но это – как перед бурей» [там же].

28 марта 2014 г. в Выставочном зале Союза художников РФ (Челябинское отделение) состоялась выставка П. В. Рыженко «Великое прошлое великого народа». А 16 июля 2014 г. художника не стало. Челябинцы до сих пор сохраняют в памяти незабываемые впечатления от работ мастера современной школы русского исторического реализма. Выполнение своего долга художник всегда связывал с возрождением исторической памяти, гордости за свое Отечество, возможностью для зрителя его картин найти для себя единственно правильный путь в жизни [4; 12; 17].

Традиции русской реалистической школы живописи сохраняются и развиваются художниками современной России. За сохранение идеалов русской художественной культуры, укрепление патриотизма и духовных начал в обществе Союз художников России учредил медаль «Духовность. Традиции. Мастерство». В современном отечественном искусстве интерес к национальным традициям, истории отличает деятельность Союза русских художников, творческого объединения художников России XXI в., воссоздавшего в 2008 г. организацию с одноименным названием (существовавшую в нашей стране в первой четверти XX в., с 1903 по 1923 г.), с целью проведения совместных выставок в городах России и Беларуси. Традиция, как связь поколений, созидательная основа для развития, наследие русской реалистической школы живописи – приоритеты Арт-клуба «Традиция». Выпускники Академии Живописи, Ваяния и Зодчества Ильи Глазунова, Н. А. Анохина-Куракса и В. В. Куракса – авторы еще одного выставочного проекта, «Против течения» [15]. Цель проекта – сохранение традиций отечественной живописной школы, *в противовес новейшим арт-практикам* (выделено нами). В экспозициях живописных произведений современных художников содержится призыв зрителю «...отойти от суетной урбанистической рутины и погрузиться в по-настоящему живой мир малых городов, сел и деревень» [там же]. Не только пейзаж, но и реконструкция темы «Руси уходящей» – источник вдохновения современных мастеров российского искусства Н. А. Анохина-Куракса и В. В. Кураксы, учеников И. С. Глазунова.

Идеалы, духовные ценности и приоритеты русского искусства – органическая составляющая культурного наследия, «...духовное достояние нации, залог экономических и политических побед государства. Сохранение исторических памятников, традиционных ценностей, формировавшихся на протяжении многих лет на территории России, представляют культурную значимость для общества и являются одной из важнейших составляющих стратегии развития государства» [16, с. 319]. Освоение значения традиции для развития современного российского необходимо «...для изучения потенциала возможностей искусства в борьбе с негативными тенденциями современного общества» [там же, с. 321].

Русская культура, традиции, народная жизнь всегда были проникнуты духовным смыслом, сформированным религиозными верованиями, прежде всего православием. Невозможно отрицать растущий интерес общества к вопросам веры, к пониманию роли православия в формировании ценностного ядра русской культуры. Представление русской духовности на языке художественного творчества отражает актуальный запрос, потребность общества во Благе и Красоте. В духовных истоках культуры, творческом их прочтении открывается будущность России.

Список литературы

1. Большаков, В. И. Гражданская сила искусства: великому нашему современнику – художнику Илье Глазунову – 85 / В. И. Большаков // Наука. Культура. Общество. – 2015. – № 4. – С. 141–155.
2. Большаков, В. И. Илья Глазунов – создатель современной школы высокого реализма / В. И. Большаков // Наука. Культура. Общество. – 2007. – № 1. – С. 148–154.
3. Борис Клементьев. – Москва: Комсомольская правда, 2016. – 72 с. – (Лучшие современные художники. Т. 10).
4. Великий русский художник – Павел Рыженко. – URL: – <https://godfrua.livejournal.com/55784.html>. – Дата публикации: 03.02.2015.
5. Грицай, Л. А. Россия между прошлым и будущим на картине «Страшный суд» Павла Рыженко / Л. А. Грицай // Культура и образование: электрон. науч.-практ. журн. – 2015. – № 6 (22). – URL: <http://vestnik-rzi.ru/>.
6. Дробная, Е. В. Репрезентация «языка послания» икон Андрея Рублева («Троица») в картине Павла Рыженко «Благословение Сергия» / Е. В. Дробная // Интерпретация текста: лингвистический, литературоведческий и методический аспекты. – 2013. – № 6. – С. 140–143.
7. Дробная, Е. В. Язык символов иконы на фреске П. Рыженко «Страшный суд» / Е. В. Дробная // Язык в различных сферах коммуникации материалы международной научной конференции. – Чита: Забайкальск. гос. ун-т, 2014. – С. 258–261.
8. Иванченко, Н. И. Образы романа «Идиот» Ф. М. Достоевского в интерпретации художника И. С. Глазунова: материалы к уроку / Н. И. Иванченко, И. Н. Иванченко // Образование в современной школе. – 2008. – № 5. – С. 31–35.

9. Климент, митрополит Калужский и Боровский. И мне там стоять... / митрополит Калужский и Боровский Климент // Вечерняя Москва. – 2018. – 4 марта. – URL: <https://pravoslavie.ru/111192.html>.
10. Колодный, Л. Е. Илья Глазунов. Любовь и ненависть / Л. Е. Колодный. – Москва: Алгоритм, 2017. – 432 с.
11. Консон, Г. Р. Живопись Ильи Глазунова сквозь призму методологии Сергея Эйзенштейна и Льва Выготского / Г. Р. Консон // Наука телевидения. – 2019. – Т. 15. – № 1. – С. 30–105.
12. Космачева, Н. В. Христианские ценности в творчестве художника Павла Рыженко / Н. В. Космачева // VI Сильвестровские педагогические чтения. Духовность и нравственность в образовательном пространстве: уроки истории 1917–2017 гг. – Омск: КАН, 2017. – С. 66–70.
13. Костецкий, В. Полотна Ильи Глазунова и изучение русской словесности, истории, культуры в школе / В. Костецкий // Русин. – 2006. – № 3. – С. 14–23.
14. Павлюткина, И. Только русские люди попадут в рай / И. Павлюткина. – URL: <http://skeletyvshcafu.blogspot.com/2014/07/1970-2014.html>.
15. Проект Н. Анохиной-Куракса и В. Кураксы в Брянске и Москве. – URL: https://www.shr.su/news/novosti-regionov/proekt-n-anokhinoy-kuraksa-i-v-kuraksy-v-bryanske-i-moskve/?sphrase_id=172. – Дата публикации: 28.03.2020.
16. Резникова, О. И. Традиции реалистической школы живописи как культурное наследие России / О. И. Резникова // Ученые записки Орловского государственного университета. серия: гуманитарные и социальные науки. – 2014. – 4 (60) – с. 319–322.
17. Рыженко, П. Любимая Россия Павла Рыженко / П. Рыженко // Экономические стратегии. – 2005. – Т. 7. – № 3 (37). – С. 114–117.
18. Соловьева, Н. В. Илья Сергеевич Глазунов – воин кисти и духа, воспитатель современной молодежи / Н. В. Соловьева // Акмеология. – 2018. – № 3 (67). – С. 76–79.

УДК 316
ББК 87.6

Сухорукова Софья Леонидовна

Воронежский государственный университет,
факультет философии и психологии,
студентка

САКРАЛЬНОЕ И МИРСКОЕ В ЯЗЫЧЕСТВЕ НА ПРИМЕРЕ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Аннотация. Данная статья посвящена анализу феноменов «сакрального» и «мирского» на примере культуры древних славян. Автор рассматривает проявления сакрального и мирского, их взаимодействие и влияние на славянскую культуру.

Ключевые слова: сакральное, мирское, славянская культура.

Sukhorukova Sofya Leonidovna

Voronezh State University, Department of Philosophy and Psychology, student

SACRED AND SECULAR IN PAGANISM ON THE EXAMPLE OF SLAVIC CULTURE

Annotation. This article is devoted to the analysis of the phenomena of «sacred» and «secular» on the example of the culture of the ancient Slavs. The author considers the manifestations of the sacred and worldly, their interaction and influence on the Slavic culture.

Keywords: sacred, worldly, Slavic Culture.

В любой исторический период в жизни общества значительное влияние оказывают сакральные представления о должном, центральное место в которых занимает понятие «святости». Тема «святости» формирует определенный ряд проблем. Можно ли с уверенностью сказать, что сакральное – это безусловная истина? Что бывает или становится сакральным? Понимать значение слова «святость» можно по-разному. Многие люди ассоциируют этот термин с христианством, однако «святость» появилась задолго до возникновения христианства и имеет место в языках народов, исповедовавших другие религии. Самое простое определение, которое можно дать священному – это то, что противопоставлено мирскому, но, вместе с тем, порождает и определяет его же. Философ и историк религии, Мирча Элиаде отмечал, что «священное всегда проявляется как реальность совсем иного порядка, отличная от «естественной» реальности. Священное насыщено бытием. Священное могущество означает одновременно реальность, незыблемость и эффективность. Оппозиция «священное – мирское» часто представляется как противоположность *реального* и *ирреального* (курсив автора), или псевдореального» [3, с. 1]. Религиозные воззрения и ритуалы сформированы вокруг объектов и практик, которые рассматриваются как сакральные, т. е. наделенные особой властью над объектами и практиками повседневной жизни. Сакральные объекты связаны с высшим миром и имеют не только материальное измерение. Сакральным бывает пространство, действие, время, символ, предмет, относящиеся к взаимодействию с высшим миром. То, что считается святыней, подлежит безусловному почитанию и с особой тщательностью оберегается. Религиозная практика полагает существование специальных форм коммуникации, связывающих два мира: сакральный и профанный (например, молитва). Центром любого религиозного мировоззрения является разделение священного и мирского. Религии различны только в отношении объектов своей сакрализации.

Из всего богатейшего спектра мировой религиозной мысли нам в первую очередь интересны верования наших предков. В данной работе мы

предпримем попытку выделить сакральный компонент языческой мифологии восточных славян.

Нет более неопределенного и туманного термина, чем «язычество». У него нет единого, общепринятого определения, и существуют разные трактовки данного понятия. Язычество в широком смысле слова – часть огромного общечеловеческого комплекса первобытных воззрений, верований, обрядов, идущих из глубин тысячелетий и послуживших основой всех позднейших мировых религий.

В более узком смысле слова язычеством называют политеистические религии, не авраамические с точки зрения Откровения, данного Богом Аврааму (иудаизм, христианство, ислам), все дохристианское и нехристианское в целом. Также язычеством называют иноверие, идолопоклонство, обрядоверие и т. п. Язычество стало предшественником мировых религий, оно было распространено почти у всех народов древности. Расцвет язычества пришелся на начало н. э. Тогда оно стало системой мировоззрения для народов, стало образом жизни. Язычество, словно вода, пропитывало все стороны человеческих взаимоотношений. Оно отражалось в культуре, фольклоре (народном творчестве), сельском хозяйстве и во многом другом. Но случилось так, что язычество постепенно стало вытесняться другими религиями, которые, по своей сути, во многом основывались именно на нем. Язычество стало основой для взращивания новых религий.

Более подробно мы остановимся на языческой вере древних славян. Славянское язычество начало формироваться примерно во II – I тысячелетии до н. э. под влиянием индоевропейской культуры, когда славяне стали из нее выделяться в самостоятельные племена. Перемещаясь и занимая новые территории, славяне знакомились с культурой своих соседей и перенимали у них определенные черты. Так, именно индоевропейская культура принесла в славянскую мифологию образы бога грозы, бога скота и образ матери-земли. Немалое влияние на славянские племена оказали и кельты, которые также обогатили славянский пантеон и, кроме того, принесли славянам само понятие «бог», ранее не использовавшееся. Славянское язычество имеет немало общего с германо-скандинавской культурой, отсюда славяне взяли образ Мирового Древа, драконов и многих других божеств, которые позднее трансформировались в зависимости от условий проживания и особенностей славянской культуры. После того как славянские племена сформировались и начали активно заселять новые территории, уходить друг от друга и разъеди-

няться, трансформировалось и язычество, в каждом племени появились свои особенные ритуалы, свои названия для богов и сами божества.

Принято считать, что суть славянского язычества заключалась в обожествлении сил природы, которые определяли жизнь человека, управляли ею и решали судьбы. Отсюда следуют и характерные боги – повелители стихий и природных явлений. Помимо высшего пантеона богов, у славян были и мелкие божества – домовые, русалки, лешие. Мелкие божества и духи не оказывали серьезного влияния на жизнь человека, но активно в ней участвовали. Славяне верили в существование у человека души, в небесное и подземное царство, в жизнь после смерти.

Славянское язычество имеет немало ритуалов, которые связаны с взаимодействием богов и людей, посредством которых контактировали два мира: сакральный и профанный. Богам поклонялись, у них просили защиты, покровительства, им приносили жертвы – чаще всего это был скот. Древние славяне наделяли душой все сущее (анимизм, «анима» – душа) – камни, деревья и т. д. Род возводили к тому или иному животному или растению (тотемизм). В язычестве появился и культ предков. В славянских племенах старшие, умудренные опытом члены первобытно - общинного строя пользовались уважением и особым почтением.

Основа мифологии славян – славянские боги, создания, которым наши предки поклонялись на протяжении веков, возносили дары, воспевали хвалебные песни. У славян не было единого бога, у них был целый пантеон богов, которые занимали определенное место в их жизни и быте, им поклонялись, их боялись, их славили и почитали. В представлении славян бог и идол были одним целым.

Место обитания богов – храм, который у славян назывался «капище». Капища – это культовые места, на которых древние славяне устанавливали языческие храмы и идолов языческих богов. Храм для язычника – это дом бога, где бог живет, как человек. Следили за правильностью поклонения духам, а в дальнейшем богам языческие клирики – волхвы.

У древних славян было очень много всевозможных обрядов и обычаев. В зависимости от обряда, они могли обратиться к богам, к природным стихиям и к собственным предкам. Обряды носили разный характер. Обычно каждый обряд был приурочен к конкретным солнечным циклам. Такими вот особенными временными зонами для проведения всяких ритуалов были, например, солнцестояние, весеннее и осеннее равноденствие.

Таким образом, узнав об обычаях, традициях, нравах и быте древних славян, можно сделать вывод о том, что для их мировоззрения был характерен антропотеокосмизм, который проявлялся в том, что у славян не было четкого разграничения сфер человеческого, природного и божественного. В пространстве своей обычной, повседневной жизни, выполняя свои рутинные обязательства, люди чувствуют, что они связаны с чем-то высшим. Сакральные объекты всегда имеют духовную природу, которая заставляет людей преклоняться перед ними. Эти объекты составляют основу моральных стандартов, посредством которых оценивается не сакральный, обыденный (профанный) мир. Сакральное и мирское в язычестве – единое нерасчлененное целое. Сакральное – это вечная реальность, существовавшая до ее восприятия человеком, и она должна постигаться при помощи особых средств и методов. Языческие обряды, ритуалы, жертвоприношения и празднества, служили установлением связи между миром священного и миром людей [4; 5; 8].

Сакральное пронизывает все сферы жизни и проявляет себя в конкретных формах, принадлежащих к миру профанного. Оно проявляется в форме поклонения камню, растениям, животным, природным стихиям и т. д. Проявляется в отношении времени. В архаичной (традиционной) культуре господствует циклическое представление о времени, которое предстает как вечное возвращение к сакральному истоку. Весенние и осенние празднества, приуроченные к сбору урожая, включающие благодарственные молитвы и просьбы удачи и плодородия на следующий год. Все это, регулирует жизнь человека, внося в нее упорядоченность и направленность.

Пространство также носит сакральный характер. Существуют особые священные места (у славян это были реки, горы, храмы и т. д.), которые оказываются «вратами», соединяющими два мира: сакральный и профанный. Такие священные места одновременно дают возможность сакральной энергии вливаться в человеческое существование и придают жизни стабильность и порядок.

Важнейшей характеристикой сакрального является его двойственность, отмеченная целым рядом исследователей – Э. Дюркгеймом, М. Элиаде, М. Моссом и др. Сакральное может быть и благотворным, и опасным. В архаичных культурах феномен сакрального связан с понятием ритуальной чистоты и нечистоты. Сакральное могло быть источником не

только блага, но и «скверны». На ранних этапах развития в связи со страхом, вызванным невозможностью объяснить явления природы и представить свое место в мире, человек приписывает сверхъестественное всему окружающему, и в первую очередь предметам, непосредственно связанным с его жизнью: животными, которые его окружают, на которых он охотится, от которых зависит его жизнь; явлениям природы, которые он не в состоянии предугадать и от которых зависит успех в земледелии и опять же его жизнь. Человек пытается воздействовать на сверхъестественные силы, обращаясь к ним, молясь, принося жертвы. Он пытается обеспечить себе и своей семье удачу в жизни во всех отношениях. Но уже на этом уровне возникают морально-нравственные законы пока еще на неосознанном и поэтому не кодифицированном уровне, установление которых приписывается тем же силам. Они передаются из поколения в поколение.

Христианство, прочно укоренившееся на Руси в XI в., ликвидировало наиболее яркие и «выпуклые» формы языческих богослужений, но языческий менталитет сохранялся в русском народе на протяжении всего Средневековья. Можно сказать, что даже изучаемый антропологами в XX в. фольклор имеет дохристианские корни. Хорошо ли это? Думается, что данный факт нужно просто признать: ведь историческая память о культуре наших предков все таки лучше, чем отсутствие исторической памяти как таковой. Важным вопросом, требующим особого обсуждения, в данном случае остается вопрос об аутентичности интерпретации содержания славянских языческих верований. Имеем в виду в первую очередь «вал» неоязычества, с его псевдоизысканиями и открытиями, не имеющими никакого отношения к подлинной науке. Самым затруднительным обстоятельством в данной ситуации, полагаем, остается принятие большинством наших современников данной информации за истину в последней инстанции.

Список литературы

1. Иллюстрированная история религий / авт.-сост. Д. П. Шантепи де ля Соссей. – Москва: Эксмо, 2008. – 592 с.
2. Рыбаков, Б. А. Язычество древних славян / Б. А. Рыбаков. – 2-е изд. – Москва: Наука, 1994. – 607 с.
3. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – Москва: МГУ, 1994. – 144 с.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абдурахманова Мохинур Комилжановна, студентка филологического факультета Андижанского государственного университета им. З. М. Бабура (Республика Узбекистан)

Бирюкова Дарья Алексеевна, бакалавр, ведущий методист Национального исследовательского Томского государственного университета

Будейко Валерий Эдуардович, кандидат филологических наук, доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания Челябинского государственного университета

Буцык Сергей Владимирович, кандидат педагогических наук, доцент, проректор по учебной работе Челябинского государственного института культуры

Василик Владимир Владимирович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории славянских и балканских стран Санкт-Петербургского государственного университета, протодиакон

Волков Валерий Вячеславович, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Тверского государственного университета

Гупало Андрей Григорьевич, протоиерей Челябинской епархии Русской Православной Церкви

Давыдов Остап Михайлович, сотрудник информационно-издательского отдела Челябинской епархии Русской Православной Церкви

Демидова Наталья Ивановна, старший преподаватель кафедры гуманитарных дисциплин Могилевского государственного университета продовольствия (Республика Беларусь)

Дмитриев Кирилл Витальевич, студент факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

Запекина Наталья Михайловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры документоведения и издательского дела Челябинского государственного института культуры

Иванова Екатерина Андреевна, студентка второго курса кафедры педагогики хореографии Челябинского государственного института культуры

Измайлова Алла Борисовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики Владимирского государственного университета

Катричева Татьяна Юрьевна, специалист по учебно-методической работе Управления науки и инноваций, доцент кафедры музыкального образования Челябинского государственного института культуры

Кислый Александр, иерей, клирик Свято-Успенского кафедрального собора г. Витебска, зам. председателя отдела образования и катехизации Витебской епархии, преподаватель Витебской духовной семинарии (Республика Беларусь)

Коркоценко Марина Николаевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Краснодарского высшего военного авиационного училища летчиков им. Героя Советского Союза А. К. Серова

Левшун Любовь Викторовна, доктор филологических наук, профессор кафедры стилистики английского языка Минского государственного лингвистического университета (Республика Беларусь)

Литкевич Юлия Валерьевна, кандидат философских наук, доцент кафедры социально-экономического образования и философии Сургутского государственного педагогического университета

Логиновский Сергей Сергеевич, доктор философских наук, доцент кафедры «Международные отношения, политология и регионоведение» Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск)

Лойко Александр Иванович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философских учений факультета технологий управления и гуманитаризации Белорусского национального технического университета (г. Минск)

Маршева Лариса Ивановна, доктор филологических наук, профессор Сретенской духовной семинарии (г. Москва)

Мишин Вячеслав Александрович, студент магистратуры Сретенской духовной семинарии (г. Москва)

Можейко Марина Александровна, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и методологии гуманитарных наук Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск)

Морозова Ирина Николаевна, кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Назърска Жоржета Димитрова, доктор исторических наук, профессор кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий (г. София, Болгария)

Пашкова Любовь Владимировна, специалист Управления Федеральной службы по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека по Челябинской области

Прилукова Екатерина Григорьевна, доктор философских наук, профессор кафедры «Международные отношения, политология и регионоведение» Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск)

Пяхина Елена Евгеньевна, студентка магистратуры Челябинского государственного института культуры, направление подготовки «Декоративно-прикладное искусство и народные промыслы»

Рахова Елена Эдуардовна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, культурологии и искусствоведения Российского государственного профессионально-педагогического университета (г. Екатеринбург)

Рещецкая Татьяна Николаевна, кандидат исторических наук, доцент кафедры общепрофессиональных и специальных юридических дисциплин Белорусской государственной орденов Октябрьской Революции и Трудового Красного Знамени сельскохозяйственной академии (г. Горки)

Рыбалова Татьяна Валерьевна, кандидат культурологии, доцент кафедры сервиса, туризма и индустрии гостеприимства Тюменского государственного университета

Северин Михаил Леонидович, клирик Александро-Невского Новотихвинского женского монастыря (г. Екатеринбург)

Сенько Наталья Александровна, учитель русского языка и литературы средней общеобразовательной школы № 14 г. Уссурийска

Соковиков Сергей Степанович, кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии и социологии Челябинского государственного института культуры

Соловьев Владимир Михайлович, доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, аффилированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН

Старцева Ольга Генриховна, старший преподаватель кафедры декоративно прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Сузрюкова Елена Леонидовна, кандидат филологических наук, доцент Новосибирской православной духовной семинарии Новосибирской епархии Русской Православной Церкви

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

Сухорукова Софья Леонидовна, студентка факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

Туракулова Замирахон Алимжановна, преподаватель кафедры иностранных языков Андижанского государственного университета им. З. М. Бабура (Республика Узбекистан)

Цырельчук Константин Андреевич, магистрант первого курса Сретенской духовной семинарии (г. Москва)

Черниговских Игорь Васильевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий

Шапкалова Светла Ангелова, доктор теологии, главный ассистент кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий (г. София, Болгария)

Шуб Мария Львовна, доктор культурологии, доцент, заведующая кафедрой культурологии и социологии Челябинского государственного института культуры

Щербин Марина Михайловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры истории и обществоведческих дисциплин Мозырского государственного педагогического университета им. И. П. Шамякина (Республика Беларусь)

Юдина Вера Ивановна, доктор культурологии, доцент кафедры теории и истории музыки Орловского государственного института культуры

Научное издание

Составитель
Ирина Николаевна **Морозова**

**Восемнадцатый Славянский научный собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»**

**МИР СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ В ПРАВОСЛАВИИ,
СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ**

Материалы международной научно-практической конференции

В авторской редакции
Дизайн обложки Л. Реуновой

Сдано 21.04.2020. Подписано в печать 15.05.2020.
Формат 60x84/16. Объем 18,4 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в Челябинском государственном институте культуры. Ризограф
454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а



ISBN 978-5-94839-741-2



9 785948 397412