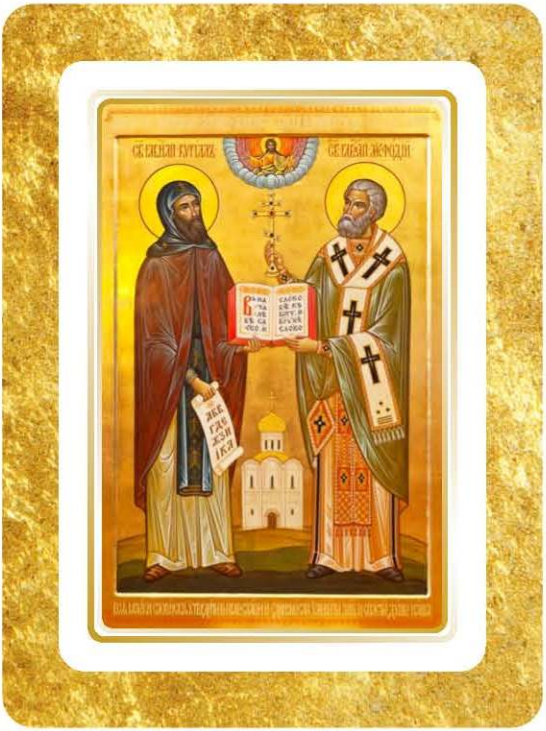
ЧЕЛЯБИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ

Семнадцатый Славянский научный собор
«Урал. Православие. Культура»



МИР СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ В ПРАВОСЛАВИИ, СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Материалы международной научно-практической конференции

Челябинск, 16–17 мая 2019 г.

Челябинский государственный институт культуры
Правительство Челябинской области
Челябинская епархия Русской Православной Церкви

Семнадцатый Славянский научный собор

«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

МИР СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ В ПРАВОСЛАВИИ, СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Материалы международной научно-практической конференции

Челябинск
ЧГИК
2019

УДК 271.2
ББК 86.372
С30

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; ***Киейзик Лилианна***, доктор философских наук, профессор, директор Института философии Зеленогурского университета, Польша; ***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; ***Плашиенкова Златица***, доктор философии, профессор кафедры философии и истории философии философского факультета Университета Коменского в Братиславе, Словакия; ***Руснак Петер***, доктор философии, доцент Института этики и моральной философии Университета Трнавы, Словакия; ***Савицкий Адам***, доктор философии, Институт философии и социологии Краковского педагогического университета, 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, лектор по болгарскому языку, литературе и культуре в Институте славистики Кельнского университета, Германия; ***Морозова И. Н.*** *(координатор проекта)*, кандидат культурологии, зав. кафедрой декоративно-прикладного искусства ЧГИК

Семнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Мир славянской письменности и культуры в православии, социогуманитарном познании: материалы междунар. науч.-практ. конф. / сост. О. В. Терехова; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск: ЧГИК, 2019. – 493 с.

ISBN 978-5-94839-708-5

В сборнике материалов международной научно-практической конференции опубликованы статьи, доклады ученых России, Украины, Белоруссии, Болгарии, Польши; преподавателей вузов и сузов, специалистов учреждений культуры, представителей общественных организаций, Русской Православной Церкви. В сборнике в контексте истории, современной гуманитаристики рассматривается феномен славянской культуры. Издание адресовано философам, культурологам, социологам, специалистам в области истории, изучения актуальных проблем культур славянских народов, преподавателям высших и средних учебных заведений, всем, кто интересуется вопросами культурной идентичности, возрождения, актуального прочтения традиционных духовных ценностей культуры России.

Печатается по решению редакционно-издательского совета ЧГИК

ISBN 978-5-94839-708-5

© Челябинский государственный институт культуры, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

I. ПРАВОСЛАВНО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС В РОССИИ: ГОРИЗОНТЫ ДУХОВНОСТИ, КУЛЬТУРЫ, ОБЩЕСТВА

Емельянов Б. В., Ионайтис О. Б.
Славяно-греко-латинская академия – школа духовности (конец XVII – начало XVIII в.) 11

Савицкий А. К.
Ценности культуры и православной духовности России из польской перспективы 18

Соловьев В. М.
Из истории русской культурологии (итоги современного изучения философского наследия Н. Я. Данилевского и А. С. Хомякова) 29

Лимонченко В. В.
Структурно-иерархическая специфика славянофильской традиции философствования 37

Ковалева Г. П.
Метафизика всеединства как онтологический концепт русского космизма философско-религиозного направления 43

Сабиров В. Ш.
Добро и зло в философии Достоевского 50

Лонский Я. А.
Христианская антропология и эсхатология как главный источник религиозно-философских идей Н. Ф. Фёдорова 55

Апухтина Н. Г.
XXI век: евразийство и культура 60

Ситдиков В. В.
Кризис власти в восприятии традиционалиста (по материалам дневника Л. А. Тихомирова) 63

Шестовских Н. А.
«Две правды» в споре стяжателей и нестяжателей 72

Малинина В. В.
Конвергенция целей: религиозная философия М. М. Тареева и трансгуманизм 76

Гончарова Ю. В.
Серебряный век русской культуры: распад или расцвет? 80

II. ИСТОРИЯ РОССИИ, ПРАВОСЛАВИЯ В ИДЕЯХ, ЛИЦАХ

Василик В. В.
О первой редакции службы св. равноапостольному Владимиру 88

Ведерникова Т. И.
Обустройство Сунского «дикого раменья» во владениях Вятского Успенского Трифонова монастыря в XVII – XVIII вв. 101
Сидорчук И. В., Мосенц М. С.
Преподавание богословия в высшей школе: профессор В. Г. Рождественский и Петербургский университет начала XX в. 106
Гупало А. Г.
Программа инородческого образования Н. И. Ильминского и казачьи школы Оренбургской губернии 112
Теуш О. А.
Лальский краевед В. И. Пономарев: личность во времени (исследовательская деятельность в области славянской истории, этнографии и филологии) 119
Жадько А. Д.
Социально-духовное служение ученого на примере творчества В. О. Ключевского 126
Казакова-Апкаримова Е. Ю.
«Под победным знаменем Креста Господня»: деятельность приходских братств на Среднем Урале во второй половине XIX – начале XX в. 129
Конюченко А. И.
Неуловимый привкус Украины 137
Самоделова Е. А.
Региональная культура сквозь призму «русскости» (на примере ментальности жителя костромской тайги Е. В. Честнякова) 146
Сулимов С. И. , Черниговских И. В.
Колонизация как социально-философский феномен (на примере русского освоения Литвы в раннее Средневековье) 152
Филипчук Д. В.
Русская периодическая печать в Югославии в межвоенный период (1921–1941 гг.) 158
Красулина Ж. М.
Подача ходатайств об открытии храмов в 1953–1964 гг. как способ легального сопротивления верующих (на материалах Свердловской и Челябинской областей) 163

III. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ СЛАВЯНСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, АКТУАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ

Чекова И.
Кирилло-мефодиевское письменное наследие и путь славянских книг 169
Гусейнов Г.-Р. А.-К.
К истории создания кириллицы: св. Кирилл (Константин), «сурские» письмена, Крым и Северо-Восточный Кавказ 184

Каравашкин А. В.
О целостности древнерусского сборника (на примере комплекса Ивана Пересветова) 190
Наумов С. А.
Графические средства разграничения омонимии форм числа в церковнославянском языке 196
Будейко В. Э.
Деривация письменных знаков в контексте церковнославянского и русского языков 205
Соегов М.
К 120-летию выпуска 2-го издания учебного пособия по туркменскому языку с примерами на кириллице и о его авторе 213
Волкова Т. Ф.
Печорский старообрядческий род Хозяиновых в истории книжной культуры Усть-Цилемскогог края 222
Юрганов А. Л.
Имажинизм и древнерусская литература 228
Волков В. В.
Религиозная лирика С. А. Есенина в лингвогерменевтическом прочтении: к постановке проблемы 233
Федоров М. Л.
Летописное предание о Крещении Руси в советской драматургии 1930-х годов (на материале пьес Н. А. Адуева и Демьяна Бедного) 238
Харченко В. К.
Митрополит Макарий (Булгаков): загадки пластики стиля 242
Цимбаева Е. Н.
Русская литература и ее роль в межкультурной коммуникации в России XIX века (в философской критике Вл. Соловьева) 248
Соина О. С.
Ф. М. Достоевский о роли «другого» в исповедальном самовысказывании человека 253
Сафонова Е. А.
Семантика дома в сборнике Е. Ю. Кузьминой-Караваевой «Стихи» 258
Пожидаева О. В.
Репрезентация наркотического изменения сознания в некоторых произведениях русской литературы: к вопросу о духовных традициях отечественной словесности 263
Суровцева Е. В.
Жития новомучеников и исповедников на современном этапе: общая характеристика 269
Харитонова Е. В.
Современная святочная словесность о детях и для детей в контексте литературной традиции 275

Селютина Е. А.
Бинарные оппозиции как основа поэтики романа
Е. Водолазкина «Брисбен» 281
Давыдов О. М.
Рецепция русской литературы в современной поэзии Китая 285
Сороковых Г. В.
Проблема формирования ценности славянской культуры в условиях
иноязычного образования 290
Яхнина Ю. С.
Библиотечная деятельность Захария Федоровича Полянцева
(1835 – не ранее 1903) 296
Матыцин К. С.
Древнерусский текст «Печать царя Соломона»:
историко-религиоведческий анализ 300

IV. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ НАЧАЛО: СОХРАНЕНИЕ, ВОСПРОИЗВОДСТВО, РАЗВИТИЕ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Невелева В. С., Меняева М. П.
Человеческое начало как сохраняющийся инвариант и социокультурные
вариации 305
Дыдров А. А.
Русская философия о критическом мышлении 310
Миляева Е. Г.
Селфбрендинг как способ самокультивации современного человека:
прагматическая и гуманистическая интерпретации 316
Пеннер Р. В.
От номада к паломнику и снова к номаду: философско-
антропологический ракурс 320
Мацына А. И.
О модусе Преодоления в православной культуре 326
Липатова О. А.
К вопросу осмысления феномена социокультурных практик современности
(на примере Русской Православной Церкви) 332
Пашкова Л. В.
Нужны ли человечеству спасительные социокультурные «прививки»?
(о приоритетах российского культурного строительства) 337
Соломко Д. В.
Проблема сохранения и воспроизводства живого начала в человеке в
условиях технизированного мира 341
Мудряков Я. Д.
«Забота о себе» и «забота о другом» как способы «снятия» морального
отчуждения 345

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

Ронжина Н. В.
Формирование и сформированность духовно-нравственных ценностей: процесс и результат 353

Косинова И. И.
Духовно-нравственная компонента в новых федеральных стандартах профессионального образования 357

Заридзе Г. В., Меньшиков В. М.
Компетентностный подход в духовно-нравственной работе в вузах: об актуализации темы 361

Арпентьева М. Р.
Смысложизненные отношения при наркоманиях 363

Розина О. В.
Духовные ценности православной традиции в русской культуре: педагогический аспект 380

Шапкалова С. А., Назърска Ж. Д.
Нематериальное культурное наследие на пороге риска: религиозные и семейные ценности в современной Болгарии 383

Янович Г. В.
К вопросу об изучении регионального варианта православной культуры (на материале Курганской области) 389

Шибакова Н. Б.
Ориентиры милосердия в религиозной и светской культурах: опыт сопоставления 397

Рахимова К. А.
Воспитание православных ценностей на примере жития преподобного Далмата Исетского 400

Столетов А. И., Катюхина А. Е.
Особенности воспитания в современном обществе 404

Сердюкова А. С.
Соотношение формы и содержания процесса воспитания духовности молодежи 409

Распопова В. А.
Музей как центр патриотического и нравственного воспитания школьников 415

Жесткова Е. А., Зотова В. В.
Возможности веб-квест-технологии в формировании духовно-нравственных качеств личности младшего школьника 419

Якунин В. Н.
Проблемы духовной безопасности в этноконфессиональном пространстве Самарской области на переломе эпох (1988–1993 гг.) 423

Гурский В. В.
Технологии противодействия проникновению экстремистских групп в образовательную организацию 429
Борисов А. В.
Тенденция к сближению научной и библейской картин мира в формировании мировоззренческого фактора духовной безопасности 435
Камалиева И. Р.
Духовная безопасность человека в медикализирующейся культуре 441
Каченя Г. М.
Психологическое здоровье личности: духовная составляющая 445

VI. ИСКУССТВО В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ: ДУХОВНО-ЦЕННОСТНЫЕ АСПЕКТЫ

Булгакова С. Н.
Традиции русской духовной культуры в творчестве Г. В. Свиридова 449
Морозова И. Н.
О Феномене народного согласия в отечественной православной философии и искусстве рубежа XIX – XX вв. (по материалам «Северно-русских дум и впечатлений» В. А. Кожевникова и картины К. Е. Маковского «Воззвание Минина»)..... 453
Соковиков С. С.
О некоторых аспектах религиозной темы в советском кинематографе 461
Косякина Ю. Л.
Проблема осмысления феномена мученичества в формировании иконографии новопрославленных святых 469
Тюрин В. В.
Современные тенденции развития русского кириллического письма в традициях русского шрифтового дизайна..... 477
Королева О. А., Голуб Н. А.
Синтез искусств в храмовой архитектуре на примере Свято-Екатерининского семипрестольного кафедрального собора (г. Краснодар) 482

Сведения об авторах 489

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Сборник материалов международной научно-практической конференции «Мир славянской письменности и культуры в православии, социогуманитарном познании», посвященной Дню славянской письменности и культуры, вышел из печати к началу научного события (16–17 мая 2019 г.). Слово «мир» в названии конференции отсылает к совокупности смыслов, значений; к приоритетным в данном случае можно отнести концепты единства, общности. В современном отечественном социогуманитарном дискурсе о проблемах славянства отчетлива проблематизация устремлений, поисков духовно-ценностного синтеза.

Идея единства, духовно-культурной общности славянских народов, славянской взаимности имеет глубокие исторические корни, оставаясь основанной на духовно-просветительском наследии отцов славянской письменности свв. равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия. К пониманию славянской взаимности не раз обращались известные философы, филологи, православные мыслители. В XXI в. проблема славянского мира (в прямом и метафорическом смыслах) остается актуальной, предполагая целый спектр вопросов, имеющих отношение как к истории, так и к современности.

Тема конференции вызвала живой интерес, привлекла участников из Москвы, Санкт-Петербурга, других городов России, Украины, Белоруссии, Болгарии, Польши. За семнадцать лет жизни Славянского научного собора сложились традиционные направления научной дискуссии, что отражено в разделах сборника. Так, в первый раздел включены публикации, раскрывающие ценностные основания взаимосвязи православия и философии в культуре России. Во втором, историческом разделе участники конференции, как правило, представляют итоги исследований, обсуждения проблем истории России, истории православия на основе обращения к уникальным архивным документам.

В третьем разделе – «Духовные традиции отечественной словесности: исторические, актуальные культурно-философские смыслы» – содержатся материалы, раскрывающие общие и специальные вопросы теории, истории древнерусской письменности, взаимосвязей и параллелей последней со славянской словесностью XVIII – XXI вв.

Результатом сотрудничества, активного участия в проекте кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры (зав. кафедрой доктор философских наук, профессор В. С. Невелева), кафедры философии Южно-Уральского государственного университета (координатор кандидат философских наук, доцент кафедры А. А. Дыдров) стали ежегодно проводимые межкафедральные круглые столы по фило-

софско-антропологической проблематике, что отражено в четвертом разделе «Человеческое начало: сохранение, воспроизводство, развитие. История и современность». Ситуацией времени обнаруживается, оттеняется важность антропологической онтологии, поиска духовно-ценностных оснований бытия личности, общества, культуры[1].

В материалах пятого раздела показаны проблемы, противоречия, проекты, программы современного духовно-нравственного воспитания, образования личности, общества. В последнем разделе, заключающем сборник, рассматриваются духовно-нравственные, ценностные проблемы отечественного искусства, дизайна.

В сборнике представлены итоги как теоретических исследований, так и материалы социально-культурных практик. В конференциях принимают участие молодые ученые, студенты вузов. Проект «Славянский научный собор» с каждым годом расширяет свой формат, привлекая к организации и проведению научно-исследовательские объединения, государственные структуры, общественные организации, принимающие непосредственное участие в процессе формирования, управления и развития национальных отношений на территории Челябинской области.

От лица всех участников оргкомитета Славянского научного собора хотелось бы высказать слова благодарности ректорату Челябинского государственного института культуры, в особенности ректору ЧГИК доктору исторических наук, профессору В. Я. Рушанину, проректору по научно-исследовательской и инновационной работе доктору культурологии С. Б. Синецкому, оказавшим помощь и поддержку на всех этапах подготовки научного, столь значимого в социально-культурном отношении проекта; коллегам из Института философии г. Санкт-Петербурга – прежде всего А. В. Малинову, доктору философских наук, профессору кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета – за информационное содействие, возможности привлечения к сотрудничеству российских и зарубежных исследователей, известных в проблемном, тематико-содержательном поле славянской культуры и письменности. Особые слова признательности – межрегиональной просветительской общественной организации «Объединение православных ученых» (председатель: Заридзе Геннадий Владимирович, кандидат медицинских наук, протоиерей, настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы (Воронежская обл., Новоусманский р-н, с. Отрадное).

[1] В Челябинске направление «философской практики» разрабатывается, в частности, доктором философских наук, профессором С. В. Борисовым, кандидатами философских наук, доцентами Р. В. Пеннер, К. Е. Резвушкиным, другими исследователями.

I. ПРАВОСЛАВНО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС В РОССИИ: ГОРИЗОНТЫ ДУХОВНОСТИ, КУЛЬТУРЫ, ОБЩЕСТВА

УДК 140.8
ББК 74.03(2)

Емельянов Борис Владимирович
Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, кафедра истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры; доктор философских наук, профессор

Ионайтис Ольга Борисовна
Уральский государственный юридический университет; доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии

СЛАВЯНО-ГРЕКО-ЛАТИНСКАЯ АКАДЕМИЯ – ШКОЛА ДУХОВНОСТИ (КОНЕЦ XVII – НАЧАЛО XVIII В.)

Аннотация. В статье рассматривается процесс становления образования в России на рубеже XVII и XVIII веков, особое внимание уделено преподаванию в Славяно-греко-латинской академии и такому известному мыслителю и педагогу как Феофилакт Лопатинский. Подчеркивается, что на рубеже XVII и XVIII вв. в системе образования особое внимание уделяется формированию нового просвещенного человека, понимая под таковым человека знающего современные науки, служащего своему государству, но при этом вся деятельность которого основана на стойкой и осмысленной православной вере.

Ключевые слова: образование, философия, Славяно-греко-латинская академия, Феофилакт Лопатинский

Emelyanov Boris Vladimirovich
Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin, Department of History of Philosophy, Philosophical Anthropology, Aesthetics and Theory of Culture; Doctor of Philosophy, Professor

Ionaytis Olga Borisovna
Ural State Law University; Doctor of Philosophy, Professor, Head. Department of Philosophy and Sociology

SLAVIC-GRECO-LATINO ACADEMY – SCHOOL OF SPIRITS (NOST XVII – BEGINNING OF THE XVIII CENTURIES)

Annotation. The article deals with the process of education's formation in Russia at the turn of the XVII and XVIII centuries, special attention is paid to teaching in the Slavic-Greek-Latin Academy and such a famous thinker and teacher as Theophylact Lopatinsky. It is emphasized that at the turn of the XVII and XVIII centuries, in the education system, special attention is paid to the formation of a new enlightened person, understanding by such a person who knows modern science, serving his state, but all the activities of which are based on a strong and meaningful Orthodox faith.

Keywords: education, philosophy, Slavic-Greek-Latin Academy, Theophilact Lopatinsky

XVIII столетие было эпохой сложной и противоречивой для русской истории. Это было время, когда был поставлен вопрос о роли России в мировой истории, о культурных и религиозных традициях, которые Россия должна определить как свои собственные. Русские мыслители остро ощутили потребность разобраться в сложных переплетениях современной европейской философии, найти свое место в мировой интеллектуальной истории.

Особое значение в сложившейся ситуации имел вопрос о школе и в целом о создании системы образования. Вопрос о школе был актуален и в связи с изменившимися реалиями внутри самой русской культуры. Книжник – феномен средневековой Руси – перестал удовлетворять актуальным потребностям времени, потребовался новый тип интеллигента, новый тип образованного человека. Этой задаче, например, отвечал и тот факт, что Славяно-греко-латинская академия задумывалась как всесословное учебное заведение. Академия должна была удовлетворить потребности государства в новых, современных кадрах.

Так, В. Н. Татищев, отмечая позитивные стороны домашнего образования, все же лучшим почитал образование государственное: школы, училища, университеты, академии. Как писал представитель «Ученой дружины Петра Великого» В. Н. Татищев, Петр Первый положил начало традиции государственного образования в России, его приемники этот путь продолжили, но все же многое еще остается сделать. При этом Татищев придерживается мнения, что образование должно быть всесторонним, а не узко специальным. Человек, по мнению Татищева, должен не только в своей деятельности быть специалистом, но и дух иметь просвещенный, свободу мыслей. Причем В. Н. Татищев в своих сочинениях предлагал систему образования, каждая ступень которой должна быть логически оправдана: «*Гимназия*, училище для целой губернии или провинции, от высочайшей власти устроенные, в которые ученики из нижних училищ или школ, наученные писать и читать, приходят и во оной языков еврейскаго, греческаго, латинскаго или одного из сих по потребности каждого обучаются, притом арифметики, геометрии, поезии, риторики и тому подобных. Для высших же наук, яко мафематики, философии и богословия отходят в университеты или академии» [3, с. 139].

В Москве, других городах, ранее уже существовали школы, в которых велось преподавание основ греческой образованности на греческом языке. Во второй половине XVII в. появляется несколько школ в Москве: при Чудовом монастыре, школы «словенского учения», на Московском печатном дворе школы «греческого языка», Ртищевская школа. Для развития русской мысли данного периода особо значим тот факт, что появляется профессиональное преподавание и систематизированное изучение философии. Философия предстает в виде целостной системы теоретического знания, становится самостоятельной научной дисциплиной.

Важной вехой в истории развития образования в России, в преподавании философии – в том числе, была организация Славяно-греко-латинской академии. Вопрос о дате организации Славяно-греко-латинской академии остается спорным: 1685 или 1687 гг. Открылась академия в здании Заиконоспасского монастыря, где просуществовала до 1814 г. Показательно само название академии, которое четко фиксирует традиции, переплетение которых определяет национальные особенности русской культуры: славянские, греческие и европейские. Россия не вне их – она вбирает в себя эти традиции, развивает их – и в этом ее национальное своеобразие.

Во главе академии становятся Иоанникий (1633–1717) и Софроний (1652–1730 гг.) Лихуды, греческие монахи, специально приглашенные для преподавания различных наук на греческом и латинском языках. Они получили образование в Падуанском университете и принесли с собой как веяния греческой культуры и философии, так и европейской. Преподавание в академии осуществлялось на греческом и латинском языках, изучались грамматика, поэтика, диалектика, риторика, ряд других дисциплин. Изучению философии велось в течение трех лет. Оно включало в себя изучение естественной (физика), нравственной (этика), умозрительной (метафизика) философии. Для преподавания братья Лихуды составили учебники по грамматике, поэтике, риторике, логике, психологии и физике. Эти учебники использовались в педагогической практике еще долгое время и имели важное значение в истории развития философской культуры в России. Мировоззрение братьев Лихудов мы можем представить по ряду полемических сочинений, написанных ими, против партии «латынников»: «Показание истины», «Диалог грека-учителя к некоему иезуиту», «Мечец духовный», «Показание и обличение ересей Лютора и Кальвина». Свои философские представления они изложили в таких трактатах как «Слово о Софии Премудрости», «Поучение в пятую неделю Святой Четыредесятницы о предопределении».

В целом философское умозрение Лихудов можно определить как креационистское. Они различали два идеальных, внебытийных принципа природных вещей. Внешний принцип трактовался как трансцендентный земному миру, внутренний – как имманентный, присущий последнему. Первый принцип отождествлялся с Богом, а второй (при всей своей зависимости от первого) наделялся распределительными функциями в становящемся, действительном бытии. Софроний Лихуд определял философию следующим образом: «Философия делится на физику, являющуюся наукой о вещах, отделенных от индивидуального (…); математику, которая является наукой о вещах, частично отделенных от материи; и на божественную, которая является наукой о вещах, полностью отделенных от материи» [2, с. 11]. В курсе натурфилософии Иоанникий Лихуд рассматривал концепции материи и ее атрибутов, много внимания уделял вопросам психологии. В курсе достаточно подробно рассматривались концепции античных и современных мысли-

телей. Например, Анаксагора, Эпикура, Демокрита, Т. Кампанеллы. С последним, в частности, Иоанникий Лихуд достаточно подробно дискутировал, отрицая космогоническое учение Кампанеллы.

Братья Лихуды не просто заложили основу образования в России, философского – в том числе. Они внесли вклад в процесс формирования нового просвещенного человека, понимая под таковым человека знающего современные науки, занимающегося ими, служащего своему государству, но при этом вся деятельность которого основана на стойкой и осмысленной православной вере. Среди учеников Лихудов были известные деятели русской культуры: Палладий Роговский (первый русский доктор философии), Леонтий Магницкий, Карион Истомин.

В начале XVIII века определяется в целом направление педагогической деятельности Академии. Преподавание организовано было следующим образом. Обучение делилось на девять классов. В первом изучали азбуку, славянское письмо, читали «Часослов» и «Псалтырь». Во втором классе – фаре – учили читать и писать по латыни, в третьем классе – инфиме – углубленно изучалась грамматика славянского и латинского языков. В четвертом классе – «грамматическом» – кроме совершенствования в грамматике латинской и славянской изучались география, история, арифметика и катехизис. В пятом классе – синтаксиме – изучение латинского языка должно быть окончательно завершено (ученики писали сочинения по-латыни). В шестом классе – пиитическом – занимались стихосложением. В седьмом – риторическом – составляли проповеди на латинском и русском языках. В 1724 г. греческий язык так же полноправно был вписан в систему обучения в Академии. В восьмом классе – философском – изучалась философия (2 года). В девятом – богословском – богословие (4 года). Кроме лекций обязательными были публичные диспуты, которые были открыты для любого желающего принять в них участие.

В первой половине XVIII в. наиболее известными были такие преподаватели Академии как Феофилакт Лопатинский, Стефан Прибылович, Гедеон Вишневский.

Федор Леонтьевич Лопатинский (в монашестве – Феофилакт, конец 70-х / начало 80-х гг. XVII в. – 1741) – одна из самых знаковых фигур академии. Точными сведениями о рождении Федора Леонтьевича Лопатинского мы не располагаем. Судя по всему, он родился где-то в конце 70-х – начале 80-х гг. XVII в. в дворянской семье на Волынщине. Феофилакт Лопатинский учился вместе с Феофаном Прокоповичем, дружба с которым продлилась до 30-х гг. XVIII в. Закончив Киево-Могилянскую академию, он с целью расширения и углубления своих знаний отправляется путешествовать по Европе (Италия, Германия). Возвращается в Москву он в 1702 г. и буквально сразу же приступает к просветительской деятельности и преподаванию: с 1704 по 1706 гг. читает лекции по философии в Москов-

ской Славяно-греко-латинской академии, с 1706 по 1710 гг. читает большой курс по богословию.

Богословская система Феофилакта Лопатинского пользовалась большой популярностью, по его конспектам читали подобные курсы в первой половине XVIII в. во многих учебных заведениях. При этом с 1706 по 1708 гг. он занимал должность префекта, а с 1708 по 1722 гг. являлся ректором Славяно-греко-латинской академии и настоятелем Заиконоспасского монастыря, где она и находилась.

Феофилакт Лопатинский был видным общественным деятелем, выступал с официальными речами о политической ситуации, связанной с русско-шведской войной. В целом он поддерживал новые веяния в культурной и образовательной политике Петра I, который, в свою очередь, высоко ценил Феофилакта. Феофилакт был включен в состав Синода и стал настоятелем Чудова монастыря. При Екатерине I он принимает сан архиепископа Тверского и занимает должность второго вице-президента Синода. Современники отмечали прямоту, правдивость и честность Лопатинского, целеустремленность и научную тщательность. Спустя столетия в своем исследовании «Пути русского богословия» Г. Флоровский писал: «Феофилакт был человек больших знаний и смелого духа…» и это совершенная правда [5, с. 98]. Обратившись к сочинениям Феофилакта Лопатинского, с этим утверждением трудно не согласиться. При Анне Иоанновне Феофилакт попал в немилость, был заточен и сослан. Во времена регенства Анны Леопольдовны он был оправдан, ему возвращены все звания и почести, но здоровье было окончательно подорвано и 6 мая 1741 г. он умер.

Для нас особый интерес представляют научные устремления мыслителя, жившего и писавшего свои сочинения в переломную эпоху русской истории. Феофилакт Лопатинский ставит перед собой важное и сложное задание – славянский перевод Библии. Над переводом с 1712 по 1726 гг. вместе с ним трудились: директор Духовной типографии Ф. Поликарпов, Софроний Лихуд, монах Феолог, грек Анастасий, А. Кондоиди. Данный перевод получил известность как Библия 1751 г. издания (или Елизаветинская). Работа была масштабной, она потребовала сличения текстов на четырех языках. Феофилакт принимал самое живое участие во всех стадиях проекта.

Феофилакт Лопатинский активно занимался издательской деятельностью. Так, к примеру, в 1728 г. он публикует последнее сочинение известного мыслителя второй половины XVII в. Стефана Яворского «Камень веры» (издание вызвало многочисленные дискуссии по вопросу о протестантских ориентациях Яворского).

Главным же трудом жизни Феофилакта Лопатинского и самым значимым вкладом в историю отечественной мысли является его преподавательская деятельность. Философский курс, который он читал, включал: логику, натурфилософию, метафизику, пневматику (психологию), метерео-

логию (естествознание), математику. В определенном смысле можно согласиться с тем, что «…если Лихуды были пионерами профессионального образования в России, то Лопатинского с полным правом можно назвать его основателем, поскольку традиция академического преподавания после него не прерывается, тогда как попытка Лихудов увенчалась лишь весьма скромными успехами (они успели полностью прочитать лишь курс логики…)» [2, с. 15–16]. Важно и то, что материалы курса Феофилакта Лопатинского сохранились, вследствие чего мы можем восстановить по ним характер философского преподавания в Московской академии в начале XVIII в. Курс был популярен, о чем свидетельствуют многочисленные списки с него как в Москве, так и в Киеве.

Феофилакт различал философию и богословие по предмету, но в то же время постоянно указывал на их взаимосвязи, трактовал философию и богословие как взаимодействующие дисциплины. Он критиковал скептицизм и агностицизм, указывал порочность крайних форм как материализма так и идеализма. Философию мыслитель понимал как знание сущего, сотворенного и несотворенного. Приобрести это знание возможно благодаря свету разума, дарованного Богом природе человеческой. Первым философом был Адам, так как, уже пребывая в раю, он мог познавать и давать имена окружающему по сути его. Человек сначала удивляется, затем испытывает желание познать удивившее. Следовательно, философия – полезное и необходимое для существования человека, но требует «мужества и неустанных трудов».

В курсе Феофилакта характеризуются самые разные философские школы и персоналии, например, милетская школа, Пифагор, Платон, Сенека, Тертуллиан. При этом мыслитель указывал, что философские изыскания бесконечны как бесконечен для человека поиск истины. Мыслитель указывал, что философия – это достоверное, очевидное знание дел божественных и человеческих. Под первыми понимался Творец и Его создания, под вторыми – тела, непосредственно сам человек и его действия. Целью философии является естественное блаженство, достигаемое через познание первой истины – Бога, и упражнения в добродетели. Феофилакт считал, что русское слово «любомудрие» наиболее тонко отражает сущность философии и ее предназначение.

Философия подразделялась им на теоретическую и практическую. В свою очередь первая составляется из физики, метафизики и математики, вторая – из логики и этики. Феофилакт Лопатинский неоднократно подчеркивает, что у философии есть «материальная цель» – человек, ибо она «украшает и делает удобной жизнь человека».

Рассматривая сохранившиеся до нас материалы, мы можем прийти к выводу, что курс Феофилакта Лопатинского был не только обширен, но и отражал современные ему веяния в философских интересах. Об этом же свидетельствует такой его труд как «Диалектика», который, по всей веро-

ятности, является первым в России философским словарем. «Диалектика» содержит раздел, трактующий философские термины. Всего в словаре объясняется около 150 понятий, среди которых «материя», «форма», «абстрактный», «конкретный», «категория», «сущность», «существование», «объективный», «субъективный» и другие.

На рубеже XVII–XVIII вв. отечественная культура, наука и философия переживали переломный этап своего развития. Эта ситуация отразилась во «Введении» в философский курс, где Феофилакт Лопатинский пишет: «Некогда Геракл остановился на распутье двух дорог, нам же предстоит пройти все три пути Аристотеля, так что для успешного завершения предприятия (изучение философии. – *авторы*) нам потребуются силы, самое малое, равные силам Геракла, если не большие. Многие отправлялись в путь, но не многие выдерживали трудностей…» [4, с. 194]. В это время формируются профессиональное философствование, курсы философии в системе образования. Особое место в этом процессе занимают мыслители, в чьих сочинениях и курсах, которые они читали в стенах Славяно-греко-латинской академии отразились искания времени и определились будущие ориентиры. К таковым относится и Феофилакт Лопатинский. В полной мере можно согласиться с мнением, что «…если Лихуды были пионерами профессионального философского образования в России, то Лопатинского с полным правом можно назвать его основателем, поскольку традиция академического преподавания после него не прерывается…» [2, с. 15].

Рубеж XVII и XVIII веков представляет для историка русской философии и культуры значительный интерес по ряду причин. Во-первых, это период смены средневекового типа философствования новоевропейским, что ярко отразилось в сочинениях отечественных мыслителей в форме изложения идей, в новых жанрах философской литературы, новых проблемах, которые философы ставили и стремились решить. Во-вторых, это период формирования традиций профессионального преподавания философии, что, конечно же, внесло свои коррективы в логику и характер изложения философских идей. В-третьих, мы можем смело говорить о том, что для этого периода отечественной истории и культуры вполне применимы эпитеты, которые традиционно звучат относительно эпохи европейского Возрождения. О многих деятелях этого времени, судя по широте энциклопедических знаний, разнообразию научных и философских интересов, многоаспектной политической и социальной деятельности мы можем сказать «титаны Ренессанса». Примером тому может служить Феофилакт Лопатинский и таковые же жизненные ценности он передавал своим ученикам. Феофилакт Лопатинский, как и другие передовые педагоги-современники, связывал «…благосостояние и прогресс с распространением образования, воспитанием, моральным самосовершенствованием, развитием науки и техники» [1, с. 129].

Список литературы

1. Емельянов Б. В. Русская философия XVIII века. – М.: Юрайт, 2017.–428с.

2. Панибратцев А. В. Философская мысль в России начала XVIII века: преемственность и перспективы развития // Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения. – М., 1997. – С. 3–20.

3. Татищев В. Н. Лексикон российской исторической, географической, политической и гражданской // Татищев В. Н. Избранные произведения. – Л.: Наука, 1979. – 464 с.

4. Феофилакт Лопатинский. Избранные философские произведения. – М. : ИФРАН, 1997. – 219 с.

5. Флоровский Г. Пути русского богословия. – Киев: Путь к истине, 1991. – 600 с.

УДК 008(438) : 271.2(438)
ББК 71.06(4Пол) + 86.372(4Пол)

Савицкий Адам Казимирович

Краковский педагогический университет (Польша),
доктор философии, профессор

ЦЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ И ПРАВОСЛАВНОЙ ДУХОВНОСТИ РОССИИ ИЗ ПОЛЬСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЫ

Аннотация. В статье показана специфика и обособленность русской культуры с польской точки зрения. Была подчеркнута важность православия для формирования русской цивилизации. В статье показаны различия в польском и русском менталитете, но в то же время подчеркивается, что эти народы происходят из одного славянского корня. Русская духовность и философия сердца могут быть источником вдохновения для жителей Запада.

Ключевые слова: русская цивилизация, православие, духовность, философия сердца, интуиционизм, мистика, мессианизм, свобода, послушание, сострадание, патриотизм, русская идея

Savitsky Adam

Pedagogical University (Krakow, Poland), Doctor in philosophy, professor

THE VALUES OF CULTURE AND THE ORTHODOX SPIRITUALITY OF RUSSIA FROM THE POLISH PERSPECTIVE

Annotation. The article shows the specificity and separateness of Russian culture from the Polish perspective. The importance of Orthodoxy for the formation of Russian civilization was emphasized. The article shows the differences in the Polish and Russian mentality, but at the same time it was emphasized that these nations come from one Slavic root. Russian spirituality and heart philosophy can be an inspiration for Westerners.

Keywords: Russian civilization, Orthodoxy, spirituality, philosophy of heart, intuitionism, mysticism, messianism, freedom, obedience, compassion, patriotism, Russian idea

Россия является страной и географическим регионом, притягивающей на протяжении веков интерес людей западной цивилизации и особенно представителей мира религии, культуры, философии, а также научной сферы. Естественно, что необычность привлекает внимание, заинтересовывает, интригует. Знакомство с самобытностью может способствовать как интеллектуальному, так и духовному развитию. Так происходит, в частно-

сти, тогда, когда мы углубляемся в историю и знакомимся с различными аспектами больших мировых цивилизаций. В прежние времена это являлось более трудной задачей из-за слабости средств коммуникации и недостаточного распространения информации. Знания и описания пережитых впечатлений и приключений брались из сообщений путешественников, которые достигали иных цивилизаций и путешествовали по ним, движимые любопытством. Но часто такие путешествия были связаны с ведением торговли. Сегодня, в эпоху глобального экономического и информационного развития, а также высокой интенсивности средств передвижения, взаимные прямые, а также опосредованные контакты, получаемые через средства массовой информации и Интернет, находятся на совершенно ином уровне. Существенно важным, при этом, является то, чтобы узнать и понять, что является наиболее ценным в другой цивилизации, и что может способствовать большему духовному росту. Потому что, думается, постоянное стремление к тому, чтобы обогатить мир интеллекта и впечатлений, является определенной константой, управляющей людьми чувствующими и мыслящими.

Россия является особенной цивилизацией со своеобразными чертами. Такой точки зрения придерживаются многие западные теоретики культуры и историософии. К ним относятся, например: Освальд Шпенглер, Арнольд Тойнби, Феликс Конечный и Сэмюэл Хантингтон. Основным критерием выделения России в семье цивилизаций является *православие* и византийское наследие. Тойнби выражает это категорически, представляя свой собственный суд: «Почти тысячу лет русские принадлежали не к нашей Западной цивилизации, а к византийскому братскому обществу, того же греко-римского происхождения, но тем не менее совершенно другой цивилизации. Российские члены византийской семьи всегда резко противились любой угрозе попасть под влияние Западного мира и продолжают противиться по сей день» [3, с. 115]. Этот же автор подчеркивает, что выбор русскими восточного христианства был полностью осознанным. Альтернативой был ислам, западное христианство и даже иудаизм (как это сделали хазары). Тойнби, по-видимому, поддерживает довольно распространенное мнение, что, как он называет, «византийская Москва» пережила века благодаря институту тоталитарного государства. По его мнению, проявлением этого было подчинение Церкви государству. Он излагает радикальный тезис: «Средневековое византийское тоталитарное государство, вызванное к жизни успешным воскрешением Римской империи в Константинополе, оказало разрушительное действие на византийскую цивилизацию. Оно было злым духом, который затмил, сокрушил и остановил развитие общества, вызвавшего этого демона. Призрак окутал тьму, сокрушил и одолел общество, которое его звало. Богатейший потенциал византийской цивилизации, попавший в оковы тоталитарного государства, прорывается вспышками самобытности в регионах, лежащей за пределами действеной

власти Восточной Римской империи либо в следующих поколениях, появившихся уже после гибели империи…» [3, с. 123–124].

Приведенные выше высказывания типичны не только для этого автора, подобные тезисы провозглашали и провозглашают сегодня также и другие ученые и философы. Можно здесь вспомнить мнение Г. Гегеля, который в своих «*Лекциях по философии истории*», кажется, полностью игнорирует значение славянских народов, помещая их вне пространства духовного развития мирового разума. Он упоминает Россию только в двух местах данной работы. Этот пример хорошо иллюстрирует истинную природу Западной цивилизации, представители которой весьма часто догматично утверждали свои культурные преимущества, не силясь к более вдумчивым многосторонним сравнениям. Долгое время оценка русских и России формировалась в культурных кругах Запада на основе книги Астольфа де Кюстина «*Письма из России: Россия в 1839 году*». Когда мы читаем те рассуждения, может сложиться впечатление, что Россия – это страна диких людей. Автор на разных плоскостях повседневной, социальной, культурной и религиозной жизни видит только лишь негатив. Позитив можно по пальцам пересчитать. Такое извращенное представление России говорит о том, что де Кюстин смотрит на Россию аналогично, как люди Запада смотрели на колонизированные районы Америки, Африки и Азии. Здесь видно отсутствие попытки более глубокого проникновения в структуру, внутренние фундаменты, иерархию ценностей, духовные основы цивилизации, именуемой Россией. В этом контексте неудивительно, что германская, и не только германская, идея *«Drang nach Osten»* (*«Дранг-нах-Остен»)*, привела к конечной исторической драме на землях России.

Такой взгляд на Россию игнорирует следующую истину, что русская православная цивилизация существует 1000 лет, и ее внутренние духовные источники бьют с непрекращающейся силой. Россия не сохранила бы своей самобытности и цивилизационной привлекательности, если бы не существовало прочных духовных нитей, связывающих поколения ее жителей. Основными факторами такого единства являются православная соборность, славянская способность руководствоваться чувственными сердечными порывами и толерантная открытость к контактам и сотрудничеству с народами иными цивилизаций. Православие в России было сплетено со славянизмом, подобно как католицизм в Польше. Но есть, однако, значимая разница. Так церковным языком в Киевской Руси стал язык местный, а не греческий, как в Византии или латынь, как во всех католических странах. А это способствовало тому, что христианские ценности, которые содержатся в *Библии* и те, которые были развиты и провозглашены святыми и богословами, стали намного ближе из-за большей доступности в переводе на родном языке. Следует здесь напомнить, что в католицизме такое обращение к национальным языкам имело место только после II Ватиканского Собора. На этот аспект обращает внимание А. Ф. Замалеев: «Христиа-

низация по православному обряду имела и то преимущество, что восточная церков не связывала богослужение языковым каноном. Здесь Константинополь принципиально расходился с Римом, который придерживался ортодоксальной теории трехъязычия, признавая „богодухновенными" только еврейский, греческий и латинский языки. […] Критика „трехъязычной ереси" становится ключевым моментом и древнерусской полемики против латинства. Вместе с тем киевские реформаторы внесли существенные коррективы в защиту национального богослуженияб сделав главный упор на „апостолизации" славянского языка, возведении его до уровня божественного» [2, с. 15, 16].

Специфика православного христианства, рожденного на Руси, выражалась не только в родном языке, но и в том, что в содержание его веры включались элементы славянских культов. Не было явления уничтожения всех проявлений этих дохристианских верований, что неоднократно происходило на Западе по мере расширения влияния католицизма. Эффект этого неотсечения славянских верований заключался в том, что русское православие не создавало четкой границы между естественно созданным природным миром и божим миром. В религиозной практике это означает, что путь к спасению должен быть связан не только с молитвой и постом, но и с практической добродетелью в повседневных межличностных отношениях. Можно сказать, что отличительной чертой православия является то, что оно видит путь спасения, как реализацию как можно большего числа добродетелей в мирской жизни, без манихейского осуждения материально-естественных аспектов. Замалеев подчеркивает существенное значение этого фактора: «[…] славянское язычество не только определяло специфику религиозности древнерусского народа, но и серьезнейшим образом видоизменяло важнейшие обрядовые формы и догматические законоположения церкви. Стало быть, усвоение христианства на Руси вовсе не препятствовало сохранению народной языческой мифологии, а значит, и эмпирического мироотношениа, составлявшего ее существенный признак » [2, с. 21].

Это дохристианское влияние можно видеть в богатстве православной литургии и в церковной архитектуре, которые изображают знаковым способом богатство и красоту мира, созданного Богом, посредством показа разнообразия и порядка форм. Показывается через наглядное чувственное восприятие, а не только в концептуальных построениях, как это имело место в трактатах средневековой католической схоластики. Икона, можно сказать, становится живым средством выражения религиозного *переживания*, отличного от рационалистических формул и силлогизмов средневековых католических «*Сумм*» и катехизисов. Русское православие, в смысле выражения веры, можем сравнить с иконами Андрея Рублева, тогда как западный католицизм вызывает ассоциацию с упорядоченностью и дисциплиной мысли св. Фомы Аквинского. А купола православных церквей, которые не имеют той устремленности ввысь, что мы видим в католических

соборах, ближе к земле и земным человеческим вопросам – они словно указывают на то, что отношения человека с природным бытом имеют жизненно важное значение для спасения человека. Стоит также отметить, что в протестантизме строгость архитектуры и внутренней части храмов, а также скромность средств выражения в литургии еще более отличают ее от православной церкви. Доходит до того, что отсутствует культ святых и Богородицы, который в России занимает очень важное место. Русские святые – это не только аскеты, но и люди, которые тесно связаны со своим жизненным окружением, переживают общие для обычных людей повседневные заботы.

Поразительно, что сильно бросается в глаза человеку, смотрящему из латинского круга на русское православие – это его общинное, соборное измерение. Имеем здесь отсутствие стремления к чрезмерной акцентуации индивидуальности личности, что часто приводит к избыточному индивидуализму на Западе, ведущему к эгоизму. В то же время православная религия, как кажется, не движется в сторону какого-то механического коллективизма. В Православной Церкви очень важно, чтобы отношения между людьми в соборном сообществе основывались на глубоком переживании взаимной связи и близости на уровне мира чувств, которые зачастую даже трудно выразить словесно. Можно здесь говорить об идеале *духовной заботы* о судьбе многих членов религиозного сообщества, поддерживаемого через *память*. Между тем, религиозное сознание на Западе пошло больше в направлении связей, основанных на материалистическом фундаменте, где понятия обязательности, заботы о совершенствовании своего профессиононализма в рамках общественного разделения труда часто приводят к тому, что психологические и духовные связи, которые требуют безустанного возделывания, сводятся к минимуму. Может сложиться впечатление, что в мире латинской христианской культуры межличностные отношения формируются в соответствии с мышлением в категориях *субстанции*, а не связующей *энергии*, как в православии. Это также имеет свое отражение в православной пневматологии или науке о Святом Духе, где очень большое внимание уделяется его одухотворяющему воздействию на отношения внутри сообществ. Католицизм, а за ним и протестантизм, пытается объяснить догмат о Святой Троице, введя понятие *филиокве* (*filioque)*, в котором в большей степени делается акцент на рациональное различие и логику. Православие же, в соответствии со своим апофатическим отношением, подчеркивает роль мистического опыта и познания или изучения тринитарной тайны сердцем. Православная формула Святой Троицы кажется проще, более сфокусированной на созерцании, чем на попытке понимания посредством применения метода метафизической аналогии. Отмечается при этом таинственное измерение воздействия Святого Духа, что придает соборной жизни мистический характер и показывает иерархию совершенства, которую человек должен находить на своем пути

к Богу. Эта самая пневматологическая особенность православия указывает на определенную непрерывность в динамике веры, которая, начиная со ссылки на божьи элементы в природе, постепенно поднимается к высшим областям духовной реальности. Переводя это на философские концепции, можно сказать, что православная пневматология близка к учению Платона о формах любви, об Эросе. И в этом плане православное сознание не имеет характера таких разных разделяющих плоскостей бытия, как в случае с умами, сформированными в духе Аристотеля.

Вышеупомянутые теологические причины имеют существенное влияние на тот факт, что русская культура делает сильный акцент на роль *сердца* как поводыря человеческой жизни, одновременно отодвигая на второй план истины разума. В соответствии с такой позицией Федор Достоевский допускает даже такую возможность, что выбор между истиной и Христом может быть сделан против истины, и что можно идти без всяких рациональных сомнений за Христом. «Сердце» в русском православии и культуре означает не только понятие, которое описывает человеческие психологически понимаемые позитивные чувственные состояния и эмоции. Оно имеет свое мистическое значение, как лестница, которая возносит человека к Богу. Но также «сердце» в русской ментальности означает и основной мотив поступков человека относительно других людей, поступков, очищенных от элементов калькуляции и расчета выгоды. Руководствоваться сердцем – значит посвятить себя ближнему, а не только помогать ему. Вот почему *героизм* так ценится в русской культуре, а на Западе часто расценивается как ненужная иррациональность. Сердце понимается в русской культуре также как определенный принцип, объединяющий людей, который, однако, не раскрывается постепенно на пути дискурсивного познания, а обнаруживается через *интуицию*. В своих эпистемологических исследованиях русские мыслители, такие как Семен Франк или Николай Лосский, языком философии пытались описать, что лежит в основе религиозной мистики, способной даже в земной жизни объединить человеческий дух с Богом.

Интуитивное чувствование реальности является направляющим идеалом русской культуры. Чувственная, интеллектуальная или мистическая интуиция, если употребить различия Лосского, означает не стремление обозначить границы, отделяющие познание от познаваемого, бытие от мышления, но наоборот – обнаружение божией среды, которая делает возможным восприятие реальности как целостность, органически целое. Интуиционизм в русской культуре проявляется в форме *романтического* принципа, который мы находим в романах, рассказах, поэзии, а также в живописи и музыке. Этот принцип проявляется в раскрытии реальности как определенной непрекращающейся *истории,* которая пронизана божественной несозданной энергией. Самобытная русская культура – это не фрагментация мира, метафизический плюрализм, а изображение реальности в перспективе Абсолютного Всеединства. Идея всеединства в разных

вариантах отражена в работах таких авторов, как Владимир Соловьёв, Сергей Булгаков, Павел Флоренский и Лев Карсавин. Всеединство понимается одновременно и как космический принцип, часто связанный с учением о Божественной Софии, но также всеединство имеет свое наложение на социальное измерение, соответствующее человеку, в форме общественного всеединства, понимаемого как соборность.

Согласно идее общественного всеединства, основной категорией, превосходящей «я» и «ты» и отношения между ними, является «мы», которое имеет мистический характер. Сенсибилизация русской культуры к социальным вопросам, мотив справедливости, который в ней постоянно поднимается, не возникает от приобретения материалистических концепций и марксизма. Она восходит к православному сознанию и даже присутствует в славянской мудрости, сохранившейся еще с дохристианских времен. Русская культура опирается на антропологический образ человека, который прочитывает его *богоподобие*, но человеческая личность не представляется как самодостаточная, как это имеет место в рефлексии Запада. Духовная полнота отдельной личности реализовывается в плане соборного единства с другими людьми. Безудержный индивидуализм и субъективизм в русской ментальности не являются принципами, считающимися за образец. Речь идет о том, чтобы преобразовать мир и стремиться к спасению с максимально возможными совместными усилиями. Такой идеал, возможно, наиболее максималистично обрисовал Николай Федоров, который не ссылался на мистическую православную традицию, но наибольший упор делал на реализацию морального долга через воскрешение мертвых предков и преобразование, регулирование природных стихий. Люди Запада часто обвиняют российскую интеллигенцию в выдвигании фантастических проектов и их пропагандирование, что влечет за собой замену трезвой оценки и рассудительного прогнозирования *воображением*.

Указывается на определенную *горячечность*, ожидание немедленных результатов, когда речь идет о модернизации общества, экономической и политической сфер. Русский народ характеризуется громадным *терпением*, которое соответствует одному из основных христианских достоинств – смирению. Столкновение этой горячечности определенных кругов интеллигенции с народным терпением требует выработки «золотой середины» в виде *систематичности*, органической работы, работы на фундаменте, о котором в XIX веке в Польше говорили позитивисты. Литературным примером такого отношения является Станислав Вокульский из романа под названием «Кукла» Болеслава Пруса. У поляков, как у славян, есть романтический элемент, и они принципиально не отличаются от русских. Даже если мы проследим историю Польши, то увидим, что поляки способны на романтические порывы в меньшем или большем масштабе. Однако думается, что оба эти славянские народы должны дополнять свои героические добродетели акцентацией на добродетели, связанные именно

с системностью, но не в смысле развития в направлении эгоистически понятой предусмотрительности, как это имеет место в весьма многочисленных кругах западных обществ. Следует, однако, обратить внимание на то, что определенного вида беспорядок, организационный балаган, который по мнению неславянских народов характерен для славян – не должен пониматься как их слабость. Чрезмерный упор на порядок ради самого порядка (немецкий *Ordnung*) влечет заключение в схемы, что приводит к собственному шаблону в трактовке людей, отсутствию сочувствия к их судьбе. Славянский беспорядок, склонность к импровизации в некоторых областях жизни можно рассматривать как фактор, инициирующий творчество. Здесь, в Польше, например, россиян критикуют за их запальчивость, внезапные изменения решений, но вряд ли кто-то сомневается в высоких достижениях русской культуры и тех огромных усилий, которые предпринимаются с целью, чтобы этот уровень обеспечить. В любом случае, предметом для дисскусии является вопрос, должен ли человек в своем духовном развитии начинать с отрешения от ряда небольших материальных и бытовых дел и только с этого уровня активно входить в мир более высокой культуры или уделять меньше внимания таким вопросам повседневной жизни, совершенствовать свою внутренность духовно и религиозно? В Польше мы восхищаемся творцами русской культуры, философами, учеными, которые, несмотря на часто очень сложные жизненные обстоятельства, возникающие в результате социальных, политических и исторических потрясений, упрямо реализовывали свои высокие цели.

Тенденцией, распространенной в Европе, стало то, что там делается односторонний акцент на потребительском измерении жизни. Огромные группы общества погружены исключительно в материальные вопросы. Но одно дело есть удовлетворение потребностей и самообеспечение в этой области, а другое – обустраивание материальными благами, забота только об умножении индивидуального состояния. Такой стиль жизни становится все более популярным в Польше. Хорошо, если общество процветает, но когда забота о достижении уровня жизни становится единственной целью, возникает некий диссонанс, нарушение пропорции. Культура славянских народов традиционно не поощряла каких-либо образцов жадности. В целом она учила умеренности и скромности. К примеру, славяне не строили величественных каменных построек в дохристианский период. Да, говорится о византийстве, принесенном через православие, как синониме роскоши напоказ, но можно прочесть это в эстетических и религиозных категориях. Величественные православные церкви и их великолепный декор создавались из импульса веры и во славу Божью. Восхищение человеческих глаз должно было усилить ощущение божественного величия.

Несмотря на то, что поляки и русские происходят из одного этнического славянского ствола, со временем сформировались определенные отличия, когда речь заходит о личностных образцах, присутствующих в куль-

туре этих народов. Конечно, религиозное различие между католицизмом поляков и православием русских имеет существенное значение (хотя следует обратить внимание, что в обоих случаях были также определенные коренные религиозные меньшинства: в Польше таким движением были ариане или польские братья, а в России старообрядцы – в обоих случаях они подвергались давлению и преследованию со стороны властей). Необходимо при этом указать также на важность определенных внешних влияний на национальный характер. Так Польша в период Средневековья и Возрождения находилась под значительным влиянием немецкой и чешской, а также итальянской культур. В тот же период, когда Польша находилась под разделами, в России было сильно немецкое и французское воздействие. К этому следует добавить еще более раннее серьезное влияние варягов на становление русской ментальности, а также период монгольских набегов. Эти факторы сыграли свою роль в осознании, для примера, категории *свободы*. В польском восприятии русское понимание свободы несет на себе оттенок стихийного анархизма. А. В. Бабаева пишет об этом: «Понятие «свобода»в русском языке связано с освобождением от всех ограничений [...] Свобода в русской культуре часто переходила в полную анархию, несла с собой опустошительный русский бунт. Человек в бушующих стихиях российского культурного пространства пытался найти какую-то «точку опоры», которая дала бы ему идеальные образцы» [1, с. 145]. В Польше свобода понималась несколько иначе, хотя даже здесь она не была свободна от элементов анархизма (например, знаменитая свобода на шляхетских собраниях «sejmikach»). Однако, как кажется, польское понимание свободы таково, что направлено более к гражданственности, понимаемой как получение нерушимых прав личности. Особое значение приобретают понятия *чести* и особой индивидуальной *гордости*. Поляк старается быть «сам себе господином» «sobiepanem» на своем дворе. «В системе представлений о человеческих качествах польская культура на первое место поставила честь, достоинство, независимость в суждениях и поступках, эту самую знаменитую польскую честь. Человек в польской культуре, как и в большинстве стран западного мира, стремился к свободе, равенству и братству. В то же время свобода понималась прежде всего как признание человеческого достоинства, освобождение от деспотической власти; не стремление к абсолютной моральной правде, но стремление к созданию сообщества людей, подчиненных закону и уважающих друг друга » [1, с. 149].

Однако, похоже, что в Польше не хватает осознания того, что российская нация достигла своих государственных, экономических и географических успехов, в значительной степени, благодаря дисциплине, основанной на определении групповых, а также и индивидуальных целей и настойчивому, терпеливому следованию к их реализации. Эта дисциплина не должна означать систематичность, которая практикуется на Западе. При всем том, в стремлении к достижению цели важна сила *воли*. Освоение и

развитие географических регионов, где преобладают тяжелые природно-климатические условия, было бы невозможно без этой российской черты. Думается также, что россияне в ситуациях каких-то важных совместных усилий не склонны ссориться и обмениваться мнениями, что вызывает хаос. Проще говоря, чертой характера их, вероятно, является большее *послушание*, что не исключает актов бунта, когда видят вопиющую несправедливость. Русские, видимо, являются народом *сострадательным,* притом не только к людям ближайшего круга, но и в широком измерении. Классическая русская литература (Федор Достоевский, Лев Толстой, Иван Бунин) иллюстрирует очень широкую гамму таких сострадательных взглядов.

Необходимо также уделить некоторое внимание русскому патриотизму, потому что это один из основных составляющих русской культуры. Что ж, в сегодняшнем Европейском Союзе, который отменил внутренние границы, наступили унификационные процессы и можно заметить космополитическую тенденцию. Говорят о так называемом открытом патриотизме. Однако, думается, что это довольно утопическая концепция. Невозможно искусственно объединить отдельные этносы. Россия с патриотизмом своих граждан является примером жизненного и политического реализма. Такой патриотизм основан на традиционных, проверенных образцах. Россия и Польша, хоть исторически как государства переживали периоды взаимных конфликтов, но как народы они защищали христианские ценности (против монгольского и исламского элемента) и на протяжении своей, более чем тысячелетней христианской истории также прилагали большие усилия для сохранения славянской идентичности. И, так или иначе, на сегодняшний момент эта задача остается актуальной. В польском сознании в XIX веке были широко распространены идеи национального мессианизма. Его генераторами были, например, Анджей Товянский, Август Цешковский и Адам Мицкевич. Эта идея воспринимала Польшу как «Христа народов». Потеря независимости Польшей должна была стимулировать духовную силу нации, которая поднимет христианское сознание, а также общеславянское сознание на более высокий уровень. Польский мессианизм, хотя и содержавший антироссийские элементы, вызвал интерес в некоторых российских кругах. Большую заинтересованность проявили к нему, например, Дмитрий Мережковский и Николай Бердяев. С другой стороны, русский мессианизм сосредоточивается вокруг *русской идеи*, которая рассматривает Россию как Третий Рим и приписывает ей особую роль в возрождении европейского и мирового христианства. Русский патриотизм является значимым носителем именно этой идеи. К этому следует добавить идеи славянофилов, делающих упор на народные элементы, которые первичнее государственных структур, тем самым подчеркивая значение близости славянских народов. И этим они провозгласили определенный проект общеславянского духовного единства и своеобразный тип славянского патриотизма (Константин Аксаков, Петр Чаадаев).

В заключение можно констатировать, что в условиях современных политических и экономических реалий в Польше до сих пор недостаточно признана и оценена культурная роль России. Распространенное в Польше убеждение в «азиатстве» России, несоответствие ее западным цивилизационным стандартам – это миф, который затемняет объективный взгляд. Через свою православную, пропитанную духовностью и смирением религию, а также, развивавшуюся в течение столетий культуру в различных ее проявлениях, Россия является важным для Польши партнером для культурного *диалога*. Это имеет особенное значение перед лицом истощения источников аутентичного, духовно понятого христианства в Западной Европе. Нехватка культурного сотрудничества славянских народов всегда приводит к ослаблению внутренней идентичности каждого из них. На экономическом уровне мы говорим о сотрудничестве между народами, на политическом уровне – об уважении, а на культурном уровне следовало бы говорить о взаимной *поддержке*, поскольку ни славянскость, ни христианское происхождение как поляков, так и русских не являются чем-то заменяемым и лишенным исторической глубины. В настоящее время Польша дрейфует в сторону романских, англосаксонских и германских народов. Во многом это связано с экономическими расчетами. Однако вместе с этим следует ослабление славянского сознания. Потеря же этнической и культурной идентичности влечет обмеление личностных образцов и грозит попаданием в неблагоприятный во всех отношениях релятивизм. Идея полной глобализации утопична. Нации, все-таки, локальны, и первая связь между ними – этническая связь. Так обстоит дело в случае славян. Подобно как в семье немаловажную роль играют знания членов о своих предках и отношениях между ними, так же должны строиться и взаимоотношения между славянскими народами, происходящими из одного древа. В условиях мирской жизни не удастся достичь состояния полного единства. Тем не менее, на уровне культурных, научных и просто дружеских отношений между людьми и группами этих народов, можно говорить о предпосылках религиозной надежды на полное эсхатологическое объединение.

Список литературы:

1. Babajewa A. W. Obraz człowieka w kulturze rosyjskiej i polskiej: rosyjska cierpliwość i polski honor // red.: J. Skoczyński, Myśl polska w obszarze rosyjskojęzycznym. Kraków, 2016.

2. Замалеев А. Ф., Восточнославянские мыслители. Эпоха Средневековья, Санкт-Петербург: Из-во СПбГУ, 1998. –270с.

3. Toynbee A. J., Cywilizacja w czasie próby. Warszawa, 1991.

УДК 281.9
ББК 86.372

Соловьев Владимир Михайлович
Социологический институт Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, г. Москва;
доктор исторических наук, аффилированный научный сотрудник; профессор кафедры мировой культуры Московского государственного лингвистического университета

ИЗ ИСТОРИИ РУССКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ (ИТОГИ СОВРЕМЕННОГО ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО НАСЛЕДИЯ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО И А. С. ХОМЯКОВА)

Аннотация. В новейшей литературе по гуманитарным наукам неоднократно указывалось, что формирование культурологической мысли в России намного опередило обретение культурологией официального научного статуса. Русские мыслители свободно и уверенно оперировали категориями, которые сегодня известны как культурологические, задолго до появления специальных определений и понятийного аппарата, без которых ныне трудно себе представить науку о культуре. Настоящая статья посвящена обзору новейших исследований, направленных на выяснение роли и места А. С. Хомякова и Н. Я. Данилевского – двух видных русских мыслителей, ученых, публицистов, которым мы обязаны становлением отечественной культурологии. Цель статьи – показать, что наследие первопроходцев в области русской культурологии не только не вторично, но и глубоко самостоятельно, и его оригинальный характер изначально был гораздо очевиднее, чем сегодня, тем более что русская мысль во многом опережала тогда западноевропейскую.

Ключевые слова: Н. Я. Данилевский, А. С. Хомяков, культурология, культурологическая мысль, русская мысль, русская философия, философия культуры, культурфилософский потенциал, славянофильское мировоззрение, историософский анализ, русское самосознание, соборность, духовный идеал, православное богословие, ценностные установки,

Solovyov Vladimir Michaylovich
Sociological Institute of Federal Centre of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Science, Moscow; Doctor of History, Affiliate Research Fellow of Sociological Institute of Federal Centre of Theoretical and Applied Sociology Professor at the Department of World Culture at Moscow State Linguistic University

FROM THE HISTORY OF RUSSIAN CULTURAL STUDIES (THE RESULTS OF MODERN STUDY OF A. S. KHOMYAKOV'S AND N. YA. DANILEVSKY'S PHILOSOPHICAL HERITAGE)

Annotation. In modern literature in the humanities it has often been indicated that the formation of a culturologocal thought in Russia considerably preceded the acquirement of the official scientific status by cultural studies. Russian philosophers freely and confidently used categories which are known now as culturologocal long before the appearance of special definitions and a conceptual apparatus without which it is hard to imagine cultural studies today. This article is devoted to the review of recent research directed to the explanation of roles and places of A. S. Khomyakov and N. Ya. Danilevsky, the two outstanding Russian philosophers, scientists, publicists, to whom we owe the establishment of domestic cultural studies. The article's aim is to show that the pioneers' heritage in the field of Russian cultural studies is not secondary but deeply independent and its original character was far obvious than now, moreover, a Russian thought largely preceded the Western European one.

Keywords: N. Ya. Danilevsky, A. S. Khomyakov, cultural studies, a culturologocal thought, a Russian thought, Russian philosophy, philosophy of culture, cultural and philosophical potential, Slavophilia's world view, historiosophic analysis, Russian self-awareness, sobornost, spiritual ideal, Orthodox theology, moral purposes.

В новейшей литературе по гуманитарным наукам неоднократно указывалось, что формирование культурологической мысли в России намного опередило обретение культурологией официального научного статуса. Русские мыслители свободно и уверенно оперировали категориями, которые сегодня известны как культурологические, задолго до появления специальных определений и понятийного аппарата, без которых ныне трудно себе представить науку о культуре.

В вопросе о том, когда именно в России пробуждается отдельный интерес к культуре и знания о ней становятся предметом специального рассмотрения, есть некоторые расхождения. Если Р. П. Трофимова относит это к 70-м годам XIX в. [40, с. 3], то И. В. Кондаков ведет истоки русской культурологической мысли от XVI–XVII столетий [13].

Собственно говоря, осмысление культуры началось еще в Древней Руси. С Крещением и избранием византийского православия, как самого прекрасного в мире богослужения, первыми мыслителями и выразителями культурных идей были изографы, миниатюристы, создатели икон и фресок. В этом же ряду – вводившие человека в мир культуры летописцы, отцы церкви, авторы знаменитых речений Иларион и Даниил Заточник, многомудрый князь Владимир Мономах, ставший благодаря своему «Поучению» Марком Аврелием Древней Руси, неведомый и гениальный создатель «Слова о полку Игореве». По сути, можно смело говорить о культурологическом эффекте целого комплекса литературы и искусства, имея в виду заключенные в этих произведениях выразительные средства, всю этику и эстетику, которые были нацелены на то, чтобы приобщить современников к самому лучшему, что тогда было в человеке, и в этом видится изначальный гуманизм русской культуры [38, с. 203 – 204]. Однако становление русской культурологии как науки, бесспорно, приходится на вторую половину XIX столетия, и именно в это время имеет место колоссальная концентрация знаний о культуре в русле философии и богословия.

Настоящая статья посвящена обзору новейших исследований, направленных на выяснение роли и места видных русских мыслителей, ученых, публицистов, которым мы обязаны становлением отечественной культурологии. Цель статьи – показать, что наследие первопроходцев в области русской культурологии не только не вторично, но и глубоко самостоятельно, и его оригинальный характер изначально был гораздо очевиднее, чем сегодня, тем более что русская мысль во многом опережала тогда западноевропейскую.

Среди «отцов» русской культурологии – чуть ли не каждый высокообразованный интеллектуал с универсальным кругозором и серьезной под-

готовкой и специализацией в различных областях гуманитарного знания: востоковедении, географии, истории, экономике, но более всего в философии и богословии.

По общепринятому признанию, пионером отечественной культурологии был Николай Яковлевич Данилевский (1822 – 1885гг.), и его огромным заслугам как зачинателю русской культурологии в современной отечественной историографии отдана должная дань. Основной круг современной литературы, так или иначе раскрывающей культурфилософский потенциал наследия Данилевского, насчитывает порядка тридцати названий [43], однако они далеко не равноценны, и большинство из них мало что вносят в исследование сущностных моментов мировоззрения ученого и под кальку воспроизводят стереотипную оценочную часть, делая акцент на славянофильстве автора и выводя из нее всё прочее. Это дает основание сосредоточить внимание главным образом на работах инновационного характера, оставив за рамками статьи те публикации, в которых репродуцируется уже освещенный опыт культурологической мысли и которые сведены к общим местам по своим теоретическим позициям Стоявшая у истоков новейшей отечественной культурологии и входящая в число ведущих разработчиков теоретических проблем этого учебного предмета в вузах С. Н. Иконникова, определяясь с институционализационным содержанием культурологического знания, изначально отталкивалась от наследия Н. Я. Данилевского и в своей капитальной, выдержавшей несколько изданий «Истории культурологических теорий» посвятила ему большую главу 2-го раздела своей книги [11]. Точно так же выделена ключевая роль Данилевского в общих работах, в которых прослеживается становление русской философии и социологии [8; 10] или, к примеру, складывание историософии русского консерватизма [33]. Многогранность философии культуры автора знаменитого труда «Россия и Европа» в 1990-е – нач. 2000-х гг. рельефно проступила в работах Л. Р. Авдеевой [1], С. И. Бажова [3]), Б. П. Балуева [4], диссертациях (здесь и далее фамилии перечислены в хронологическом порядке) А. Э. Маякунова [17], В. М. Михеева [20], А. А. Псеуш [31], Н. В. Рахманиной, Н. Х. Нугмановой [21], А. М. Плещева [29], Л. И. Александровой [2], С. В. Полатайко [30] , А. Н. Птицына [32], С. Н. Соколовой [37].

Если ориентироваться на существующие, согласно номенклатуре, разработанной экспертными советами ВАК, научные специальности, то наследие Н. Я. Данилевского примерно в равной мере востребовано философами, историками, социологами, политологами, педагогами. Причем политологический ракурс при обращении к работам классика русской мысли оказался не менее продуктивен, чем остальные, названные выше. Так, комплекс работ Ю. С. Пивоварова вносит новое толкование идеи множественности и разнокачественности человеческих культур, а также иначе, чем это делалось раньше, освещает проблемы природы и сущности государства и соотношения политики и нравственности и государства и церкви. Пивоваров берет на себя

смелость холодного анализа, направленного на выявление противоречий во взглядах Н. Я. Данилевского [28] и не зацикливается на двух основных корпусах идей – теории культурно-исторических типов и конкретной политической программе панславизма [27, с. 149 и др.] Он раскрывает отказ Н. Я. Данилевского от утвердившейся христианской традиции, который проявляется в том, что философ «лишает государство и общество статуса «выходящего за пределы земного». Иначе говоря, он проводит операцию десакрализации, секуляризации государства, политико-правовой культуры и общества. Он исключает политическое, правовое и социальное из сферы действия «правил христианской нравственности» и разрывает политику и мораль. Причем, начиная эту операцию ради освобождения государства от «нравственных уз» в области международных отношений, Н. Я. Данилевский по сути переносит ее на бытие государства и общества как таковых. Ибо, если следовать логике, государство и общество, признанные «существами» исключительно посюсторонними в сфере внешней политики, остаются ими во всех сферах своей жизнедеятельности» [26, с. 198]. «На мой взгляд, – приходит к выводу Пивоваров, –можно говорить о существовании в отечественной мысли весьма устойчивой традиции, основными характеристиками которой являются исключение государства и общества, т. е. политического, правового и социального, из сферы действия «высшего нравственного закона», разрыв политики и нравственности, с последующим подчинением нравственности политике. Славянофилы же и близкие к ним по решению основных вопросов бытия мыслители… должны быть отнесены к иной традиции и целостного религиозного мировидения». И далее: «Сами же это мировидение есть симптом и свидетельство того кризиса и и разлома, который переживала в этот период русская культура» [26, с. 203, 206]. Речь не идет об антагонистическом противостоянии представителей разных полюсов мысли, а о серьезных этических расхождениях внутри группы единомышленников. Н. Я. Данилевский «оказывается в традиции русского самосознания, русской мысли в целом, а не только мысли почвеннической, националистической или какой-либо еще» [26, с. 206].

Фактически Пивоваров как бы стал тем мощным ледоколом, который расчистил интеллектуально-научное поле от толстого панциря накопившихся стереотипов. После продолжительного топтания на месте в сегменте гуманитарной мысли, так или иначе связанной с Н. Я. Данилевским, наметился очевидный прогресс. Социально-философский и историософский анализ концепции Данилевского нашел продолжение в диссертационных исследованиях и публикациях текущего десятилетия. Даже по самым скромным подсчетам их перечень составляет не менее пятидесяти работ, что служит показателем того, что современные общественно-политические, социально-экономические, культурные изменения в нашей стране, пришедшиеся на конец XX – начало XXI в., во многом соразмерны тем, на которые идейно откликнулся автор «России и Европы». Как прави-

ло, это работы интересны как по постановке темы, так и по ее научному разрешению. Это относится, например, к отличающемуся самостоятельностью суждений и новизной обобщений исследованию А. В. Буренкова. Основываясь на положении Данилевского об одновременном развитии цивилизаций с разными ценностными установками, автор показывает, что сегодня это реальное состояние человечества [7]. Как теоретической, так и практической значимостью привлекают диссертации Б. А. Кольцова [12], А. В. Белова [5], В. В. Сороковых [39].

О прямом попадании мыслей и прогнозов Н. Я. Данилевского в нашу современность свидетельствует устойчивая апелляция к его тематически коррелирующему с ней наследию и не сбавляющая обороты публикаторская активность в области социальных наук. Круг вопросов, попадающих в сферу внимания в связи с философией культуры Данилевского, в недавно появившихся в печати работах внешне значительно расширен, но, к сожалению, общий их недостаток – поверхностная проработка материала, слабость аналитики, неразборчивость в приведении доказательств или же почти полное отсутствие аргументации. Кроме того, формальность и наукообразие зачастую заслоняют и подменяют в их содержании научность. По сути, это главным образом подробное аннотирование и пересказ сочинений Данилевского с обильным его цитированием. Приятное исключение составляют несколько статей и сообщений, выпадающих из указанного шаблона и выходящих за рамки тривиального информационного ряда, причем, если две из них принадлежат доктору наук, маститому ученому, специалисту по социальному универсализму в русской историософии второй половины XIX – начала XX вв. Ю. В. Кузнецову [14, 15] , три – доцентам с внушительным списком трудов Л. Н. Пановой [25], И. В. Тушканову [41] и О. К. Шиманской [44], то одна написана лишь пробующим свои силы студентом А. А. Сахно [36].

Историографический рейтинг патриарха славянофильства Алексея Степановича Хомякова (1804 – 1860 гг.) не уступает высокому коэффициенту цитирования Н. Я. Данилевского. Закрепленный традицией приоритет последнего как предтечи русской культурологии не означает, что А. С. Хомяков по сравнению с ним вторичен. Объективно говоря, они выступают на равных, и есть все основания признать, что в формировании отечественной культурологической мысли заслуги обоих бесспорны и паритетны. Понятно, что в упоминавшихся выше (С. Н. Иконникова и др.) и иных [9] общих работах философии культуры А. С. Хомякова отдана не меньшая дань, чем Данилевскому.

Если сравнивать работы гуманитарного профиля 2000-х гг., посвященные Н. Я. Данилевскому и А. С. Хомякову, количественные результаты будут примерно одинаковы. При этом перевес в пользу Данилевского литературы и диссертаций философского плана компенсируется заметным преобладанием филологических исследований творчества Хомякова. То,

что на Хомякове смыкаются две близкие науки, совершенно естественно. Ведь его «поэтический инстинкт» синтезирует историософские и культурософские начала и открывает провиденциальный смысл, подвластный лишь философии и поэзии. Вне интеграции сегодняшним гуманитариям Хомякова не раскодировать.

К числу крупных трудов, представляющих интерес с культурологической точки зрения и конкретно в приложении к этико-эстетической концепции Хомякова, относятся диссертации В. Б. Храмова [42], Р. А. Лопина [16], Е. О. Миляевой [19], П. Н. Медведева [18], Т. Ю. Березиной [6], С. И. Рубежанского [35]. Всех названных авторов объединяет стремление постичь глубину разработки Хомяковым культурологической проблематики, и главный предмет их исследования – учение великого русского мыслителя, культурно-историческая система взглядов, включающая как нельзя более актуальные в настоящее время вопросы духовности (уникальный личностный опыт, который обретается через познание самого себя, выход за пределы собственных узких интересов), воздействия культуры на общественную жизнь, роли и места России в истории и культуре человечества.

Культурологические первоосновы, выявленные в трудах А. С. Хомякова, с учетом всей холистической специфики этих произведений исследованы профессором В. П. Океанским, защитившим в 2002 г. докторскую диссертацию на тему: «Русская метафизическая лирика XIX в.: Е. А. Баратынский, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев (поэтика пространства)» [23]. В новых работах он, опираясь на «Семирамиду» – главное сочинение Хомякова и другие его труды, раскрывает квинтэссенцию культурологической концепции мыслителя) [22, 24]. Формой реализации вечных ценностей, заложенных в русскую духовность, Хомякову, по мнению Океанского, представляется единение духовного и человеческого, воплощенное в соборности. Культурологическая концепция мыслителя строится на философских основаниях метафизики и философии, симбиоз которых подразумевает толкование духовности и культуры как единого целого.

Итоги изучения культурологического вклада Н. Я. Данилевского и А. С. Хомякова в сегодняшнюю науку о культуре подводить пока рано. Важно, однако, констатировать, что оба наши классика вписали не только в отечественную, но и в мировую гуманитарную мысль теоретические и методологические суждения, которые впоследствии получили развитие в научных поисках как отдельных ученых, так и целых научных школ. Данилевский и Хомяков не во всем единомышленники, но они и не антагонисты и во многом взаимно дополняют друг друга. В понимании культуры этика Данилевского не менее актуальна, чем художественный путь познания мира, названный Хомяковым «таинственным ясновиденьем». Ставя присущий человеку «творящий дух», тонкие движения души, правоту субъективности, едва уловимые аллюзии выше доводов логики, Хомяков, по сути, ввел в философию и православное богословие иррациональное зерно интуитивного прозрения гораз-

до раньше, чем это сделают на Западе. В свою очередь Н. Я. Данилевский, опережая время, связывал достижение духовного идеала с освоением всей суммы культурных богатств человечества, с диалогом культур, преодолением европоцентризма и всякого изоляционизма.

Список литературы

1. Авдеева Л. Р. Русские мыслители: Ап. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Н. Н. Страхов: Филос. культурология второй половины XIX в. М.: Изд-во МГУ, 1992. – 195 с.
2. Александрова Л. И. Идейные споры вокруг культурологического наследия Н. Я. Данилевского в России и Европе. автореф. дис. ... канд. культурологии. Нижневартовск: Нижневартовский гос. пед. ин-т, – 1998. – 25 с.
3. Бажов С. И. Философия истории Н. Я. Данилевского. М.: ИФ РАН, 1997. – 216 с.
4. Балуев Б. П. Споры о судьбах России: Н. Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь: Булат, 2001. – 414 с.
5. Белов А. В. Органицисгская концепция культуры в философии русского консерватизма. автореф. дис. … д-ра филос. наук. Ростов-на-Дону, 2004. – 46 с
6. Березина Т. Ю. Проблема культурных истоков и идейно-художественных взаимосвязей эстетического идеала в лирике А. С. Хомякова. автореф. дисс…. канд. филол. наук. Омск: Омский гуманитарный ин-т, 2007. – 186 с.
7. Буренков А. В. Историософия Н. Я. Данилевского как альтернатива социальному универсализму. автореф. дис. … канд. филос. наук. Курск: Курский гос. ун-т, 2017. – 21 с.
8. Голосеенко И. А., Козловский В. В. История русской социологии XIX – XX вв. – М.: Онега, 1995. – 288 с.
9. Жигунова Г. В. Общественный идеал в России в духовном наследии славянофилов. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2014. – 129 с.
10. Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. – М.: Магистр, 1996. – 352 с.
11. Иконникова С. Н. История культурологических теорий. СПб.: Питер, 2005. – 474 с. С. 127 – 177.
12. Кольцов Б. А. Идея органицизма в философско-исторических концепциях Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2003. – 155 с.
13. Кондаков И. В. У истоков русской культурологической мысли (Нил Сорский и Иосиф Волоцкий) // Ословесненный космос: культурологический сборник. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», 2010. –С. 19–26.
14. Кузнецов Ю. В. Исторические судьбы России в учении Н. Я. Данилевского о культурно-исторических типах // Вестник МГТУ. – 2011. – № 2. –Т. 14. – С. 347–352;
15. Кузнецов Ю. В., Салмина И. Ю. Философия истории Н. Я. Данилевского и западно-европейская мысль XIX – XX вв.: особенности рецепции // Вестник МГТУ. – 2011. – № 2, Т. 14. – С. 248–253.
16. Лопин Р. А. Религиозно-философская антропология А. С. Хомякова в контектсе российской культуры. автореф. дис. ... канд. филос. наук. Белгород: Белгородский гос. ун-т, 2006. – 21 с.
17. Маякунов А. Э. Национально-государственные проблемы России в творчестве Н. Я. Данилевского. дисс. на соиск. . уч. степ. канд. филос. наук. СПб., 1994. – 181 с.
18. Медведев П. Н. Политико-правовые взгляды А. С. Хомякова. автореф. дис. …канд. юрид. наук. – М: Моск. гос. юрид. акад., 2006. – 22 с.
19. Миляева Е. О. Религиозно-нравственные начала историософии А. С. Хомякова. автореф. дис. ... канд. филос. наук. – М.: ИФ РАН, 2000. – 23 с.

20. Михеев В. М. Философия истории Н. Я. Данилевского. дис. … канд. филос. наук. М., 1994. – 164 с.

21. Нугманова Н. Х. Н. Я. Данилевский: традиции цивилизационного подхода в отечественной историографии. дис. … канд. ист. наук. М. – 1996. – 186 с.

22. Океанский В. П. Мир Хомякова: Церковь и культура. Иваново; Шуя: ШГПУ, 2009. – 275 с.

23. Русская метафизическая лирика XIX века: Е. А. Баратынский, А. С. Хомяков, Ф. И. Тютчев (поэтика пространства). дисс…. докт. филол. наук. Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2002. – 286 с.

24. Океанский В. П. А. С. Хомяков как первый русский культуролог, ментальный хирург и логотерапевт // Ословесненный космос: культурологический сборник. Иваново; Шуя: Центр кризисологических исследований при ГОУ ВПО «ШГПУ», 2010. – С. 27–38.

25. Панова Л. Н. Панова Л. Н. Теория локальных культур Н. Данилевского и О. Шпенглера (сравнительный анализ) // Вестник МГУКИ. – 2012. – № 4 (48). – Июль – авг. – С. 32–34.

26. Пивоваров Ю. С. Данилевский в русской культуре и мировой науке // Мир России. – 1992. –№ 1. – С. 163–216.

27. Пивоваров Ю. С. Очерки истории русской общественно-политической мысли XIX первой трети XX столетия. – М.: ИНИОН РАН, 1997. – 316 с.

28. Пивоваров Ю. С. Споры о Данилевском // Рубежи. – 1996. – № 5. – С. 34–59; № 6. – С. 61–82.

29. Плещеев А. М. Проблема исторического развития : концепции Н. Я. Данилевского в контексте философской культурно-исторической традиции. дис. … канд. филос. наук. Екатеринбург, 1996. – 141 с.

30. Полатайко С. В. Полатайко С. В. Пространственно-временные основания теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского: дис. … канд. филос. наук : СПб., 1998. – 148 с.

31. Псеуш А. А. Проблема «Россия и Европа» в историософии Н. Я. Данилевского. дисс…. канд. филос. наук. М. – 1994. – 155 с.

32. Птицын А. Н. Концепция «славянской цивилизации» Н. Я. Данилевского. дис. … канд. ист. наук. Ставрополь: Ставропольский гос. ун-т, 1999. – 242 с

33. Пушкин С. Н. Историософия русского консерватизма XIX века. Волго-Вятская акад. гос. службы. – Нижний Новгород: Изд-во Волго-Вятской акад. гос. службы, 1998. – 251 с.

34. Рахманина Н. В. Социально-философский анализ концепции «Россия и Европа»: Н. Я. Данилевский: дис. … канд. филос. наук. М., 1995. – 184 с.

35. Рубежанский С. И. Религиозная философия А. С. Хомякова: культурно-исторические смыслы и цивилизационный проект Теория и история культуры: автореф. дис. … канд. филос. наук. Белгород: Белгородский гос. ун-т, 2017. – 29 с.

36. Сахно А. А. Культурная самобытность и проблема межкультурных коммуникаций в работе Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» // Сервис в России и за рубежом. – 2008. – № 4. – С. 1 – 9.

37. Соколова С. Н. Философский анализ концепции культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского: дис. …. уч. степ. канд. филос. наук. М. –1999. – 143 с.

38. Соловьев В. М. Культурология. М.: Академический проект, 2006. – 366 с.

39. Сороковых В. В. Педагогический потенциал наследия Н. Я. Данилевского в контексте российского философско-образовательного поиска. автореф. дис. … канд. пед. наук. Елец: Гос. ун-т им. И. А. Бунина. 2005. – 24 с.

40. Трофимова Р. П. История русской культурологии: учеб. пособие для высшей школы. М.: Академический проект; Трикста, 2003. – 608 с.

41. Тушканов И. В. Идея цивилизаций в политико-правовых учениях Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева // Философия права. – Ростов-на-Дону: Изд-во Рост. юрид. ин-та МВД России. – 2010. –№ 3. – С. 7–10.

42. Храмов В. Б. Учение о культуре и истории П. Я. Чаадаева и «старших» славянофилов: автореф. д-ра филос. наук. Краснодар: Краснодар. гос. ун-т культуры и искусств, 2003. – 42 с.

43. Шапаренко В. В. Историко-теоретическая концепция Н. Я. Данилевского. Историографический // Сочинский гос. ун-т туризма и курортного дела. – 2006. –№ 4. – С. 145 – 159.

44. Шиманская О. К. Идеи Н. Я. Данилевского в контексте общественной мысли пореформенной России // Интеллектуальная элита в контексте русской истории XIX-XX вв. / под ред. Т. А. Пархоменко. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). – 2012. – С. 217–233.

УДК 141.132
ББК 87.3(2)

Лимонченко Вера Владимировна

Дрогобычский государственный педагогический университет имени Ивана Франко, Украина, доктор философских наук, профессор

СТРУКТУРНО-ИЕРАРХИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА СЛАВЯНОФИЛЬСКОЙ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Аннотация. В статье выстаивается иерархия принципов, конституирующих славянофильство как целостное мировоззрение. Лежащее на поверхности противостояние западным влияниям – это критика Запада в самом себе, устранение просвещенческого рационализма из своей мысли. Следующий уровень – выделение в исторической жизни народных начал как органических в противовес рассудочно-механическим началам властных структур. Наиболее существенная спецификация славянофильства – установка на внутреннюю свободу, основание которой видится в Церкви как хранительнице личностного общения, прямого ученичества, живой беседы.

Ключевые слова: славянофильство, рационализм, внутренняя свобода, личность, церковь.

Limonchenko Vera Vladimirovna

Drohobych State Pedagogical Ivan Franko University, Ukraine, Doctor of Philosophy, Professor

STRUCTURAL AND HIERARCHICAL SPECIFICS OF SLAVOPHIL TRADITION OF PHILOSOPHICS

Annotation. The article contains a hierarchy of principles constituting Slavophilism as an integral world view. Opposition to Western influences lying on the surface is a criticism of the West in own thought, the elimination of enlightened rationalism in it. The next level is the selection in the historical life of the folk's elements as organicall as opposed to rational-mechanical principles of authorities. The most significant specification of Slavophilism is the orientation on inner freedom, the basis of which is seen in the Church as the keeper of personal communication, direct discipleship, lively conversation.

Keywords: Slavophilism, rationalism, inner freedom, personality, church.

Значимость славянофилов для русской мысли общепризнанна – деятельность славянофилов представляет начало самобытной русской мысли. На этом утверждении сходятся сторонники различных точек зрения: как те, которые признают особенный характер русской философии, отличая заимствованные мотивы и элементы школьно-академической философии от направлений, которые, появившись под чужим влиянием, стали выразителями русского миросозерцания, так и те, что характеризуют русскую философию как «донаучную» или как такую, что еще не живёт полноценной философской традицией. Факт специфически русского философствования по-разному оценивается первыми и вторыми, но своеобразие и значительность славянофилов фиксируется. То, что составляет своеобразие и значимость, видится различным – остановим на этом внимание и попробуем установить среди множественности особенных черт и факторов определенную иерархию, чтобы заглянуть в святая святых славянофильской традиции философствования.

Первый слой смыслового своеобразия славянофилов фиксируется на уровне словесного оформления – выдвигается противопоставление западным влияниям, в противовес которым ставится задача осознать, что «философия для России – не одно из заимствований с Запада, желательных, чтобы быть наравне с цивилизованными странами, но необходимый элемент в кругу духовных заданий национального развития» [6, с. 31]. Причем следует уточнить, что отталкивание происходит не столько от самого Запада, сколько от просвещенческого рационализма – нормативно-одномерного, секулярного, механистического, тяготеющего к абсолютизации рассудочной отвлеченности, т. е. в определенной мере это критика Запада в самом себе. При этом значимость западной традиции не оспаривается: «Мы действительно ставим западный мир выше себя и признаём его несравненное превосходство» [5, с. 287]; «У нас, русских, две родины – наша Русь и Европа» [1, с. 30]. Можно вспомнить другое название славянофилов – «московское направление» в противовес «петербургскому направлению» и увидеть в этом противостояние славянофильства «перетряхивающей» все основания деятельности Петра, его болезненной страсти к нововведениям, реформам, проводимым бесцеремонно, унижающими человеческое достоинство средствами и требующими немедленной пользы. Отталкивание от Петра есть неприятие неорганических путей развития – путей инновационно-реформационных. Позиция славянофилов в данном случае родственна идеям французских традиционалистов (де Местр, Ламенне, Бональд, Балланш), которые видят условием исторического развития сохранение внутренней связи, оберегание связного единства времен, то есть отстаивают принципы традиционно-органического общества в противоположность принципам общества модернистско-реформационного. Другое дело, что славянофилы менее всего были конформистами и консерваторами – как раз наоборот их мысль движима отталкиванием от налично данного существующего режима и обращена к

будущему, которое может состояться только при условии следования собственным истокам и самостоятельно-волевого возвращения их: «Славянофильство есть акт рефлексии, а не обнажение примитива» [3, с. 253] и в этом особенная значимость славянофильских установок, что и порождает действительный, а не имитационный или школьный философский акт.

Под слоем историко-политической идеологии выявляется уровень культурно-психологических установок. Г. В. Флоровский приводит замечание П. Г. Виноградова, который считает, что суть расхождение между западниками и славянофилами в разном понимании культуры: «Западники отправлялись от понятия культуры, как сознательного творчества человечества. <…> «Славянофилы <…> имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе» [3, с. 249]. Флоровский уточняет постановку вопроса: «что признать последней реальностью в историческом процессе – «общество» («народ») или «государство» [3, с. 249]. То, что славянофилы особенное значение в исторической жизни придают народным началам как органически-внутренним, стихийно-бессознательным в противовес отстраненным предумышленным рассудочно-механическим началам государственным, исследовано достаточно всесторонне. Именно с этим фактом связаны элементы анархизма, правового нигилизма, небрежения политическими свободами (как внешними полумерами), склонности к утопизму, особенно ярко проявившимися в народничестве, которое приемлет славянофильское благоговение перед народом, отстраненность от государства и волюнтаристический напор самоопределяющейся личности. Достаточно четко прослежен факт соотнесенности народа и православия, причем народная община предстает как заместитель Церкви. Г. Флоровский в дальнейшем рассуждении вскрывает неувязки (как он сам говорит) философско-исторической концепции славянофилов, обращая внимание на их желание быть свободными от политического и исторического «тягла», предоставив его другим. Вне всякого сомнения, тут присутствует психология русского барина – но не в критически-оценочном смысле, а как фиксация мировоззрения человека небитого, свободного от унизительной службы, для которого злободневные проблемы повседневного выживания не заслоняют вопросов «последних» – к какому берегу прибиться в жизни вечной. И к этому берегу не вели ни пути суетного государственного, ни критически-революционного делания. При всем неприятии индивидуализирующейся обособляющейся личности славянофилы менее всего говорили от имени какой бы то ни было общности – во всех их построениях очень много личного опыта и прозрений. В силу этого славянофильство и не носило характера монолитной идейной партийности, а было кругом личной дружбы, страстных и нежных, почти родственных связей, державшихся как бы магнетизмом симпатии. Может быть, в этом и есть один из значительных уроков и заветов славянофилов. Это утверждение не носит характера подытоживающего вывода, хотя от него один шаг до одной из самых важных составляю-

щих – требования внутренней свободы. Но об этом позже, возвратимся к славянофильской философии культуры.

Вопрос, который поставлен славянофильской философией культуры, – соединение культуры и Церкви, утверждение новых начал культурного делания. Наиболее важны для рассмотрения этой проблемы учение Хомякова о Церкви, в котором он дает религиозное обоснование свободы, и поиски Киреевским «новых начал» для философии.

Исходный принцип – высокая оценка философского развития в Европе и в то же время охлаждение интереса к философии. «Одно осталось серьёзное для человека – это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она определяет сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер – образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются. Бескорыстная деятельность сделалась невероятною» [2, с. 315]. Конечно, в этих словах можно увидеть романтическое неприятие буржуазной цивилизации, но линия жизненного поведения указывает на то, что Киреевский преодолел первоначальный романтизм: менее всего он следует интуитивной непосредственности, волевым усилием взращивая в себе цельность, сочетая внутреннюю свободу с самым строгим послушанием. Хорошо известна его близость со старцами Оптиной Пустыни. В. В. Зеньковский отмечает его глубокий и подлинный религиозный опыт, пронизанность его личности лучами религиозного сознания. Неприятие буржуазной секулярной действительности определяется именно этим.

Противопоставления Церкви и культуры Киреевский не приемлет и обращается к истокам разведения их. Одна из главных причин – такая христианизация империи, когда христианская религия признана государственной, но преобразование империи согласно христианскому духу не произошло: признание истины не влечет воплощения ее в общественное и личное устройство. Эта идея подхвачена В. Соловьёвым в его нашумевшей статье «О причинах упадка средневекового миросозерцания», которая возобновляет жгучий вопрос о путях христианства в истории. Если В. Соловьёв прошёл через искус теократии, то Г. Флоровский осмысливает проблему воплощения христианских истин в истории в категориях личного бытия – в первую очередь как проблему творчества и свободы, исполняя завещанное славянофилами возвращение к святоотеческой мысли. Воплощение христианских истин в их полноте и чистоте возможно лишь в сфере личностного бытия, включающего и культурное делание вовнутрь сферы творческой свободы. Творческая свобода через предельное самоотречение – лишь так преодолевается корыстливое пристрастие и ограниченная предубежденность, рождаемые

льнущим соблазнительным миром. Но бегство от мира есть попытка построить иной мир и не есть бегством от культуры как это кажется на первый взгляд. Первый аргумент за идею сращивания иночества и культуры прост – именно в христианских монашеских обителях оберегался свет учености, «монашество сумело, гораздо более чем когда-либо империя, сохранить истинный идеал культуры в его чистоте и свободе» [4, с. 646]. Но есть и гораздо более глубокие основания соотнесенности иночества и культуры. Характерное для культуры бескорыстное преображающее возделывание обращается в иночестве на творчество самого себя в совершенной приверженности Богу, на «выработку» самого себя. Именно с этим особым культивированием связана самая любимая идея славянофилов – тщательно лелеемая идея цельности духа. Новым началом для философии (и всей полноты культуры) есть стремление разума собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы – чтобы человек «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума…в цельном мышлении при каждом движении души все её струны должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук» [2, с. 19]. «Новое начало» не есть вновь измышляемым изобретением, но возвращением к живой практике самого себя, Преданию Церкви, которое на Западе и Востоке жило разной жизнью. Неприятие духа Римской Церкви, порой переходящее во враждебность, сродни неприятию европеизирующей деятельности Петра – в обоих случаях внимание сосредоточено на результативно-практической, наружной стороне, результативность обеспечивается властью и юридической (институализированной, отвлеченной) силой без внимания к внутренней убежденности. Римская Церковь именуется латинством – чем подчеркивается связь с римским язычеством, забывшим за внешними обрядами их таинственное значение, и с римским правом, подытожившим доминирующую роль социума, а не личности. Односторонний рационализм (или односторонний эмпиризм) новоевропейской философии есть следствие распадения на односторонности христианской Церкви. Рационалистический (но не рациональный) характер размышления возникает там и тогда, где последовательной логической сцепленности мыслей отдают предпочтение – христианство же являет принципиально иной способ движения к истине – парадоксально-апорийный, требующий свободной волевой сосредоточенности всех сил личности.

Третья спецификация славянофильской традиции – богословско-философская. Первое, что необходимо отметить, это отрицание самодовлеющей в себе самой сосредоточенной философии. За этим кроется серьёзная проблема, связанная с обсуждением необходимых форм философского знания – есть ли путь русской религиозной философии истинно философским или она являет собой нефилософскую эклектичную синкретичность, смесь всевозможных мудрствований, – но этот вопрос выходит за рамки поставленной цели. Тесная сращенность философских и богословских размышле-

ний зафиксирована сознательно: «характер господствующей философии … зависит от характера господствующей веры. <…> Тот же смысл, которым человек понимал божественное, служит ему и к разумению истины вообще» [2, с. 316]. Этот же самый принцип можно наблюдать у каппадокийцев, называющих христианскую веру «наша философия». Истина для христианства явлена событием Христа – этим и задана парадигма философствования. Богочеловечество Христа уничтожает довлеющую себе последовательную логичность, совместимость несовместимого – божественного и человеческого – один из существеннейших принципов христианской мысли, когда она находится на границах: внутри человеческого мира – предельная логичность, но в том то и сложность, что человеческое бытие всегда направлено за свои пределы ибо пределы ему не положены.

Последовательно-логическим преодолением рационалистической мысли есть иррационализм. Славянофилы же, не принимая рационализм, не принимают и отвлеченной противоположности его – разум не преодолевается *подчинением* его вере, но возвышается, то есть утверждается многоуровневость разума, никакого естественного раз и навсегда данного разума нет. Н. Бердяев назовёт такой разум экзистенциальным, соотнесенным с целостным состоянием мыслящего духа. С. Франк трансрациональным, вмещающим иррациональный момент внутрь себя. И. Киреевский говорит об этом же: «Образ разумной деятельности изменяется, смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, смотря по тому <…> какая мысль лежит в его начале, и какая сила им движет и действует. Ибо эта движущая и оживляющая сила происходит не от мысли, предстоящей разуму, но из самого внутреннего состояния разума» [2, с. 331]. Подчеркивается особая значимость Предания для Православия, которое не противостоит и не соседствует с Писанием (чтобы можно было оставить одно и отбросить другое – как сделано это было реформационными мыслителями), но включает его – так что и Писание сохраняемо не печатным или писаным текстом, но передаваемо в *живом общении из рук в руки*, из глаз в глаза, из души в душу. Не случайно от Христа нет авторских собственных текстов, но есть ученики, преображенные Духом Его – что и есть Церковь как Тело Христово. Никогда и нигде один на один с текстом невозможно мышление. Его природа – внутри себя держать собор (то есть собранность) со всеми своими способностями и со всеми хранителями истины. Нарушая эту целостность человек впадает в обессиливающее индивидуалистическое самомышление. Современная система образования утратила христианский дух, который не компенсировать введением христианского предметного содержания, но возвратить его возможно, тщательно оберегая моменты личностного общения, прямого ученичества, живой беседы.

Славянофильство было такой философской школой, что держалась личностным вопрошанием и обсуждением, ограниченность которого пре-

одолевалась православной церковностью, суть которой наиболее полно выразил А. С. Хомяков. Если избрать наикратчайший способ выражения сути православной церковности по Хомякову, то это – «единение в свободе». Принужденное единство и индивидуалистическое разъединение противоречат принципу церковности. На этом основана критика католицизма и протестантизма. Можно иронизировать по поводу размышлений об утерянной возможности избежать второго грандиозного раскола через обращение к опыту Православия, но верность истине христианской тут несомненно присутствует – ибо Единым Богом заповедано Единство, нарушаемое нами в силу нашей односторонности и конечности, освободившись от которых, обретаем единение. Свободный не обособляется, внутренняя свобода, чаемая славянофилами, есть преодоление своей природной данности и возможность возрастания к себе преображенному – то есть, быть свободным не только от внешнего ограничения, но и от собственной узости. Достигаема такая свобода на пути аскетически-подвижническом. Здесь и происходит алогический отрыв от европейского рационализма и совершается переход к волюнтативной метафизике личности. Дальнейшее поле философских исследований – христианская проблема личности, утверждаемая личностной природой Троицы.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Дневник писателя. 1876 год // Полное собрание сочинений: в 30 т. – Л.: Наука, 1981. Т. 23. – С. 5–162.

2. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Критика и эстетика. – М.: Искусство, 1979. – С. 293–332.

3. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. – К.: Путь к истине, 1991. – 600 с.

4. Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация // Вера и культура. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 641–650.

5. Хомяков А. С. Мнение русских об иностранцах // Призвание России. – М.: РИПОЛ классик, 2017. – С. 273–315.

6. Хоружий С. С. Философский процесс в России как встреча философии и православия // Вопросы философии. – 1991. – № 5. – С. 26–58.

УДК 1(470) (091)
ББК 87.3(2)

Ковалева Галина Петровна

Техникум информационных технологий, экономики и права Кемеровского института (филиала) Российского Экономического Университета им. Г. В. Плеханова, кандидат философских наук, доцент

МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ КОНЦЕПТ РУССКОГО КОСМИЗМА ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Аннотация. В статье анализируется онтологические идеи о взаимосвязи Бога, человека и природы-космоса у В. С. Соловьева, которые легли в основу метафизики всеединства в

русской философии космизма. В. С. Соловьева и его последователей (С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина и др.) называют православными метафизиками, потому что концепт всеединства стал парадигмой русской религиозной философии. В онтологии космизма В. С. Соловьева изучается процесс духовно-нравственного преображения человека, который рассматривается философом как исторический процесс, входящий в процесс космогонический. В этом ракурсе духовность можно понимать как онтологическую составляющую антропокосмизма.

Ключевые слова: метафизика, русский космизм, всеединство, онтология, В. С. Соловьев.

Kovaleva Galina Petrovna
Technical school of information technology, economics and law of the Kemerovo Institute (branch) of the Russian Economic University. G. V. Plekhanova, Ph. D., associate professor

METAPHYSICS OF UNITY AS AN ONTOLOGICAL CONCEPT OF RELIGIOUS DIRECTION IN RUSSIAN COSMISM

Annotation. This article analyzes the ontological ideas on the relationship between God, man and nature-the Cosmos at V. S. Soloviev, which formed the basis of metaphysics of unity in Russian cosmism philosophy. Soloviev V. S. and his followers (S. N. Bulgakov, P. A. Florensky, N. A. Berdyaev, L. P. Karsavin, etc.) is called the Orthodox metafizikami, because the concept of unity became a paradigm of Russian religious philosophy. In the ontology of cosmism V. S. Soloviev studied the process of spiritual and moral Transfiguration of a man who is regarded as the philosopher historical process that is included in the kosmogonicheskij process. In this perspective, spirituality can be understood as an ontological dimension of antropocosmizm.

Keywords: metaphysics, Russian cosmism, unity, ontology, V. Soloviev.

Актуальность темы определяется тем, что в рамках замены техногенной, сциентистской научной парадигмы на коэволюционную, важным аспектом для современного научного мировоззрения становится разработка представлений о всеединстве человека и природы-космоса. В этом ракурсе идеи русских православных метафизиков, и в частности В. С. Соловьева – основателя философии всеединства, становятся значимыми в части понимания человека как гармоничного существа в единстве духовного и материального. Переосмысление концепта всеединства дает возможность преодолеть аксиологическую прерывность в современной культуре.

Идея всеединства человека и природы-космоса волнует человечество на протяжении многих веков, практически с момента зарождения философии в середине первого тысячелетия до н. э. Уже в трудах древнегреческого атомиста Демокрита встречаются понятия макрокосма (Вселенной) и микрокосма (человека). Считается, что термин «всеединство» впервые употребил Парменид, который, опираясь на пантеизм Ксенофана, математику Пифагора и «учение о вечном потоке» Гераклита Эфесского, утверждал о единстве Вселенной – «Все есть единое» («Hen kai pan»). Он полагал, что сущее есть одно, вечно, шарообразно, имеет своим первоначалом огонь, как творящую причину, и землю, как материю. В философии Платона и Плотина всеединство стало пониматься как высший принцип, организации бытия, взаимопроникновение всех вещей и явлений мира.

Такой точки зрения придерживались все последователи идеи всеединства (Аристотель, Плотин, Ориген, Ф. Шеллинг и др.), русские космисты философско-религиозного направления (начиная с Н. Ф. Федорова и В. С. Соловьева). В русской философии всеединство стало пониматься как философский принцип, гармоничное единство множества элементов в составе целого; как устройство мира, в котором существование человека и природы (космоса) достигается не за счет ущемления структурных элементов, а за счет их коэволюции, полноты их самореализаций и проявлений.

Русские космисты философско-религиозного направления (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев) [2], были движимы патриотической идеей духовного спасения России и всего человечества от порабощения социальным гнетом со стороны государства, узкоматериального быта и низменных инстинктов. Они видели духовное преображение человека и общества на путях религиозной веры, нравственности, общинножития и соборности. Не случайно С. Н. Булгаков, переживая из-за духовной деградации человека в условиях кризиса экономической и политической системы России в первой половине XX века, писал: «Русская боль и русская тревога за нашу культуру не должна ослабевать в это трудное и ответственное время, когда задачи так огромны, культурные силы так разрозненны и слабы, а национальное самосознание так придавлено» [1, с. 65].

Основателем русской метафизики всеединства по праву считается В. С. Соловьев. Главные идеи его творчества близки установкам космизма: 1) космос рассматривается как целостная, органическая, живая система, все предметы и явления которой тесно взаимосвязаны друг с другом; 2) центральной является мысль о возможности благого общего дела духовно-нравственного преображения человечества, общества, природы; 3) развивается тема антропокосмогенеза – актуальная в современных условиях кризисных отношений человека и природы.

С точки зрения В. С. Соловьева, истинная философия должна быть «цельным знанием», полученным на совокупном материале мистических, психических и физических явлений (т. е. на синтезе эмпирического, рационального знания и интуиции). Предметом познания, по мнению Соловьева, является «истинно-сущее во всех его предикатах» [8, с. 700], то есть Бог, а истинная философия должна стать «свободной теософией», или синтезом науки, религии и философии. По замыслу В. С. Соловьева, теософический мистицизм, основывающийся на Божественном начале, должен интегрировать дух и материю, привести их в неразрывное единство в человеческом и природном мире.

В связи с этим интересна точка зрения Н. О. Лосского, который, называя учение В. С. Соловьева «сверхнатуралистической теорией эволюции», отмечал, что она не отрицает действительных условий эволюционизма, полностью впитала и объяснила достижения естествознания, тем

самым дала оригинальную и ясную перспективу их исследованию. При этом Н. О. Лосский подчеркивал, что «теория Соловьева представляет собою одну из попыток идеально-реалистической религиозной философии создать цельное мировоззрение, состоящее из синтеза науки, философии и религии» [3, с. 143].

Космос в представлении В. С. Соловьева является упорядоченной иерархической системой, созданной актом Божественного творения. Бог в онтологии космизма В. С. Соловьева выступает в трех проявлениях: 1) как абсолютно-сверхсущее, первоначало мироздания, потенциально положительная сила всякого бытия; 2) как абсолютная сущность, содержащая в себе множественность бытия; 3) как абсолютное всеединство, объединяющее в себе оба предыдущих предиката. По мнению В. С. Соловьева, одно без другого немыслимо, составляет «неразрывные стороны одного полного определения» [8, с. 703].

Процесс космической эволюции, по Соловьеву начинается с образования множественности на уровне «Бога-сущности». В результате дифференциации единого Божественного начала образуются два уровня бытия: 1) идеальный мир, или Мировая Душа, включающая в себя множество идеальных существ – идей, и 2) природный мир, состоящий из материальных существ. Оба уровня бытия тесно взаимосвязаны, в результате чего все материальные объекты и живые существа имеют в себе идеальную составляющую (идею), как часть Мировой Души (Софии). Венцом Божьего творения, как дифференциации Единого, является человек. В. С. Соловьев утверждает, что назначение человека – быть связующим звеном между идеальным и материальным миром. В связи с этим целесообразно проанализировать духовно-природную структуру человека и выявить те связи, благодаря которым человеку определяется предназначение онтологического звена между Божественным и природным миром.

В работе «Философские начала цельного знания» В. С. Соловьев характеризует «Бога-сущего», как *дух, ум, душу*, и дает следующее определение первой составляющей этой триады: «Дух есть сущее как субъект воли и носитель блага вследствие этого или потому также субъект представления истины и чувства красоты» [9, с. 252]. Как высшее природное существо, созданное по образу и подобию Божьему, человек тоже должен иметь в своей сущности триадную составляющую. Действительно, в онтологии космизма В. С. Соловьева имеются представления о человеке, как состоящем из духа, души и тела. Первую составляющую онтологической триады человека – дух – можно трактовать как отражение и субстанцию «Бога-сущего». В. С. Соловьев пишет: «…будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего», «Абсолютно-сущее» проявляется как «первоначальная субстанция в нас самих», и таким образом дается человеку «как его непосредственно воспринимаемая собственная основа» [8, с. 702]. Следовательно, дух человека является основой его онтологической структуры,

отражает абсолютность «Бога-сущего», выраженную принципами блага, истины и красоты, находящихся в человеке изначально в потенции. По мнению В. С. Соловьева, благодаря духу, как бессмертному потенциальному бытию, человек может воспринимать абсолютную, то есть Божественную действительность посредством интуиции.

Представление о второй составляющей онтологической триады человека – душе – выводится из трактовки «Боге-сущности». По Соловьеву, «Бог-сущность», как второе начало, проявляется в образе первоматерии, или materia prima. Materia prima, или первоматерия, «не представляет собой определенного качества, или количества», «имеет характер внутренний, или психический, или субъективный» [8, с. 707–708]. Как второй полюс «Бога-сущего», она является его базисом, или субстратом, вечным образом, или идеей. Но «Бога-сущность», как первоматерию В. С. Соловьев называет также Мировой Душой, или Софией. Следовательно, человеческая *душа* – это часть Души Мира – Софии, как первоматерии, или идеи, посредством которой проявляется человеческий дух. В работе «На пути к истинной философии» В. С. Соловьев различает три проявления души: 1) как метафизической субстанции; 2) как органического тела; 3) как личности человека, или сознательного «я», обусловленного психикой [7, с. 333]. Душа человека, как отражение Души «Бога-сущего», провозглашается субъектом и носительницей чувства красоты, блага и истины. В. С. Соловьев подчеркивает, что душа не является материальным образованием, она есть начало человеческой жизни, и «нечто большее, чем наше повседневное рефлективное сознание» [7, с. 331].

Третью составляющую человека – физическое тело – В. С. Соловьев рассматривает как проявление materia prima, в отрицательной потенции. Философ предлагает различать понятия: «телесный» и «плотский». С его точки зрения, если тело есть «храм духа» (тела могут быть духовными, просветленными, небесными), то «плоть есть животность возбужденная, выходящая из своих пределов, перестающая служить материей, или скрытою основой духовной жизни» [5, с. 140–141]. Получается, что дух и душа человека являются идеальной основой духовной жизни, а тело материальной основой духовной жизни.

В онтологии космизма В. С. Соловьева безусловным нравственным началом мироздания провозглашается Бог, но он же является и безусловным духовным началом. Следовательно, духовность и нравственность в мировоззрении В. С. Соловьева являются понятиями практически идентичными. Философ рассматривает *духовность*, или нравственность, как *движущую силу, цель и средство космогонического процесса*, включающего в себя космический процесс (эволюция природы) и исторический процесс (эволюция человека), приводящие к «совершенному проявлению единства в Царстве Божием» [6, с. 275]. В. С. Соловьев подчеркивает важную роль человека в эволюции к «всеединству космоса»: «Лишь в челове-

ке творение соединяется с Богом, совершенным образом, т. е. свободно и взаимно, ибо благодаря своей двойной природе, один человек может сохранить свою свободу и всегда оставаться нравственным дополнением Бога, все теснее и теснее соединяясь с Ним в последовательном ряде сознательных усилия и обдуманных действий» [6, с. 382].

Но движение человека к «Богу-всеединству», как реализации в себе безусловного нравственного начала, требует от него выполнения частных положений нравственности, выраженных в триединстве богословских добродетелей: *веры*, *надежды*, *любви.* С точки зрения В. С. Соловьева, для того, чтобы выбор добра, или блага, человеком стал внутренней необходимостью и был достаточно мотивирован, надо, во-первых, чтобы нравственное учение находило точки опоры в самой природе человека; во-вторых, – строилось на абсолютных, т. е. неразложимых, основах общечеловеческой нравственности. Размышление над этой проблемой В. С. Соловьев начал еще в работе «Критика отвлеченных начал», где он определяет три начала в человеке: 1) природное (материальные влечения животного характера); 2) человеческое (разумно-сознательные влечения); 3) Божественное (мистические влечения). Философ приходит к выводу, что главное отличие человека от животного состоит во врожденном нравственном чувстве. Поэтому, исходя из трех человеческих начал, В. С. Соловьев определяет три *основы нравственности* в человеке: *стыд, жалость, благочестие*, и производные от них – *мужество, совесть, правдивость*.

В. С. Соловьев выводит *конечную цель человека*, как духовного существа – *став полным господином своей физической и всей космической природы, привести бытие к всеединству, или Царству Божьему.* В связи с этим он пишет: «Человек может действительно одухотворить природу или возбудить и поднять в ней внутреннюю жизнь только от избытка внутреннего одухотворения, и столь же ясно, что собственное одухотворение человека может совершаться только насчет его внешних, наружу обращенных душевных сил и стремлений» [5, с. 539]. Философ убежден, что Дух Божий нуждается в совершенном человечестве и совершеннейшей общественной организацией, которая вырабатывается всемирной историей. Исторический процесс рассматривается как переход от «зверочеловечества» к «Богочеловечеству», через развитие в человеке духовно-нравственных начал.

Размышляя о целях и задачах исторического процесса, В. С. Соловьев считает, что в силу своего несовершенства, сам природный мир, как таковой, не может быть целью, он служит средством преобразований, как система условий для осуществления цели. В ходе исторической эволюции существа, с «одобрения Бога», способные к духовно-нравственному совершенствованию достигнут Царства Божьего, остальные же послужат в качестве материала. Из всех живых существ только человек может достигнуть полного совершенства, как свободного и сознательного соединения с

Богом, что трактуется В. С. Соловьевым как окончательное совершенное добро. Совершенство, по Соловьеву, – это «внутреннее состояние, достигаемое только через собственный опыт» [5, с. 258]. Положительное содержание совершенства человек получает от Бога, задача человека – быть способным к получению его, то есть добровольно и сознательно предпочесть добро, противостоять злу. Но, совершенствуясь индивидуально, человек не должен отделять себя от мира, а своими устремлениями и личным опытом способствовать преображению мира. При этом материя служит орудием духовного действия.

В. С. Соловьев дает следующую формулировку «безусловному началу» нравственности: «*В совершенно внутреннем согласии с высшею волею, признавая за всеми другими безусловное значение, или ценность, поскольку и в них есть образ и подобие Божие, принимай возможно полное участие в деле своего и общего совершенствования ради окончательного откровения Царства Божия в мире*» [5, с. 261].

Подводя итог исследованию, можно сказать, что онтология космизма В. С. Соловьева представляет собой «интегрально-синтетическое социокультурное явление, связующее воедино все сущее через призму космологических ориентиров» [4, с. 153], которая выявляет многообразие форм идеал-реалистического бытия: над-природного (Божественного, идеального), природного (материального), человеческого, как синтеза трансцендентных и материальных проявлений. Особенностью этой онтологии является рассмотрение человека и космоса как целостной органической системы. Космологическая антропология космизма В. С. Соловьева рисует картины духовно-социального всеединства человека и Вселенной. Человек содержит в себе образ Бога, являясь одновременно телесным, абсолютным и трансцендентным. В процессе духовного преображения, человечество становится «Всечеловечеством», или «Богочеловечеством». Таким образом, в онтологии космизма В. С. Соловьева процесс духовно-нравственного совершенствования человека расценивается как процесс исторический, входящий в процесс космогонический, а это означает, что духовность – космическое свойство человека.

Список литературы

1. Булгаков С. Н. Два града: исследования о природе божественных идеалов. – М.: Астрель, 2008. – 784 с.
2. Гиренок Ф. И. Русские космисты // Философия и жизнь. –1990. – № 2. – 87 с.
3. Лосский Н. О. История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – 559 с.
4. Московченко А. Д. Русский космизм в XX веке: принципы, тенденции, перспективы // Исторические корни российской ментальности: Материалы Всероссийской научной конференции, Томск, 14 июня 2002 г. – Томск: изд-во НТЛ, 2002. – С. 153 – 157.
5. Соловьев В. С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 47–548.
6. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб.: Азбука-классика, 2010. – 384 с.

7. Соловьев В. С. На пути к истинной философии // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 324–338.
8. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. – С. 581–744.
9. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 139–288.

УДК 216
ББК 87.52

Сабиров Владимир Шакирович
Сибирский государственный университет
телекоммуникаций и информатики,
доктор философских наук, профессор,
зав. кафедрой философии и истории

ДОБРО И ЗЛО В ФИЛОСОФИИ ДОСТОЕВСКОГО[1]

Аннотация: Ф. М. Достоевский, как писатель и мыслитель, понимал великую сложность проблемы добра и зла, различая понятия человеческого и божественного добра, морального и духовного добра и зла. Для того чтобы духовно возвыситься, иногда необходимо пройти через нравственное падение. Одним из основных признаков порабощения человека духовным злом является утрата им способности любить, а другим специфическим проявлением духовно злого человека служит скука, которая всемерно им овладевает.

Ключевые слова: добро и зло, человеческое и божественное добро, моральное и духовное добро и зло, святость, демонизм и сатанизм, скука, любовь.

Sabirov Vladimir Shakirovich
Siberian State University of Telecommunications and Informatics, Doctor of Philosophy, Professor, Head. Department of Philosophy and History

GOOD AND EVIL IN DOSTOEVSKY'S PHILOSOPHY

Annotation: As a writer and thinker, Dostoevsky understood the great complexity of the problem of good and evil, distinguishing between the concepts of human and divine good, moral and spiritual good and evil. In order to rise spiritually, it is sometimes necessary to go through a moral fall. One of the main signs of enslavement of man by spiritual evil is the loss of his ability to love, and another specific manifestation of spiritually evil man is boredom, which takes possession of him in every possible way.

Keywords: good and evil, human and divine good, moral and spiritual good and evil, Holiness, demonism and Satanism, boredom, love.

Будучи человеком чрезвычайно глубоким в духовном и нравственном отношениях, Ф. М. Достоевский понимал сложные судьбы добра и зла в этом мире. Так, во-первых, он вполне осознал, что между человеческим и божественным добром существует несомненная разница, и что представления человека о добре и Божественные формы добра иногда глубоко противоречат друг другу. Бытие добра в мире парадоксально, и зачастую люди, рождающиеся с *даром добра,* оказываются трагически ненужными на этой земле. Да

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-011-90001\18.

и вообще, чем полнее натура человека представляет добро, тем более он в этом мире «аномален», почти безумен и трагически одинок, вследствие чего неизбежно он чувствует глубочайшую разницу между собой и обществом, живущим совсем по иным законам. В этом смысле совершенно парадоксален феномен князя Мышкина. Добро живет в глубине души Мышкина, и оно настолько с ним срослось, что зла как явления он вообще воспринять не может. Однако этот беспредельно добрый князь Мышкин сознает себя в этом мире «выкидышем»: « И у всего свой путь, и все знает свой путь, с песнею отходит и с песней приходит; один он ничего не знает, ничего не понимает, ни людей, ни звуков, ***всему чужой и выкидыш»*** [2, с. 370]. Чувствуя, что у него есть необыкновенная способность любить абсолютно все живущее, он понимает в то же время, что он никому не нужен. Поразительным образом Достоевский постиг, что хотя без добра мир существовать не может, но он как бы не желает иметь с ним ничего общего. Между миром и добром есть какой-то внутренний конфликт, который зачастую преодолеть очень трудно, почти невозможно. Поэтому все рассуждения людей, не понимающих парадоксальность добра в мире страдают недомыслием или наивностью, ибо они не понимают глубочайшую трагичность положения истинного добра. В известном смысле, добро в этом мире избыточно. Именно об этом Христос предупреждал Своих последователей: «И будете ненавидимы всеми за имя Мое» [Мк. 13; 13]; Вас гонят и будут гнать за то, что вы обладаете законом существования иного мира. Князь Мышкин и есть тот человек, который приносит на эту землю закон существования иных сфер, закон существования мира божественного. Здесь несомненно онтологическое противостояние князя Мышкина, олицетворяющего высшие формы добра, и земного мира, существующего на совершенно иных основаниях.

Далее, Достоевский, демонстрируя потрясающую антиномичность своего мышления, рискует допустить предположение, что моральное добро, как это ни парадоксально, противоречит добру духовному. Между моральным и духовным добром всегда есть внутреннее несогласие, порождающее разного рода сложные духовно-этические коллизии. В сознании же обыденного человека добро, как правило, имеет именно моральную фиксацию, т. е. представляет собой некое положительное, нормативное, должное содержание, реализовывать которое человек так или иначе безусловно обязан. Так, моральное добро в трактовке И. Канта требует именно безусловного соблюдения принципа долженствования. Например, человек женится, но при этом не любит свою жену, которой он тем не менее не изменяет в течение всей своей жизни. Затем жизнь проходит, и человек обнаруживает, что он слепо соблюдал свой долг, но был при этом решительно несчастен. В творчестве Достоевского мы можем найти очень много таких коллизий, когда безусловное следование человека принципам морального добра порождает несчастье. Жизнь начинает омертвляться и превращаться в свою противоположность. И, быть может, только сейчас мы

можем приблизиться к парадоксальной гениальности Достоевского, чтобы понять, что иногда для того, чтобы жить в соответствии со своим предназначением, человеку, по-видимому, необходимо в этой жизни иногда отступать от прямолинейно и ригористически понимаемого морального добра. Вот отчего у Достоевского переживания вины и наказания становятся неким духовно-нравственным основанием совершенствования человека. Да и вообще в гениальных романах писателя духовное совершенство явно превосходит так называемое «совершенство» моральное. Раскольников совершает страшное преступление, но после него в нем парадоксальным образом рождается новая человеческая личность. Разумеется, это никоим образом не означает, что все должны непременно становиться преступниками, чтобы таким образом «рождаться заново». И все же великий русский писатель понимал, что поскольку грех онтологически соприроден нам, иногда прохождение через него есть способ духовно-нравственного становления нового человека. Через грех, через падение и переживание морального зла человек иногда обретает некое духовное совершенство, которое было утрачено законнической нормативной этикой. Неслучайно именно Христос говорит: бойтесь фарисейства, ибо фарисейство, по существу, есть состояние омертвевшей и потому безжизненной моральной праведности. Фарисей – это человек долга, человек нормативной этики, безукоризненно соблюдающий правила, моральные предписания, вследствие чего ему представляется, что он более, чем все остальные люди, приблизился к Богу. Однако, призывая людей к духовно-нравственному перерождению, Спаситель парадоксальным образом избирает именно людей греха и нравственного падения: блудниц и мытарей, постоянно сокрушающихся о своей моральной нечистоте, и отвергает уверенного в своем нравственном совершенстве фарисея. И именно из этого несовершенства, из этого падения могут рождаться величайшие образцы праведности, имеющей уже не сугубо моральный, но духовный характер. Такими были, например, Мария Магдалина, Мария Египетская и множество величайших христианских святых. Подлинная святость, по Достоевскому, несомненно выше любого морального совершенства. Поэтому критика Достоевским моралистического добра присутствует практически во всех его произведениях.

Достоевский был мыслителем, понимавшим, что коль скоро есть добро моральное и добро духовное, то и злу присуще совершенно та же дифференциация. Эту трактовку сущности зла поддерживали многие русские мыслители, и И. А. Ильин, например, в этом с Ф. М. Достоевским был совершенно согласен, предполагая, что существуют демонические люди и люди сатанинской направленности. Что такое, например, моральное зло? Моральное зло – это прежде всего нарушение неких непререкаемых нравственных традиций, существующих в человеческом обществе. Так морально злым человеком является у Достоевского Федор Павлович Карамазов. В чем же проявляется его моральное зло? В том, что он забывает свой отцов-

ский долг, у него даже элементарного инстинкта отцовства не существует. Поэтому он и не чувствует никакой нравственной ответственности за своих собственных детей, бросая их на произвол судьбы и разрешая о них заботиться совершенно чужим людям. К моральному злу относится также систематическое подавление угрызений совести. Например, у человека есть ощущение недолжного поведения, но он каким-то образом так подавляет свою совесть, что его внутренний голос перестает пробуждать в нем раскаяние. Как же следует относиться к моральному злу, и исправимо ли оно? По Достоевскому, моральное зло в принципе может быть исправлено, если человек расстается с недолжными формами поведения и вспоминает о своих нравственных обязанностях. Плохой отец может стать хорошим, как может исправиться и плохая мать, для этого в человеческом обществе, более или менее нормально организованном, есть все возможности. Однако куда страшнее в смысле исправления зло духовное. Так по Достоевскому, зло духовное есть ни что иное как бунт человека против высших духовных источников его существования на земле, проще говоря, это бунт человека против Бога. По И. А. Ильину – это «противодуховная вражда» [4, с. 15], сознательное, систематическое оскорбление того, что является святым и вечным, благодаря чему существует сама человеческая жизнь. В каких же формах проявляется это духовное зло? Во-первых, это кощунство. Кощунство – это сознательное оскорбление святынь. Когда Ф. П. Карамазов рассказывает при Алеше, как он «воспитывал» его мать, плюя при этом на образ Богоматери [1, с. 97], то здесь Достоевский, безусловно, показывает проявление уже духовного зла в нем, причем наказание кощуннику, как правило, приходит не со стороны людей, оно всегда так или иначе санкционировано высшими силами, они «мстят» за себя особым образом. «Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу *Божию*» [Рим. 12; 19], – сказано у апостола Павла, поэтому кощунник всегда наказывается в ту меру, в какую он оскорбляет святыню.

Другая форма духовного зла – это сознательная противобожеская вражда, понимаемая Достоевским как сознательное избрание зла как некой жизненной позиции. О таких людях, уверенно и последовательно избирающих зло, говорит старец Зосима в своих напутствиях оставляемой им братии. Злодей – это человек, который вполне откровенно избирает различные формы зла и отождествляется с ними безусловно. В этом случае от человека по существу ничего не остается, ибо зло полностью заполняет всю структуру его личности, и на весь мир он склонен смотреть именно через призму этого состояния. Это предельная актуализация зла уничтожает, по Достоевскому, самый главный духовный дар человека: способность любить, которая дается человеку только в пределах его земного бытия, и если человек так и не смог полюбить на земле, он уже лишен возможности пережить это состояние в вечности. Как правило, люди, безусловно преданные духовным формам зла, утрачивают способность любить, и, по До-

стоевскому, – это высшая форма порабощения свободной природы человека злом как таковым. В этом случае перемениться к лучшему практически невозможно, и надежды на это являются худшим видом моралистической утопии. Крайняя форма духовного зла – это наслаждение своей порочностью, т. е. фактически это то, с чем мы встречаемся в феномене маркиза де Сада, человеке маньяческого типа, извлекаеющим удовольствия из крайних форм порока и постепенно приобретающим уже черты полной инфернальности, Парадоксально, но этого злодея постоянно преследует жуткая демоническая скука, представляющая собой монотонное воспроизводство одних и тех же отвратительных форм жизни, в которых нет и не может быть ничего нового. Да и вообще очень злые люди скучно живут. Русская художественная литература с присущей ей проницательностью не могла этого не заметить, зато излишне социологизированная отечественная литературная критика была так поверхностна и недальновидна, что умудрилась это состояние злобной скуки возвести в некую социально-гражданскую добродетель. На самом деле и Онегины, и Печорины есть очень злые люди, в этом вся тайна их существования на земле. И нужна была исключительная гениальность А. Пушкина и М. Лермонтова, чтобы это заметить и осмыслить как сложное духовно-нравственное явление отечественной культуры. В этом плане Достоевский действительно является их творческим наследником, ибо, со своей стороны, он сумел постичь, что состояние духовной злобы и следующей за ней скуки невозможно изжить ничем. И поскольку от них человек устает чрезвычайно, то и крайней формой выхода из него является самоубийство. У Достоевского наиболее явленные и неисправимые злодеи совершают самоубийство: Свидригайлов, Ставрогин, Смердяков. Нельзя не отметить, что Смердяков – это в своем роде вообще удивительный феномен. Никто до Достоевского так гениально не предсказал появление *маленьких людей*, наделенных очень *большой злостью*. Таких людей в настоящее время весьма много. Они необыкновенно бездарны в социальном плане, но зато поистине гениальны в зле. Это парадоксальнейшее сочетание бездарности: социальной, духовной, моральной, творческой и др. и одаренности в зле есть удивительное явление, пророчески угаданное Достоевским. Отчасти это – современный тип человека, с которым каждому из нас в жизни приходится иметь дело. Он легко угадываем, по исключительному количеству претензий к жизни, и при этом полной невозможности реализовать конкретные социальные задачи, ибо, умея разрушать «до основания», созидать и строить он не умеет и не хочет.

Итак, по Достоевскому, нравственное зло вполне преодолимо, поскольку так или иначе человек способен к изменению себя в моральном плане. Однако чрезвычайно трудно, иногда почти невозможно искоренить зло духовное, поскольку оно глубоко вкоренено в природу человека, и зачастую становится его сущностью. Этой сущности, ставшей судьбой, характером, личностью человека, действительно противостоять почти невозможно,

поскольку, по Достоевскому, духовное зло – это особая форма нравственной болезни. Вспомним, к примеру, сны Раскольникова: «Появились какие-то новые трихины, существа микроскопические, вселявшиеся в тела людей. Но эти существа были духи, одаренные умом и волей. Люди, принявшие их в себя, становились тотчас же бесноватыми и сумасшедшими. Но никогда, никогда люди не считали себя так умными и непоколебимыми в истине, как считали зараженные. Никогда не считали непоколебимее своих приговоров, своих научных выводов, своих нравственных убеждений и верований. Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали» [3, с. 417].

Насколько оправдывается этот и многие подобные ему прогнозы Достоевского, судить сейчас очень трудно и, быть может, вообще невозможно, ибо подлинное влияние великого писателя отнюдь не исчерпывается ни XIX, ни XX веками и, быть может, только сейчас начинает осознаваться в полной мере. Тем не менее: в философско-этическом плане писатель оказал огромное влияние на европейскую и мировую культуру XIX и XX вв. Под его непосредственным воздействием находились Фр. Ницше, Г. Гессе, Т. Манн, С. Цвейг, А. Камю и многие другие писатели и мыслители. Они совершенно не скрывали этого и часто совершенно откровенно писали об этом. Да и вообще ареал влияния Достоевского очень велик и значителен. Однако, как нам представляется, подлинное, глубокое знакомство отечественной и зарубежной гуманитарной мысли с его этико-философским наследием во всем его объеме и значительности, по сути дела, еще только начинается.

Список литературы

1. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. – Л.: Наука. – 1976. – 512 с.

2. Достоевский Ф. М. Идиот // Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 8. – Л.: Наука. – 1974. – 509 с.

3. Достоевский Ф. М. Преступление и наказание // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 6. – Л.: Наука. – 1973. – 421 с.

4. Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Путь к очевидности. М.: Республика. – 1993. – 432 с.

УДК 1(472)(091)
ББК 87.3(2)6-8

Лонский Ярослав Александрович

Российский университет транспорта, кафедра философии, социология и истории, г. Москва, ассистент

ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ КАК ГЛАВНЫЙ ИСТОЧНИК РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ Н. Ф. ФЁДОРОВА

Аннотация. В статье рассматривается религиозно-философская концепция Н. Ф. Фёдорова. Показано, что оригинальная концепция мыслителя берёт свои истоки из христианской антропологии и эсхатологии.

Ключевые слова: космос, антропология, эсхатология, микрокосм, макрокосм.

Lonsky Yaroslav Aleksandrovich
Russian University of Transport, Moscow, Department of Philosophy, Sociology and History, assistant

CHRISTIAN ANTHROPOLOGY AND ESCHATOLOGY AS THE MAIN SOURCE OF N. F. FEDOROV' S RELIGIOUS PHILOSOPHICAL IDEAS

Annotation. The article presents the religious and philosophical concept of N. F. Fedorov. It is shown that the original concept of thoughts originates from Christian anthropology and eschatology.

Keywords: space, anthropology, eschatology, microcosm, macrocosm

Космос – понятие, сложившееся в древнегреческой философии и означающее порядок. Сам термин «космос» рассматривался ещё в досократических школах у таких видных философов как Анаксогор, Демокрит, Анаксимен, Пифагор и др., и означал упорядоченное целое – Вселенную. Однако при описании модели вселенной и человека в античной философии использовались два понятия, схожие по форме, но отличные по содержанию, – микрокосм и макрокосм. Макрокосм означал не только весь видимый мир и природу, но и всю необъятною Вселенную, имеющую свои законы, которые распространялись и на мир человека. Микрокосм – это сам человек, как проекция Вселенной, как мыслящая часть её. Поэтому человек с древнейших времён ощущал связь между своим существованием и бытием Вселенной. Подтверждением тому служат космические символы и образы, представленные в народном искусстве, эпосе и легендах, философских и религиозных системах, в которых отражается идеи целостности мироздания и органичной включенности в него человека. Во второй половине XIX–XX столетий мыслители-космисты обогатили философию и науку идеями о преобразовательной активности человечества, направленной на весь космос.

В середине XIX века в России возникло новое философско-научное направление – космическое. Мыслители данного направления предложили принципиально новую модель в отношении человека и мира. Одной из центральных проблем, которую пытались решить представители данного направления, был вопрос, связанный с преодолением болезней, смерти, а также обретением бессмертия человеком.

Одним из главных основоположников русского космизма был Н. Ф. Фёдоров (1828–1903 гг.). Философ высказал нетривиальную идею – о возможности сознательной регуляции развития мира. Проект регуляции природы, который он предложил, призывал людей научиться разумно воздействовать на природу в интересах всего человечества, при помощи разума преображать и одухотворять мир. В этом как раз и заключалось великое «общее дело», через которое люди должны объединиться в единую братскую общность и совместными усилиями стремиться к улучшению, преобразованию мироздания.

Особое внимание в деятельности по преображению мира философ уделял человеку, веря в его безграничные возможности и способности: «Мысль, что через нас, через разумные существа, природа достигнет полноты самосознания и самоуправления, воссоздаст все разрушенное и разрушаемое по ее еще слепоте...» [1, с. 633]. Николай Фёдорович верил в преобразовательную деятельность человека, которая через внутреннее внешнее самосовершенствование способна радикально переустроить и всё мироздание.

Человеку в фантастическом проекте Н. Ф. Фёдорова предназначено не только познать самого себя и окружающий мир, но и преодолеть смерть и обрести бессмертие: «Всеобщее воскрешение – есть полнота, совершенство жизни всей природы, всех миров Вселенной, совершенство умственное, эстетическое и нравственное» [1, с. 630]. Через обретение бессмертия Вселенная откроет человеку все свои тайны и превратится в целесообразный, одухотворённый мир. Однако финальным преображением мира и человека, по мысли Фёдорова, станет возвращение к жизни, воскрешение всех умерших поколений. Через осуществления этого проекта, человек сможет начать осваивать космос путём колонизации дальних планет, а также управлять всеми космическими процессами.

Но что такое смерть в представлении русского мыслителя? Философ выдвигает на редкость смелое определение, придав ему высший философский и этический смыл: «Действительною смерть может быть названа только тогда, когда никакими средствами восстановить жизнь невозможно или когда все средства, какие только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены» [2, с. 258]. Фёдоров выдвигает две философские предпосылки в отношении к смерти: первая исходит из того, что смертность не изначальна, так как она не представляет безусловной необходимости и вторая – «смерть есть свойство, состояние обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестаёт быть тем, что он есть и чем должен быть» [2, с. 258]. В этом же духе высказывался русский философ Владимир Соловьёв, испытавший значительной влияние идей автора «Философии общего дела». Так, в своей статье «Идея сверхчеловека» Соловьёв отказывается принимать смерть, утверждая, что истинный «сверхчеловек» «…должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти» [3, с. 632–633].

Однако возникает вопрос – при помощи чего человек может избавиться от смерти и заняться воскрешением умерших? Фёдоров полагает, что путём синтеза науки и искусства, обращённых к религии, которая служит для двух первых нравственным и животворящим началом. Только объединение науки и искусства на базе религии способствует обращению «силы рождающей и умерщвляющей в силу воссозидающую и оживляющую, что и совершится через науку и искусство, объединяемые в религии, которая отождествляется с Пасхою, как великим священным делом» [2,

с. 407]. И далее продолжает: «Для нас воскрешение есть лишь покаяние, но покаяние не словом, а делом» [4, с. 361].

Как можно заметить, идеи, которые высказывал философ в своём проекте он подчеркнул из христианского учения, синтезировал их с собственным мировоззрением. Так, учение о воскрешении умерших присутствует в христианской эсхатологии, которая повествует о конечных судьбах мира. Это важнейшее событие произойдёт по воле Божией и ожидается оно в день Страшного Суда. Вот, что об этом написано в Евангелии от Иоанна: «Грядет час и ныне есть, егда мертвые услышат голос Сына Божия и, услышавши, оживут» (Иоан. 5, 25).

Важной чертой учения Федорова является антропоцентризм, поскольку в центре оказывается человек – умерший и живой, воскрешаемый и воскрешающий. Он пытается пересмотреть основы идеального и материального бытия человека, переосмыслить само наименование человеческого существа. Так, идея воскрешения и бессмертия у Фёдорова связана с христианской антропологией и эсхатологией. Возвращения к истокам первопредков по Фёдорову Н. Ф. – Адама и Евы, сотворённых по образу и подобию божию бессмертными, – вот одна из главных целей мыслителя. Однако, первородный грех перволюдей был настолько тяжёл, что изменил всё бытие человечества и мир. Поддавшись злу, Адам и Ева были изгнаны из рая – отлучены от идеального устроения Царство Небесного. Под действием греха изменилась сама человеческая природа. Она стала подвержена смерти, болезням. Отлученные от рая, люди лишились постоянного и непосредственного общения с Богом. Однако философ, в своих умозаключениях отходит от канонических основ христианства и вычёркивает из своего системы – учение о воздаяние, о рае и аде.

Существенными аспектами религиозной антропологии являются танатология и эсхатология. Основной вопрос этих учений о смерти и событиях за ее порогом с предельной отчетливостью сформулирован в библейской Книге Иова: «Когда умрет человек, то будет ли он опять жить?» (14:14). Смерть и бессмертие – это религиозная, нравственная, философская проблема, неразрывно связанная с пониманием сущности человека и смысла его жизни. Обещание спасения, бессмертия, загробной блаженной жизни составляет основу религиозной надежды, не удовлетворяющейся представлением о смерти как прекращении жизнедеятельности, когда заканчивается и индивидуальное существование человека как личности. Жизнь после смерти – это религиозное представление и богословское учение, согласно которому умерший продолжает существование либо как духовное существо в высшем мире – местопребывании божества (на небесах) или в низшем мире – месте наказания, обиталище враждебных божеству сил (преисподней); либо как целостное телесно-духовное существо, перевоплощающееся в этом мире (или иных, высших и низших либо существо, восстанавливаемое божеством в воскрешении из мертвых.

Первым воскресшим является Христос, «начаток, первенец из мертвых» (Кол. 1: 18), его воскресение – начало оживания мертвых (см.: 1 Кор. 15: 22–23). Воскресение и воскрешение сознаются чудом, нарушением естественного хода событий, способность к воскрешению – исключительной характеристикой Бога, удостоверением Его всемогущества. Воскрешение Лазаря, дочери Иаира, сына наинской вдовы свидетельствует о том, что Иисус Христос обладает Божественным всемогуществом, а Его воскресение есть свидетельство не только воли Отца, но и Божественности Самого Иисуса Христа, залог всеобщего восстания из мертвых (см.: 1 Кор. 15: 20–28), основа христологии и антропологии, самая суть христианства (см.: 1 Кор. 15: 13–14). Христианство ставит учение о смерти в зависимость от учения о грехопадении и спасении, рассматривает смерть как наказание за грех, который является ее источником (см.: Рим. 5: 12; 1 Кор. 15: 56), телесную смерть – как отделение души от тела, которое возвращается в землю, и полную смерть – как окончательное удаление человека от Бога, лишение его благодати (см.: Рим. 1: 32; 8: 13; Откр. 2: 11; 20: 6). Победа над смертью осуществляется в боговоплощении и добровольной смерти, голгофской жертве Иисуса Христа (см.: 2 Тим. 1: 10), после которой смерть оказывается переходом одних в «воскресение жизни», других – в «воскресение осуждения» (см.: Ин. 5: 29). Смерть как умирание, событие не может отделить от Бога (см.: Ин. 11: 25–26; Рим. 8: 38–39). Воскресение и вознесение Иисуса Христа на небо рассматривается как предпосылка восхищения и преображения праведников к вечной жизни в Царстве Божием (см.: 1 Кор. 15). Учение о сошествии Иисуса в ад подчеркивает действительность его смерти и победу над властью ада (см.: Еф. 4: 8–10; Откр. 1: 18). Христианство связывает загробную жизнь с воскресением из мертвых и воздаянием: праведникам – вечной жизнью с Богом в Царстве Божием, раю, а грешникам – удалением от Бога, пребыванием в аду (см.: Мф. 10: 28).

В заключение хотелось бы отметить, что основные положения своих философских идей Н. Ф. Фёдоров заимствовал из христианского учения. Однако православие у Федорова приобретает особый, языческий оттенок – оно оказывается «культом предков». Главным инструментом борьбы со смертью, философ видел в своеобразном синтезе науки, искусства и религии, правда, мыслитель весьма вольно, со своими акцентами и толкованиями обращается с библейскими текстами, переосмысливая их в соответствии со своим «общим делом». О творчестве Федорова размышляли многие философы и ученые XIX–XX вв. Существуют два основных направления интерпретации его идей: естественно-научное (Н. А. Умов, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и др.) и религиозно-философское (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, В. В. Зеньковский, С. Н. Булгаков и др.). О философской концепции Н. Ф. Федорова размышляли и

православные мыслители, в целом с сочувствием, пониманием воспринимая духовные поиски, запросы и высказанные им идеи.

Список литературы
1. Федоров Н. Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. – 711 с.
2. Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1. – М. : Прогресс, 1995. – 497 с.
3. Соловьёв В. С. Сочинения: в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1988. – 822 с.
4. Фёдоров Н. Ф. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 2. – М.: Прогресс, 1995. – 497 с.

УДК 008.001
ББК 71.1

Апухтина Нина Георгиевна
Челябинский государственный институт культуры,
кафедра философских наук,
доктор философских наук, профессор

XXI ВЕК: ЕВРАЗИЙСТВО И КУЛЬТУРА

Аннотация: В статье анализируется одна из главных проблем, поднимаемых разными школами отечественной философии в разные периоды её истории, в т. ч. евразийством, приобретшем актуальность на рубеже XX–XXI веков – роль культуры в будущем России.

Ключевые слова: Евразия, евразийство, неоевразийство, культура.

Apukhtina Nina Georgievna
Chelyabinsk State Institute of Culture, Department of Philosophy, Doctor of Philosophy, Professor

XXI CENTURY: EURASIANISM AND CULTURE

Annotation. The article deals with the one of the main problems raised by different schools of Russian philosophy in different periods of its history, including Eurasianism, which acquired relevance at the turn of the XX – XXI centuries – the role of culture in the future of Russia.

Keywords: Eurasia, Eurasianism, neo-Eurasianism, culture.

Евразийское движение – идейно-политическое и интелектуально-философское сообщество в среде русской эмиграции 20–30-х годов XX века, принявшее комплекс идей, получившей название евразийство. Оно стало своеобразной реакцией на вынужденный отъезд или политическое изгнание части русской интеллигенции. Один из главных вопросов, волнующих евразийцев – отношение к советской власти и СССР. Кроме этого, евразийство осуществило попытку синтеза естественно-биологической и культурно-исторической методологии при осмыслении конкретных социальных тенденций в СССР и мире. Второй вопрос, значимый в евразийстве, – попытка вернуть России былое величие и место в мире посредством культуры.

Создавая евразийское учение, его наиболее активные представители настаивали на том, что их идеи имеют глубокие корни в философской традиции России. А именно, это: 1) спор нестяжателей (Нил Сорский) и иосифлянцев (Иосиф Волоцкий), пришедшийся на XVI столетие с обсуждением темы роли России в мировой истории, в том числе в истории православия, который продолжился в XVII веке расколом церкви; 2) спор славянофилов и

западников середины XIX века, предметом которого становится предпочтение России в самоопределении будущего страны: либо самостоятельного пути развития с объединёнными родственными славянскими народами (славянофильство), либо вкупе с «передовыми» странами Европы, опыт которых «соблазнял» готовностью и экономичностью при использовании Россией (западничество). Благодаря подобной «подготовительной работе» евразийство поднимает в качестве центральных тем следующие:

а) единство и многообразие истории стран, народов и государств;

б) характер и движущие силы истории;

в) взаимосвязь цивилизации и культуры;

г) своеобразие социокультурной истории России.

Обратимся к основным вехам истории евразийства, которых насчитывается три.

Первый период – 1921–1925 годы. Происходит разработка основных идей евразийства, оценивается эмпирическая база, оформляется движение, осмысляется перспектива развития. Центром выступает эмигрантская община в городе София, участниками стали: П. Н. Савицкий (1895–1968), В. П. Сувчинский (1892–1985), Н. С. Трубецкой (1890–1938), Г. В. Флоровский (1893–1979). Лидером был Н. С. Трубецкой, теоретическим ядром и источником полемики – сборник «Исход к Востоку» (София, 1921). В дискуссии активное участие принял Н. А. Бердяев, а Г. В. Флоровский вернулся к православной философии.

Второй период – 1926–1929 гг. Центр движения перемещается в Париж, расширяется круг участников (Н. Н. Алексеев, Н. С. Арсентьев, П. М. Бицилли, Г. В. Вернадский, В. Н. Ильин, А. Кожев, А. Арапов, А. С. Лурье, П. Малевский-Малевич, В. П. Никитин, С. Я. Эфрон, Б. П. Вышеславцев, Б. Н. Ширяев, В. Н. Иванов и другие). Основным теоретическим лидером становится Л. П. Карсавин (1882–1952), опубликовавший в 1927 г. работу «Церковь, личность, государство», издававший еженедельную газету «Евразия» (1928–1929 гг.). Евразийство переживает ряд расколов и скандальных ситуаций. Раскол на «левых» (просоветских) и «правых» (проросийских) сторонников оказал эффект «внутреннего размывания» движения, в составе которых к тому времени было уже немало внедрённых сотрудников спецслужб из СССР. Большинство сторонников движения порывает с ним.

Последний третий период (1930–1939 гг.) окончательно истощает движение, прекращается его идейное развитие, одной из главных причин этого, на мой взгляд, являются социокультурные позитивные процессы и их результаты, достигнутые в СССР (рост экономики, успехи индустриализации, решение части социальных проблем, в особенности в области образования, науки, культуры и т. п.).

Выявление основных этапов истории евразийства позволяет остановиться на его позициях, имеющих не только новационный характер, но и означающих своего рода закономерности.

1. Российское общество суть евразийское, имеющее поликультурный сограничный характер, географически связывающий Запад и Восток. Россия суть Евразия. Евразия – пространство, очерченное Восточно-Европейской, Западно-Сибирской и Туркестанской равнинами. На этом пространстве доминирующий этический субстрат – русский народ, который исторически насыщен тюрко-туранскими элементами культуры (языка, форм деятельности, быта, общения и т. п.). Культурный облик Евразии определяется доминированием «восточной ветви восточного христианства»; синтезом природного, географического, этнического факторов, обеспечивающих евразийскую самобытность; особым темпоритмом истории и её векторностью в направлении свободы и демократизма будущего общества. Одной из важных особенностей лидерства Евразии в мировой последующей истории евразийцы усматривали в «человеческом капитале», который формируется за счёт симбиоза «евразийских этносов» (т. е. не на базе русского этноса, не на базе славянских сообществ, а на базе нового сформированного «евразийского гиперэтноса»). Три варианта такого симбиоза уже реализованы исторически: империя Чингизидов, Российская империя, СССР. Они свидетельствуют о трансформации Евразии в будущем от «насильственного тиранизма» к формам солидарности и согласованного будущего.

2. Евразийство весьма отчётливо формулировало своё отношение к «западноевропейскому либерализму». Опыт неоднократной активной модернизации в СССР и на постсоветском пространстве свидетельствует о том, что основные идеи или «не приживаются», или несут рано или поздно губительный результат в виде жёсткого идеологического контроля, который обернулся волнами насилия против собственного народа, насаждение мировоззренческого марксистско-ленинского монополизма, мифического «массового энтузиазма».

3. Евразийство является теоретическим вариантом Русской идеи. Это идея философии, гуманитаристики, искусства и литературы России XIX–XX веков о России как особой стране, имеющей особую культуру, особый тип личности и сообществ, особое месторазвитие.

Несмотря на то, что уже ко времени Второй Мировой войны евразийство завершило свой путь, в 70-е годы XX века в отечественной интелектуальной культуре складывается своеобразное «неоевразийство», стремящееся к анализу как истории, так и будущего России. Имеется ввиду научно-философское творчество Льва Николаевича Гумилёва, которое может быть раскрыто автором в отдельных публикациях в силу его особой содержательности и значимости для культуры XXI века.

Список литературы

1. Апухтина Н. Г. От истоков к основаниям глобально-экологической культуры мышления: Монография. – Челябинск: ЧГАКИ, 2006. – 196 с.

2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / пер. с англ. – Москва.: Весь Мир, 2004. – 188 с.

3. Меняева М. П. Культура согласия: сущность, становление, воспроизводство. – Челябинск: ЧГИК, 2018. – 231 с.

УДК 930
ББК 63.3(2)

Ситдиков Владимир Витальевич
Челябинский институт переподготовки и повышения квалификации работников образования, старший преподаватель

КРИЗИС ВЛАСТИ В ВОСПРИЯТИИ ТРАДИЦИОНАЛИСТА (ПО МАТЕРИАЛАМ ДНЕВНИКА Л. А. ТИХОМИРОВА)

Аннотация: в статье рассматриваются особенности отражения политических событий 1917 года в дневнике Льва Александровича Тихомирова. Л. А. Тихомиров являлся ведущим теоретиком монархической государственности и автором историко-философской концепции, в основу которой был положен религиозный тип познания. Взгляд мыслителя на политические события во многом перекликается с основными историографическими положениями, но при этом присутствует и авторская религиозно-философская специфика осмысления кризиса власти.

Ключевые слова: Л. А. Тихомиров, дневник Л. А. Тихомирова, Великая российская революция.

Sitdikov Vladimir Vitalevich
Chelyabinsk Institute of retraining and advanced training of education workers, senior lecturer

THE CRISIS OF POWER IN THE PERCEPTION OF A TRADITIONALIST (ACCORDING TO THE MATERIALS OF THE DIARY OF LA TIKHOMIROV)

Annotation: the article discusses the features of the reflection of the political events of 1917 in the diary of L. A. Tikhomirov. L. A. Tikhomirov was the leading theorist of monarchical statehood and the author of the historical-philosophical concept, which was based on the religious type of knowledge. The thinker's view of political events largely echoes the main historiographical provisions, but there is also the author’s religious and philosophical specificity of understanding the crisis of power.

Keywords: L. A. Tikhomirov, Tikhomirov's diary, the Great Russian revolution.

Великая российская революция является одним из переломных и неоднозначных этапов нашей истории, в результате которой была полностью переформатирована матрица устройства общества и государства. Ключевую роль в осмыслении этого исторического прецедента занимают вопросы кризиса власти, к которым относятся свержение монархии и октябрьский переворот. Научная формализация данной проблематики опирается на огромный спектр исторических источников, особое место в которых занимают источники личного происхождения. В советский период в рамках марксистско-ленинской методологии взгляд на эти события со стороны представителей монархического крыла сознательно замалчивался. В современной России после отказа от единого методологического подхода

началась актуализация наследия представителей монархического идеологического лагеря, к которому относился и Л. А. Тихомиров. Творчество Л. А. Тихомирова получило широкую популярность. Не только в исследовательской среде, но и в обществесравнительно долгий промежуток времени прослеживается востребованность религиозно-монархических идей, которые очень часто черпаются в трудах мыслителя.

Л. А. Тихомиров долгое время был участником народовольческого движения, в котором занимал ведущие позиции, и совместно с П. Л. Лавровым издавал «Вестник «Народной воли». Проходил по политическому делу о 193-х [2, л. 6], а после убийства Александра II народовольцами был вынужден эмигрировать. В 1888 году кардинально поменял взгляды ииздал брошюру «Почему я перестал быть революционером», где критически осмыслил основные тенденции развития революционных идей в России [12]. В 1889 году получил помилование и вернулся в Россию, где стал ведущим теоретиком монархизма. В период с 1909 по 1913 год находился на должности редактора проправительственной газеты «Московские ведомости» [10, с. 245]. Помимо эпистемологического осмысления монархической государственности Л. А. Тихомиров является автором оригинальной историко-философской концепции, и поэтому его позиция относительно Великой российской революции имеет особенную ценность.

Советская историческая наука начала вводить в научный оборот дневник Л. А. Тихомирова уже в первые годы после окончания гражданской войны. Часть дневника была опубликована в 1927 году в составе книги воспоминаний Л. А. Тихомирова [1, с. 154–273; с. 313–438]. Затем в 30-е годы в «Красном архиве»продолжилась публикацияотдельных фрагментов дневника,посвященных периоду первой русской революции, В советское время если труды Л. А. Тихомирова исследовались, то только в основном в контексте участия его в революционном движении. Отдельные фрагменты дневника за 1899–1904, 1901, 1905 и 1912–1917 годыбыли опубликованы уже в современной России [9, с. 278]. Но полная научная публикация записей дневника за 1917 год произошла только в 2008 году крупным специалистом по истории консерватизма А. В. Репниковым в рамках издания «Дневник Л. А. Тихомирова. 1915–1917 гг.» [3]. Помимо публикации самого дневника, данную тематику А. В. Репников развивает в нескольких авторских статьях [7, 9], а также в совместной с авторитетным исследователем тихомировского наследия О. А. Милевским биографической монографии «Две жизни Льва Тихомирова» [8]. В этой книге авторы, описывая революционный период 1917 года, сделали упор на семейные проблемы и личные переживания Л. А. Тихомирова, что связано со спецификой биографического характера работы [8, с. 481–490].

Многие историографически устоявшиеся взгляды на политическую ситуацию в России в 1917 годуимеют отражение и в дневнике Л. А. Тихомирова. Так в дневнике прослеживается однозначная позиция автора о весомом

вкладе Григория Распутина в падение авторитета верховной власти: «А нравственно власть подорвана трижды проклятым Гришкою. Это уж такой позор, что и описать нельзя. Уж когда назначения министров могут зависеть от Гришки – то какая искра доверия может сохраниться? Эту подлую тварь, наконец, убили. Но ведь это не восстанавливает доверия» [3, с. 329]. Судя по количеству заметок о Распутине в дневнике за 1917 год, этот вопрос чрезвычайно волновал Л. А. Тихомирова [3, с. 323–325, 329, 331, 337, 346, 354]. Негативное отношение автора к нему очевидно: «Конца нет с этим Гришкой: вот и умер, а зло плодит как при жизни» [3, с. 324]; «Подлый Гришка и после смерти остается угрозой династии» [3, с. 329]. О Распутине у Л. А. Тихомирова есть и совсем мистические слухи. Так авторрассказывает о том, что якобы Протопопов, занимаясь спиритизмом, вызвал дух Распутина, а затем убедил императрицу, что в него вселился дух Распутина [3, с. 346]. А когда после февральского переворотав газетах на Л. А. Тихомирова началась критика из-за его возможной реакционности, одним из подтверждений отсутствия у него реакционных действий он приводит в качестве примера то, что именно он первым инициировал обличение Распутина [3, с. 354]. Позже в воспоминаниях Л. А. Тихомиров писал о беседах с генералом Богдановичем, который был близок к императорской семье и всячески поддерживал и защищал царствующую династию, и иллюстрировал аналогичную позицию генерала о пагубном влиянии Распутина на монархическую власть [15, с. 686–694].

Помимо Распутина, объектом негативной общественно-политической полемики относительно властных институтов былаи личность императрицы. В дневнике Л. А. Тихомирова критика в адрес императрицы также присутствует, при этом где-то автор пересказывал различные слухи, порой ставя под сомнение реальность их происхождения: «Рассказывают (вероятно, враки, но рисует настроение), будто Государыня просит, чтобы Государь предоставил ей все внутреннее управление, а сам был при армии… Это выдумано, вероятно, для возбуждения народа, п[отому] ч[то] к государыне относятся ужасно нехорошо, и такое про нее рассказывают, что страх берет. Обвиняют ее даже в сношениях с Вильгельмом» [3, с. 325]. Порой критика власти сводилась только к критике личности императрицы, причем народ, по выражению Л. А. Тихомирова, не ограничивал себя в выражениях и уже не опасался преследования за подобные высказывания: «Ужасные вещи говорятся в народе о высших сферах. Даже записывать как-то неловко. И все против Императрицы. К государю выражают сожаление. И это говорится в толпе, стоящей в хвостах, говорится без стеснений, не смущаясь даже тут же дежурящих городовых» [3, с. 337]. И завершает свои размышления о роли императрицы в разложении авторитета властимыслью о том, что главной причиной свержения Николая II была именно его жена: «Я думаю, что основная причина гибели Царя – его ужасная жена» [3, с. 349].

Не избежал критики и сам император. Относительно неспособности правительства стабилизировать ситуацию в стране Л. А. Тихомиров писал,

что в этом виновата именно верховная власть в лице императора: «Но колебания верховной власти, беспрерывные смены планов, беспрерывные переходы от «уступок» к «нажиму» – хоть кого ободрят, и сверх того всю Россию привели к оппозиции» [3, с. 329]. Особо автор останавливается на чертах характера императора, которые, по его мнению, отрицательно влияли на решение кризиса в стране и не соответствовали уровню главы государства: «Самое главное в том, что Государь не может, конечно, переродиться и изменить своего характера. С громадным характером, с твердым преследованием одного плана, одной линии поведения, вообще говоря можно спасать все, выходить из самых отчаянных положений. Но ведь именно этого у него не будет и не может быть. Он может только вечно колебаться и постоянно переходить от плана к плану. Ну а при этом – в столь запутанном положении – можно только рухнуть…» [3, с. 329]. Обвиняет Л. А. Тихомиров Николая IIеще и в том, что император не умел правильно подбирать людей для своего окружения: «Самое страшное в том, что Государь, видимо, не умеет окружить себя людьми благонадежными и любящими Россию» [3, с. 338]. Особенно примечательно то, что еще до начала революции Л. А. Тихомиров сравнил Николая IIс Людовиком XVI, а социальное напряжение 1917 года оценивал как уникальное, которое несравнимо по своему размаху и массовости ни со временем покушений на Александра II, ни с периодом Первой русской революции: «И это – вовсе не настроение одних «революционеров», не «интеллигенции» даже, а какой-то огромной массы обывателей. Положение это не имеет ничего общего с тем, как было, напр[имер], при Императоре Александре II. Там действительно, народа против Царя не было. Теперь против Царя – в смысле полного неверия в него – множество самых обычных «обывателей» даже тех, которые в 1905 г. были монархистами, правыми и самоотверженно стояли против революции. Разумеется, всем этим усердно пользуются революционеры… А государь, очевидно, не представляет себе ужаса этого положения» [3, с. 331].

Важное замечание сделал автор об отречении императора от престола. Он поставил вопрос о допустимости отречения императора с точки зрения политико-правовых основ,ссылаясь на свои воззрения о верховной власти: «…сообщается, что Император Николай II отрекся от престола в пользу сына, но Алексей также отрекся в пользу Михаила, а Михаил тоже отрекся в «пользу Русского народа»… Последнее выражение странно, ибо Русский народ не имеет надобности, получать от кого-либо Верховную власть: он сам по себе ее имеет и может взять от «доверенного» (т. е. Царя), когда ему это покажется нужным» [3, с. 351]. Еще в рамках «Монархической государственности» Л. А. Тихомиров высказывал идею оперво-степенности нации, что именно она является основой для формирования и изменения верховной власти: «Нация, которая представляет всю массу лиц и групп, коих совместное сожительство порождает идею верховной власти, над ними одинаково владычествующей. Государство помогает националь-

ному сплочению и в этом смысле способствует созданию нации, но должно заметить, что государство отнюдь не заменяет и не упраздняет собою нации. Вся история полна примерами того, что нация переживает полное крушение государства и через столетия снова способна создать его; точно так же нации сплошь и рядом меняют и преобразуют государственные строи свои. Вообще нация есть основа, при слабости которой слабо и государство; государство, ослабляющее нацию тем самым доказывает свою несостоятельность» [13, с. 38]. Во время Первой русской революции в письме А. С. Суворину он описывал возможный механизм изменения власти в России:«Что касается устройства России, то на это может быть компетентна только одна власть – Земский Собор. У него конечно нет ни ума, ни знаний больше, чем у других, но у него есть право. Земский Собор должен быть из Русских. Россия в 1613 году дала полномочия Романовым. Если представитель Романовых желает изменить существо государственной власти, то должен предъявить это на решение Земского Собора. На Соборе должны быть: представители Русского народа, Церковь, высшие чиновники, и представители династии. Предмет Собора: специальный вопрос о Верховной власти, какую пожелает Собор, такую и установит, а дальнейшую «конституцию» уже потом строить, когда народ решит вопрос о сущности, т. е. Верховной власти» [6, л. 47об., 48].

Критика деятельности депутатов Государственной Думы также присутствует в дневнике. Л. А. Тихомиров считает, что депутатыпользовались сложным положением в стране для приобретения большего политическогокапитала в виде ответственного перед Думой правительства [3, с. 328, 329]. Еще 30 января онотметил оппозиционные настроения депутатов, котороемогло, по его мнению, выражаться и в подготовке государственного переворота: «А вот скорее можно предположить, что рабочие виновны в том же, в чем и Гучков с Коноваловым, т. е. в подготовке государственного переворота, не в смысле ниспровержения одного Царя и замены его другим, конечно, с ограничением власти. Это легко себе представить. В публике теперь масса слухов о замыслах переворота…» [3, с. 332–333].

Л. А. Тихомиров отмечалпостоянную смену министров, которая напрямую сказывалась на управлении страной: «Когда министры меняются чуть не каждый месяц – какой может быть порядок?» [3, с. 325]. Но при этом он считал это следствием слабости и нерешительности именно верховной власти [3, с. 328–329]. От демократического правительства Л. А. Тихомиров был не в восторге, считая его качественно хуже монархического: «Керенский, боюсь, уже доказал, что он не таков, и все его сотоварищи еще в большей степени себя обнаруживают, как самые средние люди. Собственно, по способностям они еще ниже деятелей старого режима, а ведь те были, казалось, ниже всякой критики» [3, с. 361].

После февральского переворота автор описывал противостояние и взаимодействие демократов и социалистов. В мае 1917 года Л. А. Тихоми-

ров писал об укреплении революции за счет социалистических сил [3, с. 356]. В тех же записях он высказал сомнения по поводу возможностиположительного исхода союза демократов и социалистов, указывая на противоположные идеологические основания этих сил: «В этом устройстве у нас закладываются две идеи, очень противоположные: демократическая и социалистическая, которые считаются ошибочно совпадающими. В действительности, глубокая демократизация, о которой стараются «кадеты», немыслима без сохранения прав и достояний буржуазии, ибо она существует; социалистическая же идея подрывает буржуазию и в сущности почти уничтожает. Социалистическую идею поэтому можно насаждать только при диктатуре одной лишь части народа, т. е. вообще если не одного пролетариата, то малоимущих классов. При диктатуре же, чьей бы то ни было, демократические учреждения нельзя насаждать. Это в сущности – противоположность. Не знаю, замечают ли это социалисты, или они сознательно под словом «демократия» разумеют пролетариат и малоимущих. Как бы то ни было на этой почве внутреннего устроения; нельзя не ждать большого экономического и социального развала» [3, с. 357]. В уже упоминаемом нами письме А. С. Суворину Л. А. Тихомиров высказывал пророческую в каком-то смысле мысль об установлении в России диктатуры: «По моему – ошибка будет страшная, если диктатуру поставят как орудие введения конституции. Тогда нужно иметь диктатуру лет на 30. Но как же не понять, что диктатура пробыв 30 лет не захочет уходить, да и народ не захочет отпускать» [6, л. 46об.].

21 июля Л. А. Тихомиров писал о провале создания коалиционного правительства, обвиняя в этом Керенского, который, по его мнению, не способен управлять страной в силу своих качеств и слабости характера, а также совершив значительные ошибки в должности главы государства: «В сущности он провалился в двух важнейших делах: 1) в наступлении, где полагал воодушевить миллионы солдат своим красноречием, 2) и теперь в попытке создать национальное Правительство. Не подействовало его красноречие ни на армию, ни на Совет депутатов. Вместо наступления получился разгром, вместо национального правительства пока ничего, а потом вероятно, тень, ни на что не пригодная» [3, с. 359, 360]. Позже в воспоминаниях, посвященных Г. В. Плеханову, Л. А. Тихомиров отзывался о Керенском в том же ключе: «Керенский был вообще не государственный человек, а остался у власти таким же болтуном адвокатом, каким был раньше, воображая побороть кипящие революционные страсти красноречивыми речами» [11, с. 42].

Последняя запись в дневнике датирована 16 октября и связана с приездом сына Коли. Поэтомуописаний октябрьского переворота и становления советской власти в дневнике нет. Однако после революции в воспоминаниях, посвященных Г. В. Плеханову, он высказал мысль о том, что марксистская теория была далека от реалий 1917 года, и в таких сложных условиях только большевики смогли избрать правильный путь, который привел к восстановлению государственности: «Серьезно говоря, из всех тогдаш-

них партий – только одни большевики сохранили понимание государственности и значение силы для существования государства. Но они несли с собою идею коммунистического государства, и, правильно понимая значение принуждения, насилия, до крайности преувеличивали это значение, веря, что насилием можно создать все, даже и то, чего нет в обыкновенных условиях жизни» [11, с. 41– 42].

При анализе дневниковых записей, безусловно, встает вопрос о объективности автора. При всех возможных идеологических искажениях, Л. А. Тихомиров иллюстрирует общественно-политическую картину, которая в своих основных положениях слабо отличается от устоявшихся отечественных историографических постулатов. Сам Л. А. Тихомиров подчеркивает свою объективность в рассмотрении событий, в том числе и в освещении политических кризисов 1917 года: «Конечно, я достаточно объективен, чтобы не судить об интересах России по своим интересам» [3, с. 358].

Важная черта дневниковых записей заключается в том, что при всех сложностях после свержения монархии у Л. А. Тихомирова нет явных высказываний, в которых бы прослеживались сожаления о совершенном перевороте или рассуждения о возвращении России к самодержавной монархии. Такая позиция автора связана именно с политико-правовой ситуацией в стране, когда большинство монархистов были лишены даже теоретических оснований для защиты монархии. Особенно точно подобное положение монархистов после свержения самодержавного строяохарактеризовал ведущий специалист по черносотенному движению А. А. Иванов: «Деморализацию лишь усилило «добровольное» отречение Николая II, не только освободившего подданных от присяги, но и призвавшего их «во что бы то ни стало» обеспечить «тесное единение и сплочение всех сил народных для скорейшего достижения победы» над Германией. Последовавший на следующий день отказ вел. кн. Михаила Александровича вступить в свои права до решения Учредительного собрания не давал монархистам формального повода протестовать – ведь юридически Россия всё ещё оставалась империей с законным претендентом на престол, отложившим своё восшествие на него и передавшим власть в руки Временного правительства» [5, с. 50]. И с этой точки зрения бездействие монархистов в 1917 году напрямую проистекаетиз поведения Верховной власти в лице императора, которыйво избежание пролития крови и с целью прекращения беспорядковотрекается от престола [4, с. 296, 360–364], опираясь, скорее всего, нахристианское смирение. В связи с чем, по точному замечанию современного историка В. В. Шахматова,большинство монархистов «осталось пассивным, встретив крушение царской власти полным недоумением или религиозной покорностью, как Промысел Божий о России» [18, с. 190], последний тип поведения с большей долей вероятности относился и к Л. А. Тихомирову. После февральскогопереворота Л. А. Тихомиров даже дал в милиции подписку о верности новой власти. Его современник С. И. Фудель в

воспоминаниях это действие объясняет тем, что он выразил таким поступком христианское подчинение власти: «Но все-таки ему пришлось пойти в милицию (почему в милицию – не помню) и там отдать свою «декларацию», в которой он обязался подчиняться новой государственности. Он это сделал как выражение христианского подчинения власти, но кто-то в газете назвал его «двойным ренегатом» [17, с. 61]. Действительно, Л. А. Тихомиров рассматривал подчинение власти, даже идеологически отличной от его политических предпочтений, как неотъемлемый элемент государства, которое в свою очередь искореняет подчинение внешним стихийным силам: «Власть, конечно, предполагает подчинение. Но создавая власть, которой должны подчиняться, мы не жертвуем свободой, потому что при этом мы вместо подчинения стихийным силам подчиняемся самим себе, то есть тому, что сами сознаем необходимым. Таким образом, мы лишь выходим из слепого подчинения обстоятельствам и приобретаем независимость, первое условие свободы» [13, с. 32–33]. Возможные ситуации отсутствия государства или ситуации неподчиненияличности государствубыли для него значительно более неприемлемы, чем смена политической власти и свержение монархии, тем более, что Л. А. Тихомиров придерживался принципа божественного происхождения власти: «…в христианстве никогда не было отрицания государственности, всегда проводился взгляд, что государственная власть есть Божественное установление, и враждебное отношение государства рассматривалось как проявление личного нечестия власти или недоразумение с ее стороны» [14, с. 296].

С точки зрения историософских идей Л. А. Тихомирова, религиозность и государственность имеют строгую взаимосвязь, поэтому в дневнике нашла отражение проблема разрушения религиозного «образа истинности» в российском обществе, который характеризуется теоцентричностью мира, богоуподоблением человека, императивным поведением и максимально точным следованием Откровению [16, с. 62]. Например, в январе 1917 года он пишет о неизбежности переворота, который он связывает с секуляризацией сознания общества: «Неужели так и не сжалится Господь и не призрит на несчастного отрока своего? Правда, что этот отрок отрекается от Отца Своего… Но сумеет ли Россия устроиться или нет, а переворот какой-то, кажется, неизбежен» [3, с. 332]. В мае Л. А. Тихомиров снова констатирует значительное ослабление религиозности: «А вот относительно Бога – новая Россия проявляет большое отпадение. Трудно и в этом отношении определить степень отпадения народа от Бога, но факт несомненен»[3, с. 358]. В записях от 15 августа Л. А. Тихомиров описывал торжественный молебен по случаю праздника Успенья и Поместного Собора, которое, по его мнению, собрало очень мало людей: «Успенье. Было «торжественное» по случаю Поместного Собора молебствие на Красной Площади. Я не выходил. Спрашивал по телефону знакомых. Говорят: «очень хорошо». «Сколько народу было на площади?» – «Очень много. – А например, тысяч десять

было?» – «Нет, вряд ли десять тысяч»… Ну это для города, в котором теперь почти 2 миллиона народа, из которых 1,5 миллиона номинально православных, – очень ничтожная цифра»[3, с. 362, 363]. В условиях социальной напряженности и наличия комплекса нерешенных социально-экономических проблемнаселениеотвернулосьдаже отучастия вважном церковном празднике, что также служит маркером отклонения российского общества от религиоцентристского мировоззрения. С точки зрения теоретических идей Л. А. Тихомирова секуляризация имеет прямую связь с политическим кризисом монархии: «Для довершения монархического дела на помощь социальным условиям должны явиться религиозные верования, и только тогда абсолютизм превращается в настоящий монархизм. Точно также в истинной монархии, при отнятии религиозного верования, останется только абсолютизм, который затем может легко уступить место демократии или аристократии [13, с. 87].

Список литературы

1. Воспоминания Льва Тихомирова. – М.–Л.: Государственное издательство, 1927. – 515 с.
2. ГАРФ. Ф. 109. Оп. 230. Д. 8410. Л. 6. Справка на Тихомирова Льва Александровича, составленная по материалам III отд. С.е.и.в.к. и департамента полиции.
3. Дневник Л. А. Тихомирова. 1915–1917 гг. / сост. А. В. Репников. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 440 с.
4. Дневники Императора Николая II (1884–1918): в 2 т. / отв. ред. С. В. Мироненко. – М.: РОССПЭН, 2013. Т. 2. – 784 с.
5. Иванов А. А. «Черная сотня сгинула в подполье»: русские правые и революция 1917 г. // Российская история. – 2017. – № 2. – С. 42–59.
6. РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. хр. 4234. Письма Тихомирова Льва Александровича Суворину Алексею Сергеевичу.
7. Репников А. В. «Несчастный царь, может быть – последний» (события февральской революции на страницах дневника Л. А. Тихомирова) // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. Гуманитарные науки. – 2007. – № 3. – С. 31–40.
8. Репников А. В. Две жизни Льва Тихомирова / А. В. Репников, О. А. Милевский. – М.: Academia, 2011. – 560 с.
9. Репников А. В. Лев Тихомиров в 1917 г. (по материалам дневника) // 1917 год: революции в России: Материалы Всероссийской научной конференции (30 ноября – 1 декабря 2007 г.) / сост.: М. А. Емельянов-Лукьянчиков. – М.: МПГУ, 2008. – С. 277–290.
10. Советская Историческая энциклопедия. – М.: издательство «советская энциклопедия», 1973. –Т. 14.
11. Тихомиров Л. Плеханов и его друзья. – Л.: «Колос», 1925. –51 с.
12. Тихомиров Л. Почему я перестал быть революционером. – Париж, 1988. –39 с.
13. Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. – М.: Э, 2016. – 608 с.
14. Тихомиров Л. А. Религиозно-философские основы истории. – М.: ФИВ, 2015. – 808 с.
15. Тихомиров Л. А. Тени прошлого. Воспоминания / сост., вступ. статья и примеч. М. Б. Смолин. – М.: Москва, 2000. – 720 с.
16. Уваров П. Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. – М.: Аиро-XX, 2005. – 200 с.
17. Фудель С. И. Собрание сочинений: в 3 т. / сост. и коммент. прот. Н. В. Балашова, Л. И. Сараскиной; предисл. прот. В. Н. Воробьева. – М.: Русский путь, 2001. Т. 1. – 648 с.

18. Шахматов В. В. Революция 1917 года и правомонархическое движение России // Октябрьской революции – 100 лет: сб. ст. – М.: АИРО-XXI. 2017. – С. 176–191.

УДК 141.131
ББК 86.2

Шестовских Наталия Александровна
Уральский Государственный юридический университет, г. Екатеринбург, кафедра философии и социологии, ассистент

«ДВЕ ПРАВДЫ» В СПОРЕ СТЯЖАТЕЛЕЙ И НЕСТЯЖАТЕЛЕЙ

Аннотация. В статье рассматриваются две противоположные позиции по отношению к монастырскому землевладению и к церковной собственности в споре стяжателей и нестяжателей как два различных представления о материальном благосостоянии в русской культуре.

Ключевые слова:нестяжатели, стяжатели, иосифляне, Иосиф Волоцкий, Нил Сорский, собственность, церковное имущество

Shestovskikh Natalia Aleksandrovna
Ural State Law University, Department of Philosophy and Sociology, assistant

«TWO TRUTH» IN THE DISPUTE BETWEEN «POSSESSORS» AND «NON – POSSESSORS»

Annotation. The paper analyses two opposite views on monastery's ownership of land and ecclesiastical property within the dispute between «possessors» (styazhateli) and «non-possessors» (nestyazhateli) by representing two different understandings about the notion of prosperity in Russian culture.

Keywords: non-possessors, possessors, Josephites, Joseph of Volokolamsk, Nil of Sora, ecclesiastical property.

Спор стяжателей и нестяжателей – одно из главных событий в духовной жизни Московского государства в XV–XVI вв., давно притягивает мыслящих людей. И публицисты и историки, верующие и неверующие, чувствуют, что это – узловое событие, хорошенько разглядев которое можно будет подобрать ключ ко всей русской историософии. В этом эпизоде столкнулись земное и небесное, личное и социальное, государственное и церковное. А результаты борьбы надолго, может быть навсегда, определили духовную траекторию России.

«Нигде на всем православном Востоке», – писал историк Церкви А. В. Карташев, – вопрос о нестяжании, «в его морально-практическом переживании, не достиг такой остроты и совестливой оценки с точки зрения спасительности и святости» [6, с. 514], как в Русской Церкви.

Нужно иметь в виду, что дискуссии в истории русской средневековой философской мысли выходили за пределы умственной спекуляции и становились руководящими принципами жизнетворчества. «Это были настоящие баталии, в которых участвующие считали возможным принять смерть за свои убеждения, понимая подобное как само собой разумеющее-

ся. Объяснение тому – то, что в этих спорах решались жизненные принципы, включающие в себя вопросы веры, государственного управления, исторического бытия, смысла жизни личности. Они затрагивали все самые волнующие и животрепещущие проблемы личности и общественной морали. от их разрешения зависел выбор нравственной нормы, определяющей историческое поведение всей нации и отдельного человека» [5, с. 90].

Что есть монашеское и, в целом, церковное нестяжание, каковы его границы, где начинается стяжание, то есть нарушение одного из основных монашеских обетов, – эти вопросы стали особенно актуальны для Русской Церкви в XVI веке, о чем свидетельствует полемическая литература этого времени, материалы церковного Собора 1503 года, Стоглавого Собора 1551 года. Помимо вопроса об отношении к монастырскому землевладению и церковной собственности, спор стяжателей и нестяжателей – это два разных представления о материальном благосостоянии вообще в русской культуре.

К началу XVI века в русском монашестве сформировалось два различных течения, каждое со своим отношением к вопросу церковного землевладения и со своим видением пути к преодолению кризиса монашества. Оба этих движения имели своих лидеров: Нил Сорский был духовным лидером нестяжательства, осуждавшего приобретение монастырями земельных владений; Иосиф Волоцкий возглавлял движение иосифлян, представлявших монастырь как субъект хозяйственной деятельности и доказывавших, что наличие у монастыря вотчинных владений является необходимым условием его существования.

По мнению Г. Флоровского, расхождения по вопросу о монастырских землевладениях являются только внешней канвой спора. Подлинная борьба «проходила в глубинах», так как «сталкивались два религиозных замысла, два религиозных идеала» [10, с. 33]. При этом каждый идеал имел свою правоту, здесь полемизировали «две правды» [10, с. 33].

Нил Сорский являлся продолжателем исихастской традиции и выдвигал на первый план проблему духовного совершенствования человека. Как свидетельствует Троицкий патерик: «… все внимание преподобный Нил сосредоточивает на внутренней духовной жизни во Христе, на чисто духовном воспитании человека – христианина…» [9, с. 258].

Нестяжатели, полагавшие, что монахи должны кормить себя только собственным трудом, выступали против монастырских имений. По мнению нестяжателей, владение имуществом разлагало монашество, отвлекало иноков от духовного подвига.

Нил Сорский напоминал своим современникам о духовных видениях и безмолвии древних отцов, чтобы было понятно, чего лишаются иноки, приобретающие имения. В своем творении «О мысленном делании» Нил Сорский неоднократно повторяет, что нестяжание – это необходимое условие для духовной жизни, умного делания и молитвы монаха. И чем выше поднимается он в своей духовной жизни, тем меньше заботы о земном должен

иметь. Многие же «попечения и имения» сверх необходимого привязывают душу к миру, делают невозможной борьбу с помыслами, становятся поводом к раздорам и спорам, развивают страсти сребролюбия, гордости, тщеславия.

Религиозный идеал Нила Сорского можно представить следующим образом: полное личное и коллективное нестяжание, которое должно повысить духовный уровень церкви. Служители такой церкви имеют нравственный, а не канонический авторитет. Такая старческая, нравственно безупречная, молитвенная, вобравшая в себя и древнюю традицию пустынножительства и новые веяния исихазма, церковь должна стать подлинной духовной наставницей людей всех сословий – от крестьянина до великого князя.

Нил и его последователи считали, что иноки должны жить «нестяжательно» в скитах, осуждали насильственное присвоение чужого труда и практику вкладов. Больше всего Нила интересовали внутренний мир человека, проблемы его нравственного совершенствования. Вся практика учрежденного им пустынножительства вела к отрицанию монастырских стяжаний – земельных, денежных и прочих богатств.

Нестяжательство в основе своей содержит стремление к преодолению всякого «миролюбия». «Нестяжение и есть именно этот путь из мира, – не иметь ничего вмиру» [10, с. 36], это правда созерцания, правда «умного делания». Но при этом это также и забвение мира, забвение его нужд, это отрицание мира как такового. Если нестяжатели и обращаются к миру, то лишь для того, чтобы бороться с обмирщением самой церковной жизни, для напоминания и наставления. Это был отказ от любых форм социального служения в мире.

Если правда Нила Сорского заключалась в борьбе за духовно-нравственное возрождение церкви, против ее погруженности в мирскую суету, то правда Иосифа Волоцкого была правдой социального служения церкви на благо верующих и государства.

В концепции иосифлян принципиально иным является понимание самой сути монашества. В отличие от Нила Сорского, Иосиф Волоцкий понимал ее как своего рода социальное обязательство перед миром, «религиозно-земскую службу» [10, с. 36], которую несет активная, сильная церковь в целом и которая неотделима от земных нужд. Более того, Иосиф не скрывал этого внешнего метода и стиля культивируемого им типа монашества. Он писал: «прежде о телесном благообразии попечемся, потом же и о внутреннем хранении» [1, с. 50].

Защищая монастырские владения, Иосиф Волоцкий говорил, что они дают возможность церкви быть благотворительной, справедливой и милосердной, поддерживать в трудные годы нуждающихся подданных. Действительно, под руководством Иосифа Волоцкого проводились масштабные благотворительные акции, осуществлялась поддержка мирян во время неурожая и голода.

По мнению Иосифа, на полученные средства Церковь имеет не право собственности, а своего рода право распоряжения, они направляются на благотворительность и достижение храмового благолепия в монастыре, а традиция церковной благотворительности ведет свое начало еще от Иоанна Златоуста. Поэтому церковное богатство – это богатство нищих, и характер церковного землевладения, посвященного Богу, является сакральным. Монастырь в понимании Иосифа Волоцкого получает облик рачительного вотчинного хозяйства, он и рассматривает эту деятельность в качестве одной из непреложных задач, в частности приказчиками по управлению деревнями становятся все те же монахи. А. Карташев отмечает по этому поводу: «Это положительное отношение к земному благоустройству (ныне сказали бы это – «христианская экономика и политика») есть простое бесхитростное (без богословских обобщений) древнерусское строительство «Града Божия» на земле в нашей национальной истории» [6, с. 458].

Однако, по мнению Г. Флоровского, в самом замысле Волоцкого содержалась опасность искажения, что и было вскрыто его последователями, «… это опасность – перенапряженность социального внимания» [10, с. 36].

Обе стороны апеллировали к совершенно разным богословским традициям. Нестяжателипроповедовали идеал бедности. Церковь не должна иметь имущества, так как оно является очень большим соблазном и дажев виде монастырской собственностионо начнет незаметно приковывать к себе души насельников. Стяжателимыслили более социально. Они считали, что церковь не может прожить и укрепиться в мире без включения ее в общую социально-хозяйственную жизнь. Чтобы проповедовать Царство Небесное, церковь должна стоять на земле, т. е. иметь средства.

Можно сказать, что «спор стяжателей и иосифлян – это спор о принятии или отрицании человеком мира. Это попытка решения вопроса: возможно ли совершенствование человека в несовершенном мире?» [5, с. 90].

Развиваясь в разных формах, традиция, заложеннаяИосифом Волоцким, в дальнейшем становилась основой для активного социального действия и для развития трудовой этики, в которой обогащение не отрицалось, а приветствовалось, поскольку его значительная часть шла на нужды благотворительности и культурно-просветительские цели.

Что же касается традиции, ведущей свое начало от Нила Сорского и заволжских старцев, то она возродилась в XVIII–XIX вв., оказав глубокое воздействие на труды и проповеди выдающихся подвижников той эпохи: Димитрия Ростовского, Тихона Задонского, Феофана Затворника, Амвросия и оптинских старцев. Образ христианина как странника на этой земле, не привязанного ник чему земному, вновь становится идеалом. Во главу угла были поставлены внутренние экзистенциальные переживания человека. И это выгодно отличало последователей Нила от тех приверженцев иосифлянской традиции, которые отождествляли христианское благочестие с внешней обрядовой стороной. Однако, так же как в свое время у

Нила Сорского, у них наметился уклон к мироотрицанию, в свете которого все земные хлопоты виделись суетными и бесполезными, а собственность – лишним бременем и тяжким искушением.

В итоге Русская православная церковь признала святость обоих подвижников – и преподобного Нила, и преподобного Иосифа. Но сумела ли она на практике примирить два разных идеала? Этот вопрос остается открытым.

Список литературы

1. Алексеев А. И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. – СПб.: РНБ, –2010. –390с.

2. Алексеев А. И. Под знаком конца времен. Очерки русской религиозности конца XIV – начала XVI вв. – СПб.: Алетейя, 2017. –352с.

3. Золотухина Н. М. Иосиф Волоцкий. – М.: Юридическая литература. 1981. – 96 с.

4. Иосиф Волоцкий. Просветитель.– М.: Институт русской цивилизации, 2011. – 432 с.

5. Ионайтис О. Б. Неоплатонизм в русской средневековой философии. – СПб.: Алетейя, 2017. – 252 с.

6. Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. В 2 т. Т. 1. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 784 с.

7. Костюк К. Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. – СПб.: Алетейя, 2016. – 448 с.

8. Нил Сорский. Предание. Устав./ вступительное слово Борковой – Майковой. 1912. –Санкт-Петербург]: О[-во] л[юбителей] д[ревней] п[исьменности], 1912. – [4], XL, 92, XXXI с.

9. Троицкий патерик, или Сказания о святых угодниках божиих, под благодатным водительством преподобного Сергия в его Троицкой и других обителях подвигом просиявших. – [Репринт. воспроизведение изд. 1896 г.]. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1992. – 373с.

10. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. –М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

УДК 129
ББК 87.52

Малинина Вероника Васильевна
Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург; соискатель

КОНВЕРГЕНЦИЯ ЦЕЛЕЙ: РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ М. М. ТАРЕЕВА И ТРАНСГУМАНИЗМ

Аннотация: В статье рассматриваются антропологические положения двух мировоззренческих систем: христианской философии, на примере трудов М. М. Тареева, и философии трансгуманизма. Какие цели ставят перед собой представители этих систем, каким путем решается эта задача? Несмотря на коренные различия, христиане и трансгуманисты используют одинаковую терминологию в обозначении своих целей – это достижение бессмертия и блаженства. Ценность человеческой жизни – это поле, на котором можно вести диалог.

Ключевые слова: русская философия, христианство, М. М. Тареев, трансгуманизм.

Malinina Veronika Vasilyevna
Ural Federal University named after the first President of Russia B. N. Yeltsin, Yekaterinburg graduate student

CONVERGENCE OF GOALS: M. M. TAREEV'S RELIGIOUS PHILOSOPHY AND TRANSHUMANISM

Annotation: The article discusses the anthropological position of two ideological systems: Christian philosophy, for example, the works of M. M. Tareeva, and the philosophy of transhumanism. What goals do the representatives of these systems set for themselves, how is this task solved? Despite fundamental differences, Christians and transhumanists use the same terminology to designate their goals – this is the achievement of immortality and bliss. The value of human life is a field where you can have a dialogue.

Keywords: Russian philosophy, Christianity, M. M. Tareev, transhumanism.

Человеческая мысль всегда находилась в напряжении по отношению к будущему. В некотором смысле, человечество можно разделить на радостно ждущих будущее в надежде на улучшение качества жизни через научно-технический прогресс и на людей, которые оценивают движение цивилизации как деструктивное и пожирающее само себя. И та, и другая позиции есть напряжение.

Вечная философская проблематика о цели и смысле жизни решается социумом путем сужения границ определения до материально осязаемых. Не ответив на вопрос, как и зачем человек появился в космосе, он с увлечением бросился устраивать свое материальное бытие. Техногенное человечество не хочет думать о природе страданий, оно хочет уйти от «боли» через научно-техническое совершенство. Трансгуманизм в крайних своих течениях имеет своей целью достичь бессмертия. Последодватели данного направления считают нежелательными такие аспекты жизни человека, как страдания, болезни и старение. Деятельность трансгуманистов направлена на развитие технологий для улучшения умственных и физических возможностей человека. Сегодня человек сознательно осваивает окружающий мир, а не приспосабливается к нему.

Наука шагнула в микромир, т. е. за пределы напрямую осязаемого. Развитие кибернетики позволило включить в жизнь человека виртуальный мир. Пребывание в этом мире требует минимальных физических усилий. Чтобы построить свой дом, обогреть его, накормить семью и обеспечить всех разнообразной информацией, можно не вставать со стула и воспользоваться интернетом. Сегодня в виртуальном пространстве происходят операции бытовые, банковские, юридические и прочие. Происходит развитие нано-технологий. Некоторые звенья процессов удалось полностью заменить на машины.

Человек далеко ушел от ручного труда. Не только производство, но и контроль теперь поручен машинам. Машину учат мыслить, решать неординарные задачи, кажется, искусственный интеллект становится не фантастической идеей. Существует ли опасность во включении искусственного мозга в жизнь общества, ведь фактом является то, что возникает определенная зависимость человека от высоких технологий и доверия машине?

Способны ли контролировать авторы кибер-мозга запущенные процессы? Насколько разрушительным может быть «сбой программы»?

Следующий аспект последствий цифровой среды – это все большее отделение сознания от тела, человек разделяется. Телом человек не присутствует в виртуальной реальности, происходит отчуждение сознания от телесности [1, с. 45 – 49]. Постепенно ускользает координата нахождения человека в пространстве, т. к. значимость и точка деятельности переносится в виртуальное пространство.

Таким образом, человеческие возможности значительно выросли, антропологическая среда меняется с высокой скоростью. В то же время, несмотря на развитие технических возможностей, продолжительность жизни человека увеличивается не с такой скоростью, количество различных заболеваний не уменьшается, бактерии мутируют, появляются новые, смертельно опасные для человечества вирусы. Однако идеи трасгуманизма очень живы.

Философия трансгуманизма обсуждается на всероссийских и международных научных конференциях. Междисциплинарный семинар по трансгуманизму и научному иммортализму, созданный и проводимый Российским Трансгуманистическим Движением, был зарегистрирован как первичная организация Российского философского общества. Российское трансгуманистическое движение действует с 2004 года. В философских журналах публикуются работы по трансгуманистической проблематике. Даже на философском факультете МГУ читался курс «Биотехнологии и трансгуманизм». Российские трансгуманисты организовали интернет-сообщество«Партия продления жизни» и другие.

Максимизация счастья человека, постоянное получение огромного блаженства в гедонистическом трансгуманизме перекликается с Царством Божием в философии христианства. Жизнь вечная, победа над смертью – общее место и общая цель, только религиозная философия всегда говорила о духовной работе. Дух предводительствует телом, а не телесное удовольствие является целью жизни. М. М. Тареев в своей статье «Естественное развитие – культура и цивилизация» говорит о необходимости совершенства и физического мира, о необходимости развития наук и образования. Он упоминает В. С. Соловьева, который вводит понятие всемирного совершенства, в отличии от Льва Толстого, ценившего мудрость «простой некультурной деревни». Но возделывание и совершенствование мира всегда было средством в религиозной философии. Главный объект для приложения усилий – это душа человека. Совершенствуя душу, человек может достичь бессмертия и блаженства.

В философии христианства подробно разработана методика совершенствования, средства через определенные традиции, и выделены ступени данного процесса. Например, М. М. Тареев говорит, что совершенствование человека дает познание своей душевной ограниченности [3, с. 110–

118]. Это уже следующая ступень познания. На основании текстов Библии (Ветхого Завета) становится очевидно, что закон, данный Богом, не совершенствует людей, а дает знание о грехе и о немощи человеческой природы. Вторая часть Библии – Евангелие, рассказывает о том, что Бог пришел к человеку и дал ему эту возможность – стать бессмертным и блаженным. Иными словами, совершенства и бессмертия в христианстве можно достичь только с помощью Бога, через познание своей немощи.

Интересным представляется отношение в философии христианства к страданиям. Если трансгуманисты направили все свои силы на избавление человека от боли и страданий, то христианство видит в страданиях смысл. Болезнь и испытания – это урок, который надо прожить, который наполнен смыслом. Заметим, что в биологии боль считается защитной функцией организма. Тареев пишет, что «духовное совершенство христианством дарует ся во внешнем уничижении и блаженство во внешнем страдании» [2, с. 62–84]. Идея уничижения характерна для христианской философии Тареева, уничижение человека он понимает в контексте идеи спасительного уничижения Богочеловека.

Таким образом, трасгуманисты и христиане идут разными путями, но называют свою цель одинаково – бессмертие и блаженство. Трансгуманисты, развивая науку, исключают помощь Бога, строят рай на земле. Христиане, признавая эволюцию научных теорий, «чают жизнь будущего века» где-то за пределами антропологического горизонта.

Для христианской истории идеи трансгуманизма не являются новыми. В книге Бытия дьявол обманывает человека, прельщая перспективой стать совершенным как Бог, но без помощи Бога. Чем это закончилось– нам известно.

Развитие науки – это приложение человеческих талантов и творческая их реализация. Ослепительные успехи в этом виде деятельности заслонили человеческую мысль от онтологических вопросов. За внешней красотой и совершенством порой скрывается, старая как мир, гордыня. Эгоизм, самоуправство и дерзость по отношению даже к окружающей среде на родной планете. Христианская философия предлагает начать свой путь не с недовольства нашей средой обитания, а с поиска Бога. Человек должен знать, что ему предстоит держать ответ на Страшном суде. Это созидает его душу, и ее совершенство лежит не в плоскости биотехнологий.

Список литературы

1. Кутырев В. А. Постчеловеческая революция как результат технологизации человеческого мира // Наука. Мысль. – 2017. – № 1–3. – С. 45–49.

2. Тареев М. М. Духовное совершенство // Цель и смысл жизни. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008. – С. 62–82.

3. Тареев М. М. Естественное развитие – культура и цивилизация // Цель и смысл жизни – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2008. – С. 110–118.

УДК 316.34
ББК 87.6

Гончарова Юлия Вадимовна
Воронежский государственный университет,
философское отделение факультета философии
и психологии, студентка

СЕРЕБРЯНЫЙ ВЕК РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ: РАСПАД ИЛИ РАСЦВЕТ?

Аннотация: в статье рассматриваются основные процессы, происходившие в культуре России на рубеже XIX–XX столетий. Проанализированы причины и предпосылки возникновения Серебряного века как русского «духовного ренессанса», имевшего в то же время и европейские корни. Особый акцент сделан на творческих достижениях Н. А. Бердяева, а также других выдающихся деятелей русской интеллигенции, их вкладе в мировую культуру.

Ключевые слова: духовный ренессанс, Серебряный век, культурное самосознание, неохристианство, антроподицея.

Goncharova Yulia Vadimovna
Voronezh State University Philosophical department of Philosophy and Psychology Faculty student

THE SILVER AGE OF RUSSIAN CULTURE: DISINTEGRATION OR FLOURISHING?

Annotation: the article considers the fundamental processes having been taken place in the culture of Russia at the turn of the 19th–20th centuries. The author has analyzed the causes and suppositions of origin of Silver age as the Russian cultural renaissance, having at the same time European roots as well. A special accent has been done on the creative achievements of N. A. Berdyaev and attainments of many prominent representatives of Russian intelligentsia, their contribution into the world literature.

Keywords: spiritual Renaissance, Silver age, cultural consciousness, neochristianity, anthropodicy.

В культуре рубежа XIX–XX вв., вместившей в себя очень многое, парадоксальным образом сочетались русский ренессанс и декаданс, т. е. мотивы возрождения и упадка. Это специфическое духовное состояние было характерно для всей европейской культуры конца XIX в., к которой, безусловно, принадлежал и русский Серебряный век. Русская культура вошла в русло общеевропейского культурного процесса. Но почему же так сложно оценить роль Серебряного века в истории России? Является ли этот период ренессансом или декадансом? Попробуем ответить на эти вопросы в нашей статье.

Русская философия развивалась в русле двух идейных тенденций – византийской и западноевропейской. В конце XIX – начале XX в. все большее значение приобретает метафизическая константа, связанная с онтологизацией предмета философии. «Верующий вольнодумец» Серебряного века Н. А. Бердяев пишет: «Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла» [5, с. 100]. «Духовный ренессанс» представляет собой сложное явление, что обнаруживает некую растерянность при

попытке его определения. Нам известно о разных оценках данного периода. Само понятие «ренессанс» имеет разное значение, относительно духовной атмосферы в России первой трети XX в. Например, отечественный исследователь А. Ф. Замалеев понимает «духовный ренессанс» в широком и узком смысле [10, с. 177].

В узком смысле русский духовный ренессанс – это крен интеллигенции в сторону сближения с Церковью и духовенством в целом. Центром такого движения становятся религиозно-философские собрания, проходившие в Петербурге в 1901–1903 гг. Однако консенсус между интеллигенцией и духовенством так и не был достигнут. В частности, интеллигенция обвиняла православие в архаичности и отсутствии социального идеала. Разногласия в последующем лишь усугубились, поэтому собрания были запрещены.

В широком смысле «духовный ренессанс» представляет собой почву, на которой возникает самобытный русский идеализм, вдохновленный идеями славянофилов, Ф. М. Достоевского и В. С. Соловьева. Появляется печатный московский журнал «Вопросы философии и психологии», который наиболее соответствовал «строю ума и идеалам русского народа». Умственные силы русского общества консолидирует также Философское общество при Санкт-Петербургском университете, которое выпускает «Труды». На страницах этих изданий печатали свои работы носители самых разных философских убеждений –логицисты (А. И. Введенский, И. И. Лапшин), интуитивисты (Н. О. Лосский, С. Л. Франк), антропологи (В. И. Несмелов, Н. А. Бердяев), феноменологи (Г. Г. Шпет). В своем единстве они представляли целостное движение русского идеализма, начинавшего все более оказывать влияние на общие тенденции развития западноевропейской философии [10, с. 178].

Совсем иначе представляет русский «духовный ренессанс» протопресв. Александр (Шмеман). Серебряный век, по его мысли, представляет собой распад нравственного начала и разлом культурного единства, обнаруживаемого в предшествующей литературе: «…творцы «серебряного века» начали с того, что *себя* провозгласили пророками и теургами. На деле же их творчество отразило распад нравственного сознания, простерло над Россией некий туман двусмыслицы и соблазна, которые, в момент страшного испытания, лишили ее нравственной силы» [3, с. 106]. Шмеман считает перелом в русском культурном самосознании неоспоримым фактом начала XX в. Несомненно, было возрождение творчества, духовный подъем, но все это омрачает глубокий разлом внутри русского сознания. С петровских времен и до XX в. культура обладала единством *нравственных критериев*, которым отводилась главенствующая роль, а теперь культура не столько разделилась, сколько *распалась*. Протопресв. Александр (Шмеман) указывает на то, что у творцов «ренессанса» не оказалось даже общего языка, который, например, был у Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тютчева [12, с. 171]. Принцип «морального абсолютизма» оказывается теперь замутненным. Серебряный век окрашивается в мистические тона, «куль-

турное самосознание XX века в своих религиозных исканиях оказывается наиболее глухим и слепым к Нагорной проповеди» [12, с. 174]. Теперь мораль и нравственность не определяли культурное самосознание. Свои рассуждения Шмеман завершает мыслью о потере Россией настоящего и единого культурного самосознания. «Ему нечего оказалось сказать, легче было задохнуться и умереть» [12, с. 176].

Особой позиции придерживался Н. А. Бердяев, который видит русскую «серебряную» философию экзистенциально окрашенной. Продолжая идеи Фридриха Ницше, которые захватывали мысли философа, «Бердяев ратует за обновление “религиозных начал” христианства, основанных на свободе и творческом порыве. Оно должно от формальной теодицеи перейти к реальной антроподицее» [10, с. 191]. Философ размышляет о новом русском идеализме, начиная философскую «ренессансную» мысль. «Начало века было у нас временем большого умственного и духовного возбуждения, бурных исканий, пробуждения творческих сил. Целые миры раскрывались для нас в те годы. <…> Никогда еще русская культура не достигала такой утонченности, как в то время» [1]. Бердяев выделяет несколько истоков Серебряного века: во-первых, идеи отечественного марксизма 1890-х гг., которые были чужды старой русской интеллигенции; во-вторых, литературно-эстетический исток, который выражался в преодолении «русского нигилизма в отношении к искусству, освобождение от остатков писаревщины» [1]. Бердяев указывает и на слабость русского «духовного ренессанса», видя ее в отсутствии широкой социальной базы. Также упоминает, как и Шмеман, что характерным явлением данного периода является мистически и религиозно окрашенная литературно-эстетическая сфера, которая проявлялась в попытке выйти за пределы искусства, литературы. Однако Бердяеву роль русского «ренессанса» видится неоспоримо значимой в позитивном ключе, в противовес Шмеману. Умственный «ренессанс» имел своим источником немецкую философию в лице Ф. Шеллинга, Ф. Баадера, Я. Бёме и Ф. Ницше, и русскую религиозную философию XIX в., к традициям которой произошел возврат. Одним из проявлений нашего ренессанса Бердяев называет окончательное оформление русской религиозной философии. Ключевым аспектом бердяевской философии является как раз-таки «религиозно-социальная проблема, проблема социального переустройства мира в религиозном, христианском освещении», которой сам философ придавал «большое значение для судьбы христианства» [1].

Итак, эпоха Возрождения существовала в истории многих цивилизованных народов. Однако русский Серебряный век имел иные основы, нежели западноевропейский Ренессанс. А. Ф. Замалеев не умаляет значение данной эпохи в русской истории, считая унизительным сравнивать отечественный «ренессанс» с его западноевропейским аналогом. Также Замалеев не признает теорию запаздывающего развития России в сравнении с Европой. Русский «ренессанс» – время, когда человек впервые открывается самому себе, становится способным к просвещению. Это со-

вершенно новый «ренессансный способ восприятия жизни, корни которого прорастают уже у Ломоносова и достигают окончательных вершин в поэзии Пушкина и Лермонтова» [11, с. 19].

Серебряный век как время тления моральных опор русского культурного самосознания мы наблюдаем в рассуждениях протопресв. Александра (Шмемана). Русский «ренессанс» XX в. был временем духовной неясности, путаницы, временем духовного кризиса. В этот период происходит нарушение того глубокого и внутреннего единства самосознания, которое Шмеман называет главной особенностью культурного менталитета России на протяжении почти двух веков [12, с. 187]. Шмеман говорит о нравственном единстве – согласии в области основных этических принципов. Теперь «объединяющая культурное сознание общность» распалась, а раскол этического единства пошел в разные стороны. Здесь Шмеман упоминает о переходе от «этики» к «догматике». Представителей «нового сознания» (А. Блока, А. Белого, Д. Мережковского) интересовала не христианская этика, а «тайна христианства». Шмеман считает появление символизма ознаменованием краха нравственного аспекта русского культурного самосознания. Свежий воздух, который вдохнул в Россию Серебряный век, был наполнен религией, оторванной от этики. «В нем было больше обращенности к народу, но к народу, ставшему каким-то абстрактным, иррациональным, с которым нравственная связь уже больше не ощущалась» [12, с. 194].

Кризис духовных идеалов, присущий культуре тех времен, проявляет себя и в начале XX в. Такое «брожение» общественной мысли было вызвано переоценкой ценностей, основанной на идеях освобождения человеческой души от гнета социальности, независимости творческих сил от подчинения утилитарности. Русский «духовный ренессанс», по мысли Николая Бердяева, означал не только возрождение духовной культуры, но и иное отношение к социальности: «Во вторую половину XIX века в России формировался душевный тип интеллигенции, в котором вся религиозная энергия, присущая русскому народу, была направлена на социальность и на дело революции» [1]. Одним из источников культурного возрождения Бердяев считает литературно-эстетическую область. По мысли философа, такая основа русского «ренессанса» способна породить новый виток творческих сил и пробудить свободное духовное творчество. Хотя Бердяев замечает, что «наряду с серьезным исканием, с глубоким кризисом душ, была и дурная мода на мистику, на оккультизм, на эстетизм, на пренебрежительное отношение к этике, было смешение душевно-эротических состояний с духовными», он все же импонирует Серебряному веку и считает его мощный внутренним духовным переворотом. В своей антроподицее Бердяев не отрывает человека от религии, а наоборот, хочет религию переосмыслить.

Как было сказано ранее, русский «духовный» ренессанс был религиозно окрашенным. Начало XX в. становится временем, когда предпринимается попытка осмысления присутствия в мире зла и его происхождения

при наличии доброго начала, которым является Бог. Проблема заключалась в том, откуда взялось зло. Если оно было не предусмотрено заранее, то Абсолют не единственный творец всего сущего. Если же, напротив, зло было создано намеренно, то Бог получается вовсе не всеблагим.

В начале своего философского пути христианина Бердяев оказался под влиянием «нового религиозного сознания», или неохристианства. Бердяевская философия – столкновение Православия со свободой. Бердяев был убежден, что Бог наделил человека творческой свободой для продолжения Его творения. Такая дерзкая свобода в философии влекла за собой обвинение в ересях. Возмущали Бердяева и церковные запреты свободно обсуждать религиозные темы. Мыслитель оправдал тело и душу человека путем объединения ее с жизнью человеческого духа во Христе и через Христа. Основное внимание Бердяева обращено на «общественное спасение» в земной жизни человека, в то время как Церковь декларирует «личное спасение» в Царстве Божьем. В своей теодицее Бердяев восстает и против пренебрежительного отношения к православной Церкви. Он употребляет термин «нигилизм» в ницшеанском смысле, имея в виду тление источника смыслополагания, что приводит к потере ценности всего сущего. Русскому православию, в отличие от западноевропейского, чужд индивидуализм. Оно есть квинтэссенция личности и коллектива, когда одно дополняет другое. Поэтому Церковь для Бердяева не есть авторитет, но единство свободы и любви. Бердяев выступал против церковной иерархии, уверяя, что она ограничивает религиозную свободу. Он утверждает искажение Откровения в миру, т. к. бесконечное никогда не может полностью реализовать себя в конечном: «До сих пор еще не была написана критика откровения, которая могла бы быть аналогична кантовской критике чистого и практического разума. Эта критика откровения должна раскрыть, что привносится в откровение человеком» [4, с. 9]. Поэтому Бердяев настаивает на дальнейшем развитии Духа, называя это «божественной диалектикой божественного и человеческого». Через творчество человек познает Бога, что является необходимым.

Бердяев негативно относился к «старой омертвелой церкви», ратуя за обновление «религиозных начал» христианства, основанном на «свободе и творческом порыве»[6, с. 23]. Оригинальным учением Бердяева выступает его теодицея, которая опирается на концепцию Третьего Завета, называя ее «третьем антропологическим откровением». По мнению философа, эпохи Ветхого и Нового Заветов канули в лету, так и не раскрыв истинной антропологии свободы и творчества: перед ним «христианство так же мертвеет и коснеет… как мертвел и коснел Ветхий завет перед явлением Христа» [2, с. 388]. Первые два Откровения были даны Богом. Третье Откровение нельзя просто ждать, оно должно стать делом самого человека, его свободного творчества. «Цель человека, – не спасение, а творческое восхождение» [3, с. 335]. Бердяев считает, что «творчество само есть религия. Его цель – искание смысла бытия, который лежит за пределами мировой данности» [10, с. 192]. Воистину

свободное творчество ожидается в новой эпохе человечества, когда будет преодолена «религия искупления». Таким образом, с помощью творчества мы можем перейти от небытия к бытию, то есть творению ex nihili (из ничего). Творчество создает особый мир, уподобляя тем самым человека-творца Богу-Творцу. «Творческий гений ни за что дается человеку, он не связан с религиозным или нравственным усилием человека достигнуть совершенства, преобразить себя. Творчество стоит как бы вне этики закона и вне этики искупления и предполагает иную этику… Творчество и есть то, что более всего напоминает призвание человека до грехопадения, что в известном смысле стоит "по ту сторону добра и зла"» [7, с. 120– 121].

Свобода для Бердяева – это отсутствие какого бы то ни было ограничения извне и изнутри. Свобода добытийна и предшествует даже божественному творению. В бердяевской религиозной философии фигурирует «меоническая свобода», под которой понимается свобода как первооснова. Она берет свое начало в небытии, а отнюдь не в Боге. Эта свобода первична, что допускает возникновение не только добра, но и зла. Бог всесилен только над бытием. Таким образом, теодицея Бердяева тесно связана со свободой, т. е. для оправдания существования Бога и наличия зла он допускаетсуществование некой несотворенной свободы. Тем самым Бердяев абсолютизирует свободу и онтологизирует зло. Свобода дуалистична: она и от Бога, и от небытия, которое допускает возможность зла.

Бердяев полагал возможным решение проблемы свободы только в рамках христианства, которое есть философия свободы. По Бердяеву, аскетизм есть путь, ведущий к совершенству в христианстве, но сам аскетизм выступает как отрицательный идеал, не указывая положительного содержания для жизни человека. В связи с такой концепцией вполне органично выглядит в философии Бердяева глубоко трагичное ощущение исторического процесса, когда история понимается как конфликт судьбы и личности. Бердяев не смирялся с историческим пессимизмом Апокалипсиса апостола Иоанна Богослова. По мнению Бердяева, если история будет иметь конец, то необязательно тот, который описан в Апокалипсисе. Бердяев защищал свою идею «творчески активного эсхатологизма»: человек в силах приблизить Апокалипсис, но он может и сделать так, чтобы библейское пророчество никогда бы не реализовалось. «Конец мира не фатален. Конец есть дело богочеловеческое, которое не может совершиться без человеческой свободы»[8, с. 364].

Человеческую личность Бердяев делает похожей на сверхчеловека Ницше. Человек в философии Бердяева становится фактически Богом, на него возлагается огромная ответственность. Бердяев осознает это, разбавляя титанизм чувством трагического в самом человеке и истории. Бердяев видел торжество «меонической свободы», которая порождает зло в мире, поэтому считал, что высшая цель человека заключается в творческом преображении истории, окончательным выбором между добром и злом, а не в поисках Царствия Небесного, не в спасении. Как взаимосвязаны спасение

и творчество? «Самая идея спасения… должна быть заменена идеей творческого преображения и просветления, идеей совершенства жизни… Эпоха конца есть не только эпохаразрушения, но также и эпоха богочеловеческого творчества новой жизни и нового мира» [4, с. 357].

Итак, религиозное учение Бердяева является по факту антроподицеей. Говорить о совершенно новой религиозной философии у Бердяева было бы неправильным. Однако мыслитель берет за основу дискурса своей теодицеи философемы Августина, Фомы Аквинского и многих других. По мысли Бердяева, ошибкой большинства теодицей являлись признание зла недостатком и утверждение ложного исторического оптимизма. Полностью проблема теодицеи не могла быть решена в рамках христианства, где Бог несет ответственность за существование в мире зла. Проблема теодицеи – это уязвимое место христианского богословия. Эта проблема будет возникать вновь и вновь, приводя к агностицизму и атеизму. Бердяев напишет на этот счет, что люди восстают против Бога во имя справедливости.

В завершение хочется сказать, что Серебряный век русской культуры охватывает период немногим более четверти хронологического века, но краткость его вовсе не умаляет значимости, которая с течением времени только возрастает. Она заключается в том, что русская культура – пусть не вся, а только часть ее, первой осознала пагубность развития, ценностными ориентирами которого выступают односторонний рационализм, безрелигиозность и бездуховность. Западный мир пришел к пониманию этого намного позже. Конечно же, существуют разные, порой полярные, оценки значения Серебряного века для русской культуры и развития российского общества в целом. Так, некоторые исследователи, публицисты отмечают двойственный и, с одной стороны, разрушительный характер этого периода. По их мнению, наряду с крупными достижениями отечественной культуры и искусства, поэты, художники и другие деятели Серебряного века перешагнули черту дозволенного, отличаясь чрезмерным либерализмом и анархизмом, апокалиптическим ожиданием гибели окружающего мира, отрицали традиционные эстетические нормы и проверенные временем общественные ценности. Другие прямо указывают, что Серебряный век подготовил духовные предпосылки социально-политических катаклизмов, произошедших в России в начале XX века. Разумеется, каждая точка зрения имеет право на жизнь, на свое существование. Не вдаваясь в дискуссию по данному вопросу, отметим еще раз, что Серебряный век имел огромное, непреходящее значение не только для культуры России, но и всей мировой культуры в целом.

Список литературы

1. Бердяев Н. А. Русский духовный ренессанс началаXX века и журнал «Путь» / Н. А. Бердяев // Путь. –1935. –№49. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://biblio.giuvus.ru/biblio/archive/berdjaev_russkiy/ (дата обращения: 19.11.2018).

2. Бердяев Н. А. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. – М.: Изд-во Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1916. – 728 с.

3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М.: Правда, 1989. – 608 с.

4. Бердяев Н. А. Экзистенциональная диалектика божественного и человеческого / Бердяев Н. А. – М. : Терра – Книжный клуб, 1998. – 384 с.

5. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 480 с.

6. Бердяев Н. А. Новое религиозное сознание и общественность / Н. А. Бердяев. – СПб. : Изд. М. В. Пирожкова, 1907. – 479 с.

7. Бердяев Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

8. Бердяев Н. А. Самопознание: опыт философской автобиографии / Н. А. Бердяев. – М.: Книга, 1991. – 450 с.

9. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н. А. Бердяев. – М.: АСТ, 2011. – 639 с.

10. Замалеев А. Ф. Курс лекций по истории русской философии / А. Ф. Замалеев. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2009. – 238 с.

11. Замалеев А. Ф. Русский Ренессанс: зарождение и специфика / А. Ф. Замалеев // Вестник СПбГУ. Серия 6. Политология. Международные отношения. – 2014, №1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/russkiy-renessans-zarozhdenie-i-spetsifika (дата обращения: 19.11.2018).

12. Шмеман А. Основы русской культуры: Беседы на Радио Свобода. 1970–1971 / протопресвитер А. Шмеман. – М. : Издательство Православного Свято-Тихвинского гуманитарного университета, 2017. – 416 с.

II. ИСТОРИЯ РОССИИ, ПРАВОСЛАВИЯ В ИДЕЯХ, ЛИЦАХ

УДК 27-9
ББК 86.37-3

Василик Владимир Владимирович
Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра истории славянских и балканских стран, доктор исторических наук, профессор, протодиакон

О ПЕРВОЙ РЕДАКЦИИ СЛУЖБЫ СВ. РАВНОАПОСТОЛЬНОМУ ВЛАДИМИРУ

Аннотация. В статье рассматривается, на основании аналитики работ историков Церкви, светских ученых история, становление почитания службы св. равноапостольному князю Владимиру. Автор приходит к заключению, что редакция службы была создана в основном в домонгольский период (при том, что некоторые ее элементы могли быть написаны в конце XIII – начале XIV в.). Сравнением со св. равноапостольным Константином, св. апостолом Павлом, пророком Моисеем акцентирован патриархальный, учительный характер власти, борьба христианского и антихристианского начал, духовное, телесное прозрение в душе св. равноапостольного князя Владимира.

Ключевые слова: служба св. равноапостольному князю Владимиру, история, становление почитания службы, учительность, патриархальный характер власти, духовное прозрение

Vasilik Vladimir Vladimirovich
St. Petersburg State University, Department of the History of Slavic and Balkan countries, Doctor of Historical Sciences, Professor, Protodeacon

ON THE FIRST VERSION OF THE SERVICE TO EQUAL-TO-THE-APOSTLES' VLADIMIR

Annotation. The article discusses, on the basis of analytics of the works of Church historians, secular scholars the history, the formation of the services of St.. Equal to the Apostles Prince Vladimir' s honoring. The author comes to the conclusion that the editors of the service were created mainly in the pre-Mongol period (despite the fact that some of its elements could have been written at the end of the XIIIth – beginning of the XIVth century). Comparison with sv. Equal to the Apostles Constantine, Sts. The apostle Paul, the prophet Moses accentuated the patriarchal, educational nature of power, the struggle of the Christian and anti-Christian principles, spiritual, physical insight into the soul of St. Equal-to-the-Apostles Prince Vladimir.

Keywords: service of sv. Equal to the Apostles Prince Vladimir, history, the formation of worship service, teaching, the patriarchal nature of power, spiritual enlightenment

Служба св. равноапостольному князю Владимиру, как и становление его почитания, представляет собой ряд загадок. С одной стороны, Н. К. Никольский, а в последнее время Н. С. Серегина считают время начала почитания св. князя Владимира XI в. (а службу памятником начала XII в.[1]

[1] *Никольский Н.* Материалы для повременного списка русских писателей X–XI в. М.., 1906. С. 443. *Серегина Н. С.* Песнопения древнерусским святым... С. 66.

С другой стороны, Е. Е. Голубинский, как и некоторые другие авторы само начало почитания св. Владимира относит к 1240 году и связывает с Новгородом и Невской битвой (дата 15 июля, день памяти св. равноапостольного князя Владимира)[1]. Ю. К. Бегунов предполагает еще более позднюю датировку – строительство церкви св. кн. Владимира в Новгороде в 1311 году[2]. Рукописная традиция казалось бы, подтверждает правоту Ю. К. Бегунова, поскольку минеи и стихирари XI–XIII веков для 15 июля дают только память св. мучеников Кирика, трехлетнего младенца и его матери Иулитты, пострадавших в 304 г. во время гонения Диоклетиана[3] и, соответственно, службу им. Более того, рассказ Первой новгородской летописи о Невской победе говорит о памяти «святоую моученикоу Кирика и Иулитты» и совершенно не упоминает о памяти св. равноапостольного князя Владимира.

В истории прославления св. равноапостольного князв Владимира есть некая таинственность: с одной стороны, как отмечает А. Ю. Карпов, во всём «Слове…» Илариона, – целая программа причтения князя Владимира к лику святых как заступника и благодетеля Руси, как равного апостолам, просветившего светом веры свою страну. Однако, по не вполне ясным причинам, официальная канонизация князя Владимира задержалась почти на два столетия. Отчасти это могло объясняться тем, что мощам князя не был дан дар чудотворения[4]. Сходной точки относительно роли отсутствия чудес в поздней канонизации князя придерживается и А. В. Назаренко[5].

Служба св. равноапостольному князю Владимиру насчитывает одну особую редакцию, три основные и ряд промежуточных. Впервые первая редакция службы святому Владимиру была выделена и опубликована М. В. Славнитским с учетом всех известных рукописей из Софийского и Кирилло-Белозерского собраний и с приведением по ним всех известных разночтений.[6] Н. И. Милютенко издала текст по трем спискам (двум пергаменным и соловецкой «Минее новым чудотворцам»), отражающим богослужение по Студийскому уставу.

Старшие списки это праздничная минея Соф. 382, передатированная А. А. Туриловым сер. – кон. XIV в. Сейчас в минее отсутствуют тетради за конец июля-начало августа, где должна была находиться служба свв. Борису и Глебу. Служба посвящена только св. Владимиру.

---

[1] *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в русской церкви. М., 1904. С. 63–64. Такой же точки зрения придерживается Ю. В. Кривошеев.

[2] *Бегунов Ю. К.* Памятник русской литературы «Слово о погибели Русской земли». М.,: Л., 1965. С. 49.

[3] Вначале правитель города Александр убил маленького Кирика, когда тот воскликнул: "Я христианин", а затем после пыток была обезглавлена святая Иулитта. См. Лосева О. В. и др. Кирик и Иулитта // Православная энциклопедия. Т. 34. М., 2013. С. 170–184.

[4] *Карпов А. Ю.* Святой равноапостольный князь Владимир. ЖЗЛ. М., 2008.

[5] *Назаренко А. В.* Древняя Русь на международных путях. М., 2001. С. 450–460.

[6] *Славнитский М.* Канонизация св. князя Владимира. С. 208–210.

Соф. 386 – Минея праздничная на июль-август, названная в рукописи «Трефолой». Это чрезвычайно интересный памятник. Во-первых, сама минея написана по Студийскому уставу, а ей предпослан Устав Иерусалимский. Состав июля соответствует в самой минее точно соответствует нотированному стихирарю XII в. Соф. 384 за исключением добавления службы св. Владимиру, что говорит о домонгольской основе и, возможно, о киевской традиции.

Во-вторых, как указал Турилов, в Соф. 386 сохранились три древнейших славянских оригинальных гимнографических произведения. Это канон на Положение Ризы и пояса Богородицы Климента Охридского (2 июля), а на Успение Богородицы трипеснец Константина Преславского (на предпразднество) и второй канон Климента Охридского[1]. «Модернизация» по Иерусалимскому уставу выразилась только в прибавлении в начале подробных уставных указаний, но не коснулась еще содержания самой минеи. Каноны Климента Охридского и Константина Преславского, возможно, указывают на монгольский протограф и на некую киевскую традицию: возможно перед нами один из старейших образцов текста 1 ред. в своем древнейшем окружении.

В минее служба св. Владимиру совмещена со службой свв. Кирику и Улите. Тропарь князю написан только в уставе (л. 8–9), л. 8об. после стихир на стиховне, но соответствует тому, что в Соловецкой минее 1494 г. помещен после стихир на Господи воззвах:

Іако началника и благочестьіа.
и корень вѣры.
идоломъ разорителѧ
Василии кънѧже равенъ еси апостоломъ.
крещенимъ всѧ люди просвѣтілъ еси
и сшедшесѧ въпиемъ ти дьньсь
Христа Бога моли.
Даровати намъ мира и велиіа милости[2].

«Минея новым чудотворцам» 1494 г. была написана специально для Соловецкого монастыря по распоряжению игумена Досифея г. Вологде[3].

В службе 1 ред. были стихиры на Господи воззвах и канон.

О преславное чюдо.
величавыи разумъ
погублѧеть сѧ днѣсь.
и рыдають всѧчьскаѧ лукаваѧ воинства,

---

[1] *Турилов А. А.* Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. М., 2010. С. 71–74.

[2] Милютенко Н.И. Василик В.В. Св. Равноапостольный князь Владимир: отражения в гимнографии (в печати)

[3] Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской Духовной академии. Казань, 1885. Ч. 2. С. 358; *Розов Н. Н.* Соловецкая библиотека и ее основатель игумен Досифей // ТОДРЛ. Л., 1962. Т. 18. С. 302.

видѧще вѣтвѣ секоуща вседичное,
силою Божию восаждаемое и прославлѧемое
и свѣтло вѣнчаемо ѿ Бога
великаго Василиѧ нашего
вѣрѣ начальника[1].

С одной стороны, сюжет этой стихиры прозрачен – скорбь дьявола (именуемого в духе монашеской традиции Добротолюбия «Величавым разумом») и демонских воинств. Соответственный пассаж есть в Повести временных лет: «И была видна радость великая на небе и на земле по поводу стольких спасаемых душ; а дьявол говорил, стеная: «Увы мне! Прогнан я отсюда! Здесь думал я обрести себе жилище, ибо здесь не было учения апостольского, не знали здесь Бога, но радовался я служению тех, кто служил мне. И вот уже побежден я невеждой этим, а не апостолами и не мучениками; не смогу уже царствовать более в этих странах»[2].

С другой стороны, на наш взгляд, есть возможность второго плана. Дело в том, что слова «видѧще вѣтвѣ секоуща вседичное» связаны с цитатой из Послания к Римлянам св. апостола Павла: «Если же некоторые из ветвей отломились, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносись перед ветвями. (Рим. 11, 16–17). Соответственно, возникает тема ветхозаветной Церкви и новозаветной – из язычников, отвержения Израиля и спасения языческих народов. Она представляется весьма актуальной в контексте Слова о законе и благодати митрополита Илариона и полемики с иудейской общиной Киева[3]. Отметим, что стихира написана на 8 глас, подобен «О преславное чюдо» (современное «О преславного чудесе»), то есть по образцу стихиры на Воздвижение – «О преславнаго чудесе! Живоносный Крест Пресвятый на высоту возносим является днесь. Устрашаются демонские полки». Во-первых, в подобне присутствует идея посрамления демонских воинств, как и в рассматриваемой нами стихире. Во-вторых, Воздвижение издревле связано с крещением: как отмечает в своем итинерарии блаженная Эгерия, в Иерусалиме на этот праздник торжественно совершалось крещение оглашенных[4]. В третьих, Воздвижение традиционно считалось имперским праздником, подразумевавшим прославление «благоверных царей наших» с просьбой даровать им победу над варварами и возвеличивание Креста, как хранителя Империи[5].

---

[1] Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 478.

[2] Повесть временных лет. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 2006. С. 160.

[3] Об антииудейской полемике в «Слове о законе....» см. в частности *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Древней Руси. СПб, 1996. С. 150–160.

[4] См. Egerie. Itineraire. Ed. P. Maraval // Sources Chretiennes. T. 296. Paris, 1982. P. 79. Русский текст см. Паломничество по Святым местам конца IV века // Православный Палестинский сборник. Т. 20. 1889.

[5] Тропарь Воздвижения. Подробнее об этом см. *Василик В.В.* Церковь и империя… С. 300.

Следующая стихира:
дивнаіа чюдомъ пучина.
жестосѣрдии бо разуми.
иже вотще шатаху сѧ.
ѿ лица днесь Василиіа веселѧхусѧ
въ честней іего церкви.
Царствуетъ Хрістосъ Богъ
и постави его вѣрнаго кнѧзѧ на земли своиеі[1].

Отметим, что начало второй стихиры при переводе на греческий язык дает одинаковый размер с первой стихирой, а также с ее подобным (стихира ὡ τοῦ παραδόξου θαύματος первого гласа). Вряд ли это случайность[2]. Второе, упоминается церковь не Владимира (как в Новгороде), а Василия. Весьма возможно, что имеется в виду киевская церковь свят. Василия Великого – по мнению Н. С. Серегиной – центр первоначального почитания св. князя Владимира[3]. Если это так, то по времени эта стихира может относиться к домонгольскому времени и быть связанной с вышеупомянутым храмом свят. Василия Великого. Впрочем, не исключается и другая возможность: под «честной церковью Василия» имеется в виду Десятинная Церковь Успения (или Введения во Храм) Пресвятой Богородицы, выстроенная св. равноапостольным Владимиром[4].

Начало «Дивная чудес пучина» связано со стихирами на Успение – «О дивное чудо... Дивны Твоя тайны, Богородице». Затем следует скрытая цитата из второго псалма: «Вскую шаташасѧ языци и людие поучишасѧ тщетнымъ»[5]. Данный псалом обладает мессианским значением и связан с пророчеством о восстании против Христа, о союзе иудеев и язычников во время Его распятия и конечной победе Христа над неверующим миром[6]. Соответственно, его использование выглядит логичным в контексте празднования памяти крестителя Руси и, соответственно, ее крещения, как победы над языческим нечестием и иудейским неверием, учитывая роль Хазарии и иудейской общины Киева в X-XI в. Именование св. равноапостольного князя Владимира «верным князем» носит церемониальный характер и связано с титулом византийского императора πιστὸς βασιλεύς – «верный царь».

Следующая стихира построена на обращении «Радуйся».

---

[1] Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 479.

[2] Выше мы упоминали, что подобный феномен может быть связан с греческим происхождением гимнографа и первоначальным сочинением стихиры на греческом языке, которую затем перевели на древнецерковнославянский. Дальнейшее метрическое несоответствие может быть связано с ее редактурой на древнерусской почве.

[3] Серегина Н. С. Песнопения древнерусским святым.... С. 70.

[4] О построении Десятинной Церкви см. в частности *Айналов Д.В.* К вопросу о строительной деятельности св. Владимира // В память св. равноапостольного князя Владимира. Пг. 1917 вып. 1, С. 30–40.

[5] Литургическая позиция данного псалма – первый антифон первой кафизмы, который поется во время праздничной вечерни и предваряет стихиры на «Господи воззвах».

[6] См. в частности *Иоанн Златоуст*. Беседы на псалмы. М., 1991. С. 56.

Радуйсѧ, русскаіа похвало.
Радуйсѧ, вѣрьнымъ правителю,
Радуйсѧ, блаженый Володимире,
Радуйсѧ, началнице нашъ
Радуйсѧ, вѣрѣ забрало,
Радуйсѧ, чюдо чюдомъ преславноіе,
притекающимъ пристанище тихое....

С одной стороны, призыв «Радуйся» связан с традицией хайретизмов[1], восходящих к «Акафисту» преп. Романа Сладкопевца[2], если еще не глубже[3]. Можно выделить минимум три элемента, связанных в этой стихире с Акафистом – Радуйсѧ, рускаіа похвало, Сравним: «Радуйся, верных похвало». (12 икос).

Радуйсѧ, вѣрѣ забрало. Сравним: «Радуйся, царства нерушимая стено» (12 икос) притекающимъ пристанище тихое. Сравним: «Радуйся, пристанище житейских плаваний» (9 икос).

С другой стороны, императив «Радуйся» присутствует в Слове о Законе и благодати: «Радуйся, въ владыкахъ апостоле, не мертвыа тѣлесы въскрѣшав, нъ душею ны мертвы, умерьшаа недугомь идолослужениа въскрѣсивъ! Познахомъ... Радуйся, учителю нашь и наставниче благовѣрию!»[4]. Исследователи по справедливости видят в них связь с традицией Акафиста.

Канон св. Владимиру написан на шестой глас, в обратном переводе на греческий обнаруживает метрическое соответствие греческим ирмосам октоиха «Яко по суху пешествовав Израиль». Содержательная сторона канона связана с библейскими прообразами – Моисеем, Иисусом Навином, апостолом Павлом и императором Константином.

Иже волею и нужею.
к себе всихъ призываеши.
іако же древле Моисиіа, Іисуса.
тако же и нынѣ въ сердци възгласи.
вѣрьнаго и достохвалного кънѧзѧ[5].

Итак, святой равноапостольный князь Владимир сравнивается с Моисеем-законодателем, принесшим Израилю закон с вершины Синая и с воином Иисусом Навином, завоевавшим для Израиля Землю Обетованную. Это не случайно: с одной стороны св. князь Владимир явился автором церковного Устава – первого русского писаного закона, с другой стороны – св.

---

[1] От греческого χαῖρε – «Радуйся».

[2] См.Турилов А. А., Никифорова А. Ю. Казачков Ю. А. и др Акафист. Православная энциклопедия. Т.1. С. 371-381. М., 2000. (полная библиография вопроса до 2000 года).

[3] О ранних хайретизмах см.в частности Василик В. В. Происхождение канона. История. Богословие. Поэтика. СПб., 2006. С. 101.

[4] Иларион митр. Киевский. Слово о законе и благодати. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. С. 76.

[5] Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 480.

князь Владимир победил хазар, поляков и печенегов. Пример Моисея, который в диалоге с Богом до последнего отказывается принять на себя пророческую миссию, ссылаясь на свою слабость и косноязычие, и соглашается под натиском великих чудес (Исх. 3–4), достаточно красноречиво показывает диалектику свободного выбора и принуждения в судьбе св. князя Владимира, который, согласно Повести временных лет, до последнего уклоняется от крещения, хотя и постоянно обещает его принять, и лишь под давлением чрезвычайных обстоятельств и знамений, в т. ч. собственной слепоты крестится[1]. Однако, в конечном счете, все внешние обстоятельства слишь подготавливают сердце князя к принятию Божественного призыва, на который он откликается добровольно и сердечно.

Обратим внимание на другой тропарь, в котором св. князь Владимир также сравнивается с Моисеем:

Спасаіа преже Господь.
рукою Моисиевою Израиль ѿ работы.
тъ же и нынѣ рукою всихъ насъ.
Василиіа кнѧзѧ вѣрнаго[2].

Язычество сравнивается с рабством бесам в духе «Слова о законѣ и благодати» митрополита Илариона: «“Благословленъ Господь Богъ Израилевъ”, Богъ христианескъ, “яко посѣти и сътвори избавление людемь своимъ”, яко не презрѣ до конца твари своеа идольскыимъ мракомъ одержимѣ быти и бѣсовьскыимъ служеваниемь гыбнути... тогда тма бѣсослуганиа погыбе».

Однако, на наш взгляд, здесь есть и другая сторона вопроса: языческая Русь находилась в жесткой зависимости от иудейской Хазарии[3], и даже разгром ее Святославом не решил проблемы независимости Руси, так как экономический гнет продолжился благодаря давлению иудейской общины Киева. Вопрос о независимости Руси, как духовной, так и политической и экономической был решен только благодаря крещению.

С образом Моисея типологически связан и образ императора Константина, который для византийских историков и гимнографов являлся новым Моисеем, проводником через море неверия и погибели к Земле Обетования – христианской жизни. Император Константин, сражавшийся с

---

[1] В рассказе Повести Временных лет можно выделить минимум четыре момента, когда Владимир обещает было принять крещение, а затем откладывает его – 1) после речи философа и явления иконы Страшного Суда 2) после посольства с испытанием вер (И спросил Владимир: «Где примем крещение?» Они же сказали: «Где тебе любо»), 3) после совета Анастаса Корсунянина перенять воду (Владимир же, услышав об этом, посмотрел на небо и сказал: «Если сбудется это, – сам крещусь!» 4) после сватовства к сестре императоров Константина и Василия (Скажите цесарям вашим так: я крещусь, ибо еще прежде разузнал о законе вашем и люба мне вера ваша и богослужение). И лишь на пятый раз, когда он заболел и ослеп, князь окончательно решается принять крещение, крестится и прозревает

[2] Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир...

[3] См. Гумилев Л. Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1994. С. 150–165.

Максенцием у Мульвийского моста, подобен Моисею, проведшему израильтян сквозь Чермное море[1]

Костѧнтина вѣрнаго подобникъ іави сѧ
Христа въ сердце въсприимъ.
и его заповѣди.
іако же отець всеіа Руси научилъ еси[2]

Св. Владимир явился «подобником», или подражателем (ср. греческое μιμητής) св. Константина не только в силу того, что крестил Русь, но также и потому, что подобно благочестивому императору стремился исполнять заповеди Христовы. О св. равноапостольном Константине Евсевий Памфил пишет следующее: «Так как он один из римских василевсов с глубочайшим благоговением чтил Всецаря – Бога, один не обинуясь проповедовал всем учение Христа, один столько прославил Церковь Его, сколько никто от века, один ниспроверг все заблуждения многобожия и обличил все роды идолослужения, то один также, и при жизни и по смерти, удостоился благ, каких не достигал никто другой. И действительно, из всех автократоров, он один различными делами чтил всех Бога и Христа его, а потому один по всей справедливости и сподобился этого. Одному только ему сущий над всеми Бог даровал преимущество царствовать над людьми даже по смерти, и людям, не лишенным смысла, этим ясно указал на нестареющее и нескончаемое царствование души его»[3].

В другом месте Евсевий пишет: «Он чествовал Христа Божьего со всей решительностью и перед всеми, не стыдясь спасительного наименования, он сделался предметом уважения за свое чествование и им обозначал себя, то ограждая свое лицо спасительным знамением, то украшаясь этим победоносным трофеем»[4]

О св. равноапостольном князе Владимире митрополит Иларион говорит в Слове о Законе и благодати: «И воссиял в сердце его <свет> ведения, чтобы познать ему суету идольского прельщения и взыскать единого Бога, сотворившего все видимое и невидимое. К тому же непрестанно слушал он о православной Греческой земле, христолюбивой и сильной верою: что <в земле той> чтут и поклоняются единому в Троице Богу... И, слыша это, возгорелся духом и возжелал он сердцем стать

---

[1] Eusebius Caesariensis. Historia ecclesiastica. IX. 9, 5-9. ὥσπερ γοῦν ἐπ' αὐτοῦ ποτε Μωϋσέως τοῦ τε θεοσεβοῦς Ἑβραίων γένους «ἅρματα Φαραὼ καὶ τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔρριψεν εἰς θάλασσαν καὶ ἐπιλέκτους ἀναβάτας τριστάτας κατεπόντισεν ἐν ἐρυθρᾷ», κατὰ τὰ αὐτὰ δὴ καὶ Μαξέντιος οἵ τ' ἀμφ' αὐτὸν ὁπλῖται καὶ δορυφόροι «ἔδυσαν εἰς βυθὸν ὡσεὶ λίθος». Подобно тому, как при Моисеи и при почитавшим Бога народе евреев «колесницы фараона и силу его бросил в море и избранных всадников его колесничников погрузил в Красном (море) (Исх. 15, 3-4), точно также и Максентий и его воины и копьеносцы «погрузились в глубину, как камень» (Исх. 15, 6). О сопоставлении жизни Моисея и императора Константина см См. также Vita Constantini. 1, 12. 1, 20.

[2] Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 481.

[3] Евсевий Памфил. Жизнь Константина. М.: Labarum,1998. С. 130.

[4] Там же. С. 140.

христианином самому и <христианской> – земле его. Так, произволением Божиим о человеческом роде, и произошло. И совлек с себя князь наш – вместе с одеждами – ветхого человека, отложил тленное, отряс прах неверия – и вошел в святую купель. И возродился он от Духа и воды: во Христа крестившись, во Христа облекся»[1] .

Для митрополита Илариона это событие – чудо: «Как разверзлось сердце твое? Как вошел в тебя страх Божий? Как приобщился ты любви его? Не видел ты апостола, пришедшего в землю твою и своею нищетою и наготою, гладом и жаждою склоняющего к смирению сердце твое»[2]

Общим со св. императором Константином, по мысли автора службы, у св. равноапостольного князя Владимира является и отеческое начало. Здесь уместно привести мнение Евсевия о Константине: «в этом отношении не переставал он оказывать всем жителям провинций, непрерывно одни за другими, благодеяния, то являя отеческую свою заботливость о целой Ойкумене, то украшая разными достоинствами частных, известных себе лиц, и великодушно даруя всем все. Кто ни просил у него милости, всякий достигал цели, никто не обманывался в своих чаяниях...» [3].

Об отеческом характере св. князя Владимира и его учительском служении говорит митрополит Иларион в «Слове о Законе и благодати»: «Радуйся, учитель наш и наставник благочестия! Ты облечен был правдою, препоясан крепостью, обут истиной, венчан добромыслием и, как гривною и золотою утварью, украшен милосердием. Ты, о честная глава, был нагим – одеяние, ты был алчущим – насыщение, ты был жаждущим – охлаждение их утробы, ты был вдовам – вспомоществование, ты был странствующим – обиталище, ты был обидимым – заступление, убогим – обогащение [4]

Значим также и первый тропарь седьмой песни

Елены ты новыіа

известисѧ любовью внукъ блаженныѧ Ольги

Констѧнтинъ же новый великий

Христу ѧвися, Василие, вопіѧ...

Благословенъ Богъ отецъ нашихъ (7 песнь 1 тропарь)[5].

Наименование св. Ольги новой Еленой не случайно. Во-первых, она была крещена в честь св. равноапостольной Елены[6], во-вторых она явилась

---

[1] Слово о законе и благодати // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. М., 2006. С. 78.

[2] Там же. С. 80.

[3] Евсевий. Указ. соч. С. 240.

[4] Библиотека. С. 190.

[5] Милютенко. Указ соч. С. 492.

[6] Опосредованно она была названа в честь Елены Лакапины, супруги императора Константина Багрянородного, которая могла быть ее крестной матерью, учитывая раннехристианскую традицию иметь одного крестного, соответствующего пола. Учитывая то, что обычай иметь двух крестных пришел на православный Восток и Русь не ранее XII века (Алмазов А. История чинопоследований Крещения и Миропомазания. Казань, 1884, с. 45–46), рассказ Повести Временных лет об обмане Ольги импер. Константина – приглашении его в

праматерью св. князя Владимира, в третьих, если св. Елена обрела животворящий Крест в Иерусалиме, то св. Ольга утвердила его на днепровских берегах и заложила основы Киева, как нового Иерусалима. С другой стороны, св. князь Владимир, как и император Константин – основатель христианской династии и ее небесный покровитель. И династический план переплетается с планом апостольства и миссии через образ св. Ольги как новой равноапостольной Елены, тем паче, что она в крещении была наречена именем матери св. равноапостольного царя Константина.

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 Константина[1]. В третьих, христианский император по самому своему сану являлся равноапостольным (ἰσαπόστολος)[2] и этот эпитет применительно к св. Владимиру акцентирует его царское достоинство.

В каноне отражены события крещения Руси, в соотвествии с рассказом Повести Временных лет. Во-первых, говорится о походе на Херсонес

Лютый льстец двиза же сѧ
на крьстыаны воевати.
превеликыи Господь в Корсуни тѧ възвещаеть.
и крѣщению божественному сподоблѧеть тѧ.
и царство небесное тобѣ Христосъ подалъ есть[3].

Отметим здесь резкое неприятие идеи войны между христианами и, в частности с византийцами, что, возможно, указывает на автора прогреческой ориентации, если не на грека. Поход мыслится, как результат искусного и яростного дьявольского действия, однако Бог творит из зла добро и просвещает в Херсонесе князя Владимира святым Крещением, даруя ему прежде всего Царствие небесное и лишь во вторую очередь утверждение царства земного.

В связи с походом на Херсонес возникает также тема слепоты св. князя Владимира:

Иже Паоула просвѣтомь
избраньствомь сподоби.
и Василиіа вкупѣ отца рускаго.
очьныи недугъ отьрлъ еси Милостиве.
Твоимь крещениемь

Во-первых, следует отметить редкую лексему «просвѣтъ», встречающуюся в памятниках домонгольского времени (XI–XII в.) и не характерную

крестные и затем отказе выйти за него замуж, приходится признать поздней легендой анекдотического характера, призванной возвеличить мудрость русской княгини и унизить «греческого» царя.

[1] Armstrong Op. Cit. P. 5–16.

[2] В частности, Константина V.

[3] Возможно, что первоначальным чтением было не двиза же сѧ, а двизаше тѧ, а также не възвещаеть, а просвѣщаетъ, что, однако, находит отражение в поздних рукописях

для монгольской и московской эпохи[1]. Редкой лексемой является также «избранство». Весьма яркой является следующая метафора, связанная с отиранием лица после крещения, которое становится одновременно отиранием болезни. Безымянный автор канона базируется на соответствующем месте Повести Временных лет: « По божественному промыслу разболелся в то время Владимир глазами, и не видел ничего, и скорбел сильно, и не знал, что сделать. И послала к нему царица сказать: «Если хочешь избавиться от болезни этой, то крестись поскорей; если же не крестишься, то не сможешь избавиться от недуга своего». Услышав это, Владимир сказал: "Если вправду исполнится это, то поистине велик Бог христианский". И повелел крестить себя. Епископ же корсунский с царицыными попами, огласив, крестил Владимира. И когда возложил руку на него, тот тотчас же прозрел. Владимир же, ощутив свое внезапное исцеление, прославил Бога: «Теперь узнал я истинного Бога»[2]. Отметим, что этот текст, по мнению А. В. Назаренко восходит к прижизненному преданию, отразившемуся в латиноязычных источниках, конкретно – в житии Ромуальда из Камальдулони, в котором Владимир отвергает проповедь миссионера и немедленно слепнет: «Однако тут же он сам ослеп и его со всеми бывшими там охватил такой столбняк, что никто не мог ни говорить, ни слышать, а все стояли, будто каменные» (Vita Romualdi. 27)[3] . Согласно житию Ромуальда, исцеление Владимир получает только после крещения.

Слепота св. князя Владимира и его исцеление после крещения являются одной из причин для его сопоставления со св. апостолом Павлом, который лишился зрения от сияния великого света на дороге в Дамаск и исцелился во время крещения. Другая причина параллелизма – избрание Христом св. апостола Павла ко апостольству и избранничества св. князя Владимира, как в силу его происхождения от св. Ольги, так и изначального благословения св. апостола Андрея. Следующая причина – апостольская ревность св. князя Владимира об обращении племен, населявших державу Рюриковичей, сравнимая с ревностью св. апостола Павла о приведении ко Христу городов и народов Римской империи.

В каноне присутствуют известные исторические подробности крещения Руси

Божественою волею Твоею.
безбожнаго Перуна.
и кущу бѣсовьскую съкрушивъ.
и къ опаши коньстии привѧзавъ,
і повелѣ бити воиномъ идолы[4].

---

[1] Напр. Просвѣтомъ Божи ти духа тьмы разгна лѣстны (Минея Путятина XI в.) Вьсмъ подастъ просвта и разоума (Минея праздничная XII в. 100 л. (Лавр. Оп. 39). Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусссского языка. Т.2. Спб. 1902. –Кол. 1565–1566.

[2] Повесть временных лет. Библиотека... Т. 1. С. 70.

[3] Назаренко А.В. Древняя Русь на международных путях... С. 442.

[4] 3 песнь. 3 тропарь. Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 492.

В рассказе о крещении киевлян говорится о низвержении Перуна и привязывание его к конскому хвосту къ опаши коньстии, которые соответствуют Повести Временных лет: «И яко приде, повелѣ кумиры испровръщи, овы исѣщи, а другыя огньви предати. Перуна же повелѣ привязати кь коневи хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, и 12 мужа пристави бити жезлиемь». Канон представляет нам интересные сведения, возможно говорящие о наличии не просто открытой площадки на Перуновой горе, но некоего архитектурного сооружения с двускатной крышей, фасад которого мог отдаленно напоминать палатку[1]:

Крещение в каноне осмысляется как «чюдо страшное и неизглаголанное» в духе Слова о Законе и Благодати: О дивное чудо! Другие цари и властители, видев все это, святыми мужами свершаемое, не только не веровали, но и предавали еще тех на мучения и страдания. Ты же, о блаженный, безо всего этого притек ко Христу, лишь благомыслием и острым умом постигнув, что есть единый Бог, творец <всего> видимого и невидимого, небесного и земного[2].

Седален, кондак и икос, возможно, были созданы позднее канона. В седальне обращает на себя внимание следующий призыв:

Скоро вари, кнѧже,
вѣрнымъ наставнице,
врази бо хулѧть и претѧть намъ, Христовъ оугоднице.
и погуби вѣрою твоею
борющих сѧ с нами,
да навыкнуть славити и чтити твою памѧть.
намъ же проповѣдающимъ тѧ.
спаси насъ всѧкаго гнѣва[3].

Русь существовала в условиях иноверного окружения и постоянных военных вызовов, нападений восточных кочевников и западных народов, разорения церквей и монастырей, как например, нападение хана Боняка на Киево-Печерский монастырь в 1095 году или ограбления монголами храмов Рязани и Владимиро-Суздальской Руси, а также сокрушение Десятинной Церкви. Тем не менее, за исключением нашествия Мамая, войны с восточными народами не носили характер религиозной войны, в отличие от борьбы с западными захватчиками, конкретно – ливонскими крестоносцами. В седальне можно выделить измененную (повидимому, искаженную в результате ошибки переписчика) ц итату из 34 псалма: «и погуби (правильно – побори) вѣрою твоею борющих сѧ с нами».

---

[1] Подобные храмы строились у полабских славян См. Седов В. В. Славяне. М., 2002. С. 348–349.

[2] Дивно чюдо! Ини царе и властеле, видяще вся си, бывающа от святыихъ мужь, не вѣроваша, нъ паче на мукы и страсти прѣдаша ихъ. Ты же, о блажениче, безъ всѣхъ сихъ притече къ Христу, токмо от благааго съмысла и остроумиа разумѣвъ, яко есть Богъ единъ творець невидимыимъ и видимыим.

[3] Милютенко Н. И. Святой равноапостольный князь Владимир... С. 481–482.

Отметим, что подобная же цитата присутствует в Житии св. Александра Невского в рассказе о Невской битве, о молитве св. князя перед сражением: «Въсприимъ же пророческую пѣснь, рече: “Суди, Господи, обидящим мя и возбрани борющимся со мною, приими оружие и щитъ, стани в помощь мнѣ”»[1]. Если мы действительно имеет факт заимствования и оно произошло из письменного текста, а не из устной традиции[2], то седален мог быть создан не ранее восьмидесятых годов тринадцатого века, когда было создано житие Александра Невского[3]. Соответственно, седален мог явиться реакцией на события 1299 года – осады Ливонским Орденом Пскова, когда рыцари не только вырезали весь посад (преимущественно женщин и детей), но и показательно казнили всех монахов Мирожского монастыря[4]. Соответственно, он мог быть создан в 1299–1300 г. в новгородских-псковских землях. Могут возразить, что первая церковь св. князя Владимира в Новгороде была создана епископом Давидом лишь в 1311 г. Это действительно так, однако для ее открытия необходимы некие предпосылки, связанные с почитанием св. князя Владимира и, соответственно, с бытованием и созданием литургических текстов, посвященных ему.

Наконец, заслуживает внимание кондак (Изрѧдному въіеводѣ и правовѣрному) и икос (Ангелъ плотію іави сѧ), которые отличаются от тех, что представлены в Сборнике Матфея Кусова (см. выше). Обращает внимание то, что они созданы по образцу Акафиста, написанного преп. Романом Сладкопевцем, но отредактированным св. патриархом Сергием в связи с победой над аварами во время осады Константинополя. В «Акафисте» стратегом, или воеводой предстает Сама Пресвятая Богородица[5], в кондаке и икосе владимирской службы – св. равноапостольный князь Владимир. С одной стороны, его воинствование носит прежде всего духовный характер: «и имеетъ (Русь) тѧ заступника и началника, и всѧкиѧ скверны избавил ны еси». С другой стороны, слова «радуйся, его же ради врагъ сокрушенъ бысть» могут иметь как духовный, так и буквальный, политический смысл, особенно в контексте наименования св. равн. Князя Владимира царем. Однако, здесь далеко не все так просто: как показывают исследования некоторых ученых, титул «царь» для русских князй XI–XIV вв. имел более нравственное и сакрально-символическое значение, чем реально-политическое, он мог указывать на

---

[1] Пс. 34, 1–2.

[2] В случае, если автор седальна опирался на устную традицию, или на личное свидетельство, то есть гипотетическая возможность связать слова седальна «врази бо хулѧть и претѧть намъ» с нашествием крестоносцев 1240–1241 г., взятием Изборска и Пскова и грабежами в новгородской земле. Однако она выглядит слишком гипотетической.

[3] См.Охотникова В. И. Повесть о житии Александра Невского //. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Т. 1. Л., 1989. С. 351–363 [библиогр.]

[4] См. Охотникова В. И. Повесть о Довмонте: Исслед. и тексты. Л., 1985; *она же*. Псковская агиография XIV–XVII вв.: Исслед. и тексты: В 2 т. СПб., 2007.

[5] О военной тематике в Акафисте см. в частности Василик В.В. Военная тематика в Византийской гимнографии // Церковь и империя в Византийской гимнографии. С. 372–377.

святость его носителя (напр. св. равноапостольного князя Владимира или его сыновей Бориса и Глеба) и на величие его власти, но либо в отдаленном прошлом, либо в церковном измерении власти[1].

Подведем итоги.

1. В целом первая редакция службы св. равноапостольному князю Владимиру была создана в домонгольский период, однако, некоторые ее элементы (напр. Кондак и икос) могли быть написаны в конце XIII– начало XIV в.

2. Св. равноапостольный князь Владимир сравнивается со св. равноапостольным Константином, а также св. апостолом Павлом и пророком Моисеем. Сравнение с Константином говорит не только об обращении правителя ко Христу, но и о патриархальном и учительном характере власти св. равноапостольного императора Константина и св. равноапостольного Владимира. Сравнение со св. апостолом Павлом говорит о борьбе христианского и антихристианского начала в душе св. равноапостольного Владимира, а также о его духовном и телесном прозрении.

УДК 398 (091) (282.247.415.7)
ББК 63.5 (2) 2

Ведерникова Тамара Ивановна
Самарский государственный институт культуры,
кандидат исторических наук, доцент

ОБУСТРОЙСТВО СУНСКОГО «ДИКОГО РАМЕНЬЯ» ВО ВЛАДЕНИЯХ ВЯТСКОГО УСПЕНСКОГО ТРИФОНОВА МОНАСТЫРЯ В XVII – XVIII ВВ.

Аннотация. В статье рассматриваются процессы обустройства православной жизни крестьянского мира в Сунской вотчине Вятского Успенского Трифонова монастыря, начиная с постройки в селе Вознесенского трехпрестольного храма.

Ключевые слова: Вятский Успенский Трифонов монастырь, Сунская вотчина, Вознесенский храм, формирование сельского прихода.

Vedernikova Tamara Ivanovna
Samara State Institute of Culture, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor

IMPROVEMENT OF SUNSKY'S «WILD RAMEN» INTO OWNERSHIP OF VYATKA USPENSKY TRIPHON MONASTERY IN THE XVII-XVIII CENTURIES.

Annotation. The article deals with the Orthodox peasant way of life in the Sunskaya Patrimony of the Holy Uspensky Trifonov Monastery in Vyatka beginning with the building of the three patronal Voznesensky Temple in the village.

Keywords: the Holy Uspensky Trifonov Monastery in Vyatka, Sunskaya Patrimony, Voznesensky Temple, formation of the rural parish.

[1] Водов В. Замечания о титуле «Царь» применительно к русским князьям до середины XV в. // Из истории русской культуры. Т. II. Книга I. Киевская и Москвская Русь. М., 2007. С. 506–543.

Село (ныне поселок городского типа) Суна и возглавляемый им район – часть современной Кировской области. Село возникло в 1650 г. во владениях Вятского Успенского Трифонова монастыря. Истории Сунского района посвящена вышедшая в 2018 г. монография Т. И. Ведерниковой и В. И. Изместьева [1], которая демонстрирует слабую изученность раннего периода развития Сунской монастырской вотчины.

Данная работа основана на исследованиях вятских историков – П. Н. Луппова [10, с. 138–182], А. В. Эммаусского [12, 18], М. С. Судовикова [16], А. Л. Кряжевских и краеведа В. И. Изместьева [5, 8].

Источниковую базу составили документы Российского государственного архива древних актов (РГАДА); публикации Вятских епархиальных ведомостей (ВЕВ), Календарей и Памятных книжек Вятской губернии (ПКВГ); Труды Вятской Ученой Архивной комиссии (ВУАК) и другие.

История села Суны складывалась в контексте истории Вятского края в целом. В XII–XIV вв. на земли северных – Верхнекамского, Слободского, Орловского районов современной Кировской области начались массовые переселения русских людей из-под Великого Новгорода, Устюга, Владимира и Суздаля. После присоединения Казани значительно усилилась русская колонизация понизовья реки Вятки, где в конце XVI в. возникли города-крепости Яранск, Уржум (1584), Царевосанчурск (ныне Санчурск) (1585), Малмыж (1590-е гг.), слободы Кукарка (ныне Советск), Трехсвятская (г. Елабуга), село Вятские Поляны и др. [12, с. 57–58].

Миграционные процессы сопровождались формированием системы монастырского вотчинного землевладения, о чем свидетельствует возникновение на Вятской земле к концу XVII в. 18 монастырей. Первым из них стал Успенский монастырь, основанный в г. Хлынове (Вятке) в 1580 г. преподобным, чудотворцем, церковным деятелем Трифоном Вятским (Трофим Дмитриевич Подвизаев) (около 1546 – 8.10.1612) [9].

Деятельность Вятского Успенского Трифонова монастыря способствовала экономическому и культурному развитию края. С 1650 по 1695 годы в левобережье средней Вятки и по ее притоку – Вое русскими поселенцами было основано 6 сел: Ошлань (ныне Богородский район), Курчум, Ошеть, Суна (Сунский район), Кырчаны и Ноли (Нолинский район) [10, с. 178].

Согласно А. В. Эммаусскому, «у самого Трифонова монастыря вотчинная запашка была сравнительно невелика. Как видно из описи монастырских владений, произведенной подпоручиком Маховым в 1764 году, в вотчинах, расположенных в Хлыновском (Вятском) и Слободском уездах... имелось в озимом клине, засеваемом рожью, всего 289 десятин, а в трех полях – 867 десятин пашни. ...Большая часть этой посевной площади находилась в центральных районах Вятского края, более благоприятных в климатическом и почвенном отношении. Здесь были расположены наиболее богатые вотчины: Куменская, Курчумская, Кырчанская, Ошетская и Сунская» [18, с. 19].

В «Грамотах и актах Вятского Трифонова монастыря» за 1744 г. указывалось (текст адаптирован): *Куменская вотчина*: в ней 4 села: Куменское, Спасское, Рябиново, Верх Кумены, Верхоивкино; *Курчумская вотчина*: в ней одно село Екатерининское, жителей – 3736 душ; починок Шиховский, напротив села Рождественское (ныне Богородского района); *Кырчанская вотчина*: в ней 3 села: Кырчанское / Богоявленское, Нолинское / Николаевское, Лудянское / Трехсвятское, жителей – 5022 души; *Ошетская вотчина*: в ней 2 села: Ошетское / Спасское и Верхосунское (церкви московских чудотворцев), с приписными к ним деревнями, 3940 крестьянских душ; *Сунская вотчина*: в ней одно село Сунское (Вознесенское), жителей 3754 души. Сенных покосов при монастырской Переборской мельнице – на 135 копен» [3, с. 411–414]. Три из пяти указанных вотчин – Сунская, Курчумская и Ошетская территориально входят в состав сегодняшнего Сунского района.

На раннем этапе истории региона берега реки Вои и её правых притоков – Курчума, Опана и Суны – были освоены финноязычными черемисами (марийцами) и вотяками (удмуртами), тюркоязычными булгарами (предками татар и чувашей). Об этом свидетельствуют местные топонимы: финноязычные названия реки и села Ошеть, рек Кильмезь и Немда, села Вотяки; тюркоязычные – деревень Тураны, Большие и Малые Туры, сел Русский Турек и Кырчаны, реки Татариха и др.

В соответствии с Грамотой царя всея Руси и великого князя Алексея Михайловича Романова, адресованной Вятскому воеводе Иоанну Феодоровичу Соковнину, село Суна (Вознесенское) возникло после 1650 г.

В ответ на просьбу архимандрита Вятского Успенского Трифонова монастыря Иоакима в Грамоте указывалось, что писцы Офонасей Толочанов да подъячий Ондрей Иевлев фиксировали в 1628–1629 г. передачу на оброк «вятчанам Епифанку Федянину, Игнашке Максимову и Ваське Буторину в Березовском стане за Кырмыжем дикое раменье от первого Кырмыжского болота да вверх по речке Кырмыжу по обе стороны до верховины, и сверх речек Ошети и Пили по обе стороны вниз до речки Суны, а по Суне вниз до устья сунского до речки Вои, да по речке Лудяне от Ошлан речки до верховины, от бору по обе стороны тех речек, …пашни 12 четвертей, а …оброку платить с выти 1 рубль 16 алтын 4 деньги». Получившие земли «Епифанко с товарищи …с того дикого раменья оброку не платя, отдали (земли) в монастырь, потому что то место от людей удалено верст на 100, и он – архимандрит оброк платил за них 2 года».

В 1648 / 1649 г. монастырю была дана патриаршая благословенная грамота, по которой велено на том месте воздвигнуть храм Вознесения Господня, а в приделе – святого праведного Алексия человека Божия, да святого великомученика Димитрия Солунского. Просьба состояла в том, чтобы «...их – архимандрита Иоакима с братиею пожаловать велеть, то пустое дикое раменье дать им под монастырскую пашню братии на пропита-

ние из оброку без перекупки, и храм на том месте воздвигнути, и крестьян поселить». Просьба была удовлетворена: «И мы Успенского монастыря архимандрита Иоакима с братиею пожаловали: (если) будет тот лес к посаду не написан и спору ни с кем не будет, велели им дать на оброк без перекупки, а оброку с них имать по 1,5 рубля на год» [13].

В соответствии с указанием, при архимандрите Иоакиме на левом берегу реки Суны в 1651 г. был построен трехпрестольный Вознесенский храм. Так возникло село Вознесенское, ставшее центром Сунской вотчины Трифонова монастыря, граничившей на северо-востоке с Чепецким станом по реке Ошлань (ныне Богородский район), на востоке и юге – с Казанским, на западе – с Яранским, на северо-западе – с Орловским уездами, на севере – с Кырмыжской вотчиной (с 1621 г.) этого же монастыря [5; 18, с. 100].

«...Край заселялся даточными бобылями, монастырскими крестьянами преимущественно из Слободского и Орловского уездов. Широкие привольные тучные пастбища и плодородные земли манили к себе поселенцев с северо-востока и северо-запада» [11].

В июле 1668 г. в селе Вознесенском (Суне) стольник Иван Алфимов переписал 18 дворов приказчиков, священников (попов), пономарей, трапезников, просфирниц, а также 13 дворов монастырских крестьян. При этом районом выхода переселенцев указывалась Вобловицкая волость, с 1595 г. принадлежавшая тому же Вятскому Трифонову монастырю [4, с. 169, 173–174] (ныне территории Нагорского и Белохолуницкого районов). В Переписной книге города Хлынова и Вятского уезда за 1710 г. в Сунской волости значились фамилии, аналогичные вобловицким и сохранившиеся поныне в Сунском районе – Потутовы (Папуловы), Короваевы (Караваевы), Петелины, Шабалины, Коротких, Швецовы, Левушевы (Леушины), Шенпяковы (Шельпяковы), Салтыковы, Копосовы, Степановы, Романовы, Олюнины [14, ч. II, лл. 1241–1243].

Вместо маловместительной и ветхой деревянной церкви в селе Вознесенском с 1754 до 1772 г. был построен каменный трехпрестольный храм: в холодном храме – в честь Вознесения Господня, в теплом приделе – во имя святого Великомученика Димитрия Солунского и преподобного Алексия человека Божия [17, с. 307].

В 1778 г. в Вятскую епархию обратился экономический крестьянин Степан Дорофеевич Усольцев, с просьбой разрешить ему на его средства в Вознесенском храме в трапезе, на правой стороне, построить придел в честь Владимирской иконы Пресвятой Богородицы. Разрешение Вятского епископа, преосвященного Лаврентия было получено [15, с. 263]. По воспоминаниям А. В. Кострова, в Сунском храме было 4 причта [7].

В соответствии с реформой Екатерины II 1764 г., направленной на изъятие церковных имений и упразднение части монастырей, Сунская вотчина отошла во владение казны.

С преобразованием в 1797 г. Вятского наместничества в Вятскую губернию, состоящую из 13 уездов, село Суна стало центром волости Нолинского уезда, а Вознесенский храм вошел в его 3-й благочиннический округ [2, с. 26–27]. К началу XX в. приход Вознесенского храма составляли жители 81 деревни [1, с. 53].

О результатах обустройства земель, сельских храмов и населенных мест Нолинского уезда свидетельствуют дневные записки 1816 г. уроженца Саксонии, доктора медицины и хирургии, Иоганна Фридриха Эрдмана (1778–1846), бывшего в 1810–1817 гг. инспектором учебных заведений Казанского учебного округа, заведующим кафедрой хирургии Казанского университета. По дороге из Казани в Вятку он отмечал: «… Вятская губерния уже с первого взгляда производит выгодное впечатление не только прекрасно содержимыми дорогами, но также и хорошим состоянием полей и промышленности. Красивые холмы, увенчанные чернеющим сосновым лесом, возвышаются направо и налево между прекрасно обработанными полями и богато орошенными зелеными лугами, а в бесчисленных деревнях (селах. – Авт.) вокруг белеются по большей части новые, чисто выбеленные каменные церкви и колокольни...» [6, с. 354–376; 16, с. 102–104].

Таким образом, история села Суна, как и многих других в России, начиналась с храма. Находясь во владениях Вятского Успенского Трифонова монастыря, Вознесенский храм изначально стал центром притяжения крестьянского мира. П*одвижники-священнослужители и попечители церкви формировали у прихожан и учеников церковно-приходской школы традиции* православной жизни *и нравственности; благочестивое отношение к сельской общине и Отечеству в целом.*

Источники и литература

1. Ведерникова Т. И., Изместьев В. И. Вятская земля: к истории населенных мест Сунского района (1650–2018). – Самара, 2018. – 239 с.

2. Вятская епархия. Историко-географическое и статистическое описание (с картою Вятской губернии). Издание ВЕВ (Кибардин и Шабалин). – Вятка: типолитография М. М. Шиляевой, бывшая Маишеева, Куклина и Красовского, 1912.

3. Грамоты и акты Вятского Трифонова монастыря // Труды ВУАК. – Вятка, 1906. Вып. V–VI. Отд. II.

4. Древние акты, относящиеся к истории Вятского края // Столетие Вятской губернии. Т. II. Приложение. – Вятка, 1881.

5. Изместьев В. И. Сунская волость в XVII–XVIII веках [Электронный ресурс] // Герценка: Вятские записки… Вып. 20. – Киров, 2011. URL: http://www.herzenlib.ru/almanac/number/index.php?NUMBER=number20

6. Календарь Вятской губернии на 1893 год. – Вятка, 1892. Отд. 3. Исторические сведения.

7. Костров А. В. На грани двух веков – двух миров (1897–1905) [Электронный ресурс] // Герценка: Вятские записки… № 24. – Киров, 2013. С. 202–219. URL: http://www.herzenlib.ru/almanac/number/detail.php?NUMBER=number24&ELEMENT=gerzenka24_4_1.

8. Кряжевских А. Л., Изместьев В. И. Суна в XVII веке (к 365-летию поселка) // Вятский исторический сборник. Год 2015-й: труды научно-исследовательского Центра регионоведения (сост. М. С. Судовиков). – Киров, 2015. С. 10–16.

9. Кустова Е. В. К портрету вятского архимандрита XVII-го века // Церковь в истории и культуре России: сб. мат-лов науч. конф. – Киров, 2010. С. 59–63.

10. Луппов П. Н. История вятских сел // Энциклопедия земли Вятской (далее ЭЗВ): в 10 томах. Т. 4. История. – Киров, 1995.

11. Описание уездов, городов и других замечательных местностей Вятской губернии // ПКВГ на 1870 год. – Вятка, 1870. С. 136–138.

12. Очерки истории Кировской области / науч. ред. А. В. Эммаусский, Е. И. Кирюхина. – Киров, 1972.

13. РГАДА. Ф. 281. Грамоты Коллегии Экономии. Д. 14200.

14. РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 1098. Ч. I. Л. 1–668; Ч. II. Л. 669–1340.

15. Сборник храмозданных грамот на построение церквей в Вятской епархии. – Вятка, 1914.

16. Судовиков М. С. Губерния Вятская. – Киров: Экспресс, 2006. –128 с.

17. Церкви и приходы Вятской епархии (по клировым ведомостям 1872 г.) // ВЕВ. 1873. Отдел духовно-литературный. № 1–24. – № 9.

18. Эммаусский А. В. Исторический очерк Вятского края XVII–XVIII вв. – Киров, 1956. – 243 с.

УДК 94(47+87)
ББК 63.3(2)53

Сидорчук Илья Викторович
Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, кандидат исторических наук, доцент

Мосенц Мария Сергеевна
Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, студентка

ПРЕПОДАВАНИЕ БОГОСЛОВИЯ В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ: ПРОФЕССОР В. Г. РОЖДЕСТВЕНСКИЙ И ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ НАЧАЛА XX В.

Аннотация: В статье рассмотрены взгляды профессора богословия (с 1874 по 1915 г.) и настоятеля церкви (с 1880 по 1915 г.) Петербургского университета Василия Гавриловича Рождественского на значение и место богословия в университете, а также особенности его преподавания и взаимоотношение со светскими науками. Отдельного внимания удостаивается его деятельность в контексте политической радикализации студенчества и оппозиционных взглядов части профессуры.

Ключевые слова: история науки, история университетов, богословие, Василий Гаврилович Рождественский, Петербургский университет.

Sidorchuk Ilya Viktorovich
Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Candidate of Historical Sciences, Associate Professor

Mosentz Maria Sergeevna
St. Petersburg Polytechnic University of Peter the Great, student

TEACHING THEOLOGY IN HIGHER SCHOOL: PROFESSOR VASILY ROZHDESTVENSKY AND ST. PETERSBURG UNIVERSITY OF THE EARLY XX CENTURY

Annotation: The article deals with the views Vasily Rozhdestvensky, the Professor of theology (from 1874 to 1915 years) and rector of the Church (from 1880 to 1915 years) of St. Petersburg University on the importance and place of theology at the University, features of its teaching and relationship with secular sciences. Special attention is paid to his activity in the context of political radicalization of students and opposition views of some professors.

Keywords: history of science, history of universities, theology, Vasily Rozhdestvensky, St. Petersburg University.

В настоящее время с завидной регулярностью встает вопрос о преподавании церковно-богословских дисциплин в отечественной школе, в том числе и высшей. Обращение к дореволюционному опыту, когда оно было обязательным, изучение степени реализации теоретических разработок в его преподавании, анализ правительственных установок в этой области представляется актуальным при формулировке адекватных ответов на вызовы современного образования.

Вплоть до начала XIX в. преподавание богословия в Петербургском университете не велось. В отличие от традиционной модели европейских университетов, где существовал богословский факультет, для отечественных университетов оно было признано нецелесообразным. Еще Петр I, а за ним М. В. Ломоносов и И. И. Шувалов полагали, что попечение о богословии лучше передать в ведение Синода [1, с. 47]. Екатерина II, несмотря на подготовленный в 1777 г. Синодом проект, также отказалась от идеи создания богословского факультета в Московском университете [2, с. 92].

К началу XX в. университетским преподавателям богословия приходилось работать в ситуации роста социальных протестов, критики царизма, а также церкви как института, поддерживающего идеологические основы его существования. В этих условиях на их плечи ложилась высочайшая ответственность, когда они были вынуждены конструктивно реагировать на популярные среди учащейся молодежи антиклерикальные и материалистические теории, при этом последовательно отстаивая традиционные ценности православия. В Петербургском университете человеком, с достоинством отвечавшим на вызовы эпохи, был Василий Гаврилович Рождественский (1839–1917 гг.), занимавший кафедру богословия с 1874 по 1915 г., то есть более 40 лет.

Он родился в семье священника, Гавриила Ивановича Рождественского, возглавлявшего приход на Валдае, в селе Котлованово и преподававшего Закон Божий в сельской школе. Окончил Новгородскую семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию. С 1865 по 1867 г. занимал должность бакалавра в Казанской духовной академии. После этого вернулся в Петербург, где служил в местной духовной семинарии. Уже в

юности зарекомендовал себя как талантливый специалист, искренне преданный своему делу. В 1868 г. защитил магистерскую диссертацию на тему «Материализм Бюхнера». С 1869 г. преподавал в столичной духовной академии, заняв должность доцента по кафедре Священного Писания Нового Завета. Он был избран профессором вакантной кафедры богословия Санкт-Петербургского университета в сентябре 1874 г. подавляющим большинством голосов (32 против 6). С 1892 г. стал заслуженным, а с 1895 г. внештатным профессором. С 1880 г. по 1915 г. являлся настоятелем университетской церкви Святых апостолов Петра и Павла [10, с. 74–75]. Также он был отцом известного историка, жертвы «Академического дела», историка Сергея Васильевича Рождественского (1868–1934 гг.) [3, с. 13].

В качестве священника университетской церкви В. Г. Рождественский служил панихиды, торжественные молебны в начале учебного года, отмечал священные праздники, «царские дни», юбилеи. Студентам он читал такие курсы, как: богословие; учение о религии вообще и христианстве, как религии богооткровенной; учение о религии вообще и о лице Иисуса Христа, в связи с изложением основных истин христианства; учение о религии вообще, об откровении и в частности – о христианстве, как единой, истинной, богооткровенной религии; о христианской религии; о западных вероисповеданиях (римско-католическом, протестантском и англиканском) и др. Курсы читались 2 часа в неделю, обычно по утрам, во вторник и пятницу, с 10 до 11 утра.

В одной из первых речей, сказанной после занятия должности профессора, он обратился к теме взаимоотношений науки и религии, неизменно всплывающей во многих его последующих проповедях. В. Г. Рождественский прекрасно видел рост настроений в пользу необходимости совершенного отделения науки от веры, а школы, в том числе и высшей, от церкви [7, с. 3]. С этим он был категорически не согласен. Вера и церковь, по его мнению, исторически являлись причинами развития науки: «Откуда, в самом деле, – спросим проповедников подобных рассуждений, – ведут свое начало все наши школы с их наукою и просвещением: не из Церкви ли? Кем вспоена и вскормлена наука в юных летах своих: не Церковью ли? Не Церковь ли с светом евангелия шла всегда вперед науки, заставляя грубые и полудикие народы переменять меч на книгу, занятие войнами и грабежом на мирное занятие наукой и просвещением, – будила их своею проповедью от умственного и нравственного усыпления, устремляла их взор от обыденных, вещественных потребностей и забот к высшим, духовным идеалам и интересам? Не в книгохранилищах ли церковных, по большей части, соблюдены образованному миру от погибели разнообразные, драгоценные памятники древней науки и искусства?» [7, с. 4].

Он восхищался достижениями отечественной науки, которая идет навстречу решению новых, еще более трудных задач. При этом наука не может развиваться без нравственной почвы, поэтому «разорвать связь

науки с верой и Церковью Христовой, значило бы лишить ее самого лучшего друга, никем и ничем незаменимого союзника, совершающего с помощью своих религиозно-благодатных средств именно то нравственное дело в мире и человечестве, для которого в распоряжении науки нет достаточно сильных средств, и без которого, между тем, ее жизнь и развитие совершенно невозможны» [7, с. 4].

К началу XX в. задачи, а скорее угрозы, которые стояли перед университетским богословием не только сохранились, но и усилились. В речи, сказанной в университетской церкви 7 апреля 1900 г. В. Г. Рождественский обратил внимание на непонимание между интеллигенцией, увлеченной различными «лжеучениями», и народом, сохраняющим православную веру. Особенно его беспокоили измышления, усердно распространяемые в школе «разными непризванными просветителями общества и народа» [8, стлб. 405].

В своей записке о желательной постановке преподавания богословия в университете (1905 г.) В. Г. Рождественский выступил против позиции тех, кто считал, что оно лишнее и достаточно Закона Божия, изучавшегося в гимназиях. Он полагал, что нельзя смотреть на университетское образование «с чисто практической, утилитарной точки зрения»: «… было бы очень жаль, если бы университетское образование когда-либо приняло у нас такой узкопрактический, профессиональный характер; это было бы уклонением наших университетов от своих важнейших культурных задач, ниспадением их с той высоты, стоя на которой они у нас, в России, как и в других странах были главнейшими светочами просвещения, руководителями общества на пути прогресса, развития во всех областях жизни» [4, с. 40]. Среди богословских наук, желаемых к преподаванию в университете и отвечающих нуждам университетских слушателей, он выделял «общее или основное Богословие». Значение богословия в университете он видел в следующем: «…вместе с другими науками университетского курса, в союзе особенно с философией и историческими науками, чтения по Богословию должны иметь целью содействовать *полноте* и *законченности* высшего образования, даваемого Университетами своим питомцам» [4, с. 41]. Профессора богословия должны давать то знание, которое сможет «помочь любознательному юноше выработать ясное и всестороннее мировоззрение, которое бы делало его способным отнестись самостоятельно, критически ко всему, с чем придется ему встретиться в жизни, – ко всякому слову и делу, представляющему религиозный интерес»; «будет лучшим оплотом для него в жизни против всякого рода лжи и заблуждений» [4, с. 42–43].

Одновременно он понимал, что существовавший порядок чтения курса сильно устарел. В. Г. Рождественский «со всей решительностью» протестовал «против лишь *формальной обязательности его* (как это было доселе) для студентов *всех факультетов*». Он полагал, что более целесообразным будет причислить «основное богословие» к группе наук историко-филологического факультета, «так как по содержанию трактуемых в

нем предметов оно стоит ближе всего к этой именно группе наук Университетского курса» [4, с. 43].

Несмотря на то, что В. Г. Рождественского никак нельзя назвать обскурантом, все равно он ассоциировался с ретрансляцией консервативных охранительных начал, что в предреволюционных условиях болезненно воспринималось как либеральными коллегами, так и студенчеством. В разгар студенческих волнений в 1902 г. Николай II в рескрипте на имя Министра народного просвещения заявил, что профессура должна быть участлива к духовному миру вверенной им молодежи. В. Г. Рождественский многократно цитировал эти слова с амвона университетской церкви [9, с. 274]. В частности, в речи, сказанной перед началом учебного года он, обращаясь к коллегам, заявил, что перед ними стоит трудная задача – «объединить духовно, нравственно всю эту массу молодых, кипучих сил, одушевить ее горячею, искреннею любовью к свету науки, знания, направить каждого на соответствующую его силам работу», что «возможно, поистине, только при особой божественной помощи». Этот долг наложен в том числе и волей Императора, «так ясно и решительно выраженного Им в известном рескрипте от 10 июня на имя управляющего министерством народного просвещения. И без всякого сомнения, приснопамятные слова этого рескрипта, обращенные именно к профессорам университетов, – слова: “после печального опыта минувших лет Я ожидаю от учебной администрации и профессоров сердечного и предусмотрительного участия к духовному миру вверенной их попечениям молодежи” – никем из нас никогда не забудутся при исполнении своего служебного долга» [6, стлб. 1158–1159]. Обращаясь к студентам, он также повторил слова Николая II: «Я хочу верить, что после летнего отдыха и успокоенного обращения к своей совести, а также под благотворным влиянием родителей и близких, учащаяся молодежь внемлет Моему голосу, призывающему ее, вместе со всеми моими верноподданными, под сень труда и законности». После чего заявил, что «в этих немногих царственных словах сказано все, что только может пожелать от вас и на что должен указать вам и университет. Да, труд, труд самый настойчивый и усидчивый – первое и главное, что требуется от вас для вашего же собственного блага, в целях успешнейшего прохождения университетского курса. И труд этих не будет особенно тягостен для вас, если только он будет совершаться именно под сенью законности, т. е. под сенью душевного мира или спокойствия, при строгом соблюдении всего, что только требуется внутренними порядками университетской жизни, вашими вообще священными обязательствами по отношению к университету, честь и слава которого должны быть оберегаемы вами со всею ревностью, как ваша собственная личная честь и слава» [6, стлб. 1159].

В сентябре 1905 г. во время обсуждения в Совете Петербургского университета вопроса об университетской автономии в связи с подготовкой проекта нового университетского устава профессор Д. Д. Гримм предложил резолюцию, включавшую, в том числе, положение о том, что «важ-

нейшим вместе за автономией условием умиротворения университета является дарование свободы устного и печатного слова, сходок, союзов и собраний» [5, с. 70]. С особым мнением, поддержанным В. Г. Рождественским, выступил профессор, историк церкви Б. М. Мелиоранский. Он считал, что право свободы собраний «принадлежит лишь вполне зрелым людям, каковыми учащиеся (за редким исключением) признаны быть не могут» [5, с. 71].

После смерти Л. Н. Толстого, приведшей к всплеску студенческих волнений, проректор и профессор по кафедре истории церкви И. Д. Андреев обратился с просьбой к В. Г. Рождественскому отслужить панихиду по писателю, но тот отказался. Это лишь радикализировало настрой студентов. На сходке было 3–4 тысячи студентов, которые в своей резолюции заявили, что Л. Н. Толстой является борцом со «светским и церковным официальным миром» [9, с. 616], явно критикуя позицию настоятеля своей церкви.

Таким образом, при всех попытках удовлетворить религиозные запросы вверенной ему паствы и установить гармонию между светскими и богословскими науками, В. Г. Рождественский не мог заручиться полной поддержкой своих речей и действий. Даже для готового к вызовам времени профессионала компромисс с радикализированной учащейся молодежью и оппозиционной профессурой оказался невозможен. Взгляды и установки В. Г. Рождественского могли быть прогрессивны в сравнении с консервативными коллегами, но по определению не могли быть достаточно радикальны для тех, кто жаждал ревизионизма политических и духовных норм.

Работа подготовлена при поддержке гранта Президента РФ для молодых ученых-кандидатов наук, проект МК-4102.2018.6 «Историческая ретроспектива научно-технического развития России в государственных установках, проектах и стратегиях».

Список литературы

1. Андреев А. Ю., Цыганков Д. А. Преподавание церковно-богословских дисциплин и подготовка историков в Императорском Московском университете // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. –2016. – № 1(68). – С. 45–64.

2. Брискина-Мюллер А. М. Российский спор о богословии как науке и немецкая модель // Христианское чтение. – 2017. – № 3. – С. 91–103.

3. Груздева Е. Н. Петербургский историк Сергей Васильевич Рождественский / под общ. ред. Г. А. Бордовского и В. А. Козырева. СПб.: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2008. – 205 с.

4. Записка заслуженного Профессора богословия Императорского С.-Петербургского Университета, Протоиерея Василия Рождественского о желательной постановке преподавания богословия в университете // Проект главных положений устава университета, выработанный Советом Императорского СПб. университета. СПб., 1905. – С. 39–43.

5. Приложение к журналу заседаний Совета СПб. Университета, 1 сентября 1906 г. // Журналы (протоколы) заседаний Совета Императорского СПб. университета за 1905 г. № 61. СПб., 1906. –С. 67–72.

6. Рождественский В. Г. Задачи высшего образования. Речь, сказанная на молебне перед началом учения // Церковный вестник. 1902. № 37. Стлб. 1158–1159.

7. Рождественский В. Г. Наука и вера (Речь, сказанная в церкви С.-Петербургского университета по случаю годичного университетского акта 8 февр. 1875 г.) // Церковный вестник. – 1875. – № 7. –С. 3–4.

8. Рождественский В. Г. Христос перед судом мира. Слово в Великий пяток, сказанное в университетской церкви за вечернею. 7 апр. 1900 г. // Церковный вестник. – 1901. –№ 13. – Стлб. 401–406.

9. Ростовцев Е. А. Столичный университет Российской империи: ученое сословие, общество и власть (вторая половина XIX – начало XX в.). М.: Политическая энциклопедия, 2017. – 903 с.

10. Тихонов И. Л., Бильвина О. А. Кафедра богословия Императорского Санкт-Петербургского университета // Храм духа в храме науки: Материалы юбилейной конференции, посв. 170-летию университетского храма. СПб., 2009. – С. 57–90.

УДК 37.0(571)
ББК 74.03(235.5)

Гупало Андрей Григорьевич
Русская Православная Церковь,
Челябинская епархия, протоиерей

ПРОГРАММА ИНОРОДЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ Н. И. ИЛЬМИНСКОГО И КАЗАЧЬИ ШКОЛЫ ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ

Аннотация: в статье представлены две образовательные методики, существовавшие в дореволюционной России для просвещения российских инородцев. Одна из них принадлежит известному ученому, лингвисту Н. И. Ильминскому, другая – министерству народного просвещения Российской Империи. На примере школ южноуральских казаков-нагайбаков, с 1842 г. проживавших на территории Оренбургского края, автор выявил основополагающие принципы этих методик, показал их различие, как в постановке задач, так и в целеполагании. Эти различия стали причиной межведомственного конфликта, который так и не нашел разрешения в рамках образовательной системы царской России. Наличие на демографической карте современной России самобытного нагайбакского этноса доказывает эффективность методики Н. И. Ильминского и соответствие ее реалиям современной российской школы.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, этногенез нагайбаков, миссионерство, Николай Иванович Ильминский, Казанская Крещено-татарская школа.

Gupalo Andrey Grigorievich
Russian Orthodox Church, Chelyabinsk Diocese, archpriest

THE PROGRAM OF FOREIGN EDUCATION N. I. ILMINSKY AND COSSACK SCHOOLS IN ORENBURG PROVINCE

Annotation: This article presents two education methodologies that existed in the Russian Empire, dedicated to enlightment of russianallogeneous people („inorodtsy“). One of them was created by N. I. Ilminsky, famous linguist. The other one was created by the Ministry of People’s Enlighmentoft he Russian Empire. The author shows the foundation principles of each of the methodologies and their differences, using comparative analysis method. These differences caused a conflict between these methodologies, that could not be solved in the frames of Rus-

sian education system of the time. Effectivnes of Iminsky methodology and its compatibility with modern Russian education system are proved by existence of Nagaibak ethnicity in modern Russia.

Keywords: Russian Orthodox Church history, Ethnogenesis of Nagaibaks, Religious Missions, Nikolay IvanovicIlminsky, KasanKryashen Tatar School.

В 70-егг. XIX в., разработанная известным деятелем инородческого образования Н. И. Ильминским, национально-ориентированная программа инородческого обучения уже достаточно успешно применялась в Казанском крае. Главными ее достижениями были: 1) воцерковление кряшен, 2) распространение среди них христианского просвещения, 3) возрождение национального самосознания кряшен, 4) новые, этноориентированные принципы миссионерской работы, 5) приостановка процесса исламизации казанских кряшен. Проводником этой программы стала Казанская Центральная крещено-татарская школа, выпускники которой становились учителями и священнослужителями не только в кряшенских, но и в других инородческих селениях, всюду распространяя свет христианского просвещения и школьной грамотности. Одним из лучших представителей этой школы был учитель, священник и миссионер Игнатий Тимофеевич Тимофеев, принесший систему Ильминского на земли Южного Урала. Но те самые принципы, которые составляли особую сущность этой системы (родной язык преподавания, сугубая церковность), и которые оказали такое благоприятное действие на казанских кряшен, оказались трудно применимыми среди нагайбаков.

Главным препятствием для реализации этих принципов было сословное обособление нагайбаков от своих казанских сородичей; нагайбаки уже более 100 лет относились к привилегированному военному сословию, и вместе с русскими казаками принимали участие в несении воинских повинностей. При исполнении обязанностей внутренней службы и еще более в военное время, казаки, покидая свои дома, вынуждены были приспосабливаться к условиям жизни и, соответственно, к языку общения господствующего русского этноса. В этих условиях знание русского языка, на котором говорили их сослуживцы и командиры, было для нагайбаков жизненной необходимостью. Отсюда понятно требование казачьего начальства обеспечить преподавание русского языка и грамотности в инородческих школах на одном уровне с русскими школами.

Что же касается второго принципа, – церковности, то и здесь сословная особенность нагайбаков (обязанности воинской службы) не позволила ему реализоваться в полной мере. Казаки вообще, как известно, чтили церковный закон только в меру необходимости: они появлялись в храме лишь по воскресным и особо праздничным дням, и в связи со значительными событиями личной жизни – рождение ребенка, свадьба, проводы на службу, отпевание. Все остальное время казак должен был или готовиться к службе, или нести ее. Именно этой цели, по мысли казачьего начальства, должна была служить и казачья школа. Об особенности программы каза-

чьей школы, ее целях и задачах, исследователь истории Оренбургского казачьего войска Ф. Стариков пишет следующее: «Начальные школы в войске, кроме общеобразовательных целей, служат одним из главных средств к подготовлению мужского населения, с самого раннего возраста, к казачьей службе, развивая в нем присущие казакам качества: смелость, лихость, ловкость и молодечество»[6, с. 174]. Кроме общепринятых для начальной школы предметов, каковы: Закон Божий, чтение и письмо, арифметика, в станичных и поселковых школах обязательно преподавалась строевая часть: «Мальчики, в свободное от классных занятий время, обучаются кавалерийскому строю, приемам ружейным, шашкою и пикою, сборке и разборке казачьей винтовки, и гимнастике»[6, с. 174]. В отличие от школ казанских кряшен, на уроках дети казаков разучивали боевые песни и слушали рассказы о воинской доблести и отваге предков. По ходатайству войскового начальства, с 1876 г. учителями большинства казачьих школ в Оренбургском войске становились выпускники Благовещенской учительской семинарии, устроенной по полувоенному образцу и имевшей отличную от Казанской учительской семинарии программу: если в школе устроенной по системе Ильминского главное внимание уделялось получению духовных знаний и их практическому применению, то школы казачьи должны были воспитывать храбрых и умелых воинов, защитников Отечества и Престола. Поэтому, вместо чтения на родном языке – строевые упражнения, вместо гимнов церковных – бравые солдатские песни, вместо житий святых – военные повести. Налицо столкновение интересов двух ведомств Российской империи, – духовного и военного.

В 1875 г. этот конфликт интересов едва не остановил дело христианского просвещения нагайбаков: тогда учитель Центральной Фершампенуазской школы И. Тимофеев был отстранен от преподавания по причине плохого знания русского языка его учениками. Только благодаря вмешательству в это дело самого Н. И. Ильминского удалось сохранить то единственно верное направление нагайбакской школы, которое в итоге позволило казакам-нагайбакам вместе с другими российскими инородцами приобщиться к плодам миссионерского дела Казанского просветителя и его учеников. Конечно, при этом пришлось идти на уступки практическим нуждам нагайбаков и делать ее более приемлемой для казачьих школ.

Как система Ильминского употреблялась на Южном Урале, видно на следующем примере: в апреле 1887 г., на собрании Совета Миссионерского Оренбургского Братства Архангела Михаила был поднят вопрос об открытии миссионерских школ в поселках Требиатском, Нежинском, Подгорном и Поповском. Три первых поселка были населены нагайбаками, последний – родственными им бакалинцами. Как отмечалось в отчете Михайло-Архангельского Братства за 1889 г., жители перечисленных поселков «колеблются между христианством и магометанством, часто отдавая предпочтение последнему вместо первого, благодаря настойчивой пропа-

ганде магометанских мулл» [3, с. 21]. Чтобы остановить этот процесс, воинское начальство соглашается на открытие в этих поселках особых, миссионерских школ, которые первое время будут действовать наряду со школами казачьего ведомства. И хотя финансирование школ и контроль за образовательным процессом осуществляло Братство, воинское начальство сразу же предъявит к миссионерским школам жесткое требование, – знание инородческими учителями русского языка. По этому поводу Совет Братства вынужден будет обратиться к самому Ильминскому, дабы присылаемые из Казани учителя были из нагайбаков, «хорошо знакомых с русским языком» [1, с. 779]. Это требование будет понятно, если только учитывать общее, русифицирующее направление казачьей школы; учителя из кряшен владели русским языком не хуже природных русских учителей, но программа, которую они принесли с собой на Южный Урал, предполагала обучение русскому языку только во втором отделении школы. А это шло вразрез со всем строем казачьей школы, где русский язык, как отмечалось выше, имел важное практическое значение.

Понимая, что столкновения на этой почве неизбежны, Совет Братства на одном из своих заседаний постановил: «Просить Его Превосходительство, Наказного Атамана Оренбургского казачьего войска Н. А. Маслаковец выяснить местным казачьим начальникам, имеющим отношение к казачьим школам, цель, значение и систему миссионерских школ (употребление при обучении инородческого языка, книг на инородческом языке, преимущественное занятие по Закону Божию, церковному пению, собирать учеников в воскресные и праздничные дни в школу для отправления, с благословения местных священников, церковных служб, дозволенных мирянину, читать часы, петь молитвы, вести беседы о христианской вере и нравственности на природном языке инородцев) чтобы при посещении этих школ они (казачьи начальники) имели все это в виду» [1, с. 778]. Как покажет будущее, эти разъяснения никак не повлияли на негативное отношение воинского начальства к системе Ильминского.

Инспектор народных училищ А. П. Раменский, посетивший в 1889 г. школы в нагайбаксих и бакалинских поселках, сетовал на то, что в большинстве из них обучение ведется не на родном языке учащихся. В частности, он отмечал:«Ни в Нежинской, ни в Подгорной школах учителя не пользуются этим средством (родным языком. – прим. авт.) и эти школы не имеют миссионерского характера»[3, с. 32]. По мнению инспектора, причина кроется в особом, военно-патриотическом направлении казачьей школы: «Обе эти школы в то же время и казачьего ведомства, в котором одна из главных целей по отношению к инородцам есть усвоение ими русского языка. Вследствие этого система обучения в них практикуется другая, не соответствующая миссионерским целям Братства. Здесь учителя являются только учителями казачьих школ»[3, с. 32].

Вместе с проблемой межведомственных противоречий, существовала еще одна проблема – смешанный этнический состав жителей указанных поселков. По понятным причинам, проблема эта никогда не выносилась на обсуждение, хотя о ее наличии свидетельствует статистика. Суть этой проблемы в том, что за исключением Верхнеуральского уезда, нагайбаки и бакалинцы жили совместно с русскими, по отношению к которым, к тому же, часто находились в меньшинстве. И хотя миссионерские школы создавались для нужд инородческого населения, в них принимали и детей русских казаков. Делалось это по двум причинам: 1) чтобы дети инородцев через общение с русскими детьми легче усваивали русский язык, и 2) чтобы не нести финансовые расходы: в казачьих школах существовала плата за обучение (от общества), а в миссионерских обучение было бесплатным. Так, по данным инспекции, проводившейся в братских школах в 1889 г., в школе п. Подгорного училось 16 нагайбаков и 26 русских, а в школе п. Нежинского – 8 нагайбаков и 50 русских [3, с. 22, 28]. Понятно, что в школах, где русских учеников было большинство, вести преподавание на языке инородцев было невозможно. Но и там, где инородцы составляли большинство, как в п. Поповском, и где предпринимались попытки внедрения системы Ильминского, дабы не ущемлять представителей титульной нации, от нее очень скоро отказывались.

Чтобы примирить миссионерские задачи Братства и требования казачьего ведомства, Раменский предложил совместить миссионерские школы в этих поселках с уже существующими казачьими, и назначить в них учителями священников из инородцев «с богословским образованием», которыемогли бы и богослужение совершать, и Закон Божий преподавать на языке инородцев. Несмотря на то, что такая модель преподавания имела мало общего с системой Ильминского, Совет Братства вынужден был согласиться с предложениями инспектора Раменского. Уже в следующем году миссионерские школы в этих поселках были закрыты, в связи с открытием в них собственных приходов, в которые действительно были назначены священники из инородцев. Они будут совмещать служение в церкви с обучением детей инородцев, но уже не в миссионерских, а в казачьих школах [4, с. 37]. Ошибочность этого шага станет очевидной после событий 1905 г., когда, в ходе широких политических преобразований, религиозная политика Российской Империи изменится в сторону либерализации. Тогда во многих местах Оренбургской губернии произойдет массовое отпадение нагайбаков и бакалинцев от Православия. Эти процессы не затронут только нагайбаков Верхнеуральского уезда, где дело инородческого образования будет поставлено на более прочную основу. Хотя и здесь система Ильминского претерпит некоторые изменения, которые, впрочем, не затронут ее конструктивных элементов.

О применении этой системы можно судить по тому, как шло преподавание в Требиатской школе, единственной среди школ Верхнеуральских нагайбаков, имевшей миссионерский статус. Посетивший поселок в 1892 г.

инспектор народных училищ Верхнеуральского района Рыбаков в течение трех дней знакомился с ее внутренней жизнью, слушал преподавателей и испытывал учащихся. Полный курс школы, как и во всех казачьих школах, состоял из трех отделений, каждое по 2 года. Успехи учащихся инспектор нашел удовлетворительными; так, по Закону Божию в 1-м отделении новички выучили со слов некоторые главные молитвы, а второгодники[1] – все повседневные; ученики хорошо понимали смысл этих молитв на русском и нагайбакском языках, читали Священную историю Ветхого и Нового Завета наставления Свт. Тихона Задонского и букварь на татарском языке. Учащиеся 2-го отделении изучали Символ веры и 10 заповедей на русском и нагайбакском языках. В 3-м отделении был пройден весь Ветхий и Новый Завет, краткий Катехизис на татарском языке и краткое же объяснение Литургии. Ученики знали все церковные Таинства и главнейшие действия при их совершении. Все понимали значение и употребление св. Икон и Креста, знали и основные различия между христианством и исламом. Из школьников был составлен хор на 4 голоса, который исполнял тропари и ирмосы на 8 гласов во время богослужения, совершавшегося за неимением храма, в стенах школы. Кроме церковных наук, учащиеся изучали русский язык и математику. В 3-м отделении дети «бойко и сознательно» читали по-русски, по-славянски и по-татарски, излагая устно и письменно прочитанное как на русском, так и на татарском языках, знали все правила и действия арифметики с простыми и составными именованными числами любой величины, имели понятие о дробях, употребляя их для решения довольно трудных задач [5, с. 180, с. 181].

Как видим, программа Требиатской школы не вполне соответствовала системе Ильминского: вместо четырехлетнего курса обучения,шестилетнее, в соответствии с курсом казачьей школы; изучение русского языка уже в 1-м отделении, а не во втором, как предполагал Ильминский; значительно сокращена литургическая часть. Собственно миссионерскими здесь были: употребление родного языка при изучении церковных предметов и знание различий между христианством и исламом. Тем не менее, в программе этой школы сохранился созданный Ильминским принцип инородческого образования, который в других инородческих школах существовал или в качестве факультативного, или не применялся вовсе.

Следует отметить, что на употребление системы Ильминского в Требиатской школе войсковое начальство согласилось лишь после отпадения в ислам некоторых казаков-нагайбаков и их семей. И хотя школы Верхнеуральских нагайбаков благодаря трудам И. Тимофеева и других нагайбакских учителей выгодно отличались от прочих инородческих школ Оренбургской губернии, система Ильминского в них так и не была реализована полностью. На эту проблему указывал выдающийся миссионер, Казанский священник Васи-

[1] Так называли учащихся 2-го года 1-го отделения.

лий Тимофеевич Тимофеев. Летом 1889 г., в ходе миссионерской поездки по Оренбургской епархии, он посетил Остроленский приход, где уже 9 лет совершал служение его младший брат, Игнатий Тимофеев. Познакомившись с программой преподавания в местных школах, о. Василий нашел, что «учитель и учительница, по приказанию заведующих, обучение нагайбаков начинают прямо на русском языке»[3, с. 167]. Это, по мнению Казанского миссионера, является серьезным препятствием на пути успешного обучения детей нагайбаков. «При таком ведении дела обучения немыслимо воспитывать инородцев в духе христианства»[3, с. 167], – сетует о. Василий и предлагает, не называя имени своего учителя, вернуться к системе преподавания Ильминского, основные пункты которой он воспроизводит на страницах своего отчета.

Но, несмотря на эти недостатки, начальные школы в поселках Верхнеуральских нагайбаков стали тем местом, где зародилась церковная жизнь нагайбаков, где выросло новое поколение, мировоззрение которого сформировалось под влиянием христианской проповеди. Этому поколению суждено было открыть новую страницу в истории нагайбаков, связанную с началом богослужения на родном языке, строительством храмов, созиданием полнокровной приходской жизни.

Проблемы, возникшие в миссионерских школах Оренбургской епархии, показывают, как трудно было совместить педагогическую систему Ильминского с военно-патриотическим и русифицирующим направлением казачьей школы. И та и другая имели целью укрепление социальных связей многонационального российского общества. Система Ильминского предполагала довольно трудный и долгий путь – путь христианского просвещения и воцерковления российских инородцев, с сохранением важнейших этнических характеристик – родного языка и культуры. На этом пути школа была одним – но не единственным! – из наиболее важных этапов. Господствующее, русифицирующее направление школьного образования, основнойсвоей целью ставило слияние инородцев с «общерусской массой» на почве русского языка и религии. Христианское, церковное начало в этой системе использовалось только как средство цивилизационного сближения инородцев с русскими. И школа была главным и единственным инструментом такого сближения.

Оценку этим двум направлениям дала сама история: благодаря системе Ильминского, которую, несмотря на все трудности и противодействие, проводили в жизнь учителя и священники Верхнеуральских нагайбаков, на сегодняшний день мы имеем на этнической карте народов России самобытный нагайбакский этнос. К сожалению, этого нельзя сказать о бакалинцах и нагайбаках Оренбургского и Орского уездов – от первых осталось только одно название, а вторые в большинстве своем после принятием ислама слились с татарским этносом.

Список литературы

1. Журнал Совета Оренбургского Михайло-Архангельского Братства // ОЕВ. – 1887. – № 19.

2. Миссионерское путешествие по инородческим приходам Оренбургской епархии // ОЕВ. – 1890. –№ 5.

3. Отчет о деятельности Оренбургского Михайло-Архангельского братства за 1889 г. // ОЕВ. –1890. – Приложение 1.

4. Отчет о деятельности Оренбургского Михайло-Архангельского братства за 1890 г. // ОЕВ. –1891. –Приложение 1.

5. Отчет Оренбургского Епархиального Комитета православного миссионерского общества за 1892 г. // ОЕВ. – 1893. – № 14.

6. Стариков Ф. Историко-статистический очерк Оренбургского казачьего войска. Народное образование в войске // Оренбург. –1891.

УДК 811.161.1’373.215(470.11)
ББК Ш.81.2 Рус-67

Теуш Ольга Анатольевна

Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,
Институт гуманитарных наук и искусств, кафедра русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации;
кандидат филологических наук, доцент

ЛАЛЬСКИЙ КРАЕВЕД В. И. ПОНОМАРЕВ: ЛИЧНОСТЬ ВО ВРЕМЕНИ (ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ОБЛАСТИ СЛАВЯНСКОЙ ИСТОРИИ, ЭТНОГРАФИИ И ФИЛОЛОГИИ)

Аннотация. Статья посвящена В. И. Пономареву – краеведу, историку, фольклористу, этнографу. Освещаются этапы биографии В. И. Пономарева, включающей на всем протяжении исследовательскую и собирательскую деятельность. Описывается состав архивных материалов, оценивается их значимость для этнографических, филологических и исторических исследований. Представлена и квалифицирована исследовательская деятельность провинциального ученого.

Ключевые слова. В. И. Пономарев, собирательская деятельность, архив, биография, г. Лальск.

Teush Olga Anatolyevna

Ural Federal University named after the First President of Russia B. N. Yeltsin,
Institute of humanitarian Sciences and Arts Department of Russian language, General linguistics and speech communication, Candidate of Philological Sciences, associate Professor, Ekaterinburg, Russia

LALSKY KRAEVED V. I. PONOMAREV: PERSONALITY IN TIME (RESEARCH ACTIVITY IN THE FIELD OF SLAVIC HISTORY, ETHNOGRAPHY AND PHILOLOGY)

Annotation. The article is devoted to V. I. Ponomarev – local historian, historian, folklorist, ethnographer. The stages of V. I. Ponomarev's biography, including throughout the research and collecting activity, are covered. The composition of archival materials is described, their significance for ethnographic, philological and historical research is estimated. Presented and qualified research activities in provincial scientist.

Keywords. V. I. Ponomarev, work, archive, biography, Lal'sk.

Архив В. И. Пономарев, филолога, выпускника Варшавского университета, сына городского головы г. Лальска (теперь – поселок городско-

го типа в Кировской области), содержит этнографические, исторические, фольклорные и лингвистические материалы, собранные в конце XIX – начале XX в. как им самим, так и его отцом И. С. Пономаревым. Материалы по географическому критерию подразделяются на два комплекса текстов (лальские и тотемские), но связаны с единой историко-культурной зоной, которую условно можно назвать великоустюжской. Помимо этого, архив содержит фотографии г. Лальска и его окрестностей, тексты газетных статей (и выписки из них), посвященных г. Лальску, конспекты статей и книг по истории народного театра и истории Севера.

В. И. Пономарев, – преподаватель русского языка и литературы, фольклорист, этнограф – почти всю свою жизнь посвятил педагогической деятельности и собиранию фольклорных и этнографических сведений на территории современной Кировской (а также Вологодской) области[1]. Разнообразные материалы довольно объемного архива до сих пор так и не были изданы, несмотря на свою уникальность и содержательность.

В. И. Пономарев родился 12 ноября (по старому стилю) 1889 г. в заштатном городе Лальске Велико-Устюжского уезда Вологодской губернии[2] (ныне поселке городского типа Кировской области) в семье из одиннадцати человек. Его отец, Пономарев Иван Степанович, происходивший из купцов Лальска, был местным общественным деятелем и краеведом. По окончании уездного училища в Великом Устюге он с 13 лет и до конца дней состоял на службе Лальском городском самоуправлении, в том числе, в должности городского головы в последние 26 лет. Иван Пономарев печатался в местной прессе, «Вологодских губернских ведомостях» и «Вологодских епархиальных ведомостях», а также является автором труда «Сборник материалов для истории города Лальска Вологодской губернии»[3], предполагавшегося в двух томах, однако второй том не был написан по причине смерти. Мать Валериана Ивановича занималась домашним хозяйством[4]. По свидетельству справки об избирательном праве[5], известно, что имущественное положение родителей в Лальске состояло из двухэтажного дома с 16-ю комнатами, двумя кухнями, тремя прихожими, часть которых сдавалась. Это обстоятельство стало причиной разбирательств между властями и семьей Пономаревых, закончившихся присвоением дома в пользу Комчасти Лальского райисполкома, в частности, потому что суд

---

[1] Настоящая статья написана по материалам личного архива В. И. Пономарева (документы, личные записи, статьи, заметки), который в настоящий момент принадлежит его правнуку А. В. Теушу.

[2] Выпись из метрической книги. Часть первая. О родившихся за 1889 год. Выдана причтом Лальского Воскресенского Собора Вологодской епархии 24 октября 1907 г.

[3] И. Пономарев. Сборник материалов для истории города Лальска Вологодской губернии. Т. 1. С 1570 по 1800 год. В.-Устюг, 1897.

[4] Сведения о родителях приводятся по: В. И. Пономарев. Иван Степанович Пономарев. Биография (1849 – 1916 гг.). Свердловск, 1969. Рукопись.

[5] Справка № 04/67 от 22 июля 1935 г., выд. Лальским фабричным поселковым советом.

счел, что использование части дома под «склады книг», «противоречит правилам использования жилой площади»[1].

Начальное образование В. И. Пономарев получил дома, затем учился в Вологодской и Великоустюжской школах, однако так и не получил среднего образования, так как в 1907 г. был уволен из средней школы за участие в революционных социал-демократических ученических кружках. В том же году он сдал экзамен на звание народного учителя и преподавал в земской школе, а в 1910 г. экстерном сдал экзамен на получение среднего образования[2] и поступил в Варшавский университет на историко-филологический факультет, который окончил в 1914 году[3].

В 1911 году В. И. Пономарев был признан совершенно не способным к военной службе и был бессрочно освобожден от нее[4]. Тем не менее, по свидетельству «Протокола Заседания Велико-Устюжского Уездного по воинской повинности Присутствия 1914 года», В. И. Пономарев, будучи студентом Императорского Варшавского Университета, подавал прошение на принятие его на службу в 30-й пехотный Полтавский полк на правах вольноопределяющегося, в чем ему также отказали, сославшись на «неимение законных оснований»[5].

Пройдя путь от должности простого преподавателя до директора Тотемского училища Вологодской губернии, ставшего объединенной школой[6], в 1919 г. В. И. Пономарев был вынужден оставить педагогическую деятельность. По официальной версии, прописанной в медицинской справке, причиной была сердечная болезнь[7]. Однако, по словам внука В. И. Пономарева[8], он оставил преподавание не по причине болезни, а потому, что его предупредили о проведении проверки по социальному происхождению в среде преподавателей школ, в результате которой люди с нежелательным социальным происхождением могли быть арестованы и принудительно уволены. Купеческое происхождение отца после Октябрьской революции стало сказываться на всей семье и надолго вызвало боязнь репрессий. Справку о болезни В. И. Пономареву помог сделать знакомый врач, и поэтому увольнение выглядело как увольнение по собственному желанию.

Долгий период В. И. Пономарев работал в советских и кооперативных учреждениях, в основном, в качестве экономиста по промышленности:

---

[1] Решение Народного суда 1 участка Лальского района от 21 января 1931 г.

[2] В. И. Пономарев. Автобиография. Свердловск, 1936. Рукопись.

[3] Свидетельство Совета Императорского Варшавского Университета № 9372 о присвоении звания Действительного студента, выд. 27 января 1917 г.

[4] Свидетельство о явке к исполнению воинской повинности № 1532, выд. Велико-Устюгским Уездным по воинской повинности Присутствием 18 июня 1914 г.

[5] Протокол Заседания Велико-Устюжского Уездного по воинской повинности Присутствия от 2 мая 1914 г.

[6] Трудовой список В. И. Пономарева, № 946.

[7] Медицинское свидетельство, выд. 3 июля 1919 г., г. Тотьма, врач Ф. Андропов.

[8] Валериан Николаевич Теуш, проживает в г. Екатеринбург.

в Совнархозе, Легпроме и Местпроме[1]. Затем вновь возобновились гонения: брат Сергей был заключен в тюрьму, откуда его освободили только через год. Сам же Валериан Иванович был вызван на допрос, но заключения удалось избежать благодаря следователю, который рекомендовал председателю Совнархоза В. И. Пономарева как выдающегося работника, после чего последний был отпущен. В своих записях Валериан Иванович упоминал о том, что в будущем еще «вспыхивали очаги недоверия по отношению к его семье, но только в Лальске, а в Кирове же было совсем другое отношение»[2]. В течение 1928–1929 учебного года, относительно спокойного, он успел оказаться в очаге желанной деятельности, проработав это время, хотя и по совместительству, преподавателем в Великоустюжской средней школе им. А. В. Луначарского. В 1930 г. ему пришлось уехать в Свердловск, где он работал экономистом по промышленности[3]. Вся семья в это же время предусмотрительно разъехалась по тем местам, где о них ничего не знали[4].

Окончательная остановка в вынужденной перемене мест жизни и профессиональной деятельности была сделана в 1936 году, когда В. И. Пономарев возвратился к преподаванию уже с двадцатипятилетним стажем, в том числе восьмилетним стажем педагогической работы. Он устроился преподавателем литературы в школу № 94 Октябрьского района города Свердловска, где проработал до 1945 года, когда был переведен в Свердловский городской институт усовершенствования учителей, а в 1949 году также был назначен по совместительству преподавателем русского языка и литературы в семилетнюю школу № 3 Ленинского района города Свердловска[5].

В течение всей жизни В. И. Пономарев писал статьи, в основном, посвященные г. Лальску. Он очень ценил прошлое своей родины и старался осветить его как можно шире, что выразилось и в пристрастии к собиранию фольклора, архивных, исторических и этнографических материалов.

Интерес В. И. Пономарева к истории Лальска объясняется богатым прошлым города. Лальские купцы в числе первых попали в конце XVIII в. в Китай: лальский купчина гостиной сотни И. П. Саватеев три раза ездил в Китай, два раза из которых были с государевой казной – пушниной – при Петре I. Причиной расцвета Лальска стал тот факт, что город оказался на перекрестке двух важнейших путей из центра России: в Архангельск и в Сибирь. Из-за непогоды торговые люди иногда по месяцу задерживались в Лальске. В результате местные жители постепенно втягивались в торговлю сначала в качестве приказчиков, агентов крупных фирм, а потом стали разворачивать собственные торговые операции. Затем, после того как был

[1] Трудовой список В. И. Пономарева, № 946; В. И. Пономарев. Автобиография. Свердловск, 1936. Рукопись.

[2] Из личных записей В. И. Пономарева.

[3] Трудовой список В. И. Пономарева, № 946.

[4] По личным записям В. И. Пономарева.

[5] Трудовой список В. И. Пономарева, № 946.

проложен новый путь в Китай через Казань, Лальск оказался в стороне от большой дороги, и торговля была значительно ослаблена. Из недавно преобразованного в уездный город Лальск снова в конце XVIII в. превратился в посад, и только во второй половине XIX века стал оживать[1]. Как сообщает В. И. Пономарев, в этом расцвете города и, в частности, народного образования, большую роль сыграл его отец[2]. Дед Валериана Ивановича, Степан Григорьевич Пономарев, был в то время купцом, вел торговые дела и одновременно был представителем Лальской бумажной фабрики. Эти занятия стали причиной его многочисленных разъездов по России, что сыграло большую роль в его взгляде на обучение: он, вопреки сложившемуся тогда мнению о первостепенной значимости торгового дела, отправил своего сына Ивана Степановича Пономарева в Устюжское училище, после окончания которого он уже слыл «ученым человеком». Как пишет В. И. Пономарев, именно от отца «увлечение краеведением передалось и нам, его детям, особенно мне».

Собирательская деятельность, интерес к которой пошел от отца, привлекла В. И. Пономарева в двадцатилетнем возрасте. Все началось с того, что в 1909 г. его отец Иван Степанович попросил переложить на ноты мелодию духовных стихов, которые распевались в Лальске на святках при «хождении с вертепом» – старинном местном обычае. При знании особенностей обряда и исполнения стихов вместе с представлением об элементарной теории музыки и фортепианной клавиатуре В. И. Пономареву не стоило большого труда положить на ноты несложную мелодию. После выполнения этого «отеческого задания» он принял решение записывать тексты произведений местного устного народного творчества, описания обрядов и праздников. В тот момент этому особенно способствовало преподавание в деревне недалеко от Лальска. Записью текстов, особенностей обрядовой культуры заинтересовались и братья и сестры, проживавшие в разных районах центральной части бывшей Вологодской губернии.

В университетские годы вынужденный разрыв с деревней восполнялся активным собирательским периодом во время летних каникул. Начав работать преподавателем в городской среде – в Тотьме – Валериан Иванович, не желая терять связи с собирательской деятельностью в крестьянской среде, стал членом Тотемского отдела Вологодского общества изучения Северного края, а впоследствии оказался членом комитета Тотемского отдела. Это значительно облегчило работу с собранными материалами. Осенью 1915 г. он организовал при реальном училище, в котором преподавал, ученический кружок изучения родного края. В уставе кружка были прописаны основные положения его работы, которые не могли не предвосхитить значительное расширение будущего архива: «Кружок имеет целью изучать Вологодскую, а отчасти и смежные с нею губернии, в отношении истори-

[1] См.: В. И. Пономарев. К 400-летию Лальска // Кировская правда. 1970. № 210.

[2] Из рукописного наследия В. И. Пономарева.

ко-археологическом, географическом, этнографическом, естественнонаучном, экономическом и культурном»[1]. На работу кружка требовалось разрешение попечителя учебного Петроградского округа, которое ожидалось в течение всего учебного года, которое, однако, не было получено. Собранный в течение 1916–1917 учебного года материал (более трех тысяч частушек, 85 песен, 6 сказок, одна историческая песня про царя Ивана Грозного, описание двух крестьянских свадеб) не удалось издать в сборнике, а кружок, призванный открывать новые перспективы в собирательской деятельности, прекратил существование на фоне политических событий 1917 г.

Работая в Тотьме, В. И. Пономарев, однако, не прерывал связь с Лальском, бывая там во время летних каникул и активно собирая частушки с братьями и сестрами. Когда три брата ушли на фронт в связи с началом Первой мировой войны, запись частушек прекратилась. Тогда Валериан Иванович обратился к записи пьес, разыгрываемых на святках и являющих общую русскую традицию (народная драма «Царь Максимильян» и народная комедия «Лодка»), а также к описанию обряда «хождения с вертепом».

После 1919 г., когда была оставлена на долгое время педагогическая деятельность, В. И. Пономарев почти не возвращался к сбору этнографических и фольклорных материалов, однако ранее было собрано огромное количество материала, который владелец частично отправлял в архив Пушкинского дома, так и не позаботившегося об издании, хотя в одном из ответных писем говорилось: «Очень хотелось бы думать, что коллекция Ваших материалов будет стоять в недалеком будущем рядом с коллекциями М. В. Красноженовой, Е. Э. Линевой, М. К. Азадовского и других»[2].

Обобщением собирательской и исследовательской деятельности В. И. Пономарева стали рукописи двух книг: «История Лальска в конце XIX – начале XX в.» (содержит разделы «Золотой век в истории Лальска», «Торговые операции Лальска», «Научная деятельность в Лальске», «Театр в Лальске», «Клубы в Лальске» и др.) и «Дореволюционное устное народное творчество на севере России». Книги не были изданы в связи со смертью автора.

Ценнейшей составляющей архива В. И. Пономарева является рукописная книга «Очерк летописи заштатного города Лальска», созданная во второй половине XIX в. Во-первых, летопись является лингвистическим источником. В частности, анализ текста дает представление о чертах Вологодско-Вятской группы говоров во второй половине XIX в., сохранении архаических особенностей в речи провинциальных жителей, особенностях их произношения, стилистическом своеобразии памятника и др. Во-вторых, «Очерк летописи» содержит сведения о культурно-исторических,

[1] Из рукописного наследия В. И. Пономарева.

[2] Переписка с сотрудниками Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР, 1953–1969 гг. (Архив В. И. Пономарева).

географических, экономических, этнографических особенностях Лальска и его окрестностей, факты и легенды из истории заселения и освоения территории бывшей Вологодской губернии и поэтому может быть интересен для историков и краеведов. Наконец, на материале «Очерка летописи» можно проследить бытование русского летописного жанра во второй половине XIX в. Эта рукописная книга, написанная в соответствии со старыми традициями русского летописания, никогда не публиковалась.

Жанр произведения заявлен автором в заглавии – «Очерк летописи заштатного города Лальска» и дважды упоминается в тексте: Что и привлекло менѧ составить, или собрать сей очеркъ летописи, Озаѱтатномъ городѣ лальскѣ, и Окрестностиꙗ (л. 2); еѱе какъ могъ ѧ расознать некоторое и сказать тѡ, чтѡ въ сѣмъ лѣтописцѣ показанѡ а не поѧснѣнѡ до тогѡ ранѣе какъ былѡ (л. 25). Установка на написание произведения в жанре летописи обусловила обращение писца к традициям славянской книжности, что отразилось в графических особенностях текста.

Первая половина летописи написана полууставным почерком, который в XIX в. уже не использовался. Благоговейное отношение летописца к тексту выразилось в выборе почерка: скрупулезное начертание уставных и полууставных букв на заранее разлинованном листе указывает на добросовестность писца.

Автор начинает писать книгу старинным полууставным почерком. При этом он использует букву ѧ для обозначения звуков [ja], ['a], которую Петр I исключил из символов гражданской азбуки в рамках реформы русской графики 1708–1710 гг. В книге используются надстрочные знаки: над гласными *ѡ, а, и* ставятся ᾽ ´, что является стилизацией под церковнославянский текст. Даты в названии книги передаются через буквенное обозначение ҂аѿмн (1848 год). В некоторых случаях используются дублетные буквы: ѡ и о (различия в начертании не мотивируются), у (в начале слова) и ꙋ (в остальных позициях). Эти факты указывают на связь «Очерка летописи заштатного города Лальска» с церковнославянской и древнерусской книжной традицией.

Основной текст написан черными чернилами, при выделении отдельных букв, частей слов или цифр чернилами красного цвета. В заглавии Очеркъ Лѣтописи Заѱтатнаго Города Лальска: былъ Писанъ въ ҂аѿмн годꙋ. и въ **1862**. выпр: подчеркнутые буквы и цифры написаны красными чернилами. В названиях частей начальная буква первого слова пишется черными чернилами, а остальные – красными (например, **П**очерпнꙋтое изъ достовѣрныхъ разныхъ писмѧнныхъ докꙋментовъ, словѣсныхъ преданїй исовремѣнности (л. 2 об.). Красными чернилами выделяется заглавная буква каждого подраздела, что соответствует традициям старой славянской книжности.

Летописная традиция определяет принцип организации текста: события описываются хронологически. Повествование ведется с самого раннего периода истории г. Лальска, рассказывается о первых поселенцах: Не въ ходѧ добытꙋ прежде бывшаго врѣмѣни. авидимо только, въ началѣ ХУго столѣтїѧ бѣжавшаго народа изъ нова города заволокъ, и достигли онѣ города ꙋстюга великаго. большаѧ часть, на правилисъ потрактꙋ сибирскомꙋ, изъ числа таковыхъ малое количество остановилосъ ѿ ꙋстюга въ ѹ, вѣрстахъ нажительство, сꙋсь рѣки лꙋзы въ вѣрхъ по рѣкѣ лалѣ в҃ трехъ вѣрстахъ по долинѣ распространили свое селѣнїе [Въ послѣдствїи] по окрѣстностѧмъ помѣстьѧ: Въ началѣ построили они дѣревѧннꙋю цѣрковъ воимѧ николаѧ чꙋдотворца [что нынѣ соборъ]. Котораѧ неоднократно погораема была. и потомꙋ всѣ дрѣвнѣе описанїе и цѣрковныѧ книги въ мѣстѣ съ ризницею погорели; въ то времѧ лꙋтчїѧ ѡ҆дѣжды были крашенинныѧ съ кꙋмашными оплѣчьѧми (л. 3). Таким же образом «Повесть временных лет» начинается с рассказа о событиях древнейшей истории.

В целом, текст «Очерка летописи заштатного города Лальска» следует всем традициям древней славянской письменности и книжной культуры.

Имея такой богатый и ценный архив, В. И. Пономарев так и не смог добиться его издания. Многие рукописные тексты он вручную перепечатывал, что теперь позволяет исследователям сократить трудоемкость обработки архива. Собранное наследие представляет большой интерес для истории региона. Личность В. И. Пономарева значима как для истории культуры г. Лальска, так и всего Вятского края. Материалы, содержащиеся в архиве, достойны того, чтобы послужить основой богатой тематической экспозиции этнографического музея.

УДК 316.34
ББК 87.6

Жадько Анна Даниловна
Воронежский государственный университет,
философское отделение факультета философии
и психологии, студентка

СОЦИАЛЬНО-ДУХОВНОЕ СЛУЖЕНИЕ УЧЕНОГО НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА В. О. КЛЮЧЕВСКОГО

Аннотация. Данная работа посвящена творчеству одного из выдающихся российских историков В. О. Ключевского, его педагогическим воззрениям. Автор отмечает, что Ключевский, считая воспитание молодого поколения первостепенной задачей, мастерски осуществлял его при помощи исторической науки.

Ключевые слова: В. О. Ключевский, духовность, семейное воспитание, педагогика, историческая наука.

Zhadko Anna Danilovna
Voronezh State University, philosophical department of Philosophy and Psychology Faculty, student

SOCIO-SPIRITUAL SERVICE OF THE SCIENTIST ON THE EXAMPLE OF VO KEYUCHSKI'S CREATIVITY

Annotation. The article deals with the creativity of the outstanding Russian historians, V. O. Klyuchevsky and his pedagogical views. The author notes that Klyuchevsky, including education of the younger generation a paramount task, skillfully carried out it by means of historical science.

Keywords: V. O. Klyuchevsky, spirituality, family education, pedagogics, historical science.

Существуют профессии, которые имеют особое предназначение, а представители последних несут высокую миссию, исполняя служение в обществе, культуре. Безусловно, в этот «перечень» входят врач, педагог. Педагог – это тот человек, который учит новое поколение, способствует тому, чтобы оно достигло новых высот во благо общества. Одним из таких педагогов в русской истории был известнейший историк, профессор Московского императорского университета В. О. Ключевский.

«Выходец из бедных слоев общества, В. О. Ключевский достиг высшего академического признания, пользовался огромной популярностью. Его имя притягивало. Ради того чтобы учиться у Ключевского, многие издалека приезжали в Москву» [1, с. 6].

У него было достаточно трудное детство, но, несмотря на это он уже в 13-летнем возрасте готовил купеческих детей к поступлению в Московский университет. Ученики В. О. Ключевского восторженно отзывались о нем. Его лекции всегда проходили в благоговейной тишине, и аудитории были переполнены слушателями. Он очень ответственно и тщательно готовился к каждой лекции. Так, например, его ученик В. А. Маклаков рассказывал о том, как В. О. Ключевский долго не соглашался читать лекцию студентам по поводу 15-й годовщины Н. А. Некрасова, так как оставался всего лишь месяц на подготовку, но всё же согласился и буквально ошеломил студентов данной лекцией.

Вклад В. О. Ключевского в отечественную историческую науку неоценим. Он подарил нам всемирно признанный «Курс русской истории», множество статей и заметок на различные темы. Например, в своей лекции «Два воспитания» он обратил внимание на формирование у детей доброты, чувства сострадания, любви к ближнему, стремления к нравственному идеалу посредством исторического воспитания. Чтобы лучше понять сущность процесса воспитания, ученый предлагает обратиться к историческому прошлому, которое издавна преподносило человечеству важные уроки. Он говорит о двух таких опытах, в которых семья и школа по-разному влияли на подрастающее поколение. Это «школа у домашнего очага» древней Руси и школьное воспитание новой пореформенной России

XVIII века. Традиционное семейное воспитание детей в XVII–XVIII вв. получило альтернативу, привнесенную с Запада. В тот период возникают публичные школы, а семейное воспитание отодвигается на второй план. «Старая домашняя школа со своими строениями стала архаическим украшением старомодной жизни»[2, с. 79]. В. О. Ключевский также обратил внимание слушателей еще на один опыт, имевший место в педагогике XVIII века – попытку создания «новой породы людей», осуществленной по Наказу императрицы Екатерины II президентом Императорской Академии художеств И. И. Бецким. В своей лекции ученый указал как позитивные, так и негативные стороны в планировании и реализации проекта И. И. Бецкого, которые в конечном итоге обусловили крах этой затеи. Перечислим их: оторванность от семьи и реальной жизни, отсутствие опоры на древнерусское воспитание, внушение абстрактных добродетелей, отсутствие практики нравственного воспитания. Эти звучные, но пустые формулировки обеспечили неудачу создания «новой породы людей». Педагогика XVIII века была, по мнению В. О. Ключевского, «движением без цели, хоть и с направлением», что было не только исторически не нужно, но и психологически невозможно, и история не замедлила показать ненужность и неверность такого подхода. Историк полагал, что педагогам необходимо объединять свои усилия в деле воспитания молодежи, используя для этого собственные личностные и индивидуальные особенности: «Сами по себе они могут быть разными людьми, такими и этакими. Но все они должны понимать идею своей школы, и понимать ее одинаково, чтобы знать, кого они воспитывают, т. е. кого вырабатывают из своих воспитанников соединенными усилиями» [2, с. 88].

Профессор Ключевский часто выступал безвозмездно. На своих выступлениях он говорил о воспитании, просвещении и благотворительности. Его ученик, будущий министр Временного правительства П. Н. Милюков писал, что В. О. Ключевский вдыхал жизнь в свои лекции, что он «находил там себя и в себе – эту древнюю русскую душу» [4, с. 205].

Также стоит отметить, что и многие знаменитые люди восторженно отзывались о В. О. Ключевском. Так, например, русский оперный и камерный певец Ф. И. Шаляпин описал первую встречу с В. О. Ключевским так: «Историк встретил меня очень радушно, напоил чаем, сказал, что видел меня в «Псковитянке» и что ему понравилось, как я изображал Грозного»[1, с. 245]. Певец попросил В. О. Ключевского рассказать о Годунове, тот предложил прогуляться по лесу. Ф. И. Шаляпин признался, что никогда не забудет эту прогулку. В. О. Ключевский рассказывал обо всех исторических событиях времен Годунова так, будто сам жил в то время. Данный пример очень ярко характеризует исследователя как очень отзывчивого человека, который всегда был готов поделиться своими знаниями и опытом.

В заключение приведенного краткого анализа отношения В. О. Ключевского к своему делу, приходим к характеристике известного

ученого и историка как «истинного педагога», весьма ответственно подходившего к выполнению возложенных на него судьбой, талантом, обществом задач. В современной культуре, когда, к сожалению, образование стремительно дистанцируется от воспитания, пример профессора В. О. Ключевского мог бы стать весомым аргументом против подобной пагубной практики.

Список литературы

1. Киреева Р. А. О нравственности и русской культуре / Р. А. Киреева. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Дрофа, 2006. – 301 с.

2. Ключевский В. О. / В. О. Ключевский // Русская мысль. – 1895. – № 3. – С. 79–99.

3. Маклаков В. А. Из воспоминаний / В. А. Маклаков. – Нью-Йорк : издательство имени Чехова, 1954. – 410 с.

4. Милюков П. И. В. О. Ключевский: Характеристики и воспоминания в 4 т. / П. И. Милюков. – М.: Научное слово, 1912. – Т 4. – 217 с.

УДК 94(47)
ББК 63.3(235.55)

Казакова-Апкаримова Елена Юрьевна

Институт истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник

«ПОД ПОБЕДНЫМ ЗНАМЕНЕМ КРЕСТА ГОСПОДНЯ»: ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРИХОДСКИХ БРАТСТВ НА СРЕДНЕМ УРАЛЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Аннотация. Статья посвящается работе приходских братств на Среднем Урале во второй половине XIX – начале XX в., анализируются их храмоустроительная, благотворительная и церковно-просветительская деятельность. Делается вывод о заметном вкладе приходских братств в сохранение и распространение православной культуры.

Ключевые слова: православие, культура, Урал, братство, приход, деятельность, просвещение, благотворительность.

Kazakova-Apkarimova Elena Yuryevna

Institute of History and Archeology, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher

«UNDER THE VICTORY BANNER OF THE CROSS OF THE LORD»: THE ACTIVITIES OF THE PARISH FRATERNITIES IN THE MIDDLE URAL IN THE SECOND HALF OF THE XIX – BEGINNING OF THE XX CENTURY

Annotation. The article is devoted to the work of parish brotherhoods in the Middle Urals in the second half of the nineteenth and early twentieth centuries. Their temple-building, charitable and church-educational activities are analyzed. It is concluded that the parish brotherhoods made a significant contribution to the preservation and spread of Orthodox culture.

Keywords: Orthodoxy, culture, Urals, brotherhood, parish, activity, education, charity.

Братская жизнь Русской Православной Церкви имела свои особенности на каждом историческом этапе, усиливаясь в годы духовного кризиса общества, в периоды секуляризации, приобретая форму защиты православия и его духовных ценностей. В эпоху Великих реформ в обществе наблюдались противоречивые процессы, обусловленные, с одной стороны, церковными преобразованиями, нацеленными на оживление общественной жизни верующих и решение социальных задач. С другой стороны, происходила секуляризация общества, сопровождавшаяся ослаблением морали и нравственности в общественном сознании, негативными социальными явлениями (нищета и бедность, пьянство и преступность). Ответом на эти социокультурные вызовы современности в лоне Церкви стало появление православных братств почти во всех российских епархиях, в том числе на Урале – полиэтничном и поликонфессиональном по составу населения регионе, где миссионерство имело свою историческую специфику. Данная статья посвящается наименее исследованной странице в истории православия – деятельности приходских братств на Урале во второй половине XIX – начале XX в.

В законе «О правилах для учреждения Православных церковных братств регламентировались: их состав, сфера компетенция, порядок учреждения и правила функционирования. Православными церковными братствами назывались сообщества православных людей «разного звания и состояния». Они объединялись «для служения нуждам и пользам православной Церкви, для противодействия посягательствам на ее права со стороны иноверцев и раскольников, для созидания и украшения православных храмов, для христианской благотворительности и для распространения и утверждения духовного просвещения» [14, с. 409–410]. Каждому братству полагалось иметь свой устав, в котором излагались: цель и задачи создания братства, обязанности, возлагавшиеся на его членов, условия, которым они подчиняются и порядок исполнения или соблюдения этих обязанностей и условий». Для учреждения братств требовались благословение и утверждение епархиального архиерея. Порядок был следующим: желающие основать братство представляли епархиальному архиерею проект устава братства, он, в свою очередь, передавал его на рассмотрение начальнику губернии, а, получив его отзыв, утверждал устав и разрешал открытие братства [14, с. 409–410].

Уже в пореформенное время были единичные примеры открытия братств при отдельных церквях, о чем свидетельствуют уральские источники. Одним из первых братств пореформенного времени на Урале стало братство св. Стефана Великопермского. Его открытие произошло в Перми 22 октября 1868 г. в день праздника иконы Пресвятой Богородицы Казанской. В тот день 9 часов утра братчики-учредители и другие желающие вступить в братство и «сочувствующие» лица собрались в домовой церкви при пансионе гимназии. Прибыл епископ Пермский и Верхотурский Анто-

ний, состоялась божественная литургия. «И между христианами нашего времени не иссякла еще любовь к благотворительности», – сказал настоятель церкви при пансионе, протоиерей И. Лебедев в своей проповеди на текст из Св. Евангелия от Марка «Милосердую о народе». Новое братство учреждалось с целью заботиться о благолепии храма, оказывать помощь бедным ученикам гимназии и других училищ, не имеющим средств на продолжение учебы, оказания помощи служащим и служившим в дирекции гимназии, особенно их осиротевшим семействам. Торжество открытия «благотворительного братства» сопровождалось изложением мотивов благотворительности для верующего человека, говорилось о примере самого Иисуса Христа. Слово протоиерея, «исполненное душевной теплоты, взывающее именем Христа Спасителя о помощи бедным и неимущим, скрепленное примера милосердия из жизни просветителя пермской страны св. Стефана», произвело сильное впечатление на присутствовавших на богослужении верующих [8, с. 480].

Затем последовал молебен св. Сефану Великопермскому и сбор средств в пользу братства. Первое заседание братчиков состоялось в актовом зале гимназии в присутствии епископа Антония, начальника губернии Б. В. Струве, вице-губернатора В. А. Лысогорского и многих почетных лиц Перми. Братчик, директор гимназии И. Ф. Грацинский прочел записку о причинах открытия братства и материальной стороне дела. Мысль о пособии бедным ученикам и бедным учителям давно волновала директора гимназии. Однако идею создания братства впервые озвучил попечитель Казанского учебного округа, ссылаясь на пример братства св. апостола Андрея Первозванного при храме 2-й Московской гимназии. Педагогический совет поддержал идею открытия при храме гимназического пансиона братства, постановил ходатайствовать о его открытии и вносить в его фонд ежегодно по 2 руб., пригласить других граждан совершать пожертвования. Подготовленный устав был переработан братчиками, составленный на основании Положения о церковных братствах, был утвержден архиепископом Неофитом, благое дело нашло поддержку и у светских лиц в лице попечителя Казанского учебного округа. Первоначально братство имело капитал в 900 руб. [9, с. 485–486].

Устав братства был утвержден архиепископом Неофитом 27 мая 1868 г. Братчики, ссылаясь на традицию покровительства архиепископов братствам, просили епископа Пермского и Верхотурского Антония принять на себя звание покровителя братства св. Стефана. Епископ смиренно согласился стать молитвенником, а не покровителем братства, обязуясь содействовать цели его учреждения. Был избран совет братства. Число братчиков, изъявивших вносить ежегодно по три руб. или единовременно 60 руб. достигло 129 человек. Число сестер, согласившихся вносит ежегодно не менее 3 руб. составило 15. Члены-благотворители, согласившиеся вносить ежегодно не менее 3 руб. 9 человек. Благотворителей, внесших

единовременные пожертвования от 1 до 50 руб., насчитывалось 16 [10, с. 491–492].

25 марта 1913 г. Благовещенская церковь при Пермской мужской гимназии императора Александра I Благословенного отмечала свой храмовый праздник. К тому времени в братстве состояло из 2 почетных членов, 16 пожизненных и 51 действительного [7, с. 12]. К 1 января 1913 г. братство располагало капиталом 15115 руб. 12 коп. [7, с. 15]. Доходы братства формировались за счет членских взносов от его действительных членов, что в 1913 г. составило 252 руб., пожертвований от лиц и учреждений поступило 137 руб., проценты с капиталов братства дали доход в сумме 646 руб. 78 коп., в церковную кружку братства удалось собрать 77 руб. 30 коп. Расходовались средства братства на оплату за право учения «недостаточных учеников» – 810 руб., пособие нуждающимся абитуриентам, выпускникам гимназии 1913 г. – 250 руб., на лечении ученику Шувалову – 25 руб., на учебники бедным ученикам – 16 руб. 41 коп. [7, с. 17].

Другие братства на Урале, заботясь о своих приходах, ставили перед собой задачи церковно-устроительные, религиозно-просветительские и благотворительные, иногда сочетая их в своей деятельности или же выбирая приоритетное направление работы. Многостороннюю деятельность организовало братство св. Афанасия Великого при Соликамской Богоявленской церкви, открывшееся в сентябре 1878 г. Братством управлял его совет во главе с выборным председателем, которым стал председатель Соликамской земской управы Иван Коняев. В братство вступило 40 человек (34 муж. и 6 жен.). Это был союз представителей духовенства и прихожан. Совет братства также состоял из духовных и светских лиц. Братство ставило перед собой три главные задачи: поддержание благолепия Богоявленской церкви, помощь бедным ученикам Соликамского духовного училища и поддержка бедных прихожан церкви [11, с. 8–10; 12, с. 228–231].

Св. Синод своим указом (от 26 мая 1900 г. за № 5) «рекомендовал епархиальным преосвященным для противодействия сектантской среде, действующей обыкновенно против православия сплоченною силою, содействовать учреждению в приходах, зараженных расколом в сектантством, братств или обществ ревнителей православия». В 1902 г. в Екатеринбургской епархии первоначально открылись два таких братства ревнителей православия– Нижне-Кыштымское Николаевское и Нижне-Тагильское Выйско-Никольское.

В дальнейшем был утвержден устав третьего такого же братства – в Флоро-Лаврском приходе г. Шадринска. Братство ставило цель – служить «нужде и пользам Православной Церкви; насаждать, укреплять и распространять среди жителей прихода религиозно-нравственное просвещение в духе православия; противодействовать всякого рода посягательствам со стороны противников православной веры и нравственности; заботиться о благолепии и украшении своего приходского храма; оказывать нравствен-

ную и материальную помощь бедным и больным в приходе и вообще заботиться о развитии всеми средствами живой внутренней связи между прихожанами и деятельной, на началах христианской любви, церковно-общественной жизни» [2]. Для достижения своих нравственно-православных задач братство содержало свою бесплатную библиотеку и распространяло в народе книги, брошюры и картины религиозного содержания. Членами Братства могли быть представители «всех состояний в приходе», лица обоего пола, не моложе 17 лѣтъ. Средства братства формировались из добровольных пожертвований как членов братства, так и других, сочувствующих его делу, лиц и учреждений. Для сбора пожертвований в приходской церкви была установлена особая братская кружка [2].

Например, организатором и руководителем шадринского браства, открывшегося в приходе Флоро-Лавровской церкви в 1902 г., был приходской священник о. Троицкий. Братство открыло при Флоровской школе братскую библиотеку, в которой насчитывалось до 800 книг и журналов. По воскресеньям в здании Флоровской школы члены братства вели беседы и чтения при участии любительского хора из бывших и действительных учениц Флоровской школы. Кроме того, Братство помогало беднейшим прихожанам, преимущественно беспомощным старушкам, единовременными и ежемесячными денежными пособиями, а также и вещами (одеждой и обувью). В годы русско-японской войны Братство неоднократно отправляло на Дальний Восток запасы одежды, белья, обуви, табака, мыла и пр. преимущественно нижним чинам армии. Братство также снабжало обувью и одеждой всех бедных учениц Флоровской школы. В 1905 г. организатор и руководитель братства среди его членов создал «кружок трезвенников», который «стал пополняться не только братчиками, но и сторонними, даже иноприходными». За три месяца существования этого кружка в него вошло 20 человек [3]. Можно видеть, что данное братство вело религиозно-просветительскую и благотворительную работу в своем приходе, а в условиях чрезвычайного военного времени занималось благотворительностью, направленной за его пределы.

Нижне-Тагильское Выйско-Никольское братство ревнителей православия ставило перед собой задачу «содействовать приходскому духовенству в борьбе с расколом и сектантством и стремиться к укоренению в прихожанах истинной церковно-религиозной жизни». Председателем братства являлся местный приходский священик А. Хохлов, казначеем – церковной староста Л. Челышев. В нем насчитывалось свыше 40 братчиков.

Деятельность братства была направлена на организацию «домашних бесед» (устраиваемых в домах членов братства). За период с 9 сентября по 6 ноября таких бесед состоялось двенадцать. Во время бесед читались статьи и рассказы, иногда «полемического характера (против раскола и сектантов–иеговистов)» иногда религиозно-назидательные. На одну из бесед

явились «странники-бегуны» и пытались вовлечь предсѣдателя братства в прения о клятвах Московского Собора 1666– 1667 г., об антихристе и других вопросах. О том, как проводить беседы мнения расходились, вследствие чего после 6 ноября домашние беседы прекратились. Одни полагали, что нужно вести беседы строго полемические и только с раскольниками, другие находили, что «читать они могут и сами, когда захотят, а слушать других толку нет», третьи ссылались на то, что беседы в домах братчиков причиняют беспокойство их семейным. Вопрос обсуждался на общем собрании братчиков, состоявшемся 2 декабря 1901 г. На собрании было решено продолжать начатое дело и открыть читальню и библиотеку, где и устраивать беседы, а на ближайшие праздники братские собрания проводить в местной церковной школе. На святках в этой школе состоялось шесть чтений в присутствии братчиков и других лиц. Чтения здесь проходили в том же духе, что и на домашних беседах; причем по окончании чтений желающее могли почитать разложенные на столах духовные журналы и книги из церковной библиотеки. Братство имело весьма скромную сумму до 50 рублей, собранную по подписке и в братскую кружку [1].

В условиях политизации начала XX в., период распространения новых «модных» идеологических» учений, время, когда «злые вороги» земли родной и веры нашей православной успели многим русским людям навязать «нечистую мысли о существовании царств без царей», братства старались укрепить в народе веру в царя как помазанника божьего на земле. Так, 17 Октября 1910 г. в в Выйско-Никольском храме в 6 часов вечера члены Братства св. Креста провели религиозно-нравствѳнное чтение. Один из священников прочитал брошюру «о милости Божией, явленной над русским Царем 17-го Октября 1888 года». Священник А. Хохлов познакомил слушателей с информацией о том, как русский православный народ встретил эту радостную весть о спасении Царя. Лектор выразил уверенность, что православный русский человек по-прежнему любить своего Царя-батюшку, поскольку «Царь и Россия – одно!». Вместе с тем священник сетовал, что царские дни стали уже в таком почете, молиться в эти дни приходили в храм «воинство русское, православное, лица чиновные, да школьники и школьницы». Таковы были, по его мнению, последствия деятельности «устроителей революции русской» и распространения учений модных о жизни без Бога, без царей. Священник закончил чтение словами: « Любите Бога, любите свою веру православную, своего родного Царя–Батюшку!». На чтениях присутствовал в полном составе батальон 195 Оровайского полка во главе с командиром и офицерами. Было много и местных прихожан [4, с. 22].

Религиозные торжества в данном приходе были регулярными. Так, 31 октября 1910 г. в целях религиозного объединения православных жителей Тагила и «чтобы не изгладилось в чувстве народном впечатление от памятного для Тагила прошлого дня торжественного праздника в честь Святителя Димитрия Ростовского, устроенного Братством св. Креста по

случаю 200 летней годовщины со дня смерти приснопамятного борца с расколом», братство и в ближайший ко дню памяти Святителя Димитрия (28 октября) воскресный день 31 октября оповестило жителей Нижнего Тагила об общем молебствии святителю Димитрию в Выйско-Никольском храме, где пребывали древняя икона Божией Матери «Демидовская» и образ св. Димитрия. В начале молебна, после пения тропаря Св. Димитрию, была прочитана биография святителя, а после молебна состоялась беседа-чтение на актуальную тему «о свободе совести» и «веротерпимости». Был поздний вечер, когда Выйский храм проводил и своих прихожан, и прихожан других церквей, посетивших его и помолившихся пред образом Пречистой – его драгоценной святыней, «принятой из рук святителя Димитрия через первых насельников и первых владетелей горных заводов–гг. Демидовых» [3, с. 23–24].

В целях религиозно-нравственного воздействия на православное населенье Нижнего Тагила братство и в дальнейшем проводило чтения и собеседования, регулярнее чтения проводились в Троицком единоверческом приходе под непосредственным руководством самого о. председателя братства. Четыре чтения в 1911 г. состоялись еще в ночлежном приют и несколько чтений в Введенской церкви. Братчики мечтали о приобретении своего отдельного братского дома с библиотекой-читальней для проведения религиозно-нравственных бесед и чтений [6].

Одно из духовных мероприятий братства Животворящего Креста Господня в Нижне-Тагильской Введенской церкви состоялось 13 марта 1911 г. Перед началом молебна священник В. Конин предложил народу поучение о томе, как может и должен спасаться мастеровой народ. После чтения Евангелия другой священник произнес поучение «о необходимости исполнять церковный устав, как спасительную дисциплину, в противовес своеволию». Обычные молитвы: «Царю Небесный», «Спаси Господи», «Достойно», «Кресту Твоему поклоняемся Владыко» были пропеты священнослужителями совместно со всем народом. После молебна народ долго прикладывался к Св. Кресту под пение хором стихир па поклонение Кресту. При выходе народа из храма участникам торжества раздавались листки и брошюры, безвозмездно полученные от Екатеринбургского Братства Св. Праведного Симеона Верхотурского. Очевидец свидетельствовал: «Торжество это возбудило в народ религиозные чувства и дало возможность теплого молитвенного единения пастырей с пасомыми. Число молящихся было около трех тысяч человек» [5].

Деятельность братства св. Креста Господня привлекала внимание жителей Нижнего Тагила и его округи. 14 сентября 1911 г. братство «справляло свой годовой праздник» в Свято-Троицкой единоверческой церкви: «По благовесту в час дня в Свято-Троицкий храм собралось Нижне-Тагильское духовенство и многочисленный сонм молящихся из всех приходов Нижнего Тагила. При предстоятельстве председателя Братства о.

В. Конина духовенство совершило молебное пение пред животворящим Крестом "полным чином". Пред молебном говорил поучение о. В. Конин, а по 6-й песни канона миссионер о. О Хлынов» [6].

Успешность деятельности братства во многом зависела от его руководителей, очевидно, что удачным оказался выбор братства св. Креста Господня, где неоднократно его председателем избирался о. В. Конин. На страницах периодики звучали пожелания: «о. председателю Братства–первому труженику и радетелю его–сил и энергии для продолжения трудов в пользу Братства, в честь и славу Животворящего Креста Господня! Членам же Братства и особенно членам совѣта его полнейшего единодушия и готовности служить общему для них св. делу под победным знаменем Креста Господня...» [6].

О том, как формировался бюджет братства можно видеть из отчета о деятельности братства за 1911 г. К 14 сентября 1910 г. братство располагало суммой в количестве 578 руб. 87 коп. За 1911 г. поступило: а) кружечного сбора по церквям 343 руб. 32 коп. б)пожертвовано – 1 3 руб. в) процентные отчисления с капитала братства составили 22 руб. 4 коп. и г) «переходящие суммы» – 73 руб. 1 6 коп. На протяжении средства расходовались на пособие бедным – 212 руб. 50 коп., на содержание братских библиотек – 120 руб. 55 коп., типографские нужды – 2 3 руб. 50 коп. В остатке к 11 сентября 1911 г. сохранилось «билетами 500 руб. 91 коп. и наличными 9 4 руб. 93 коп.».

Братство имело 4 библиотеки при церковных школах: Кирилло-Мефодиевской, Свято-Троицкой, Вязовской и Вынско-Казанской. Выдача книг в них осуществлялась учительницами за плату по 2. руб. в месяц. Библиотеки работали с сентября по май с 12 час. дня до 14 ч. по воскресным дням. Лучшей библиотекой считалась библиотека при Свято-Троицкой школе. В ней был «очень порядочный» выбор книг». Братчики сетовали, что, к сожалению, читателей было не много: «заводское население уже утратило всякий вкус к доброй и полезной книге духовного и религиозно-нравственного содержания... Нужна беллетристика и „современная"» [6].

Приходские братства на Среднем Урале во второй половине XIX – начале XX в., численность которых была не велика, будучи примером активного участия духовенства и мирян в жизни РПЦ, способствовали сохранению и распространению православных ценностей, вносили свой посильный вклад в развитие просвещения, благотворительности и укрепления народной нравственности в своих приходах, оказывая влияние на население того или иного города или заводского поселка. Они действовали в пределах указанной в законодательстве сфере компетенции, одни из них стремились по возможности сочетать указанные в законе возможные направления деятельности, стремясь посильно отвечать на многочисленные запросы своего времени, другие отдавали приоритет благотворительности или религиозно-просветительской работе. Именно последнее

направление их деятельности имело широкий общественный резонанс, оказывало существенное воздействие на общественное сознание.

Список источников и литературы

1. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. – 16 февр. – № 4. – С. 176–177.
2. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1902. – 1 сент. – № 17. – С. 695.
3. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1905. 16 июня. – № 12. – С. 416–417.
4. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1911. –1 янв. – № 1. – С. 22.
5. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1911. 27 марта. № 13. – С. 326–327.
6. Екатеринбургские епархиальные ведомости. 1911. 16 октября. – № 42. – С. 931–932.
7. Отчет братства свт. Стефана Великопермского для вспомоществования недостаточным ученикам Пермской гимназии императора Александра I Благословенного за 1913 г. – Пермь, 1915. – С. 15.
8. Пермские губернские ведомости. 4 дек. 1868 г. – № 97. – С. 480.
9. Пермские губернские ведомости. 7 дек. 1898 г. – № 98. – С. 485–486
10. Пермские губернские ведомости. 11 дек. 1868 г. – № 99. – С. 491–492.
11. Пермские епархиальные ведомости. 1879. 10 янв. – № 2. – С. 8–10.
12. Пермские епархиальные ведомости. 1879. 16 мая. – № 20. – С. 228–231.
13. Пермские губернские ведомости. 7 дек. 1898 г. – № 98. – С. 485–486.
14. ПСЗ. Т. 39. Отд. 1. № 40863. – С. 409–410.

УДК 94(477)
ББК 63.3(4Укр)

Конюченко Андрей Иванович
Челябинский государственный университет,
кафедра истории России и зарубежных стран,
доктор исторических наук, профессор

НЕУЛОВИМЫЙ ПРИВКУС УКРАИНЫ

Аннотация: В статье говорится о том, что было общего в прошлом и настоящем (XVII – XVIII в.) состоявшейся как государство России и фантомной химерной Украины.

Ключевые слова: Россия, Украина, Малороссия, Речь Посполитая, фольклор, архиереи, путь в Сибирь.

Konyuchenko Andrey Ivanovich
Chelyabinsk State University, Department of History of Russia and foreign countries, Doctor of Historical Sciences, Professor

THE ELUSIVE AFTERTASTE OF UKRAINE

Annotation: In the article it is discussed, that which was general in the past and present (XVII – XVIII centuries) taken place as the state of Russia and phantom chimerical Ukraine.

Keywords: Russia, Ukraine, Malorossiya, Rech Pospolitaya, folklore, the bishops, way into Siberia.

После окончания Смуты и восстановления государственного порядка Россия, начавшая собирать воедино рассыпавшееся восточнославянское единство, значительно отличалась от той, какой была раньше и в количественном и в качественном отношении. В территориальном отношении из оставшегося почти ничего в XIII веке постепенно сформировалось в XIV

веке Московское княжество, которое вышло победителем в междоусобной борьбе XV века и обратило на себя внимание Европы, а в XVI всё чаще и настойчивее Россия пыталась вернуться в европейское сообщество. На рубеже XVI – XVII веков страна оказалась на грани всеобъемлющей катастрофы.

В XVII веке она не согласилась с тем, что ей негласно предлагали европейские партнеры, не превратилась в безгласный придаток восточной части Европы. Россия увеличила свои территории на востоке, вошла в соприкосновение с новыми народами, но все же она оставалась Россией, замешанной на православии. На западе европейцы посчитали, что территориальный вопрос для России уже закрыт, она не имеет никакого права на земли, входящие в состав Речи Посполитой и Швеции. Вопрос о южных границах России оставался открытым, поскольку турецкое присутствие в юго-восточной Европе были готовы оспаривать и европейские соседи. Таким образом, XVII век стал продолжением западно-восточнославянского спора.

Главными событиями стала неудачная война России за возвращение Смоленска и новая война, вызванная решением последнего в истории России земского собора «гетмана Богдана Хмельницкого и всё Войско Запорожское с городами и землями принять» [1, с. 458]. По Андрусовскому перемирию Речь Посполитая уступила Смоленщину, Северскую землю, Левобережную Украину и Киев. Это перемирие переросло в Вечный мир 1686 года. Изменился расклад сил на международной арене. С одной стороны может показаться, что европейские страны сплотились перед угрозой мусульманской опасности, создав коалицию, в которую вошла Россия. Но с другой, они были готовы на время отложить в сторону восстановление прежних границ с Россией потому, что ждали от неё того, чего так долго добивались – участия в антитурецкой коалиции. У России появилась непосредственная граница с вассалом Турции – Крымским ханством. И надежды партнеров были оправданы русскими походами, которые нисколько не продвинули вперед решение этого вопроса. После того, как волновавшие актуальные вопросы были решены, Священная лига прекратила свое существование в 1699 г.

Сегодня принято считать, что важные вопросы, затрагивающие интересы восточноевропейских стран, и прежде всего России, решаются в Вашингтоне. Раньше было принято сводить закулисье и подковёрье к Риму, где находилась резиденция римского понтифика.

В XVII веке Россия продолжала тянуться к Европе. При московском дворе царила мода на все польское. Современная Украина (Малая Русь, Южная Русь, Малая Россия, Малороссия) [9, с. 45] была восточной частью Речи Посполитой, еще не приросшей намертво. Этот хороним еще только получал утверждение и прописку среди аналогичных, но не равнозначных в различном понимании терминов. «Украиной или Малороссией, – писал

А. С. Пушкин, – называют обширное пространство, соединенное с колоссом Россией и состоящее из губерний Черниговской, Киевской, Харьковской, Полтавской и Подольской» [21, с. 172].

Малороссия-Украина имела с Россией нечто общее, просматривающееся сквозь века. Свидетельством этому может служить народный фольклор. В середине XVIII века на Урале был составлен сборник, авторство которого закреплено за Киршей Даниловым, работавшем в Нижнем Тагиле у П. А. Демидова [2]. Это были былины, исторические, лирические и шуточные песни, духовные стихи, которые были известны по всей России, но зафиксированы впервые на Урале. Первое издание было выпущено в 1804 году в Москве под названием «Древние русские стихотворения» [6]. В 1957 году Академия наук СССР выпустила «Сборник Кирши Данилова» [23]. В 1977 вышло второе дополненное издание [5].

В поле зрения собирателя устного народного творчества попало более 150 героев из библейской истории Ветхого и Нового Заветов, былинных богатырей и сказочных персонажей, реальных исторических деятелей, вымышленных и безымянных персонажей. Герои отечественной истории охватывают период от Киевской Руси до XVIII века включительно, от князя Владимира – до Петра I.

Сборник открывается запевом:

Высота ли, высота поднебесная,
Глубота, глубота акиян-море,
Широко раздолье по всей земли,
Глубоки омоты днепровския.

Обращает на себя внимание, что речь идет не о Доне, не о Волге, не о Яике, еще не переименованном в Урал, а о крупнейшей водной артерии Киевской Руси, связывавшей две зоны восточного славянства с центрами в Киеве и Новгороде. В числе других важных гидронимов упоминаются реки от Дуная на западе до Селенги в Забайкалье и Амура на Дальнем Востоке. Некоторые реки имеют исключительно местное значение. Упоминание большей части связано с маршрутом, по которому проходила экспедиция Ермака в направлении Сибири.

В отношении некоторых рек приводятся только беспристрастные названия, в отношении других – эпитеты. Например: Днепр, Непр называется быстрым, как и Енисей; Дон – тихим, Доном Ивановичем; Селенга – маткой; Амур – славным. В инструкции, данной российскому послу перед отправлением в Китай в 1675 г., Амур назван великой рекой [18, с. 164].

На первом месте по вниманию и уважению стоит крупнейшая река России и Европы, которую античные географы начала новой эры именовали арабским названием Ра. Она и матушка, и матка, и сестра, и славная.

Если за крупнейшими реками Восточной Европы (Дон, Днестр, Днепр) сохранились скифские названия, то за небольшими, на которых оседало восточнославянское население – славянские. Но таких названий,

как Северский Донец, Тетерев, Горынь, в сборнике Кирши нет. Яик упоминается только один раз:

На Волге жить – ворами слыть,

А на Яик идти – переход велик.

Из отрывка явствует, что это упоминание связано с казаками, но не относится к фольклору яицких (уральских) казаков, у которых Яик назывался «батюшкой»:

Как за батюшкой, за Яикушком

Огонек горит, огонек маленький,

А дымок-то идет, дымок тоненький...

Из топонимов Киев встречается чаще, чем Москва. Причем, он – славный и стольный, а Москва – только каменная. Упоминается не только Киев, но и его предместья:

Чурила живет не в Киеве,

А живет он пониже малого Киевца.

Славными, как и Киев, называются Чернигов и Черкасский городок.

Галицко-Волынское княжество (Червонная, Галицкая Русь, Галичина, Галиция, Волынь) тоже напоминает о себе, несмотря на то, что эти территории уже с XIV века принадлежали Польскому королевству и Великому княжеству Литовскому.

Из славного Волынца, красна Галичья <…>

Из Волынца города, из Галичья.

Есть упоминание о Литовской земле, Литве, но она «проклятая».

Московское царство сильное, государство Российское великое, Русь «светая». Хороним Малороссия встречается один раз. Сибирская сторона упоминается в связи с походом Ермака. Сибирская украина – как удалённая часть Сибири, её окраина:

Во сибирской во украине,

Во Даурской стороне.

Связь между восточнославянскими землями, оказавшимися в составе государственных образований Польши и Литвы, и Московским государством никогда не порывалась окончательно. Об этом свидетельствуют, например, браки Василия I и дочери Ивана III. Первый женился на дочери великого литовского князя Витовта, вторая была выдана замуж за великого Литовского князя Александра, который впоследствии стал польским королем. На памятнике «Тысячелетие России» присутствуют фигуры Гедемина, Ольгерда и Витовта.

Жестких границ между Польским королевством и Великом княжестве Литовском с одной стороны и Московским государством с другой не существовало, они были размыты. Особенно для такой мобильной, легкой на подъём и размытой в социальном отношении категории населения как казачество. Некоторые имена участников похода Ермака в Сибирь (Микита Пан, Черкас Александров) позволяют предположить, что за ними стоят

казаки из Речи Посполитой. Участие «заграничных» казаков в событиях внутренней политики России не закончилось событиями смуты. Служилый человек Никифор Романов Черниговский стал фигурантом многих событий, а прощение и признание власти получил за сохранение присутствия России на пограничной с Китаем реке [18; 11].

После восстановления государственного порядка в России пришло осознание необходимости ликвидировать отставание от европейских стран, в том числе и в сфере образования. Привлечь к этому специалистов из Западной Европы не представлялось возможным потому, что еще не изгладилась из памяти негласная роль иезуитов в событиях, поставивших Московское государство на грань тотальной катастрофы. Гораздо безопаснее, ближе и территориально и духовно, была восточная часть Речи Посполитой. На нее и было обращено внимание.

Первые ученые монахи были отправлены в Россию Киевским митрополитом Сильвестром (Коссовым) из монастырей Киева и его окрестностей по просьбе царя Алексея Михайловича и боярина Ф. М. Ртищева в 1649 г. в количестве около 30 человек и были размещены в новом Андреевском монастыре (на берегу Москвы реки у Воробьевых гор) [13, с. 147; 10, с. 387–388].

Затем вспомнили и о греках. Но со временем обозначилось противостояние между украинскими и греческими монахами и их покровителями во властных структурах. Настороженное отношение к украинцам в Москве было вызвано присутствием в восточнославянских районах униатства, сквозь оболочку которого виднелось латинство, неприемлемое для русских.

Но в конечном итоге победы одержали не греки, а малороссы (украинцы), которые, видимо, в большей степени устраивали Петра I в его реформаторских замыслах.

На учрежденную в 1620 году кафедру Сибирскую и Тобольскую, границы епархии простирались от Урала до Дальнего Востока, начиная с 1701 г. назначались люди, о месте выхода которых говорят их фамилии: Дмитрий (Туптало), Филофей (Лещинский), Иоанн (Максимович), Антоний (Стаховский), Никодим (Сребницкий), Арсений (Мацеевич), Антоний (Нарожницкий), Сильвестр (Гловацкий), Павел (Конюскевич). Один человек из этого списка был из семьи мещанина, двое – из семей священников, остальные из дворянских (шляхетских) семей, разной степени состоятельности и знатности.

В 1768 году изменилось название кафедры – Тобольская и Сибирская, изменился и состав архиереев по их месту рождения, о чем опять свидетельствуют фамилии. Амвросий (Келембет) и Георгий (Ящуржинский) на протяжении последующего дореволюционного синодального периода были исключением из правил.

Чем объяснить назначение выходцев из Малороссии на кафедру, находящуюся в Тобольске? Желанием столицы загнать в Сибирь, туда, где Макар телят не гонял, теплолюбивых и тяжело переносивших холод украинцев? Сибирь в период ее освоения русскими колонистами оставалась неведомым краем для жителей европейской части России. Отправленный в 1636 г. в Тобольск архиепископ Нектарий (Теляшин) через своих знакомых при московском дворе просил вернуть его в родную Нилову пустынь: «Смилуйся, Иван Михайлович… Прошу тебя со слезами, побей челом великому государю благоверному царю и великому князю Михаилу Федоровичу всея России, чтоб мене государь пожаловал в килию на мое обещание, на мое душевное спасение… Не отлучайте мене до смерти от прекрасной пустыни, от тихого пристанища, от безмолвного жития» [25 а, стб. 1775]. Разрешение было получено в конце 1639 г. и архиепископ вернулся в пустынь [24].

Филофей (Лещинский) управлял Сибирской епархией дважды. Сначала с 1702 по 1711, после чего по состоянию здоровья был уволен на покой и проживал в Троицком Тюменском монастыре. Второй раз – с 1715 по 1720, вернувшись из монастыря. Остаток жизни предпочел провести попрежнему далеко от своей родины. Скончался в 1727 г., завещав похоронить себя напротив входа в соборную церковь монастыря, чтобы «мимоходящие попирали прах ногами» [27].

Амвросий (Келембет), выйдя на покой в 1822 г., сначала удалился в Абалакский Знаменский монастырь, а затем был переведен на малую родину – в Мгарский Спасо-Преображенский монастырь Полтавской епархии, куда его из Сибири сопровождал племянник [26, с. 22].

Направление малороссов Петром на Тобольскую кафедру, видимо, было обусловлено статусом города, считавшегося столицей Сибири. На протяжении XVII века связи с Востоком осуществлялись через Тобольск. Если Петр всерьез думал об Индии, с которой у России не было непосредственного контакта, то немалые надежды должны были возлагаться и на Китай, с которым в XVII столетии Россия старалась установить отношения. Видимо именно молороссы, по мысли Петра, должны были наладить связи с Поднебесной, куда они направлялись в состав духовной миссии в Пекине.

Первые учебные заведения в Сибири тоже были связаны с выходцами из Малороссии. Филофей (Лещинский) основал в 1703 г. первую регулярную школу за Уралом. Его преемник Иоанн (Максимович) пригласил в нее преподавателей из Киева и Чернигова. Он скончался в Тобольске во время молитвы перед Ильинской Черниговской иконой Божьей Матери и был погребен, согласно завещанию, в приделе Успенско-Софийского собора, освященного во имя Антония и Феодосия Печерских [3, с. 219 – 230].

О впечатлениях, которые испытывали уроженцы Малороссии, назначенные на Сибирскую кафедру, можно судить по стихотворению Иоанна

(Максимовича). Он изложил свои впечатления в пространном силлабическом стихотворении-дневнике «Путник», первые записи в котором были сделаны ещё в Чернигове:

Призри на мою немощь, прийми моления.

Почто мя в далечайшую страну посылаешь,

Престола Черниговская почто удаляешь? [19а, с. 39].

Сколько времени занимал путь в Сибирь? Согласно «Поверстной книге» конца XVII в., руководствуясь которой служащие приказов выдавали прогонные деньги, от Москвы до Вологды было 420 верст, от Москвы до Соликамска – 1790, от Москвы до Верхотурья – 2110, от Москвы до Тобольска – 2610 [17].

Казакам Ермака, прошедшим в 1582 г. путь по воде от строгановских городков на Чусовой до столицы Сибирского ханства Кашлыка (Искера), недалеко от которого был заложен Тобольск, по подсчетам Р. Г. Скрынникова понадобилось менее двух месяцев [25, с. 169 – 170].

Протопоп Аввакум последовал в свою первую ссылку из Москвы в Сибирь в сентябре 1653 г. По его словам: «повезли до Тобольска; три тысящи верст недель с тринатцеть волокли телегами и водою и саньми половину пути.

Архиепископ в Тобольске к месту устроил меня» [7, с. 29, 74]. То есть путь занял примерно около трех месяцев.

14 марта 1692 года из Москвы отправилось в Китай российское посольство, которое возглавлял Избрант Идес. В составе посольства было 22 человека, включая посла. 14 апреля прибыли в Кайгородок, откуда после вскрытия водного пути «поплыли рекою Камою чрез Соль Камскую и Верхотурский уезд на село Утку, а с Утки сухим путем до села Неввы, с Неввы чрез Тюмень водяным путем до Тоболеска. В Тоболеск приплыли июля в 1 день» [8]. То есть в пути находились три с половиной месяца.

Несмотря на незначительную разницу, все же возникает вопрос, в чем причина того, что посольская миссия затратила больше времени на путь следования от Москвы до Тобольска?

Поскольку в обоих случаях поездки приходились на демисезонный период, то и способ, характер передвижения был одинаковым. Примерно одинаковым был и маршрут. Аввакума везли через Переяславль-Залесский, Ярославль, Вологду, Тотьму, Устюг Великий, Сольвычегодск, Кайгород, Соликамск, Верхотурье, Туринский острог, Тюмень [14, с. 143]. К тому же, он ехал не один, а « с женою и детьми. И колико дорогою нужды бысть, тово всево много говорить, разве малая часть помянуть. Протопопица младенца родила, – больную в телеге и повезли до Тобольска…» [7, с. 29]. Вместе с младенцем с главой семьи ехало 4 детей.

Видимо, главная причина разницы во времени прохождения маршрута заключается не в забывчивости протопопа или его ускоренной транспортировке, а в погодных условиях. Аввакум, обремененный семьей, ничего не

сказал о погоде. А иностранцы отметили: «Сие начало весьма неприятно было; ибо мы дорогою жестоким дождем одержимы были, которой падая на лед, и великому заливанию причиной был, тако что в краткое время дороги с реками смешались, и сани наши от дождевых ручьев начали плавать; однакож Бог помиловал нас, и принес щастливо и в добром здоровье в город Вологду, где остановился, дабы ждать лучшего время» [8].

Через Вологду шел северный вариант пути в Сибирь. Южный проходил через Казань, большей частью по воде, был удобен в летнее время [14, с. 143].

Путь через Вологду в зимнее время был быстрее, чем в летнее: «…а от Москвы до Верхотурья скорою ездою через Вологду по русским городам зимою две недели. А летом сухим путем и водою – 7 недель, для того, что тою дорогою многие учинились волоки и болота» [15].

Иоанн (Максимович) в январе 1711 г. получил в Чернигове приказ Петра I прибыть в Москву для хиротонии, куда приехал 27 февраля. До Тобольска добрался 15 августа 1711 г. [15а, с. 115 – 123].

В XVIII веке хиротонии стали проводиться и в новой столице.

А. Н. Радищев проехал из Петербурга в Москву за 7 суток [22], а А. С. Пушкин в обратном направлении из Москвы в Петербург «целые шесть дней тащился» и прибыл «полумертвый» [20, с. 334].

В конце XVIII начале – XIX века путешественники на дальние расстояния могли перемещаться тремя способами. В своем экипаже с кучером на своих лошадях. Это требовало длительных остановок, откуда произошло название способа – «на своих» или «на долгих». Ездой «на вольных» называлось передвижение со сменой лошадей и ямщика на почтовых станциях на договорной основе. Немного дешевле обходилась езда «на почтовых» или «на перекладных». Для этого в полиции оформлялась подорожная – документ с указанием личных данных путешественника и его маршрута. Оплата осуществлялась по установленной таксе [12, с. 38].

О скорости и способе передвижения архиереев можно судить на основании путевых заметок Московского митрополита Платона (Левшина), совершившего поездку в 1792 г. из основанной им Вифании (Спасо-Вифанского монастыря в четырех километрах от Троице-Сергиевой лавры) в Ярославль, Кострому и Владимир. «Выехали из Вифании августа 18 дня, 1792 года, в 6 часу по полудни, на почтовых подводах; приехали в Переяславль 19 дня в 6 часов по полудни, нигде не останавливаясь, а переменив по дороге лошадей» [19, с. 502]. На дорогу расстоянием примерно 73 километра было затрачено около 13 часов.

Скорее всего, в случае отсутствия форс-мажорных обстоятельств, архиереям требовалось на дорогу из Москвы или Санкт-Петербурга до Тобольска от 3 до 3,5 месяцев.

Для личных выездов у архиереев были собственные экипажи. И у некоторых архимандритов тоже. Мелхиседек (Значко-Яворский), избран-

ный в 1753 г. братией игуменом Мотронинского монастыря на Правобережье Украины, имел экипаж и лошадей [4, с. 368]. А только что рукоположенный в архимандриты Троицкого Зеленецкого монастыря Санкт-Перербургской епархии Евгений (Болховитинов) в 1800 г. сообщал, что редко выезжает из монастыря «ибо на извощике стыдно, а карету нанимать дорого, своей же нет» [16, стб. 389].

Список литературы

1. Акты Земских соборов // Российское законодательство X – XX в.: в 9 т. М.: Юридическая литература, 1985. Т. 3.

2. Байдин В. И. Кирша Данилов в Сибири и на Урале. Историко-биографические этюды. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета. – 2015. –210с.

3. Бусыгин В. В., прот. Борис Пивоваров. Иоанн (Максимович) // Православная энциклопедия. Т. 23. М.: Православная энциклопедия. –2010. – С. 219 – 230.

4. Донесение Гервасию, епископу Переяславскому и Бориспольскому, мотренинского игумена Мелхиседека служителя, переяславского мещанина Романа Крумченка об арестовании униатами Мелхиседека и о замуровании его в тюрьму в Грудке. 1766 г. августа 26 // Архив Юго-Западной России, издаваемый временною комиссией для разбора древних актов высочайше утвержденною при Киевском военном, Подольским и Волынском генерал-губернаторе. Т. 2. Материалы по истории православия в Западной Украине. Киев: в тип. Федорова, 1864. –683с.

5. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым. М.: Наука. –1977.

6. Древния руския стихотворения. М.: в типографии С. Селивановского. 1804. – 324с.

7. Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его произведения. Иркутск: Восточно-Сибирское книжное издательство, 1979. –367с.

8. Идес И., Бранд А. Записки о русском посольстве в Китай. Статейный список посольства Избранта Идеса. URL: ttp://vostlit.info/Texts/rus5/Ides/framestat.htm (дата обращения 27.01.2019).

9. Конюченко А. И. Трансформация хоронимов и этнонимов в процессе восстановления восточнославянского единства (в XVII – первой половине XIX века) // Евразийский журнал региональных и политических исследований. 2017. –№ 1 (17). –С. 40–48.

10. Костомаров Н. И. Епифаний Славинецкий, Симеон Полоцкий и их преемники // Русская история в жизнеописаниях главнейших ее деятелей. Кн. II. Вып. 4 и 5. М.: Книга. – С. 387 – 388.

11. Красноштанов Г. Б. Никифор Романов Черниговский: документальное повествование. Иркутск: Репроцентр А1, 2008. –378с.

12. Кулакова Л. И., Западов В. А. А. Н. Радищев. «Путешествие из Петербурга в Москву». Комментарий. М.: Просвещение, 1974. – 257с.

13. Макарий (Булгаков). История Русской церкви. Кн. 6. М.: Изд-во Спасо-Преображ. Валаам. монастыря, 1996. – 798с.

14. Никольский В. К. Сибирская ссылка протопопа Аввакума // Ученые записки Института истории (РАНИОН), 1927. Т. II.

15. Окладная книга Сибири 1697 г. URL: http://drevlit.ru/docs/russia/XVII/1680-1700/Okl_kniga%20_sibir_1697/text.php (дата обращения 4.02.2019).

15а. Павлова О. А. «Путник» митрополита Тобольского Иоанна (Максимовича) // Богословский вестник. Вып. 5. – Новосибирск, 2009.

16. Письмо Евгения (Болховитинова) к Г. А. Петрову от 12.03.1800 // Русский архив. 1873. Кн. 1. № 3. Стб. 389.

17. Поверстная книга // Географические справочники XVII века // Исторический архив. М. – Л., 1950. Т. V.

18. Путешествие через Сибирь от Тобольска до Нерчинска и границ Китая русского посланника Николая Спафария в 1675 году. Дорожный дневник Спафария с введением и примечаниями Ю. В. Арсеньева. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1882. – 215 с.

19. Путевые заметки преосвященнейшего митрополита Платона Московского и Калужского в Ярославль, Кострому и Владимир // Русский вестник. 1841. –Т. 3.

19а. «Путник» – автобиографическое сочинение святителя Иоанна (Максимовича) / подгот. к публикации А. Е. Жуков // Вестник церковной истории. 2012. № ½ (25/26).

20. Пушкин А. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М.: Художественная литература, 1976.

21. Пушкин А. С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М.: Художественная литература, 1976.

22. Радищев А. Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Вольность. СПб., Наука, 1992. –671с.

23. Сборник Кирши Данилова. М.: Издательство Академии наук СССР, 1957. – 665 с.

24. Святитель Нектарий, архиепископ Тобольский и Всея Сибири. URL: http://days.pravoslavie.ru/Life/life6756.htm (дата обращения 01.02.2019).

25. Скрынников Р. Г. Сибирская экспедиция Ермака. Новосибирск: Наука, 1986. – 318 с.

25а. Список с грамоты архиепископа Нектария Сибирского и Тобольского // Русский архив. 1873. № 9. Стб. 1775.

26. Фефелова О. А. Выпускники Киевской академии в Сибири: Амвросий (Келембет), архиепископ Тобольский и Сибирский (1806 – 1822) // Вестник ТГПУ. – 2012. – № 3 (18). – С. 20–23.

27. Филофей (Лещинский) // «Древо»: открытая православная энциклопедия. URL: https://drevo-info.ru/articles/9669.html (дата обращения 02.02.2019).

УДК 130.2
ББК 71.05

Самоделова Елена Александровна

Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, г. Москва, доктор филологических наук, старший научный сотрудник

РЕГИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА СКВОЗЬ ПРИЗМУ «РУССКОСТИ» (НА ПРИМЕРЕ МЕНТАЛЬНОСТИ ЖИТЕЛЯ КОСТРОМСКОЙ ТАЙГИ Е. В. ЧЕСТНЯКОВА)

Аннотация: Для художника Ефима Честнякова (1874–1961 гг.) во время его обучения живописи в дореволюционном Санкт-Петербурге было важно ощущать себя русским. Он считал, что носителями подлинного национального русского характера являются крестьяне, и отказывал в этом свойстве горожанам, представителям высших сословий, жителям столицы России. Тема русского человека и любви к Родине пронизывает литературное творчество Честнякова.

Ключевые слова: русский крестьянин, литературное творчество Ефима Честнякова, русский национальный характер.

Samodelova Elena Alexandrovna
A. M. Gorky's Institute of World literature of Russian academy of science, Dr. Ph, senior researcher

THE REGIONAL CULTURE THROUGH THE PRISM OF RUSSIAN TYPE (ON EXAMPLE OF THE WORLD OUTLOOK OF THE INHABITANT OF KOSTROMA BOREAL CONIFEROUS FOREST EFIM CHESTNYAKOV)

Annotation: It was important to feel himself as Russian for artist Efim Chestnyakov (1874–1961) during his painting education in pre-revolutionary St. Petersburg. He considered, that only peasants were the bearers of the genuine national Russian character. He noticed townspeople, members of high estates, inhabitants of the capital of Russia in this property. The themes of Russian person and love for one's native country penetrates all literary creation by Chestnyakov.

Keywords: Russian peasant, literary creation by Efim Chestnyakov, Russian national character.

Любой человек в зависимости от конкретной ситуации и пройденной к тому времени части жизненного пути осознает и демонстрирует себя представителем административно-территориальной структуры, располагающейся в определенных рамках, начиная с самого маленького населенного пункта (места рождения или проживания) и заканчивая планетарным масштабом. Конечно, не каждый обитатель Земли считает себя космополитом, человеком Вселенной, но всякий ощущает себя жителем «малой родины» и представителем своей нации. Иначе говоря, в мировоззрении каждого человека совмещаются черты его принадлежности к общему, региональному и локальному. В разные периоды и даже краткие моменты жизни любой человек решает (продуманно или невольно), в каком соотношении оказываются для него важными компоненты региональности или локальности, что становится приоритетным.

Художник, скульптор, фотограф, писатель, организатор деревенского театра и школьный учитель Е. В. Честняков (Евфимий Самойлов, 1874–1961 гг.) в своей жизнедеятельности часто отказывался от регионалистских взглядов в пользу «русскости». Для Честнякова в начале XX века, когда он учился живописи в Санкт-Петербурге, было важнее ощущать себя русским крестьянином и русским вообще, чем уроженцем и жителем д. Шаблово Кологривского у. Костромской губ. Вероятно, к этому его подталкивало нахождение в столице государства и, соответственно, временная оторванность от «малой родины». В письмах начала 1900-х годов к И. Е. Репину он позиционирует себя крестьянином, подчеркивая этот социальный статус в противовес своим однокашникам-дворянам по художественной студии княгини М. К. Тенишевой. К примеру, в письме к И. Е. Репину 18 декабря 1901 г. Честняков сетовал на жизнь, осознавая свое социальное происхождение «из низов», на которых, однако, держалась вся «крестьянская Россия»: «Разве я – крестьянин, без средств, мог пойти по другой дороге?» [1, с. 122].

В письме 8 марта 1902 года к И. Е. Репину Честняков по сути провозглашает «русскую идею» как основу национальной жизни, завуалированно причисляя себя к носителям этой идеи: «...великое русское – пока вынуждено молчать до “будущего”: тогда оно польется могучей рекой и зальет собою весь мир» [1, с. 124]. Там же Честняков упоминает «гений русского народа» и «героев русской сказки» [1, с. 125], показывая, что он с детства брал с них пример и сообразовывал свой характер с самыми лучшими чертами русского народа.

25 апреля 1902 г. в письме к тому же адресату Честняков использовал образ русской народной сказки – фольклорного Емелю, у которого дела делаются как бы без его личного участия, исключительно «по щучьему велению»: «До сих пор я никого не хотел знать, кроме Вас, и все время, как Вы перестали руководить нами, тормозятся мои дела; не завожу знакомств, прекратил старые, и теперь все дело встало; так продолжаться дальше не может при моем положении. Все это должно явиться опять, и знаю: явится, как по щучьему веленью. Сразу видно русского человека» [1, с. 128], – сделал он приписку на полях. Показательно, что Честняков в таком человеческом характере, как у сказочного Емели, перепоручавшего свои житейские заботы однажды пойманной рыбке, усматривал русский национальный тип и себя причислял к нему.

Однако Честняков все-таки не уподоблялся типажу Емели в плане безынициативности, а был, наоборот, деятельным человеком. В письме 22 апреля 1902 года к И. Е. Репину Честняков делится своим впечатлением от кустарной выставки в Санкт-Петербурге, которую он, будучи крестьянином, оценил негативно (хотя это шло вразрез с хвалебным гулом голосов). Он полагал, что крестьянское искусство – «самобытное русское», и со временем «вместе со своим элементом создаст великую, универсальную культуру» [1, с. 125].

Честняков мыслил себя в числе создателей универсальной культуры и по возвращении из столицы на «малую родину» принялся деятельно воплощать свой замысел в жизнь. В период между двумя поездками в столицу, в 1905–1913 гг., он активно занимается художественным творчеством (пишет картины, придумывает сказки, создает иллюстрации и т. п.), а после Октябрьской революции 1917 г. Честняков устраивает в д. Шаблово «детский сад» – совершенно уникальное образовательное заведение с художественным уклоном. Действовавший с 1 декабря 1920 г. по 1925 г. (по др. сведениям – в 1924–1925 гг.) детский сад под руководством Честнякова расценивался им как «начало универсальной коллегии Шабловского образования» – так это значится в черновике отчета художника в Отдел народного образования г. Кологрив (сохранился в записной книжке) [4, с. 137].
В поэме «Титко» Честняков так охарактеризовал созданное им (и его литературным alter ego) образовательное учреждение:

За три года хоть устал,
Но коллегию создал,-

На диво универсальную,
Не шаблонную, не формальную.
Там есть светоч для голов
Разных возрастов, полов.
Есть ученье и театр,
Дел любых полезный ряд.
По вкусу для любых натур –
Набор и выбор всех культур [7, с. 201].

В письме к писателю-земляку И. М. Касаткину в 1920-е годы Честняков сообщал об образовательных занятиях с детьми, считая свой перфекционизм учителя-художника проявлением национального характера русского человека: «Но у меня (как у русского) широкие затеи: и лепка, и словесность, и живопись, и даже детский театрик, который, как и все мои искусства, совершенно бездоходен» [4, с. 149–150].

Еще в годы учебы в Санкт-Петербурге Честняков задавал риторический вопрос И. Е. Репину, причисляя себя к русскому крестьянству и относя адресата своего письма 22 апреля 1902 г. к представителям другого социального слоя: «Действительно ли вы уважаете русскую нацию? Если да, то покажите на деле во всем: в государственном строе, во всех деталях жизни. До сих пор русский был вынужден скрывать свою душу. Не бойтесь: русский большой космополит,– от культуры других народов он возьмет все, что ему нужно, и вместе со своим элементом создаст великую, универсальную культуру» [1, с. 125].

В черновике ответа на две открытки, присланные от имени слепого гусляра С. П. Колосова, желавшего приехать со своей поводыркой Н. Н. Лавровой в 1916 г. в Кологривский уезд записывать фольклор, Честняков рассуждал о «русскости» как особом национальном свойстве, вмещающем в себя и усовершенствующем лучшие достижения других народов: «Я не противник использования иноземной культуры. Русским весьма нужно ознакомиться с готовыми машинами, чтобы не блуждать в примитивах, чтобы получить большую возможность оригинальной изобразительности…» [3, с. 57; 4, с. 130]. И далее: «В смысле самобытности наш край кажется мне чисто русским» [4, с. 130]. Разумеется, «русскоцентристская» точка зрения, когда условным «центром мира» становится Россия, причем многонациональная, характерна для русского человека, притом такого, который активно позиционирует себя русским. В действительности в Костромском крае русские являются сравнительно поздним пришлым населением, ассимилировавшимся с финно-угорскими племенами.

В стихотворении «<Критика>» («Не Пушкин он и не Толстой…») Честняков гордился происхождением лирического героя (своего alter ego): «А у меня ведь – Русь в корни, // Как говорили искони...» [7, с. 142].

В стихотворении «Царь детей» Честняков предлагает читателям биографические корни своего лирического героя, основанные на представлении о личных предках автора:

С Востока... Племени славян.
От финнов, может, от древлян
Мое народное сословье... [6, с. 6].

Упоминание древлян (помимо финнов) необходимо Честнякову, чтобы возвести свою родословную к Киевской Руси и показать древность рода, его ведущую роль в образовании русской нации. В действительности, более вероятно, предки Честнякова происходили от вятичей, которые ассимилировались с местным угро-финским племенем, проживавшим в долине реки Унжа.

В другом стихотворении Честняков характеризовал родную страну как необлагороженную, нуждающуюся в обустройстве:

Страдалица великая –
Российская земля,–
Красавица, но дикая,
И сирые поля... [7, с. 119].

На примере Честнякова интересно пронаблюдать проблему социальной стратификации общества – от постановки вопросов, поиска решений и обнаружения исторических видоизменений. Возникает вопрос: если большинство населения Российской Империи в начале XX века было крестьянским и лишь меньшая часть граждан жила в городах, то к какой страте относили себя те люди, которые открыто позиционировали себя русскими (а не только отмечали это в графе «национальность» в паспорте)? Честняков в стихотворении «Я всем властям неподходящ...» подчеркивал свое крестьянское происхождение:

А я, крестьянин коренной,
К свободе тоже не спиной.
Ведь я – крестьянин, самоук [7, с. 148].

В местной газете «Приунженский вестник» за 1917 год в новостях «Из Георгиевской волости» указана крестьянская фамилия, происходящая от диалектизма «самоук» (то есть «самоучка»): «А. К. Самоуков говорит, что земля крестьянством окуплена трижды и полита потом и кровью, а посему говорить о выкупе земли преступно; земля тому, кто на ней трудится, а не тому – кто пожирает эти труды» [5, с. 3].

У большого народа, расселенного по городам и деревням, существует целый ряд противопоставлений, выстроенных по территориальному признаку, с акцентом на размере населенного пункта и его близости / чуждости: деревня – город, провинция – столица, родное селение – чужое, родина – чужбина. Честняков в бытность свою в столице Российской Империи противопоставлял городскую и деревенскую культуру как определенные исторически сложившиеся типы и писал об этом И. Е. Репину:

«...Город с его культурой во всем превосходстве над деревней... А это не совсем так. Не опасайтесь, что низко вам спускаться с пьедестала, м<ожет> б<ыть>, он не так высок» [2, с. 11].

Сейчас расслоение граждан на горожан и жителей деревни еще более усилилось, но происходит и обратный процесс: ныне в д. Шаблово Кологривского р-на, как и в с. Константиново Рыбновского р-на Рязанской обл., приезжает множество людей, считающих своим долгом посетить «родные пенаты» талантов Земли Русской, попытаться постичь истоки творчества Честнякова и Есенина, проникнуться красотой их «малой родины».

Современные жители Кологривского р-на и соседних районов, рассказывая о Честнякове, делают упор на его профессию художника или на народное мнение о нем как о провидце, почти местночтимом святом, но никто не высвечивает его принадлежность к русской нации. При акцентировании «русскости» надо было бы говорить о национальном вопросе и об отношении русского народа к другим национальностям, о взаимодействии с ними, а это два разновеликих уровня единой проблемы: сложная философская и политическая проблематика, а также практическое ее решение. Не менее вероятно, что статус русского человека был чрезвычайно важен для Честнякова, однако он безразличен для его нынешних земляков – таких же русских людей, как и он, или – шире – на новом историческом этапе получивших дополнительное обобщающее наименование россиян. В фольклорных меморатах о Честнякове освещается все оригинальное, отличительное, особое в его жизнедеятельности и не уделяется внимания общему с жизнью его земляков – одинаковому, сходному, подобному, само собой разумеющемуся. Это свидетельствует о курсировании устно-поэтических произведений среди местных жителей, об актуальности личности Честнякова для «своих», а не о стремлении выставить эту историческую фигуру напоказ заезжим гостям.

Список литературы

1. «Вот перед Вами русский...» Письма Е. В. Честнякова к И. Е. Репину / вступ. ст. подгот. текста и публ. В. А. Сапогова // Новый журнал. СПб., 1993. – № 2. – С. 117–131.

2. Ефим Честняков – художник сказочных чудес. Каталог выставки. М.: Советский художник, 1977. – 46 с.

3. Игнатьев В. Я. Ефим Васильевич Честняков. Кострома: Теза, 1995. –126с.

4. Игнатьев В. Я., Трофимов Е. П. Мир Ефима Честнякова. М.: Молодая гвардия, 1988. – 232 с.

5. Приунженский вестник. Кологрив, 1917, 5 ноября. № 153. 4 с.

6. Честняков Е. В. Лирика / сост. В. Г. Поваров. Кострома, 2001–38с..

7. Честняков Е. В. Поэзия / сост., вст. ст. Р. Е. Обухова. М.: Компьютерный аудит, 1999.–335с.

УДК : 316.34
ББК : 87.6

Сулимов Станислав Игоревич
Воронежский государственный университет,
кафедра истории философии и культуры,
кандидат философских наук, доцент;

Черниговских Игорь Васильевич
Воронежский государственный университет
инженерных технологий, кафедра философии и
истории, кандидат философских наук, доцент

КОЛОНИЗАЦИЯ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН (НА ПРИМЕРЕ РУССКОГО ОСВОЕНИЯ ЛИТВЫ В РАННЕЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЕ)

Аннотация. Данная работа посвящена социально-философскому анализу такого явления как «колониальная экспансия». Опираясь на исследования предшественников, авторы разграничивают такие виды колонизации как политическая, экономическая и культурная, а также прослеживают взаимодействие этих видов на примере русской колонизации Литвы в раннее Средневековье.

Ключевые слова: экспансия, колонизация, православие, Полоцк, Великое княжество Литовское.

Sulimov Stanislav Igorevich
Voronezh State University, Department of History of Philosophy and Culture, Ph. D., Associate Professor

Chernigovskiy Igor Vasilyevich
Voronezh State University of Engineering Technologies, Department of Philosophy and History, PhD, Associate Professor

COLONIZATION AS A SOCIO-PHILOSOPHICAL PHENOMENON (ON THE EXAMPLE OF RUSSIAN LITHUANIAN DEVELOPMENT IN EARLY MIDDLE AGE)

Annotation. This work is devoted to social philosophical analysis of such phenomenon as «colonial expansion». Based on researches of predecessors, authors differentiate such types of colonization as political, economic and cultural one and also trace the interaction of these types on the example of Russian colonization of Lithuania in early Middle Ages.

Keywords: expansion, colonization, Orthodoxy, Polotsk, Grand Duchy of Lithuania.

В последние десятилетия термины «экспансия» и «колонизация» воспринимаются исключительно негативно. Например, под «экспансией христианства» почти всегда подразумевают крестовые походы, а под «колонизацией» – военные экспедиции европейцев в эпоху Нового времени. Точно также феномен колонизации нередко отождествляют с колониализмом. Между тем, такое толкование данных терминов является, по меньшей мере, односторонним и препятствует социально-философскому анализу межкультурного диалога, имевшего место в любую эпоху, кроме Нового времени. В данной работе мы предпримем попытку проанализировать те аспекты феноменов экспансии и колонизации, которые ускользают от ставшего привычным их понимания как военного и экономического подавления европейцами жителей нынешнего «третьего мира». В качестве

фактического материала обратимся к колонизации жителями Новгорода литовских земель, имевшей место в раннее Средневековье.

Прежде чем говорить об исторической специфике славянской колониальной экспансии, необходимо определиться со значениями терминов «экспансия» и «колонизация». Отечественный исследователь Б. Н. Шапталов характеризует экспансию и экспансионизм следующим образом: «О том, что система экспансионизма сложилась, можно уверенно утверждать в том случае, когда тот или иной народ и представленное им государство начинает влиять на течение истории достаточно большого числа этносов в цивилизационно определяющих их жизнедеятельность сферах, прежде всего в экономике и культуре. Просто захват одного государства другим, как правило, ограничивается сменой состава правящей элиты, изменением границ государства, но не обязательно изменением принципов существования подчиненного народа» [6, с. 17]. То есть экспансия – это именно влияние одного общества на другое, необязательно связанное с агрессией, завоеванием или иным силовым давлением. При этом экспансия не всегда тождественна экспансионизму, ведь экспансионизм Б. Н. Шапталов определяет как оказание влияния на «достаточно большого числа этносов». То есть экспансия может и не привести к становлению системы экспансионизма, став лишь частным фактом жизни общества.

Но ведь общественная жизнь многогранна, и поэтому экспансия может проходить лишь в одной или нескольких её сферах. Например, постоянные вторжения орд дикарей во владения цивилизованного общества и навязанные ими жертвы взимания дани совсем необязательно как-либо повлияют на духовную жизнь цивилизованного общества, даже если варварские вожди войдут в его правящую верхушку. Более того, история знает примеры, когда военная победа и политическое господство одного народа над другим сопровождается его культурной ассимиляцией в пользу побеждённых (например, христианизация варваров, победивших Западную Римскую империю и заселивших её территории). Поэтому можно выделить не только политическую экспансию, но также экономическую и культурную (прежде всего религиозную). Далеко не всегда в ходе экспансии мечи покидают ножны или звучат выстрелы. К примеру, проповедь святых апостолов была крайне экспансивной, но при этом призывала к миру и отвергала любое силовое навязывание.

Колонизация представляет собой частный случай экспансии, не всегда связанный с другим обществом, но всегда предполагающий освоение новых территорий. Отечественный исследователь А. В. Головнёв определяет колонизацию так: «Колонизация – технология освоения нового пространства. В отличие от миграции, обозначающей любое значительное пространственное движение, в том числе сезонное, она подразумевает появление нового очага обитания (колонии) при сохранении исходного (метрополии). Колонизация предполагает не просто переход из одной местности в другую, а установление постоянной коммуникации между метропо-

лией и колонией» [4, с. 36]. То есть для того, чтобы колонизировать какую-либо территорию, общество должно быть достаточно развитым: метрополия, переводя часть своих жителей и ресурсов на новое место, сохраняется сама и на первых порах безвозмездно поддерживает колонию. Именно поэтому неразвитые, варварские общества, пытаясь основывать колонии, создают лишь две метрополии, ведь связь между двумя очагами почти сразу же разрывается, да и прежняя родина не всегда может поддерживать новую. Например, варварские завоевания Западной Римской империи проходили именно как миграции племён через Рейн без последующего возвращения. Даже если часть жителей оставалась дома, в пределах одного-двух поколений их связь с ушедшими смельчаками прерывалась. Впрочем, французский исследователь Л. Болье отмечает, что даже самое развитое общество не всегда может удержать свои колонии, и что самые первые агенты колонизации почти всегда остаются в проигрыше: «Все собственники, все компании, которые участвовали в основании первых штатов, истощили свои средства, разорились, попали в тюрьмы за долги, и, конечно, в метрополии не было недостатка в государственных людях, которые осуждали то, что они считали расточением капиталов. Кто станет однако утверждать, что вся сумма капиталов, употребленных на основание Соединенных Штатов, равняется тем ежегодным выгодам, которые извлекает Англия в настоящее время из своих торговых сношений с Американским Союзом» [3, с. 423]. Как и экспансия, колонизация может быть не только политической, но и экономической, и культурной (в том числе, и религиозной). Ярким примером религиозной колонизации может послужить миссионерство, приводящее к созданию новых епархий, подчиненных метрополии (например, Тобольская епархия со дня своего основания в 1620 г. подчиняется Московскому патриархату). И, разумеется, колонизация далеко не всегда связана с насилием. Политическое освоение (и подчинение) новых территорий часто бывает сопряжено с вооруженной защитой новых владений, экономическое освоение, наоборот, стремится избегать силовой конфронтации, потому что война – враг торговли, а культурная колонизация почти всегда оказывает миротворческое влияние на соседей. В случаях же, когда религию пытаются навязывать силой, она выступает не в самостоятельной роли, а инструментом политического влияния.

Проверим эти теоретические положения на фактическом материале, который обильно предоставляет нам новгородско-псковская колонизация литовских земель в период раннего Средневековья. Мы обращаемся именно к этим событиям, потому что они не сопровождались масштабной войной и пропагандистской риторикой (неизменным спутником любых завоеваний), как, например, Конкиста или освоение Сибири.

Подробно исследовавший механизмы новгородской колонизации отечественный историк И. Д. Беляев отмечает, что новгородцы, хоть и именовали свои колонии пригородами, но старались устраивать в них общественную

жизнь по образцу метрополии. Так, в Полоцке, основанном новгородскими переселенцами, были скопированы все новгородские же государственные учреждения: «Принявши в соображение как происхождение Полоцка от Новгорода, так и засвидетельствованное местной летописью вечевое устройство Полоцка по новгородскому образцу, мы должны принять, что и прочие подробности городского устройства в Полоцке были также чисто новгородские, т. е. Полоцк, подобно Новгороду и Пскову, делился на концы и улицы, и каждый конец и каждая улица составляли отдельную в своём внутреннем управлении самостоятельную общину, со своими выборными старостами и со своим уличанским и кончанским вечем, подчиненным вечу целого города Полоцка. Таким образом, Полоцк, подобно Новгороду, составлял союз уличанских и кончанских общин» [1, с. 6]. Новгородцы гордо полагали, что «как в городе надумают, так в пригородах и встанут», то есть что колонии всегда будут проводниками политики метрополии. Однако на деле это оказалось не так. В частности, Псков вскоре обособился в отдельное княжество, во всех вопросах, кроме церковных, имевшее широкую автономию от метрополии. Полоцку повезло больше: в нём, в отличие от Пскова, был собственный епископ, не говоря уже о несменяемой княжеской династии (Изяславичи). Полоцкое вече выбирало правителей по своему усмотрению, но всегда из представителей именно этой ветви Рюриковичей. Новгород же в скором времени даже номинально перестал считаться для полочан метрополией.

Каким же был характер этой колонизации? Вряд ли политическим, потому что иначе новгородцы, выдвигая колонии в литовские земли, позаботились бы о масштабной военной поддержке своих поселенцев и имели бы все средства для силового пресечения колониального сепаратизма. И. Д. Беляев указывает, что новгородская колонизация была торговой, то есть экономической, и это наложило неизгладимый отпечаток на всю дальнейшую политику независимого Полоцка: «…полоцкие города в здешнем краю были не больше как колонии в чужой земле, и их построение главным образом вызывалось необходимостью поддерживания власти Полоцка над тамошними туземцами и для обеспечения торгового пути по Двине, которым полочане дорожили даже и тогда, когда этот край был уже занят немцами, как свидетельствуют все договорные грамоты Полоцка с Ригою и Ливонским орденом» [1, с. 14–15]. Это не значит, что в ходе освоения долины Двины между русскими и туземцами не случались военные столкновения. К примеру, местный народ ятвягов не прекращал набеги на русские поселения на протяжении всей истории своего соседства с ними. Однако целью сначала новгородцев, а затем полочан была именно прибыльная торговля. Даже в тех случаях, когда полоцкие князья могли завоевать литовские земли и установить над ними прямой политический контроль, они довольствовались взиманием дани, видя цель своей деятельности именно в получении прибылей. По этой же причине новгородцы не пытались вооруженной рукой вернуть Полоцк и Псков под свой контроль: война – враг торговли.

Именно поэтому литовские туземцы относительно мирно уживались с новыми соседями. Русские имели более развитые политические и социальные формы, нежели примитивная родовая община лесных туземцев этих мест, поэтому многие аборигены совершенно добровольно подражали им. Так, литовские вожди в скором времени превратились в подобие русских князей и даже называли себя русским же словом «бояре». Православная Церковь не конфликтовала с туземцами, большинство которых оставалось язычниками, но её влияние на них было немалым. Например, в ряде случаев полоцкий епископ посредничал при переговорах литовцев с их соседями и давал рекомендации их языческим князьям как представителям своей паствы. Возможно, именно такое ненавязчивое общение привело к созданию единого общества, в котором русские составляли меньшинство, но их культурные и политические формы заимствовались и укреплялись литовским большинством. Отечественный исследователь В. Н. Топоров характеризует такие контакты следующим образом: «*Встречи* (курсив автора), имеющиеся в виду здесь, в какие бы общие рамки они не включались, ценны прежде всего тем, что они служили «расширенному порядку человеческого сотрудничества», который чаще и лучше достигается на иных путях, приводящих к созданию «тонкой» структуры цивилизации. Нужда в подобном сотрудничестве такова, что оно органичнее всего рождается там, где действующие лица думают не столько о самом сотрудничестве, а о чём-то другом, прежде всего о его результатах, а «расширенный порядок человеческого сотрудничества» возникает в известной мере произвольно, как побочный продукт сознательной деятельности, преследующий иную, «главную» цель» [5, с. 14–15.]. Так и получилось: русские переселенцы в долинах Полоты и Двины думали, в основном, о выгодной торговле и иных целей перед собой не ставили. Однако в ходе их «встреч» с местным населением сложилось единое общество, в котором литовский элемент, сохраняя заимствованные у русских политические и культурные формы, вскоре даже стал господствовать. Однако единство и взаимное доверие в этом обществе было такое, что полоцкое вече, когда династия Изяславичей пресеклась, без колебаний выбрало князем представителя литовской династии Гедиминовичей, а вовсе не послало гонцов в Новгород, свою бывшую метрополию. И. Д. Беляев так характеризует сложившееся в Великом княжестве Литовском, частью которого стал Полоцк, социально-духовное положение дел: «Таким образом, литовцы выступили на поприще истории более или менее русскими людьми; у них литовского осталось за это время только язык и религия и некоторые исконные обычаи, не шедшие вразрез с русскою цивилизацией, других особенностей от полочан они не имели. И это было главною причиною их неимоверных успехов в первые полтораста лет их исторической деятельности. Их князья действовали как русские князья, как наследники выродившихся полоцких князей Изяславова дома; они говорили по-русски, и русский язык был официальным языком и при дворе, и на суде, и в управлении; их окружали, их главными помощни-

ками были или русские люди, или обруселые литвины; они даже своих детей отдавали на воспитание соседним русским князьям, сами женились на русских княжнах и своих дочерей выдавали за русских князей» [1, с. 66].

Возникает закономерный вопрос: как же вышло, что Литва из православно-русской стала католическо-польской? Дело в том, что на рубеже XII–XII вв. в Прибалтике появилась третья сила, проводившая именно политическую колонизацию края, без колебаний низлагая племенных старейшин и князей, навязывая свою веру и язык и физически уничтожая всех непокорных. Речь идёт о духовно-рыцарских орденах Меченосцев и Святой Марии (больше известном как Тевтонский). Если первый католический архиепископ риги Мейнгард пытался христианизировать туземцев лишь проповедью и личным примером, то его преемник Альберт прибег к грубой силе, превратив культурную колонизацию в политическую: «Альберт сразу понял, что мало надежды на быстрый спех в обращении ливонских язычников в латинство, – будут ли для этого употреблены крест и меч, как думал папа, приказавши меченосцам нашить на одежду изображение меча и креста, – или один только крест, как воображал покойный Мейнгард, и, понявши, составил себе такой план деятельности, по которому прежде всего должно заняться распространением немецких владений в ливонском крае, покорением тамошних племен, а потом уже крестить покоренных. (…) На девятом году его епископства, посредством беспрерывных войн и союзов, была покорена вся Ливония на имя Церкви Рижской Богоматери. Русские, т. е. полоцкие удельные князья, имевшие там свои владения, почти все или были изгнаны, или поступили в вассальные отношения к епископу Альберту, а ливонцы насильно окрещены в латинскую веру; так что епископ в том же году разделил Ливонию на три равные части: одну часть взял себе, другую отдал ордену Меченосцев и третью, городу Риге, а в следующем году (1207) уже начал войну с эстонцами, или чудью» [2, с. 158]. Многочисленное германское рыцарство встало под знамёна Тевтонского ордена, чтобы получить по свою политическую власть долину Двины и прилегающие земли. И полочане, и литовцы оказали захватчикам яростное сопротивление, но этого оказалось недостаточно. Что касается Пскова и Новгорода, бывших метрополий этого края, то они воевали с тевтонцами лишь время от времени, так как их торговые интересы были устремлены к Риге и Готланду и долгая война с западными соседями могли лишь расстроить их бизнес. В сложившейся ситуации литовский князь Ягайло выбрал в качестве ориентира католическую Польшу, справедливо решив, что поляки принесут Литве меньше ущерба, чем тевтонцы. Так с Кревской унии 1385 г. началась трёхсотлетняя трагедия православного населения Литвы, которое польско-литовская корона пыталась колонизировать политическими методами.

В данной работе мы поверхностно коснулись таких типов колониальной экспансии как экономическая и культурная, которые при рассмотрения феномена колонизации обычно остаются в тени политической экс-

пансии, как наиболее наглядной. Мы обнаружили, что экономическая колонизация может происходить даже вопреки утрате политического единства колоний с метрополией. А культурная колонизация в ряде случаев вообще не провозглашается целью и даже не осознаётся её участниками, однако всё равно даёт прочные результаты. Однако политическая колонизация оказывается более яркой, потому что политические коллизии (такие как сражения и территориальные захваты) всегда более заметны для исследователя и ощутимы для современников.

Список литературы

1. Беляев И. Д. История Полоцка и Северо-Западной Руси / И. Д. Беляев. – М.: Вече, 2017. – 352 с.
2. Беляев И. Д. История Пскова и Псковской земли / И. Д. Беляев. – М.: Вече, 2016. – 352 с.
3. Болье Л. Колонизация у новейших народов / Л. Болье. – СПб. : Общественная Польза, 1877. – 134 с.
4. Головнёв А. В. Феномен колонизации / А. В. Головнёв. – Екатеринбург: УрО РАН, 2015. – 592 с.
5. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре / В. Н. Топоров. – М.: Языки русской культуры, 1998. – Т 2: Три века христианства на Руси (XII-XIV вв.). – 864 с.
6. Шапталов Б. Н. Теория и практика экспансионизма: опыт сильных держав / Б. Н. Шапталов. – М.: ЛИБРОКОМ, 2009. – 384 с.

УДК 94 (47)
ББК 63.3 (2) 614

Филипчук Дмитрий Васильевич

независимый исследователь
(г. Ханты-Мансийск)

РУССКАЯ ПЕРИОДИЧЕСКАЯ ПЕЧАТЬ В ЮГОСЛАВИИ В МЕЖВОЕННЫЙ ПЕРИОД (1921–1941 гг.)

Аннотация. После октября 1917 года Россию покинуло огромное количество беженцев. В частности, в Югославию до 1921 года прибыло – по одним источникам около 29 тысяч российских беженцев, по другим – до 40 или даже до 90 тысяч. Ни в одной из стран русского рассеяния не было столь благоприятного сочетания факторов, облегчавших жизнь русской диаспоры, как в Югославии. Исключительность югославской ситуации объясняется традиционными, историческими, религиозными, культурными связями России и Сербии. Немаловажное значение для сохранения русской культуры в условиях эмиграции с одной стороны, и скорейшей ассимиляции в общественную жизнь Югославии – с другой, имела русскоязычная периодическая печать. В период с 1921по 1941 год в Югославии выпускалось более 300 наименований газет и журналов различной направленности. В статье предпринята попытка проанализировать специфику русскоязычных печатных изданий в Югославии и их роль в укреплении русско-сербских и русско-югославских культурных связей

Ключевые слова: эмиграция, рассеяние, диаспора, ассимиляция, периодическая печать.

FilipchukDmitry Vasilyevich
Khanty-Mansiysk, independent researcher

RUSSIAN PERIODICAL PRESS IN YUGOSLAVIA IN THE INTERWAR PERIOD (1921–1941)

Annotation*:* After October 1917 year Russia left a huge number of refugees. In particular, Yugoslavia until 1921 year arrived-on sources about 29 thousand Russian refugees, others up to 40 or even up to 90 thousand. None of the countries of the Russian scat was not so favourable combination of factors,do better the life of Russian diaspora, as in Yugoslavia. The exclusivity of the Yugoslav situation is explained by the traditional, historical, religious, cultural ties Russia and Serbia. Essential to the preservation of Russian culture in terms of emigration on the one hand, and the early assimilation into the social life of Yugoslavia, on the other, had the Russian periodical press. During the period from 1921 to 1941 year in Yugoslavia were more than 300 titles of newspapers and magazines of various kinds. The article attempted to analyze the specifics of Russian-language publications in Yugoslavia and their role in strengthening the Russian-Serbian and Russian-Yugoslav cultural relations

Keywords: emigration, scattering, diaspora, assimilation, periodical press.

Всякая эмиграция представляет прежде всего комплексный исторический, общественный, демографический, культурный и политический феномен. Процесс выезда из родной страны на неопределённый срок и въезда в чужое государство очень интенсивно отражает всю драматичность и непредсказуемость большого исторического поворота и перелома, которые его вызвали. Он выпадает из русла нормальных событий и представляет кризисное явление, отражающееся на коллективной и индивидуальной психологии вынужденных изгнанников, вызывая ответную реакцию властей принимающей страны и международного сообщества в целом.

Создание Королевства сербов, хорватов и словенцев (Королевство СХС, будущая Югославия) хронологически совпадает с коренными переменами в России. Революция 1917 года и последовавшая за ней гражданская война полностью изменили политическую панораму в России. Миллионы граждан бывшей Российской империи, несогласные с Советской властью, вынуждены были бежать из страны. География Русского рассеяния впечатляет: практически все страны Европы, Северная и Южная Америка, Китай стали пристанищем для вынужденных переселенцев.

До сих пор наблюдаются огромные расхождения относительно общей численности русских эмигрантов, переселившихся в Королевство СХС. Большинство исследователей называют цифру 41 –44 тысячи беженцев [2, с. 377]. В то же время встречаются до сих пор данные о 20–90 тысячах бывших российских подданных, осевших в этой балканской стране.

Приток такого большого количества беженцев благотворно отразился на культурном развитии молодого славянского государства. Русская эмиграция принесла с собой лучшие образцы искусства, развитую науку. В 1922 году «75% русской эмиграции … составляют лица с высшим и средним образованием. К остальной части относятся в основном люди, имеющие начальное или домашнее образование. Число тех, кто не получил никакого образования, незначительно – не более 3% общего количества» [14, с. 8].

Более близкое знакомство с русской педагогической школой, с теоретическими работами в разных областях науки, знакомство с русской культурой, широкая издательская деятельность: публикации критических статей и теоретических исследований (на русском и сербском языках), публикации переводной литературы, – всё это оказало влияние на развитие местной науки и культуры.

Сближению русской и югославской культур способствовало издание большого количества русскоязычных и двуязычных газет, журналов самой разной направленности: от узкоспециальных до общеполитических и литературных.

По данным исследований Й. Н. Качаки (Нидерланды), в межвоенный период на территории Югославии выходило 320 газет и журналов, в том числе 274 выпускались в районах с преобладающим православным населением (Сербия, Черногория, Македония, часть Боснии и Герцеговины), 36 – в районах с преобладанием католиков и мусульман (Хорватия, Словения, Босния и Герцеговина). Ещё 10 изданий не были «привязаны» к какой-либо определённой территории [3, с. 36].

Подавляющее число русскоязычных изданий носили общественно-политический характер и отражали весь спектр настроений эмиграции: от либеральных до крайне правых и националистических.

По периодичности выхода преобладали еженедельные издания. Среди ежедневных газет следует отметить «Русскую газету», первый номер которой вышел в Белграде 6 мая 1920 года, т. е. в то время, когда ещё продолжались бои Добровольческой армии на Юге России. Газета выпускалась А. Г. де Монкларом и А. А. Гоерцем на оборудовании, вывезенном из России.

22 апреля 1921 года вышел первый номер газеты «Новое время». Название газеты неслучайно: её издателем стал знаменитый М. А. Суворин, чья издательская деятельность была далеко известна в дореволюционной России, а белградское «Новое время» большинством эмигрантов воспринималось как продолжение «Нового времени» петербургского. Издание Сувориным газеты продолжалось до 26 октября 1930 года. Всего вышло 2853 номера [3, с. 40].

В течение 1920 года в Белграде выходил двуязычный русско-сербский ежедневник «Билтен / Бюллетень», издававшийся Русским телеграфным агентством в Белграде «Русаген». Среди материалов этого издания – ежедневные сводки с полей Гражданской войны в России, общие политико-экономические вопросы, а также материалы, затрагивающие проблемы русских эмигрантов в Югославии. Последний номер ежедневника «Билтен / Бюллетень» вышел 18 мая 1920 года [3, с. 41].

Помимо названных? выходили газеты «Возрождение», «Старое время», «Царский вестник», «Русский голос», «Русское дело», «Русский народный вестник», «Новый путь».

Большой популярностью пользовались издания скаутов, среди которых выделялись издаваемые Р. Полчаниновым «Бюллетень лагеря», «Бюллетень Организации русских скаутов», издания «Волк» и «Волчонок», рассчитанные на определённый возраст скаутов.

В период между двумя мировыми войнами в Югославии действовали несколько десятков военных организаций, объединяющих представителей одной военной специальности или одного полка. Почти каждое такое объединение выпускало выходящий с различной периодичностью печатный орган связи между чинами: «Авиационный бюллетень. Издание Общества офицеров Российского Военно-Воздушного флота в Королевстве СХС» (г. Нови Сад), «Артиллеристский вестник. Орган связи всех артиллеристов за рубежом» (г. Белград, 193220 –1940), «Военное дело заграницей. Ежемесячник правления Общества русских офицеров Генерального штаба в Королевстве СХС» (г. Белград, 1924 –1925) и многие другие.

Заметное место среди газет и журналов русской эмиграции в Югославии занимают казачьи издания, такие как «Вестник зарубежной Кубани», «Вольная Кубань», «Донская летопись», «За казачье имя», «Информация Объединённых правлений Обще-казачьего объединения в Королевстве С. Х. С. и Белградской казачьей имени ген.-от-кав. Петра Краснова Станицы», «Кавказский казак», «Казакия. Вестник литературного казачьего движения зарубежом», «Казачье слово», «Казачья лава» и т. д. [3, с. 291–353].

Культурная жизнь межвоенной Югославии не отмечает значительных акций по сближению местной и русской интеллигенции, какие имелись в Праге и Париже. Чаще всего, эти контакты осуществлялись на уровне профессиональной работы – при Сербской академии наук, учебных заведениях, театрах, издательствах и т. д.

В 1923 году вышел в свет единственный номер литературно-художественного журнала «Медуза» – «органа пропаганды русского искусства в Югославии и ознакомления с сербским искусством русских». В нём были представлены современные поэты Югославии, переводы Ахматовой, Блока, Ремизова, репродукции картин Л. Браиловского.

В 1927 году Русская студия искусств при Земгоре выпустила общественно-литературный сборник «Ступени», в котором приняли участие русские и югославские литераторы [4, с. 56].

Для большинства русской и югославской интеллигенции было очевидно, что единственный путь национального развития и процветания 20 – неразрывная связь национальной (славянской) культуры с культурой европейской и мировой. В то же время русская эмигрантская интеллигенция никогда не ставила знак равенства между официальной советской и общерусской культурой. Примером может стать журнал «Руски архив», с 1928 года выходивший на сербском языке в Белграде в рамках Объединения гласных российских земских и городских органов управления в Королевстве СХС. За первые 5 лет существования этого журнала читатель мог составить представ-

ление о творчестве и литературной деятельности всех значительных русских и советских писателей: Н. Асеева, И. Бабеля, К. Бальмонта, А. Белого, А. Блока, М. Булгакова, М. Горького, М. Зощенко, В. Катаева и других. Тем самым «Руски архив»последовательно осуществлял свою миссию, заявленную в первом номере: в то время, когда Европа «за большевистским фасадом не видитбольше Россию с её огромным числом народов и племён, среди которых ведущее место принадлежит гению русского народа», мы «хотим показать подлинную Россию в сиянии славы её гения, определить направления её развития, дать представление о её огромной творческой силе, изучить её исторические пути, найти вечные ценности, приблизить иностранного читателя к России, русскому народу» [1, с. IV].

Журнал «Руски архив» был тепло принят югославской и сербской культурной общественностью и решением Главного совета просвещения № 4164 от 12 февраля 1929 года был включён во все школьные библиотеки Югославии.

Говоря о русской эмигрантской прессе и внешних факторах, повлиявших на её развитие в межвоенное двадцатилетие, нельзя упускать два обстоятельства. Первое из них – наметившийся к 1923 году раскол в эмигрантской среде, усилившийсяв середине 1920-х гг. на фоне разногласий в русской православной церкви заграницей [6, с. 5]. «В полную силу проявились два противоположных течения среди русских, живущих в Королевстве СХС. Первое верит лишь в одну силу единую как конечный результат истории. Отрицая право на свободное прогрессивное развитие личности и народа. Для его последователей и школа, и ученики – лишь средство утверждения своей исключительности и форма выражения презрения к чужому праву и иной вере, если они не подчиняются катехизису их насильственной воли. Моя вера другая. Для меня юдоль человеческой жизни заключает в себе историческую потребность в бесконечном движении человека и общества к идеалу общественной и личной морали, которая в ходе истории свободно развивается и приобретает благородные черты» [14, с. 20].

Второе обстоятельство – изменения в отношении местного населения к русским эмигрантам. Напряжённость в отношениях русских с местным населением была вызвана появлением в Королевстве СХС русской армии Врангеля, которую правительство встретило не как эмигрантскую, а как действующее военное формирование. Это внесло смятение в ряды россиян и местных жителей. Исчезали теплота и сердечность, появлялись холодность и настороженность [14, с. 12].

В завершение следует сказать о судьбе многочисленных архивов и библиотек, где хранились комплекты русскоязычной периодики, выходившей в этой балканской стране. После освобождения Югославии от немецких захватчиков в 1944 году основная масса этих собраний была уничтожена, или попала в закрытые фонды советских архивов и библиотек [3, с. 43–47; 7–9].

Список литературы

1. Руски архив. Часопис за политику, културу и привреду Русије. Уред.: Отбор, др. Павле Стефановић. Издавач: Научно оделење «Земгора». Београд. 1928. – № 1. – 64 с.

2. Јовановић Мирослав. Досељвање руских избеглица у Краљевину СХС 1919 – 1924. Издавач: «Стубови културе». Београд. 1996 – 388 с.

3. Качаки Јован. Руске избеглице у Краљевини СХЦ / Југославији. Библиографија Радова 1920 – 1940. Покушај реконструкције. Издавачи: Књижара «ЖАГОР», Универзитетска библиотека «Светозар Марковић». Београд. 2003 – 449 с.

4. Арсеньев А. Русская диаспора в Югославии // Русская эмиграция в Югославии. Под ред. А. Арсеньева. М. Индрик. 1996 г. – 350 с.

5. История России: в 2 т. Т. 1. 1894–1939 / под ред. А. Б. Зубова. М. Астрель: АСТ, 2011. – 847 с.

6. Иоанн, иеромонах. Почему я ушёл из юрисдикции Митрополита Антония. Париж: Православно-миссионерское книгоиздательство. 1931 г. – 31 с.

7. Кадетское письмо. Кадетский вестник. XIX год издания под новой нумерацией. Издатель и редактор И. Андрушкевич. Буэнос-Айрес, Аргентина. 2013. – № 79, май.

8. Кадетское письмо. Кадетский вестник. XX год издания под новой нумерацией. Издатель и редактор И. Андрушкевич. Буэнос-Айрес, Аргентина. 2014. – № 81, январь.

9. Кадетское письмо. Кадетский вестник. XX год издания под новой нумерацией. Издатель и редактор И. Андрушкевич. Буэнос-Айрес, Аргентина. 2014. – № 84.

10. Казанцев А. Третья сила. М: Посев. 1994. – 344 с.

11. Полчанинов Р. 70-летие убийства короля Александра I // Посев. –2005. – № 2. – 48 с.

12. Полчанинов Р. В попытках восстановить единство. Совещание Глав Русской Зарубежной Церкви // Посев. –2004. –№12. – 48 с.

13. Рар Л., Оболенский В. Ранние годы (1924–1948 гг.) Материалы к истории НТС. Выпуск 1. М. Посев, 2003. – 192 с.

14. Сибинович М. Значение русской эмиграции в сербской культуре XX века – границы и перспективы исследования // Русская эмиграция в Югославии. под ред. А. Арсеньева. М. : Индрик, 1996. – 350 с.

УДК 93/94
ББК 63.3 (2...)

Красулина Жанна Мурадовна
Южно-Уральский государственный университет
(национальный исследовательский университет),
кафедра отечественной и зарубежной истории, аспирант

ПОДАЧА ХОДАТАЙСТВ ОБ ОТКРЫТИИ ХРАМОВ В 1953–1964 ГГ. КАК СПОСОБ ЛЕГАЛЬНОГО СОПРОТИВЛЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ (НА МАТЕРИАЛАХ СВЕРДЛОВСКОЙ И ЧЕЛЯБИНСКОЙ ОБЛАСТЕЙ)

Аннотация. В статье рассматривается история такой формы борьбы советских верующих за свободу вероисповедания, как ходатайства об открытии храмов. В период правления Н. С. Хрущева данная форма оставалась практически единственным способом легального сопротивления антирелигиозной политики государства. Она позволяла рядовым верующим вести диалог с властями на различных ступенях административной лестницы, артикулировать свои конституционные права.

Ключевые слова: Русская православная церковь, верующие, ходатайства, советская власть, сопротивление.

Krasulina Zhanna Muradovna
South Ural State University (National Research University) Department of Russian and Foreign History, graduate student

APPLICATION OF THE APPEALS ON THE OPENING OF THE TEMPLES IN 1953–1964 YEARS AS A METHOD OF BELIEVERS 'LEGAL RESISTANCE (ON THE MATERIALS OF SVERDLOVSK AND CHELYABINSK REGIONS)

Annotation. The article deals with the petitions for opening churches as the form of the struggle of Soviet believers for freedom of religion. During the reign of N. S. Khrushchev, this form remained practically the only way of legal resistance to the anti-religious policy of the state. It allowed ordinary believers to engage in dialogue with the authorities at various levels of the administrative ladder, and articulate their constitutional rights.

Keywords: Russian Orthodox Church, believers, petitions, Soviet power, resistance.

Хрущевские гонения на Церковь справедливо рассматриваются историками как время, когда была предпринята последняя попытка в короткие сроки и окончательно покончить с религией. Естественно, верующее население Свердловской и Челябинской областей, как и других районов Советского Союза, не могло не реагировать на осуществлявшийся властями «штурм небес». Нередко ходатайства об открытии храмов становились единственным способом легального сопротивления верующих антирелигиозным мероприятиям советской власти.

Письма и ходатайства граждан об открытии храмов составляют значительный массив архивных документов и являются важным источников информации по истории государственно-церковных отношений в России XX в. Рассмотрение данной проблемы позволит глубже понять специфику советской религиозной политики, ее сложность и противоречивость. В свете неутихающих дискуссий о роли и месте Церкви в современной России этот вопрос, на наш взгляд, представляется особо актуальным.

К исследованию ходатайств и писем верующих об открытии храмов обращаются в той или иной степени практически все ученые, занимающиеся проблемой государственно-церковных отношений в новейшей истории России. Например, Ю. В. Гераськин рассматривает ходатайства верующих, как сдерживающий фактор на пути массового закрытия церквей [2, с. 137]. Текстовому анализу ходатайств посвящено исследование Я. Б. Тимофеевой [6, с. 113–120].

В своем исследовании мы хотим проанализировать движение православных верующих за открытие храмов и реакцию на него советского руководства в период 1953 – 1964 гг. на примере Свердловской и Челябинской областей, опираясь на документы Государственного архива Российской Федерации (ГАРФ), Центра документации общественных организаций Свердловской области (ЦДООСО), а также документы муниципальных архивов Челябинской области, отражающих сведения о подачи ходатайств верующими в исследуемых регионах.

Побудительным мотивом к действиям православных верующих по отстаиванию своих конституционных прав была усиленная поддержка правящего архиерея. Инициаторами «писем во власть» были также не только лица, близко стоящие к Русской православной церкви (бывшие церковные старо-

сты, регенты, церковные певчие, чтецы), но и простые верующие, для которых посещение церкви было едва ли не единственным утешением. Число инициаторов ходатайств увеличивалось за счет граждан пенсионного возраста, спасавшихся верой от одиночества и социальной самоизоляции.

Растущую тягу населения к вере отражало число ходатайств об открытии церквей. В своем отчете уполномоченный по делам РПЦ по Свердловской области П. М. Бирючев писал, что «Количество ходатайств за последние годы систематически возрастает. В 1954 г. было 24 заявления, в 1955 г. – 33, в 1956 г. – 44, а в 1957 г. – 56» [1, л. 5]. Сопротивление верующих в форме петиционного движения вовлекало в свои ряды все большее число просителей. Нередко за письменными обращениями стояли группы верующих в количестве более 700 человек. Так, одним из показательных ходатайств, всерьез встревожившим уполномоченного, было заявление от верующих из рабочего поселка Шамары Шалинского района Свердловской области за 763 подписями заявителей.

Прошения от верующих поступали на следующие имена: Н. С. Хрущева, председателя Президиума Верховного Совета СССР К. Е. Ворошилова(с 1960 г. Л. И. Брежнева),председателя Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпова (с 1960 г. В. А. Куроедова), патриарха Московской и всея Руси Алексия,а также в адрес председателей областного и городского исполнительных комитетов,регионального уполномоченного по делам РПЦ.

Согласно отчетам региональных уполномоченных по делам РПЦ, одной из самых распространенных причин подачи ходатайств было ненадлежащее использование зданий бывших церквей советскими предприятиями. Например, в г. Верхняя Тура Кушвинского района Свердловской области верующим стало известно о плохом использовании церковного здания подсобным хозяйством машиностроительного завода, положившим в большое и хорошо сохранившееся помещение бывшей церкви около 10 старых плугов [8, л. 200]. Данное положение дел не могло не возмутить верующих и не активизировать их на подачу ходатайств. При этом здания действующих церквей нередко находились в ветхом, аварийном состоянии. Подобные ситуации воспринимались верующими не то, что даже как глумление над религиозными чувствами, но и как отсутствие заботы и уважения к советским людям, к кому естественно,относили себя православные граждане.

Переписка региональных уполномоченных с Советом по делам Русской православной церкви отражает сведения о настойчивой и мужественной борьбе верующих за открытие православных храмов. Так, в 1960-е гг. широкий резонанс получил факт самоотверженной защиты храма Александра Невского в г. Троицке Челябинской области. Борясь с самоуправством исполнительной власти, инициативная группа троицких верующих в составе 548 человек, обратилась с заявлением к старшему инспектору Совета по делам Русской православной церкви П. Б. Борисову о неправомерных действиях уполномоченного Совета по делам РПЦ по Челябинской области В. Г. Са-

лова, пытавшегося объединить две церкви в одну. Заявители писали, что уполномоченный В. Г. Салов, пользуясь своим должностным положением, пошел в обход их законных интересов, принудив двадцаткукладбищенской Дмитревской церкви, на базе которой и должно было произойти нежеланное объединение, к сбору подписей в пользу слияния двух церквей.

Петиционный демарш членов Александро-Невской религиозной общины, затянувшийся на несколько лет, сопровождался самовольным проникновением в опечатанный храм. В жалобах на регионального уполномоченного верующие троичане писали: «тов. Салов не добьется от нас согласия оставить храм. Будем еще, сколько Господь пошлет силы и терпения ходить и молится в этот храм без священника, отбивая все нажимы местной власти и уполномоченного...» [3, л. 15].

В тональности своих требований ходатаи старались учитывать изменения политической конъюнктуры. В прошениях верующих, как правило, содержалась констатация наступивших перемен. После ХХсъезда КПСС, ознаменовавшего восстановление ленинских норм партийной и общественной жизни, верующие в большинстве случаев стали апеллировать к авторитету В. И. Ленина, свидетельствуя в официальных прошениях о последствиях культа личности, выразившихся, по мнению ходатаев, в нарушении ленинского декрета об отделении церкви от государства. Верующие г. Златоуста Челябинской области писали: «По декрету В. И. Ленина церкви и имущество оставались принадлежащими народу в лице верующих и лишь по доброму согласию самих верующих они могли быть переданы местной власти. Если бы декретом Ленина было предусмотрено, что все передается местной власти, тогда другое дело. Но это могло быть уже после Ленина во время культа личности» [4, л. 27].

Патриотическая риторика многих писем и ходатайств была созвучна политической философии Московского патриархата, занимавшего лояльные позиции по отношению к советской власти. Своеобразным защитным механизмом верующих было обращение к исторической памяти. На протяжении всего исследуемого периода ходатаи использовали возможность акцентировать тему Великой Отечественной войны. В своих официальных прошениях верующие старались говорить «по-советски», подчеркивая, что все они без исключения прямые или косвенные участники войны, не пожалевшие ни себя, ни близких на защиту Родины. Особое внимание обращалось на необходимость поминовения сынов и дочерей, проливших кровь засоветское государство. Просители настаивали, что только церковь поможет им обрести успокоение и пережить горечь утрат. Советский язык становился для верующих инструментом, с помощью которого они пытались отстоять свои религиозные интересы [9, с. 100].

В подтверждении собственной «советскости» верующие апеллировали к проблеме почитания памяти русских героев, реабилитированных властью перед началом Великой Отечественной войны. С помощью патриотической риторики авторы ходатайств, как им казалось, заставляли получателей при-

слушаться к их просьбам. Например, уже упомянутые выше ходатаи из г. Троицка писали: «Ранее был у нас в стране великий прославленный полководец, князь Александр Невский, который сумел отстоять и защитить, а также победить всех врагов нашей Родины от порабощения нашего народа. Поэтому нам всем с Вами следует помнить наших великих предков, которые навеки будут оставаться в нашей памяти и должны получать нашу достойную славу в нашей советской стране, где мы также имеем церковь им. Александра Невского, которая названа его именем и памятью» [3, л. 17].

В ходатайствах и письмах верующих СССР отчетливо прослеживаются мотивы русской культурной традиции, подчеркивающей положительный статус главы государства. Вот, что писали верующие из г. Сысерти Свердловской области в обращении к Н. С. Хрущеву: «Дорогой наш Никита Сергеевич! Мы всегда молимся и за Вас Никита Сергеевич – и за то, что Вы не закрываете церкви, хотите мира во всем мире, боритесь за светлое будущее всего человечества» [8, л. 20]. По мнению Б. М. Фирсова «лояльность граждан к режиму была отражением принципа самосохранения, который доминировал на всех без исключения уровнях социальной пирамиды [7, с. 61]. В ходатайствах и письмах верующих граждан невозможно встретить открытую критику режима или религиозной политики. В своем трудном положении ходатаи обвиняли исключительно местную власть. Большинство просителей было уверено, что центральная власть во главе с Н. С. Хрущевым удовлетворяла ходатайства об открытии церквей, а их возврат незаконно задерживался на низовом уровне. Бюрократическую волокиту верующие списывали на козни регионального уполномоченного по делам РПЦ и происки местных властей.

Правительство не стремилось форсировать процесс возобновления религиозной жизни. Особенно очевидно это стало в годы новой политической войны с религией (1958–1964 гг.), возобновившейся после принятия секретного постановления ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды» [5]. Тем не менее верующие не отступали и продолжали бороться за храмовую жизнь. Массовое закрытие церквей верующие пытались притормозить стихийной подачей ходатайств и жалоб, но власти так или иначе старались их отклонить.

Типичными вариантами отказов в удовлетворении ходатайств были: фальсификация подписей, использование здания храма под очаг культуры, хозяйственное использование, отсутствие пожарной безопасности, аварийное состояние здания, грозящие обвалом и другие формальные причины.

Итак, подач уходатайств об открытии храмов можно рассматривать как основную форму легального сопротивления верующих. На протяжении исследуемого периода они оставались едва ли не единственным способом противодействия наступлению властей на конституционное право граждан на свободу совести и свободу вероисповедания. Ходатайства и письма верующих практически полностью отражали официальный патриотический дис-

курс. Использование верующими советского политического языка было осознанным шагом на пути к предотвращению изоляции Русской православной церкви. Петиционное сопротивление сплачивало верующее население, мобилизовывалона общественные инициативы. В процессе обращения верующих во властные инстанции формировался опыт взаимодействия с властями по проблемам религиозной жизни. Несмотря на отказы в удовлетворении ходатайств, все же можно предложить, что петиционное движениево многом сдерживало негативные тенденции массового сокращения церквей.

Список литературы

1. ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 1369.

2. Гераськин, Ю. В. Подача ходатайств об открытии храмов в 1940 – 1950-е гг. как способ отстаивания конституционного права на свободу вероисповедания [Текст] / Ю. В. Гераськин // Вестник Челябинского государственного университета. – 2008. – № 15. – С. 132 – 138.

3. МБУ «Архив города Троицка». Ф. 20. Оп. 2. Д. 218.

4. МБУ «Архив ЗГО». Ф. Р-35. Оп. 11. Д. 426.

5. Секретное постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам "О недостатках научно-атеистической пропаганды"» [Электронный ресурс] // RussianAssociationofScholarsinReligion – Режим доступа: https://rusoir.ru/03print/03print-02/03print-02–239/. – Проверено: 16.03.2019.

6. Тимофеева, Я. Б. Письма и заявления с просьбами об открытии храмов как источник по изучению религиозности сельского населения в 1940-е годы (по материалам Государственного архива Вологодской области) [Текст] / Я. Б. Тимофеева // Исторический вестник. – 2001. – № 2–3 (13–14). – С. 113–120.

7. Фирсов Б. М. Разномыслие в СССР. 1940 – 1960-е годы. История, теория, практика [Текст]/ Б. М. Фирсов. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. – 544 с.

8. ЦДООСО. Ф. 4. Оп. 58. Д. 112.

9. Шлихта, Н. В. «Православный» и «советский»: к вопросу об идентичности верующих советских граждан (1940-е – начало 1970-х гг.) [Текст] / Н. В. Шлихта // Антропологический форум. – 2014. – № 23. – С. 83–106.

III. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ СЛАВЯНСКОЙ СЛОВЕСНОСТИ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, АКТУАЛЬНЫЕ КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ СМЫСЛЫ

УДК 008:003
ББК 73.38

Чекова Илиана
Софийский университет Св. Климента Охридского, факультет славянских филологий, Болгария; Кельнский университет, Институт славистики, Германия; доктор филологии

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ И ПУТЬ СЛАВЯНСКИХ КНИГ[1]

Аннотация. В статье рассматривается формирование славянской средневековой книжности в связи с Кирилло-Мефодиевским делом. Прослеживается путь славянского письменного слова: он начинается в Византии составлением первого славянского алфавита – глаголицы и переводом с греческого богослужебных книг, подготовленных для миссии славянских первоучителей Константина-Кирилла и Мефодия к западным славянам в Моравии и Паннонии; продолжается к южным славянам в Болгарии развертыванием богатой книжной и просветительской деятельности учеников славянских апостолов; позднее расширяется к восточным славянам в Киевско-Новгородской Руси процессом перенесения староболгарских книг. Указана роль Кирилло-Мефодиевского наследия и древнеболгарской письменности в возникновении и развитии древнерусской литературы. Отмечены достижения литературы Slavia Orthodoxa, продолжившей и развившей традиции византийской культуры, а также создавшей оригинальные произведения. Божий промысел, духовное обновление славянства, разум и мудрость, просвещение как свет и семантический параллелизм *пахота – сев – жатва* – устойчивые метафоры в средневековой славянской письменности о Кирилле и Мефодии.

Ключевые слова: Кирилл и Мефодий, славянская письменность, Византия, Моравия, Паннония, Болгария, Киевская Русь, влияние древнеболгарской литературы на древнерусскую, литературные топосы

Chekova Iliana
Sofia University St. Kliment Ohridski, Faculty of Slavic Philology, Bulgaria, Department of Slavic Studies of the University of Cologne, Germany, Doctor of Philology, Associate Professor

CYRILLO-MEPHODIEVSKY WRITTEN HERITAGE AND THE PATH OF THE SLAVIC BOOKS

Annotation. The article considers the history of the Slav middle-age booklore formation in connection with the Cyril and Methodius case. The author follows the way of the Slav written word starting with the first Slav vocabulary construction (the Glagolitic alphabet) in Byzantium and translation from Greek of prayer or liturgical books prepared for the mission of the first teachers of Constantine-Cyril and Methodius to the Slav of the West in Moravia and Pannonia;

[1] Настоящая статья является расширенной редакцией статьи опубликованной впервые в: Чекова И. Кирилло-Мефодиевское письменное наследие и восточные славяне / Класика и канон в руската литература. Юбилеят. Съст. Р. Божанкова, Л. Димитров, И. Чекова, Г. Петкова, Р. Парашкевова. С., 2016, 179–191.

and going on to the Slavs of the East in Kiev-Novgorod Rus by means of old-Bulgarian books translation. The author appreciates the role of Cyril and Methodius heritage and old-Bulgarian alphabetization in creation and development of the old-Russian literature. The author also points out the Slavia Orthodox a literature achievements, which not only continued and developed the traditions of Byzantine culture but created original literary works. Divine providence, spiritual renewal of Slavic, reason and wisdom, enlightenment as light and the semantic parallel *plough – sow – harvest* are firm metaphors of texts about Cyril and Methodius and Slavic written language in medieval literature of Slavs.

Keywords: Cyril and Methodius, Slavic Literature, Byzantium, Moravia, Pannonia, Bulgaria, Kiev Russia, the influence of Old Bulgarian literature on Old Russian literature, literary topoi

14 февраля 2019 г. исполнилось 1150 лет со дня кончины Константина-Кирила Философа (в 869 г.). В следующем году отмечается 1155 лет крещения Болгарии в 864/865 г., а также 1135 лет со дня смерти Мефодия (в 885 г.) и прихода учеников славянских апостолов из Моравии в Болгарию. В 2016 г. прошел юбилей св. Климента Охридского (916 г.) – самого яркого ученика славянских просветителей. 2015 год был юбилейным в связи с 1000-летием успения св. князя Владимира († 1015 г.), крестителя Руси. Все эти юбилеи заставляют вспомнить знаменательные события, произошедшие более тысячи лет назад, и еще раз осмыслить их значение для славянской средневековой культуры, проследить путь славянского письменного слова от Византии к западным славянам, оттуда к южным славянам, а потом к восточным славянам, поговорить о значении кирилло-мефодиевского письменного наследия и древнеболгарской литературы для возникновения и развития древнерусской литературы и сохранения дела Константина-Кирилла и Мефодия. Бесспорно, все эти процессы позволяют увидеть достижения Slavia Orthodoxa (древнеболгарской, древнерусской, позже и древнесербской литературы) на пути усвоения и дальнейшего развития византийской культуры.

Проследим путь славянской письменности и книги в Средневековье, припомнив основные даты и события. В создании и распространения славянской письменности выделяются несколько этапов:

I этап. Константин-Кирилл и Мефодий составляют славянский алфавит – глаголицу и делают первые переводы необходимых богослужебных книг с греческого на славянский язык в Византии в 855–862 гг.

Создавая знаки алфавита, Константин (827–869 гг.) и Мефодий (815–885 гг.) опирались на тот славянский говор, который они знали с детства, это славяноболгарское наречие солунской области, которое при осуществлении первых переводов обрабатывалось и выдвигалось в ранг письменного языка (см. илл. 1 в конце статьи).

Солунь, родной город двух братьев, – второй по величине город Византийской империи, с большим славянским населением. Мать Константина и Мефодия была, вероятно, славянкой, а их отец занимал высокий пост в византийской администрации.

В прошлом в палеославистике возникали споры, какую азбуку составляют Кирилл и Мефодий – глаголицу или кириллицу? На сей день доминирует мнение о глалолице как первой оригинальной славянской азбуке, созданной для миссии в Великой Моравии [20]. Вероятно, это произошло в монастыре Полихрон на горе Олимп в 855 г. [см. также 38: 16–26]. Согласно «Житию Мефодия» и «Сказанию о переложении книг на славянский язык» в «Повести временных лет» под 898 г., опиравшейся на это житие, Мефодий сделал перевод почти всех библейских книг за шесть месяцев, окончив свой труд в день св. Димитрия (26 октября).

II этап. Распространение славянской письменности в Великой Моравии – 863–885 гг. и в Паннонии – с 867 г.

После того как Кирилл и Мефодий создают славянский алфавит и впервые переводят с греческого на славянский (древнеболгарский язык, старославянский, церковнославянский – различия в терминологии разных ученых) самые нужные богослужебные книги, они уезжают в Великую Моравию, чтобы проповедовать новую религию и распространять славянскую письменность; ввести славянское богослужение среди западных славян. Великая Моравия – большое славянское государство, возникнувшее в начале IX в. и рухнувшее под ударами угров в начале X в., на его территории сегодня расположены части Чехии, Словакии, Венгрии, Австрии, Германии и Польши. Один из дискутируемых в последнее время вопросов – локализация Моравии как области, упомянутой в Кирилло-Мефодиевских источниках. В научной литературе звучат мнения, определяющие географическое место Моравии не в границах современной Чехии и Словакии, а в пределах Балканского полуострова (в Сирмии в Панонии) [52; 38; 35, см. противоположную точку зрения 23]. Великоморавский князь Ростислав (846–870) обращается к византийскому императору Михаилу III (842–867) с просьбой послать проповедников на славянском языке, так как народ плохо понимает богослужение на латыни.

Не будем забывать, что Константин-Кирилл и Мефодий действуют прежде всего как миссионеры Византии, по поручению византийского императора, а не только по своей инициативе. Они были посланы императором в Великую Моравию, чтобы осуществить его амбициозные стратегические замыслы о расширении влияния империи в этом ареале. Отправление миссионеров с целью крещения и конфессионального воздействия – обычная практика византийской дипломатии [12], в этот ряд можно поставить также миссии Константина среди арабов и хазар.

В Моравии апостолы славянства обучают учеников и духовников для ведения славянского богослужения. Их деятельность встречает противодействие немецких священников, защищающих «триязычную догму» и считающих, что проповедь можно осуществлять только на трех языках – еврейском, латинском и греческом. В 866 г. Константин и Мефодий отправляются в Рим в поисках содействия со стороны высших церковных

властей, а именно папы Адриана II. По дороге они были приглашены князем Коцелом (861–876гг.), правителем Блатненского княжества в Панонии, населенной славянскими племенами, предшественниками сегодняшних словенцев. Здесь они обучают славянской грамоте 50 учеников в 867 г.

В Рим Константин и Мефодий приносят мощи папы Климента, найденные Кириллом в Херсоне во время его хазарской миссии. Папа Адриан II благословляет славянские книги и объявляет богослужение на славянском языке легитимным. Он рукополагает Мефодия в сан архиепископа Моравии и Паннонии, а прибывших с славянскими просветителями учеников – в духовный сан священников.

14.02. 869 г. в Риме в возрасте 42 лет умирает Константин, принявший перед смертью монашеский сан и имя Кирилл. Мефодий возвращается в Панонию, а потом в Великую Моравию как архиепископ, занимается просвещением и отстаивает славянскую письменность в борьбе с немецким духовенством. Новый правитель Моравии Святополк (871–894) отступает от славянского богослужения, и деятельность Мефодия и кирилло-мефодиевских учеников оказывается под запретом. Мефодий был заточен на три года в баварский монастырь Райхенау (872–874). Три десятилетия назад в Поменнике («Книге побратимств», liber confraternitatum) монастыря Райхенау среди имен здравствующих монахов было распознано имя Мефодия и имена сопровождавших его учеников; список умершей братии возглавлял Кирилл [26: 52, 65–67]. Все это позволяет выдвигать гипотезу о пребывании там первого епископа славян в качестве почетного гостя или, по крайней мере, не в условиях строгого заключения. Возможно, Мефодий продолжает работать над книгами в Райхенау. В 874 году папа Иоанн VIII восстанавливает его в правах архиепископа. Мефодий умирает 6. 04. 885 г., назначая перед смертью своим преемником Горазда.

В группу канонизованных церквью святых седмочисленников входят свв. Кирилл и Мефодий и их ученики св. Климент, св. Наум, св. Ангеларий, св. Горазд и св. Савва.

III этап. Развитие славянской письменности в Болгарии – после 885 г.

Славянская письменность и богослужение прекращают свое существование в Моравии. В церковной жизни берет верх немецкое духовенство, ориентированное на латинское богослужение. Часть учеников свв. Кирилла и Мефодия казнены, некоторые проданы в рабство на рынке рабов в Венеции, где они, вероятно, были выкуплены византийскими властями. Другая часть отправляется в Болгарию, где находит спасение физическое и духовное, и, таким образом, славянская книжность обретает свою новую родину.

В 885 г. выгнанные из Моравии ученики славянских апостолов, среди которых Климент, Наум и Ангеларий, оказываются в Белграде, тогда пограничной крепости между Моравией и Болгарией. Князь Борис Михаил (952–889гг.) радушно встречает их и предоставляет им все условия для

книжной деятельности. К тому моменту болгары уже пятнадцать лет как были крещены – это произошло еще в 865 г. – и болгарский правитель сильно нуждается в проповедниках и учителях своего новообращенного народа. Существует предположение и о более раннем крещении болгар – во время так называемой Брегальницкой миссии святых братьев. «Сказание о переложении книг на славянский язык» в древнерусском летописном своде «Повесть временных лет» начала XII в. тоже упоминает о таком крещении. Согласно «Сказанию», после посещения папы в Риме Константин пошел просвящать болгарский народ, а Мефодий вернулся в Моравию. (См. илл. 2.)

К дискуссионным вопросам относится и гипотеза о том, что Климент, Наум и Ангеларий не могли принести с собой в Болгарию кирилло-мефодиевских переводов и позже, опираясь на греческие тексты восстанавливали их по памяти. «...Кирилло-мефодиевские переводы литургических текстов все же дошли до Болгарии, где были положены в основу последующих, расширенных структурных разновидностей славянских богослужебных книг, созданных в результате болгарской литургической реформы конца IX–начала XI в. Однако первоначальный объем старославянских литургических текстов был, видимо, значительно меньше, чем это принято считать» [37: 154].

Древнеболгарская литература достигает своего расцвета после 885 г., когда в Болгарию приходят изгнанные из Моравии Кирило-Мефодиевские ученики. Таким образом, в границах тогдашнего болгарского государства складываются два главных культурных центра со своими традициями – *Плиска-Преслав* и *Охрид*. Верховная власть – князь Борис, потом его сын Симеон (893–927 гг.) – создают все необходимые условия, подготавливают почву для плодотворной литературной деятельности. Болгария стала родиной другого славянского алфавита – кириллицы [38: 53–70; 7]. На Преславском соборе 893 г. Борис передает власть своему сыну Симеону, столица перенесена из Плиски в Преслав, а древнеболгарский язык был объявлен официальным языком государства и церкви, которая обретает свою независимость от Константинополя.

Время правления царя Симеона определяется в историографии как «Золотой век», т. е. как время расцвета в развитии Болгарии в политическом и культурном отношении. Надо учесть, что «Золотой век» древнеболгарской литературы, как в последнее время пишут исследователи, охватывает не только время царствования Симеона, но так же князя Бориса и царя Петра (927–969гг.), чье тридцатилетнее мирное правление – важная предпосылка для культурного развития.

Древнейший блестящий этап письменной культуры Первого болгарского царства охватывает около двух столетий. Болгары первые среди славянских народов приобретают литературу на родном языке. В Болгарии создается славянский корпус необходимых для богослужения книг при пере-

воде с греческого на древнеболгарский язык. Кроме переводных создаются и оригинальные сочинения древнеболгарских авторов, которые опираются на традицию византийской литературы. Среди древнеболгарских авторов и произведений той эпохи назовем Климента Охридского и его слова и поучения о праздниках и о святых, Иоанна Экзарха и его «Шестоднев» и «Небеса», Константина Преславского и принадлежащие его перу «Азбучную молитву» и «Учительное евангелие», Черноризца Храбра и «О писменех», Петра Черноризца и его поучительные слова, Козьму Пресвитера и «Беседу против богомилов» и др.

В 971 г. столица болгарского царства Преслав захвачена византийцами с военной помощью древнерусского князя Святослава (945–972). Царь Борис II (969–971гг.) пленен, переправлен со своим братом Романом в Византию и лишен трона публично. Продолжает существовать как государство юго-западная Болгария во главе с царем Самуилом (997–1014). В 1018 г. Болгарское государство включено в рамки Византийской империи до 1185 г. Литературная деятельность книжников продолжается в этот период на греческом языке, не теряя связи с предшествующей традицией [45].

IV этап. Распространение славянской письменности в Киевской Руси. Первое южнославянское влияние на древнерусскую книжность и культуру и его значение для формирования литературного языка и жанровых моделей – конец X – XI в.

В 988 г. при князе Владимире (980–1015) Киевско-Новгородская Русь принимает крещение от Константинополя. Восточные славяне приобщаются к христианской культуре в восточной ее форме. Русь нуждается в христианских проповедниках и в книгах. Первыми священниками, учителями и переписчиками на Руси, возможно, наряду с греческим духовенством, становятся и болгары. Таким образом, болгары, будучи тогда частью Византийской империи (в 971 г. столица Преслав и северо-восточная Болгария были захвачены греками), участвуют в создании древнерусской литературы. Некоторые исследователи допускают также участие и Болгарии времени царя Самуила (все еще независимой от Византии в тот период) в христианизации и распространении славянской книжности на Руси. Согласно этой гипотезе, из Охрида к Владимиру поступают священнослужители и книги. Полагают, что первый киевский митрополит – это болгарин Михаил (989–991 гг.) из Охрида, который приезжает на Русь с несколькими епископами. При дворе княгини Ольги служит священник Григорий – возможно, болгарин, прибывший на Русь, он и ездит вместе с ней в Константинополь. При Владимире, как сообщает летопись, начинается обучение грамоте по славянским книгам детей правящей знати. (См. илл. 3.)

Первый политический и культурный расцвет Руси относится ко времени Ярослава Мудрого (1019–1054 гг.). Можно провести некую аналогию с «Золотым веком» при болгарском царе Симеоне. Князь Ярослав уподоб-

ляет свою столицу Киев в архитектурном отношении Константинополю, строит церкви, покровительствует духовенству и книжникам, поставляет первого русского митрополита Илариона, создает скрипторий при церкви Св. Софии в Киеве, где переписываются славянские книги и осуществляются переводы с греческого на славянский язык.

Предпосылки, обуславливающие исторические и культурные связи между болгарами и восточными славянами в IX–XI вв. – это соседство Болгарии и Киевской Руси, передвижение русских по пути «из Варяг в Греки», проходившему вдоль берегов Болгарии, христианское вероисповедание княгини Ольги, обусловливающее присутствие при ее дворе христианских священников и использование церковных книг, ее предполагаемое болгарское происхождение (согласно известию Владимирского летописца), походы князя Святослава Игоревича на Болгарию в 971 г., принятие христианства князем Владимиром в 988 г., расцвет христианства при Ярославе Мудром и его наследниках [27: 20–48].

Один из дискутируемых и в наше время вопросов – как кодексы из библиотеки болгарских царей оказались на Руси? Отдельные книги могли попасть на Русь в качестве трофеев во время войн князя Святослава на Балканах, привлекая внимание язычников своим оформлением. Они могли также превратиться в драгоценный подарок для матери князья – христианки Ольги.

Существует гипотеза, что после захвата Преслава Ионном I Цимисхием царская библиотека была вывезена целиком в Константинополь, а потом – в Киевскую Русь, в качестве подарка по поводу брака князя Владимира с византийской принцессой Анной (А. И. Соболевский, М. В. Щепкина, П. Димитров, И. Добрев, Н. Гагова).

Древнейшие восточнославянские произведения XI–XII вв. имеют в качестве протографов древнеболгарские произведения «Золотого века» древнеболгарской литературы [17: 12–27; 9]. Среди них:

Остромирово Евангелие

Древнейший памятник русской письменности с точно установленной датой. Дьяком Григорием переписано для новгородского посадника Остромира в 1056– 1057 гг. Болгарский оригинал, с которого списано евангелие принадлежит северовосточным болгарским землям и создан в X в. В Синаксаре Евангелия отмечается память Кирилла Философа – 14.02. и Григория, епископа Мизии – 8.01.

Симеонов-Святославов изборник 1073 г. и 1076 г. (Изборник болгарского царя Симеона по Святославовому списку 1073 г. и 1076 г., известен еще как Симеонов изборник). Оба сборника – переведенные с греческого антологии энциклопедического характера, они вместили в себя ораторские сочинения и научное знание эпохи болгарского «Золотого века». Кодексы созданы первоначально для болгарского царя Симеона, а потом переписаны на Руси для киевского князя Святослава Ярославича (1054–1073гг.).

В начало и в конец Изборника 1073 г. включена похвала болгарскому царю, которая на Руси была переадресована киевскому князю Святославу – в списке Кирилло-Белозерского монастыря сохранилось имя Симеон. На сей день выявлена новая находка списка Изборника из Великого княжества Литовского [39]. Этому памятнику посвящено новое издание с паралельным греческим текстом Спасительной книги, послужившей в качестве образца для Симеонового изборника [32].

Архангельское Евангелие 1092 г.

Памятник восходит к древнейшему евангельскому переводу времени

Кирилла и Мефодия. В Синаксаре Евангелия отмечается память Кирилла Философа – 14.02. и память Мефодия – 6.04.

Златоструй XI века.

Сборник поучительных слов с богословским и нравственным содержанием из произведений Иоанна Златоуста. Книга составлена в Болгарии при царе Симеоне в IX в., возможно, и им самим. В 2000 г. во время археологической экспедиции в Новгороде была обнаружена книга, написанная на доске, покрытой воском, чей возраст был определен на несколько десятилетий старше Остромирового евангелия. *Новгородская псалтырь* представляет собой полный текст псалмов 75 и 76 и часть псалма 67, записанных на старославянском языке.

Указанные памятники без всякого сомнения свидетельствуют о литературных взаимоотношениях между Болгарией и Русью, о миграции болгарского литературного наследства в направлении Руси еще в конце X–XI вв. Их языковые особенности доказывают, что древнеболгарский язык играет роль общеславянского культурного языка и литературного языка на Руси. В ходе дальнейшего развития древнерусской книжности в него проникают все больше особенностей местных восточнославянских говоров, что ведет к формированию русской редакции древнеболгарского языка как раньше моравской, а позже и древнесербской. Киевско-Новгородская Русь, а позже Русь Московская, Великое княжество Литовское, Молдавское княжество и Влахия сохраняют много произведений древнеболгарской литературы, потерянных из-за превратности исторической судьбы самой Болгарии. Среди восточных славян эти произведения успешно вписываются в новый исторический контекст, отвечая его потребностям. Сегодня в Российских книгохранилищах находятся самые большие собрания славянских рукописей.

В книжных центрах средневековой Руси переписываются и распространяются сочинения славянских первоучителей Кирилла и Мефодия, древнеболгарских книжников – Климента Охридского, Иоанна Экзарха, Константина Преславского, Черноризца Храбра, Петра Черноризца, Козьмы Пресвитера и др. Их произведения на сей день сохранились преимущественно в восточнославянских списках. Многие из них оказали влияние на формирование оригинальных текстов Киевской и Московской Руси. Ораторский стиль Климента Охридского и его слова повлияли на ораторские

сочинения Кирилла Туровского, а также и на похвалы первых русских князей в «Повести временных лет» [47; 49; 50]; «Шестоднев» Иоанна Экзарха повлиял на «Поучение Владимира Мономаха» XII в. и на «Слово о погибели русской земли» XII в. [19: 536–539–544]; «О писменех» Черноризца Храбра – на Житие Стефана Пермского [5] и др.

Первое южнославянское влияние на Руси – это процесс проникновения Кирилло-Мефодиевского письменного наследия на Русь в конце X–XI в. через посредство Болгарии, его укоренение здесь и дальнейшее развитие [26: 51]. Вопрос первого южнославянского (болгарского – по правильному замечанию Р. Павловой) влияния, точнее влияния древнеболгарского книжного наследия на культуру и литературу Киевской Руси, изучали многие слависты прошлого и настоящего, они указывали на значение древнеболгарской литературы как на литературу образец для Slavia Orthodoxa, на широкое распространение среди восточных славян произведений древнеболгарских писателей, выдвигали различные гипотезы о путях проникновения древнеболгарского книжного наследия на Русь, подвергали анализу объем и характер этого влияния [34; 40; 25; 1: 26–41; 2; 18; 19: 260–267, 525–535; 17: 12–27; 51; 27: 20–48; 4: 25–37; 41; 21; 22; 28: 333–381; 29; 46; 30: 94–127; 26; 8; 13; 14: 306–312; 43, 44; 38; 9; 10; 15; 47: 175–180; 49; 50].

Византийская литература является наследницей античности, традиций древней Греции и Рима. Большая часть византийских произведений доходит на Русь уже в готовом болгарском переводе и при том с самых древних времен – (В. М. Истрин). Почти все жанры, которые развиваются в раннем периоде древнерусской литературы, известны в более развитой болгарской и византийской литературах. Древнеболгарская литература воспринимает и транслирует среди славянства византийские образцы и оригинальные сочинения своих книжников. Древнерусская литература усваивает византийские произведения как через посредничество древнеболгарской литературы, так и непосредственно из Византии.

Припомним определение Рикардо Пиккио *о древнеболгарской литературе как «литературе-парадигме»* в отношении древнерусской [29]. Дальше в этом духе Л. Мончева рассматривает рецепцию древнеболгарской литературы в Киевской Руси как «восприятие и усваивание прежде всего готовых литературных ценностей национальной культурой-реципиентом». «Древнеболгарскую письменность надо рассматривать в процессе восприятия, перерабатывания, усваивания и развития ее традиций» со стороны древнерусской литературы, таким образом, тут идет речь «о сложном взаимодействии древнеболгарской литературы с объективно действующей культурно-исторической и идеологической конъюнктурой Древней Руси» [24: 181] (перевод автора).

Русь развивает славянскую письменность дальше – умножая и переписывая переводы и тексты, полученные из Болгарии, сама осуществляя пере-

воды с греческого и создавая свои оригинальные произведения на основе усвоенной традиции из Византии и Болгарии [42; 11; 43; 44]. Переводные и оригинальные произведения восточнославянской книжности, созданные в последующие исторические периоды в различных книжных центрах Древней Руси (XI–XIII вв.) и в Московской Руси – свидетельство высокой вершины, которую она достигает, и дальнейшего обогащения славянской книжной культуры. Древнерусская литература творчески усваивает жанры гимнографии, ораторской прозы (торжественные, поучительные слова и «княжеское зерцало»), агиографии (княжеское и патеричное житие), летописания, хождения, воинские повести и др. Чтобы целостно представить культурную историю Slavia Orthodoxa, нельзя не оценить и вклад древнесербской книжности в сохранении древнейших памятников славянской письменности и создании новых [3; 6; 36, 44: 182–191].

Итак, было прослежено движение славянской письменности от Византии в Моравию, Панонию, Болгарию и на Русь. Рассмотрена роль кирилло-мефодиевского письменного наследия и древнеболгарской книжности в становлении древнерусской книжности. Выявлены достижения культуры Slavia Orthodoxa, которая не только продолжила и развила традиции византийской культуры, но и дала свои плоды.

Топосы и метафоры по теме славянской письменности в славянских средневековых литературах (некоторые заметки)

Тема создания славянской письменности присутствует в самых ранних оригинальных произведениях литературы православных славян. Прославление славянских книг, воплотивших евангелское слово и разум, – ведущая тема в творчестве Кирилла и Мефодия и их учеников Климента Охридского, Константина Преславского и Черноризца Храбра. Эта тема звучит в «Прогласе к Евангелию» Константина Кирилла, в «Похвальном слове свв. Кириллу и Мефодию» Климента Охридского, в «Учительном евангелии», в «Азбучной молитве» и в «Стихах добрых Константиновых» Константина Преславского, в «О письменах» Черноризца Храбра, в житиях первоучителей свв. Кирилла и Мефодия и др.

«Проглас к Евангелию» Константина-Кирилла с пафосом зовет всех славян, внушая им чувство племенной общности и Божьего заступничества. Как Божий дар они получили евангельское слово на своем языке (Тѣмьже оуслъішите словѣне вси÷ Даръ бо естъ отъ Бога сь данъ·), вышли из темноты бескнижности (Тако и доуша вьсѣка бе҃з боукъвъ. Не видѧщи Божиѣ Ѕакона добрѣ·), обрели способность увидет свет богопознания и таким образом духовную силу (Боукъви бо сила иже прииметъ Мѫдрость Хрьстъ глаголетъ И доуша ваша крѣпитъ).

Слъішите словѣньскъ народъ вьсь·
Слъішите Слово отъ Бога бо приде·
Слово еже кръмитъ доуша чловѣчьскъіа·

Слово еже крѣпитъ срьдьца и оумъı·
Слово вьсѧ готоваѧ Бога познати ÷ [33: 95–99].

«Азбучная молитва» Константина Преславского (X в.) воспевает евангельское слово, ставшее достояние славянам посредством их крещения, и предопределившее их духовный подъем.

Иже ищетъ Євнгельска Слова
И проситъ даръı Твоѧ приѧти÷
Летитъ бо нъінѣ. и словѣньско племѧ·
Къ крьщению обратишѧ сѧ вьси
Людие Твои нарешти сѧ хотѧще·
Милости Твоеѧ Боже просѧтъ зѣло ÷ [33: 103]

Триодный акростих Константина Преславского, известный как «Гранеса добра Константинова» (X в.), также прославляет приобщение славян к христианству и призывает всех славить Бога:

Слава крижнаѩ и апост(о)лскаѩ ...
Добро ес(т) пѩти и бо(г)а (с)лавити
По всеи (з)емли сберѩте се словѩни
Христа же п(о)ите [и сла]вите дрѩво
Се дне крижное... (и)же вѩр(н)ии
Сп(ас)ение... ств(о)реное на земли [31: 121].

Списки сочинения древнеболгарского книжника Черноризца Храбра «О писменах» (X в.) распространяются среди всех православных славян. В них звучит прославление славянской азбуки, ее создателей и осмысление значения подвига Кирилла и Мефодия в связи с Божьим промыслом.

Такъ разоумъ братрие Богъ естъ далъ словѣнемъ· Ємоуже слава и чьсть и дрьжава и покланѣние нъінѣ и присно и въ бесконьчьнъіѧ вѣкъı· Аминь ⁘⁘⁘ [33: 102]

Образ сеятеля славянской письменности и просвящения, а также семантический паралелизм метафор *пахота – сеяние – жатва*, встречается в многих текстах, посвященных славянской письменности. Они возводятся к евангельскй притчи о сеятеле проповеднике и семени правой веры, падающем на ниве человеческих сердец (Марк. 4:3–8, 14, 20, 26–32; также Мат. 13:3–32) и к текстам о просветительской деятельности Христовых апостолов. Впоследствии образ сеятеля и мотив сеяния становится своеобразным топосом в средновековой славянской книжности в произведениях о миссии славянских первоучителей [48, 49].

«Проглас к Евангелию» Константина-Кирилла уподобляет славянские букви дождю, падающему на ниве, где посеяно семя правой веры, от которого взрастет Божий плод на ниве человеческих сердец. Образ Божьего роста корреспондирует с метафорой сеяния.

Хотѧще расти Божиемь растомь
Глаголимъ чловѣци любѧще сѧ·
Къто бо Вѣръı сеѧ не вѣстъ Правъı

Ѣко сѣмене падающа на нивѣ
Тако на срьдьцихъ чловѣчихъ
Трѣбоующиихъ дъжда Божии боукъвъ
Да възрастетъ плодъ Божии паче÷ [33: 97].

В «Похвальном слове свв. Кириллу и Мефодию» Климента Охридского славянские первоучители распахивают землю, засеивают „духовное семя“ славянской книжности и собирают пшеницу-жито – христианское учение:
Крьстъ гнь моужьскъі на рамѣ въсприимъша. И тѣмь оладѣвъшю грѣхъмь землю потрѣбльша, разориста и въсѣюста дховьноюе сѣмѧ, и чисто црькви принесоста жито, дньноюе оучениюе. [16: 473];
Блгнъ ꙗзъікъ ваю, имьже насѣюста дховьнаꙗ словеса въ спсениюе бещисльноу ꙗзъікꙋ [16: 473].

Климент Охридский уподобляет Кирилла и Мефодия Христовым апостолам посредством евангельской метафоры о сеянии (*очищении плевел – пахота – сеяние – жатва*) и образа сеятеля.

Древнерусская литература также усваивает метафору о пахоте – сеянии и жатве, проектируя ее на свои образы просветительства – на князя Владимира и его сына Ярослава в похвале двум князьям в «Повести временных лет», а позднее, на Стефана Пермского в его житии.

В тропаре св. Кириллу (Константину Философу), 14 февраля, широко известном в средновековых славянских литературах, заложена метафора о Божьем слове как семени, которое св. Кирилл засеивает на севере, западе и юге, просвещая славян. В тропаре звучит и идея премудрости, разума, света и просвящения.
вь. дї прпбнааго ѡца наше авксентїа. и стго курїла фїлософа и оучтлꙗ словенска.
тро. правило.
курїлоу
ѡ пелень прилежно прѣмоудро сестроу себѣ сьтвори прѣсвѣтлоу видѣвь ю ꙗко двоу чїстоу и сию приюмь ꙗко златими монисти оукрасиль юси свою дшоу и оумь. и ѡбрѣте се ꙗко дрꙋгїи курїл на земли. разоумомь и їменемь прѣмоудре.
курїлоу...
(Т)врьдимь оумомь бгодьхновеннымь. оучениемь ѡзарае. мирь прѣсвѣтлами лоучами ѡбьтече вселенноую. ꙗко мльнїи курїле стыи. разсѣваюе бжїе слово. на сѣверѣ и на западѣ. и юзѣ просвѣщаюе всѣ. тѣмь имѣюе дрьзновенїе к хоу. непрѣстанно мли ѡ всѣ на÷ (Св. Константин-Кирил,14 февраля, память, тропар. Пракс-апостол (Михановичев), сербская редакция, XIV в. HAZU, III b 17 (Mih. 28), Mošin 92, 226a)

Эту метафору открываем и в службе Кириллу и Мефодию в хорватской глаголической книжности: славянские первоучители насеяли землю благими семенами, то есть словами, писанными от уст.
Si sut jerěji tvoji, Gospodi,
i že nasějaše zemlju sěmeni blagimi ,
glagoli ot ust pisanih,

si izbirajut v život věčni
ihže duh množastvo an'jel prijat.
Brevijar Vat. Ill. 6, 1379. Himna Ćirilu I Metodiju (Iz Službe sv. Ćirilu i Metodiju) [53: 360].

Обобщая наблюдения над некоторыми текстами, посвященными славянской письменности, отметим, что Божий промысл, духовное обновление славянства, разум и мудрость, просвещение как свет, отказ от языческого прошлого как очищение плевел, усвоение славянской книжности и христианства как распахивание земли, засеивание духовного семени и собирание пшеницы-христианского учения – это устойчивые метафоры текстов о свв. Кирилле и Мефодии.

1. Свв. Кирилл и Мефодий создают славянскую азбуку и переводят богослужебные книги.
Миниатюра Радзивиловской летописи, XV в.

2. Крещение болгар.
Миниатюра Радзивиловской летописи, XV в.

3. Крещение князя Владимира.
Миниатюра Радзивиловской летописи, XV в.

4. Византия, Великоморавия, Болгария и Русь в IX в. (Карта составлена на основе опубликованной: Джурова А., Велинова В. Свет букв. С., 2013: 2)

Список литературы

1. Ангелов 1972: **Ангелов, Б.** Из историята на руско-българските литературни връзки. Кн. I. С., 1972.

2. Ангелов 1977: **Ангелов, Б.** Проникване на старобългарски съчинения в старата руска литература. – Старобългарска литература, кн. 2. Българо-руски литературни връзки през Средновековието. С., 1977, 20–45.

3. Богданович 1991: **Богдановић, Д.** Историја српске књижевности. Стара српска књижевност. Друго издање. Београд, 1991.

4. Боева 1985: **Боева, Л.** Проблемы русской литератуты XI–XVIII вв., С., 1985.

5. Боева 1994: **Боева, Л.** Некоторые проблемы старшей болгарской и древнерусской литературы в компаративном аспекте. – Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски“, Факултет по славянски филологии, т. 87, кн. 2, 1994, 5–44.

6. България и Сърбия 2005: България и Сърбия в контекста на византийската цивилизация. Сборник статии от българо-сръбски симпозиум. 14–16 септември, 2003, С., 2005.

7. Велинова 2015: **Велинова, В.** Кирилловский алфавит и греческое письмо: графические и идеологические модели взаимодействия (X–XIV вв.). – Ambrosiana Slavica. – 2015. – № 6. –С. 107–136.

8. Гагова 2005: **Гагова, Н.** Царската библиотека в Преслав и нейната съдба.– В: Нѣсть ученикъ надъ учителемь своимъ. Сб. в чест на проф. дфн Иван Добрев. Съст. А. –М. Тотоманова, Т. Славова. С., 2005, 145–185.

9. Горина, Даскалова 2011: **Горина, Л., Б. Даскалова.** Шедевры болгарской книжности на русской земле./ Шедьоври на българската книжовност на руска земя. С., 2011.

10. Джурова, Велинова 2011: **Džurova A., V. Velinova.** Byzantine Literature and Codex in the Reflection of the Slavic Tradition. (Once More on the Relation Model-Recipient). – in: Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, Vol. I, Plenary Papers, Sofia, 2011, 83–105.

11. Живов 2002: **Живов, В. М.** Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси. – Живов, В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002, 73–115.

12. Иванов 2003: **Иванов, С. А.** Византийское миссионерство. М., 2003.

13. Йовчева 2002: **Йовчева, М.** Гимнографическое наследие Кирилло-Мефодиевских учеников в русской книжности. – Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2002, № 2(8), 100–112.

14. Йовчева., Славова, Милтенова 2008: **Йовчева, М., Славова, Т., Милтенова, А.** Старобългарската литература и източнославянската книжовна традиция. – В: История на българската средновековна литература. Съставител А. Милтенова. С., 2008, 306–312.

15. Каймакамова 2012: **Каймакамова, М.** Сведения за българите и християнска България в руската хроника «Повесть временных лет» (XI-XII в.). – В: Русия в отраженията на историята. В памет на проф. Ем. Михайлов. Almanach. Via Evrasia. – 2012. – № 1. –С. 20–29.

16. КлО 1: **Климент Охридски**. Събрани съчинения. Т. 1. София, 1970.

17. Куев 1979: **Куев, К.** Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. С., 1979.

18. Лихачев 1973: **Лихачев, Д. С.** Развитие русской литературы X–XVII вв. Эпохи и стили. Л., 1973.

19. Лихачов 1976: **Лихачов, Д. С.** Големият свят на руската литература. Изследвания и статии. С., 1976.

20. Миклас 2000: **Miklas, H.** (Hrsg.) Glagolitica. Zum Ursprung der slavischen Schriftkultur (ÖAW, Phil.-hist. Kl., Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abt. 41). Herausgegeben von H. Miklas unter der Mitarbeit von Sylvie Richter und Velizar Sadovski. Wien: ÖAW, 2000.

21. Михайлов 1990: **Михайлов Е.** Руси и българи през ранното средновековие до 964 г. С., 1990.

22. Михайлов 1991: **Михайлов, М**. Староруска литература (XI–XVII в.) С., 1991, С. 32–35.

23. Младенова 1999: **Младенова, М.** Кирило-Методиева география и езикова исто-рия или западните славяни, Кирил и Методий и какво е (о)станало после. София, 1999.

24. Мончева 1998: **Мончева Л.** Въпроси на рецепцията на старобългарската литература в литературата на Киевска Русия. – В: Преславска книжовна школа, III,Шумен, 1998, С. 180–184.

25. Мошин 1963: **Мошин, В.** О периодизации русско-южнославянских литературных связей X-XV вв. – ТОДРЛ, т. XIX. М. –Л., 1963, С. 50–55.

26. Назаренко 2001: **Назаренко, А.** Древняя Русь на международных путях: Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических отношений IX–XII веков. М.: Языки русской культуры, 2001 (Studia historica).

27. Павлова 1979: **Павлова, Р.** Болгарско-русские и русско-болгарские языковые связи. С., 1979.

28. Пиккио 1993: **Пикио, Р.** Православното славянство и старобългарската културна традиция. С., 1993.

29. Пиккио 2002: **Пиккио Р.** История древнерусской литературы. М., 2002.

30. Подскальски 1996: **Подскальски, Г.** Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). Перевод А. В. Назаренко. Под ред. К. К. Акентьева. СПб., 1996.

31. Попов 1985: **Попов, Г.** Триодни произведения на Константин Преславски. – В: Кирило-Методиевски студии. Кн. 2. С., 1985.

32. Симеонов изборник 2015: **Симеонов изборник** (по Светославовия препис от 1073 г.). Том 3: Гръцки извори. Гръцки текст и изследване: Петя Янева; Славянски текст, прегледан и сверен допълнително: Ангелина Минчева, Цветана Ралева, Ценка Досева, Петя Янева. Под общата редакция на покойния акад. Петър Динеков. София, 2015.

33. Славова, Добрев 2000: **Славова, Т., Добрев, Ив.** Съставители. Старобългарски текстове. София, 2000.

34. Сперанский 1928–1929: **Сперанский, М. Н.** Откуда идут старейшие памятники русской письменности и литературы. – Slavia, Praha, 1928–1929, roč. VII, Seš. 3.

35. Станков 2012: **Станков, Р.** Судьба древнеболгарской рукописной книги в свете проблемы моравизмов. – В: Старобългарската ръкописна книга. Съдба и мисия. В памет на проф. Куйо М. Куев по случай 100-годишнината от рождението му. В. Търново 2012, С. 74–106.

36. Станкова 2007: **Станкова, Р.** Сръбската книжнина през XIII в. (контекст и текст). С., 2007.

37. Темчин 1999: Темчин, С. Что представляла собой первая славянская книга, переведенная с греческого Кириллом и Мефодием. – Bzyantinoslavica LX, 1999, С. 114–154:

38. Темчин 2010: **Темчин, С.** Исследования по кирилло-мефодиевистике и палеославистике. Kraków 2010 (Krakówsko-Wileńskie Studia Slawistyczne. T. 5).

39. Темчин 2015: **Темчин, С.** Новый восточнославянский список Изборника болгарского царя Симеона из Великого княжества Литовского. – Knygotyra, 2015, t. 65, Vilnius, 254–268.

40. Тихомиров 1947: **Тихомиров, М. Н.** Исторические связи русского народа с южными славянами с древнейших времен до половины XVII в. – В: Славянский сборник, изд. ОГИЗ, 1947.

41. Томсон 1988–1989: **Thomson, F.** The Bulgarian Contribition to the Reception of Byzantine Culture in Kievan Rus': The Myths and the Enigma. – Harvard Ukrainian studies, 12–13, 1988–1989, С. 214–261.

42. Томсон 1999: **Thomson, F.** The Reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia. Aldershot, UK – Brookfield, USA: Ashgate 1999 (= Variorum Collected Studies Series), XXII.

43. Турилов 2010: **Турилов, А. А.** Slavia Cyrillomethodiana: Источниковедение истории и культуры южных славян и Древней Руси. М., 2010.

44. Турилов 2012: **Турилов, А. А.** Межславянские культурные связи эпохи Средневековья и источниковедение истории и культуры славян. Этюды и характеристики. М., 2012.

45. Флоря, Турилов, Иванов 2000: **Флоря, Б. Н., А. А. Турилов. С. А. Иванов.** Судьбы Кирилло-Мефодиевской традиции после Кирилла и Мефодия. СПб., 2000.

46. Хабургаев, 1994: **Хабургаев, Г. А.** Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности. М., 1994.

47. Чекова 2013: **Чекова, И.** Първите староруски князе светци (Образи, символика, типология). С., 2013.

48. Чекова 2014: **Чекова, И.** Апостолите и просветителите – сеячи на духовни слова (Наблюдения върху мотива оран/ сеитба/ жътва). – В: *In honorem,* 2. Филология и текстология. Юбилеен сборник в чест на 70-годишнината на проф. Уйлям Федер. Шумен, 2014,С. 451–463.

49. Чекова 2016: **Чекова, И.** Образ сеятеля: летописная похвала Владимиру и Ярославу в контексте болгаро-русских литературных связей. – В: Тысячелетие почитания святого равноапостольногокнязя Владимира. (Серия „Ценностные основания русской художественной культуры". Вып. 1). СПб., 2016,С. 53–57, С. 194–215.

50. Чекова 2018: **Чекова, И.** Похвалите на св. Климент Охридски и похвалите на първите староруски князе светци в летописа „Повест за изминалите години". – Св. Климент Охридски в културата на Европа. Сборник с докладите на Международната научна конференция, 24–27 ноември 2016, С., 2018, С. 7–24.

51. Щепкина 1979: **Щепкина, М. В.** К вопросу о просвещении Руси. – В: Плиска – Преслав: Проучвания и материали, т. I. София, 1979, С. 200–205.

52. Юхас 2000: **Юхас, П.** Кирил и Методий в българската Моравия. С., 2000.

53. Hrvatska književnost sredjega vijeka. Urednik R. Bogišić. Zagreb, Matica Hrvatska: Zora, 1969.

УДК 811.16.003.2./3
ББК 772.5

Гусейнов Гарун-Рашид Абдул-Кадырович

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

К ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ КИРИЛЛИЦЫ: СВ. КИРИЛЛ (КОНСТАНТИН), «СУРСКИЕ» ПИСЬМЕНА, КРЫМ И СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫЙ КАВКАЗ

Аннотация. Статья посвящена истории возникновения кириллицы, связанной с одним из аспектов деятельности святого равноапостольного Кирилла (Константина) – с так называемыми «сурскими» письменами. Они стали известны составителю славянской пись-

менности в период его пребывания в Крыму. Но генезис этих письмен до сих пор вызывает разногласия, и автор статьи связывает их возникновение с православной традицией Северо-Восточного Кавказа.

Ключевые слова: кириллица, св. Кирилл (Константин), «сурские» письмена, Крым, Северо-Восточный Кавказ.

Guseinov Garun-Rashid Abdul-Kadyrovich
Daghestan State University, Russian languages department, Doctor of philological sciences, professor

TO HISTORY OF CYRILLICS CREATION:ST. KIRILL (KONSTANTIN), SURIAN LETTERS, CRIMEA AND NORTH-EAST CAUCASUS

Annotation. Article is devoted to history of emergence of the alphabet of Cyrillics connected with one of aspects of activity of Saint Kirill (Konstantin) equal to the apostles – with so-called ‘surian’ letters. They became known to the originator of Slavic writing during his stay in the Crimea. But genesis of these letters still causes disagreements, and the author of article connects their emergence with orthodox tradition of the Northeast Caucasus.

Keywords:cyrillics, st. Kirill (Konstantin), ‘surian’ letters, Crimea and North-East Caucasus.

Известно мнение о том, что одним из учителей святого равноапостольного Кирилла (Константина), преподававшим ему философию, был знаменитый Фотий, которого некоторые исследователи считают хазарином по происхождению [5, с. 166; 14, с. 99]. Он дважды (858–867, 877–886) занимал престол византийского патриарха [19, с. 44, 666–667]. В период его патриаршества совершилась миссия Константина к хазарам, произошло крещение болгар (865 г.), а также в 862 г. началась кирилло-мефодиевская миссия [7, с. 74].

Хотя некоторые слависты [20, с. 47] полагают, что Фотий знал только греческий язык, по мнению некотрых тюркологов [см. 1, с. 248], его ученику Константину мог быть известен хазарский язык. Этому, как они считают,его мог обучить, вероятнее всего, патриарх Фотий.

Если принять во внимание это мнение, можнопредполагать, что не случайно в 860 г. именно Константин был направлен для участия в религиозном диспуте [см. 1, с. 248], к хазарам в Семендер, находившийся на Северо-Восточном Кавказе, в районе г. Махачкалы – нынешней столицы Республики Дагестан. Данная акция была предпринята, согласно Итальянской легенде, созданной на основе ранней редакции Жития Константина, императором Михаилом III, по совету Фотия [20, с. 53], во время первого (857–867 гг.) его патриаршества. Хазары, принявшие в УШ в. иудаизм, применяли к этому времени две системы письма: руническое (родственное древнетюркскому орхоно-енисейскому, печенежскому и протоболгарским руническим системам) и древнееврейское. Как считают некоторые исследователи, они оказали влияние на древнейшие русские азбуки [13, с. 16–17]. Не исключено, что это были кубано-булгарские руны, ряд графем которых указывают на связь с секлерскими (мадьярскими) надписями [22, с. 47]. При этом следует помнить, что к венграм, в Восточную и Центральную Европу, ушло с Северо-Восточного Кавказа и одно из хазарских пле-

мен – кабары,которые могли привнести и хазарские (восточноевропейские) руны [см. 24, с. 96–97].

О подобной возможности говорит то, что позднее, в 867 г., в Венеции, участвуя в диспуте с триязычниками-пилатниками, Константин упоминает в числе народов, имеющих письменность и славящих Бога на своем языке, хазар и авар [см. 4, с. 65]. Владея, наряду со славянским, греческим, латынью, еврейским, сирийским [20, с. 56], он мог, в принципе, быть знаком и с хазарским (тюркским) руническим письмом, если допустить, что ему был известен и хазарский язык. Именно это интерпретировавшееся в дальнейшем как «русское» письмом носило название «сурского».

Им овладел Константин, когда находился в Херсонесе, расположенном поблизости от хазарских владений в Крыму. Здесь издавна существовала еврейская община, и были обнародованы в 50-х гг. XX в. относящиеся к ней надписи на несемитском языке, выполненные еврейским алфавитом и до сих пор не расшифрованные [см. 14, с. 63]. Они, в принципе, могли быть и хазарскими. Сам термин «сур» может быть соотнесен с современным чувашским ćар «войско, армия»[11, с. 203], и в каком-либо из булгарских (хазарских) диалектов он мог иметь звучание *ćур [см. 23, с. 105], то есть «воинское письмо». Так именуется с X века одна из древних разновидностей современного грузинского письма – мхедрули [6, с. 121].

Известно, что часть хазар исповедовала христианство (тем более в соседстве с византийскими владениями в Крыму). Этим, наверное, заключается смысл сообщения Жития Константина о том, что им было обнаружено «евангелие и псалтирь, написанные русскими (точнее, сурскими) письменами, и человека нашел говорящего на том языке, и беседовал с ним, и понял смысл этой речи, и, сравнив ее со своим языком [видимо, другим булгарским (хазарским) диалектом [см. 3, 237–238; 22, с. 49], которому его мог обучить Фотий], различил буквы гласные и согласные, и, творя молитву Богу, вскоре начал читать и излагать (их), и многие удивлялись ему, хваля Бога» [20, с. 111, 112]. Кроме того, в последней части написанного на древнееврейском языке документа начала X века, посланного из еврейской общины (или академии) в Киеве в еврейскую общину (академию) в Каире, употреблено тюркское (хазарское) слово, написанное тюркским руническим письмом. Это говорит о том, что у хазар, действительно, существовало два вида письма: одно из них древнееврейское [о его бытовании говорится в «Фихристе» Ибн Надима, составленном в 987 г. [14, с. 63], связанное с иудаизмом, и тюркское руническое, использовавшееся в других целях. Это слово написано, по-видимому, (восточно-) европейским (!) руническим письмом [12, с. 18, 19].

Оно считается более архаичным, чем традиционная центральноазиатская руника, и в IX–X вв.(!) вместе с праболгарами проникло далеко на запад. В Восточной Европе и в Хазарском каганате существовало по меньшей мере три варианта тюркского рунического письма [15,

с. 59]при том, что рунические надписи из Восточной Европы не совпадают с центральноазиатской руникой [6, с. 144].

Видимо, поэтому Константин не сразу различил буквы гласные и согласные, когда ознакомился с «сурскими» письменами, которые обычно, вслед за А. Вайаном и Р. О. Якобсоном трактуются как сирийские [см.: 4, с. 65; 21, с. 223, прим. 10; 20, с. 56, 57].

В указанной связи обращает на себя внимание следующее сообщение Фахр ад-дина Мубарекшаха Мерверруди конца XII–начал XIII вв.: «У хазар тоже есть письмо, которое происходит от русского; ветвь народа румийцев (греков), живущая около них, употребляет это письмо, и они называют румийцев русами. Они пишут слева направо, буквы не соединяются между собой. Букв всего 22; [больше букв нет] большая часть этих хазар, которые употребляют это письмо – иудеи» [см. 24, с. 27].

Как указывал в связи с этим высказыванием В. В. Бартольд [2, с. 466–467], «русское происхождение приписывается хазарскому алфавиту, вероятно, по недоразумению; ко времени принятия русскими христианства хазарское царство уже утратило всякое значение; но очень правдоподобно, что русские и хазары получили алфавит из одного и того же источника – от греков».

Нельзя не согласиться, на первый взгляд, с А. М. Щербаком [24, с. 97], который указывает в отношении вышеизложенного на то, что «достаточно ссылки на количество букв в письменности хазар (21), чтобы считать невероятным использование ими рунического алфавита». К сожалению, этот выдающийся тюрколог, видимо, не располагал теми фактами, о которых было сказано в предшествующем изложении.

Вместе с тем хотелось бы обратить внимание и на то, что классический древнегреческий алфавит содержал 27 букв, новогреческий, который оформлялся в среднегреческий период (с V по XV в.) – 24 графемы [6, с. 118–119] (ср. выше 22 буквы в хазарском алфавите) в то время, как первоначальная кириллица состояла из 33 букв [8, с. 120] и была разработана на основе добавления дополнительных знаков, в том числе букв *ц,* [*ч* [13, с. 63], *ш* из еврейского квадратного письма, к 24 графемам (ново)греческого алфавита [18, с. 343]. Причем считается, что на форму буквы *ч*, которая представляет собой графическую дифференциацию еврейской графемы «цаде», повлияла греческая буква «каппа» [13, с. 63–64]. Отметим также близость начертания буквы *ч* к орхоно-енисейской руне, обозначающей соответствующий звук, как, впрочем, и сходство других рун с буквами «зело» и ж [см. 6, с. 144], которые не имеют аналогов греческом алфавите [13, с. 63; 18, с. 341].

Все это вызывает, действительно, определенные сомнения в отношении того, что речь в рассмотренном выше случае идет о собственно кириллическом алфавите, но наличие в последнем еврейских букв свидетельствует о знании его составителем соответствующей письменности и, разумеется,

языка. Не случайно, как уже отмечалсь,св. Кирилл, этот великий подвижник, кроме славянского, владел греческим, латынью, еврейским и сирийским языками. В Крыму, в Херсонесе, где была еврейская община, Константин, согласно данным его Жития, нашел руководителя «и здесь изучил еврейский язык и книги, перевел восемь частей грамматики [на греческий] и таким путем еще больше углубил свои знания» [4, с. 62, 63]. Как известно, приведенное утверждение вызывало сомнение у исследователей еще в XIX веке [21, с. 222 прим. 7]. Трудно поверить, что в течение зимы 860/61 г., в период пребывания Константина в Херсоне [4, с. 62], ему удалось достичь столь значительным успехов в освоении еврейского языка. Однако следует иметь в виду, что в ту эпоху евреями считали тех хазар, которые исповедовали иудаизм, и общение между учеником и учителем могло осуществляться и на хазарском языке.

Приведем также, в указанном смысле, вполне обоснованные сомнения С. Б. Бернштейна [4, с. 63] по поводу того, что Константин изучил в Херсонесе и самаритянский (арабский) язык). Кроме того, о занятиях Констатнтина семитскими языками не упоминается и в Итальянской легенде [см. 21, с. 227, прим. 11]. К числу прочих доказательств известности Константину хазарского языка следует отнести факты, отмеченных в Житии Константина в связи с его хазарской миссией. Тогда он пошел к хазарскому полководцу, окружившему христианский город, «и, беседуя с ним и поучая», убедил его снять осаду, а затем, когда на него напали венгры, также убедил их отпустить его [17, с. 51]. Имея в виду маршрут миссии Константина [см. 4, с. 74], можно предполагать, что встреча с венграми имела место в т. н. Лебедии вблизи границ, располагавшейся на Кубани Черной Булгарии, где между Доном и Кубанью венгры появились в первой половине IX века. Следует помнить: в их среде, видимо, было достаточно много волжско-камских булгар. Они были до этого соседями венгров [см. 23, с. 245]. Еще до этого, в начале IX века, к ним присоединились и кабары [9, с. 191, прим. 74], о которых говорилось выше (ср. вышеупомянутую связь кубано-булгарских рун с секлерскими). Все это и позволило, по всей видимости, Константину общаться с ними на хазарском, который является на самом деле одним из булгарских тюркских диалектов.

Не следует исключать, в принципе, что если и был известен хазарский алфавит на греческой основе, то он мог быть применен и для славянских языков. Хотя специальное рассмотрение этого аспекта генезиса славянской письменности не входит в число задач данной работы, отметим только в указанной связи близость фонетической системы булгарских диалектов [см. 22, с. 48–49], включая хазарский, к славянской, которая также могла передаваться посредством греческих графем и прибавлением вышеупомянутых еврейских букв, некоторые из которых (см. выше), имели графические параллели среди тюркских рун. Вместе с тем нельзя исключить внешние причины, если принять во внимание, что еще в IX-X вв. обменя-

лись звуковыми значениями обозначавшая звук [з] буква «зело» и греческая по происхождению буква «земля» («дзета»), передававшая звук [дз] [13, с. 61]. Не случайно эти звуки были известны хазаро-булгарских диалектах Северо-Восточного Кавказа и Северного Азербайджана [10, с. 96]. Поэтому не исключено, что хазарский алфавит, построенный на греческой основе, возник на родине хазар – Северо-Восточном Кавказе, ибо, в частности, уже в IX–X вв. большая часть жителей ее столицы Семендера была христианами [16, с. 131], надо полагать, византийского (православного, греческого) обряда. Он же мог использоваться их единоверцами-соплеменниками и вошедшей затем в Хазарский каганат части Крыма, где было известно и славянское население. Не случайно, видимо, св. Кирилл (Константин) сумел«читать и излагать» местные «сурские» письмена, как и то, что «многие удивлялись ему, хваля Бога».

Список литературы

1. Алиев К. М. Таргу-наме. Махачкала, 2001. – 290 с.

2. Бартольд В. В. О письменности у хазар//Сочинения. М., 1968. Т. 5. С. 466–467.

3. Баскаков Н. А. Введение в изучение тюркских языков. М.: Высшая школа, 1969. – 370 с.

4. Бернштейн С. Б. Константин-философ и Мефодий. М.: Изд. МГУ, 1984. – 169 с.

5. Бильбасов В. А. Кирилл и Мефодий по документальным источникам. СПб., 1868. –181 с.

6. Большой энциклопедический словарь: Языкознание. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. – 685 с.

7. Василик В. В. Семнадцатая гомилия патриарха Фотия // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana (Петербургские славянские и балканские исследования) 2011. – № 1 (9). – С.73–92.

8. Вуйтович М. К вопросу о возникновении и первоначальном составе кириллицы // Материалы международной научной конференции «Филология на рубеже веков». Ростов-на-Дону, 2000. – С. 115–122.

9. Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994. – 238с.

10. Гукасян В. Л. Значение диалектных данных в изучении истории языка // Вопросы диалектологии тюркских языков. Уфа, 1985. –С.20–25.

11. Егоров В. Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. гос. изд-во, 1964. – 355 с.

12. Иванов Вяч. Вс. Выступление на круглом столе, посвященном 1000-летию христианизации Руси // Советское славяноведение. 1988. – №6. –С.18–20.

13. Истрин В. А. 1100 лет славянской азбуки. М.: Наука, 1988. –192 с.

14. Кёстлер А. Тринадцатое колено. Крушение империи хазар и ее наследие. СПб.: Евразия, 2001. – 320 с.

15. Кляшторный С. Г. Древнетюркская цивилизация: диахронические связи и синхронные аспекты // Советская тюркология. –1987. –№3. –С. 58–62.

16. Магомедов М. Г. Хазары на Кавказе. – Махачкала: Дагестанское книжное издательство. –1994. –168с.

17. Могаричев Ю. М. К вопросу о политической ситуации в Таврике в середине IX в. // Сборник русского исторического общества. – 2002. – № 4 (152). – С. 48–56.

18. Русский язык: энциклопедия. М.: Большая Российская энциклопедия. Дрофа. –1998. – 721 с.
19. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс. –1991. –736 с.
20. Уханова Е. В. У истоков славянской письменности. М.: Муравей. – 1998. – 240 с.
21. Флоря Б. Н. Сказания о начале славянской письменности. СПб.: Алетейя, 2000. –384 с.
22. Хакимзянов Ф. С. Булгарский язык // Языки мира. Тюркские языки. Бишкек: Кыргызстан, 1997. – С. 47–52.
23. Щербак А. М. Сравнительная фонетика тюркских языков. Л: Наука, 1970. – 204 с.
24. Щербак А. М. Тюркская руника. Происхождение древнейшей письменности тюрок, границ ее распространения и особенности пользования. СПб.: Наука, 2001. – 152 с.

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)4

Каравашкин Андрей Витальевич
Российский государственный гуманитарный университет, доктор филологических наук, профессор; Институт мировой литературы Российской академии наук, ведущий научный сотрудник, г. Москва

О ЦЕЛОСТНОСТИ ДРЕВНЕРУССКОГО СБОРНИКА (НА ПРИМЕРЕ КОМПЛЕКСА ИВАНА ПЕРЕСВЕТОВА)

Аннотация*:* В этой статье мы и пытаемся ответить на вопрос о том, мог ли сборник быть создан разными авторами. Наша аргументация касается косвенных данных. Тем не менее они важны именно в силу того, что целостность комплекса публицистических текстов неизбежно ведет к одной личности и к одной системе взглядов. По нашему мнению, пересветовский сборник объединен основополагающим мотивом пророчеств и предсказаний. Он становится важнейшей формой выражения этической позиции автора, исходившего из сложного сопряжения «веры» и «правды», двух важнейших категорий древнерусской философии истории.

Ключевые слова: публицистика, сборник, поэтика, пророчества, личность автора, философия истории, атрибуция, псевдоним.

Karavashkin Andrey Vitalevich
Russian State University for the Humanities, Doctor of Philology, Professor, Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, Leading Researcher, Moscow

ON THE INTEGRITY OF THE OLD RUSSIAN ANTHOLOGY (ON THE EXAMPLE OF IVAN PERESVETOV ' S COMPLEX)

Annotation: The author considers the question of whether or not the works were written by a multitude of people. Our argument is based on secondary sources. Nevertheless, they are crucial to proving the integrity of his literary texts as inevitably belonging to a single personage with a single set of views. We believe, that Peresvetov's collected works are united by a running theme of prophecies and divinations. This theme becomes Peresvetov's essential means of formulating

an ethic founded in the complicated relationship between ‘faith’ and ‘truth’ – two of the most significant concepts of ancient Russian philosophy and history.

Keywords: social commentary, anthology, poetics, prophecies, writer’s identity, philosophy of history, attribution, pseudonym.

Одним из важных аспектов исследования комплекса текстов, традиционно приписываемых Ивану Пересветову, польскому коронному дворянину, выехавшему к русскому царю для службы из Литвы, была именно атрибуция текстов. Сомнения в том, что сочинения публициста принадлежат одному и тому же биографическому автору, были высказаны уже Н. М. Карамзиным. Согласно этой точке зрения, «Пересветов» – лишь псевдоним автора или группы авторов, которые в той или иной степени оправдывали деятельность Ивана Грозного в форме пророчеств, как говорится – post factum. Таким образом, вымышленными были объявлены не только имя автора и его биография, но и сами предсказания, которые якобы были составлены задним числом. Тем не менее с этой гипотезой спорили многие видные историки и филологи. Еще И. Д. Иловайский не соглашался с Н. М. Карамзиным. М. И. Соколов, Ю. А. Яворский и В. Ф. Ржига привели серьезные аргументы в пользу историчности Пересветова. Уже после того, как был написан фундаментальный труд А. А. Зимина, не только издавшего редакции Сборника Пересветова (так называемый пересветовский комплекс), но и включившего личность и философию публициста в широкий исторический и культурный контекст, были высказаны новые сомнения, относящиеся к реальности этого авторского имени. Главным оппонентом дореволюционных и советских исследователей творчества Пересветова стал Д. Н. Альшиц. Он настаивал на том, что сборник явился компиляцией, состоявшей из текстов, созданных разными лицами и по разным поводам.

На страницах нашей монографии 2000 г. мы пытались отчасти развеять эти сомнения [3, с. 27–126]. Ясно, что окончательный и бесспорный ответ можно получить только в результате принципиальных источниковедческих открытий: слишком мало независимых сведений сохранилось. О Пересветове сообщает лишь Опись Царского архива (ящик 143) и процитированный Яворским сборник XVIII в., в которым содержится запись о поездке Пересветова в Грецию [4, с. 31; 6, с. 81–85].

Напомним о том, что Д. Н. Альшиц пошел по пути смелых предположений. В итоге появилась версия, согласно которой «Малую челобитную» сборника создал Петр Губастый, «Сказание о Магмете-салтане» – лидер русского правительства периода реформ А. Ф. Адашев, а «Большую челобитную» накануне похода на Казань в 1552 г. – сам Иван Грозный [1, с. 258–270].

Принимая концепцию А. А. Зимина как на сегодняшний день наиболее обоснованную, мы, разумеется, не можем считать вопрос об авторстве Пересветова-публициста окончательно решенным. Конечно, в обсуждении атрибуции текстов сборника не может быть поставлена точка. Тому есть веские причины, поскольку сама биография автора нуждается в проверке

независимыми свидетельствами, а публицистическая деятельность служилого человека Ивашки Пересветова в идеале должна быть подтверждена документально. Этому препятствует скудость источников. Точнее, если говорить откровенно, почти их полное отсутствие. Мы можем лишь с той или иной степенью убежденности констатировать: все, что нам известно о Пересветове, правдоподобно, не противоречит контексту той эпохи, в которую, по версии многих ученых, он жил [2, с. 308–324].

В вопросе о *целостности* авторского сборника немалую роль играют, помимо единства нравственно-религиозной и философской тенденции, устойчивые приемы выражения мысли, те компоненты семантической структуры, которые предопределяют общий стиль рассуждения и убеждения. Таким сквозным элементом сборника Ивана Пересветова становятся пророчества, предсказания, гадания. Они даны обычно в трех формах: 1) речи (герои сборника обращаются с назидательными поучениями к современникам, как соотечественникам, так и иноземцам), 2) ссылки на книжные источники (зачастую в сборнике упоминаются «книги» как источник мудрости и «правды») и 3) небесные знаки (причем последние выступают или в виде собственно знамений, или как голос, непосредственно звучащий свыше, или как предостережение-катастрофа).

Речи

Характерно, что важнейшей формой пророчества, которая представлена на страницах сборника с наибольшей степенью суггестии (повторы, комментарии, призывы, обращения к слушателям) и содержит развернутые высказывания, являются именно *речи*. Знамения (кроме тех, что описаны в «Повести о взятии Царьграда») и «книги» остаются таинственным источником «правды», но непосредственного доступа в этот тайник мудрости читатель не имеет. Он должен довольствоваться только тем, что выносят из знамений и книг *резонеры*. Благодаря их участию истина и становится предметом всеобщего внимания.

Наиболее важные речи принадлежат «философам и докторам». Причем к этой категории отнесен и молдавский господарь Петр Рареш («воевода Петр» сборника). Особняком вроде бы стоит Магмет-салтан, который вдохновляет подданных христианскими образцами «вечной правды». Впрочем, и Магмет, несмотря на свое иноверство и явную нечестивость (султан осквернял церкви и снимал с них кресты), входит в этот сонм мудрецов с достаточным на то основанием. Он не только «списал с християнских книг ту мудрость и праведный суд» [5, с. 160], но и сам выступает в роли тайного почитателя веры христианской, что, кстати, во многом снимает вопрос об отрицании автором сборника «веры» в противовес «правде». (Напомним также, что в сходной роли оказываются в сборнике «латыняня», которые были в России «на отведывание веры християнския» и по достоинству оценили веру русских, охарактеризованных как «святыя чюдотворцы» [5, с. 161].)

Книги

«Книги» выступают в двух основных качествах. Это или праведные «христианские книги» – источник знания о «правде», или книги искаженные, фальсифицированные (греческие вельможи, чтобы устроить себе спокойную и безбедную жизнь, подделывают некоторые заповеди авторитетной книги, изменяя праведное намерение царя Константина Ивановича защищать христианство).

Само зерно парадоксального проекта (подражать турецкому султану, чтобы в конце концов присоединить восточное царство, подвергнув его христианизации) взято из «книг», из того учения, которое оказалось недоступно греческому царю (напомним, что Константин Иванович намеревался защищать христианскую веру и способствовать ее распространению, но встретил сопротивление вельмож). Именно книги становятся источником вдохновения иноверного владыки, именно они несут в себе ту правду, которая даже на чуждой почве дает свои плоды. В «Сказании о Магмете-салтане» неоднократно подчеркивается, что вся успешность реформ Магмета заключена в буквальном понимании христианских наставлений, это мудрость взаймы. Богоугодность Магмета не в том, что он принимает истинную веру (напротив, он так и не приобщается к ней по вине лукавых царедворцев), а в том, что он признает ее силу и готов хотя бы как государь воплощать заповеди Христа: «правда» без внешнего благочестия становится своеобразной проповедью христианства. Ведь реформы султана – ожившая иллюстрация христианских книг, их, так сказать, политическая реализация (хотя само применение позднего термина здесь едва ли правомерно). Враг христианства становится в итоге его защитником, если судить не по словам, а по делам.

И в «Сказании о книгах», и в «Сказании о Магмете-салтане» повторяется одна и та же формулировка: Магмет велел «списати книги християнския по-турски слово в слово» [5, с. 147], то есть на первом месте здесь оказываются подлинность содержания, передача истины без ущерба, точность перевода. Именно эта аутентичность книг и позволяет султану провести свое исправление государственного строя, наиболее близкое духу, а не букве христианских писаний. Напротив, книги, в которые вносились акты об обращении в холопство, погибают на костре: «Да велел пред собя книги принести полныя и докладныя да велел их огнем пожещи» [5, с. 157].

В «Сказании о царе Константине» главной темой становится аутентичность книжного поучения. Если все благое проистекает из истинных книг, то все злое также имеет свои истоком книги, но только искаженные, подвергнутые чистке и замене: «Царь книги прочел да укротел. И по мале времяни Магмет-салтан, турской царь, с силою прииде по суху и по морю» [5, с. 168]. При этом срединное положение между речами и книгами занимают пророческие записи мудрецов. Они – эти неявно присутствующие в сборнике тексты – цитируются, но мы не знаем по именам авторов, а по названиям – сочинений. Философы и «дохтуры» «пишут» (то есть прори-

цают). И даже будущая новая столица России, Нижний Новгород, именно «пишется», иными словами – дана как потенциальная возможность. И это тоже предвидение, кем-то зафиксированное.

Показательно, что сама ситуация прорицаний задается порой последовательностью: знамение – речи – письменная форма их бытования. То есть сначала кто-то видит знак свыше, стремится получить от прорицателей истолкование знамения, а потом уже истолкование записывается.

Знамения

Знамения также широко представлены в текстах сборника. Первое знамение касается судьбы Царьграда в момент его основания (борьба орла со змеем). Это знамение относится к печальному будущему города, который был завоеван неверными: «А орел есть знамение сия веры християнъския, а змия есть знамение бесерменское» [5, с. 124]. Падение Царьграда в 1453 г. также сопровождается знамениями: сначала неизреченный свет собирается вокруг купола Св. Софии, поднимается, достигает небес и скрывается в дверях небесных, «и паки затворишася небеса» [5, с. 137]. Затем в 7 час ночи над городом собирается тьма, «испущающе, аки слезы, капли велицы, подобни величеством и взором буйволному оку, черлены» [5, с. 142].

Апелляция к знамениям, как и к религиозно-символической образности вообще, довольно типична для древнерусской книжности. В этом смысле составитель публицистического сборника 40-х гг. XVI в. не был первооткрывателем. Обращает на себя внимание другое обстоятельство. Именно в пересветовском сборнике столь явно сочетаются эти способы включения пророчеств в текст разных по структуре и жанровым особенностям образований, от челобитных (пусть и переосмысленных в духе публицистики позднего русского Средневековья) до историко-легендарных сказаний и воинской повести. То есть знамения с соответствующим их толкованием или мотив знамений проходят через весь сборник, что служит дополнительным элементом, предопределяющим единство его философии и архитектоники.

Знамения во время основания и взятия Царьграда идейно и сюжетно готовят знамения «Сказания о книгах» (после разорения столицы патриарх в молитвах обращается к Богу и слышит ответ самого Христа, который затем велит Магмету-салтану отдать захваченные у христиан книги). Мечта турецкого владыки о «правде» реализуется в «Сказании о Магмете-салтане». Причем сам правитель подчеркивает, что преступающим правду Господь мстит «многими страшными знамении». В «Первом предсказании философов и докторов» надежда на утверждение правды в христианском царстве связана с Иваном Грозным, который «породился от великия мудрости по небесному знамению» [5, с. 161]. Таким образом, московскому царю суждено сталь продолжателем Магмета-салтана, но только в лоне «веры християнской». Об этом великом прорицании узнает и сам Пересветов. В «Малой челобитной» он пишет, что оставил службу у польского короля под влиянием загадочных предсказаний-знамений: «И оставя яз тамо дворянскую службу, выехал есми на

твое имя царево, слышавше от многих мудрецов, что быти тебе, государю, великому царю по небесному знамению» [5, с. 164]. Тема «царского прирожения» повторяется и во «Втором предсказании философов» (подспудно отсылка к небесному знамению присутствует и в этом коротком тексте). В «Сказании о царе Константине» неправедный суд и всевластие вельмож рассматриваются угнетенными подданными как знамение Божьего гнева за грехи людей: «Грех ради наших сий нам неправедный суд послал еси, Господи!» [5, с. 166]. Одновременно здесь реализуется распространенная в средневековой книжности конвенциональная модель «Божьего батога». Наконец, в итоговой «Большой челобитной» автор объединяет небесные знамения о рождении Ивана Грозного (к этому мотиву он возвращается неоднократно) и негативное знамение-наказание, которое впервые было явлено при гибели фараона и его войска, преследовавших предводительствуемых Моисеем евреев: «А того греки забыли, яко знамение Господь Бог показал над Фараоном, царем египетским, – морем потопил его да и велмож его для того, что был он израилтян поработил. Ино то есть знамение велико от Бога, что Бог гордости не любит и порабощения. А греки за то же погибли, за гордость и за порабощение» [5, с. 182].

Отметим, что древнерусская книга была именно сборником текстов, а не результатом деятельности какого-то конкретного автора. Чаще всего отбирались и соединялись памятники авторитетные и значимые. Вот почему типичной фигурой древнерусского литературного творчества был именно книжник-собиратель, компилятор, соединявший заимствованные фрагменты, а не писатель-новатор.

Это не означает, что сочинителей в средневековой Руси не было. Напротив, они хорошо известны и, судя по всему, число их со временем только росло. Здесь стоит вспомнить Ермолая-Еразма и Андрея Курбского. Тем не менее главной установкой по-прежнему было не отражение личного мнения составителя по тому или иному вопросу, но ссылка на авторитет. Авторы старались под тем или иным предлогом скрыть новизну или преподнести ее под видом следования традиции.

В русле этих усилий создавал свой сборник апологет «вечной правды». Ему было важно убедить адресата, что адресант не придумал, не домыслил свои построения, но именно вынес их из других текстов или из речей более знающих и мудрых носителей истины. Публицист предлагает российским властям и царю Ивану Грозному сборник повестей («сказаний»), речей и заповедей, которые он вывез из далеких стран, где появились горячие сторонники Русского государства, заинтересованные в его процветании. К тому же именно там, на чужбине, – убеждает составитель комплекса – произошло много знамений и чудес, удивительных пророческих событий, которые должны только укрепить к «речам» доверие государя и властей. Об этом публицист пишет так: «А се речи вывезл Иван Семенов сын Пересветов изо многих кралевств, и Петра Волоскаго воеводы» [5, с. 170]. В «Малой челобитной» проситель замечает, что оставил дво-

рянскую службу у польского короля, понадеявшись на великое предназначение великого князя: «слышавше от многих мудрецов, что быти тебе, государю, великому царю по небесному знамению» [5, с. 164].

Именно эта установка заметна во всех частях сборника, то есть составитель подбирал тексты одного плана, руководствуясь общим критерием: важнейшие заповеди и пророчества не принадлежат самому автору, они касаются одной темы (предназначение русского царя и будущее Русского государства), они активно побуждают к принятию одного решения – строить державу в соответствии с «правдой», ревностными защитниками которой были все «информаторы» автора, жившие в тот момент или давно ушедшие (пускай Пересветов только делал вид, что с ними общался или учился по их «речам»). И эта установка безукоризненно выдерживается во всех произведениях сборника. Исключений мы не знаем.

Список литературы

1. Альшиц Д. Н. От легенд к фактам. Разыскания и исследования новых источников по истории допетровской Руси. СПб.: Наука, 2009. –498 с.

2. Зимин А. А. И. С. Пересветов и его современники. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1958. 498 с.

3. Каравашкин А. В. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М.: Прометей, 2000. – 418 с.

4. Описи Царского архива XVI века и архива Посольского приказа 1614 г. / под ред. С. О. Шмидта. М.: Изд-во восточной литературы, 1960. –196 с.

5. Сочинения И. Пересветова / подгот. текст Зимин А. А. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. –386 с.

6. Яворский Ю. А. К вопросу об Ивашке Пересветове, публицисте XVI века // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. Киев: Типо-литография Т. Г. Мейнандера, 1907. Кн. 20. Вып. 3. – С. 59–86.

УДК 811.163.1
ББК 81.2Церк-2

Наумов Сергей Анатольевич

Северо-Западный государственный медицинский университет им. И. И. Мечникова, кафедра русского языка, кандидат филологических наук, доцент

ГРАФИЧЕСКИЕ СРЕДСТВА РАЗГРАНИЧЕНИЯ ОМОНИМИИ ФОРМ ЧИСЛА В ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ЯЗЫКЕ

Аннотация: В статье собраны, описаны и ранжированы буквенные и диакритические способы разграничения грамматической и отчасти лексико-грамматической омонимии форм единственного, не единственного числа в церковнославянском языке. Сформулировано общее правило разграничения описываемой омонимии, указаны особые случаи нескольких типов.

Ключевые слова: омонимия, омоформы, графика, орфография, церковнославянский язык

Naumov Sergey Anatolyevich
North-Western State Medical University named I. I. Mechnikov, Department of Russian Language, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor

GRAPHIC MEANS OF LIMITATION OF THE NOMONYMY FOR THE FORM OF NUMBERS IN CHURCH OF SLAVIC LANGUAGE

Annotation: The article collects, describes and ranks literal and diacritical ways of differentiation within grammatical and partly lexical-grammatical homonymy of singular and non-singular forms in Church Slavonic language. The general rule of the considered homonymy differentiation is formulated and specific cases of several types are indicated.

Keywords: homonymy, homoforms, graphics, orthography, Church Slavonic

I. Объект исследования

Национальный язык – полный набор лингвистических средств, используемых нацией – образован взятыми вместе разными формами языковых состояний (территориальных, социальных и функциональных разновидностей языка) [3, с. 17]. Языковые состояния имеют определенную дистрибуцию по шкалам «новое – архаичное», «распространенное – редкое», «ядерное – периферийное», «собственное – заимствованное» и т. п. Особый интерес и с точки зрения диахронической, и с точки зрения синхронии языка имеет соотношение таких двух языковых состояний русского национального языка как литературный язык и конфессиональный язык (в случае с русским языком – церковнославянский).

Исторически церковнославянский язык (для периода IX–XI вв. употребляются термины *старославянский*, *древнецерковнославянский*, реже *древнеболгарский*) возникает в результате деятельности Кирилла и Мефодия по созданию славянский письменности и насыщению известного им южнославянского диалекта общеславянского языка лексическими и грамматическими элементами языка греческого, имевшего к тому времени более полутора тысяч лет письменной эпохи активного интенсивного и экстенсивного развития. В развитие лексики и грамматики греческого языка вносили свой вклад философы, поэты, софисты, ученые, путешественники, военные, политики, музыканты, богословы – поэтому на момент миссии Кирилла и Мефодия греческий язык был языком, позволяющим сказать и написать практически что угодно, как угодно и о чем угодно. Не таков был славянский язык, еще только получающий свою буквенную письменность. Поэтому в качестве, так сказать, «крестильного подарка» славяне получили лингвистические плоды греческой просвещенности: церковнославянский язык, вышедший из-под пера равноапостольных братьев, весьма отличался от того южнославянского диалекта, который лег в его основу. Язык получился родной (таковым его опознали не только южные славяне, но и западные и восточные), но сложный, не разговорный, требующий специального школьного обучения для своего усвоения. И если у южных славян разница между «бытовым» стилем и стилем «церковным» заключалась почти всецело в греческих элементах, то для восточных славян при-

метой церковного слова стала еще и южнославянская его диалектная окраска. Благодаря этому оформление двух стилей у восточных славян (русских) получилось гораздо полнее и последовательнее, чем у южных славян. Что, кстати сказать, и подтвердила дальнейшая история славянских языков.

Параллельные южнославянские и собственно восточнославянские формы со временем специфицировались в основном как абстрактные и конкретные (на плечах – *голова*, а в книге – *глава*; кормят *молоком* – *мле-ко*питающие; конкретное зелье для стрельбы *порох* – и абстрактный *прах*, в который могут рассыпаться даже мечты; конкретный *простор* – и абстрактное *пространство*; рядом с абстрактным *временем* – *веремя* не нашло себе никакого конкретного проявления и исчезло; *беременность* и *обремененность*; *одиночество* и *единство* – и мн. др.).

В XVIII – начале XIX в. энтузиазмом Петра I, лингвистическими трудами М. В. Ломоносова и вдохновением А. С. Пушкина на пересечении высокого и низкого (в смысле обиходно-бытового) стилей возник стиль средний, известный нам сегодня как русский литературный язык. В. К. Журавлев указывает, что при этом в среднем из высшего стиля (т. е. из церковнославянского языка) литературный язык заимствует 55 % своих элементов [6, с. 35]. Следовательно, остальные 45 % приходятся на заимствования из разговорной устной речи и из иностранных языков. С точки зрения церковнославянского языка литературный язык – это упрощение, ибо полученный в концентрированном виде от греков наработанный ими лингвистический задел был разбавлен теми самыми разговорными элементами, которые братья-просветители посчитали слишком простыми и неприспособленными для отображения сложных теоретико-богословских истин, тонкого анализа движений человеческой души и вдохновенной и стройной литургической поэзии. С точки зрения устно-разговорной формы языка литературный язык – это усложнение, ибо включает в себя книжные элементы, требует специального школьного обучения для своего усвоения.

Ситуация с трихотомией «высокий – средний – низкий» применительно к лексико-грамматической сложности стилей национального языка («церковнославянский язык – литературный язык – разговорная речь»), исторически сложившаяся в силу определенных причин, упомянутых выше, существует и в современном синхронном срезе. В литературном языке по сравнению с церковнославянским меньше букв, меньше падежей, меньше глагольных времен, меньше склонений, меньше спряжений, меньше чисел (единственное и множественное; церковнославянский имеет еще двойственное), краткие прилагательные не склоняются (в церковнославянском – склоняются), «жи» и «ши» пишутся только с «и» (в церковнославянском возможны грамматически значимые написания «жы» и «шы») и т. д. Имея в виду эту бОльшую лексико-грамматическую «сгущенность» церковнославянского языка по сравнению с литературным, М. В. Ломоносов задал

направление вектора влияния по линии «церковный язык – литературный язык», указав именно на церковнославянский (и его стержневую функцию как языка богослужения) как на источник чистоты и богатства литературного языка в специальной работе «О пользе книг церковных в российском языке»: «Российский язык в полной силе, красоте и богатстве переменам и упадку неподвержен утвердится, коль долго церковь Российская славословием Божиим на славенском языке украшаться будет» [7]. В силу известных экстралингвистических событий XX века церковнославянский язык был угнетен и как языковое состояние русского национального языка, и как объект лингвистического исследования, и тем бережнее нужно отнестись к нему сейчас, когда под влиянием церковнославянского в литературном языке начинает выделяться церковно-религиозный функциональный стиль [12], когда церковнославянский язык становится возможным изучать с помощью современных исследовательских методов [9], получая содержательные результаты, релевантные и для собственно церковнославянского языка, и для литературного языка, и для национального языка в целом. В русле подобных исследований находится и настоящая работа.

II. Предмет исследования

Грамматическая омонимия – одна из сложных тем для освоения в курсе русского литературного языка [10]. В. В. Виноградов предложил называть омофонные формы одних и тех же и разных слов «омоформами (*вожу* от *возить* и *вожу* от *водить*; *живой* – формы им. падежа мужского рода, род., дат. и предл. падежей женского рода и т. п.)» [2, с. 305]. В данной работе рассматриваются явления второго рода (совпадение разных форм одного слова) в отношении форм единственного и не единственного (двойственного либо множественного) числа – то, что в литературном языке выглядит как *просящим* (ед. ч., твор. пад.) и *просящим* (мн. ч., дат. пад.) и не разграничивается ни графически, ни произносительно. Поскольку церковнославянский язык обладает более широким арсеналом графических средств, чем язык литературный, в печатном церковном тексте как правило есть возможность графически разграничить формы единственного и не единственного числа, маркировав последние (для простоты изложения исключим из рассмотрения формы двойственного числа; они следуют тем же правилам разграничения омоформ, что и формы множественного).

III. Материал и его представление

Материалом исследования стали словоформы, почерпнутые из корпуса церковнославянских текстов (Священное Писание, богослужебная, житийная и учительная литература), изначально изданных типографским способом в промежуток с конца XVII по начало XXI в. Для шрифтонезависимого и вместе с тем орфографически точного представления церковнославянских слов используется транслитерационная система HIP, достаточно подробно описанная ее разработчиком [4]. Укажем лишь знаки релевантные для целей настоящей работы: ω – омега, = – знак придыхания, ’ –

знак острого ударения, ` – знак тяжелого ударения, ^ – знак облеченного ударения, ~ – знак простого титла, _е – буква «е-широкое», \ – знак буквенного титла (при этом в транслитерации следующая за знаком буква – это в оригинальной графике буква, внесенная под знак титла), _о – буква «о-широкое», f – фита, о_у – «ук-диграф», jь – ять, я – юс малый, ja – йотированный аз. В транслитерации диакритики стоят непосредственно за буквой, в оригинальной графике – над ней.

IV. Номенклатура графических средств

Перечислим графические средства, релевантные в отношении разграничения рассматриваемой омонимии:

1. Написание *омеги* там, где в единственном числе стоит буква *он*: *должник**о**'мъ на'шимъ* ед. ч., твор. пад. – *должник**ѡ**'мъ на'шымъ* мн. ч., дат. пад.

2. Написание *е-широкого* там, где в единственном числе стоит *е-узкое*: *ж**е**ны`* ед. ч., род. пад. – *ж_**е**ны`* мн. ч., им. пад.

3. Написание сочетаний *жы*, *шы*, *шя*, *щы* и т. п. на месте *жи*, *ши*, *ша*, *щи* и т. п. в единственном числе: *должнико'мъ на'ш**и**мъ* ед. ч., твор. пад. – *должникѡ'мъ на'ш**ы**мъ* мн. ч., дат. пад.; *прося'щ**и**мъ* ед. ч., твор. пад. – *прося'щ**ы**мъ* мн. ч., дат. пад.; *душа` на'ш**а*** ед. ч., им. пад. – *ду'ши на'ш**я*** мн. ч., вин. пад.

4. Проставление *каморы* (облеченного ударения) там, где в единственном числе стоит *оксия* (острое ударение): *дјья'нія* ед. ч., род. пад. – *дјья^нія* мн. ч., им. пад.

5. Проставление *апострофа* (сочетания придыхания и тяжелого ударения) там, где в единственном числе стоит *исо* (сочетание придыхания и острого ударения): *и='мъ* ед. ч., твор. пад. – *и=`мъ* мн. ч., дат. пад. Данный пункт можно считать вариантом предыдущего. Камора – диакритика достаточно линейно широкая и с иными диакритиками над буквой не сочетается. Поэтому там, где нужно совместиться с придыханием, камору замещает более узкий знак ударения – вария.

V. Общее правило применения средств разграничения грамматической омонимии

Обобщая изложенное в IV, можно вывести предварительное эмпирическое правило, что **«то, что проще, то и пишется проще»**. Семантически форма единственного числа является более простой, чем формы двойственного и множественного числа. Ее написание ближе к тому, что привычно носителю литературного языка, чему учили в (светской) школе. Объективно (в силу того, что литературный язык проще церковнославянского) такие написания оказываются более простыми.

VI. Применение и ранжирование средств

Обратимся к иерархии изложенных графических средств.

Рассмотрим случай, когда возможны несколько вариантов разграничения омонимии. Так, при форме ед. ч., род. пад. *не'мощи* множественное

число в омофоничной (а в литературном языке и омографичной) форме мн. ч., им. пад. можно маркировать несколькими способами: *н_**е**'мощи*, *не^мощи*, *не'м**ѡ**щи*, *не'мощ**ы*** и различными их комбинациями, в пределе – *н_**е**^м**ѡ**щ**ы***, где изменениям не подвергаются только согласные. Возникают два вопроса: сколько раз нужно маркировать не единственное число и какие конкретно способы использовать. Первый вопрос имеет простой и однозначный ответ: достаточно маркировать один раз. Для ответа на второй вопрос понадобится обратиться к двум видам значения слова – лексическому и грамматическому. Лексическое значение слова – это значение лексемы, т. е. то, что слово обозначает в реальном мире; такое значение является предметом лексикологии. Грамматическое значение – значение словоформы – то, что определяет принадлежность слова к определенному грамматическому классу, словообразовательному ряду, позволяет сочетаться с другими словами в словосочетании и в предложении. Грамматическое значение является предметом морфологии и синтаксиса. В синтетических языках, к каковым по преобладанию синтетических форм относится и церковнославянский, лексической и грамматическое значения выражаются обычно в пределах одной словоформы (одного «графического» или «пробельного» – от пробела до пробела – слова). При этом изменяемой вслед за изменением грамматического значения (*ложк**а** – ложк**и** – ложк**е** – ложк**у**…*) является конечная часть словоформы – окончание, по которому определяются падежи, лица, числа. Иными словами, манифестация грамматического значения тяготеет к концу слова. Различие единственного и не единственного числа есть по преимуществу различие в грамматическом значении, следовательно **из перечисленных способов разграничения омонимии в общем случае должен сработать тот, который находится ближе к концу слова**. Если на одинаковом расстоянии от конца слова находятся буква и стоящая над ней диакритика, то срабатывает буква.

Указанное ранжирование необходимо дополнить одним существенным уточнением. Поскольку объяснить это уточнение с точки зрения каких-либо лингвистических факторов пока не представляется возможным (оно является своего рода «кибернетическим черным ящиком»), придется прибегнуть к аналогии как методу «научного поиска и пояснения (разъяснения, объяснения) изучаемого объекта посредством сопоставления его с известным наглядным объектом» [1, с. 40]. Согласно Правилам дорожного движения, при прочих равных условиях преимущество имеет водитель того транспортного средства, которое приближается справа. Однако машины с включенными специальными сигналами в виде проблескового маячка синего цвета и специального звукового сигнала (например, полиция или скорая помощь) получают преимущество на дороге независимо от разметки, знаков, сигналов светофора и взаимного расположения транспортных средств. Между собой машины полиции и скорой помощи с включенными специальными сигналами разбираются по обычным правилам (уступают

тому, который справа). При этом, выключив специальные сигналы, такие автомобили вновь начинают подчиняться общим правилам движения. Причины, по которым включаются специальные сигналы, остальным участникам дорожного движения в большинстве случаев доподлинно неизвестны.

Возвращаясь к рассматриваемым графическим средствам, увидим, что общее правило – срабатывает тот способ указания на не единственное число, который находится ближе к концу слова. Однако омега или е-широкое могут в ряде случаев (по неизвестным пока причинам) «включать спецсигналы» и срабатывать несмотря на то, что ближе к концу слова есть возможность употребить иной способ указания на единственное число. Так, в рассматриваемом примере в действительности стоит омега: *не'м**ѡ**щи*; в паре *ж**е**ны`* ед. ч., род. пад. – *ж_**е**ны`* мн. ч., им. пад. стоит е-широкое, а не облеченное ударение, чье место, казалось бы, ближе к концу слова. При этом между собой омега и е-широкое разбираются по общему правилу: срабатывает то, что находится ближе к концу слова. «Выключив спецсигналы» омега и е-широкое подчиняются общим правилам: в паре *про**с**я'щ**и**мъ* ед. ч., твор. пад. – *про**с**я'щ**ы**мъ* мн. ч., дат. пад. срабатывает «жы/шы», а не омега.

VII. Особые случаи

1. Перечисленные в п. IV средства дают возможность разграничения не только грамматической (разные формы одного и того же слова), но и лексико-грамматической (разные формы разных слов) омонимии. Так, притяжательное прилагательное ед. ч., им. пад. *а=п\словъ* (чей? – 'апостолов') будет написано с оном, а существительное *а=п\слѡвъ* в форме мн. ч., род. пад. (семьдесят кого? – 'апостолов') будет написано с омегой.

Сказанное касается и различия мн. ч., вин. пад. личного местоимения и неизменяемой формы притяжательного местоимения: *ѡ\т плѡ'дъ и=**'**хъ позна'ете и=`хъ* – апострофом маркировано множественное число для отличия от «никакого» числа притяжательного местоимения.

2. В ряде случаев графического разграничения грамматической омонимии числа не происходит, хотя его возможность существует. Часть таких случаев можно отнести на счет «не принципиальной» позиции корректоров церковных текстов (и тогда в иных изданиях, с более «принципиальными» справщиками, можно увидеть, как омонимия всё-таки разграничивается), но есть примеры, когда разграничения не происходит независимо от степени «принципиальности» справщика. Так, слово «юныя» в контексте *да пои'щутъ господи'ну на'шему царю` дјьви'цы* ***ю=**'**ныя**, и= предстои'тъ царе'ви* (3 Цар. 1:2) стоит в форме ед. ч., род. пад., а в помяннике, обыкновенно печатаемом в конце утренних молитв, в контексте *сп~си`, гд\си, и= поми'луй ста'рцы и=* ***ю=**'**ныя**, ни'щыя и= сирѡты` и= вдови^цы* то же слово стоит в форме мн. ч., вин. пад., и при этом исо на апостроф не заменяется, а могло бы – как и в случае с 1 Тим. 5:2, Тит. 2:4 и др. Только в

небольшом, но орфографически весьма правленном в сторону устрожения молитвослове Издательского Совета РПЦ [8] помянник напечатан с вариантом ***ю=`ныя***.

Указанное ограничение действия механизмов разграничения омонимии можно дополнить и другими примерами. Из соображения экономии объема статьи приведем лишь еще один. Слово «оправдании» в заголовке одной из частей «Камня веры» Стефана (Яворского) *ѡ=* ***ѡ=правда'ніи*** [11, с. 1031] стоит в форме ед. ч., предл. пад.; в Добротолюбии в контексте *бж~е'ственными о_у=жаса'емь судьба'ми же и=* ***ѡ=правда'ніи*** [5, с. 1114] оно же стоит в форме мн. ч., твор. пад., но каморой этого не показано, как и в песнопении «Сподоби, Господи» в составе Вечерни (*просвѣти' мя* ***ѡ=правда'ніи*** *твои'ми*).

3. Иногда графически разграничивается не только число, но и число и род. Так, с формой ед. ч., им. пад., ж. р. *на'ша* расподобляется при помощи «жы/шы» форма мн. ч., вин. пад., м. и ж. р. *на'шя*, а при помощи каморы – форма мн. ч., вин. пад., ср. р. *на^ша*.

VIII. Выводы, нерешенные вопросы, перспективы

Описанные графические способы разграничения грамматической омонимии в церковнославянском языке – еще один аргумент в пользу тезиса о том, что печатный церковный текст (разумеется, на церковной букве) содержит больше информации, чем текст звучащий, поэтому для лучшего понимания смысла того, что читается и поется в храме, рано или поздно нужно обратиться к тексту, напечатанному на церковной букве.

Кроме того, вышесказанное в очередной раз иллюстрирует большее богатство (в данном случае – орфографическое) церковнославянского языка по сравнению с литературным, о причинах чего говорилось в п. I. И поскольку «язык – одежда мыслей» (С. Джонсон), а «слово – одежда всех фактов, всех мыслей» (М. Горький), владение церковнославянским языком, безусловно, позволяет «одевать» мысли и факты богаче и, так сказать, «более по фигуре» – ибо как коммуникативная, так и мыслеформирующая (когнитивная) функция языка прямо пропорциональны богатству, разнообразию и утонченной точности используемых языковых средств.

Вместе с тем наряду с открывшейся в ходе исследования ясностью открылась и некоторая неясность, заключающаяся в двух вещах. Во-первых, не вполне ясно, когда омега и е-широкое срабатывают «несмотря ни на что», а когда подчиняются общим правилам конца слова. Во-вторых, ждут своего объяснения случаи, когда формы множественного числа, омонимичные формам единственного числа, не маркированы, хотя возможности для этого есть – и эти случаи нельзя объяснить невнимательностью или орфографической «не принципиальностью» справщика.

Думается, что прояснение этих вопросов, а также погружение результатов настоящего исследования в общую проблематику графического разграничения омонимии в церковнославянском языке (не только грамма-

тической) должно определить перспективу дальнейшей работы в данной предметной области.

Список литературы

1. Батороев, К. Б. Аналогии и модели в познании / К. Б. Батороев; АН СССР, Сиб. отд-ние, Бурят. фил., Бурят. ин-т обществ. наук. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1981. – 319 с.

2. Виноградов, В. В. Исследования по русской грамматике: Избр. труды / [Предисл. Н. Шведовой]; АН СССР. Отд-ние литературы и яз. – М.: Наука, 1975. – 559 с.

3. Герд, А. С. Введение в этнолингвистику: курс лекций и хрестоматия / А. С. Герд; С.-Петерб. гос. ун-т. – 2-е изд., испр. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. – 456 с.

4. [Гринчук, М. И.] Проект инвариантного представления церковнославянского текста [Электронный ресурс] / М. И. Гринчук; Печатный двор. – URL: http://www.pechatnyj-dvor.narod.ru/docs/hip-6min.html [Дата обращения 31.03.2019]

5. Добротолюбие, или Словеса и главизны Священного трезбения, собранные от писаний святых и богодухновенных отец, в нем же нравственным по деянию, и умозрению любомудрием ум очищается, просвещается и совершен бывает: пер. с гр. яз.: В 4 ч. – Репр. изд. – Тутаев: Православ. Братство святых князей Бориса и Глеба, 2000. – 1278 с.

6. Журавлев, В. К. Русский язык и русский характер / В. К. Журавлев. – М.: Моск. Патриархат. Отд. религиоз. образования и катехизации. Лицей духов. культуры, 2002. – 255 с.

7. Ломоносов, М. В. Предисловие сочинителево о пользе книг церковных в языке российском // Собрание разных сочинений в стихах и в прозе господина коллежскаго советника и профессора Михайла Ломоносова. – Второе издание. – [М.]: Печатано при Императорском Московском университете, 1757. Кн. 1. – С. 3–10.

8. Молитвы утренния и на сон грядущим. Часы Пасхи. – М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2005. – 95 с.

9. Наумов, С. А. Церковнославянский язык в языковой и языковедческой динамике XX века / С. А. Наумов // Материалы Международной научной междисциплинарной конференции «Русский язык в современной культуре в контексте Slavia Orthodoxa и Slavia Latina» / отв. ред. О. А. Туфанова, сост. А. В. Григорьев, О. А. Запека. – М.: РГУ им. А. Н. Косыгина, 2016. – С. 12–33.

10. Сергеева, Н. М. Как различать грамматические омонимы? / Н. М. Сергеева; Изд. дом «Первое сентября» // Русский язык. – 16–31.08.2009. – №16 (592). [Эл. версия: URL: http://rus.1sep.ru/view_article.php?ID=200901604; дата обращения 31.03.2019]

11. Стефан (Яворский С. И.). Камень веры / митроп. Стефан (Яворский); Святейший правительствующий Синод. – М., 1749. – 1099 с.

12. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / [Л. М. Алексеева и др.]; под ред. М. Н. Кожиной. – М.: Флинта; Наука, 2003. – 694 с.

УДК 81.351.033.23
ББК 80/84

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

ДЕРИВАЦИЯ ПИСЬМЕННЫХ ЗНАКОВ В КОНТЕКСТЕ ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОГО И РУССКОГО ЯЗЫКОВ

Аннотация. Церковнославянская азбука, как часть письменного Православного Предания, как культурная константа является благотворным источником порождения знаков (деривации) разного свойства и уровня: идеограмм, логограмм, лексем, тропов. В письменности азбука – источник рождения новых рукописных и печатных шрифтов, дающий графике новые символы, которые использует современная цивилизация (напр., компьютерный, финансовый символ). Использование современных логограмм торговли и рекламы – плагиат логографического метода, применяемый издавна в церковнославянском письме. Имена букв церковной азбуки – источник порождения буквенных дериватов: лексем (типа: азъ + букы = азбука), фразеологизмов, тропов (напр.: азы + существительное род. п.; напр.: ходить + фертом, мыслете, покоем). Утрата этой константы нашей церковной и национальной культуры ведёт к деволюции русского языка, лишая его источников высшего знакотворчества и словотворчества.

Ключевые слова: азбука, дериват, деривация, письменный знак, культурная константа.

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

DERIVATION OF WRITTEN SIGNS IN CONTEXT OF CHURCH SLAVONIC AND RUSSIAN LANGUAGES

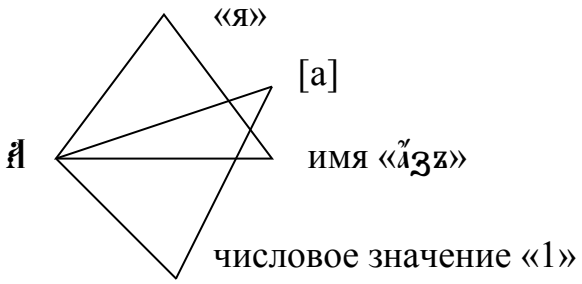
Annotation. The article presents the Church Slavonic azbouka as part of writing Orthodox tradition, as cultural constant, is good origin of new signs (derivation) of various characteristic and level: ideograms, logograms, lexemes (lexical forms), tropes. In writing system the azbouka is origination source of new manuscript and printing (block letters) types, which gives the new symbols to drawing. The modern civilization uses these symbols in computational and financial drawing. Using modern logograms in trade and advertisement, in point of fact, is plagiarism of logographical method from Old Church Slavonic writing. Names of letters from Church azbouka are origin of letters derivates: lexemes (for example, az + bouky = azbouka), fixed expressions, tropes (for example, azy + noun, substantive in genitive case; for example, to go + fertom, myslete, pokoyem). Loss of this constant of our Church and national culture will lead to devolution of Russian language, it will deprive the language of the highest sources of derivation.

Keywords: Azbouka, derivate, derivation, writing sign, cultural constant.

Целью предлагаемого обзора основных способов буквенной деривации является желание показать невостребованные сокровища нашей церковнославянской языковой культуры, которая, нарочито обесцениваемая, забывается или расхищается культурным безвременьем. Такие деяния возможно наименовать плагиатом (интеллектуальной кражей), порчей или вредительством в отношении церковной и русской культуры.

Для лучшего понимания взята церковнославянская азбука, имеющая очевидные (для зрения) письменные знаки в контексте церковнославянского и русского языков. Мы полагаем, что данная деривация, творимая людьми, использующими и русский, и церковнославянский языки, осуществляется в общеязыковой церковнославянско-русской деятельности. Эти письменные знаки имеют звуковые значения, а также числовые и символические со смыслоразличительными указателями (например, для различения омонимов). Символические значения наших букв – тема, недостаточно исследованная в современной лингвистике, потому что тема символических значений – межпредметная, находящаяся на пересечении богословия, религиоведения, культурологии, лингвокультурологии, семиотики, истории языкознания и сравнительно-исторического языкознания. Кроме того, на сегодняшний момент наша церковнославянская письменность есть итог длительного исторического врастания письма в древнерусскую и русскую культуру.

В ходе семиотического исследования мы пришли к следующей схеме: а) каждый знак азбуки имеет звуковое значение (более 40 значений), б) большинство этих знаков (27) имеют числовые значения, в) буквенный знак имеет имя (с понятной либо утраченной семой в историческом времени), г) имя называет знак, т. е. сам письменный знак оказывается значением имени, слова (азъ – а, букы – б, вѣди – в, глаголи – г и т. д.). На примере буквы «А» это может быть представлено семиотической схемой:



На данной схеме показаны четыре связи, которые указывают на четыре значения одного письменного знака «ѧ», что весьма отличается от общеизвестного представления, что у русской буквы только одно звуковое значение, а также, что есть лишние (*дублетные*) буквы.

Если исследовать далее в языковой деятельности (культурной деривации) имена букв, то оказывается, что они порождают новые слова, связанные с письменными образами и понятиями – это дериваты буквенных имён, обогащающих словарную сокровищницу церковнославянского и русского языков.

Словообразовательной деривации на церковнославянской или русской почве (ср. время словообразования: приблизительно от 988 года до наших дней) свойственно развитие в нескольких направлениях.

Так, словообразование, возникшее чрез словообразовательную деривацию на церковнославянской и русской почве: азъ + букы = (далее дериваты – дрв.): азбука, азбучный, азбуковникъ, азбучникъ, азбукарь, азбуковный и т. п.; букы – буква, буквенный, буковка, буквица, букварь и т. п.; а также мночисленные тропы, созданные на основе осмысления образа и понятия буквы:

Полные щёки отекли от бессонницы, брови сошлись *опроки́нутой и́жицей*. (В. Ф. Панова. Времена года. Из летописей города Энска. Россия. 1953 г.) [НКРЯ. Дата обращения 19.05.2014].

Сам треугольный, двукрылый, безногий, / но с округлённым, прелестным лицом, / *и́жицей быстрой* в безумной тревоге / комнату всю *облета́я* кругом… (В. В. Набоков. Сам треугольный, двукрылый, безногий… Россия – Русское зарубежье. 02.09.1932) [НКРЯ. Дата обращения 19.03.2014].

И всё мне давно знакомо – ново-радостно: сквозная железная подножка, тонкие, *выгнутые ѳитой оглобли* с чудесными крепкими тяжами, и лаковые крылья с мелкою сеткой трещинок, и складки верха, лежащие гармоньей… но лучше всего – колёса, в чёрно-зеркальных спицах. (И. С. Шмелёв. Лето Господне. Россия. 1927–1944 гг.) [НКРЯ. Дата обращения 19.02.2014]. Здесь Шмелёвская метафора «*выгнутые ѳитой оглобли*» выражает графический образ буквы «*ѳиты*», которая имеет эллипсоидное начертание с поперечной чертой посередине эллипса, например: Ѳ / ѳ / Ѳ / ѳ.

Я имя своё напишу *че́резъ ять, / Надъ* именемъ крестъ будетъ ярко сіять. (Глѣбъ А. Глинка. Имяславіе. Россия-Русское зарубежье. 1953–1968 гг.) [НКРЯ. Дата обращения 01.09.2015]. Здесь художественная метафора «*надъ именемъ крестъ будетъ ярко сіять*» выражает графический образ буквы «ять», которая имеет сочетание Ь и креста, своего рода лигатура двух символов, например: Ѣ / ѣ.

О, сколько прелести родной / в их смехе, красочности мёртвой, / в округлых знаках, *в бу́кве ять, / подо́бной це́рковке стари́нной*! (В. В. Набоков. Петербург. Россия-Германия. 17.07.1925) [НКРЯ. Дата обращения 19.02.2015]. Очевидное сравнение буквы с образом *церковки*-здания.

Как видим, вышеприведённые тропы выражают не только образ (очерк, графику) начертания буквы, но и её символическое значение и глубокий религиозно-поэтический смысл. Кроме того, буквенные имена порождают фразеологизмы: отъ аза до ижицы, азы да буки, начинать съ азовъ, писать мыслѣте; стоять (разобрать, поставить, разлечься, выстроиться, выходить) покоемъ; быть (делать, ответить, знать, работать) на ять; выступить (подпереть руки, стоять, смотреть, ходить) фертомъ; прописать ижицу и т. д.

Заметим, например, некоторые буквенные символы входят в идеограммы и логограммы, составляющие символы современной культуры и субкультуры. Подобный комментарий возможен и для символа @, который встречается в древнерусских рукописных книгах как графический образ, связанный этимологически с логограммой и словом: ἅγιος – ꙗвѧтыи́й (см. Киевскую псалтырь 1397 г. [6]), т. е. буква «ѧзъ» входит в символическую идеограмму (ѧзъ в круге), обозначающую святой – ἅγιος. Нынешние СМИ утверждают, что подобный конвенциональный (условный) символ используется в сетевых службах для отделения имени пользователя (учётной записи) от названия *домена*. Наиболее заметная, но не единственная область применения – *адреса электронной почты*, например в адресе somebody@example.com «*somebody»* – имя пользователя, «*example.com» – доменное имя*. Якобы причиной тому является второе значение предлога *англ.* at – указание на местоположение, то есть *somebody@example.com* следует читать как «*somebody* на *example.com*». Якобы впервые использовать этот символ предложил программист Рэй Томлинсон в ноябре 1971 г., отправляя первое в мире подобное электронное письмо (сама электронная почта существовала и до Томлинсона, а он первый предложил использовать «@» для разделения имени и домена) [16]. Однако следует заметить, что намного раньше этот символ встречается в Киевской псалтири, а это письменный памятник конца XIV в., символ, очевидно, заимствован из византийской письменности, т. е. время происхождения этого символа отодвигается ещё на столетие и, возможно, далее. См. листы: л. 225: Песнь осмая, на полях есть миниатюра со знаком @. Святой апостол Петр, пророк Ісаіа, великомученик Георгий. Выбор святых обусловлен упоминанием в хвалебной песне трёх ликов святых. См. после девятой Песни, Песнь пророка Захарии, отца Предтечева. л. 226об.: миниатюра св. Иелисавет с младенцем Іоанномъ, она в синем платье и светло-зелёном мафории. NB! Заметим графическую деталь: красный круг не замкнут вокруг @. Таким образом, история этого символа оказывается гораздо древнее XIV в., и она связана с византийской письменностью, а символ западного происхождения является заимствованием либо плагиатом первоисточника [6].

История «ятя» тоже весьма любопытна как история «прав плагиатора» на знак «ѣ». Как известно, символ сходный с «ѣ» встречается уже в IV в. н. э. в перевёрнутом виде под наименованием «константиновского креста» [14, с. 73–74]. Этот же символ не случайно появляется в славянской кириллице, что, несомненно, доказывает глубокое знакомство составителя кириллицы с византийской символикою. Итак, этот символ существует в качестве буквы «ять» с XI в. до 1918 г. на Руси, в России, а в Болгарии до 1945 г. Затем его изгоняют и предают забвению, якобы как «лишнюю букву» в этих письменностях, при этом уничтожается, как следствие,

орфографическая система антистиха. Потом через 95 лет «креативные дизайнеры» переворачивают и придают этому символу несколько асимметричный вид, и он «делается символом российского рубля». Интернет-голосование ноября 2013 г. представило конкурс на лучший финансовый символ для рубля РФ. Невежды, которые ничего не знают положительно по истории христианской символики и славянской письменности, проголосовали за этот символ. Заметим, большинству интернет-пользователей этот символ понравился! Это неудивительно, потому что по существу «ять» в православной русской культуре является прекрасным архетипическим образом-символом нашей 2000-летней христианской культуры. Самое удивительное, нашёлся и «автор, дизайнер этого знака»! Отметим, что фактически история этого символа уходит в IV в. по Р. Х., а, быть может, и ранее.

О косвенном влиянии нашей исторической письменности в школе до 1918 г. надобно сказать следующее. Учащиеся, которые, изучали грамматические правила написания «ятя», усваивали огромный словообразовательный потенциал. Так, во время изучения русской азбуки и правописания учащиеся должны были запомнить список слов, в морфемах коих (около 70!) пишется буква «ять» (ѣ). Привитое таким образом в детстве знание помогало в дальнейшей жизни производить словообразование на основе твёрдо запомненного собрания славянских морфем, слов, что обеспечивали чистоту речи согласно культуре русского языка. Буква «ять», отягчённая смыслоразличительными значениями, дифференциальной функцией, является и указателем на общеславянское происхождение слова с «ятем в корне», таким образом, дети усваивали языковой общеславянский вкус и потом в жизни производили большое число общеславянских дериватов (включая церковнославянские и русские). Например, с морфемой бесѣд-: бесѣда, собесѣдникъ, бесѣдовать, собѣседованіе, побесѣдовать; с морфемой бѣл-: бѣлѣть, бѣлякъ, бѣлецъ, бѣлка, бѣлила, бѣлый, бѣльмо, бѣлуга, бѣлица, бѣлить, бѣличій, бѣловатый и т. д. Слова с ятем разумно на лексическом уровне соединяли церковнославянское и русское языковое предание.

Также с*л. сущ.* добро и имя буквы Д «добро» служат опорным началом многочисленного и объёмного лексико-семантического и словообразовательного гнезда. Имена букв содержат весьма мощный словообразовательный источник. Изучая с детства азбуку с её буквенными именами, дети потом на всю жизнь запоминали мудрые мысли: азъ букы вѣди, глаголи добро есть, живѣте зѣло земля ижеи иже како людие мыслѣте, рьци слово твердо. В словаре до XX в. содержалось более 200 словоформ с корнем –добр-, тогда как словарь русского языка XX в. указывает на 55 словоформ с этим корнем [11, с. 839–855]. Обратим особое внимание на словарь русского языка XI–XVII в. с его обилием дрв. от морфемы добр-: добрѣ, добрѣговѣніе, добрѣдарствити, добродарствовати, добрѣис-

кусный, добренькій, добрѣпѣсньный, добрѣпотребный, добрѣмыслящій, добрецо, добрити, добритися, добробесѣдный, добробрадый, добровазнье (*благополучіе*), добровазньство, добровѣрный, добровзорный, добровидный, доброводный (*имеющий чистую воду*), доброволеніе, доброволенство, доброволь (*нареч.*), добровольно, добровольный, добровольство (*благожелательность*), добровоненіе, добровоняніе, добровоніе, добровонный, добровонство, добровоняти, доброглаголивый, доброгласіе, доброгласно, доброгласный, доброговѣйный, доброговѣніе, доброгодъ (*нареч. своевременно*), доброгодіе (*удобный случай*), доброгодный, доброгоднѣ, добродавецъ (Богъ), добродаріе, добродарій (м.), добродарствіе, добродарствовати, добродѣаніе, добродѣецъ или добродѣиць (м.), добродѣй (антоним: злодѣй), добродѣйственный, добродѣйство, добродѣланіе, доброденство, доброденствовати, добродѣтеливый, добродѣтеліе, добродѣтель (синоним: благодѣтель), добродѣтельно, добродѣтельный, добродѣтельство, добродѣтельствовати, добродѣти, добродѣяніе, добродѣяти, добродушевати, добродушный, добродушьствовати, доброѣздный, доброжелатель, доброжелательный, доброжизніе, доброжительный, доброзрачіе, доброзрачный, доброизволеніе, доброискусный, доброискусство, доброкованный, доброко́сый, доброкрасный, доброкруглый, добролѣпіе, добролѣпнѣ, добролѣпный, доброликій, добролиственный, доброличный, добролюбивый, добролюбимый, добролюбительный (любящій), добромъ (*нареч.*), добромудрый, добромысленный, добромысліе, добромыслити, добромышленіе, доброненавидецъ, доброноровіе, доброносый, добронравіе, добронравный, добронравый, доброобразный, доброобычный, доброовощной, доброокій, доброопасный, добропѣсниваый, добропѣсньный, доброписаніе (*каллиграфія*), доброписецъ, доброплодіе, доброплодный, доброплодовитый, добропобѣдникъ, добропобѣдный, добропогодный, доброподатный, доброподобный, доброполучіе, доброправый, добропрелюбный, доброприступный, добропріятель, добропріяти, добропріятный, добропроповѣдатель, доброрадѣніе, доброразумивый, доброразуміе, доброразумный, добро-разсудливый, доброразсудный, доброрастный, доброрастый (рослый), доброра́тный, доброрѣчіе, доброродный, доброродство, добророженный, добросаный (*осанкой красивый*), добросердіе, добросердый, добросклонность, доброславіе, доброславный, доброслу-

жный, добросоставный, добрососый, добросотворенный, доброcть, добросумнивый, доброcчастіе, доброта, добротвореніе, добротворецъ, добротворивый, добротворіе, добротворити, добротворникъ, добротворный, добротный, доброточный (*голосъ*), доброугодіе, доброугодный, доброудобіе, доброуміе, доброуроженный, доброутробіе, доброуханіе, доброухати (синоним: *благоухати*), доброходный, доброхотати, доброхотѣніе, доброхотимый, доброхотный, доброхотство, доброхотствовати, доброхотящій, доброцвѣтущій, доброчестивый, доброчестіе, доброчестный, доброчиненіе, доброчиніе, доброчинный, доброчинство, доброшумный, добрствовати, добрый, добрыня (добрына, синоним: доброты) и т. д. [10, с. 257–271].

После перечисления ряда слов, обозначающих, например, человека, желающего и / или делающего добро или благо: доброволецъ / благоволецъ, добродарій / благодарій, добродѣецъ / добродѣицъ / благодѣецъ, добродѣй / благодѣй, добродѣтель / добродѣятель / благодѣтель / благодѣятель, добролюбъ / благолюбъ, доброслужникъ / благослужникъ, добротворецъ / благотворецъ, доброхотъ / благохотъ, доброугодникъ / благоугодникъ и т. п. [10] нынешнее новомодное сл. *волонтёр* воспринимается как слово, введённое некультурным, невежественным человеком. Отметим, что сл. *волонтёр* сосуществует в ассоциативном ряду терминов профессий и бранных, стилистически сниженных слов: актёр, билетёр, бретёр, бузотёр, вахтёр, визитёр, гренадёр, доктринёр, импортёр, каптёр, киоскёр, краскотёр, куафёр, лифтёр, монтёр, мушкетёр, паникёр, парламентёр, полотёр, понтёр, прожектёр, ремонтёр, репортёр, солитёр (глист), стартёр (дающий сигнал старта), сутенёр, транспортёр, шахтёр, шофёр, экспортёр. Этот ряд на психологической уровне, с негативной коннотацией, порождает неприятное, двусмысленное восприятие: не то профессии, не то оскорбления.

Разница между словообразовательным гнездом -добр- в современном русском и русском языке до XVIII в. свидетельствует, во-первых, что за последние 200–250 лет в русском языковом сознании стремительно утрачивается культура добра. Во-вторых, косвенной причиной сужения, умирания этого словообразовательного гнезда явилась, несомненно, утрата в русской азбуке после 1918 г. имени буквы «добро» (Д), и строгий запрет в СССР на распространение церковнославянского языка и его азбуки с 1918 по 1947 г. и последующие ограничительные мероприятия до 1991 г. и далее. Как известно, из истории отечественной педагогики, с 1988 г. у нас в стране некоторыми филологами, педагогами и историками ведётся работа по возвращению в школу преподавания древнерусского или старославянского языков, но, к сожалению, министерство образования каждый раз под разными предлогами отклоняет эти предложения.

Утрата нашей церковнославянской азбуки и сопутствующих ей свойств и характеристик может привести к необратимым последствиям, которые опосредованно скажутся на деволюции самого русского языка, а также всего, что непосредственно и опосредованно с ним связано: разрушение особенностей русского языкового сознания, русской языковой культуры, истинного и глубокого понимания русского Православия.

Список литературы

1. Аверкій, архим. Духовность и душевность. – Мюнхенъ, 1949. – 12 с. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/duhovnost-i-dushevnost. – Дата обращения: 29.07.2018.

2. Ахманова, О. С. Терминология лингвистическая / О. С. Ахманова // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М. : Совет. энциклопедия, 1990. – С. 509.

3. Будейко, В. Э. Ментальные репрезентации в русских азбучных дериватах / В. Э. Будейко // Когнитивные исследования языка. Вып. XVIII: Язык, познание, культура: методология когнитивных исследований: материалы Междунар. конгресса по когнитивной лингвистике. 22–24.05.2014 / гл. ред. серии Н. Н. Болдырев; отв. ред. Е. И. Голованова. М-во обр. и науки РФ, Рос. акад. наук, Ин-т языкознания РАН, Тамб. гос. ун-т им. Г. Р. Державина, Челябинск. гос. ун-т, Рос. ассоц. лингвистов-когнитологов. М.: Ин-т языкознания РАН. – Тамбов: Изд. дом ТГУ им. Г. Р. Державина; Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2014. – С. 290–293.

4. Будейко, В. Э. Гносеологическая характеристика словаря русских алфавитных дериватов / В. Э. Будейко // Проблемы истории, филологии, культуры. М.; Магнитогорск; Новосибирск (ИА и ЭСО РАН). 2014. – № 3 (45). – С. 71–72.

5. Вздорнов, Г. И. Исследование о Киевской Псалтири. – М.: Искусство, 1978. – 171 с.

6. Киевская Псалтирь 1397 года из Государственной Публичной библиотеки имени М. Е. Салтыкова-Щедрина в Ленинграде [ОЛДП F 6]. – М.: Искусство, 1978. – 231 л.: ил.

7. Колесов, В. В. Философия русского слова. – СПб.: ЮНА, 2002. – 448 с.

8. Кубрякова, Е. С. Деривация / Е. С. Кубрякова, Ю. Г. Панкрац // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М. : Совет. энциклопедия, 1990. – С. 129–130.

9. Серебренников, Б. А. Законы развития языка // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – М.: Совет. энциклопедия, 1990. – С.159–160.

10. Словарь русского языка XI–XVII вв. – М.: Наука, 1977. – Вып. 4. (Г-Д). – С. 257–271.

11. Словарь современного русского литературного языка / под ред. С. Г. Бархударова. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954. – Т. 3 (Г-Е). – Ст. 839–855.

12. Степанов, Ю. С. Язык. Причина и Цель Эволюции. / Константы: Словарь русской культуры. Изд. 2-е, испр., доп. – М.: Акад. проект, 2001. – С. 903–972.

13. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / под ред. М. Н. Кожиной. Редколлегия: Е. А. Баженова, М. П. Котюрова, А. П. Сковородников. – М.: Флинта: Наука, 2003. – 696 с.

14. Уваровъ, А. С. Христіанская символика. Символика древнехристіанскаго періода. Графа А. С. Уварова. – М.: Изд. Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. – 241 с.

15. Хомяковъ, А. С. Полное собраніе сочиненій. Изд. 3. – М., 1886. – Т. 2. – С. 5–107.

16. О символе @. URL: https://shkolazhizni.ru/computers/articles/4430/ и https://ru.wikipedia.org/wiki/@. – Дата обращения 28.10.2018.

Дополнительные обозначения и источники:
НКРЯ – Национальный корпус русского языка. URL: ruscorpora.ru/
СлРЯ XI – XVII вв. – Словарь русского языка XI-XVII вв.
ССРЛЯ – Словарь современного русского литературного языка.
СЭСРЯ – Стилистический энциклопедический словарь русского языка.

УДК 811
ББК: 72.3

Соегов Мурадгелди
Институт языка, литературы и национальных рукописей им. Махтумкули Академии наук Туркменистана, доктор филологических наук, профессор, академик Академии наук Туркменистана, внештатный научный консультант

К 120-ЛЕТИЮ ВЫПУСКА 2-ГО ИЗДАНИЯ УЧЕБНОГО ПОСОБИЯ ПО ТУРКМЕНСКОМУ ЯЗЫКУ С ПРИМЕРАМИ НА КИРИЛЛИЦЕ И О ЕГО АВТОРЕ

Аннотация. Статья посвящена описанию жизни и деятельности одного из царских чиновников Закаспийской области подполковника Павла Поликарповича Шимкевича (1866–1900гг.). Ибо он одновременно является составителем пособия «Практическое руководство для ознакомления с наречием туркмен Закаспийской области», которое представляет собой одного из первых учебных пособий туркменского языка подобного рода. В нем впервые был апробирован опыт использования для письма туркменского языка кириллицы, которая спустя 40 лет после этого была принята официальным туркменским алфавитом, служившим до конца XX века.

Ключевые слова: Закаспийская область, составитель, пособие, туркменский язык.

Muradgeldi Soegov
Institute of Language, Literature and National Manuscripts. Makhtumkuli of the Academy of Sciences of Turkmenistan, doctor of philology, professor, academician of the Academy of Sciences of Turkmenistan, part-time scientific consultant

ON THE 120TH ANNIVERSARY OF THE 2ST EDITION OF A TRAINING GUIDE IN THE TURKMEN LANGUAGE WITH EXAMPLES IN THE CYRILLIAN AND ABOUT THE AUTHOR

Annotation. The article describes the life of one of the royal officials of the Transcaspian region of Lieutenant Colonel Paul Polikarpovich Shimkevich (1866–1900). For he is also the compiler of the manual «How to get acquainted with the Turkmen dialect of the Transcaspian region», which is one of the first books of the Turkmen language of this kind. In it experience of use for the letter of Turkmen language of Cyrillics which later 40 years after that has been accepted by the official Turkmen alphabet serving till the end of the XX-th century for the first time has been approved.

Keywords: Transcaspian region, the originator, the grant, the Turkmen language

В 1892 году начальник самой южной и далёкой Закаспийской области (в последующем начальник Туркестанского края) генерал-лейтенант А. Н. Куропаткин (1848–1925) направляет из Ашхабада в столицу империи Санкт-Петербург в адрес ответственного чиновника Главного штаба Э. О. Фишера депешу следующего содержания: «Милостивый господин Эдуард Осипович, прошу Вас объявить в приказе… благодарность моему

капитану Шимкевичу за особый его труд по составлению “Краткого практического руководства для ознакомления с наречием туркмен Закаспийской области”». К письму была приложена небольшая рукопись указанного пособия, и оно издано было в том же году в Санкт-Петербург в объеме 63 страницы.

Спустя пять лет, в 1897 году, автор пособия П. П. Шимкевич теперь сам пишет письмо из Красноводска (нынешний Туркменбаши) в Ашхабад на имя одного из ответственных лиц канцелярии начальника Закаспийской области с просьбой разрешения о переиздании своего труда: «Ваше сиятельство, милостивый государь Николай Евсеевич! В 1892 году благодаря благосклонному вниманию Его Превосходительства генерал-лейтенанта Куропаткина Главным штабом было издано составленное мною руководство для ознакомления с наречием туркмен Закаспийской области. Руководство это было составлено слишком кратко, и вкралось в него много опечаток, что заставило меня, продолжая трудиться над ним еще в течение пяти лет, значительно расширить, исправить некоторые неточности в грамматических формах, прибавить много разговорных фраз и увеличить лексикон более чем двое… Беру на себя смелость обратиться с покорнейшей просьбой исходатайствовать мне разрешение издать его на мои собственные средства в г. Ашхабаде» [6].

Второе, переработанное и существенно дополненное издание пособия П. П. Шимкевича вышло в Ашхабаде, спустя два года, лишь в 1899 году под названием «Практическое руководство для ознакомления с наречием туркмен Закаспийской области», которое состояло уже из 168 страниц. Издание его осуществлено по распоряжению начальника области в местной типографии К. М. Федорова (В скобках отметим, что один из наиболее скрупулёзных биографов П. П. Шимкевича – Н. Калинкович, почему-то, не ведем о существовании данного издания). Перед тем как переходить непосредственно к ознакомлению уважаемых читателей с данным пособием, хотим остановиться на отдельных важных вехах жизни его составителя.

На стыке двух десятилетий – во второй половине пятидесятых и в начале шестидесятых годов девятнадцатого столетия в Санкт-Петербурге в семье адвоката Поликарпа Игнатьевича Шимкевича, дворянина Ковенской губернии (его предки были родом из Витебской губернии и имели польские корни), и его жены Аделаиды Петровны (в девичестве Гурскалин, происходила из шведско-немецкой семьи Гурскалин-Крёкер, обосновавшейся в столице в XVIII веке) примерно с трёх- и четырёхлетней временной разницей родились три сына, и нарекли их именами: Павел, Александр и Пётр. Благодаря непосредственной близости их дома (жили они на Василевском острове на 11 линии в доме Ауэ) все трое последовательно в период с 1869 по 1875 годы учились в известной школе (гимназии) Карла Мая [3]. Как известно, из числа выпускников данной школы вышла целая плеяда знаменитых людей России.

Старший из братьев Шимкевичей – Павел появился в свет 22 марта 1866 года, хотя некоторые биографии день его рождения устанавливает на двух лет позже, а именно на 1868 год (этому вопросу мы еще вернемся несколько позже). Имеется сведения, что он окончил курсы в Главном немецком училище при Евангелической церкви святого Петра, сдал экзамены по первому разряду в военном Константиновском училище и успешно окончил курс восточных языков [12, с. 23–24].

П. П. Шимкевич – участник русско-турецкой войны 1877–1878 годов. 25 февраля 1878 года «за отличие в действиях против турок» был произведен в прапорщики. Вот несколько строк из фронтового послужного списка П. П. Шимкевича, который участвовал в походах и военных действиях с 21 августа 1877 года по 14 сентября 1878 года (по Н. Калинковичу):

– находился в составе полка при переходе через границу и вступлении в княжество Румынии;

– в составе полка совершил переход через Балканы;

– 12 октября 1877 года участвовал в сражении при Горном Дублянке и взятии в плен неприятельского отряда;

– 16 октября принял участие во взятии укрепленной позиции Темшин со всем гарнизоном;

– с 2 ноября по 21 декабря 1877 года в Плевненском отряде обложения под начальством генерала-адъютанта Гурко находился на боевых позициях на Балканах, а затем в составе гвардейского корпуса на биваках в окрестностях Константинополя (современный Стамбул. – *М. С.*);

– 12 ноября участвовал во взятии укрепленного города Этрополя с генерал-майором Дандевилем;

– 16 ноября участвовал в перестрелке у г. Этрополя и во взятии передовой турецкой позиции во главе с принцем Александром Петровичем Ольденбургским;

– 21 декабря – взятие Златицы;

– 2 января 1878 года – занятие города Татр-Базарчика и переправа через реку Морицу во время ледохода;

– 12 февраля – занятие Сан-Стефано под стенами Константинополя…

Получив 17 августа 1883 года чин подпоручика, к 1886 году, т. е. к приезду в Закаспийскую область (в Туркменистан) он имел немало наград – ордена святого Станислава 3-й степени, Военный орден 4-й степени, Серебряную медаль, Железный крест и некоторых других.

В 1883–1886 годах П. П. Шимкевич обучается на офицерских курсах восточных языков при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел, где изучает турецкий, персидский и некоторые другие языки. 10 июля 1886 году был командирован в штаб войск Кавказского военного округа, и 27 июля прибыл в Тифлис, где год раньше начал работать городским архитектором его младший брат Александр Шимкевич. Но в городе

Павел Поликарпович смог задержаться лишь несколько месяцев, и 11 октября того же года он отбыл в распоряжение командующего войсками Закаспийской области.

П. П. Шимкевич из Баку на корабле через Каспийское море прибывает сначала в Красноводск (нынешний Туркменбаши), а затем на поезде в г. Ашхабад (по орфографии того времени – Асхабад), который был административным центром области. С этого момента начинается его четырнадцатилетняя служба в Закаспийской области, которая с 1882 по 1900 годы находилась в составе Кавказского военного округа с центром в г. Тифлисе, а затем была передана в административное подчинение Туркестанского генерал-губернаторства с центом в г. Ташкенте. П. П. Шимкевич приступил к службе 2 февраля 1887 года приставом – начальником полиции пограничного с Ираном Атрека (в последующем Кизыл-Атрек, а в настоящее время Берекетский этрап Балканского вилайета), где работал до 28 февраля 1891 года. Потом его перевели в Кара-Калу (нынешний этрап Махтумкули того же вилайета).

Как пишет газета «Асхабад» от 6 октября 1900 года, П. П. Шимкевич, приступив в 1886 году на службу по военно-народному управлению Закаспийской области, служил сначала в Тедженском, Асхабадском и Красноводском уездах, а затем получил назначение на пост исполняющего должности начальника Мангышлакского уезда с центром в Александровском форте [1; 9, с. 23–24].

В октябре 1898 года П. П. Шимкевич уезжает на лечение в Тифлис (нынешний Тбилиси), и в течение трёх месяцев, до 13 февраля 1899 года находился в Тифлисском военном госпитале, где перенес операцию. Можно допустить предположение, что его беспокоили старые раны, полученные еще в русско-турецкой войне, особенно находившие в его теле ржавевшие пули или осколки снарядов и давшие о себе знать спустя много лет. Конечно же, он в госпитале не скучал, его постоянно навестил младший брат Александр Шимкевич, занимавший высокий пост городского архитектора.

Вернувший в Туркменистан, П. П. Шимкевич смог исполнять свои служебные обязанности начальника уезда лишь более года. Он умер в чине подполковника 30 марта 1900 года в Александровском форте. Данное военное укрепление (форт), которое было обосновано русскими в 1847 году (по другим источникам – в 1846 году) на берегу Каспийского моря под названием Новопетровское, переименованное в дальнейшем в Форт-Александровск, знаменито еще тем, что в нем перевел свою семилетнюю ссылку великий украинский поэт-классик Тарас Шевченко (1814–1861). П. П. Шимкевич умер в том же населенном пункте спустя 43 года, как его покинул Великий Кобзарь в 1857 году. [8, с. 130–132]. Форт-Александровск имел морское сообщение с Астраханом, Красноводским и другими портами Каспийского моря.

В советский период Александровский форт, который перешел в состав Казахской ССР, был переименован в г. Шевченко, а после распада СССР – г. Актау. Такова краткая история города, где служил последние годы своей жизни и умер (может быть, и похоронен там же) П. П. Шимкевич. Не исключено, что после соответствующей обработки тело покойника морским и железнодорожным путем было перевезено в Ашхабад и похоронен здесь. Ибо газета «Закаспийское обозрение» через свои номера за 5 и 6 апреля 1900 года оповещала читателей, что 6 и 7 апреля того же года в связи с кончиной П. П. Шимкевича в Ашхабадской гарнизонной церкви будут отслежена панихида [4; 5; 11, с. 91–93]. После него в семье остались жена Анна Дмитриевна Шимкевич (урожденная Крылова) и единственная дочь, хотя некоторые биографы пишут, что у них не было детей вообще.

Находить в настоящее время могилу П. П. Шимкевича по сохранившимся надгробным надписям в старых, давно недействующих христианских кладбищах Ашхабада (или Актау), по нашему мнению, не представляется возможным, так как в годы революций и гражданской войны, а также в первые годы советской власти часто наблюдались случаи вандализма над гробами царских офицеров.

Перед тем как завершить рассказ о личной жизни П. П. Шимкевича хотим еще раз вернуться к вопросу о дате его рождения. Точность 1868 года как конкретно установленный год рождения Павла Шимкевича вызывает сомнения по следующим соображениям:

во-первых, если да, то выходит, что он участвовал во многих сражениях русско-турецкой войны 1877–1878 годов 19-летним парнем и награждался немалыми боевыми орденами и медалями, которое выглядит не очень убедительно и поэтому трудно этому верится;

во-вторых, спорность даты его рождения связана еще с тем, что первое издание «Руководства» вышло в 1892 году, когда автору было всего 24 года, и, естественно, оно должно быть составлено еще раньше, а сбор языкового материала для пособия занимал также определенное время;

в-третьих, установление некоторыми биографами даты рождения всех братьёв Шимкевичей точно с 2-годичным интервалом (Павел – 1868 г., Александр – 1870 г., Пётр – 1872 г.) также снижает уровень доверия читателя к этим данным, в нашем конкретном случае первому из них;

в-четвёртых, Николай Калинкович (Міколай Калінковіч/Колинкович, 15.01.1951–24.02.1990), который в своей статье «Да разве исчезает все?..», опубликованной в газете «Туркменская искра» от 30 июня 1988 года, в качестве даты рождения Павла Шимкевича впервые ввел в обиход 1866 год, пишет, что пользовался материалами архивов Москвы, Ашхабада и Тбилиси, хотя на конкретные источники (какой фонд какого архива и т. д.) не ссылается [6].

Теперь очень кратко о двух младших братьях Павла Шимкевича. Самый младший брат Шимкевичей – Александр, работая долгое время

главным архитектором города Тбилиси, умер в 1907 году. Согласно данным соответствующих сайтов в Интернете, он был лютеранского вероисповедания и похоронен на бывшем немецком кладбище, на территории которого построена сегодняшняя евангелическо-лютеранская церковь. Среди превосходных зданий Тбилиси, построенных в свое время по проекту архитектора Александра Шимкевича, имеются Театр Руставели, здание Верховного суда, Тбилисскую консерваторию, а также сегодняшнее здание Посольства ФРГ. Средний брат Шимкевичей – Петр (умер в 1920 году), знаменит в истории народов Севера и Приамурье как этнограф, автор книги «Материалы для изучения шаманства у гольдов» (1896. Объем 133 стр.) и ряда полезных статей по этнографии.

Сам Павел Поликарпович Шимкевич вошел в историю русской тюркологии как один из первых туркменоведов, изучавших язык туркменского народа. В некрологе, помещенном в газете «Асхабад» от 6 апреля 1900 года в связи с его кончиной, отмечалось, что «являясь одним из образованнейших и полезнейших деятелей местной жизни, …полезным тружеником», П. П. Шимкевич считался старожилом Закаспийской области и знатоком быта ее населения. Он все время занимался изучением туркменского языка, результатом чего явился выход в свет первого, а через семь лет второго издания его «Практического руководства для ознакомления с наречием туркмен Закаспийской области».

П. П. Шимкевич располагал богатой личной библиотекой, состоящей из книг на восточную тематику, в том числе рукописных. Об этом свидетельствует сообщение той же газеты: «Восточная библиотека покойного подполковника Шимкевича, о продаже которой у нас было объявлено, в значительной степени уже израсходовано. Часть раскупили местные специалисты-восточники, а более 20 книг – областная общественная библиотека. Последняя, кроме того, получила в дар из этого собрания: “Руководство индустани” – Гильфердинга, переведенное капитаном Ягелло, “Грамматику индустани” и две рукописи на тюркских языках» [1; 11, с. 92].

«Руководство» П. П. Шимкевича – одна из немногочисленных работ по туркменскому языку, выполненных в прошлом веке, преследовало цель, как указано в самом его названии, ознакомить русскоязычного читателя с туркменским языком и тем самым помочь в овладении им. В предисловии автора ко второму изданию «Руководства», написанном в Красноводске 3 апреля 1899 г. После кратких сведений о его службе в Закаспийской области, читаем: «С первых же шагов на этом, тогда новом для меня поприще я убедился в полной и безусловной необходимости знания наречия, без чего ни знакомство со страною, ни непосредственное общение с народом, столь необходимое при управлении последним, почти невозможны. Это положение разделял и бывший начальник Закаспийской области генерал-лейтенант А. Н. Куропаткин, при благосклонном и просвещенном содействии которого в 1892 году военно-учебным комитетом главного штаба

было издано составленное мною «Краткое практическое руководство для ознакомления с наречием туркмен Закаспийской области».

Второй, переработанный и значительно дополненный выпуск «Руководства», который сослужил «службу не одному из желающих изучить» [1] туркменский язык кроме упомянутого предисловия и краткого введения, имеет разделы «Грамматические упражнения. Разговорные фразы. Летосчисление, времена года, месяцы, дни недели. Страны света, ветры, компасы. Сравнительная таблица мусульманского и христианского летосчисления. Словарь русско-туркменский. Словарь туркменско-русский. Раздел «Разговорные фразы» составлен в виде тематического русско-туркменского разговорника и содержит вопросы и ответы на обоих языках по следующим темам: Встреча со знакомым. О путешествии. Отъезд. В дороге. В ауле. О торговле. В больнице. На охоте. На море.

П. П. Шимкевич и титульный лист 2-го издания его пособия по туркменскому языку

С лингвистической точки зрения особый интерес вызывает раздел о грамматических особенностях туркменского языка («Грамматические упражнения»), который состоит из 25 упражнений. Языковые данные, приведенные в разделе, свидетельствуют о надлежащей подготовке и лингвистическом чутье автора. Все упражнения снабжены соответствующими парадигмами и таблицами, что способствует быстрому усвоению читателем того или иного материала. Приведены склонения существительных и других имен по падежам. Автор точно определил число падежей в туркменском языке, их всего 6. Правильно описано образование множественного числа посредством аффикса *-лар/-лер,* а из словообразовательных средств упомянут аффикс *-чы/-чи.* Числительные разделены на количественные и порядковые. Выявлены некоторые особенности глагола как самостоятельной части речи. Образование будущего, настоящего и прошедшего времен глагола подкреплено соответствующими языковыми фактами. Как известно, в туркменском языке в отличие от других тюркских языков огузской

группы форма будущего времени на *джак/-джек* не принимает личные окончания. Это своеобразие туркменского языка везде отмечено. Даны краткие сведения о повелительном наклонении, отрицательной и вопросительной формах глагола, причастии и инфинитиве. Слова *бар, ёк, бол-* рассмотрены автором как средства образования глагольных залогов (?).

Во «Введении» приводятся некоторые данные по фонетике туркменского языка. Так, например, автор пишет, что ударение в туркменских словах всегда падает на последний слог. Исключение составляют слова с безударными аффиксами. Как отличие туркменского языка от русского указано на наличие в нем гортанного согласного *[h],* специфических гласных *[ä], [ö]* и других.

Приложение к «Руководству» русско-туркменский и туркменско-русский словари составлены в алфавитном порядке и содержат переводы немалого количества слов из этих языков. Еще одно отличие книги от подобных дореволюционных изданий в том, что туркменские тексты в ней повсеместно написаны не арабскими, а русскими буквами. Почти все звуки туркменского языка нашли свое графическое изображение на письме посредством знаков русского алфавита. Это в значительной степени облегчило труд русскоязычного читателя по овладению туркменской речью, не искушенного в премудростях арабской графики. При всем достоинстве, по меркам того периода, когда было составлено П. П. Шимкевича, оно не лишено недостатков и досадных ошибок. Укажем лишь на некоторые из них. Еще в 1906 году А. Н. Самойлович упрекнул авторов «Руководства» и некоторых других пособий по туркменскому языку «в отступлении без ясных оговорок от живой речи в сторону искусственных грамматических схем, во многом общих у туркменских и других южно-турецких наречий, например, османским, азербиджанским» [7, с. 77]. Примером этого могут служить следующие предложения из «Руководства»: *демир йол билэ гитсен тиз бараджак амма аз гёреджек* (с. 58); *меним атымын чекисини чек* (с. 61). Слово *дäл* везде заменено не свойственной туркменскому языку лексемой *дейиль.* Сюда же следует отнести нехарактерные для туркменского языка словоформы типа *гел-ме-мек, яз-ма-ыб.* Неточная передача на письме отдельных звуков или вообще их опускание: *бир- (бер-), гил- (гел-), ил (йыл)* и т. д. По вине издателя на титульном листе в названии «Руководства» допущена опечатка: вместо *Практическое* напечатано *Практичесоке*.

«Предисловие» к своей книге П. П. Шимкевич заканчивает словами: «Льщу себя надеждою, что труд этот принесет пользу всякому желающему познакомиться с наречием туркмен». Можно с уверенностью утверждать, что «Руководство» полностью оправдало надежду своего составителя.

При всем этом удивляет скудость биобиблиографических данных о П. П. Шимкевиче, приведенных в таком солидном издании справочного характера, каким является «Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период» [2, с. 292]. Во втором издании данного

словаря практически повторяются те же сведения о П. П. Шимкевиче, что было в его первом издании. Не налаживание или отсутствие вообще надлежащих научно-информационных отношений между союзным центром и республиками в прошлом, а в настоящее время – между Российской Федерацией и странами СНГ в значительной степени повлияло и продолжает влиять отрицательно на уровень тюркологических разработок во всех без исключения этих странах.

Частным, но весьма показательным примером для иллюстрации этого может служить то, что по сообщению нам праправнучки Шимкевичей – Ворониной Евгении Петровны, работавшей заместителем директора по научной работе и инновационной деятельности Информационно-библиотечного центра Российского государственного социального университета (Москва), работы о Павле Шимкевиче, изданные в Туркменистане не только на туркменском [10, с. 5–8] или турецком [13, с. 8–9] языках, но и на русском языке (в частности, статья автора настоящих строк, опубликованная в туркменском академическом журнале в связи с 145-летием со дня рождения П. П. Шимкевича в 1991 году) [11, с. 91–93], в библиотеках Москвы отсутствуют. В это же время она спокойно смогла ознакомиться с упомянутой нашей статьей в информационно-библиотечных сайтах Университета штата Индиана США.

В конце также отметим, что несколько сокращенные варианты данной статьи были опубликованы в 2012 г. на страницах журналов «Российская тюркология» и «Вестник Казахстанско-Американского свободного университета».

Литература и источники:

1. Асхабад (газета). – 1900, 6 апреля.

2. Биобиблиографический словарь отечественных тюркологов. Дооктябрьский период / под ред. и введ. А. Н. Кононова. – М.: Вост. лит., 1974. – 342с.

3. Валиев М. Т. Петр Поликарпович Шимкевич. Цит. по: http://www.kmay.ru/sample_pers.phtml?n=3448 (06.04.2018).

4. Закаспийское обозрение (газета). – 1900, 5 апреля.

5. Закаспийское обозрение (газета). – 1900, 6 апреля.

6. Калинкович Н. Да разве исчезает все?.. // Туркменская искра, 1988, 30 июня.

7. Поцелуевский А. П. Избранные труды. – Ашхабад: Ылым, 1975. –337с.

8. Соегов М. Великий Кобзарь среди туркмен (взгляд через призму выполненных ранее работ) // Східний світ, 2011. № 4. – С. 130–140.

9. Соегов М. О первом практическом руководстве по туркменскому языку и его авторе // Памятники Туркменистана, 1985, № 1 (39). – С. 23–24.

10. Соегов М. Павел Поликарпович Шимкевич // Он чынар (Илкинжи туркмен дилчилери ве эдебиятчылары хакында очерклер). Ашгабат: Куяш, 1993. – С. 5–8.

11. Соегов М. П. П. Шимкевич и его пособие по туркменскому языку (к 145-летию со дня рождения) // Известия АН Туркменистана. Гуманитарные науки. – 1991. – № 6. – С. 91–93.

12. Соегов М. Туркмен дили боюнча илкинжи практики голланма ве онун авторы хакында // Туркменистанын ядыгарликлери. – 1985. –№ 1 (39). – С. 23–24.

13. Söyegov M. Türkmenceyi Yeni Öğrenen Ruslar İçin Ders Kitapları (XIX–XX. Yüzyıl): Rus Ordusu Subayı Yarbay Şimkeviç, Ruslar İçin Türkmence Ders Kitabını XIX.

Yüzyılın Sonlarında 2 Kere Yayımladı // Bülten Press Uluslararası Türkmen Türk Üniversitesi'nin Aylık Yayın Organı, Yıl: 5 Sayı: 52. Magtymguly 2003. – Sayfa: 8–9.

УДК 002.2(091): 281.2
ББК 76.10+86.372.81

Волкова Татьяна Федоровна
Сыктывкарский государственный университет им. Питирима Сорокина, кафедра русской филологии, доктор филологических наук, профессор

ПЕЧОРСКИЙ СТАРООБРЯДЧЕСКИЙ РОД ХОЗЯИНОВЫХ В ИСТОРИИ КНИЖНОЙ КУЛЬТУРЫ УСТЬ-ЦИЛЕМСКОГОГ КРАЯ

Аннотация. В статье приводятся сведения о книжниках-старообрядцах печорского рода Хозяиновых, почерпнутые в составленной автором электронной базе данных о книжной культуре Усть-Цилемского края. Источниками информации, приводимой в статье, послужили в первую очередь записи, сохранившиеся на рукописных и старопечатных книгах, бытовавших на Нижней Печоре, использует автор и списки печорских книжников, составленные известным ленинградским археографом В. И. Малышевым на основе устных расспросов усть-цилемских крестьян старшего поколения и архивных документов. Приводимые в статье материалы позволяют оценить вклад представителей рода Хозяиновых в сохранение книжной культуры на Печоре.

Ключевые слова: старообрядческая книжность. Центр старинной книжности на Нижней Печоре, переписчики древерусских рукописей., книжные собрания крестьян – старообрядце, записи на рукописных и старопечатных книгах.

Volkova Tatyana Fedorovna
Syktyvkar State University Pitirima Sorokina, Department of Russian Philology, Doctor of Philology, professor

PECHORSKY OLD-BORGUOUS CLAN OF HOZYAINOVYH IN THE HISTORY OF THE BOOK CULTURE OF UST-CYLEMSKY TERRITORY

Annotation. The article provides information about the scribes-Old Believers of the Pechora family of the Masters, gleaned in an electronic database compiled by the author on the book culture of the Ust-Tsilemsky region. The sources of information cited in the article were primarily records, preserved in the manuscripts and old printed books that existed on Nizhny Pechora, used by the author and lists of Pechora scribes compiled by the famous Leningrad archeographer V. I. Malyshev on the basis of oral inquiries of Ust-Tsilem peasants of the elder generations and archival documents. The materials cited in the article make it possible to evaluate the contribution of the representatives of the host Khozyainov to the preservation of book culture in Pechora.

Keywords: Old Believers. The center of the old bookishness on Nizhny Pechora, the scribes of ancient Russian manuscripts, the book collections of peasants –the old-believers, Writing on manuscripts and old-printed books.

Книжная культура занимает важное место в пространстве культуры любой страны и любой эпохи. В русской культуре с ее трагической историей были эпохи, когда именно книга служила соединяющим началом, связывая письменным словом разъединенные пространственно и политически русские княжества, страдавшие под гнетом монголо-татар. Тогда в

северно-восточной Руси переписывались памятники, созданные в Киеве в эпоху сильного киевского государства, им подражали писатели других областей Руси, летописные своды, составлявшиеся в разных уголках страны описывали одни и те же события и тем самым через слово соединяли все русские земли: «Летописцы как бы ищут друг друга, их летописи постоянно переписываются и перевозятся из одного княжества в другое» [19, с. 52; 99–101]. Огромную роль рукописная книга стала играть в XVII и последующих веках в среде старообрядцев после церковной реформы 1652 г. Сконцентрировавшись на северных и южных окраинах России, передвигаясь все дальше и дальше от центра, где давление на старообрядцев было особенно сильным, они увозили с собой старинные рукописные сборники и старопечатные книги дониконовской печати, которые им были необходимы для общинного, внецерковного богослужения, зачастую переписывая из них для себя отдельные, наиболее интересные для них произведения, а иногда и старинные богослужебные книги. В некоторых районах России благодаря переписчикам из среды старообрядцев сформировалась своя рукописно-книжная традиция – появились свои писцы, владельцы книжных собраний и их читатели. Такая рукописно-книжная традиция сложилась и в бассейне рек Печоры, Пижмы и Цильмы, административно относящемся сейчас к Усть-Цилемскому району Республики Коми. Этот центр старинной книжной культуры был открыт выдающимся ленинградским археографом В. И. Малышевым в 50-е годы прошлого века [22]. Ученый собрал в селах по Нижней Печоре и ее притокам целое собрание рукописных книг, составляющее сейчас чуть менее 1000 рукописей XVI–XX вв., сохраненных и переписанных из ранних сборников печорскими, пижемскими и цилемскими крестьянами. Они составляют сейчас два рукописных собрания Пушкинского дома (Института русской литературы РАН) – Усть-Цилемское (далее УЦ) и Усть-Цилемское новое (далее – УЦ н.), Последнее сформировалось в 60-е – начале 70-х годов XX в. благодаря экспедициям на Печору студентов Ленинградского университета во главе с преподавателем кафедры истории русской литературы Н. С. Демковой [25; 13], сотрудников Научной библиотеки ЛГУ и Древлехранилища ИРЛИ [1; 24]. Небольшое, но очень интересное собрание печорских рукописей хранится сейчас в Библиотеке Российской академии наук [18; 27]. С середины 70-х годов в течение 20 лет началась активная археографическая работа на Печоре силами филологов Сыктывкарского государственного университета, которую возглавила автор данной статьи [8; 2; описание рукописей из Усть-Цильмы в НБ СГУ см.: 26]. В результате появилось еще два печорских собрания – рукописных и печатных кириллических книг – уже в стенах научной библиотеки Сыктывкарского университета, насчитывающие 267 рукописных и 109 печатных кириллических книг. На материале этих собраний проведено уже большое количество исследований самого разного характера: по истории текста разных древнерусских и старообрядческих

сочинений, представленных печорскими списками, по языковым особенностям списков, сохраненных печорскими крестьянами, по изменениям, внесенным печорскими редакторами в текст переписанных ими произведений [15, с. 126–128; 14, с. 25–32; 35–37; 17, с. 317–350]. Однако другой аспект рукописно-книжной традиции, связанный с ее создателями и хранителями, еще недостаточно исследован. Поэтому мы создали электронную базу данных о печорских книжниках, которая поможет в будущем создать Словарь книжников Нижней Печоры, уже дано нами задуманный [9; 10]. Промежуточным этапом на пути к созданию «Словаря книжников» будут служить обзорные статьи, посвященные книжникам отдельных печорских родов, в рамках которых можно собрать воедино и связно изложить все имеющиеся в базе данных материалы о представителях этой печорской фамилии. Нами уже опубликованы статьи о книжниках Мяндиных [7], Чуповых [4], находятся в печати статьи о книжниках Дуркиных, Поташовых, Палкиных. Данная статья посвящена книжникам из рода Хозяиновых. Мы хотим в ней показать, как иногда по крупицам приходится собирать сведения о тех или иных печорских книжниках из разных источников. К ним в первую очередь относятся списки писцов и владельцев книжных собраний в Усть-Цилемскогм крае, составленные В. И. Малышевым [22, с. 16–18, 24–26; 20, приложение 2 «Список усть-цилемских писцов и владельцев рукописных собраний XVIII–XIX вв.», с. 455–456], а также записи, оставленные на полях рукописных и старопечатных книг создателями печорской рукописно-книжной традиции.

В нашей базе данных имеются 6 имен книжников из рода Хозяиновых. Не предпринимая генеалогических разысканий, отметим, что в рукописях называются имена основателей рода Хозяиновых: **Хозяинова Марка Пантелеевича (**ИРЛИ, УЦ н. 113**,** 167, 369) и **Хозяинова Тимофея (**ИРЛИ, УЦ н. 113). Марк Пантелеевич упомянут В. И. Малышевым и как владелец значительного собрания рукописей [22, с. 26]. О Хозяинове Тимофее как о книжнике сведений у нас пока нет.

Но о других Хозяиновых такие сведения имеются. Среди них в первую очередь следует назвать **Ивана Дмитриевича Хозяинова** из дер. Гарево**,** который был, судя по спискам книжников В. И. Малышева, и писцом [22, с. 16], и владельцем значительного книжного собрания [22, с. 25]. Оставил Иван Дмитриевич и свой автограф на одной из рукописей, бытовавших на Печоре. Это сборная рукопись (ИРЛИ, УЦ 52) XIX в. (первая четверть – последняя четверть), в 4-ку, на 115 лл., написанная полууставом трех почерков, в картонном переплете с матерчатым корешком; заглавия и начальные буквы написаны киноварью [22, с. 104–106]. Сборник содержит очень важное для старообрядцев сочинение – «Поморские ответы» – одно из главных апологетических произведений старообрядцев всех согласий, опубликованное в 1723 г., авторство которого считается коллективным, но основную роль в его создании сыграл Андрей Денисов [16, с. 22, 458–459,

462–465]. Кроме того в сборнике читается Житие Корнилия Выговского, одного из основателей Выголексинского общежительства. Это Житие даже подверглось на Печоре редакторской обработке известного усть-цилемского книжника И. С. Мяндина [см. о нем: 23]. Его редакция читается в сборнике ИРЛИ, УЦ 66, л. 254–270 об.; см. статью о ней: [11, с. 421–435). На л. 115 об. рукописи сохранились многочисленные читательские записи печорских крестьян начала XX в., сделанные скорописью, большинство карандашом, среди которых читается и автограф И. Д. Хозяинова: «***Иванъ Дмитриевъ Хозяиновъ 1932 года 25 июня»*** (по-видимому, это дата обращения Ивана Дмитриевича к этой рукописи). А на другой рукописи из Усть-цилемского собрания НБ СГУ, № 98, содержащей фрагменты усть-цилемского Помянника, И. Д. Хозяинов не только оставил свои автографы на лл. 15 об. и 16 об., но и отметил важное событие в своей жизни – женитьбу: ***«Иван Митреев Хозяинов жанился 1885 года генваря 9-го дня»*** (л. 16 об.).

На другой рукописи, содержащей Поморские ответы,– ИРЛИ, УЦ 214 (конца XVIII в., в 4-ку, на 539 лл., переписана скорописью и полууставом, переходящим в скоропись, нескольких почерков (см. описание рукописи: [21, с. 588–589], – оставил свой автограф Г. И. Хозяинов: *«Гаврило Ивановъ Хозяиновъ»* (карандашная запись на л. 1). Из других записей, сохранившихся на рукописи, мы узнаем ее историю: в 1865 г. *«июня 27»* ее купил Алексей Игнатьевич Дуркин **у** Ивана Мяндина за 4 рубля серебром (л. 539 об.). Возможно, это книга из библиотеки И. С. Мяндина [о книгах из его собрания см.: 12].

Еще один Хозяинов – Мирон Васильевич – оставил помету-автограф на рукописном сборнике ИРЛИ,УЦ 53 (XIX в. (20-е гг.), в 8-ку, 64 лл., поморский полуустав, переплет склеен из бумаги, корешок не сохранился [см.: 22, с. 104–106]: «*Мирон Васильевич Хозеино[в]»* (запись сделана карандашом на л. 63 вертикально вдоль сгиба и сейчас читается с трудом).

Что же мог прочитать в этой рукописи Мирон Васильевич, пожелавший специально отметить свое обращение к этой книге? Знакомство с ее содержанием объясняет интерес к ней и целого ряда других печорских книжников. Рукопись переходила из рук в руки: в разное время она принадлежала, судя по владельческим записям, крестьянам д. Рощинский ручей Торопову Ивану Игнатьевичу и Акиму Торопову, Вокуевым Ивану и Артемию (лл. 62 и 62 об.). Кроме пометы Мирона Васильевича Хозяинова на ней сохраились пометы Вокуева Степана и Рудакова Семена (л. 63). Содержание рукописи весьма разнообразно: в ней переписаны разнообразные слова (об Иове и о нищелюбии, о жене, пришедшей к Неофиту исповедаться, об умилении души, страхе будущих мук и о покаянии Евагрия мниха и др.), поучения (Иоанна Златоуста о молитве «на всяко время», Василия Великого о Псалтыри и к «мнихам»), чудеса (Варлаама Хутынского о жене, окоромленной смертным зелием, и о жене, слепой на один глаз). Такой

«душеполезный репертуар» текстов сборника не мог не привлечь печорских книжиков.

Были в роду Хозяиновых и хранители ценных старопечатных книг. Об одном таком представителе мы знаем доподлинно, поскольку этот человек, являясь последним владельцем двух старопечатных книг, передал их археографам и сейчас они хранятся в государственном хранилище – научной библиотеке СПбГУ. Таким дарителем стала **Хозяинова Марфа А.** (отчество в описании не раскрыто). В 1967 г она передала ленинградским археографам две старопечатные книги. Первая – Устав (Око церковное), изданный в Москве в 1633 г. (НБ СПбГУ, ОРК 5641). Рукопись в конце XVIII в. была реставрирована: утраченные листы заменены рукописными, написанными полууставом, использована киноварь, инициалы, заставки пером растительного орнамента [см. описание: 28, с. 73–74, № 20]. На книге сохранились интересные записи: *«...книгу пожаловал государь царь и великий князь Михаил Федорович всея Русии в Суздальский уезд в Куксинский девичь монастырь при игуменье Улье с сестрами лета 7143 году апреля в 20 день, а подписал сию книгу Приказу Большого Дворца подъячей Любим Асманов»* (л. 2–24 2-го счета.); *«Св. книга сия Кемской единоверческой церкви Иоанна Предтечи и Крестителя Господня ... Книга сия получена из Архангельской духовной консистории в сентябре месяце 1862 г. Священник Александр Алексеевский»* (нижний форз.); *«Устьцилемской единоверческой церкви»* (л. 1). Об историко-культурном значении этих записей см. в нашей статье: [3, с. 502–503; 6, с. 70–71; 5, с. 210–212]. Эту книгу видел еще в 1949 г. В. И. Малышев, о чем оставил помету на последнем рукописном листе: «В. Малышев. 20/VI-49».

Вторая книга, подаренная Марфой Хозяиновой в НБ СПбГУ – Часовник, изданный в Москве в 1630-е годы (НБ СПбГУ, ОРК 5638.). Издание не учтено в библиографии. В книге нет многих листов. Она также была реставрирована в конце XVIII в. с использованием рукописных листов XVII в. и листов из других печатных часовников XVII в. На обороте нижнего форзаца сохранилась запись XVIII в.: *«Сия книга Гришки Михайлова сына»*, позднее зачеркнутая.

Мы привели те немногие сведения о вкладе рода Хозяиновых в создание и сохранение рукописно-книжной традиции на Печоре, которые донесли доступные нам источники. Нет сомнения, что книжников в этом роду было гораздо больше, но и то, что удалось выяснить – ценнейшие сведения о роли печорских крестьян в сохранении книжной культуры в этом северном старообрядческом районе.

Список литературы

1. Бегунов Ю. К. Рукописи из Усть-Цильмы (отчет об археографической киноэкспедиции) // Die Welt der Slaven, Wiesbaden, 1968, Jahrg. XIII, Heft 4. – P. 405–416.

2. Волкова Т. Ф. Археографическая работа Сыктывкарского университета на Нижней Печоре в 1977–1990-х гг. // Источники по истории народной культуры Севера: межвузовский сборник научных трудов. Сыктывкар, 1991. – С. 94–105.

3. Волкова Т. Ф. Записи первых Романовых и княжеско-боярской знати XVII в. на книгах, собранных на Усть-Цилемском Севере // ТОДРЛ. СПб., 1997. – Т. 50. – С. 501–508.

4. Волкова Т. Ф. К вопросу о крестьянских старообрядческих книжных собраниях на Нижней Печоре: род Чупровых. (По материалам Банка данных «Печорская книжность») // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. Вып. 1 (7). Екатеринбург, 2014. – С. 193–205.

5. Волкова Т. Ф. Книги из монастырских библиотек в составе печорских книжных собраний // Книжные центры Древней Руси. СПб, 2000. – Т. 2. – Северно-русские монастыри. – С. 199–217.

6. Волкова Т. Ф. Книги из церковных и монастырских собраний в составе печорской общинной крестьянской библиотеки // Уральский сборник. История. Культура. Религия. Вып. 3. Екатеринбург, 1999. – С. 68–81.

7. Волкова Т. Ф. Мяндины – переписчики, хранители и читатели старинной книги // Вторые мяндинские чтения: Материалы всероссийской научно-практической конфереции. 11–12 июля 2010 г., с. Усть-Цильма. В 2 т. Сыктывкар, ООО «Издательство “Кола”», 2010. –Т. 1. – С. 86–98.

8. Волкова Т. Ф. Отчет об археографической экспедиции в Усть-Цилемский район Коми АССР // ТОДРЛ. Л.,1979. Т. 34. Куликовская битва и подъем национального самосознания. – С. 375–376.

9. Волкова Т. Ф. Словарь книжников Нижней Печоры как новый вид исследования локальной рукописно-книжной традиции // Коренные этносы Севера европейской части России на пороге нового тысячелетия: история, современность, перспективы: Материалы Международной научной конференции. Сыктывкар, 2000. – С. 378–382.

10. Волкова Т. Ф. «Словарь книжников Печоры» (задачи и проблемы издания) // Мир старообрядчества: Сборник научных трудов. Вып. 4. Живые традиции: результаты и перспективы комплексных исследований русского старообрядчества: Материалы Международной научной конференции (Москва, МГУ, 21–24 ноября 1995 г.). М., 1998. – С. 116–122.

11. Волкова Т. Ф. «Соловецкая тема» в печорских рукописных сборниках // Книжные центры Древней Руси: Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. – СПб., 2004. – С. 405–435.

12. Волкова Т. Ф. Усть-цилемский книжник И. С. Мяндин: итоги изучения рукописного наследия // Первые мяндинские чтения: Материалы республиканской научно-практической конференции. С. Усть-Цильма. 12 июля 2008 г. Сыктывкар, 2009. – С. 52–66.

13. Демкова Н. С. Отчет об археографической экспедиции на Печору // ТОДР. Л., 1976. –Т. 30. – С. 357–360.

14. Древлехранилище Пушкинского Дома: (Литература 1965–974 гг.) / сост. В. И. Малышев. Л.: Наука, 1978. –136 с.

15. Древнеруские рукописи Пушкинского Дома (обзор фондов) / Сост. В. И. Малышев. М.;Л., 1965. –С. 126–128.

16. Зеньковский С. А. Русское старообрядчество. Ддуховные движения семнадцатого века. Репринтное воспроизведение. М.: Церковь, 1995. – 528 с.

17. Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район: сборник материалов и исследований / отв. ред. Т. С. Канева. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. – 294 с. (Слово и текст в контексте культуры. Вып. 2).

18. Кукушкина М. В. Рукописи Библиотеки АН СССР, собранные при участии В. И. Малышева // Рукописное наследие Древней Руси: по материалам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 401–402.

19. Лихачев Д. С. Великий путь: становление русской литературы XI–XVII веков. М.: Изд-во Современник, 1987. –301 с.

20. Малышев В. И. Переписка и деловые бумаги усть-цилемских крестьян XVIII–XIX вв. // ТОДРЛ. М. ; Л., 1962. Т. 18. – С. 442–457.

21. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописи XVII–XIX вв. исторического, литературного и бытового содержания // ТОДРЛ. М. ; Л., 1961. –Т. 17. – С. 561–604.

22. Малышев В. И. Усть-Цилемские рукописные сборники XVI–XX вв. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1960. – 215 с.

23. Малышев В. И. Усть-Цилемский книгописец и писатель XIX в. И. С. Мяндин // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома: Сборник научных трудов. Л., 1985. –С. 323–337.

24. Маркелов Г. В. Новые пополнения Печорского собрания // ТОДРЛ. Л., 1972. – Т. 27. – С. 441–443.

25. Махновец Т. А., Пиотровская Е. К., Ярошенко Л. В. Поездка за рукописями на Печору летом 1972 г. // ТОДРЛ. – Л., 1974. –Т. 29. – С. 351–352.

26. Памятники письменности в хранилищах Коми АССР: Каталог-путеводитель. Ч. 1. Рукописные книги. Вып. 1. Рукописные собрания Сыктывкарского государственного университета. Сыктывкар, 1989. – С. 136–242.

27. Рыжова Е. А. Описание печорских рукописей из фондов Библиотеки Российской Академии наук // Книжные центры Республики Коми: Усть-Цилемский район: сборник материалов и исследований / Отв. ред. Т. С. Канева. Сыктывкар: Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2017. (Слово и текст в контексте культуры. Вып. 2). – С. 230–285.

28. Савельев А. А. Книги кириллической печати с берегов Печоры в собрании научной библиотеки Санкт-Петербургского университета // Исследования по истории книжной и традиционной народной культуры Севера. Сыктывкар, 1997. – С. 66–85.

УДК 821.161.1
ББК 83.3(2)-022.54

Юрганов Андрей Львович

Российский государственный гуманитарный университет, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой истории России средневековья и нового времени Историко-архивного института РГГУ

ИМАЖИНИЗМ И ДРЕВНЕРУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Аннотация: Автор рассматривает имажинизм как направление, которое включало в себя не только поэзию, но и прозу. Среди главных прозаиков имажинистов был Марк Криницкий (1874 – 1952гг.). Его проза соответствовала установкам имажинизма – изображать не только современность, но привлекать для творчества классические произведения древности и средневековья, которые создают впечатление величественности прозы, отвечают высшим требованиям изорбразительности.

Ключевые слова: имажинизм, Марк Криницкий (1874–1952гг.), Лев Лунц, Сергей Есенин, пролетарская культура, футуризм, Серапионовы братья, древнерусская литература, патерики.

Yurganov Andrey
Russian State Humanitarian University, Historical Archives Institute, Doctor of History, Professor, Head of the Department of History of Russia of the Middle Ages and the New Age

IMAGINISM AND OLD RUSSIAN LITERATURE

Annotation: The author considers imaginism as a trend that included not only poetry but also prose. Among the main prose writers of Imaginism was Mark Krinitsky (1874–1952). His prose corresponded to the principles of imaginism – to portray not only modernity, but also to attract for creativity classical works of antiquity and the Middle Ages, which create the impression of majesty of prose, meet the highest requirements of irresistibility.

Keywords: Imaginism, Mark Krinitsky (1874–1952), Leo Luntz, Sergei Esenin, proletarian culture, futurism, Serapion brothers, Old Russian literature, pateries.

Вот как в популярной энциклопедии Интернета сообщается об имажинизме: «Имажини́зм (от лат. imago – образ) – литературное направление *в русской поэзии* XX века, представители которого заявляли, что цель творчества состоит в создании образа». Дело не в том, что энциклопедия ошибается, а в том, что она фиксирует молчаливое согласие видеть имажинизм только как поэзию в середине 20-х годов прошлого столетия, хотя известно, что имажинизм был целым направлением в советской культуре, и теоретически обосновывал не только поэзию, но и всю область литературного творчества. Однако о поэтах-имажинистах знают все – вопрос в другом: были ли прозаики-имажинисты?..

С имажинизмом был связан известный писатель-модернист Марк Криницкий (1874–1952гг.), который стал одним из учредителей имажинистской «Ассоциации вольнодумцев». Документ о ее законном существовании подписал А. В. Луначарский 24 сентября 1919 г. Наряду с Криницким документ был подписан теми, кто станет воплощением имажинизма: С. Есенин, В. Шершеневич, А. Мариенгоф и др.

Имажинисты, как и Серапионовы братья, представлялии собой модернистскую общественность в советской культуре, они добиались одного и того же – свободы творчества от классового содержания…

Одно из утверждений Льва Лунца, главного идеолога Серапионовых братьев, как нельзя лучше, характеризует и основной мотив имажинизма как имажинизма: «Искусство – не публицистика!». Когда рассматривают имажинистский пафос отрицания «содержания», не всегда уточняют, почему стало возможным столь странное суждение в кругу образованных и культурных людей. Ведь образ, какой бы он ни был, не может не иметь своего содержания. Любое противопоставление «образа» и «содержания» настолько бессмысленно, что и обсуждать тут нечего: ясно, что имажинисты не имели в виду имманентность содержания любого высказывания, прозаического или поэтического. Они могли думать о дихотомии только тогда, когда в их писательском сообществе активно и упорно, даже агрессивно, почти в каждой пролеткультовской статье, произносилась мантра: содержание, содержание, содержание, пролетарское содержание, классовое содержание…

В книжке «Кому я жму руку» (1920) Шершеневич, подобно Лунцу, с той же братской тональностью рассказал о своих друзьях, очень разных, но единых в творческом порыве к воплощению искусства в образе. В этом опусе звучат и общие мотивы их творчества. Обращаясь в «Анатолеград», к Анатолию Борисовичу Мариенгофу, Шершеневич подчеркивал имажинистскую не включенность в обыденную современность – проживание в мире романтиков, в мире собственных стихов, поэм: «Но даже для тех, кто подходит к твоим стихам *с точки зрения содержания, а не формы* (здесь и далее курсив мой. – *А. Ю.*), должно быть ясно, что *все твое содержание* насквозь современно. Правда, ты не пишешь о продовольственных карточках, как мэтры футуризма, не перечисляешь в стихах декреты и постановления, но ведь это *не современность*, а каждодневность, это поэтохроника, это газетчина» [5].

В «Декларации Имажинистов» (январь 1919 г.) еще не вполне ясно, но уже с понятным вектором развития смысла, была высказана главная позиция рождающейся группы, – она против футуризма и против футуристического понимания «содержания» или «темы» в искусстве: «Нам смешно, когда говорят о содержании искусства»; «содержание – это слепая кишка искусства»; «искусство, обрамленное привычкой, должно было погибнуть от истерики»; «единственным законом искусства, единственным и несравненным методом является выявление жизни через образ и ритмику образов»; «всякое содержание в художественном произведении так же глупо и бессмысленно, как наклейки из газет на картины» [4].

Имажинизм, осознавший себя *в полной мере*, – это художественность максимально свободная от классовой идеологии «содержания».

Повесть Марка Криницкого «Светозар Октябрев» (1925г.) вышла в свет в издательстве «Земля и фабрика» тиражом 10 000 экз.

Главный герой повести, Дементий Петрович Хибалов, «старый и вдовый человек», определился упаковщиком на городскую мануфактуру. Он приехал из деревни и поселился в фабричном общежитии. Его жена, Анисья, умерла. Еще раньше, на германской войне погиб его старший сын, младший утонул в реке, купаясь, а дочь стала жертвой неумелой бабки, принимавшей у нее роды. Никого из близких не осталось, и Дементий ушел в город, чтобы забыть прежнюю жизнь. В фабричной слободе он навестил Пелагею, свою «куму», бабу «в полном соку», которая уже семь лет как работала на фабрике. Ее дочери Дарье он был крестным отцом...

Встреча Дементия и Пелагеи символизировала встречу старого и нового, деревенского и городского, архаичного и модернизированного, традиционного и новаторского. Вектор задан: нужно перейти к новому состоянию через нравственный переворот, через преобразование всей личности.

Сами имажинисты говорили о критериях имажинизма в прозе, и утверждали, что торжественность древних агиографических писаний, слагающих сказания о героях и святых, родственны образному мышлению ав-

тора имажинистской прозы. Соединение древнего и нового способствует воскрешению национального духа, созиданию русского Ренессанса с прославлением «нового человека».

Повесть Марка Криницкого «Светозар Октябрев» – это не реалистическое описание переделки человеческого материала в условиях нэпа, а Сказание в духе древних агиографий о земном перевоплощении личности, о переходе из тьмы в свет.

Прежний идеал-реализм Криницкого, романтический и символический, настраивался на имажинистскую образность вопреки тому, как «в действительности».

Слышится в повести (как в древнем Сказании) народное песнопение, но это не грустное и протяжное песнопение о доли-долюшке, а радостное завершение мрака и ожидание новой эры умиротворения в свободном существовании человека:

> *Но долго живет человек и дышит буйной молодостью. Непокорен стал человек, стал смеяться над рабским ярмом, в которое превратили великое дело труда. На подмогу труду он призвал машину и в Красном Октябре объявил ее собственностью трудящегося. И с того дня распрямил спину старик и протянула ему руку молодость. Ни в каких декретах это не написано, только в хороводной, новогулянской песне, что на Трехгорье, на краю Москвы, наказано:*
>
> *Полно, полно вам, ребята,*
> *Чужу пиво пити:*
> *Не пора ли вам, ребята,*
> *Свое наварити?*
>
> *Свое пиво красное, на веселье живым и на память мертвым, что донесли нас на плечах скорбей до победы. И звенит эта песня, пришедшая от крестьянских полей зеленых, звенит по-гордому, по-свободному. Оттого, когда идет мимо Новому Гулянью Светозар, и у него руки и ноги сами просятся в хоровод. И чует сердце Светозар, что рано или поздно ему не устоять.*
>
> *Тычинушка тонкая гнется,*
> *А хмель выше вьется!..*
>
> *Видно, ударил крепко и ему в голову хмель новой деревни и нового города. И крепче всех декретов отныне вписана в его сердце спайка новая, великая: ласка к милому пришельцу в новый мир, младенцу Светославу. Не будет слыхать он ни визга плетей, не видать позорных столбов-виселиц народных, не узнает он стонов забитой нищеты. Как тяжелый сон, развернут перед ним только старинные книги тяжелое отцово и дедово пережитое время* [3, с. 221].

«Ни в каких декретах» не написано о хороводах народного счастья, ибо жизнь людей меняется не от декретов, а от внутренних душевных перемен.

Таков смысл этой романтической Повести, временами похожей на древнее Сказание о русском богатыре, который многие века лежал на печи, а потом проснулся, чтобы наконец начать жить полнокровной жизнью.

В пятом пункте Манифеста имажинистов говорилось о том, как имажинистскую поэзию и прозу можно узнать среди других направлений в литературе.

> *Быт можно фотографировать – точка зрения натуралистов и «пролетарствующих» поэтов. Быт можно систематизировать – точка зрения футуристов. БЫТ НАДО ИДЕАЛИЗИРОВАТЬ И РОМАНТИЗИРОВАТЬ – НАША ТОЧКА ЗРЕНИЯ. Мы романтики потому, что мы не протоколисты. Мы наряду с лозунгом: «Борьба за новый быт». Выдвигаем лозунг: «Борьба за новое мироощущение»* [1].

Повесть «Светозар Октябрев» отличается от пролеткультовских сочинений (вкупе с лефовскими) невниманием к строению «вещей», к систематизации быта, к «натуральности» в изображении людей, ибо, как говорилось в шестом пункте того же Манифеста имажинистов, их целью является психическая реальность в движении, в динамике перемен от крайних точек бытия – чаще всего от тьмы к свету. Жажда духовных перемен в мироощущении – основной инстинкт имажинизма как явления культуры.

Такова и жанровая природа повести о «Светозаре Октябреве» – это своеобразное древнее Сказание о преображенной личности. В отличие от лефовцев и пролеткультовцев имажинисты не отрекались от древности, от традиций литературного сочинительства. В статье «Пушкин и мы» И. Грузинов писал, что имажинистам ближе всего «древнерусский книжный язык докантемировской эпохи». Они готовы вернуться «к истокам: пленительна – эта величавость, велеречивость, недвижная торжественность Слова о полку, язык летописей, Прологов и Патериков» [2].

Итак, мы видим, что теоретические постулаты имажинизма были близки Марку Криницкому и воплотились в величавой, торжественной повести «Светозар Октябрев», наполненной возвышенной риторикой, подобно древним сказаниям о святых и героях, духовно изменившихся и изменивших мир вокруг себя.

Список литературы

1. Гостиница для путешествующих в прекрасном. – 1924. – №1 (3). – М.: Ассоциация вольнодумцев, 1924. – 24 с.

2. Грузинов И. Литературные манифесты // Гостиница для путешествующих в прекрасном. 1924. № 4. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://elib.shpl.ru/ru/nodes/10575.

3. Криницкий М. Светозар Октябрев. Москва; Ленинград: Земля и фабрика, 1925. – 221 с.

4. Советская страна. – 1919. – 10 февраля. – № 3.

5. Шершеневич В. Кому я жму руку. Москва: Имажинисты, 1920. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/shershenewich_w_g/text_1920_komu_ya_zhmu_ruku.shtml.

УДК 81'22+ 821.161.1
ББК 81.2Рус-923

Волков Валерий Вячеславович
Тверской государственный университет, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка

РЕЛИГИОЗНАЯ ЛИРИКА С. А. ЕСЕНИНА В ЛИНГВОГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОМ ПРОЧТЕНИИ: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Аннотация. В статье констатируется, что русская религиозная лирика, в частности стихотворения С. А. Есенина, нуждается в новых интерпретациях, основывающихся на строго аргументированных процедурах лингвистической герменевтики.

Ключевые слова: С. А. Есенин, картина мира, лингвистическая герменевтика, религиозная лирика.

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

RELIGIOUS LYRICS OF S. A. ESENIN IN LINGUO-HERMANEUTTIC READING: ON THE PROBLEM STATEMENT

Annotation. The author proves that the Russian religious lyric poetry, Esenin's lyrical verse in particular, needs to get new interpretations based on strict linguistic hermeneutics procedures.

Keywords: S. A. Esenin, world picture, linguistic hermeneutics, religious lyric poetry.

Эпоха воинствующего атеизма в нашей стране миновала, и приходится заново читать и интерпретировать классику, в том числе «школьную», основываясь на идеологически непредвзятых подходах и по возможности строгих лингвокультурологических, лингвогерменевтических и иных поддающихся объективной проверке процедурах. Филологическая герменевтика как «искусство извлечения точных смыслов» (др.-гр. *hermēneutikē (technē)* ‘искусство толкования или объяснения’ – от *hermēneia* ‘словесное выражение мыслей, умение изъясняться > разъяснение, объяснение, истолкование, раскрытие смысла’ < *hermēneuō* ‘разъяснять, растолковывать’), наследуя традиции герменевтики богословской, требует полной ясности аргументации в строгой логике «вопрос» – «ответ» (полученный по абсолютно понятным процедурам). Вопросы необходимо задавать к каждому слову исследуемого текста, начиная с ключевых, причем всегда одинаково: «Что это такое? Что это значит?» Ответы ищутся как в «ближайшем» контексте, так и в «дальнейших», дистантных мотивных перекличках.

Религиозная лирика Есенина – это, во-первых (онтологически, по существу), не только те стихотворения, в которых явно использована религиозная лексика, как, например, в хрестоматийном «Гой ты, Русь, моя родная, / Хаты – в ризах образа…» [6, т. 1, с. 116], но и те, в которых религиозные основы миросозерцания поэта нашли неявное выражение; во-вторых (эпистемически, по способам организации и методам исследования), это ***синергетичные*** тексты, в которых по принципу «возведения в степень» [3,

с. 28–29] суммируются обиходные (секулярные) и религиозные сакральные смыслы, причем каждый из них может оказываться многослойным – ***интермедиальным*** [1, с. 138], принадлежащим разным семиотическим пространствам культуры одновременно.

Вчитаемся в хрестоматийные есенинские строки из «Руси советской», которые на первый взгляд представляются лишь секулярно-патриотическими, не имеющими никакого отношения к религиозным мотивам: «Но и тогда, / Когда во всей планете / Пройдет вражда племен, / Исчезнет ложь и грусть, – / Я буду воспевать / Всем существом в поэте / Шестую часть земли / С названьем кратким “Русь”» [6, т. 3, с. 21]. Вчитываясь, будем иметь в виду (в «пресуппозиции» исследования), что поэтическое «я» – если гениально, то целостно, и его развитие выстраивается на некоем прочном фундаменте, преимущественно бессознательном, изменить, «перестроить» который человек не в силах, ибо на нем стоит всё здание его личности.

На что направлен в этом фрагменте дейксис личного местоимения ***я***? Каков его десигнат (денотативно-референциальная составляющая семантики)? *Я буду воспевать…* С каким реальным историческим временем может быть соотнесено это грамматическое будущее? Достаточно образованный, в том числе религиозно, Есенин не мог не понимать, что «вражда племен», «ложь и грусть» могут «пройти» и «исчезнуть» лишь по втором пришествии Иисуса Христа, когда «…ночи не будет там, и не будут иметь нужды ни в светильнике, ни в свете солнечном, ибо Господь Бог освещает их; и будут царствовать во веки веков» (Откр. 22: 5). Для «я» частного человека, гражданина новорожденной Страны Советов Сергея Александровича Есенина, как очевидно, в этих новых временах места не будет. Тогда какую же часть своего «я» имел в виду поэт?

В рамках секулярного филологического дискурса, не связанного с теоцентрической парадигмой современной гуманитаристики, в том числе с теолингвистикой, ответ представляется очевидным: это «лирический герой», «поэтическое Я», метафорическая Муза. Но не являются ли такие варианты ответа «фигурой ухода»? Вчитаемся в строчку, которая, если не списывать ее аграмматизм на «поэтическую вольность», оказывается исполненной смыслов, которые иначе, как аграмматически, едва ли выразишь: «…Я буду воспевать / Всем существом в поэте…». Ясно названы три слоя лирического «я»: собственно *я*, далее *существо* и *поэт*. Какие смыслы стоят за этими словоупотреблениями и как они соотносятся друг с другом?

Существо в поэте… В лингвогерменевтической логике, начинать толкование этого якобы аграмматизма следует с попытки буквального прочтения текста в словарно исходных значениях составляющих единиц, не торопясь искать и перевыражать их метафорические смыслы. При таком подходе очевидно: в *поэте* есть некое глубинное *существо*, некое внутреннее «я», которое не утратит голос и после «конца истории», когда время остановится в вечности. Однако дар слова (точнее, «право говорить вслух, оглашать») не у

этого внутреннего *существа*, но у того, кто назван личным местоимением *я*, выступающим в функции подлежащего: *…Я буду воспевать…* Остается суммировать: дейктический смысл личного местоимения *я* в этом контексте троичен: это «внутреннее Я» – бессмертная душа человека Есенина, неотрывная от *поэта*, который действует, в одной стороны, как проявление этого «я», но, с другой стороны, независимо от него, в неподвластности ему; наконец, особое *существо* «внутри» поэта. Единство в трех, как отображение троичности Бога, по образу и подобию которого сотворен человек.

…Когда во всей планете… Еще один якобы аграмматизм – употребление предлога *во* ‘внутри’ вместо *на* ‘снаружи’. Речь, разумеется, не о внутренней части Земли, – о внутреннем, душевном состоянии всех людей, населяющих нашу *планету*. Хронотопически это взгляд на «Землю людей» из космического и временнóго далека, из-за дальних пределов (или, скорее, из запределья) земного бытия.

Судьба Есенина не драматична, а трагична – как истинная трагедия, когда герой решается на действование без надежды на преодоление, зная, что его в этой жизни ждут поражение и смерть. Действование Есенина – вынужденная смиренная мена внутренней позиции, самонасильственное приятие новой, атеистической власти – постольку, поскольку ее приняла его родина и его родные (как сестра, в «Возвращении на родину» читающая, «как Библию, пузатый “Капитал”»). Следствие этой мены, истоки трагедии – в «расчуждении» отдельных составляющих «я». Поэтический авторский «диагноз» личностной раздвоенности, помимо огромного массива других стихотворений, в том числе в рамках темы двойничества (поэма «Черный человек»), – в той же «Руси советской»: «Приемлю все, / Как есть все принимаю. / Готов идти по выбитым следам. / Отдам всю душу октябрю и маю, / Но только лиры милой не отдам» [6, т. 3, с. 24]. Традиционная метафора *лиры* как поэтического дара – контекстуальный синоним «существа в поэте». Эта «лира» превыше «души», она надындивидуальна, – то есть, в христианском сакральном прочтении, – это бессмертный дух, живущий в человеке, но человеческой воле неподвластный.

Отдам всю душу… Думается, нет необходимости развивать аналогию с традиционной темой «продажи души», поскольку она представляется очевидной, как очевиден из культурной традиции и результат – неизбежная гибель земной части человеческого существа трагического героя, в чаянии, что чистейшее внутреннее *существо* «в поэте» («лира милая»), подобно душе Фауста, богоборческим силам останется неподвластной.

«А я пойду один к неведомым пределам, / Душой бунтующей навеки присмирев». Словосочетание *неведомые пределы* вне христианского контекста интерпретации не поддается. Ведь не «коммунистическое далекó» же, как Маяковский, имел в виду Есенин (хотя бы потому, что такое «далекó» вполне «ведомо», достаточно почитать партийную программу ком-

мунистов), говоря о «неведомых пределах», не во временно́м ведь хронотопе следует прочитывать этот его стих, – в хронотопе надмирном…

Очевидность представленных лингвогерменевтических интерпретаций основывается не только на интратекстуальном синергетическом и интермедиальном прочтении внутренних поэтических смыслов есенинской «Руси советской», но и на «пресуппозитивном» представлении, что Есенин – истинно ***национальный*** поэт, в творчестве которого русское мироощущение и миросозерцание нашли одно из своих вершинных выражений. Едва ли не лучшая философская работа на эту тему, «Характер русского народа» (1957) Н. О. Лосского (1870–1965), открывается главой «Религиозность русского народа», ср. ее самое первое, инициальное предложение, содержащее едва ли не главный посыл всей книги: «Основная, наиболее глубокая черта характера русского народа есть его религиозность и связанное с нею искание абсолютного добра, следовательно, такого добра, которое осуществимо лишь в Царстве Божием» [8, с. 240]. Искание «абсолютного добра» на земле завершается, как показывает исторический и личный опыт поэтов, в том числе Есенина, трагически.

…С названьем кратким «Русь». Как в контексте исконной религиозности русского национального характера следует прочитывать словоупотребление *Русь* в этой строке Есенина? Есть у него стихотворения, в названиях которых именование *Русь* сопровождается эпитетами («Русь уходящая», «Русь советская», «Русь бесприютная»), но есть и поэтический (что важно, дореволюционный) цикл под однословным названием «Русь» (1914) – с исключительным разнообразием мотивов, заслуживающих специального монографического исследования. Инициальная строка второго стихотворения цикла «Но люблю тебя, родина кроткая! / А за что – разгадать не могу» (6, т. 1, с. 132) фиксирует ***смирение*** – важнейшую христианскую добродетель – одновременно как главную нашу национальную черту (заметим, периодически доходящую, выражаясь публицистически, до ««национально-культурного мазохизма», до «самоуничижения и экзальтированного самокритицизма») [9] и как отличительную особенность лирического героя Есенина, антиномически сочетающуюся в рамках дуального русского национального характера с удальством [см., например, 7]. Существо этого характера – тайна, как любая антиномия, то есть абсолютное неразрешимое противоречие сторон, в равной мере значимых, как и тайна троичности Бога, который может быть одновременно и безудержно грозен – как Отец, и безмерно милосерд, как приносящий себя в жертву Сын. Действительно, по Тютчеву, «в Россию можно только верить», – с акцентировкой именно глагола *верить* в его паронимической связке с *веровать*: то есть *верить* в предначертанный ей промыслом Божьим путь так же сердечно и безраздумчиво, как *верует* и русский народ.

Интенциональная основа поэтического творчества Есенина – внутреннее нераздельное единство национального и личностного в смирении, в «кротости» как принятии своего креста, в том числе креста в лице советской атеи-

стической власти. А крестный путь – это путь на Голгофу. Удивительно сходство национальной и религиозной судьбы России в XX веке – и по-своему пророческих, «инвариантных» общероссийскому пути судеб ее поэтических гениев – Есенина и Высоцкого [о профетизме творческого пути В. С. Высоцкого см. 5]. Оба принимают социальный мир как необходимое, но пути их поэтической эволюции диаметрально противоположны: у Есенина – от органичной религиозности к попытке принять, «постигнуть в каждом миге» атеистическую «коммуной вздыбленную Русь» [6, т. 3, с. 25], что ведет к неизбежной трагической гибели (путь, по которому позже пошли миллионы); у Высоцкого – от «уголовной» тематики раннего периода творчества к исповедальной лирике, нацеленной на богообщение, на «рефлексирующее открытие в своей личной и творческой индивидуальности первоначально *других*, а затем – самого себя и Бога» [4, с. 220]. Попытка декларативного безбожия Есенина, вплоть до кощунственной поэтизации большевизма средствами церковно-религиозной метафорики, как в «Иорданской голубице» («Небо – как колокол, / Месяц – язык, / Мать моя – родина, / Я – большевик») [6, т. 2, с. 50], не могла закончиться ничем иным, кроме как творческим и личностным кризисом. «Посему говорю вам: всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам…» – учил Христос (Мф. 12: 21). Хочется надеяться, что урок нам пошел впрок.

Подведём итоги. Судьба и душа истинно национального поэта – зеркало, в котором голографически-целостно отражаются душа народа и судьба страны. Предназначение этого зеркала – чтобы народ и страна могли увидеть и осознать себя. Филологическая герменевтика, основывающаяся на технологиях реконструирования микротезаурусов текста как совокупностей «номинативных и идеографических сетей и линий», далее как «квазитезаурусов жизнетворчества» [2], которые отражают не только ядро содержательности текста, но и своеобразие авторского «я», позволяет рассмотреть в этом зеркале особенности национального менталитета в целом, – во всяком случае, если объект исследования – поэзия национального гения такого масштаба, как Сергей Александрович Есенин.

Список литературы

1. Волков В. В. Интермедиальность как атрибут художественности (лингвогерменевтика термина) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Теория языка. Семиотика. Семантика. – 2014. – № 2. – С. 135–142.

2. Волков В. В. Основы филологии. Антропоцентризм, языковая личность и прагмастилистика текста: курс лекций / Тверской гос. ун-т. – Тверь, 2013. – 147 с.

3. Волков В. В., Гладилина И. В. Художественный текст в преподавании русского языка как иностранного : учеб. пособие / Тверской гос. ун-т. – Тверь, 2014. – 156 с.

4. Волкова Н. В. Концепты Судьба и Путь в поэзии В. С. Высоцкого // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. – 2013. – № 1. – С. 216– 221.

5. Волкова Н. В. Профетизм творческого пути В. С. Высоцкого // Владимир Высоцкий: исследования и материалы 2011–2012 гг. : сб. науч. тр. Воронеж: ЭХО, – 2012. – С. 3–10.

6. Есенин С. А. Собрание сочинений: В 5 т. – М.: Худож. лит., 1966–1968.

7. Лагуновский А. М. Проблема русского национального характера в творчестве С. А. Есенина [Электронный ресурс] // Первый абзац. Сайт о литературе XX века. URL: http://1abzac.ru/статьи/русск-национ-характер-в-тв-есенина/ (дата обращения: 03.12.2018).

8. Лосский Н. О. Характер русского народа // Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. – М.: Политиздат, 1991. – С. 238–360.

9. Мосейко А. Н. Проблема национального характера [Электронный ресурс] // Psyera.ru. Гуманитарно-правовой портал. URL: http://psyera.ru/4720/problema-nacionalnogo-haraktera (дата обращения: 03.12.2018).

УДК 82-222
ББК 83.3(2=411.2)

Федоров Максим Львович

Институт мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, одел рукописей, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, ученый секретарь

ЛЕТОПИСНОЕ ПРЕДАНИЕ О КРЕЩЕНИИ РУСИ В СОВЕТСКОЙ ДРАМАТУРГИИ 1930-Х ГОДОВ (НА МАТЕРИАЛЕ ПЬЕС Н. А. АДУЕВА И ДЕМЬЯНА БЕДНОГО)[1]

Аннотация. В статье на основе архивных материалов Отдела рукописей ИМЛИ РАН и РГАЛИ рассматриваются две забытые пьесы «Крещение Руси» Н. Адуева и «Богатыри» Демьяна Бедного. В центре этих произведений лежит летописное предание о князе Владимире и Крещении Руси, осмысленное авторами в духе официальной советской историософии 1920-х годов, связанной прежде всего с именем академика Покровского. Но написанные в начале 30-х годов и сразу поставленные в театрах, эти произведения не учитывали, в какой мере поменялась идеология в стране: произошел «разгром школы Покровского», изменилось представление о патриотизме и древнерусское наследие после десятилетия забвения вернулось в культуру. Эти пьесы и спектакли, созданные на их основе, были запрещены, и это дало старт долгим спорам в советской драматургии об истории и ее отражении в театре. А разгром «Богатырей» положил начало громкой кампании по борьбе с формализмом.

Ключевые слова: советская драматургия, театр, Крещение Руси, школа Покровского, патриотизм, историзм.

Fedorov Maxim Lvovich

Institute of World Literature. M. Gorky, Russian Academy of Sciences, Manuscripts Unit, Candidate of Philology, Senior Researcher, Scientific Secretary

CHRONICLE TRADITION ON RUSSIAN 'S BAPTISM IN SOVIET DRAMATURGY IN 1930'S

Annotation. In article on the basis of archive materials two forgotten plays «Christianization of Rus» by N. Aduyev and «Bogatyri» by Demyan Bedny are considered. In the center of these works the annalistic legend about the prince Vladimir and the Christianization of Rus comprehended by authors in the spirit of the official Soviet historiosophy of the 1920th years. But written in the early thirties they did not consider in what measure the ideology in the country exchanged: there was «a defeat of school of Pokrovsky», idea of patriotism changed and the Old

[1] Исследование выполнено в рамках гранта РФФИ № 18-012-00445 «Демьян Бедный и советский театр 1920-30-х годов»

Russian heritage after a decade of oblivion returned to culture. These plays gave start to long disputes in the Soviet dramatic art on history and to its reflection in theater.

Keywords: Soviet drama, theater, Baptism of Russia, Pokrovsky School, patriotism, historicism.

На советской сцене в начале 1930-х годов с разницей в четыре года появилось два спектакля, вошедших в историю отечественного театра не своими художественными достижениями, а теми спорами, которые они породили. В 1932 г. на сцене ленинградского Театра сатиры и комедии был поставлен спектакль «Крещение Руси», автором текста выступил тогда уже знаменитый Н. Адуев, а режиссером стал ученик Мейерхольда И. Кролль. А в 1936 г. в Москве на сцене легендарного Камерного театра ненадолго в афише появился спектакль «Богатыри», поставленный А. Я. Таировым по пьесе Демьяна Бедного. Обе эти постановки объединяет то, что в качестве сюжетный основы драматурги воспользовались летописным преданием о Крещении Руси, которое они в духе времени довольно свободно интерпретировали.

В спектакле театра Сатиры история Крещения Руси – сюжетный центр, любовная интрига и повествование о богатырях прописаны слабо, лишь пунктирно намечены. Владимир-Красное солнышко выступает в пьесе как купец, совершающий переменой религии выгодную сделку, былинные богатыри как полицейские держиморды, охраняющие «власть», представители религий как продувные коммивояжеры, предлагающие свой товар; княжна, с нетерпением ожидающая путешествия в Византию, как мещанская барышня, мечтающая «проехаться за границу», чтобы накупить там косметики и туалеты. Главная идея, заложенная в пьесе и отраженная на сцене, – социально-экономические перспективы, которые открывает греческая вера.

Дружина. Да здравствует христианство –
Торговлишки оплот (РГАЛИ. Ф. 2452. Оп. 3. Ед. хр. 33. Л. 26)

Поп. С тех пор, как принял Царьград христианство,
В стране богатство, блеск, убранство (Там же. Л. 18)

Такое прочтение древнерусской истории не осталось незамеченной и критикой. Так, Яков Гринвальд писал: «Скальпелем политической карикатуры он срывает с факта «крещения» все легендарные покровы и **обнажает его политико-экономические корни** (выделено – авт.)» (РГАЛИ. Ф. 1847. Оп. 2. Ед. хр. 67. Л. 1).

Журнал «Рабочий и театр» отметил: «Спектакль имеет ряд смелых проекций в современность, что повышает политическую действенность пьесы <…> Былинные богатыри выступают в роли жандармской охранки, Соловей-разбойник становится олицетворением именитого купечества, Византия перекликается с фашистским Западом. Сам князь Владимир обобщен как представитель самодержавия и не случайно поэтому к концу спектакля принимает образ предпоследнего царя-держиморды. Однако основная, не преодоленная театром ошибка автора кроется в показе всей

“православной Руси” – пришибленным, с расслабленной волевой мускулатурой, появляющимся в неукоснительно пьяном виде и произносящим путанные и непонятные слова Микулой Селяниновичем. Обобщая “культурный” византийский деспотизм до фашизма (связь истории с современностью вообще в спектакле носит отпечаток наивной механистичности), Н. Адуев не подчеркивает мракобесия деспотов, и в сопоставлении с былинной дикостью расейского князя византийцы выглядят как… светочи культуры». И заканчивается рецензия: «Подводим итоги: “Крещение Руси” – не плохой развлекательный спектакль, несущий в себе некоторую, но явно недостаточную, социальную, в частности, антирелигиозную нагрузку. Все достоинства спектакля, в том числе режиссерская и актерская работа, не могут снять вопроса о том, что эти достоинства завоеваны театром в стороне от основной его линии» [1, с. 14].

Что касается Демьяна Бедного, то интерес к русскому фольклору и древнерусской книжности у него давний. В его легендарной библиотеке было целое собрание рукописных книг, в его архиве в ОР ИМЛИ РАН отложилось большое количество выписок из фольклорных источников. И поэтому совершенно естественным выглядит его обращение к «богатырской» теме и летописным преданиям. Богатырь был одним из ключевых образов поэтического мира баснописца.

В основе сочиненной им для Камерного театра пьесы лежит текст драматурга XIX века В. Крылова к оперетте А. Бородина «Богатыри». Отказавшись от лирических интонаций фарса Крылова, поэт погружает читателя в мрачную, беспросветную атмосферу тотального пьянства, грубости и невежества. Демьян Бедный отказывается от фольклорных мотивов, переработанных в либретто Крыловым. Подобно Адуеву, он использует летописную историю Крещения Руси, поэтому и удельный князь Гостомысл из либретто заменен на Владимира, а жена Гостомысла на Рогнеду. Помимо разбойников, появились и другие действующие лица, отсутствовавшие в пьесе Крылова: няня князя Владимира, сенная девушка Забавы – Чернавка, она же возлюбленная разбойника Фомы и помощница разбойников, греческая псевдокняжна Анна и грек Анастас. Владимир Красно Солнышко у Демьяна Бедного выведен пьяницей и дурачком, Рогнеда – соблазнительницей, а первые три картины пьесы – это пробуждение богатырей и Владимира после пьянки, во время которой грек Анастас, опоив богатырей и князя, крестил их в греческую веру.

Такое восприятие средневековой Руси было типичным для 1920-х годов: мнение о некрестьянском происхождении русского фольклора и древнерусской книжности было типичным для того времени. Эта точка зрения не была порождением советской идеологии, ученые, разделявшие эту позицию, опирались на работы фольклористов и историков культуры дореволюционной России, например – академика В. Ф. Миллера и особенно – В. А. Келтуяллы, который в своем «Курсе истории русской литерату-

ры» настаивал на феодальных корнях русского эпоса. А Д. Н. Овсянико-Куликовский в книге «История русской интеллигенции» писал о том, что «героический эпос (в том числе и такой, как поэмы Гомера) – не народного, не крестьянского происхождения, а „господского“»[3, с. 143].

То, что считалось приемлемым и ожидаемым в 1920-е годы, оказалось «не ко двору» в следующем десятилетии. А именно в 1930-е годы пишут свои пьесы и Демьян Бедный и Адуев. Несмотря на успех у зрителей, оба спектакля были запрещены и подверглись беспощадной критике. А разгром «Богатырей» положил начало печально известной борьбе с формализмом. Драматурги, а вместе с ними и режиссеры с артистами не почувствовали, как изменилось время.

С постановления ЦК ВКП(б) и СНК СССР «О преподавании гражданской истории в школах СССР» от 15 мая 1934 г. начинается разгром официального историка страны М. Н. Покровского, после этого последовал целый ряд действий, невозможных в 1920-е годы: возобновилась работа исторических факультетов при Московском и Ленинградском университетах. Вскоре после этого постановления была закрыта Комакадемия (председателем которой до своей смерти в 1932 г. был М. Н. Покровский), а апофеозом борьбы с неугодным историком и его школой становится новая, «сталинская», конституция. Новое осмысление истории, борьба за народность и патриотизм привели к тому, что читателям вернули «Слово о полку Игореве» (оно было изъято из всех библиотек в начале 1920-х гг). Была реабилитирована сказка, народная и литературная, вернулись к русской песне и к казачьему фольклору.

Новое понимание наследия средневековой Руси дало возможность с самых высоких трибун говорить о прогрессивной роли Церкви и православия, об особом значении монастырей. В дополнениях к постановлению жюри конкурса на лучший учебник по истории СССР (1937 г.) было сказано: «Авторы идеализируют дохристианское язычество, они не понимают при этом того простого факта, что введение христианства было прогрессом по сравнению с языческим варварством, что вместе с христианством славяне получили письменность и некоторые элементы более высокой византийской культуры» [4, с. 2].

Своего рода завершением разгрома пьес Адуева и Демьяна Бедного станет доклад всесильного председателя Комитета по делам искусств при Совнаркоме СССР П. М. Керженцев, который он произнесет на совещании московских театральных работников 23 ноября 1936 года. Он поставит в один ряд сразу несколько спектаклей на исторические темы, в которых, по его мнению, искажалась русская история – но досталось, конечно, в первую очередь «Богатырям» Демьяна Бедного и «Крещению Руси» Н. Адуева. «Я считаю, что “Богатыри” перекликаются с рядом постановок, которые имел так называемый МХАТ II. Возьмем “Митькино царство” Липскерова. Это пьеса об эпохе “смутного времени”, об эпохе крупнейших

событий, в которые были вовлечены широчайшие народные массы, когда в борьбе с иностранными оккупантами решалась судьба самостоятельного существования нашей страны. Что дал тогда МХАТ II? Он дал искажение истории, изображая агента интервентов того времени – Лжедмитрия – представителем народных масс.

В “Блохе” Замятина в постановке А. Дикого тоже много перекличек с “Богатырями”. Под видом фарса была попытка дать ложное, политически неверное, враждебное нам изображение народных образов, народного прошлого. Здесь автор и театр издевались над талантливостью русского народа.

“Крещение Руси” в театре Сатиры. Это была та же тема, что и у Демьяна Бедного: издевательское, лженаучное изображение одного из этапов нашей истории, извращающее его подлинный исторический смысл.

“Петр I” в так называемом МХАТ II еще раз искажал историю, показывая Петра пьяным сифилитиком, а вовсе не тем талантливым историческим деятелем, которого знает история. Вместо того, чтобы показать Петра купеческим царем, сколачивающим государство через жестокую эксплуатацию крестьянства, театр показывал нам его только в утрированном плане дебошей и бесчинств» [2, с. 21–22].

Список литературы

1. Видре В., Донико Н., Магницкая Н. «Крещение Руси» // Рабочий и театр. – 1934. – №1.

2. Керженцев П. М. Фальсификация народного прошлого (О «Богатырях» Демьяна Бедного) // Против фальсификации народного прошлого. М.; Л., 1937.

3. Овсянико-Куликовский Д. Н. Сочинения. СПб., 1911. –Т. 8.

4. Постановление жюри правительственной комиссии по конкурсу на лучший учебник для 3 и 4 классов средней школы по истории СССР // Правда. –1937. – 22 августа. – № 231.

УДК 81.1
ББК 37.014

Харченко Вера Константиновна

Белгородский государственный национальный исследовательский университет, кафедра русского языка и русской литературы; доктор филологических наук, профессор

МИТРОПОЛИТ МАКАРИЙ (БУЛГАКОВ): ЗАГАДКИ ПЛАСТИКИ СТИЛЯ

Аннотация: Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков) известен высоким уровнем пластики своего стиля. Автор выявляет индивидуальные особенности выявления пластики: феномен ясности и прозрачности повествования, лексическое разнообразие (подсчитан коэффициент лексического разнообразия), проанализированы когнитивные скрепы, двойные эпитеты, рассмотрена пластика ритма. Ставится вопрос о причинах возникновения пластики.

Ключевые слова: митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков), пластика стиля, коэффициент лексического разнообразия, синтагматика, когнитивные скрепы, двойные эпитеты, пластика ритма, причины появления пластики.

Kharchenko Vera Konstantinovna
Belgorod State National research university, Department of Russian Language and Russian Literature, Doctor of Philology, Professor

MAKARY METROPOLITAN (BULGAKOV): MYSTERIES OF STYLE' S PLASTICS

Annotation: Metropolitan of Moscow and Kolomna Makarius (Bulgakov) known of high level of the plasticity of style. The author defines determines individual peculiarities of its objectification: the phenomenon of clarity and transparency of narration, lexical diversity (the coefficient of lexical diversity is calculated), the presence of cognitive staples, double epithets, the plasticity of rhythm. The question of the causes of plastic emergence' s is raised.

Kewwords: Metropolitan of Moscow and Kolomna Makarius (Bulgakov), plasticity of style, coefficient of lexical diversity, cognitive staples, double epithets, plasticity of rhythm, causes of occurrence of plasticity.

Митрополит Макарий (Булгаков) вошёл в историю России как человек, создавший великолепные по своей пластике разножанровые тексты, разгадать секреты которых мы пытались в своей монографии, датированной 2017 годом [7], а также в учебном пособии 2018 года [8]. Пластика связана с телодвижениями. К. С. Станиславский писал о пластичности кошки и полном отсутствии пластики у студента, решившего поднять даме упавший платок. Пластику фиксировали у Тургенева. Произведения писателей (того же К. Г. Паустовского!) называли «благоуханными», только этот эпитет не раскрывает сущности пластики. М. Н. Эпштейн в своей статье писал о движении текста, о недопустимости нанизывания падежей, когда доходило до двадцати падежей, губительно действующих на пластику текста [9, с. 223]. Можно ли считать, что пластика – это плавность речи? И да, и нет. Начав говорить плавно, мы не заметим, как через некоторое время нас перестанут слушать. Вот почему остро встаёт задача – поучиться пластике у таких её деятелей, как митрополит Макарий (Булгаков).

Во-первых, пластика охватывала самые разные по жанру тесты: **научный текст**: «В трудных обстоятельствах пришлось действовать митрополиту Сильвестру Коссову, когда совершалось и совершилось присоединение Малороссии к Московской державе. … Неудивительно, если он принуждён был как бы двоиться и разом служить двум господам, если поведение его казалось каким-то скрытным, нерешительным, двусмысленным и не вполне отвечало желаниями и видам правительственной Москвы» [2,с. 68]; **проповедь**: «…Обращаясь, в частности, к тебе, богоспасаемый град Харьков, предназначенный быть отныне средоточием моей архипастырской деятельности, я радуюсь духом при мысли о двух важнейших твоих преимуществах, которые суждены на долю немногим, весьма немногим отечественным городам нашим. Радуюсь, что здесь преподаются науки во всей обширности современных успехов и отсюда разливают благодетельный свет свой на все области нашего южного края, что здесь влагают-

ся прочные убеждения в умы юного поколения, которое в свою очередь передаст их последующему роду»; **документ**: «Что касается внутреннего состояния монастырей Литовской епархии, то, к сожалению, не о всех монастырях можно дать одобрительный отзыв. До меня не раз доходили жалобы из некоторых монастырей, с одной стороны, на произвол некоторых настоятелей, а с другой – на беспорядки, допускаемые некоторыми из братий. Произвол настоятелей выражался наиболее всего в безотчётном и неведомом для братии распоряжении всем хозяйством монастырей и в неудовлетворительном, судя по монастырским средствам, содержании братии» [5,с. 140–141]. Полагаем также, что пластичность характеризовала и личную переписку митрополита, и его дневники, хранящиеся в Киеве и, к сожалению, недоступные сейчас для анализа.

Пластика всех приведённых отрывков безукоризненная, хотя подчас не вполне заметна, за исключением разве что отрывков из проповеди. Отрывки из «Истории русской церкви» отнюдь не напоминают стиль проповеди, а стиль отчёта в Синод не идентичен общей стилистике «Истории русской церкви». Именно Макарий и помог уяснить секрет пластики, который объясняется прежде всего ясностью, прозрачностью главной мысли. Чтобы показать актуальность пластики научного текста, приведём отрывок из диссертационного исследования М. В. Ушкаловой: «Обретение вербальной формы исследуемого феномена осуществляется в искусственном семиозисе под воздействием различных факторов и при непременной объективации означивающих практик, влияющих на его формирование, идентификацию и интерпретацию…»[1]

Оказывается, самое главное при прозрачности мысли – это богатство речи, чтобы был запас хода, чтобы были отвергнутые решения. Но чтобы это богатство исследовать, можно было идти традиционным путём: описывать метафоры, термины, имена собственные, цитаты и интертекстемы. Собственно, и этим мы тоже занимались в своей книге. Но главным было другое, чисто формальное действие, а именно: подсчёт новых слов, которые появляются по мере развёртывания повествования. Мы взяли один большой отрывок, перепечатали его «в столбик», ставя слова в начальную форму, потом сгруппировали повторяющиеся слова. Гипотетически мы ожидали, что при наложении двух списков проценты единожды употребленных слов, а также употреблённых дважды и трижды снизятся: однократное перейдет в двукратное, двукратное в трёхкратное и так далее. Прирост, однако, наблюдался на частотных словах, тогда как процент малоупотребительных оказался едва ли не тождественным: больше половины слов – это слова с единичным словоупотреблением: 51,6 %. Если присовокупить двукратное употребление, то процент вырастет до 67,6 %. Получилось как бы «золотое сечение». Не более трех раз – 75,3%. Впрочем, коэф-

[1] М. В.Ушкалова. Лингвосемиотические особенности функционирования каламбура в публичной речи: Автореф. дис. …канд.филол.наук. – Белгород, 2016. С. 9.

фициента лексического разнообразия мы пока ещё не вычислили. Для такого вычисления необходимо просчитать «вручную» абсолютно все слова в выбранном тексте Предисловия и на эту сумму поделить число однократно употреблённых. Полученная дробь и даст искомый коэффициент. Всего знаменательных и служебных слов в Предисловии 1031. Коэффициент лексического разнообразия текста: 161 : 1031 = 0,156. Каждое десятое слово в тексте встречается впервые, точнее: встречается в первый… и в последний раз. Итак, получились три таблицы: первая, вторая и «совокупная». Самая интригующая, конечно же, вторая. Текст развивается далее, он продолжается, а процент новых слов, впервые употребляемых митрополитом Макарием в историографическом труде, научном (подчеркнем это!) тексте, парадоксально не уменьшается, хотя любой писатель, создавая тот или иной текст, отчасти начинает ходить по собственным следам.

Теперь возьмём одни только знаменательные слова (опуская предлоги, союзы, частицы) в синтагматической цепи, контекстуальной последовательности, отметив их через присущий им индекс частотности в анализируемом тексте. Представим такими «цифровыми» портретами первые три предложения: а) 17-1-27-28-5-2-2-2-16-5-8-9-2-1-4; б) 27-29-2-2-2-5-6-2-15-13-3-6-1-2-1-2-2-1-11-14-27-2-1-1-1-13-3-27-28-1-3-2-1-1-13-3-24-2-1-1-17-2-2-1-27-1; в) 2-4-13-12-16-7-15-2-2-5-8-9-8-29-10-3-6-11-11-14-4-5-6-1-1-1-2-14-2-2-29-27. На первый взгляд, цифровая палитра весьма пестра и будто бы мало, о чём свидетельствует. Однако с некоторой, естественной для живого языка в действии условностью можно констатировать, что количество однократно употребляемых слов (словоформ) регулярно увеличивается к концу предложений, то есть к наиболее информативной, финальной части, что не может не работать на пластику текста. Аналогичное многообразие можно проследить и на материале грамматических форм.

В журнале «Знание – сила» в 2017 году было охарактеризовано исследование шведских ученых о так называемых мета-текстах, то есть когда у разных писателей просчитывалось то, что мы просчитали у митрополита Макария: количество единожды употребленных слов, на основе чего создавалась картотека уникальности писателей [4]. Феномен митрополита Макария поразил бы исследователей художественных текстов – настолько богат словарь историографа, не повторяющего даже служебные слова, стремящегося каждый абзац, каждое предложение писать, используя те слова, которых ещё не было в тексте, написанном ранее.

Известный французский писатель, непревзойдённый мастер стиля Густав Флобер считал, что слово (надо полагать, знаменательное!) имеет право на повторение в создаваемом художественном тексте только после 200 других слов. Притягательность новизны, кайнэрастический эффект изучает в настоящее время особая отрасль гуманитарного знания, включая проекции: *узнавать* новое, *быть, становиться* новым и *создавать* новое [3, с. 40–46]. Феномен пластики как раз и работает в режиме, как выше мы

убедились, перманентного создания «нового», привлечения всё новых и новых языковых средств при освещении исторических событий, в данном случае при исследовании истории русской церкви. По всей видимости, весомая эрудиция митрополита Макария (Булгакова), ответственное отношение к реализации замысла, постоянное обращение к многочисленным летописным и книжным источникам развили такую языковую интуицию, которая и обеспечивала удивительную свежесть в привлечении языкового материала, фиксируемую на молекулярном уровне отдельного слова, словоформы, грамматической категории, разряда слов. В отношении ритмики текстов на примере отрывков прозы получается практически равное число слов с женским, мужским и дактилическим типом ударности. Не исключено, что в таком равновесном использовании ударности слов и таится один из секретов пластики стиля митрополита Макария (Булгакова). Макарий отнюдь не высчитывал, с каком ударением употребить то или иное слово, но многое у нас работает на интуитивном уровне, а митрополит Макарий был выдающейся языковой личностью, и тот самый «океан бессознательного», сформировавшийся колоссальной начитанностью, обильным и любовным (подчеркнем последнее!) конспектированием, многочисленными проповедями-выступлениями, подготовленными и сымпровизированными, – всё это и сыграло своё роль при написании текстов.

Для статьи мы выделили формальные показатели-подсчёты. Но много интересного можно найти в 12-томной «Истории русском церкви» дополнительно. Это, например: удвоение эпитетов (оценочных!), что явно усиливает воздействие текста: *бесчестили и били патриарха* ***сурово и бесчеловечно****; один из самых* ***светлых и достопамятных*** *деятелей); Борис* ***был способнейший и достойнейший*** *из всех соискателей престола;* ***крепким и непобедимым*** *стоятелем.* Феномен удвоенной характеристики или, как мы обозначили, двойного эпитета как раз и высветил лингвоэтическую составляющую этого труда по истории церкви. Из социальных институтов церковь ближе всего к нравственности, и не случайно в общий ритм повествования включаются (а) сугубо этические зарисовки или эпизоды. И не случайно, что так много места отводится (б) характеристикам исторических персонажей, то есть персоналиям. И не случайно (в), что автору приходится высказывать подчас весьма тонкую, продуманную оценку поступкам исторических лиц: *Осудим ли тогдашних святителей наших за то, что они покорились самозванцу? Это было бы несправедливо* [1, с. 77]. Далее, разнообразие касается шифтеров, переключателей, в которых слышен голос автора: *Что касается до причетников, т. е. дьячков и пономарей… Надобно, однако ж, помнить, что тогда в России… А потому очень естественно, что… Достойно замечания, что… Надобно присовокупить, что… Обратимся теперь к… О церквах соборных мы упоминали ещё… Спустя год после смерти царевича Димитрия…* Это уважительность к документу, искусство цитирования. Причём, что интересно: митрополит ру-

гает за напыщенность стиля, но при этом уважительно цитирует самый, на его взгляд, *хороший* фрагмент. То есть проявляет благородство и великодушие к автору давно ушедшей эпохи. Это отсутствие и гиперкритики (прошлое легко критиковать, чем мы нередко и занимаемся!) и гипокритики, когда, наоборот, к религиоведческим текстам относятся с придыханием, чрезмерно расхваливая, что несколько затрудняет исторический анализ и синтез. Например, в царствование короля Сигизмунда, когда в западнорусской церкви был период относительного спокойствия, митрополит критикует православных священников, которые более заботились о собственной наживе, нежели об укреплении приходов и монастырей. Как вести себя в спокойное время – важный показатель, основа будущих возможных испытаний. Именно богатство речи обеспечивает её уместность, гибкость, адекватность ситуациям. Рассмотрим теперь, как же возникала пластика речи, на чём она основывалась. Во многом здесь сработали прекрасные учителя митрополита Макария: Д. С. Любицкий, П. Д. Вышемирский, Я. К. Амфитеатров, отец Иннокентий (Борисов). Прекрасный стиль на всю оставшуюся жизнь обеспечивался тем, что, во-первых, семинаристы писали сочинения, во-вторых, тем, что они очень много читали, наконец, в-третьих, тем, что заучивали наизусть прекрасные тексты. В Твери в университете в свободной дискуссии на защите одной кандидатской диссертации член совета профессор Н. Ф. Крюкова припомнила слова Софьи Кузьминичны Кукушкиной, адресованные студентам: «Вы читайте, читайте классическую литературу, тогда вы выправите всё, включая фонетику». И здесь мы обращаемся к той миссии, которую сейчас воплощают учителя православной культуры. Заучивание некоторых текстов благостно для общего состояния речи, хотя бы заучивание нескольких молитв, даже одной молитвы на прекрасном церковнославянском языке. «Отче наш, сущий на небеси…», «Хлеб наш насущный даждь нам днесь…». Когда за рубежом исследовали феномен Авраама Линкольна – прекрасного оратора, то выяснилось, что в основе его речей лежат библейские тексты, именно тексты [6, с. 238–242]. Как-то, работая над книгой, в духовной семинарии в библиотеке в конце декабря 2016 г. мы невольно услышали тихую жалобу семинариста-заочника своему сокурснику: я ему, преподавателю, всё-всё рассказал, одно только слово забыл, а он не поставил (зачет или экзамен). Но согласимся, такая строгость, что называется дорогого стоит. Есть вещи, которые надо знать наизусть, тогда они будут подтягивать наше языковое мышление. «Язык – венец воспитания», и феномен удивительной пластики митрополита Макария (Булгакова) актуален сейчас потому, что через слово идёт самое главное – воспитание наших преемников.

Список литературы

1. Макарий (Булгаков) митрополит московский и коломенский. История русской церкви. Кн. 6. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. –800 с.

2. Макарий (Булгаков) митрополит московский и коломенский. История русской церкви. Книга 7. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – 672 с.

3. Сосланд А. Влечение к новизне // Знание – сила. – 2006. № 8. С. 40–46.

4. Стариков Борис. Писатель, я тебя знаю… // Знание – сила. – 2017. –№ 1. – С. 93–95.

5. Титов Федор. Материалы к жизнеописанию митрополита Макария (Булгакова). Т. 3. – М. – село Белянка, 2015. – С. 140–141.

6. Берджесс Дж. Влияние Библии короля Иакова на политическую риторику Авраама Линкольна» // Библия короля Иакова: 1611 – 2011: Культурное и языковое наследие / отв. ред. Е. Б. Яковенко. – М.: БукиВеди, 2013. – С. 238–242.

7. Харченко В. К. Митрополит Макарий (Булгаков): пластика языка и стиля. Монография. – Белгород: Белгородская областная типография, 2017. – 224 с.

8. Харченко В. К. Митрополит Макарий (Булгаков): уроки благородства. – М.: Национальная гильдия профессиональных консультантов, 2018. – 24 с.

9. Эпштейн М. Н. Пластичность философского текста: почему одни авторы более читаемы, чем другие // Звезда. –2014. –№ 1. – С. 220–225.

УДК 821.161.1.09
ББК 83.3(2=411.2)

Цимбаева Екатерина Николаевна

Московский государственный университет
им. М. В. Ломоносова, кафедра истории стран
ближнего зарубежья,
доктор исторических наук, доцент

РУССКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЕЕ РОЛЬ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ В РОССИИ XIX ВЕКА (В ФИЛОСОФСКОЙ КРИТИКЕ ВЛ. СОЛОВЬЕВА)

Аннотация. Статья рассматривает роль русской литературы XIX века в становлении межкультурного единства народов Российской империи через призму философских воззрений Вл. Соловьева. Автор рассматривает религиозные аспекты творчества великих русских писателей, их значение в деле формирования межкультурного и одновременно религиозного единства народов России.

Ключевые слова: межкультурное единство, русская литература, Церковь, Российская империя

Tsimbaeva Ekaterina Nikolaevna

Moscow State Lomonosov University, Department of history of Near Abroad ’ s countries, Doctor of history, Ass. professor

RUSSIAN LITERATURE AND ITS ROLE IN INTERCULTURAL COMMUNICATION IN RUSSIA XIX–EARLY XX CENTURIES

Annotation. The article considers Russian literature in context of the intercultural communication in the Russian empire of XIX century through the perception of the philosopher Vl. Solovi’ov. The author focuses on the religious aspect by great russian writers and their importance in the formation of intercultural unity of the peoples in the Russian empire.

Keywords: intercultural communication Russian literature, church, Russian empire

В своем знаменитом цикле «Воскресных писем» великий философ Вл. С. Соловьев сформулировал «*два желания*: 1) чтобы все народы не только в Российской империи, но и вне ее читали Пушкина и других наших великих писателей *на русском языке* и 2) чтобы никто не мешал насильно какому бы то ни было народу нашей империи читать и всероссийских и местных писателей *на своем родном языке*. Эти два желания не только не исключают друг друга, но теснейшим образом между собою связаны, – второе есть только необходимое условие для серьезного исполнения первого. Можно насильно принудить наших инородцев изучать в школах литературный русский язык. Но читать Пушкина так, как он того достоин и как он сам желал, чтобы его читали, – можно только добровольно» [1, с. 354].

В этом своем желании Соловьев поднял актуальный вопрос о роли литературы в укреплении (или ослаблении) межнациональных (в смысле межкультурных) связей. Высокая гражданственность русской классической литературы XIX века, как и местных национальных литератур Российской империи, издавна бросалась в глаза всем читателям. Однако если местные литературы могли так или иначе затрагивать вопросы национальных взаимоотношений, русские писатели своими произведениями ставили по преимуществу социальные задачи. А между тем именно позиция русскоязычных авторов имела первостепенное значение, поскольку русский язык как язык межэтнического общения учило все грамотное население империи и, следовательно, русских писателей могли читать представители других народов.

Это подчеркивал и Соловьев в работе «О народности и народных делах России» оценивая «…наше какое ни на есть просвещение от Кантемира и Ломоносова через Жуковского, Пушкина и Гоголя до Достоевского и Тургенева» [2, т. 1, с. 289]. Статья была написана в 1884 г., поэтому, вероятно, перечень просветителей не завершается именем Л. Н. Толстого: упомянуты только покойные писатели. Позднее Соловьев многократно обращался и к оценке вклада Льва Толстого в развитие межкультурной значимости русской литературы.

По мнению Вл. Соловьева, литература русского народа должна была быть именно наднациональной по своей природе и по историческому назначению русского народа. Но была ли она такой? Философ с удовлетворением констатировал, что «величайшие представители русской литературы были вполне свободны от национальной исключительности». Однако их творческий путь был сложен, отчего возникает возможность поразному интерпретировать их взгляды в зависимости от надобностей того или иного критика. С едкой издевкой философ пишет о всяких ревнителях патриотизма: «Относительно Пушкина ничто не мешает им закрыть глаза и на байронизм его молодости, и на всеобъемлющий универсализм последующей эпохи – и объявить, что лучшее его произведение есть одна «Клеветникам России». Всероссийскую сатиру Гоголя, этот «страшный суд»

предсевастопольской эпохи, может для них заслонить отвлеченная, непродуманная проповедь его «Переписки». …На Тургенева, ввиду его крайнего европеизма и неисправимого либерализма, лучше всего просто махнуть рукой, так же как и на Салтыкова, и объявить их раздутыми знаменитостями, а произведения их – бессодержательными и ничтожными. Что касается Достоевского, то в нем можно признать не вполне раскаявшегося нигилиста, который свои общехристианские, с Запада навеянные увлечения отчасти искупил своею связью с «Русским вестником» и «Гражданином». Наконец, преклоняясь перед огромною популярностью Льва Толстого, отчего не превозносить до небес художественную силу его романов, умалчивая об их идейных гуманных основах (частью воспринятых от Руссо), подрывающих в корне всякий национализм» [2, т. 1, с. 480].

В лучших представителях русской литературы Соловьев увидел союзников в борьбе с ненавистным ему узким национализмом, проводников подлинно общероссийских культурных ценностей. Однако обо всех ли писателях может идти речь?

В конце XIX века Вл. Соловьев считал возможным подводить итоги не просто развития русской литературы за предшествующий период, но итоги развития русской литературы *как таковой.* Авторы, которые идут или еще могут прийти на смену титанам прошлого, с точки зрения Соловьева, не стоят внимания. Дело русской литературы сделано и непредвиденного будущего ее величия он уже не ожидает: «Когда у нас так возгордились блестящим успехом русских романистов за границей, никто, кажется, не заметил одного обстоятельства, что этот успех представлял собою лишь громкое эхо нашей минувшей славы. Кто они в самом деле, эти писатели, которым так рукоплещет Запад? Или покойники, или инвалиды. Гоголь, Достоевский, Тургенев – умерли; И. А. Гончаров сам подвел итоги своей литературной деятельности; младший, но самый прославленный из наших знаменитых романистов, гр. Л. Н. Толстой, уже более десяти лет как обратил совсем в другую сторону неустанную работу своего ума. Что касается до современных писателей, то при самой доброжелательной оценке все-таки остается несомненным, что Европа никогда не будет читать их произведений. …И в этой области у нас так же мало положительных надежд на будущее, как и в области научного творчества» [2, т. 1, с. 350–351].

Конечно, будущее русской литературы уже через несколько лет опровергло пессимизм философа. Не за горами был Серебряный век, чье наступление подготовило в том числе и собственное поэтическое творчество Соловьева. Но в сущности в прошлом или среди современников в контексте проблемы формирования межкультурного единства России для Соловьева в только три имени в предложенном им самим ряду имели значение: Пушкин, Достоевский и Лев Толстой.

Для Соловьева Пушкин был всю жизнь великим и недосягаемым идеалом, поскольку в нем одном он видел полное воплощение народности,

полностью лишенной малейшего налета националистичности. Недаром с таким восторгом он услышал в «Пушкинской речи» Ф. М. Достоевского подтверждение своих мыслей. Вместе с тем он справедливо поставил вопрос о *добровольности* чтения Пушкина нерусскими народами России. Надежды самого поэта, что его будут читать «*и гордый внук славян, и финн*» выглядели далеко не радужно с началом политики русификации Польши в 1870 годы, с усилением давления на национальные окраины в период контрреформ. «Воскресные письма» Соловьева в контексте внутриполитической ситуации звучали остро и актуально, пытались привлечь внимание общества к началу разрушения межкультурных связей в империи усилиями правительства, вопреки усилиям писателей, что привело к таким тяжелейшим последствиям в уже недалеком будущем.

Ф. М. Достоевский почитался Вл. Соловьевым как наилучший выразитель его собственных взглядов в художественной форме. Собственно, Соловьев часто не отделял себя от Достоевского и «вчитывал» в его тексты свои мысли, даже не замечая этого. В своем раннем произведении «Три речи в память Достоевского» он с полным сочувствием пересказывал недавнюю «Пушкинскую речь» уже покойного Достоевского, вкладывая в нее и то, чего писатель не произносил: «Если мы хотим одним словом обозначить тот общественный идеал, к которому пришел Достоевский, то это слово будет не народ, а *Церковь*…. Но что такое Церковь как общественный идеал? Достоевский не имел никаких богословских притязаний, а потому и мы не имеем права искать у него каких-нибудь логических определений Церкви по существу… «Русский социализм», о котором говорил Достоевский, напротив, *возвышает* всех до нравственного уровня Церкви как духовного братства, хотя и с сохранением внешнего неравенства социальных положений, требует одухотворения всею государственного и общественного строя чрез воплощение в нем истины и жизни Христовой» [1, с. 43–45].

Именно художественная проповедь религиозного единства определила для Соловьева исключительную ценность Достоевского (в сравнении даже с Пушкиным) в контексте затрагиваемых межнациональных проблем. Если не в религии, то где примирить межкультурные противоречия народов России? И кто, кроме русской литературы, сможет воплотить в жизнь эту великую миссию русского народа? Позднее, в работе «Русский национальный идеал» философ внес коррективы в свою оценку творчества Достоевского. Подчеркивая нередкие отступления от собственного идеала у писателя, он все-таки делала вывод, что «в минуты вдохновения этот гениальный писатель, действительно, провидел всечеловеческий идеал нашего народа. Не только по основному характеру своих воззрений он ближе старых славянофилов (не говоря уже о позднейшем национализме) подходил к этому идеалу, но он даже дал для него – в своей Пушкинской речи и в последнем номере своего «Дневника» – совершенно верную, хотя и самую общую форму». [2, т. 2, с. 288].

В противовес Достоевскому, Соловьев недолюбливал Льва Толстого, но в полной мере отдавал ему должное в вопросе соотношения высказываемых тем идеалов и их воплощения на практике. Полемизируя с распространенными взглядами на патриотизм (типичным выразителем которых был П. Е. Астафьев), Соловьев противопоставляет им патриотизм Толстого: «Воззрение Льва Толстого (к которому г-н Астафьев отнесся слишком пренебрежительно), при всей своей односторонности, свободно по крайней мере от этого внутреннего противоречия. Знаменитый писатель также признает лишь внутреннюю субъективную сторону религии и нравственности; но он зато и не дает в своем идеале жизни человеческой никакого места патриотизму, национальным делениям, государственности, церкви и т. д. Это, во всяком случае, последовательно» [2, т. 1, с. 600–601]. Религиозная направленность деятельности Толстого не встречала сочувствия Соловьева. Самого Толстого он не решался осуждать, но его сторонников называл «буддистами», т. е. приверженцами религии, далекой от его собственных представлений о вселенском единстве. Правда, критика Соловьева относилась преимущественно не к самому великому писателю, перед мощью личности которого и перед гениальным творчеством которого он преклонялся, как и все его современники, но была направлена на последователей Толстого, упрощавших его и без того несложную духовную проповедь. Несколько раз Соловьев возвращался к рассказу «Три смерти», по-видимому, произведшему на него огромное впечатление: «Всего лучше основная мысль наших упростителей выражена и заранее опровергнута в гениальном рассказе гр. Л. Н. Толстого «Три смерти». Здесь представлено, как умирают культурная барыня, мужик и дерево. Барыня умирает совсем плохо, мужик значительно лучше, и еще гораздо лучше дерево. Это происходит, очевидно, оттого, что жизнь мужика проще, чем жизнь барыни, а дерево живет еще проще, чем мужик. Но если из этого несомненного факта можно выводить какое-нибудь нравственно-практическое следствие, отождествляя простоту с высшим благом, то зачем же останавливаться на мужике, а не доходить до дерева, которое проще мужика, или еще лучше – до камня, который так прост, что даже совсем не умирает. А всего проще, конечно, чистое небытие, – недаром наши упростители стали в последнее время выказывать особую склонность к буддизму...» [2, Т. 1. с. 621].

В данном случае критике подвергается не религиозная проповедь, а отказ от культурных ценностей во имя возврата к «природе», что с точки зрения философа лишает проповедь действенности, ибо разрушение культурно-исторических основ современной цивилизации одновременно разрушает и основание культурно-исторической общности народов, которая не может быть достигнута усилиями разобщенных и ограниченных в своих устремлениях «естественных людей». Но ограниченность и чуть ли не примитивность нравственно-религиозной концепции Толстого, далекая от реальных нужд России, не переносилась Соловьевым на бессмертное творчество писателя.

В течение XIX века русские писатели оказывали прямое или косвенное влияние на формирование идеологии межкультурного единства в Российской империи, именно они в наибольшей степени отвечали за воспитание патриотических чувств народа. Ими были созданы основы межэтнической культурной коммуникации народов империи на основе русского языка. При этом, с точки зрения «русской идеи» Владимира Соловьева, все они в той или иной степени понимали национальное единство прежде всего как религиозное единство. Именно в этом виделась философу непреходящая ценность классической литературы XIX века, которую превзойти или хотя бы достичь не могло в его глазах ее дальнейшее развитие.

Список литературы

1. Соловьев Вл. С. Литературная критика. − М.: Современник, 1990. – 421 с.

2. Соловьев В. С. Сочинения: в 2 т. / сост., подг. текста Н. В. Котрелева; вст. ст. В. Ф. Асмуса – М.: Правда, 1989. – Т. 1 – 688 с.; Т. 2 – 736 с.

УДК 130.3
ББК 87.52

Соина Ольга Сергеевна

Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и истории

Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ О РОЛИ «ДРУГОГО» В ИСПОВЕДАЛЬНОМ САМОВЫСКАЗЫВАНИИ ЧЕЛОВЕКА[1]

Аннотация: В ряде своих произведений Ф. М. Достоевский изображает общение между людьми, в ходе которого происходит жизненно необходимый акт исповедания одним человеком другому. В аспекте подлинно христианской общности людей, как в грехе, так и в покаянии, исповедь, в особенности, преступника требует от «второго» не только высокой моральной чистоты и способности к участию и состраданию, но прежде всего, по глубочайшему убеждению Достоевского, ответного чувства разделения вины с согрешившим, без которого невозможно его нравственное возрождение.

Ключевые слова: философская антропология и этика, исповедание, самовысказывание, «другой», вина и наказание, общность вины, публичное покаяние.

Soina Olga Sergeevna

State University of Telecommunications and Informatics, Department of Philosophy and History, Doctor of Philosophy, Professor

DOSTOEVSKY ON THE ROLE OF THE «OTHER» IN THE CONFESSIONAL STATEMENT OF THE PERSON

Annotation: In a number of his works, M. Dostoevsky portrays the communication between people, in the course of which there is a vital act of confession by One person To another. In the aspect of a truly Christian community of people, both in sin and in repentance, confession, in particular, of a criminal requires from the «second» not only high moral purity and ability to participate

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-011-90001\18.

and compassion, but above all, according to Dostoevsky's deepest conviction, a reciprocal sense of separation of guilt from the sinner, without which his moral revival is impossible.

Keywords: philosophical anthropology and ethics, confession, statement itself, «the other», guilt and punishment, community of guilt, public repentance.

Ф. М. Достоевский в своих произведениях неоднократно обращался к теме исповедания как актам самопознания и очищения совести. Но эти акты немыслимы без участия другого, принимающего исповедь. Исповедуясь, человек пытается самоопределиться относительно того, что ему известно о себе, и, вынося себе приговор, надеется на ответную реакцию со стороны собеседника, воспринимаемую им в контексте его собственных суждений о себе. Реакция слушающего не исключает, разумеется, ни взаимной откровенности, ни рассуждений по поводу исповеди-признания, однако само содержание последней, где самое существенное – факт анализа человеком своих деяний, не всегда становится предметом спора, столкновения мнений, а потому и не требует от собеседника ответной полемической активности. В такой форме общения более важен внутренний, духовный контакт, умение передать невыразимые словами мысли и чувства, поскольку один взгляд, жест могут здесь решить все: станет человек на путь преступления или с этой минуты начнется его духовное перерождение.

Сложность психологической ситуации, в которой находятся оба участника исповедального диалога, приоткрывает всю глубину духовно-нравственной проблематики, волновавшей Достоевского в связи со всегда актуальной для него темой вины и наказания человека. Исповедь предполагаемого или уже состоявшегося преступника перед человеком, по своей духовной природе близким исповедующемуся, вызвана не только потребностью снять с себя бремя греха или преступления, искупив признанием хотя бы малую часть своей вины, но и страстным желанием обрести с принимающим исповедь некий особый духовный союз, существующий вне обычных человеческих взаимосвязей как последняя встреча двух родственных душ накануне исчезновения в вечности.

Не пустая патетика, а глубоко искренняя просьба звучит в словах Дмитрия Карамазова к брату Алеше перед исповедью «горячего сердца»: «Слушай: если два существа вдруг отрываются от всего земного и летят в необычайное, или по крайней мере один из них, и пред тем, улетая или погибая, приходит к другому и говорит: сделай мне то и то, такое, о чем никогда никого не просят, но о чем можно просить лишь на смертном одре, – то неужели же тот не исполнит... если друг, если брат?» [2, с. 97]. Исключительно характерно в этом плане высказывание М. М. Бахтина по поводу особой функции «второго» в исповедальном диалоге: «Этот другой человек – «незнакомец, человек, которого никогда не узнаете», выполняет свои функции в диалоге вне сюжета и вне своей сюжетной определенности, как «чистый человек в человеке», представитель «всех других» для «я». Вследствие такой

постановки «другого» общение принимает особый характер и становится по ту сторону всех реальных и конкретных социальных форм» [1, с. 356].

Несмотря на все многообразие человеческих переживаний, существует, по убеждению Достоевского, некий неписанный общий, ставший почти «классическим» закон, который определяет взаимоотношения людей, сблизившихся в момент исповеди. Сама форма исповедального диалога возводилась писателем к христианской традиции покаяния грешника перед кем-то безусловно святым и праведным, кто в зависимости от степени вины кающегося либо приговаривал виновного к публичному покаянию перед народом, либо отпускал ему грехи, принимая их на себя [2, с. 96–97]. Горячий сторонник подобной исповеди в «Братьях Карамазовых» – старец Зосима, в духовный опыт которого его преемник Алеша привносит новое содержание, соответствующее тревожному времени всеобщего распада нравственных норм и духовных традиций. В своей предсмертной беседе Зосима предлагает ученикам «классический» образец поведения в этой сложной ситуации, и все отступления от него, вольно или невольно сделанные Алешей, лишь подтверждают верность основному тезису: «...возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской... чуть только сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть на самом деле и что ты-то и есть за всех и вся виноват» [3, с. 290].

Именно в аспекте этой подлинно христианской общности людей как в грехе, так и в покаянии исповедь преступника требует от «второго» не только высокой моральной чистоты и способности к участию и состраданию, но прежде всего, по глубочайшему убеждению Достоевского, ответного чувства разделения вины с согрешившим, без которого невозможно его нравственное возрождение. Исключительно интересен в данном плане эпизод с «таинственным посетителем» в «Братьях Карамазовых». Выслушивая исповедь незнакомца, старец Зосима «приговаривает» его к публичному покаянию, и это вмешательство в чужую судьбу требует и от самого Зосимы готовности пережить испытания, выпавшие на долю убийцы. Разделивший же вину в момент сопереживания становится в полном смысле слова соучастником совершенного преступления и в то же время поднимается до морального суда над виновным, выступая как *обвиняющая совесть преступника*. Строго говоря, глубоко и точно сформулированный автором «Братьев Карамазовых» духовно-нравственный императив «всякий человек за всех и вся виноват» основан именно на таком типе отношений между людьми, и религиозно-философское содержание названного романа Достоевского, в сущности, является расширенным и обстоятельным его доказательством.

Горячее желание Зосимы разделить с убийцей его страдания («...сам бы разделил его участь, лишь бы облегчить его») парадоксальным образом вызывает в последнем ненависть к сострадающему как *соучастнику преступления, обвиняющему судье и карающей совести* [3, с. 280]. Согласно

глубочайшим прозрениям Достоевского, для любого преступника совершенно непереносимо осознание того, что кто-то *другой знает всю его душу* так же, как и совершенное им злодеяние, и потому вправе требовать от него публичного раскаяния перед людьми – будь то явка с повинной или нравственное самоосуждение. «Возненавидел я тебя, будто ты всему причиной и всему виноват», – признается «таинственный посетитель» Зосиме и так объясняет мотивы своей ненависти: «Как я стану глядеть на него, если не донесу на себя? <…> ...Он единый связал меня, и судия мой, не могу уже отказаться от завтрашней казни моей, ибо он все знает» [4, с. 246].

По существу, человек как бы заранее занимает оборонительную позицию по отношению к тем самым людям, перед которыми намеревается каяться, убеждая себя, что все они совершенно так же преступны, как и он сам, а главное – исполнены лжи и лицемерия и потому решительно недостойны такого «подвига». «Вызов от виноватого к судье» [5, с. 24], когда виновный как бы становится на место своего морального судии, дабы узнать, вправе ли тот подвергать его наказанию, присутствует почти во всех исповедальных диалогах романов Достоевского, и есть все основания полагать, что, исследуя глубины преступной совести, писатель понимал, что искренность самообвинения как нравственного порыва противостоит у такого человека одному из самых сильных его устремлений – потребности в безграничном самоутверждении и в духовно-нравственном противостоянии всем окружающим, не видящим различия между добром и злом, а значит, не имеющим права судить и наказывать.

Всякое раскаяние так или иначе обращено к людям, и именно в раскаянии «гордый» человек испытывается «на прочность». Проверяя искренность и чистоту своего порыва, он часто оказывается бессильным подавить в себе ненависть к людям, дерзнувшим вынести ему моральный приговор, став гораздо ниже тех, ради которых страдает и которых в то же время отчаянно презирает. Особенно характерны в этом плане переживания Ивана Карамазова накануне суда над Дмитрием. Лелея в душе возможность «рыцарского поступка» на суде (то есть покаяния и самообвинения, как ему язвительно намекает черт), Иван оказывается неспособным к этому именно потому, что не в силах вынести последующие за ним ненависть и глумление «толпы», которым он противопоставляет, в свою очередь, озлобление мучимого угрызениями совести преступника: «...завтра я пойду, стану перед ними и плюну им всем в глаза» [4, с. 88].

Человек же, вынесший такое страшное испытание (вспомним дуэльную историю старца Зосимы) и сумевший победить себя, обретает единственно верный путь к духовно-нравственному спасению. Именно поэтому соединение с людьми во всеобщем чувстве виновности посредством публичного покаяния перед ними есть, по Достоевскому, не только самое гуманное наказание, но и лучшее средство разрешения всех социальных и нравственных конфликтов. «...Должен человек вдруг пример показать и

вывести душу из уединения на подвиг братолюбивого общения, – проповедует «таинственный посетитель», – хотя бы даже и в чине юродивого. Это чтобы не умирала великая мысль...» [3, с. 276].

Соответственно и поведение человека в момент исповеди, будучи своего рода психологической подготовкой к перенесению такого наказания, определяет, способен ли он вообще сознавать себя наказанным. Особенно характерно в этом плане различие в поведении двух братьев –Дмитрия и Ивана Карамазовых, так по-разному реагирующих на участие и сострадание Алеши. Полное доверие Мити, его предельная откровенность перед братом («Ты выслушаешь, ты рассудишь, и ты простишь... А мне того и надо, чтоб меня кто-нибудь высший простил») есть, по сути, – один из симптомов возрождения души, то Иван, напротив, не желает допустить в свой внутренний мир Алешу именно тогда, когда наиболее нуждается в нем [3, с. 97]. Ивану «второй» даже более необходим, чем Дмитрию: произнося приговор мирозданию, он, тем не менее, страшно заблуждается относительно самого себя. И причина мук совести Ивана как раз и состоит в неумении постичь степень своей виновности в происшедшей «катастрофе». Обособив себя от людей, не имея возможности проанализировать свои поступки перед лицом «второго», Иван мучительно колеблется между самооправданием и самообвинением. Это нравственно-психологическое состояние брата глубоко понимает Алеша. Он убежден в том, что Ивану не следует ступать на опасный для него путь самообвинения, который может привести его к нарушению нравственного равновесия и полному духовному краху. «...Иван, ты сам себе несколько раз говорил, что убийца ты, – обращается к нему Алеша. – <…> Ты говорил это себе много раз, когда оставался один в эти страшные два месяца. <...> Ты обвинял себя... Но убил не ты, ты ошибаешься, не ты убийца... И это Бог положил мне на душу тебе это сказать, хотя бы ты с сего часа навсегда возненавидел меня...» [4, с. 40].

Убежденный в том, что подлинное наказание человека человеком должно осуществляться вне сложившейся в государстве системы социально-правовых отношений, Ф. М. Достоевский, быть может, несколько утопически предполагал, что общество рано или поздно предоставит виновному и преступному возможность возрождения и исправления на основе христианских нравственных заповедей. По сути, принцип «каждый за всех и вся виноват» должен, по мнению писателя, восторжествовать именно в будущем русском суде, который станет истинно гуманным и справедливым, то есть всемерно способствующим восстановлению личности, пережившей состояние нравственного хаоса и духовного распада. И хотя современное Достоевскому состояние общества явно исключало возможность приближения к желанному идеалу, писатель искренне верил, что прообразом его как раз и является исповедь.

Список литературы

1. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Художественная литература. –1963. – 472 с.

2. Ветловская В. Е. Поэтика романа «Братья Карамазовы». Л.: Наука. – 1977. – 200 с.

3. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 14. – Л.: Наука. – 1976. – 512 с.

4. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 15. – Л.: Наука. – 1976. – 624 с.

5. Достоевский Ф. М. Бесы. Рукописные редакции // Полн. собр. соч.: в 30 т. – Т. 11. – Л.: Наука. – 1974. – 415 с.

УДК 82-1:27-243.6
ББК Ш33(2=411.2)6-003.6

Сафонова Екатерина Анатольевна

Томский государственный педагогический университет, историко-филологического факультет, кафедра русской литературы, кандидат филологических наук, доцент

СЕМАНТИКА ДОМА В СБОРНИКЕ Е. Ю. КУЗЬМИНОЙ-КАРАВАЕВОЙ «СТИХИ»

Аннотация: Статья посвящена анализу позднего творчества поэтессы первой волны русского зарубежья Е. Ю. Кузьминой-Караваевой (1891–1945 гг.), получившей после принятия монашеского пострига имя матери Марии. В работе рассматривается итоговый сборник матери Марии «Стихи» 1937 г., исследуется семантика дома и пространственные образы в разделе «О жизни».

Ключевые слова: поэзия первой волны русской эмиграции, Е. Ю. Кузьмина-Караваева (мать Мария), бездомье, пространственные образы.

Safonova Ekaterina Anatolyevna

Tomsk State Pedagogical University, Faculty of History and Philology, Department of Russian Literature, Candidate of Philology, Associate Professor

SEMANTICS OF HOUSE INTO THE COLLECTION BY E. YU. KUZMINA-KARAVAYEVA «POEMS»

Annotation: the article is devoted to the analysis of the late work of the poet of the first wave of the Russian Diaspora E. Y. Kuzmina-Karavaeva (1891–1945), received after taking monastic vows the name of mother Mary. The work deals with the final collection of mother Mary «Poems» in 1937, explores the semantics of the house and spatial images in the section «On Life».

Keywords: poetry of the first wave of Russian emigration, E. Y. Kuzmina-Karavaeva (mother Maria), without a house, spatial images.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 17-34-00017-ОГН

Е. Ю. Кузьмина-Караваева – известная поэтесса Серебряного века, в 1910-х гг. вращалась в литературных кругах Петербурга. После поражения Белой армии вместе с семьёй оказалась в эмиграции. Смерть младшей до-

чери стала переломным моментом в духовной жизни Кузьминой-Караваевой. Она занялась активным миссионерством, сделала первые шаги к монашеству. Всю жизнь она помогала сиротам, нищим, умирающим, организовала общественное объединение «Православное дело». В 1932 г. в церкви парижского Свято-Сергиевского Богословского института Митрополит Евлогий совершил постриг Елизаветы Юрьевны. Новая монахиня получила имя – мать Мария. Монахиня Мария считала свою деятельность «всеобъемлющим материнством». Она не восприняла идею келейного монашества, заботилась о безработных, больных, умирающих. В 1936 году мать Мария пережила еще одно горе – отъезд в СССР и гибель старшей дочери. В феврале1943 г. мать Мария была арестована вместе с сыном, который был казнен в Бухенвальде, мать Мария была казнена в газовой камере концлагеря Равенсбрюк в 1945 г. [1].

Общий уровень знаний о Е. Ю. Кузьминой-Караваевой высокий, но при этом ученые редко анализируют итоговый сборник поэтессы (книга вышла под именем «Монахиня Мария») «Стихи», выпущенный в эмиграции в издательстве «Петрополис» в Берлине в 1937 году.

Уже в первом стихотворении раздела «О жизни» актуализируется семантика домостроительства:

Мне кажется, что мир еще в лесах,
На камень камень, известь, доски, щебень.
Ты строишь дом, ты обращаешь прах
В единый мир, где будут петь молебен [2, с. 7].

Весь земной мир представляет собой строящийся Богом дом. Бог является Зодчим и Архитектором, а окружающие люди находятся в постоянном труде. По домостроительной этике, труд является основой жизнедеятельности:

И мы за гранью вещества,
В домостроительной работе,
Предвидим сроки торжества, –
Преображенье темной плоти [2; с. 9].

Лирическая героиня мечтает увидеть всеобщий миропорядок:

Коси косой, пили, стучи, –
Из хаоса мы храм построим.
И в этот дом одни ключи, –
Изнеможенье трудовое [2, с. 59].

Однако желанные перемены не происходят. Напротив, лирическая героиня видит людей, дни которых проходят в «кровавой» заботе, маете и муке [2, с. 12]. Мать Мария без прикрас описывает бесприютное жалкое существование соотечественников. Она обращается к Богу с просьбой помочь обездоленным эмигрантам. Остро звучит мотив тоски по родине; воссоздана эмигрантская атмосфера отчаяния, скитаний и обреченности:

И сердце кровью изойдет
О каждом беспризорном Ваньке,
Пока не совершит полет
На землю мой хранитель-ангел [2, с. 22].

Семантика имени здесь значима –это русские, которых связала одна эмигрантская судьба. Композиционно следуют друг за другом стихотворения, раскрывающие тему бездомья («Ваньки» обретут «дом, постель и стол» лишь на небесах) [3].

Описание конкретного европейского пространства актуализирует семантику не-дома. Воссоздан сонный, а значит мертвый город [2, с. 65]. Пахнет гарью, везде туман, пыль, грязь [2, с. 65]. При описании пространства используются зеленоватые и серые цвета, тусклый белесый небосвод, мутновялый канал [2, с. 37, 60]. Здесь царит холод, идет дождичек, время года – осень (пора «гниения», увядания). Время суток – сумерки; часто действие происходит до крика петуха (петела, алектора) [2, с. 32, 47].

Следует заметить, что город Страсбург, который описывается в стихотворениях, один из красивейших в Европе. Но мать Мария остро ощущала, что это пространство – не сакральное, чуждое православному человеку [4]. В стихотворении «Как капли серебра, бой башенных часов» описывается грандиозный Страсбургский католический собор, однако он отталкивает лирическую героиню:

Собор и крыши, и людские лица,
И сонных вод зеленая струя, –
О город, город, что-то здесь случится,
Со мной случится, – не избегну я.

Название города Страсбург созвучно «городу страстей» и городу «страданий» [1, с. 58]. Кроме того, название города переводится как «город дорог», он расположен в самом центре Европы, из-за чего его называют еще «перекрестком Европы». Именно поэтому в книге «Стихи» образ перекрестка оказывается репрезентативным, он ассоциируется, с одной стороны, с судьбой, «с Божьим крестом», который нужно смиренно принять, а с другой стороны, с распутьем, «проклятыми местами»:

Все смотрю на эти перекрестки,
Что ни перекресток, – Божий крест.
Ветер кружится морской и хлесткий
Средь заплеванных, проклятых мест [2, с. 17].

Во многих стихотворениях описано замкнутое пространство нищенской, клопиной каморки: стул, плита, кровать, выцветшие грязные обои, тусклый свет, сквозняки [2, с. 54]. Бытовое пространство названо «грустным прогорклым миром» [2, с. 55]. Лирическая героиня просит в своих молитвах Бога быстрей закончить строительство. Она и сама пытается навести порядок:

Наконец-то! Дверь скорей на ключ,
Как запущено хозяйство в доме,
В пыльных окнах еле бьется луч.
Мыши где-то возятся в соломе.
Вымету я сор из всех углов,
До бела отмою стол мочалой,
Соберу остатки дум и слов
И сожгу, чтоб пламя затрещало [2, с. 49].

Показательным является символ ключей, которые связаны с семантикой преодоления границ, и в христианстве являются знаком перехода из земного мира в иное состояние бытия [5, с. 32]. У Святого Петра было два ключа, золотой и серебряный, от дверей Ада и Рая. Лирическая героиня ключом к Царствию небесному считает каждодневный труд по преображениюмира. Образ дома – один из важных аксиологических составляющих национальной картины мира. Он предстает в разных значениях, как здание, жилой дом, семья, хозяйство. М. Мария актуализирует семантику дома-хозяйства и крова.

Дом – организующий центр мира, сакральное пространство, где устанавливается связь между богом и человеком, бытом и бытием, земным и небесным. Вся строительная или созидательная деятельность имеет своим прототипом космогонию. Космологическая схема священного здания очевидна в церкви:четыре части внутреннего помещения символизируют четыре стороны света. Внутреннее помещение – это Вселенная. Алтарь – Рай, находящийся на востоке. Царские врата алтаря – «Врата Рая». Если в церкви важным элементом является алтарь, то в доме человека – стол. Он всегда стоял в красном углу, уподобляясь церковному престолу. За столом нельзя было смеяться, шуметь, разговаривать, именно поэтому в стихотворении лирическая героиня «сжигает остатки дум и слов» вместе с мусором, который нельзя выносить из дома, чтобы злые люди над сором не наслали беду:

Сяду, лоб руками подперев…
(Вот заря за окнами погасла).
Помню повесть про немудрых дев,
Как не стало в их лампадах масла. <…>
Дух, боренье в этот час усиль.
Тише. Стук. Кричит пред утром петел.
Маслом сыт в лампаде мой фитиль.
Гость вошел. За ним широкий ветер [2, с. 49].

Мать Мария пересказывает сюжет из Евангелия от Матфея (25: 1–13), в котором говорится о Пяти мудрых девах и Пяти неразумных девах, вышедших на встречу жениху без масла в лампаде. Лирическая героиня готова к встрече с гостем, который ассоциируется со Святым духом, широкий ветер символизирует перемены.

Однако метафора уборки связана у м. Марии не только с мироустроением. В стихотворениях «Возник. Не отстает. И сердцу нудно» и «И сердце медленно отяжелело» [2, с. 40,41]актуализируется иная семантика. Уборку героине помогают осуществить черти,которыенаходятся рядом с людьми и чувствуют себя свободно. Принимая обманный облик, бес выметает сор из комнаты, но вместе с ним – свет и силу из души героини. Важно, кто наводит уборку в доме-земном бытии и как проходит уборка. Уборка актуализирует семантику отбора: вместе с мусором можно вымести нечто ценное; кроме того, мусор нужно сжигать, как было принято у русских.

В заключительном стихотворении раздела «О жизни» ощущается бессилие и опустошенность лирической героини. Она не в силах преобразить профанное пространство мещанского города, в котором жители не ощущают катастрофы, на пороге которой находятся. Праздная жизнь европейцев напоминает «пир во время чумы». Лирическая героиня, напротив, предчувствует скорую гибель:

О, этот истукан молвы стоусой, –
Оделись в чистое, пьют на углах.
И ясно вдруг, что в мире стало пусто.
Один кирпич да камень, пыль да прах.
В глухой дали прямолинейных улиц,
Там, где смолкает пыльный карнавал,
Я вдруг почувствую: расстрела пули
И в небеса бесцветные провал.

К сожалению, пророчество матери Марии сбылось.

Таким образом, Монахиня Мария, вписываясь в традицию эмигрантской поэзии, изображает чуждое европейское пространство. Собирательный образ эмигрантского бездомья раскрывает тоску лирической героини по утраченному сакральному пространству православной родины, где она могла бы черпать силы для улучшения мира.

Список литературы

1. Беневич г. и. Мать Мария (1891 – 1945). Духовная биография и творчество. – СПб., 2003. – 87 с.

2. Монахиня Мария. Стихи. – Берлин: Петрополис, 1936 (1994). – 103 с. – (Репринтное издание).

3. Лотман Ю. М. Дом в «Мастере и Маргарите» // Ученые записки Тартуского университета. – Выпуск 720. Семиотика пространства и пространство семиотики. Труды по знаковым системам 19. – Тарту, 1986. –С. 36–43.

4. Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. –144с.

5. Рошаль В. М. Энциклопедия символов. – М., СПб.: АСТ, Сова, Харвест, 2008. – 384 с.

УДК 82.091
ББК 83.3

Пожидаева Ольга Владимировна
Мурманский арктический государственный университет, кафедры русского языка и массовых коммуникаций, кандидат филологических наук, доцент

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ НАРКОТИЧЕСКОГО ИЗМЕНЕНИЯ СОЗНАНИЯ В НЕКОТОРЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ: К ВОПРОСУ О ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЯХ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СЛОВЕСНОСТИ

Аннотация. В статье анализируется с учетом традиций православной культуры репрезентация наркотического изменения сознания в некоторых произведениях классической и современной русской литературы.

Ключевые слова: православные традиции в литературе, измененное состояние сознания, классическая и современная русская литература.

Pozhidaeva Olga Vladimirovna
Murmansk Arctic State University, Russian Language Department and mass communications, PhD, Associate Professor

REPRESENTATION OF NARCOTIC CHANGE OF CONSCIOUSNESS IN SOME FICTION TEXTS OF RUSSIAN WRITERS: ON THE ISSUE OF SPIRITUAL TRADITIONS OF RUSSIAN LITERATURE

Annotation. The article analyzes some fiction texts of classical and modern Russian literature, which describe the state of altered consciousness. The main ideas of the fiction texts are considered in the context of the traditions of Orthodox culture.

Keywords: Orthodox traditions in literature, an altered state of consciousness, classical and modern Russian literature.

Измененное состояние сознания стало предметом изображения в произведениях таких писателей, как Т. Куинси, С. Т. Кольридж, Ш. Бодлер ещё в XIX веке. В середине XX века, в период расцвета движения хиппи, обращение к нему, например, в творчестве О. Хаксли [15] стало своеобразным протестом против общества потребления с его культом физического здоровья, прагматизма. Чешский филолог Т. Гланц указывает, что искусство само по себе изначально предполагает изменение сознания, определённую степень «искусственности» мировидения [8]. С одной стороны, исследование метаморфоз сознания восходит к восточным мистическим практикам, святоотеческим текстам, учению философов-идеалистов, которые стремились постичь смысл жизни с помощью интуиции или измененного сознания. С другой стороны, истоком психоделических опытов нового времени, замечает Гланц, становится скепсис по отношению к любым универсальным связям. Критик считает, что в 90-е годы XX столетия некоторые художественные тексты сознательно приобретают черты психо-

тропного препарата. Интересно с учетом последнего тезиса проанализировать пьесу современного русского писателя-постмодерниста В. Г. Сорокина «Dostoevsky-trip» (1997 г.), где Толстой, Горький, Кафка, Бунин, Флобер и другие писатели упакованы в таблетки и провоцируют изменение души и сознания у тех, кто их принимает. Все семеро участников действия пьесы получают одинаковую «дозу» Достоевского и «проваливаются» в художественное пространство романа «Идиот». Сначала они примеряют на себя роли героев романа и имеют имена, потом превращаются в М1, М2, Ж1, Ж2, …Ж5, причудливо дополняя мир Достоевского опытом собственного «подполья», «мерзостей жизни» [13]. Результатом психоделического опыта здесь становится физическая смерть всех участников. Напомним – их семеро. Сакральное число, связанное с идеей воскресения, воскрешения, в произведении Сорокина обманывает и становится смертоносным. Сорокин в своем произведении говорит о неоднозначности результата общения творца и читателя, по-своему трактуя известное изречение Ж. Батая: «Литература не безобидна, и в конечном итоге она должна признать себя виновной»[2, с. 16].

Состояние безумия, сумасшествия как способ обретения истины о мире не исключение для русской литературы. Вспомним хорошо известные произведения П. Я. Чаадаева, А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, А. Белого, Ф. Сологуба, М. Булгакова, Вен. Ерофеева и др. Однако упоминания об изменении сознания путём воздействия на него наркотическими препаратами в русской классической литературе редки.

Одно из них мы встречаем в повести «Невский проспект» Н. В. Гоголя из цикла «Петербургские повести». Только сон дает возможность герою произведения художнику Пискареву увидеть продажную женщину в образе возлюбленной богини. Но сон, который все «преображает», делает «чистым», не приходит сам по себе: «есть средство восстановить сон – для этого нужно принять… опиум» [7, с. 289]. «Баночка, наполненная темной жидкостью», становится для Пискарева не только проводником в мир гармонии, красоты, но и пробуждает желание «улучшить… жизнь». Блуждания между сном и явью заканчиваются для героя трагически: «нашли бездыханный труп его с перерезанным горлом. Окровавленная бритва валялась на полу. По судорожно раскинутым рукам и по страшно искажённому виду можно было заключить, что рука его была неверна и что он долго еще мучился, прежде нежели грешная душа его оставила тело» [7, с. 292].

В романе «Анна Каренина» Л. Н. Толстой несколько раз обращает внимание на то, что Анна употребляет лекарства в состав которых входит морфин или опий [15, т. IX, с. 228]. Страсть Анны почти уподобляется морфину: «так же, как прежде, одною любовью и привлекательностью она могла удержать его. И так же, как прежде, занятиями днём и морфином по ночам, она могла заглушить страшные мысли о том, что будет, если он разлюбит её» [14, т. IX, с. 254]. Знаменитое сновидение-предсказание Ан-

ны, в котором «старичок-мужичок с взлохмаченной бородой что-то делал, нагнувшись над железом, приговаривая бессмысленные французские слова» является после приёма опиума: «она вернулась к себе и после другого приёма опиума к утру заснула тяжёлым, неполным сном, во время которого она не переставала чувствовать себя» [14, т. IX, с. 346]. Незадолго до этого Анна мыслит о том, что можно выпить всю склянку, «чтобы умереть», при этом она «с наслаждением» думает «о том, как он (Вронский) будет мучиться». Анна – воплощение любимых Толстым идей «живой жизни», «естественного эгоизма», которые так прекрасно и гармонично привели Наташу Ростову к неосознанному слиянию с «роевой жизнью». Ведь, как считает писатель, важно понять «не умом, а всем существом своим» правду «роевой» общей жизни и стать её частью. Но в случае с Карениной, которая «слишком хотела жить», нарушена мера дозволенного. Эпиграф к роману, который взят из «Послания апостола Павла к римлянам», относится и к Анне: «Мне отмщение, и аз воздам». Сам Толстой поясняет: «Много худого люди делают сами себе и друг другу только оттого, что слабые, грешные люди взяли на себя право наказывать других людей. <…> Наказывает только бог и то только через самого человека» [14, т. IX, с. 436]. «Искусственный рай» приводит Анну к иллюзии «живой жизни». К слову сказать, на амбивалентность воздействия психотропных препаратов указывали почти все западноевропейские писатели, представляющие психоделическую литературу [3, с. 267, 300; 16].

Другой русский писатель, М. А. Булгаков, обращается к описанию «искусственного рая» в рассказе «Морфий» (1927 г.). Произведение создано на автобиографической основе: в 1917 году Булгаков пристрастился к морфию после заражения дифтеритными плёнками в ходе трахеотомии. Герой рассказа, доктор Сергей Поляков, подробно описывает свои ощущения в дневнике, замечая, что морфий позволяет ему достичь высшей точки «духовной силы человека» [6, т. I, с. 90]. Вскоре это состояние сменяется болезнью и отчаянием, которые приводят героя к смерти: «Смерть от жажды райская, блаженная смерть по сравнению с жаждой морфия. Так заживо погребённый, вероятно, ловит последние ничтожные пузырьки воздуха в гробу и раздирает кожу на груди ногтями. Так еретик на костре стонет и шевелится, когда первые языки пламени лижут его ноги…» [6, т. I, с. 96]. Важны здесь образы жажды и еретика, которые заставляют вспомнить о грехе плотского и духовного пьянства. Митрополит Сурожский Антоний в «Беседах о вере и церкви» замечает: «то, что мы называем грехами плоти, – это грехи, которые человеческий дух совершает над человеческой плотью; плоть – жертва. <…> Человек жаждет, его плоть просит влаги, воды – лишь наше воображение подсказывает, что вкуснее выпить чая или пива. Плоть изнурена, она просит пищи; но только наше воображение нас обращает в сторону лакомства или жадности… Таким образом, плоть просит всегда о том, что естественно, просто и здраво; человеческое воображение,

душевность её направляет и выбирает иное» [9, с. 121–122]. Безусловно, Булгаков – писатель, творящий в апокрифических традициях, но православное понимание пьянства духовного и телесного как греха ему близко. Интересно, что в последнем романе писателя «Мастер и Маргарита» морфинистом становится Иван Бездомный, оставивший поэзию и превратившийся в профессора литературы Ивана Николаевича Понырева. Только после укола наркотика он видит во сне, как наяву, о чём рассказывается в романе Мастера. Иван Бездомный – ученик мастера и Воланда, последний заставляет безбожника поверить на какое-то время в нечистую силу. Правда, в финале романа профессор Понырев уверен, что ему «всё известно», что он «все знает», это лишает его способности к подлинному творчеству, он сторонник опытного эмпирического знания и всё произошедшее с ним, включая встречи с Воландом и мастером, объясняет гипнозом. Бездомный обрёл свой дом (фамилия Понырев поисходит от станции Поныри в Курской области), как бы приобщился к истокам национальной культуры, но преображённого героя поразила бацилла всезнайства. Измученного болезнью Ивана Николаевича дома ждет шприц и ампула с жидкостью «густого чайного цвета». После укола все меняется: появляется лунная дорога и герои романа Мастера. Каждый получает лишь то, ради чего жил и во что по-настоящему верил, не более. В этом смысле Понырев обречен на бездомье, которое только на мгновение посредством морфия будет прерываться в полнолуние

Надо заметить, что изменение сознания в классической русской литературе чаще ведет к разрушению личности. Возможно, это объясняется тем, что культивирование личностного начала не было свойственно православной русской культуре, которая не пережила западноевропейского Возрождения. Напомним, что русский романтизм в меньшей степени, чем западноевропейский обращён к мистическому опыту и культу личности художника, творца. Русский символизм, в отличае от западноевропейского, оплодотворяется учением православной веры. Интересно, что сюрреализм как течение модернизма в русской культуре вообще не прижился на рубеже XIX–XX веков. В русском сознании не было почвы для того, чтобы реализовать в литературе «чистый психический автоматизм» Андре Бретона, «диктовку мысли, свободную от всякого контроля разума, независимую от всех эстетических или моральных убеждений» [5].

Итак, в русской православной культуре опьянение, в том числе и в широком понимании значения этого слова, рассматривается как грех, двоеверное служение бесам и языческим богам. Вот почему в рассказе Л. Петрушевской «Глюк» (1999 г.), «красивый, как киноартист», «одетый, как модель», персонифицированный глюк становится своеобразным дьяволом-искусителем, злым волшебником, исполняющим любые желания юной героини Татьяны (имя символично для русской культуры) [12, с. 35–47]. Глюк является после того, как героиня на дискотеке попробовала таблетки. Три же-

лания Татьяны («много денег, большой дом на море … и жить за границей) исполняются, но в ночной рубашке с большим чемоданом денег на пустынном заграничном пляже захотелось уюта, простой еды и близких людей рядом. В этой несказочной сказке пространство бреда, иллюзии несет с собой «запах гнили» и смерть. Глюк напоминает: «Если ты захочешь кого-нибудь спасти, то на этом твоё могущество кончится. Тебе уже ничего никогда не достанется. И тебе самой придётся худо». «Сказка», дарованная Глюком, существует «по ту сторону добра». Сновидение Татьяны вряд ли может показаться освобождающим от бренной жизни и просветляющим: «все открыто радовались и разевали рты. Вдруг у Аньки позеленела кожа, выкатились и побелели глаза. Распадающиеся зелёные трупы окружили кровать, у Николы из открытого рта выпал язык прямо на Танино лицо. Сережа лежал в гробу и давился змеёй, которая ползла из его же груди. <…> Потом Таня пошла по черной горячей земле, из которой выпрыгивали языки пламени. Она шла прямо в раскрытый рот огромного, как заходящее солнце, лица Глюка» [12, с. 44]. Перед нами – пространство ада, сотворённое самой героиней. Но это сон во сне: в финале повествования мы узнаем, что Татьяна была больна неделю и все, с ней произошедшее – просто болезненный бред. Но таблетка в рюкзаке, за которую надо отдать деньги, вполне реальна. «Ничего не кончилось. Но все были живы» – так заканчивает рассказ Петрушевская. Еще одна Татьяна в романе Ю. Бондарева «Бермудский треугольник» (1999 г.) становится заложницей иллюзорного мира и психотропных препаратов. Трагедия героини и ее возможная гибель в финале тесно связаны в романе с трагедией России. «Смерть России – это не естественная кончина, а самоубийство невиданного по силе гиганта под похоронный храп ленивых, доверчивых и равнодушных, ставших уже не нацией, а народонаселением» – так рассуждает один из героев романа художник Демидов, за которым явно стоит писатель Ю. В. Бондарев [4, с. 209]. Психотропные препараты в случае с героиней не являются средством освобождения сознания или бунта против несовершенной действительности – они есть органическая составляющая того иллюзорного мира, который Татьяна, мечтающая стать моделью, принимает за настоящую жизнь. Любопытно, что в романе речь идет о событиях 4 октября 1991 года, «демократических реформах» того времени, открывших путь как будто к освобождению России. Параллель очевидна. Как и позиция писателя. И название произведения Бондарева символично. Один из персонажей Спирин, человек продажный и постоянно философствующий, указывая на свой «наркотик» – бутылку, цитирует Омара Хайяма: «Ты видел мир, но всё, что ты видел, – ничто. Всё то, что говорил ты и слыхал, – ничто <…> Самое исчерпывающее философское понятие – ничто. Бермудский треугольник»[4, с. 242]. Россия сравнивается с бермудским треугольником, и хочется герою не обретения пустоты, а её наполнения.

Своё пространство пустоты и безумия создаёт В. Пелевин в романах «Чапаев и Пустота», «Generation` «П». Герой последнего, В. Татарский,

бывший филолог-переводчик, пытаясь выжить в современном мире, становится криэйтором (не творцом), создателем рекламы. Сама жизнь настолько изменила сознание поколения, что никакие химические психоделики, периодически принимаемые героями, не могут по силе воздействия сравнится со средствами массовой информации. Результатом трансформации сознания, духа и психики стал «реальный клиент» (по Пелевину, «оранус» – синтез оральных и анальных инстинктов), а он не желает «вечного и неизменного» – он желает понятного и физиологически приятного.

«Просветление» пелевинского героя после потребления «вавилонской марки» завершается молитвой: Господи к тебе воззвах… Я так виноват перед тобой… Я ведь ничего больше не умею, как писать плохие слоганы. Но Тебе, Господи, я напишу хороший – честное слово. Они ведь тебя неправильно позиционируют. <…> Кое-как встав с коленей, Татарский добрёл до стола, взял ручку и прыгающим паучьим почерком записал:

Плакат (сюжет клипа): длинный белый лимузин на фоне Храма Христа Спасителя. Его задняя дверца открыта, и из неё бьёт свет. Из света высовывается сандалия, почти касающаяся асфальта… Лика не видим. Только свет, машина, рука и нога. Слоган: Христос Спаситель. Солидный господь для солидных господ. Бросив ручку, Татарский поднял заплаканные глаза в потолок. «Господи, Тебе нравится?» – тихо спросил он» [11, с. 158–159]. Своеобразный мир, где верх и низ поменялись местами, обнажая незащищённость, пустоту и одновременно жажду духовную «просветлённого» героя.

Но Пелевин, скорее всего, наследует традиции не западноевропейской литературы, исследующей тайны измененного сознания, а русского юродства с его атрибутами наготы и дурачества, шутовства [10, с. 342]. Герои романа окружены пустотой, которую они стремятся заполнить чем-то «вечным и неизменным», но, не обретая его, готовы придать осмысленность этой пустоте с помощью чего угодно, даже путём погружения в мир галлюцинаций и самоистребления. Критик Т. Гланц вполне правомерно замечает сходство первых букв в именах Петра Пустоты (ПП) и современного художника, создателя романа о героях с измененным сознанием Павла Пепперштейна (ПП) [1]. Сочинение последнего в соавторстве с С. Ануфриевым «Мифогенная любовь каст» С. И. Чупринин считает «симулятивным», поскольку авторы не оказываются заложниками измененного сознания, а «бред двоемирия», утверждение, что все – от фольклора до фантомных воспоминаний о Великой отечественной войне – это коллективная галюцинация, «становится данью моде» [16, с. 482].

Таким образом, в русской православной культуре опьянение, в том числе и в широком понимании значения этого слова, рассматривается как грех, ведущий к разрушению личности. Сознание, измененное посредством наркотического опьянения, трактуется в русской классической и современной литературе с одной стороны, как возможность иллюзорного об-

ретения себя, мира, «карнавального дурачества юродивого», с другой – как путь самоуничтожения, самоотрицания.

Список литературы

1. Ануфриев С. Пеперштейн П. Мифогенная любовь каст: в 2 т. – М, 2010.– URL: https://royallib.com/read/anufriev_sergey/mifogennaya_lyubov_kast.html (23.02.2019).
2. Батай Ж. Литература и зло. М.: Изд-во Моск. Ун-та, 1994. –168с.
3. Бодлер Ш. Цветы зла. Обломки. Парижский сплин. Искусственный рай.
4. Эссе, дневники, статьи об искусстве, Москва: Рипол Классик, 1997. – 957 с.
5. Бондарев Ю. В. Бермудский треугольник. М.: Молодая гвардия, 2000. – 256 с.
6. Бретон А. Манифест сюрреализма. URL: https://royallib.com/read/breton_andre/manifest_syurrealizma.html (23.02.2019).
7. Булгаков М. А. Собрание сочинений: в 5 т. М.: Художественная литература, 1992.
8. Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений в одном томе. М.: Альфа-Книга, 2009. – 1232 с.
9. Гланц Т. Психоделический реализм. Поиск канона//Новое литературное обозрение. – 2001. – №51. – URL: http://www.zh-zal.ru/nlo/2001/51/glanz.html.
10. Митрополит Сурожский Антоний, Беседы о вере и церкви. М.: Интербук, 1991. – 320 с.
11. Панченко А. М. О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000. – 464 с.
12. Пелевин В. О. «Generation` «П». М.: Вагриус, 1999. – 302 с.
13. Петрушевская Л. С. Где я была. Рассказы из иной реальности. М.: Вагриус, 2002. – 300 с.
14. Сорокин В. Г. Dostoevsky-trip. URL: www.srkn.ru/texts/dostoev1.shtml (23.02.2019).
15. Толстой Л. Н. Собрание сочинений: в 22 т. М.: Худож. лит., 1982.
16. Хаксли О. Двери восприятия. URL: www. lib.aldebaran.ru/author/haksli_oldos/haksli_oldos_dveri_vospriyatiya (23.02.2019).
17. Чупринин С. И. Русская литература сегодня: жизнь по понятиям. Москва: Время, 2007. – 767 с.

УДК 821.161.1
ББК 83

Суровцева Екатерина Владимировна

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

ЖИТИЯ НОВОМУЧЕНИКОВ И ИСПОВЕДНИКОВ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Аннотация: в статье кратко анализируются особенности жанра жития новомучеников и исповедников в современной русской литературе, отмечается взаимосвязь интенсивного развития этого жанра и особенностей нашей истории.

Ключевые слова: житие, жития новомучеников и исповедников, русская литература, жанр.

Surovtseva Ekaterina Vladimirovna
Moscow State University named after MV Lomonosov, Ph. D. in Philology, senior researcher

LIFE OF NEW TRAINERS AND PERSPECTORS AT THE PRESENT STAGE: GENERAL CHARACTERISTICS

Annotation: We briefly analyzes in the article the features of genre of holy lives of newmartyrs and confessors in modern Russian literature, the relationship of the intensive development of this genre and the features of our history is showed.

Keywords*:* holy life, holy lives of newmartyrs and confessors, Russian literature, genre.

Я был разграблен. Был товарным складом.
Я был сортиром, холодом и смрадом.
Но даже взорван будучи, тем самым
Не перестану быть Звездой и Храмом.
Г. Сапгир. Храм. 1979–1980 гг.

Одной из разновидностей жанра жития, обладающей особыми сюжетами и мотивами, связанными с чином святости подвижника, является житие мучеников. «Мученичество – сознательная и добровольная смерть во имя утверждения христианской веры. Следование подвигу Христа – мотив, ставший впоследствии идейной и художественной доминантой житийных текстов как жанра (в западной научной литературе используется термин imitatio Christi, употребляемый также и отечественными исследователями). Предсмертной фразой подвижника часто является мольба ко Господу о прощении его мучителей, восходящая к словам распятого Христа: «Отче, отпусти им: не ведят бо что творят» (Лк 23. 34; ср.: Мф 5. 44). Библейским образцом в подобных эпизодах может являться первомуч. Стефан, повторивший перед смертью слова Христа: «Господи Иисусе, приими дух мой. Преклонь же колена, возопи гласом велиим: Господи, не постави им греха сего» (Деян 7. 59–60). Широкое распространение в агиографических текстах получили слова Спасителя, произносимые святыми перед смертью: «В руце Твои [Господи] предаю дух Мой» (Лк 23. 46)» [7, т. 19, с. 285]. Священномученик – это мученик из числа священнослужителей [10, т. 2, с. 529], преподобномученик – мученик из числа монашествующих [10, т. 2, с. 387]. Применительно к пострадавшим за веру в годы советской власти в нашей стране употребляется понятие «новомученики и исповедники» – в связи с этим следует объяснить понятие исповедничества. Исповедники – это «сонм святых, прославляемых Церковью за открытое исповедание во время гонений своей веры во Христа и в Его истинное учение; к числу исповедников причислялись те христиане, которые, претерпев мучения, остались в отличие от мучеников в живых и умерли позже естественной смертью. В Православии Исповедников из числа священнослужителей называют священноисповедниками, из числа монахов – преподобноисповедниками» [7, т. 27, с. 605].

Жития новомучеников и исповедников в современной русской литературе составляют значительную часть агиографического жанра и важную часть русской литературы в целом, что связано с особенностями нашей истории XX века. «1930-е гг. ознаменовались беспримерными по жестокости

и масштабам гонениями на Церковь. Это время великой скорби и испытаний явило много примеров стойкости веры, мученичества и исповедничества архипастырей, пастырей, монашествующих и мирян Русской Православной Церкви. В 1937 г., когда в результате проведенной переписи выяснилось, что большая часть населения СССР сохранила православную веру, репрессии приняли особо жестокий, можно сказать кровавый, характер. Советское руководство решило репрессивными мерами полностью уничтожить в стране не только Церковь, но и религию. В один тот год было расстреляно наибольшее количество православного духовенства – 85,3 тыс. человек, то есть большая часть из 130 тыс. убиенных после Октябрьского переворота 1917 г. до начала Великой Отечественной войны [см. также 11, с. 12–13]. А счёт благочестивых православных мирян, убитых за веру, шёл на сотни тысяч» [3, с. 147–148].

Исследователь вопроса о числе пострадавших за веру в советском государстве с 1917 по 1957 г. Н. Е. Емельянов, создатель электронной базы данных по новомученикам и исповедникам Российским при Свято-Тихоновском богословском университете, полагает, что их число составляет от 500 тысяч до 1 миллиона человек. В том числе репрессированных архиереев около 450, казнены и скончались в заключении из них около 250; количество пострадавших за Христа из духовенства и мирян составляет сотни тысяч [1]. Вполне правомерно сопоставление гонений на христианскую веру в Советском Союзе с гонениями в Римской империи. Однако гонения советские отличались от предыдущих. Вот как об этом было сказано Святейшим Патриархом Кириллом: «Всему народу и всему миру говорили, что это народная власть, которая желает счастья людям и хочет построить справедливое общество, искореняет своих врагов, а поскольку власть народная, то и враги эти не власти, но народа» [3, с. 148].

Начиная со второй половины 1990-х гг. идёт работа по канонизации новомучеников и исповедников. На настоящий момент канонизировано около 1800 святых. Канонизация, естественно, сопровождается созданием житий. «Учитывая ряд современных социокультурных и исторических факторов, членами Московской епархиальной комиссии был выбран наиболее адекватный нашему времени ранний, краткий, проложный тип житийного жанра. Проложный тип характеризуется тем, что агиограф, следуя традициям древних мученических актов, излагает только истинные события жизни святого. Проложный тип жития должен быть написан лаконичным и простым языком, поскольку описывает только фактическую сторону. Выбор этого типа жития был связан, во-первых, из-за схожести исторической ситуации в России XX в. и первыми веками гонения на христиан. Именно таким образом первоначально были составлены жития древних мучеников, а подавляющая часть современных житий – мученические. Кроме устного предания (свидетелей, очевидцев жизни и подвигов святого) остались письменные источники – недавно вскрытые архивные

документы, акты, протоколы допросов, ордера на арест и приговоры к расстрелу, которые иногда становятся единственным источником для прославления этих святых. Эти протоколы и допросы часто почти в полном объёме (если это раскрывает нам поведение подвижника) входят в современные жития, также как мученические акты составляли первые жития мучеников»[5, с. 160].

Действительно, степень документальности этих житий – не только проложных – весьма высока. Согласно нашим исследованиям, количество лексем оригинального текста и цитат, например, в двух вариантах – кратком (2003г.) и полном (2006г.) – священномученика Романа Медведя (оба жития составлены игуменом Дамаскиным Орловским) представляет собой следующую картину. Краткое житие насчитывает примерно 3400 лемм считая цитаты и 1300 лемм без цитат, полное – примерно 4300 лемм считая цитаты и 1600 без цитат (данные получены с помощью Автоматизированной системы работы с текстами и словарями «Диктум», разработанной в Лаборатории общей и компьютерной лексикологии и лексикографии филологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова). Таким образом, мы получаем объективные данные о доле цитат в текстах. В кратком житии количество лексем оригинального текста составляет 38 процентов от общего словарного запаса текста, то есть меньше половины; в полном житии количество лексем оригинального текста немного ниже (хотя и весьма незначительно) – примерно 37 процентов от общего словарного запаса текста [8].

Проложный тип жития в большей мере адекватен нашему времени, «…поскольку информационный текст, основанный на фактах, лучше усваивается современным человеком, чем риторика и стилизация под старину, которые могут восприниматься современным читателем как подражание и неправдоподобие. В-третьих, «проложное» изложение предполагает авторскую безличенность, агиограф только собирает факты и излагает их. Это важно при составлении жития святого, так как личностное авторское присутствие вносит ненужные размышления, автор может допустить подмену фактов домыслами, навязывать свою точку зрения, интерпретацию событий, что ведёт к искажению реальности» [5, с. 160 – 161].

Следует отметить, что в современной русской литературе развивается житие не только проложного типа, но и «художественное житие». Оно также основано на документах, но процент документальности в таких текстах несколько иной. Это легко продемонстрировать на примере трёх вариантов жития новомученицы Татианы Гримблит – одно из житий проложное, составленное игуменом Дамаскиным Орловским (2005г.), два других – художественные, составленные Н. В. Иртениной (2016 г.) и О. П. Клюкиной (2016 г.). Обработав тексты при помощи вышеупомянутой системы «Диктум», мы получаем следующую картину:

Текст	Примерное количество лексем (считая цитаты)	Примерное количество лексем (за вычетом цитат)	Процент оригинального текста
Дамаскин Орловский	1070	510	47,5
Н. В. Иртенина	2600	2300	88,4
О. П. Клюкина	1350	820	60,7

Самый большой процент оригинального текста в житии Н. В. Иртениной объясняется тем, что автор, опираясь на те же самые документы, что и Дамаскин Орловский, не цитирует, а пересказывает их.

Жанр «художественного жития» допускает и авторские размышления по поводу излагаемых событий, и специфическую композицию – не события жизни святого могут излагаться не строго хронологически, а с использованием ретроспекции [9].

В процитированном нами выше исследовании Е. К. Макаренко не случайно упоминание Московской епархиальной комиссии по канонизации – насколько нам известно, именно Московская епархия выпустила наиболее полное на настоящий момент издание житий новомучеников и исповедников [2]. Тексты для этого издания были созданы 12 составителями, написавшими 341 житие 385 святых. Обращает на себя внимание то, что создатели житий именую себя не авторами, а составителями. Думается, объяснение этому «самоопределению» содержится в комментарии В. Марченко к своему сочинению: «Я не являюсь автором этой книги, я ничего от себя не придумал, а только лишь пересказал то, что узнал. Не являюсь автором в общепринятом мирском, литературном смысле. Потому что православный писатель в отличие от светского – не сочинитель, а лишь передатчик предания, исповедник традиции веры. И в этом смысле труд мой есть результат труда многих верных Христу, потрудившихся ради славы Божией. Потому, не будучи автором в мирском понимании, как писатель православный подписываюсь: автор-составитель этой книги Вячеслав Марченко» [6, с. 4].

Современная исследовательница отмечает также и иные особенности современных житий (в частности, мученических): «Сохранившиеся воспоминания свидетелей подвижнической жизни святого, особенно если сохранились переписка этого святого с близкими, дневники, стихи, более глубоко раскрывают перед нами внутренний облик святого, его духовную жизнь, которая представлена в кратком проложном житии очень сжато и лаконично. Новой особенностью современных житий является богатый иллюстративный материал: это фотографический ряд, документальные фильмы. Жития святых всегда представляли собой креолизованные тексты (в которых существуют смешанные семиотические знаки, коды – иконический и вербальный). Но сейчас наряду с иконами святых богато представлен документальный фотографический материал, что усиливает научно-исторический, документальный характер современного жития» [4, с. 100].

Таким образом, жития новомучеников и исповедников, создаваемые в основном как жития проложные, являются важнейшей частью современно русской агиографии и – шире – русской литературы, что обусловливается как особенностями нашей истории, так и имманентными законами литературы и культуры.

Список литературы

1. Емельянов Н. Е. Сколько репрессированных в России пострадали за Христа? [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.pravmir.ru/skolko-repressirovannyx-v-rossii-postradali-za-xrista/ (дата последнего обращения 18 января 2019 г.; дата публикации материала 30 октября 2009 г.).

2. Жития новомучеников и исповедников Российских XX века Московской Епархии: в 8 т. – Тверь, 2002. – 2005.

3. Лазарев Анатолий, протоиерей. Троице-Сергиева обитель в истории Русской Церкви и государства. – М.: Никея, 2015. – 256 с.

4. Макаренко Е. К. Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования // Сибирский филологический журнал. – 2011. – № 1. – С. 95 – 102.

5. Макаренко Е. К. Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования // Святоотеческие традиции в русской литератур. – Омск: Вариант-Омск, 2010. – С. 155 – 164.

6. Марченко В. Новомученики и исповедники Даниловские, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке. – М.: Валаамское Общество Америки, 2011. – 591 с.

7. Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2000. – Многотомное издание.

8. Суровцева Е. В. К вопросу о функционировании жанра жития новомучеников и исповедников в современной русской литературе: на материале двух вариантов жития священномученика Романа Медведя // Инновационное развитие современной науки: проблемы, закономерности, перспективы. – Пенза: Наука и Просвещение, 2018. – С. 72–80.

9. Суровцева Е. В. К вопросу о функционировании жанра жития новомучеников в современной русской литературе: на материале трёх вариантов жития и одного варианта биографии Татьяны Гримблит // Человекознание. – Кемерово: Плутон, 2018. – С. 7–16.

10. Христианство. В 3 тт. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1993 –1995.

11. Церковь о нашем времени. – М.: б. и., 2004. – 111 с.

УДК 82-97-93
ББК 83.8

Харитонова Екатерина Владимировна
Уральский государственный экономический университет, кафедра международного маркетинга и менеджмента, кандидат филологических наук, доцент

СОВРЕМЕННАЯ СВЯТОЧНАЯ СЛОВЕСНОСТЬ О ДЕТЯХ И ДЛЯ ДЕТЕЙ В КОНТЕКСТЕ ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация: Корпус святочных и рождественских текстов в мировой литературе велик и многообразен – эти произведения создавались в разных странах в разные культурные эпохи. Современную святочную словесность составляют как книги-антологии, книги хрестоматийного типа, так и рождественские и святочные истории, написанные современными авторами. Тема детства и образ ребенка в святочных произведениях получает воплощение не только на уровне семантики и поэтики литературного произведения, но и в контексте традиций христианской аксиологии. Целью святочной словесности является оказание помощи подрастающему ребенку в формировании навыка различения добра и зла, укрепление его намерения к добру и развитие способности противостоять злу. Современная святочная словесность испытывает влияние сформировавшейся в XIX в. литературной жанрово-стилевой традиции рождественского рассказа и модифицирует ее.

Ключевые слова: рождественский рассказ, святочная история, святочная словесность, детская литература, литературная и культурная традиция

Kharitonov Ekaterina Vladimirovna
Ural State University of Economics, Department of International Marketing and Management, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor

MODERN CHRISTMAS LITERATURE ABOUT CHILDREN AND FOR CHILDREN IN THE CONTEXT OF LITERARY TRADITION

Annotation: The corpus of Christmas texts in world literature is large and diverse – these works were created in different countries in different cultural epochs. Modern Christmas literature consists of anthologies, books of the textbook type, and Christmas stories written by modern authors. The theme of childhood and the image of the child in the yachting works are embodied not only at the level of semantics and poetics of a literary work, but also in the context of the traditions of Christian axiology. The purpose of the sacred literature is to assist the growing child in the formation of the skill of distinguishing between good and evil, strengthening his intention for good and developing his ability to resist evil. Modern Christmas literature is influenced by the 19th century. literary genre-style tradition of the Christmas story and modifies it.

Keywords: Christmas story, Christmas history, Christmas literature, children's literature, literary and cultural tradition

В календарной словесности корпус рождественских, святочных и новогодних текстов занимает особое место; он чрезвычайно велик и многообразен, его составили произведения, созданные в разных странах, разными авторами, в разные культурные эпохи. Некоторые из этих произведений вошли в состав круга детского и юношеского чтения: среди них «Щелкунчик и Мышиный король» Э. Т. А. Гофмана (1816 г.), «Рождественская

песнь в прозе» Ч. Диккенса (1843 г.), «Черная курица, или Подземные жители» Антония Погорельского (1829 г.), «Ночь перед Рождеством» Н. В. Гоголя (1832 г.) и мн. др. Время совершения действия в этих произведениях отнесено к важному периоду церковного и народного календаря: от Рождественского сочельника, навечерия Рождества Христова – до Крещенского сочельника, навечерия Богоявления. Со временем святочная словесность претерпела некоторые изменения, но к её устойчивым жанровым признакам можно отнести следующие: мотив духовного преображения человека, нисхождения на него благодати; свершение рождественского чуда; светлый финал, жизнеутверждающая развязка, знаменующая победу добра над злом. Нередко в святочных историях присутствовал элемент фантастического, позже он стал замещаться социальной тематикой. В русской литературе святочные истории возникли во второй половине 1820-х гг., а расцвет жанра пришелся на рубеж XIX–XX вв.

Календарная литература настоящего времени разнообразна, даже многополярна [9, с. 48–51]. Так, ряд недавно изданных книг, предназначенных для семейного чтения, осмысляет историю зимних праздников и изменения, произошедшие в этой традиции. Например, книги «Рождественская ёлка: стихи и рассказы русских писателей» [12] и «Ёлка. Сто лет тому назад» [5] представляют собой сложный комплекс различных текстов – как художественных, так и познавательных – и иллюстраций, выбранных из старых журналов и газет, писем и дневников – все они посвящены празднованию Рождества и Нового года. Книги такого рода выполняют важную просветительскую задачу – знакомят детей с культурной традицией праздников. Отметим, что процесс возвращения святочной словесности современному читателю – как взрослому, так и ребенку – не завершен и продолжается в настоящее время.

В современной литературе также предпринимаются попытки создания святочных историй, рождественских и новогодних рассказов –среди них есть произведения, в которых праздник Рождества Христова не только определяет собой хронотоп, но и обеспечивает выход на аксиологический уровень; это истории и рассказы для детей, главным героем в которых также является ребенок.

Христианская традиция сформировала особое отношение к детству: в христианской картине мира ребенок воспринимается не как «маленький взрослый»; детство почитается как значимый период жизни человека, ценности которого – открытость, способность к обретению блаженства, отсутствие сосредоточенности на себе – нельзя утрачивать на этапе взрослости и зрелости [2, с. 9–24]. Закономерно, что в литературе, отображающей христианскую картину мира, ребенок нередко становится как субъектом действия – главным героем произведения, так и субъектной призмой – воспринимающим сознанием, посредством которого осуществляется повествование, – вспомним, например, субъектно-речевую организацию автобиографического романа-хроники И. С. Шмелева «Лето Господне». Также в христианской традиции

особое внимание уделялось кругу детского чтения, поскольку книга, её герои, система ценностей, которые она транслирует, способствуют становлению детского сознания, характера, души. Симптоматично, что в святочную словесность, рассказывающую о Рождестве Христовом, которое, как никакой другой праздник церковного годового цикла, связано с детством, ребенок интегрирован и как герой, и как читатель.

Так, сборник рождественских рассказов современного автора Ольги Першиной «Хрустальная лесенка» [11] составили семь историй, действие которых происходит либо за несколько дней перед Рождеством, либо накануне – в Рождественский сочельник, либо в сам Праздник. Рассказы объединяет морально-нравственная проблематика, дидактизм, линейность в обрисовке характеров, схематизм в решении конфликтов. В шести рассказах главными героями являются дети, при этом ребенок изначально позиционируется как носитель некоторых качеств и свойств характера – положительных (терпеливость, сострадательность, доброта) или отрицательных (капризность, драчливость, хвастливость). Под влиянием близких ребенку взрослых: родителей, бабушек и дедушек, няни или соседей – ребенок исправляется, при этом благодать Рождества укрепляет его намерение к добру. Так например, в рассказе «Дарьюшка и няня» девочке помогает избавиться от капризности и стать более участливой к людям своего рода рождественское чудо: во сне, который обернулся явью, она увидела свою противоположность – девочку Дарьюшку, жившую в прошлом, которая, в отличие от нее, был добра, милосердна и сострадательна к окружающим; это помогло современной избалованной девочке посмотреть на себя со стороны и избавиться от своих недостатков. Сходным образом выстроены сюжет и конфликт в рассказе «Хрустальная лесенка в небо»: мальчик Виталик в Рождественский сочельник видит сон, в котором оказывается на самой низкой ступеньке хрустальной лесенки, ведущей в небо; после этого проснувшийся ребенок предпринимает усилия, чтобы исправиться. Очевидна аллюзия на известнейшее аскетическое христианское сочинение «Лествица» Иоанна Лествичника, при этом идея духовной лестницы – пути, ведущего от земли наверх, на Небо и в Рай, адаптирована для детского сознания и восприятия. Содержательно-смысловым центром книги, таким образом, становится мотив духовно-нравственного перерождения личности.

Сборник «Зимняя сказка и другие новогодние истории» [6] был выпущен в рамках детского издательского проекта «Настя и Никита», патронируемого журналом о православной вере «Фома». Несмотря на прилагательное «новогодний» в названии сборника, в него вошли семь по существу святочных историй, написанных разными авторами. Лейтмотивом в них также становится идея рождественского чуда, понимаемого как преображение личности под влиянием рождественской благодати. Эти истории отличает отсутствие избыточного дидактизма, светлая жизнеутверждающая тональность, психологизм в характерах героев, интертекстуальность – обращение к пред-

шествующему читательскому опыту ребенка, наличие отсылок, реминисценций к произведениям, входящим в круг детского чтения, а также то, что известная исследовательница детской литературы И. Н. Арзамасцева назвала «одобрением мира детства» [1, с. 21]. В историях, составивших сборник, репрезентирован своего рода узел мотивов, традиционно присутствующих в рождественской литературе: это поклонение волхвов («Ангел» Е. Калинчук), помощь ангелов («Ангел»), свершение рождественского чуда, которым в сказочных историях становятся обретение дома («Зимняя сказка» (Е. Каретниковой), воссоединение семьи («Картина в папиной мастерской» Н. Волковой), обретение друга («Сказочница Саша» Е. Калинчук; «Коврик» С. Усачевой). При этом в сюжетно-повествовательной ткани сказочных историй, составивших книгу, присутствуют мотивы и образы, характерные для детской литературы и безошибочно узнаваемые ребенком-читателем: посещение ребенком страны игрушек («Ангел» Е. Калинчук) либо волшебной страны («Картина в папиной мастерской»), одушевление неживых предметов («Коврик» С. Усачевой), оживление снежной фигуры («Снежный поросенок» Ю. Базукевича), думающие и говорящие животные («Зимняя сказка» Е. Каретниковой), полеты на воздушном корабле («Сказочница Саша»). Авторам сказок удается найти верную, точную интонацию, которая делает возможным разговор с ребенком-читателем на непростые темы, заведомо маркированные как «недетские»: жертвенная любовь («Снежный поросенок», «Коврик»), различение добра и зла, ответственность не только за свои дела, но и за мысли, чувства, намерения («Варежка» А. Ткаченко), ответственность человека за весь природный мир («Зимняя сказка»), ответственность художника за свое творение («Картина в папиной мастерской», «Сказочница Саша»). Образы, символы, идеи, сюжеты христианского вероучения не декларативно включены в тексты сказок, но растворены в субъектной организации произведений, их речевой и повествовательной структуре, образной системе; при этом они отчетливо различаемы, их органичное присутствие в сказочных историях не вызывает сомнений.

Тема зимних праздников занимает важное место в творчестве современной екатеринбургской писательницы Ольги Колпаковой, причем осмысляется автором в разных дискурсивных практиках – как в художественной, так и в научно-популярной: так, О. Колпаковой принадлежат сказочные повести «Морозейка Минус Два» и «Лошадка Мохноногая торопится, бежит…», документальная повесть «Полынная ёлка», познавательная книга «Дед Мороз и его братья. Зимние волшебники России».

Сказочная повесть О. Колпаковой «Школа для снегурочек» [7], казалось бы, не может быть отнесена к рождественской словесности, однако чуть более пристальный взгляд позволит обнаружить, что это произведение о детях и для детей вписано в глубокую, тщательно разработанную и исторически модифицированную святочную литературную традицию.

Действие повести развертывается в канун Старого Нового года, на святках, в период рождественских каникул. Как отмечает известный специалист в области семантики и поэтики святочного рассказа Е. В. Душечкина, это «время предельного сгущения хаоса, вследствие чего в действительности возникают беспорядок, бесформенность, размытость грани между предметами и явлениями» [4, с. 113]. Действительно, согласно народным верованиям, «в Святые дни земной мир может сообщаться с миром небесным и подземным, душа человека открыта и для духов ангельских и бесовских, это время испытаний и искушений» [3, с. 213]. Интересно, что в рассматриваемом тексте не собственно сказочное и чудесное, не что-либо исключительное, но естественный ход вещей, такое устройство мира, при котором все приходит вовремя и в свой черед, оказывается важнее и прекраснее всего. Очевидна параллель с пьесой-сказкой С. Я. Маршака «Двенадцать месяцев» [8]: в обеих сказках нарушается миропорядок, который нужно восстанавливать, однако в сказке «Двенадцать месяцев» нарушившееся мироустройство гармонизируется будто бы само собой: после того, как грубость, жадность, капризность наказаны, месяц Январь в первый день нового года исполняет все желания, временной природный цикл возобновляется. В сказочной повести «Школа для Снегурочек» восстановление течения времени с привычными ему свойствами зависит не от внешнего источника могущества и волшебства, которыми обладают в «Двенадцати месяцах» персонифицированные силы природы, месяцы и времена года, но от маленьких девочек. Как в пьесе С. Маршака, так и в повести О. Колпаковой смешение времен года возникает после каприза девочки: Королева пожелала подснежников посреди зимы, разозлившаяся Жанна нарочно сломала тонкую палочку в стеклянном шаре – подарке гувернантки, она же, как выясняется, Матушка Зима. Восстанавливать «привычное волшебство» календаря приходится самой девочке и ее сказочным подружкам, на помощь к ним приглашаются и читатели книги.

В этом тексте автор объединяет своих героев и читателей в некоем едином круге, общем поле смысла и действия: так, чтобы поправить сместившуюся земную ось, Жанна должна простить своих родителей, мало внимания уделяющих дочке, избавиться от дурных мыслей и «думать о чем-нибудь очень добром, хорошем, приятном – в этом весь секрет» [7, с. 124], а когда у Жанны и ее подружек уже не хватает для этого сил – в дело должны включиться сами читатели: «Вот если бы каждый, кто сейчас читает, вспомнил что-нибудь доброе! А лучше бы встал да и сделал это – точно бы все получилось» [7, с. 127]. Таким образом, автор формирует у ребенка-читателя убеждение, что состояние внешнего мира зависит от каждого человека, и в том числе от него самого – на предложение папы Жанны укрепить земную ось чем-нибудь, чтобы она больше не падала, Матушка Зима отвечает: «…Если злости, гадости и жадности будет боль-

ше, чем добра и красоты, то обязательно будет падать. Но других укреплений, кроме добра, у нашей Земли не бывает» [7, с. 124].

По-видимому, такой способ организации сюжетно-конфликтного уровня произведения свойственен современным святочным историям для детского чтения: конфликт переводится из внешней плоскости во внутреннюю сферу человеческой жизни, при этом нравоучительное повествование лишено избыточного дидактического проговаривания. Это отмечает современный исследователь А. В. Миронов в работе, посвященной другой современной рождественской сказке – «Агата возвращается домой» Линор Горалик: «Ключевой особенностью сказки “Агата возвращается домой” становится сама форма конфликта, согласно которой столкновение со злом происходит не просто на действенном уровне. Зло не принимает ужасный облик, оно страшно изнутри постепенным и непринужденным засасыванием в себя. Главным здесь является внутреннее, духовное противостояние, основанное на свободном выборе человека» [10, с. 62–63]. Мотив искушения злом и противостояния ему относится к числу ключевых в святочной словесности, причем он соотнесен с мотивом взросления – это симптоматично, ведь «детство уходит, и ему на смену приходят искушение и спровоцированная им утрата целостности» [2, с. 15–16].

Таким образом, задачей святочной словесности становится помощь подрастающему ребенку в формировании навыка различения добра и зла, укрепление его намерения к добру и способности противостоять злу. Разнообразие современной святочной словесности создает широкий спектр возможностей как для читателя-ребенка, так и для взрослых, способствующих формированию круга детского чтения. Современные рождественские рассказы, святочные и новогодние истории, с одной стороны, закономерно продолжают сложившуюся историко-литературную традицию, с другой – способствуют развитию и обновлению жанрово-стилевого канона святочной словесности.

Список литературы

1. Арзамасцева И. Н. Детская литература: учеб. для студ. учреждений высш. проф. образования. М.: Академия. – 2012. – 576 с.

2. Владимир, митр. Киевский и всея Украины. Духовный смысл детства и старости: опыт христианского осмысления // Детство в христианской традиции и современной культуре / сост. К. Б. Сигов. Киев.: Дух и Литера, 2012. – С. 9–24.

3. Гаричева Е. А. Святочные истории А. Погорельского «Черная курица» и Ф. Достоевского «Мальчик у Христа на елке» // Проблемы детской литературы и фольклор: сб. науч. тр. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2009. – С. 212–221.

4. Душечкина Е. В. Русский святочный рассказ: становление жанра. СПб.: С.-Петербургский гос. университет, 1995. –256 с.

5. Ёлка. Сто лет тому назад: сборник / Автор-составитель Е. Ким. М.: Лабиринт Пресс, 2016. 115 с.

6. Зимняя сказка и другие новогодние истории: сборник. М.: Издательский дом «Фома», 2012. –152 с.

7. Колпакова О. В. Школа для снегурочек: повесть. СПб.: Акварель, Команда А, 2015. –144 с.
8. Маршак С. Я. Двенадцать месяцев: драматическая сказка. М.: АСТ, 2017. – 139 с.
9. Минералова И. Г. Детская литература: учеб. пособие. М.: Гуманитар. изд. центр Владос, 2007. –175 с.
10. Миронов А. В. Искушение злом в современной детской сказке: традиции и новаторство (по книге Л. Горалик «Агата возвращается домой») // Детская литература сегодня: Сб. науч. тр. Екатеринбург: УрГПУ, 2010. –С. 54–63.
11. Першина О. Хрустальная лесенка в небо. Рождественские рассказы. М.: Приход храма Святого Духа сошествия; Издательство Сестричества во имя святителя Игнатия Ставропольского, 2007. –48 с.
12. Рождественская ёлка. Стихи и рассказы русских писателей. История и традиции праздника. М.: Издательский дом Мещерякова, 2013. –176 с.

УДК 821.161.1.09”1992/…”
ББК 83.3 (2 Рос=Рус) 6

Селютина Елена Александровна
Челябинский государственный институт культуры,
кафедра литературы и русского языка,
кандидат филологических наук, доцент

БИНАРНЫЕ ОППОЗИЦИИ КАК ОСНОВА ПОЭТИКИ РОМАНА Е. ВОДОЛАЗКИНА «БРИСБЕН»

Аннотация: В статье исследуется поэтика романа Е. Водолазкина «Брисбен» в контексте идеи бинарности К. Леви-Стросса. Нарратор романа (Глеб Яновский) выражает идею медиации, сопрягая полярный мир разных стран, языков и представлений о прекрасном. Картина мира романа мифологична, опыт осмысления пространства и времени героем определяет композицию текста, оппозицию персонажей, позволяя выйти на уровень преодоления этой разорванности в идее Бога и идее искусства.

Ключевые слова: Евгений Водолазкин, «Брисбен», бинарные оппозиции, К. Леви-Стросс, мифологизм, хронотоп.

Selyutina Elena Aleksandrovna
Chelyabinsk State Institute of Culture, Department of Literature and Russian Language, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor

BINARY OPPOSITIONS AS A BASIS OF ROMAN «BRISBEN» BY E. VODOLAZKIN' POETICS

Annotation: The article explores the poetics of E. Vodolazkin's novel «Brisbane» in the context of the K. Levi-Strauss «binarity» idea. The narrator of the novel (GlebYanovsky) expresses the idea of mediation, conjugating the polar world of different countries, languages and opinions. The picture of the world of the novel is mythological, the experience of understanding the space and time of the hero determines the composition of the novel, the opposition of the characters, allowing you to reach the level of overcoming this disruption in the idea of God and the idea of art.

Keywords: EvgenyVodolazkin, «Brisbane», binary oppositions, C. Levi – Strauss, mythology, chronotope.

«Филологичность» и «литературность» произведений Е. Водолазкина отмечают все исследователи и критики. 18 апреля 2019 г. в Доме русского за-

рубежья имени Александра Солженицына в Москве ему будет вручена премия «за органичное соединение глубинных традиций русской духовной и психологической прозы с высокой филологической культурой; за вдохновенный стиль художественного письма» [2]. Поэтому одна из тенденций анализа творчества писателя – идти вслед за многочисленными интервью автора, находить те черты и векторы научного осмысления, которые показывает сам творец. В сферу внимания ученых вошли мифопоэтика Е. Водолазкина [5], историзм его романов [7], а также их интертекстуальность [8]. На сегодняшний день наибольший интерес вызывает «Лавр», но все его романы неизменно входят в литературоведческий дискурс. В этом смысле мы можем утверждать, что и роман «Брисбен», вышедший в 2018 году, вероятно, даст основания для научной рефлексии, и не только как новинка художественной словесности. Пока же роман активно обсуждается в критике, где, наряду с признанием мастерства автора, отмечается тенденциозность романа: «прямо напрашивается пафосная трактовка: Водолазкин написал роман о былом русско-украинском союзе, который сейчас заканчивается разводом» [6]. Об украинско-российских отношениях Водолазкину приходится говорить и в интервью, т. к. это значительная часть вопросов [3].

Не отрицая вероятной актуальности «Брисбена» в контексте политическом, хотелось бы сосредоточиться на важной черте данного произведения, которая определяет его поэтику. На наш взгляд, роман построен на сложной цепочке противопоставлений, которые отражают философию романа и влияют на все уровни текста, и который стоит рассматривать в контексте теории бинарности, обоснованной еще К. Леви-Строссом, и ставшей важной частью структуралистских исследований культуры и литературы.

Бинарные оппозиции – способ членения и осмысления мира, который включает в себя социальные и персональные представления человека о нем, свойственный прежде всего культурам архаическим, но в равной степени регулирующий отношения и внутри инновационных форм культуры (см. теорию бриколажа). Специфика бинарности в том, что знак приобретает значение только в соотношении со знаком, который находится в оппозиции к нему (мужское-женское, верх-низ, жизнь-смерть) [4]. Важной частью концепции бинарности является идея медиации и медиатора – идеи границы, которая проходит между этими понятиями, одновременно разделяя и связывая их.

В романе «Брисбен» автор показывает, как уже факт рождения главного героя сталкивает две национальные картины мира, где фундаментальные понятия, типа мифологемы «путь», имеют разную родовую принадлежность:«После недели размышлений он [Глеб] принес Федору список украинских слов мужского рода, противопоставленных женскому роду в русском: біль / боль, дріб / дробь, пил / пыль, посуд / посуда, рукопис / рукопись, Сибір / Сибирь, собака / собака. Он попросил отца прокомментировать и эти случаи. Следовало ли из грамматического рода, что боль в русском ощущении по-женски мягче, а дробь – мельче?» [1, с. 82]. Он рус-

ский и не русский одновременно. Эта оппозиция подтверждается осознанием собственной принадлежности к двум мирам, миру матери Ирины – русскоязычному, и миру отца Федора, принципиально говорящего на украинском. Герой посещает две школы – общеобразовательную украинскую и музыкальную, также ощущая разрыв между этими двумя локусами. Показательно первичное ощущение музыки героем, столкнувшееся с прагматикой теории музыки: «До сольфеджио музыка казалась ему слетевшей с небес, не имеющей в своей красоте никаких объяснений. Но объяснения существовали, и они были похожи скорее на математику, чем на музыку. Воздушный корабль, на котором пустился в плаванье Глеб, имел, оказывается, довольно мрачное отделение, где ухали маховики и остро пахло смазкой» [1, с. 31].

Противоречие является и основой личной, семейной жизни героя: Глеб женится на немке Катарине, соединяя Петербург и Мюнхен. Но любимая жена Катя не может иметь детей. В романе ее история созвучна библейской истории о Лии и Рахили, потому что Катарина готова на все, чтобы ребенок появился, радуясь даже истории с мнимой беременностью лжеактивистки движения Femen.

Несмотря на то, что художественное время романа протяженно (с помощью ретроспекции автор соединяет современность, десятые годы XXI века и советские семидесятые-восьмидесятые, а также пореформенную Россию девяностых-двухтысячных), и мы понимаем, что речь идет о Советском Союзе, – центром мира для Яновского является Киев, а не Москва: именно Киев, столица мира героя, противопоставлен сначала условной советской провинции, где живут родные его матери, а затем и Петербургу, где учится в университете Глеб. Он является нарратором этого текста, и эгонарратив показывает, насколько сложно преодолевать разрыв между фундаментальными противоречиями эпохи: светское – религиозное, телесное – духовное, мужское – женское. Поэтому лейтмотивная бинарная оппозиция в романе – жизнь-смерть, разворачивается множеством вариантов ее значений. Так, герой, который, старея, вновь осознает свою смертность, берется помогать совсем молодой талантливой пианистке Вере, но бессилен перед невозможностью продлить жизнь силами современной медицины. Ее молодость и его старость показательны для иллюстрации относительности бинарности: конец жизни Глеба отсрочен, а молодость не всегда здорова и полна сил. Смерть Веры синонимична эпизоду с утонувшей девушкой, свободной и красивой, в начале романа. Герой, столкнувшись со смертью, ужасается относительности жизни как таковой.

Кризисный хронотоп показывает, как разламывается успешная жизнь героя: потеря им идентичности зрелого музыканта, умеющего играть и тонко чувствующего музыку в результате прогрессирующей болезни Паркинсона, заставляет вернуться к важным вехам, что его сформировали. Поэтому композиционный принцип текста – чередование детских, юноше-

ских эпизодов и собственно времени нарратора (современности). Прием, обеспечивающий логичность столкновения настоящего и прошлого – введение фигуры, обеспечивающей диалогичность: в завязке сюжета мы наблюдаем за «жизнеписцем» Нестором (Сергеем Нестеровым, пишущем под эти псевдонимом), российского современного автора, специализирующегося на биографиях, который готов написать биографию Яновского. Но потребность рассказывания обеспечена и наличием дневников, которые герой ведет и регулярно теряет в аэропортах (аэропорт также является межпространственным медиатором, т. к. это «ничей» локус, ведущий «охоту на пространство) [1, с. 10].

Попытки преодолеть противоречия жизни, постоянную перемену от счастья к несчастью и от несчастья к счастью – основной сюжетный мотив произведения, движущая сила жизни главного героя. Неслучайно профессор-руководитель дипломного проекта Глеба Яновского, говорит противнику полифонизма Бахтина, пытающемуся «завалить» студента: «Истина в споре не рождается, в споре рождается агрессия» [1, с. 254]. Важной вехой осознания себя медиатором сложного мира является в романе вера героя. Ему на пути встречается человек, который верует, и который примиряет в нарраторенаучную картину мира и церковную – дед Мефодий. И с этого момента вера для Глеба такая же неотъемлемая часть его жизни, как и музыка. Отзвуком эпохи введены в роман рассуждения о том, что Гагарин в космос летал, а Бога не видел. Но дед Глеба снимает это противоречие, ответив юному герою, что Гагарин Бога не видел, но Бог видел его.

Трагической оппозицией жизнь-смерть завершается и самое глобальное пространственное противопоставление романа, открывающее роман и вновь появляющееся в финале. Речь идет о Брисбене, городе реальном и одновременно мифологическом, в котором мечтает жить мать героя («В нашей семье это место считалось раем»), и в который попала или нет – не ясно из развязки истории. Дорогой для героя человек оказывается между жизнью и смертью, бытием и не-бытием, потому что у сына нет уверенности ни в одном из вариантов ее судьбы (убита «бандой таксистов» или улетела в Австралию). Брисбен, город из Южного полушария, одинаково противопоставлен и Киеву, и Петербургу, и Мюнхену. Подобно этому и сам герой в финале находится между возможностью и невозможностью играть на гитаре, т. к. у него болезнь Паркинсона, что для него равносильно смерти, переходу из мира музыки творящейся в мир музыки без инструмента, который он планировал преодолеть пением, но так и не сумел. В «постскриптуме» автор показывает, что семья Яновских «исчезла», «замолчала» – «Идеальная музыка – это молчание» [1, с. 409]. Музыка, которая помогала преодолевать смертность человеческого, уходит от Яновского.

Таким образом, мы можем говорить о том, что кризис идентичности главного героя, который становится предметом исследования Е. Водолазкина, подкрепляется особой поэтикой, связующий все уровни романа. От-

сутствие желания и возможности сделать окончательный выбор в пользу одной картины мира приводят к перманентной раздвоенности героя, существовании между реальным и идеальным, живым и неживым, а затем и трагическому развоплощению в финале.

Список литературы

1. Водолазкин, Е. Брисбен [Текст] / Е. Водолазкин. – М.: АСТ – Редакция Елены Шубиной, 2018. – 416 с.

2. Евгений Водолазкин стал лауреатом премии Александра Солженицына: 27.02.2019. ТАСС. URL: https://tass.ru/kultura/6164270 (Дата обращения: 15.03.2019).

3. Зеркалева, А. «Меня политические события интересуют как цунами, которое может опрокинуть героя» Евгений Водолазкин – о своем новом романе «Брисбен», Майдане и Средневековье: интервью [Электронный ресурс] / А. Зеркалева // Meduza. 18.11.18. URL: https://meduza.io/feature/2018/11/18/menya-politicheskie-sobytiya-interesuyut-kak-tsunami-kotoroe-mozhet-oprokinut-geroya (Дата обращения: 15.03.2019).

4. Леви-Стросс, К. Структурная антропология [Текст] / К. Леви-Стросс. – М.: Эксмо-Пресс, 2001. – 512 с.

5. Неклюдова, О. А. «Лавр» Е. Водолазкина как неомифологический роман [Текст] / О. А. Неклюдова // Мифологические образы в литературе и искусстве / Отв. ред. М. Ф. Надъярных, Е. В. Глухова. М.: Индрик, 2015. – С. 318 – 326.

6. Пять книжных новинок, заслуживающих внимания [Электронный ресурс] URL: https://gorky.media/reviews/novyj-vodolazkin-sledstvennye-dela-sovetskih-pisatelej-i-hajdegger-na-petanke/(Дата обращения: 15.03.2019).

7. Селютина, Е. А. Оммаж древнерусскому автору: аксиология романа Е. Водолазкина «Лавр» [Текст] / Е. А. Селютина, П. И. Новоселова // Четырнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства : материалы всероссийской научно-практической конференции / сост. И. Н. Морозова; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск: ЧГИК, 2016. – С. 145 – 152.

8. Суханова, И. А. Уроки интертекста от У. Эко. Часть 2. [Текст] / И. А. Суханова // Верхневолжский филологический вестник. 2017. № 4. С. 74–81.

9. Юзефович, Г. Роман в три октавы [Электронный ресурс] / Г. Юзефович // Meduza. 08.12.18. URL: https://meduza.io/feature/2018/12/08/roman-v-tri-oktavy (Дата обращения: 15.03.2019).

УДК 821.161.1, 821.581
ББК 83.3(5Кит)

Давыдов Остап Михайлович

сотрудник Информационно-издательского отдела
Челябинской епархии

РЕЦЕПЦИЯ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЭЗИИ КИТАЯ

Аннотация. Эволюция героев «русского типа», поэтический диалог китайских авторов с русской классикой рассматривается в контексте творчества Ли Яньлина и Мао Сюпу.

Ключевые слова*:* русско-китайские кросс-культурные влияния, современная поэзия Китая, Ли Яньлин, Мао Сюпу.

Davydov Ostap Mikhailovich
Publishing Department of Chelyabinsk Orthodox Diocese

ACCEPTING RUSSIAN FICTION BY MODERN CHINESE POETRY

Annotation. We consider the poetry of Lee Yanlen and Mao Supu into the context of «russian heroes» trend and a poetic dialogue between Chinese and Russian classic literature.

Keywords: cross-cultural impacts of Russia and China, modern Chinese poetry, Lee Yanleen, Mao Supu.

Глобализация как закономерность исторического развития сближает разные культуры планеты. В то же время, даже сегодня кому-то может показаться надуманной тема кросс-культурного влияния литератур России и Китая. Тем не менее, данный феномен существует как минимум более ста лет, и динамика его продолжает расти.

Всплеск культурного интереса между Китаем и Россией в начале XX века обусловлен как экономически-индустриальными причинами (строительство КВЖД), историческими (белоэмигрантское влияние) причинами, так и взаимным революционным пафосом. Хотя известны и более ранние переводы русской классики на китайский язык, исследователи [1, с. 1–3] отмечают значительный культурный запрос на русскую литературу, возникший в рамках общественного китайского движения «Четвертого мая», появление которого в свою очередь связано с революционными событиями в России.

На Западе хорошо известна англоязычная монография Нг Мау-Сана (1948–1994гг.) «Русский герой в современной китайской литературе», вышедшая в 1988 году. Речь в ней идёт вовсе не о персонажах русского происхождения, но о «герое русского типа».

Например, Нг исследует образ «лишнего человека» в творчестве писателя Юй Дафу, отмечая его сходство с рядом героев русской классики: Рудиным, Обломовым [1, с. 83–128]. Китайскому читателю начала XX века, воспитанному, например, на чтении романов «уся» – массовом приключенческом жанре, посвященном рыцарям без страха и упрека, этот образ мог казаться непонятным. Юй Дафу, получивший образование в Японии (впоследствии став деятелем антияпонского сопротивления), согласно Нг, открыл его для китайского читателя. Кстати, отметим и параллельный интерес к прозе Юй Дафу в России: именно в 1920-е гг. его активно переводят и публикуют в России, затем писатель попадает под запрет, и лишь в 1970-е гг. в СССР выходит сборник его рассказов.

К «русскому типу» относит Нг и героев Мао Дуня [1, с. 129–147], отмечая значительное влияние на автора Достоевского, Льва Толстого, Леонида Андреева. Впрочем, Мао Дунь, автор весьма комплиментарной публицистики вроде «Бесед о Советском Союзе» в литературе был скорее проводником тенденций европейского «психологического романа», ввел в китайскую прозу такой прием как поток сознания, испытал влияние Хэмингуэя, Джойса, Томаса Манна.

Таким образом, создавая тип «русского героя», китайский автор подчас находится в творческом диалоге с автором русским, главная его цель – в осознании и художественном преображении китайской действительности. Мы проследим этот процесс на примере творчества современных китайских поэтов – Ли Яньлина (другая принятая транслитерация Ли Янлен, 李延龄) и Мао Сюпу (毛秀璞).

Ли Яньлин – известный китайский учёный-славист, переводчик, популяризатор русской культуры в Китае, в равной мере известен как в России, так и на своей родине. Профессор Цицикарского университета, он проделал огромную работу по составлению 100-томного «Культурного наследия Русской эмиграции в Китае». Его перу принадлежат переводы на китайский русских поэтов – от признанных классиков до современных молодых поэтов Приамурья (сборник «Везде цветёт сирень»). Ли Яньлин и сам пишет стихотворения на русском языке, опубликовано несколько сборников, сам профессор Ли Яньлин избран членом Союза писателей России, иностранным членом Российской академии наук.

«Русский герой» в произведениях Ли Яньлина – сильный духом, отважный на подвиг, но в то же время растерянный, лишенный ориентиров. Здесь и старуха, которой не хватает денег на батон хлеба, и просящий милостыню ветеран («А у нищего погляди, // ордена на груди!»), и человек, потерявший дорогу в метели. «Мой русский друг Иван попал в метель // и потерял ориентиры. // Ни солнца, ни луны, ни звёзд не видно, // и кони наугад по бездорожью // влекут его возок через сугробы. // Движенье нужно, чтобы не застыть. // Надежда есть, ведь ночь не бесконечна. // Настанет утро, и тогда по солнцу // определится верная дорога» [2, с. 33]

Когда затуманены нравственные ориентиры, остается движение, жизнь, – эта характеристика «русских героев» Ли Яньлина присуща и русским, и китайцам: «молодому директору из Харбина и девушке с Сахалина», не знающим языков друг друга, но вечерами говорящих по телефону, детям, родившихся от совместных браков, у которых «по маме – китайские черные волосы, по папе – русские голубые глаза».

Это сближает «русских героев» с героями Достоевского. Хотя Ли Яньлин в стихотворении «Герои Достоевского» сетует: «Чтобы встретить Достоевского героя, // я пришел на мост ночной порою. // Те же камни и железные перила. // Нету Настеньки, что в воду взгляд вперила. // Да, не те времена, не те уж люди, // Опоздал я, опоздал на много лет, // Никогда ночей загадочных не будет...» И тем не менее, Достоевский остается попрежнему актуальным.

Обращение к авторитету русских классиков очень важно и для творчества Мао Сюпу, поэта и переводчика из Циндао, отставного военного.

Особое место в творчестве Мао Сюпу занимает стихотворный цикл «У моря: беседы с Ли Ша».

Профессор Ли Ша, Елизавета Павловна Кишкина (1914–2015гг.) – человек, которого можно назвать подлинным свидетелем эпохи. За её плечами более 100 лет жизни и почти 70 лет опыта преподавания в университетах Китая. Уроженка Саратовской губернии, затем москвичка, она не была связана непосредственно с белой эмиграцией; занимаясь китаистикой, она оставалась правоверной комсомолкой. В России её мистически преследовало имя Ли Лисань: то в образе пламенного оратора на страницах коммунистического журнала, то в названии брошюры «Борьба с лилисанизмом», в редактировании которой ей пришлось поучаствовать. Наконец в Москву прибыл сам Ли Лисань, руководитель отдела пропаганды ЦК компартии Китая; несмотря на пятнадцатилетнюю разницу в возрасте, они с Елизаветой Павловной вступили в брак. Она избрала себе китайское имя Ли Ша. Скоро Ли Лисань был арестован, но не осужден, а отпущен после двух лет следствия, Ли Ша в это время исключили из ВЛКСМ как жену врага народа. Супруги переехали из СССР в Китай, там Ли Лисань сделался министром труда, признанным учёным-славистом сделалась и Ли Ша. Но приближалась культурная революция Мао Цзедуна – «китайская версия» сталинизма. Ли Лисань, осознавая безвыходность положения, покончил с собой; и на этот раз страдать за супруга пришлось его жене. Семь лет Ли Ша провела в китайских тюрьмах, но едва освободившись, снова вернулась на университетскую кафедру – так был востребован её научный авторитет. Последние десять лет жизни Ли Ша провела в Циндао – родном городе Мао Сюпу, где много беседовала с ним, вдохновив на создание цикла посвящений русским поэтам.

Часть стихотворений цикла созданы от имени самой Ли Ша, хотя по умолчанию подразумевается диалог с поэтом. В авторизованном переводе Марины Кушнаренко и Инны Агеносовой, в некоторых из заголовков цикла употреблен женский род.

Цикл открывается стихотворением «Я слышала Горького»: «Фраза – как молния литературы. // Комната. // За окном гребней волны чуть коснулась. // И в осеннюю тьму ушла далеко. // Пену срывая летит буревестник, // возрождает певца своего... // Снова России стон... // Как на ленте, слышится голос // того, кто ушёл...»

В шум прибоя, в обрывочный шепот столетней Ли Ша вплетается авторское признание Мао Сюпу: «Не стал ли я тем, // кто в начале нового века, // владеке от России // в родном Циндао // услыхал его самого? // Может и сам я – свидетель истории, // кто узнал колыбель её?» [3, с. 112–115].

Следующее стихотворение посвящено ещё одному титану «Я прощалась с Маяковским». «Скорбная очередь к гробу. // Прощаться с поэтом пришла // скромная девушка Лиза // простая москвичка... // Годы прошли, // Седина отсчитала девяносто вёсен и зим, // Но в памяти ветреный холод, // весь в трауре зал // поныне храним...»

Вновь стихотворение как бы распадается на диптих, следует монолог автора: «...Я сразу приник к окну: // Высокий, строгий и сильный // поэт

стоял на ветру... // «Я пою весну человечества повторяет память моя» [3, с. 116–117].

Образы русских писателей, предстающие в цикле Мао Сюпу, знатоку русской культуры могут подчас показаться очевидным. Есенин «золотыми кудрями своими // много женских сердец опутал» [3, с. 119]. Мандельштам – тот, кто «вождя тираном назвал», «только ваша свеча, // темноту прорезая, правду миру всему назвала» [3, с. 127]. В русской памяти Мандельштам остался прежде всего благодаря великой акмеистической поэзии, вершине Серебряного века, а не той эпиграмме на вождя, послужившей к гибели поэта. Но символика и поэтика Мандельштама слишком сложна для китайского читателя, даже хорошо владеющего русским языком.

С тюремными засовами, страданиями мужа и сына, «Реквиемом» связана в китайской памяти Анна Ахматова [3, с. 125]. Толстой, единственный прозаик – «ласковый старец», чей дух и сегодня проницает «ясноглазую тишину Ясной поляны» [3, с. 130–133].

Особым трагизмом полно стихотворное посвящение Марине Цветаевой. «Назвать её имя // значит болью пронзить себя... // Август сорок первого года. // В Елабуге стянулась петля... // Ты ушла, // всё наследство души оставив... // Боль поднимается к небу, // Всё выше и выше идёт... // Остаётся шрам над планетой, // Катафалком судьбы плывёт» [3, с. 120–123].

Сочетание иероглифов «伤痕» (Shānghén – «рубец», «шрам», если совсем дословно «знак раны», «память боли») очень важно для современной китайской литературы. 伤痕文学 – по-русски принято переводить как «литература шрамов» – так называется одно из самых влиятельных направлений в литературе Китая конца XX века, главной темой которого является покаяние в преступлениях «культурной революции», переосмыслении маоизма. Это направление представлено такими китайскими поэтами-эмигрантами, как например, До До. Очевидно, Мао Сюпу прилагает этот символ «Shānghén» и к русской, сталинской «полночи века».

Наконец, цикл о русской поэзии был бы невозможен без посвящения Пушкину. Александр Сергеевич – «русское всё» – предстаёт здесь ни много, ни мало как «Вечный Пушкин» и «русское солнце». «Я на вашем родном языке // назвал имя поэта... // Я вспомнил строку из «К морю»... // Я рассказал вам: // Поэт говорил, // он хочет в далекий Китай, // Но только во сне его посетил... // Вы смотрели в окно... // Русское солнце сияло... // Может быть это он... // слушал наш разговор невидимо?» [3, с. 134–137]

Посвящает стихотворение Пушкину и Ли Яньлин в уже цитировавшемся выше Санкт-Петербургском цикле стихотворений: «Я остановился перед Вашим креслом, // долго, пристально и молча смотрел на него, // даже на царский трон не смотрел я с таким трепетом... // Пуля оборвала Вашу будущую мысль, // но она не смогла сразить мысли прошлые... // Вы – учитель десяти поколений. // В эти годы рассыпалось столько «великих». // Вы стоите как прежде – поэт и гений» [2, с. 31–32]

Завершая разговор о русском влиянии на творчество современных китайских поэтов, невозможно не упомянуть их мотив обращения к народной русской песне.

Мао Сюпу обращается к этой теме, вспоминая погибших моряков подлодки «Курск»: «В пламени поминальном // я слышу русские народные песни. // Знакомая мелодия покрыла землю новыми слезами. // Ой, Катюша, уральская рябинушка, калина // и тихие московские вечера. // Красивые песни не могут вернуть погибших, // от их переливов только тяжелее // становится морская волна» [3, с. 258–259].

Есть стихотворение «Русская песня» и в творчестве Ли Яньлина: «В Пекине, в доме народных собраний // в зале, набитом битком // морским прибоем звучали овации. // Ансамбль «Берёзка» пел «Ой цветёт калина»... // Пришла к нам песня в пятидесятые годы, // И молодые сразу в нее влюбились. // Она звучала на семейных вечерах, // она звучала на нежных свиданиях... // Культура русская, ты чудо! // Ты в жизнь Китая вошла навечно, // Коль даже эта простенькая песня // соединяет наши поколения».

Русская песня, русская литература соединяет разные поколения самих китайцев, как, разумеется, и их русских современников. В этом поэтическом признании Ли Яньлина – бесспорное свидетельство взаимной рецепции русской и китайской национальных культур.

Список литературы

1. Ng, Mau-sang. The Russian Hero in Modern Chinese Fiction [Текст] / Mau-sang Ng. – NY, Hong-Kong: SUNY series in Chinese Philosophy and Culture, 1988. – 348 p.

2. Ли, Яньлен. С любовью к России! [Текст] / Яньлен Ли. – Благовещенск: Амурская обл. науч. б-ка, 2015. – 48 с.

3. Мао Сюпу. Привет, Россия! (你好、 俄罗斯！) [Текст] / Сюпу Мао. – Циндао, 2018. – 290 с.

УДК 372.881.1
ББК74.268.19

Сороковых Галина Викторовна

Институт иностранных языков Московского городского педагогического университета, доктор педагогических наук, профессор

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В УСЛОВИЯХ ИНОЯЗЫЧНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В статье дано обоснование, как следует выстраивать образовательный процесс на принципе диалога культур, основанном на соизучении языков и культур, на значимости иноязычного образования в формировании ценностей славянской культуры.

Ключевые слова: культура, иноязычное образование, лингвокультуремы, ценность образования.

Sorokovykh Galina Viktorovna
Moscow City Pedagogical University, Institute of Foreign Languages, Doctor of pedagogical sciences, professor

THE PROBLEM OF FORMING THE VALUE OF SLAVIC CULTURE INTO CONDITIONS OF FOREIGN LANGUAGE EDUCATION

Annotation. The article provides a rationale for building an educational process on the principle of a dialogue of cultures based on the study of languages and cultures, on the importance of foreign language education in forming the values of Slavic culture.

Keywords: culture, foreign language education, lingvo-cultural unit, the value of education.

Интерес и приобщение к иноязычной культуре оставались одной из первостепенных задач еще с античных времен. Изучение классических языков, а также экспликация религиозных произведений, не мыслится без культуроведческого комментирования. Однако, еще недавно процесс иноязычного образования не был так тесно связан с взаимодействием языков и культур, формированием поликультурной осведомленности у вторичной языковой личности, не затрагивал проблемы национальной культуры в рамках обучения иностранному языку. Известно, что культура любого народа наиболее представлена его языком, отражающим его ценности и его самобытность. Если у обучающегося не сложилась определенная языковая картина в родном языке, то он неизбежно сталкивается с трудностями в процессе изучения других языков, ибо лингвокультурологические реалии должны быть осмыслены личностью обучающегося посредством языка как «ценности его бытия» [11].

Воспитание национальных ценностей, нравственных и этических качеств сталкивается с трудностями, вызванными использованием неродного языка. Согласно требованиям ФГОС иноязычное образование предполагает знание о культуре, истории, реалиях и традициях страны изучаемого языка, (лингвострановедение, страноведение) включение обучающихся в диалог культур, знакомство с достижениями национальных культур и развитии общечеловеческой культуры, осознание роли и места родного языка и культуры в зеркале культуры другого народа (ФГОС, 2012). Как полагает Е. Г. Тарева, «межкультурный подход – современная реалия образования, требующая широкого распространения» [3, с. 52].

Сегодня не случайно обращение к проблеме соизучения языка и культуры, что позволяет удачно сочетать компоненты лингвострановедения с языковыми явлениями, которые выступают не только как средство коммуникации, но и как способ ознакомления обучаемых с новой для них действительностью. Указанный подход к иноязычному образованию обеспечивает во многом не только более эффективное решение практических, общеобразовательных, развивающих и воспитательных задач, но и содержит огромный потенциал для вызова и дальнейшего поддержания мотивации учения, решение стратегической задачи: формирования языковой личности.

Приобретает новое звучание в современных социокультурных условиях и одна из важнейших проблем – формирование ценностей своей культуры. Это связано в первую очередь с возрастанием в социуме негативных явлений:

проявления неуважения к окружающим людям в любых сферах; нарушение традиционной иерархии внутрисемейных отношений, проявляющихся в утрате авторитета старших, родителей, в целом, нестабильной обстановкой в обществе, отсутствием гражданской позиции и патриотизма. Стремление сохранить свою самобытность в рамках соизучения языков и культур, подчеркнуть уникальность своей культуры и породили повсеместный интерес к своим корням у отдельных личностей и целых народов.

Культорологические знания, как важный компонент формирования ценностей славянской культуры, закладываются на основе сравнительно-сопоставительного метода соизучения межкультурного языкового образования. Приведем один пример. У Льва Успенского есть интересный пример об «Иванах, помнящих родство». Как пишет ученый это выражение пошло от каторжан. «Иванами, родства непомнящими записывали ссыльных в полицейские протоколы. Имя Иван избиралось при этом не совсем случайно: издавна оно считалось типичным, характерным русским именем» [10, с. 107]. Но, ведь в отличие от таких имен, как Борис, Глеб, Всеволод, Владимир, это имя – не русское по своему происхождению.

Практика показывает, что недостаточное знание истоков важнейших исторических событий, имен крупнейших политических и исторических деятелей, связанными с ними, приводит к непониманию настоящего, неясного представления будущего, что весьма актуально для нашего сложного и тревожного времени. Все это связано с недостаточной лингвокультурологической компетенцией обучающегося, отсутствие которой приводит к непониманию сравнений, исторических ссылок и т. д., в конечном итоге к языковой некомпетенции. К тому же, недостаток фоновых знаний приводит к буквализму в переводе из-за отсутствия способности увидеть реалию (особенно фразеологизм) за внешне прозрачным словосочетанием [7, с. 349].

Посредством языка происходит овладение социальными и культурными ценностями. Осознание ценностей своей культуры наступает лишь при встрече с представителями других культур, обнаруживаются различия в их ценностных ориентациях. Также как каждая культура ориентирована на сохранение приоритета своих ценностей, каждый общественный строй стремиться сформировать свою систему ценностей, которые «составляют основу нравственных принципов его существования» [8, с. 18].

Для формирования ценностей славянской культуры в рамках иноязычного образования важно определять содержание *лингвоэтнокультуры* как научного феномена, представляющего совокупность языковых, речевых и социокультурных элементов и структур, которые обладают этнической спецификой, представляет собой определённый уровень этнического развития личности обучающегося. Содержание лингвоэтнокультуры включает следующие компоненты: поликультурный, многонациональный коллектив обучающихся; многокультурный состав педагогического коллектива; кросскультурный характер педагогического процесса; социокультур-

ную среду образовательной организации, т. е. новую креативную образовательную среду, которая «…предоставляет возможность каждому обучающемуся не только развить исходный творческий потенциал, но и побуждает потребность в дальнейшем самопознании, творческом саморазвитии, помогает становлению у человека объективной самооценки, развитию способности к саморефлексии» [5, с. 81] и самобытности.

Иноязычное образование и воспитание в рамках ФГОС последнего поколения (2012 г.) нацелено на овладение языковыми навыками и речевыми умениями общения средствами языка в условиях иноязычной культуры и морали. В связи с этим, языковое образование обучающихся идёт вместе с их межкультурным образованием, личностным и социальным развитием, что должно способствовать воспитанию активного и способного к саморазвитию индивидуума, готового самостоятельно воспринимать и оценивать новую информацию, принимать решения, формулировать новые профессиональные идеи [9, с. 132].

Неотъемлемой частью межкультурного иноязычного образования является и знакомство с моральными нормами и эстетическими идеалами общества изучаемого языка, родной культуры. Ведь культуры страны изучаемого языка невозможно рассматривать в изоляции, как естественный результат ее внутреннего развития, дискуссионным сегодня остаются вопросы толерантности и антитолерантности, связанные с реалиями западной культуры: нужно ли, знакомя с культурой Англии, Германии, Франции, Канады говорить о том, что у них не принято сегодня в рамках темы семья употреблять слова «отец», «мать», а следует говорить «родитель». Давать информацию о том, что в школах этих стран есть не только туалеты для мальчиков и девочек, но и для тех, кто не определился КТО он.

В рамках иноязычного образования происходит соизучение языков и культур, которое предполагает межкультурную или кросскультурную-направленность обучения иностранному языку, которая будет способствовать снятию межнациональной напряженности, формированию толерантности к представителям иной культуры [6, с. 142–143].

Изучая тематику «Animal», необходимо показывать, что понятие «животное» имеет разный национальный смысл. Наглядным примером может служить такое слово, например, слова как «собака». «Собака» – это: 1) упряжное животное у эскимосов; 2) священное животное у персов; 3) презирается в индуистском языке как символ Низости. «Заяц» – косой и трус у русских, но мудрый и знающий для народов западной Африки. «Дракон» – символ зла в Европе; но на Востоке – это символ благополучия, могущества, процветания, здоровья и преуспевания.

Среди большого количества способов обогащения словарного состава языка наиболее важное место занимает процесс заимствования иностранных слов. При заимствовании значение слова часто сдвигается. Так, французское слово chance означает «удача» (*Tu as de la chance! – «Тебе повезло*!»), в то вре-

мя как русское слово «шанс» означает лишь «возможность удачи». Русское слово «*азарт*» происходит из французского *hazard* – «случай»; семантический переход произошел за счет словосочетания «*jeu d'hazard*» – «азартная игра», буквально – «игра случая». Коллекция и информативность являются теми существенными свойствами языкового знака, которые лежат в основе его важнейшей функции наряду с коммуникативной – функции кумулятивной. Язык в этой функции выступает связующим звеном между поколениями, служит «хранилищем» и средством передачи внеязыкового коллективного опыта.

Кумулятивная функция наиболее ярко проявляется в области использования разнообразной лексики, Это связано с тем, что именно лексические понятия непосредственно связаны с явлениями и предметами окружающей нас действительности. Лексическая система языка обусловлена в большей мере явлениями материального мира, социальными факторами.

Прежде всего в лексике отражаются фрагменты социального опыта, обусловленного основной деятельностью данного народа. Существование тех или иных лексических единиц объясняется как бы практическими потребностями.

Необходимо обеспечивать обучающихся знанием специфики норм и компонентов культуры общества изучаемого языка. Знания об отдельных явлениях (культуре, обычаях и др.), предметах и вещах, сохраняемые в памяти, являются материалами, от которых отправляется мысль, которыми мысль оперирует, без которых мысль невозможна. Без знаний нравственных норм морали и поведения, форм эстетического сознания осуществление коммуникации сведётся лишь к формальному использованию языка, не удовлетворяющему потребности личности, стремящейся к познанию другой культуры. Понятия – основной элемент мысли, «мышление есть оперирование понятиями» [1, с. 127].

В рамках исследовательских проектов ученики изучают лингвситические особенности фразеологизмов в родном и иностранном языках, что бесспорно, способствует формированию толерантного отношения у них к представителям иной лингвоэтнокультуры и побуждает задуматься над особенностями россиян, над их отличиями от других народов, задать себе вопросы, над которыми многие из них прежде не думали. Язык в данном случае представляется как часть социальной памяти, как совокупность значений, составляющих основу человеческой деятельности.

Овладение культурой происходит через знания о различных сферах бытия, опыт действий в определенных сферах, творчество, как преобразование, перенос приемов деятельности в новые условия, отношение к деятельности, ее объектам и всему, что с ней связано [2]. Личность социализируется в своём культуросообразном процессе, в новой среде ей социализироваться сложно. Язык вбирает в себя все знания и представления о мире. Образовательный ресурс языка не ограничен. Языковое образование – залог владения культурой. Развиваясь как субъекты иноязычной культуры, ученики развиваются и как субъекты родной культуры.

Воспитываясь в этнокультурной среде, ребенок получает эстетическое развитие через созерцание и любование национальной одеждой и предметами народного искусства и быта, учится бережному сохранению национальных обрядов и традиций. Приобщение человека к этнокультурной среде рождает у него ощущение связи с народом и исторической с ним общности [4, с. 29].

Культура неотделима от человека, она развивается вместе с ним, является основным показателем уровня развития индивида, общества, человечества. Связь истории и культуры народа с языком особенно ярко проявляется на фразеологическом уровне. Большое число пословиц, поговорок отражают специфические национальные черты, корнями своими уходят в историю народа, его быт, обычаи, традиции. Важно учителю в рамках межкультурного взаимодействия находить экстенсионал поля в центре которого находится понятие «русский» и показывать как в иностранном языке раскрывается семантическое значение указанного термина: русский характер, русская красавица, русский язык, квас, блины, каша, хоровод и т. п.

При обсуждении темы «Famille» имеет важное значение, чтобы обучающиеся знали свои корни, свое генетическое дерево, свои истоки. Для этого они должны знакомиться с различными антропонимами, топонимами, которые служат ценнейшим источником для исследования истории своего языка и находит применение в исторической лексикологии, диалектологии, этимологии, лингвистической географии. Примером, может быть проект «Что означает Ваша фамилия», в процессе анализа обучающиеся проводят некий исследовательский проект, который позволяет им заглянуть вглубь своего родового имени. Интерес здесь представляет тот факт, что культура каждого народа уникальна, имеет специфические черты, что создаёт её огромное разнообразие в мире.

Подводя итоги, отметим, что проблема современной лингвообразовательной ситуации в пространстве которой сосуществуют различные культуросообразные подходы связана с формированием не только лингвокультурологического поля страны изучаемого языка, но и с формированием ценностей славянской культуры, являющейся одной из стратегических задач соизучения языка и культур как на уровне школьного, так и вузовского образования. Понимание того, что национальная культура славянских народов должна служить основой для восприятия ими друг друга, других этносов является основой формирования поликультурной личности обучающихся.

Список литературы

1. Ананьев Б. Г. Избранные труды по психологии. Т. 2. Развитие и воспитание личности / под ред. Н. А. Логиновой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. – 282 с.

2. Лернер И. Я. Дидактические основы методов обучения. – М.: Педагогика, 1981. – 186 с.

3. Межкультурное иноязычное образование: лингводидактические стратегии и тактики: коллективная монография. – М. Логос, 2014. – 232 с.

4. Солодова Г. Г., Климова Н. А., Эстетическое развитие личности в воспитательно-образовательном процессе школы. – Часть 8. – КемГУ. – Кемерово: Кузбассвузиздат. – 2003. – 176 с.

5. Сороковых Г. В. Проектирование креативной иноязычной образовательной среды вуза как научная проблема//Вестник Московского государственного гуманитарного университета им. М. А. Шолохова. Филологические науки. – 2013. –№ 4. – С. 79–82.

6. Сороковых Г. В., Прибылова Н. Г. Взаимодействие языка и культур как методическая проблема// Психология образования в поликультурном пространстве. – 2015. – № 32 (4). – С. 141–144.

7. Сороковых Г. В., Зыкова А. В. Расширение лингвокультурологического кругозора обучающихся на основе сопоставление реалий в языке и культуре (на примере французского и русского языков)// Язык и действительность. –2018. – С. 347–350.

8. Сороковых Г. В., Бобунова А. С. Нравственно-эстетическое обучение и воспитание средствами СДО MOODLE на уроках английского языка // Иностранные языки в школе. – 2018. – № 9. – С. 18–23.

9. Старицына С. Г. Модель саморазвития бакалавров педагогического образования на основе индивидуального образовательного маршрута // Прикладная лингвистика. Терминоведение. – Вып. 1. – М.:МГПУ,2013. – С. 132–139.

10. Успенский Л. С. Слово о словах (очерки о языке). М.: Детгиз, 1954. – 304 с.

УДК 02(092)
ББК 78.33Д

Яхнина Юлия Семеновна

Челябинская областная универсальная научная библиотека, заведующая отделом редких книг

БИБЛИОТЕЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЗАХАРИЯ ФЕДОРОВИЧА ПОЛЯНЦЕВА (1835 – НЕ РАНЕЕ 1903)

Аннотация: В статье проанализирована библиотечная деятельность заведующего продажной библиотекой Челябинского духовного училища З. Ф. Полянцева. Представлен вклад первого челябинского библиотекаря З. Ф. Полянцева в формирование фонда библиотеки Челябинского духовного училища. Показана деятельность основных библиотек дореволюционного Челябинска. Обозначены ревизорские проверки библиотеки Челябинского духовного училища.

Ключевые слова: первые дореволюционные библиотеки Челябинска, первые челябинские библиотекари, библиотеки духовных учебных заведений, библиотека Челябинского духовного училища, ревизорские проверки библиотек.

Yakhnina Yulya Semenovna

State cultural institution of culture «Chelyabinsk Regional Universal Scientific Library», head of the department of rare books

LIBRARY ACTIVITIES OF ZAKHARY FEDOROVICH POLYANTSEV (1835 – NOT EARLIER 1903)

Annotation: The article analyzes the library activities of the head of the sales library of the Chelyabinsk theological school Z. F. Polyantsev. The contribution of the first Chelyabinsk librarian Z. F. Polyantsev to the formation of the library fund of the Chelyabinsk Theological school is presented. The activity of the main libraries of pre-revolutionary Chelyabinsk is shown. Marked auditing checks library of the Chelyabinsk Theological School.

Keywords: first pre-revolutionary libraries of Chelyabinsk, first Chelyabinsk librarians, libraries of theological schools, library of the Chelyabinsk religious school, library audits (audit checks), Ecclesiastical-religious-theological school, religious school of Chelyabinsk

Исследование истории формирования фондов редких книг Челябинской области предполагает не только изучение, анализ и реконструкцию исторического ядра данного фонда, но и изучение сведений о первых челябинских библиотекарях, которые занимались основными вопросами работы библиотек в то время.

Можно смело утверждать, что к середине XIX в. в Челябинском уезде имелись первые личные библиотеки, владельцами которых стали наиболее зажиточные горожане. Об этом говорят косвенные свидетельства, сохранившиеся в архивных документах. Так, в 1853 г. в связи со смертью учителя и краеведа Матвея Никифоровича Ястребова (1826–1853) сообщалось, что он для своей исследовательской работы брал книги в «казенной библиотеке», т. е. в библиотеке уездного училища, где работал, а также у «некоторых лиц», живших в городе [5, с. 96].

Первый челябинский библиотекарь – Захарий Федорович Полянцев – родился 18 марта 1835 г. в семье причетника (младший церковный чин). По окончании Оренбургской (Уфимской) духовной семинарии со званием студента был определен в Челябинское духовное училище учителем русского языка, церковного устава и церковного пения. С 10 января 1857 г. преподавал латинский язык в Челябинском духовном училище [6, с. 12].

С 15 сентября 1873 г. он значился помощником смотрителя челябинского духовного училища. Но в связи с нехваткой педагогических кадров преподавал в училище различные предметы. Кроме того, в 60-е гг. XIX в. З. Ф. Полянцев безвозмездно обучал церковному пению учениц монастырской церковно-приходской школы.

Дослужился он до чина надворного советника и получил орден Святого Владимира IV степени. 29 января 1896 г. З. Ф. Полянцев был утвержден в дворянском достоинстве с внесением в третью часть родословной книги Оренбургской губернии [6, с. 493].

Первая общественная библиотека, как свидетельствует в своих воспоминаниях городской служащий, делопроизводитель и секретарь городской думы Василий Александрович Протасов, возникла на базе личной библиотеки из изданий преимущественно религиозного содержания, владельцем которой был Долгрейн. Его вдова в августе 1867 г. передала библиотеку в Челябинское духовное училище [9, с. 201].

Книги оперативно перенесены учениками в здание училища. При этом они не были включены в состав училищной библиотеки, а составили самостоятельное собрание. Неизвестно, связано ли это с завещанием Долгрейна или с инициативой администрации училища.

Помощник смотрителя училища З. Ф. Полянцев, заведуя продажной библиотекой Челябинского духовного училища (просуществовала до

1871 г.), сумел привлечь местную публику, установил для абонентов 12-рублевый годовой взнос и благодаря этому пополнял библиотеку так называемыми толстыми журналами и вновь выходящими книгами.

Библиотека Челябинского духовного училища была собрана на средства местного духовенства, состояла из 1696 томов (к 1880 г.) [4, с. 77].

Она была призвана способствовать формированию у своих воспитанников:

– мировоззрения в русле приверженности официальной церкви и духовным традициям христианства,
– высокого культурного уровня,
– содействовать расширению кругозора,
– реализации творческих способностей.

К 1880 г. фонд фундаментальной библиотеки Челябинского духовного училища составлял 664 наименования книг, а ученической – более тысячи названий книг. Такое пополнение фонда было возможно благодаря ежегодному планомерному выделению ассигнований в сумме от 150 до 300 руб.

В 1873 г. обучалось 116 детей (дети священников – 71 чел., церковнослужителей – 37 чел. и иносословных – 8 чел.).

Приобретались хрестоматии, словари, учебники по русскому, латинскому и греческому языкам, географии и астрономии (каждого наименования от 1 до 16 экз.).

З. Ф. Полянцев особо следил за качеством поставки книг: так по счету № 114а от 24 сентября 1875 г. Московскому магазину Ивана Глазунова предъявлена претензия за поставку некачественных книг (книги возвращены обратно, а на 11 руб. дополнительно поставлено 13 наименований книг).

Ежегодно им оформлялась подписка на 10–15 периодических изданий: «Странник», «Мирское слово», «Православное обозрение», «Детское чтение», «Всемирный путешественник». На подписку расходовалось 107 руб. 71 коп. с учетом:

– уплаты весовых, страховых и за росписки при пересылке денег,
– на переплет книг из фундаментальной и ученической библиотек (53 экз. на сумму 15 руб.) и др.

Так закуплены книги: рассказы Тургенева и Толстого, «Животные полезные», «О птицах и гадах», «Чем питается человек», при этом не было ни одного экземпляра книг по математике и всеобщей истории. Дополнительно приобретены 30 экземпляров брошюры «Ядовитые свойства табака» для безмездной раздачи ученикам и 11 экземпляров Нового Завета для раздачи в награду лучшим ученикам.

Одной из проблем библиотеки считалось отсутствие шкафов (их было всего 3), поэтому в 1873 г. решили построить еще 2 шкафа «незатейливых лишь с какой-нибудь вычурной резьбой и с золотыми надписями»: тем самым расход на библиотеку увеличился до 448 руб.

Также рекомендовалось вести библиотечный каталог. Отдельно закупался материал для делания чернил (орешки, зеленый купорос, аравийская камедь и квасцы). В год потреблялось 2 ведра чернил, библиотека расходовала ¼ ведра плюс дополнительно 2 бутыля.

Серьезным испытанием на библиотечном поприще для З. Ф. Полянцева стали многочисленные ревизорские проверки по линии Священного Синода. Прибывший в 1871 г. для ревизии училища член-ревизор Учебного комитета при Священном Синоде Сергей Иринеевич Миропольский распорядился закрыть фундаментальную библиотеку, передав профильные для училища книги в его учительскую и ученическую библиотеки. Поводом для данного решения послужило обнаружение в фонде библиотеки романов чрезвычайно популярного в то время французского писателя Шарля Поль де Кока (1793–1891). Критики обвиняли этого автора в излишней фривольности текстов, в то время как И. С. Тургенев и Л. Н. Толстой открыто оценили его литературное мастерство.

Примечателен факт недовольства ряда преподавателей Челябинского духовного училища, озвученный ими в 1887 г. в ходе очередной ревизии Игнатия Климентовича Зинченко: «часть учеников занимается не уроками, а увлекается чтением, что приводит к получению неудовлетворительных оценок, соответственно было бы полезно лишить таких учеников на месяц права посещать библиотеку». Эта мера оказалась действенной: через две недели ученики повысили успеваемость и получили право посещать библиотеку.

Книгой номер один библиотеки Челябинского духовного училища был раритет 1689 г., напечатанный в Кельне Германом Деменом – «Свет Евангельский, под покровом священных эмблем воссозданный». Это посмертное издание известного бельгийского богослова, члена общества Иисуса. Двухтомник подготовлен к печати богословским факультетом Кельнского университета. Издание посвящен Леопольду I (1640– 1705), императору Священной Римской империи (с 1658 г.), королю Венгрии с 1655 г., королю Чехии с 1656 г.

Первого челябинского библиотекаря – Захария Федоровича Полянцева отличали невероятное трудолюбие, большая эрудиция, преданность своему делу, высокая гражданская позиция.

Захарий Федорович Полянцев, находясь у истоков зарождения библиотечной профессии в Челябинской области, уделял особое внимание вопросам формирования библиотечного фонда, обеспечению сохранности фонда подручными средствами и др.

Список литературы

1. Артамонова, С. Библиотеки и книги старого Челябинска / С. Артамонова, А. Заврина // Вечерний Челябинск. – 1986. – 20 авг.

2. Артамонова, С. С. Библиотечное дело на Урале в 1917–1920 годах : Учеб. пособие по курсу «Всемирная история библ. дела» / С. С. Артамонова; Челяб. гос. ин-т искусства и культуры. – Челябинск : [б. и.], 1993. – 110 с.

3. Артамонова, С. С. История библиотечного дела на Урале (XVI–XIX века) : учеб. пособие по дисциплине «История библиотечного дела» для студентов, обучающихся по специальности 052700 «Библиотечно-информационная деятельность» / С. С. Артамонова ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств, Каф. библиотековедения. – Челябинск : ЧГАКИ, 2005. – 152 с.

4. Библиотеки челябинских дореволюционных училищ / Е. С. Казанцева // Библиотечное дело в условиях муниципализации : поиск оптимальных решений : материалы Всерос. науч.-практ. конф. (Челябинск, 1–3 ноября) / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск : ЧГАКИ, 2006. – С. 75–88.

5. Боже, В. С. Библиотеки дореволюционные / В. С. Боже // Челябинск: энциклопедия. – Челябинск, 2001. – С. 96.

6. Вепрев, О. В. Полянцевы : История семьи / О. В. Вепрев, В. В. Лютов, О. Г. Полянцев. – Екатеринбург, 2018. – С. 9– 35, 493.

7. Дореволюционный Челябинск в слове современников : собр. текстов / Центр ист.-культ. наследия г. Челябинска ; сост. В. С. Боже. – Челябинск : [б. и.], 1997. – 327 с.

8. Конюченко, А. И. Челябинское духовное училище / А. И. Конюченко // Челябинск неизвестный : краевед. сб. – Вып. 1. – Челябинск, 1996. – С. 65–83.

9. Протасов, В. А. Мои школьные годы / В. А. Протасов // Челябинск неизвестный : краевед. сб. – Вып. 1. – Челябинск, 1996. – С. 199–209.

10. Уткин, Б. Т. Библиотечное дело на Южном Урале в 40-х – 80-х гг. XIX в. (по материалам Оренбургского края): монография / Б. Т. Уткин ; под ред. И. Г. Моргенштерна. – Челябинск, 2003. – 132 с.

УДК 930.2
ББК 63.3(2)4+86.2

Матыцин Кирилл Сергеевич

Алтайский государственный университет,
Факультет массовых коммуникаций, филологии и политологии, кафедра политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений, г. Барнаул,
лаборант

ДРЕВНЕРУССКИЙ ТЕКСТ «ПЕЧАТЬ ЦАРЯ СОЛОМОНА»: ИСТОРИКО-РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Аннотация. Для русской культуры памятники древнерусской мысли, представленные рукописями, являются особой ценностью, так как в них отражается неотъемлемая часть нашей истории и культуры. В них можно разглядеть не только ментальность средневекового человека, но и его символический мир, имеющий различные аспекты. К таким аспектам следует отнести космологию и прогностику или веру в возможность предсказывать будущее. Одним из памятниковв древнерусской культурев котором отражены данные аспекты является текст под названием «Печать царя Соломона».

Ключевые слова: Древнерусская книжность, Печать царя Соломона, Средневековая Русь, прогностика, космология, апокрифы.

Matytsin Kirill Sergeevich
Altai State University, Faculty of Mass Communications, Philology and Political Science, Department of Political History, National and State-confessional relations, Barnaul, Russia, laboratory assistant.

ANCIENT RUSSIAN TEXT «THE SEAL OF SOLOMON THE KING»: HISTORICAL AND RELIGIOUS ANALYSIS

Annotation. For Russian culture, the written monuments of Medieval Russian thought, represented by manuscripts, are of a particular value, since they reflect an integral part of our history and culture. Through them, we can see not only the mentality of a medieval man, but also his symbolic world, which has various aspects. These aspects should include cosmology and prognostic or belief in the ability to predict the future. One of the written monuments in the ancient Russian culture which reflects these aspects is the text entitled «The Seal of Solomon the King».

Keywords: The Seal of Solomon the King, manuscripts, Medieval Russia, Prognostics, Astrology, Apocrypha.

Способы и методы, на которые опирался древнерусский человек в предсказаниях, представлены в древнерусских рукописных источниках. Известно, что через Византию, Западную Европу и еретические движения (богомилы, стригольники, «жидовствующие») в Древнюю Русь проникали произведения космологического и прогностического характера. Развитию космологии и прогностики служили и многочисленные апокрифы, которые сначала переводились, а затем распространялись во всевозможных компиляциях и оригинальных интерпретациях. И здесь на Руси, в древнерусских памятниках можно было встретить как различные концепции мироустроения, так и методы определения будущего на основе наблюдения небесных объектов. Тождество между астрономическими знаниями и прогностикой присутствовало в некоторой части древнерусской литературы. Неотделимость естественнонаучных космологических знаний от множества прогностических идей породило неоднозначную реакцию среди общества и церкви. Но запрет на астрологию не остановил появление новых прогностических текстов, строящихся на космологии на протяжении всей эпохи древнерусской культуры. Одни памятники представляли собой компиляцию из различных переводных трудов, в других же эти труды были переработаны и дополнены уже древнерусскими мыслителями. В результате возникли новые космологические и прогностические концепции, которые не были представлены ни в византийских, ни в западноевропейских, ни в других памятниках.

В древнерусских рукописных памятниках XVII–XIX вв. встречается прогностическая (астрологическая) статья с общим содержанием под названиями: «Сказание про царя Соломона, что есть печать большая и откуда она к нему пришла», «Книга глаголемая Беги небесныя» и «Печать царя Соломона». В нашем исследовании данный текст мы обозначим его как «Печать царя Соломона» (рис. 1).

Из четырех проанализированных рукописей с текстом «Печать царя Соломона», в одном из них была опущена сюжетная канва [1]. Как удалось установить, это было связано с тем, что древнерусский текст «Печать царя

Соломона» рассматривался переписчиком чисто с прогностической точки зрения. При этом древнерусский текст «Печать царя Соломона» нельзя отнести исключительно к прогностическим текстам. Было обнаружено, что другая рукопись не содержит рисунков положения звезд, необходимых для понимания прогностики текста, а прогностическая часть является незавершенной [7]. В тексте четко выстроена сюжетная канва и космологическая часть текста. Это говорит о том, что текст «Печать царя Соломона» рассматривался и как космологическое произведение, имеющее апокрифический характер. Таким образом в тексте «Печать царя Соломона» обнаруживаются космологический и прогностический аспекты произведения. Благодаря этому делению, было также установлено, что космологический аспект текста плавно перетекает в прогностический, а прогностический аспект в свою очередь базируется на космологическом.

Проанализировав четыре источника было выявлено то, что текст «Печать царя Соломона» имел редактуру – переписчики текста добавляли новые разделы; убирали те разделы, которые по их мнению не отражают суть произведения или не служат его целям; и, наконец, меняли разделы между собой, выстраивая произведение по принципам структурированности [1, 5, 6, 7].

Анализируя письменный памятник, мы пришли к выводу, что возникновение оригинального текста приходится на эпоху правления Алексея Михайловича Романова. Во-первых, это подтверждается тем, что мы не имеем свидетельств существования более древнего текста «Печать царя Соломона», чем текст датируемый XVII веком. Во-вторых, на основе двух главных аспектов текста «Печать царя Соломона» (космологический и прогностический) можно выстроить отношение к подобного рода знаниям исходя из определенного этапа в истории России. Здесь как раз наиболее благоприятным временем возникновения письменного памятника «Печать царя Соломона» является XVII век. В-третьих, имеющаяся в сюжетной части текста система тайнописи указывает также на бытовавшую моду шифрования в XVII веке [3].

Немаловажным для исследования была попытка установления личности автора древнерусского текста «Печать царя Соломона». Эта задача являлась одной из наиболее сложной, только в одной рукописи был указан автор, монах Тихон Макариевский [5]. Но в ходе исследования было установлено, что он не мог являться автором текста «Печать царя Соломона».

Несмотря на то, что авторство текста «Печать царя Соломона» не было нами установлено, мы пришли к выводу, что текст создавался в церковном кругу. И впоследствии был популярен как в среде старообрядцев, так и тех, кто принял реформы Никона [3].

Анализируя сюжетную канву древнерусского текста «Печать царя Соломона» мы определили, что она построена на апокрифических мотивах. Здесь мы обнаружили ряд древнерусских апокрифических памятников, относящихся к соломоновому циклу, из которых были взяты заим-

ствования. К таким памятникам следует отнести следующие произведения: «Повесть о Соломоне», «О Соломоне и Китоврасе», «Сказание о Сивилле пророчицы», «Сказание о крестном древе». Помимо заимствований из апокрифов, в сюжетной канве мы также встретили систему тайнописи, «простую» литорею и рассуждение о перстне (печати) Соломона, на котором были вырезаны все знания о мироустроении [5; 6; 7]. Здесь стоит указать, что в рассматриваемых рукописях одно из главных значений придается печати Соломона, которая в древнерусской книжности выступает как квадрат-палиндром САТОР. На основе печати Соломона строятся главы текста [7].

Космологический аспект текста «Печать царя Соломона» строится по принципу совмещения в себе ряда источников. К ним относятся памятники, которые рассматривали космологию в контексте христианства. К ним относятся как труды богословов, например «Богословие» Иоанна Дамаскина, так и апокрифы – «Книга Еноха», «О всей твари», «Видение пророка Исайи». В «Печати царя Соломона» автор объединил девятичинную иерархию ангелов с семью небесами и таким образом внес в древнерусский текст свои рассуждения и изыскания. Уникальность космологической части текста «Печать царя Соломона» подчеркивает названия звезд (планет), отличимые от принятых названий планет в византийской, западноевропейской, и в древнерусской литературе. Уникально и понятие тверди, которая должна разделять мир божественный и мир земной. Согласно тексту, она находится выше Бога. Космологическая концепция текста «Печать царя Соломона» строится на плоскостно-комарной модели мироздания [4]. Вместе с тем в одной из рукописей мы находим, что переписчик пытался выстроить свою систему подобно геоцентрической системе мироздания по Птолемею [1].

Совмещение различных космологических произведений позволило также автору «Печати царя Соломона» разработать прогностику. Уникальны и некоторые прогностические источники, входящие в состав древнерусского текста «Печать царя Соломона». Они составили сложную часть исследования, так как невозможно было определить их происхождение, наряду с тем, что описать и сопоставить их с похожими прогностическими текстами не представлялось сложной задачей. Особенностью прогностики текста «Печать царя Соломона» является ее локальное формирование, а именно, она была создана на почве древнерусской культуры под влиянием византийских прогностических текстов [2].

РГБ. Музейное собр. № 1372, XVII в., Л. 118

Список литературы

1. Государственный историко-архитектурный музей-заповедник «Кижи». КП-4183, Сборник, кон. XVII–нач. XVIII вв.

2. Матыцин К. С. Аэромантия и хрономантия в произведении древнерусской книжности – «Печать царя Соломона» // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. – 2018. –№ 1(9). –С. 249–257.

3. Матыцин К. С. История изучения древнерусского текста «Печать царя Соломона» // Ломоносовские чтения на Алтае. Барнаул, 2017. – С. 2037–2038.

4. Матыцин К. С. Космологическая модель в древнерусском тексте «Печать царя Соломона» // Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России. Челябинск: ЧГИК, 2018. –С. 85–91.

5. Российская государственная библиотека. Музейное собр. – № 1372, Миротворный круг, XVII в.

6. Российская государственная библиотека. Рогожское собр. № 624, Печать царя Соломона, XVIII в.

7. Российская национальная библиотека. Погодинское собр. № 1561, Сборник, XVII–нач. XVIII вв.

IV. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ НАЧАЛО: СОХРАНЕНИЕ, ВОСПРОИЗВОДСТВО, РАЗВИТИЕ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 125
ББК87.52

Невелева Вера Сергеевна
Челябинский государственный институт культуры, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философских наук

Меняева Марина Петровна
Челябинский государственный институт культуры, доктор философских наук, доцент кафедры философских наук

ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ НАЧАЛО КАК СОХРАНЯЮЩИЙСЯ ИНВАРИАНТ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ВАРИАЦИИ

Аннотация. В статье определяется понятие «человеческое начало». Человеческое начало представлено через соотношение человеческого и различных вариантов не-человеческого; в онтологическом и аксиологическом аспектах. Приведены варианты интерпретации человеческого начала на основе концепта целостности человека. Проблема сохранения человеческого начала рассмотрена в двух контекстах – «контексте настоящего» и «контексте будущего». Делается вывод о возможности сохранения человеческого начала в «технологическую эпоху» на основе воспроизводства индивидуальности человека в многообразии человеческих практик.

Ключевые слова: человеческое начало, человек как целостность, не-человеческое, hi-hume-технологии, воспроизводство индивидуальности, универсальное, уникальное.

Neveleva Vera Sergeevna
Chelyabinsk State Institute of Culture, Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy

Meneva Marina Petrovna
Chelyabinsk State Institute of Culture, Doctor of Philosophy, Associate Professor of the Department of Philosophy

HUMAN NATURE AS SAVED INVARIANT AND SOCIO-CULTURAL VARIATIONS

Annotation: In the article the authors define the concept of «human beginning». The human beginning is represented through the relationship between the human and the non-human variants; in ontological and axiological aspects. Variants of interpretation of the human origin based on the concept of human integrity are given. The problem of preserving the human beginning is examined in two contexts – the «context of the present» and the «context of the future». The conclusion is made about the possibility of preserving the human beginning in the «technological era». The preservation is possible on the basis of the reproduction of human individuality in a variety of human practices.

Keywords: human beginning, human as integrity, non-human, hi-hume technology, reproduction of individuality, universal, unique.

Проблема человеческого начала относится, пожалуй, к ряду наиболее устойчивых во времени философских, мировоззренческих проблем, при том,

что, воспроизводясь в своем существе, она каждый раз приобретает актуальный оттенок в интерпретации. Это указывает на ее фундаментальный характер, связь с базовыми, исходными основаниями мышления о мире и человеке в их отношении друг к другу. Проблемность содержится уже в самом словосочетании «человеческое начало», поскольку каждый раз потребуется уточнение того значения, которое придается слову «начало». В самом деле, в зависимости от того, будет ли под началом пониматься исходная точка; источник (основная причина); основа (сущность) [1], обсуждение проблематики, связанной с человеческим началом может развернуться в разных аспектах. Учитывая выделенные значения, человеческое начало может выступить, например, в качестве «исходной точки» понимания, основания философской рефлексии над действительностью (как антропологический принцип). В таком случае, в исследовании обозначится философско-антропологический аспект. Кроме того, с определенным образом истолкованным человеческим началом может быть связан анализ конкретных социокультурных ситуаций (вспомним, например, о «человеческом факторе»). В этом случае речь может идти о философско-культурологическом или социально-философском аспектах. Однако, на наш взгляд, важно определиться с существом человеческого начала самого по себе, с тем, что составляет содержание онтологического аспекта в его понимании. Именно на этом аспекте понимания человеческого начала будет в основном сосредоточено наше внимание. Вместе с тем онтологический поворот в данном случае не замыкает обсуждение на уровне только предельных абстракций. Во-первых, потому, что «человеческое начало» – понятие, изначально нагруженное антропологическим содержанием, это понятие *антропологической* онтологии. В таком случае определить это понятие означает дать ответ на фундаментальный вопрос о бытии человека, о том, что называют «человеческим в человеке». Во-вторых, как следствие из указанного, сопряженность с реальным миром человека, его конкретно-историческими, социокультурными особенностями позволяет многообразно актуализировать проблему человеческого начала. В таком случае прояснение содержания понятия «человеческое начало» в значительной степени будет связано с конкретным контекстом, в котором оно обсуждается. Оба обозначенных обстоятельства во взаимодополнении вводят во все многообразие проблем, так или иначе связанных счеловеком, в их традиционной и актуальной постановке, в их теоретическом и практическом (и даже прикладном) содержании.

Одной из этого многообразия является проблема сохранения человеческого начала. Будучи антропологическо-онтологической, она предполагает необходимость ответа прежде всего на два вопроса: что есть это начало и что есть сохранение его. И нельзя ответить на второй вопрос без предварительного ответа на первый, ведь надо понимать, о сохранении чего стоит заботиться. Вопрос о сохранении человеческого начала с очевид-

ностью добавляет аксиологическое измерение к онтологическому, обозначая ценностное отношение к предмету сохранения.

Актуальность содержанию указанной проблемы всякий раз придает тот контекст, в котором существо человеческого начала пытаются определить. В любом случае этот контекст связан с присутствием «нечеловеческого». В истории философии это не-человеческое начало представало в прямо противоположных формах, доступных и недоступных в эмпирическом опыте человека: как животное (природное, звериное) и как божественное, трансцендентное. При этом присутствие, проявление нечеловеческого в человеческом в разной степени выраженности, в разной мере не раз становилось специальным предметом не только философского осмысления. В данном случае это тот проблемный вопрос, которому свойственно «вечное возвращение» в сферу любых гуманитарных практик. Каждый раз ситуации серьезного «напряжения» в отношениях человека с миром заставляют его вновь обратиться к вопросу само-понимания, самоистолкования. Но этот вопрос и отсылает к истоку – к вопросу о человеческом начале, о том, что есть человек.

Ситуация настоящего времени вновь явно связана с особым «напряжением». Из существующих содержательных его определений (они чаще всего связываются с кризисностью, переходностью современной эпохи) выделим то, что связано, с новым обликом не-человеческого, в отношении к которому человек вынужден возвращаться к вопросу о своем собственном начале, с новым контекстом само-понимания. С одной стороны, он задан отношением человека с современной технико-технологизированной средой, все больше обозначающейся в качестве мира для человека. Назовем этот контекст «контекстом настоящего» и отметим, что в нем мир человека приобретает характеристики «техномира», по отношению к которому человеческое начало и должно быть определено. С другой стороны, уже существует и «контекст будущего», связанный с тем, что определяться с человеческим началом необходимо перед лицом постчеловеческого. Нечеловеческое в облике техномира пока еще остается подконтрольным человеку, в техномире пока сохраняется та человеческая мера, в соответствие с которой он организовывался. Однако есть и явные признаки возможного превращения: длячеловека, исторически являющегося творцом техники, обозначается перспективасамому стать ее творением. «Речь идет о так называемой тенденции «технизации человека», в которой постепенно стираются границы между человеком и техникой, мир человека начинает твориться не столько по меркам человека, сколько по меркам техники; теперь она все больше обозначает свои возможности «творить по меркам любого вида» [10, с. 11]. «Контекст будущего» связан не с действительным, а с возможным, и не с миром как технизированной средой, а с самим человеком, с той перспективой развития, которая уже достаточно устойчиво закреплена не только терминологически (трансчеловек, постчеловек в раз-

ных его вариантах, определяемый все чаще как «существо»), но и на уровне рядареальных проектов (например, «Геном человека»). Этот контекст определения человеческого начала требует особого внимания, поскольку возрастают скорость, количество и возможности hi-hume-технологий как «технологий изменения человеческого сознания», «технологий непосредственного изменения человека», обращенных на изменение самого человека. Они уже достаточно серьезно исследуются представителями различных областей гуманитарного знания [см. 4, 5, 11] и участие философов в этом совершенно необходимо, поскольку есть острая необходимость в «философско-антропологической экспертизе» [2, с. 89–92] возможных перспектив существования человека. И ее учреждение и осуществление может рассматриваться как своеобразное проявление «культурной зрелости», того фильтра, которому под силу преодолеть ситуацию «самоубийства неведения» (А. Печчеи), невежества по отношению к возможным изменениям природы человека.

Учитывая эти варианты контекста, важно осознавать, что и вопрос о сохранении человеческого начала в них не только ставится по-разному, но и получает разное аксиологическое истолкование. В первом случае, применительно к «контексту настоящего», речь еще может идти о сохранении, то есть удержании оптимального соотношения человеческого и технического. Здесь еще возможно обсуждать вопрос о поисках согласия между ними, а социокультурную парадигму согласия [6, с. 55–69] иметь в виду как основание практики организации человеческого мира. В этой ситуации важными являются усилия, в том числе и философов, направленные на выработку «антропологических критериев» разграничения сфер человеческого и технико-технологического [8, с. 215]. Во втором случае, применительно к «контексту будущего», на фоне ориентации на радикальное преобразование человека, его «преодоление», скорее, речь может идти о сохранении как спасении человеческого начала. В первом случае значимость идентичности человека как самобытного рода сущего не отрицается. Во втором эта значимость ставится под сомнение, даже когда предлагается посмотреть на ситуацию пост- как на ситуацию прото-.

Предложенный М. Эпштейном вариант «прото-человека» все-таки предполагает, что это некое иное по отношению к человеку (как единственной до начала XXI в. видовой форме homo sapiens) существо [12, с. 60]. Поскольку человек утратит свою абсолютную видовую уникальность, станет «одним из», он утратит и ту центристскую позицию, которая позволяла считать его «мерой всех вещей», а «человекомерие» потеряет смысл как мировоззренческая установка [12, с. 57–58].

Как может быть представлено человеческое начало, о сохранении чего идет речь? В разнообразии ответов на этот вопрос нет недостатка. Однако общим во всех ответах является признание человека как целостности, при том, что ее содержательные компоненты (каждая из которых принципиально

необходима) определяются по-разному. Укажем лишь некоторые варианты концептуального решения проблемы целостности человека. Одним из них является, например, понимание человека как антропологической целостности через единство антропологических констант (самотождественности и самотрансценденции) [7, с. 91–101]. Иначе целостность человека может быть представлена как единство его фундаментальных характеристик, выражающихся в отрицательных определениях – несводимость, непредопределенность, незаменимость, неповторимость, невыразимость. «Эти пять «не» свидетельствуют не об ограниченности или ущербности человеческой природы, а об ее универсальном характере, исключительном месте, которое занимает человек среди других предметов или явлений окружающего мира» [3, с. 265]. Концептуальной схемой целостности человека является трактовка его бытия как единства сторон предметности и энергийности, где структурные уровни предметной организации человеческого бытия («предметности») представлены как сопряженные с определенным уровнем энергийности, причем эта сопряженность соответствует закону обратного отношения [9, с. 30–34]. На наш взгляд, структурная определенность в решении вопроса о человеческом начале имеет принципиальное значение, структурное единство создает возможность вводить как общие идентификационные характеристики человека вообще, так и создавать теоретические модели конкретных способов его бытия. Это результат применения структурно-генетического метода в решении вопроса о человеческом начале. Кроме того, отметим, что любые концептуальные решения вопроса о человеческом начале как целостности возможны в контексте того отношения, которое и задает рамки определения человеческого, необходимый антропологический критерий. Таким отношением является отношение уникального и универсального. Соединение сторон этого отношения каждый раз может быть осуществлено по-разному, привести к рождению различных концепций целостности человека, человеческого начала. Это начало, являясь неким инвариантом, «стандартом» человеческого, всегда проявляется индивидуально. Масштаб индивидуальности определяет, на наш взгляд, и масштаб универсальности в реальной жизни людей. Универсальность не сводится к способности многофункционально существовать, она есть многообразие проявления индивидуальности человека. Поэтому сохранение человеческого начала предполагает воспроизводство индивидуальности в самых разнообразных человеческих практиках.

Как бы ни трактовалось это начало, в нем человек предстает «собранным» определенным образом, и у этого начала как у истока есть потенциал разворачивания собранности, есть возможность пути. В таком случае, вопрос о сохранении человеческого начала есть вопрос о сохранении человека как целостности, вопрос, имеющий одновременно онтологическое, социокультурное и аксиологическое измерения. Сохранение человеческого начала, тем более в «технологическую эпоху» возможно только через обеспечения ему возможностей воспроизводиться в форме человеческой индивидуальности.

Список литературы

1. Большой толковый словарь русского языка – URL:http://gramota.ru/slovari/dic/?word=%D0%BD%D0%B0%D1%87%D0%B0%D0%BB%D0%BE&all=x

2. Горина, А. В. Философско-антропологическая экспертиза и антропный кризис [Текст] / А. В. Горина // Омский научный вестник. – 2011. – № 6 (102). – С. 89–92.

3. Губин, В. Д. Философская антропология: учеб. пособие / В. Д. Губин, Е. Н. Некрасова. – М.: Форум, 2008. – 399 с.

4. Жукова, Е. А. Высокие технологии под углом зрения экологии человека [Текст] / Е. А. Жукова // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). – 2014. – №11 (152). – С. 199–204.

5. Лысак, И. В. Hi-hume-технологии и последствия их применения [Текст] / И. В. Лысак // Современные исследования социальных проблем. – 2010. – № 4 (04). – С. 259–263.

6. Меняева, М. П. Социокультурная парадигма согласия как основа стратегии будущего [Текст] / М. П. Меняева, В. С. Невелева // Горизонты гуманитарного знания. – 2017. – № 3. – С. 55–69.

7. Моторина, Л. Е. Философская антропология: учеб. пособие для вузов / Л. Е. Моторина. – 3-е изд., перераб и доп. – М.: Высшая школа, 2003. –256 с.

8. Моторина, Л. Е. Философская антропология: учеб. пособие / Л. Е. Моторина. – 3-е изд., перераб и доп. – М.: ИНФРА-М, 2017. – 215 с.

9. Невелев, А. Б. Бытие человека: диалектика предметности и энергийности [Текст] / А. Б. Невелев // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. – 2012. – № 15 (269). – Вып. 24. – С. 30–34.

10. Невелева, В. С. Техническое и антропололгическое: как быть и остаться человеком [Текст] / В. С. Невелева, Д. В. Соломко // Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира: материалы междунар. науч. конф., Челябинск, ноябрь 2018 г.: Ч. 1 / под ред. А. Б. Невелева. Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2018. – С. 10–15.

11. Сазонова, А. А. Теоретико-методологические проблемы типологизации современных гуманитарных технологий [Текст] / А. А. Сазонова // Гуманитарные исследования. – 2018 – № 1 (18). – С. 47–51.

12. Эпштейн, М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук / М. Н. Эпштейн. – М.: Новое литературное обозрение, 2017. – 611 с.

УДК 101.9
ББК 87.52

Дыдров Артур Александрович

Южно-Уральский государственный университет,
доцент кафедры философии,
кандидат философских наук

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ О КРИТИЧЕСКОМ МЫШЛЕНИИ[1]

Аннотация. Статья посвящена критическому мышлению – одному из современных российских образовательных трендов. Основываясь на концепциях И. А. Ильина и Л. Шестова, автор пытается уточнить и скорректировать сложившиеся представления о критическом мышлении.

[1]Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 17-33-00021 «Теория и практика философского консультирования: компаративистский подход».

Ключевые слова: критическое мышление, самостоятельное мышление, адогматическое мышление.

Dydrov Artur Aleksandrovich
South Ural State University, Associate Professor of the Department of Philosophy, Ph. D.

RUSSIAN PHILOSOPHY ON CRITICAL THINKING

Annotation. The article deals with the critical thinking – one of the modern Russian educational trends. Based on the concepts of I. A. Ilyin and L. Shestov, the author tries to clarify and correct the prevailing ideas about critical thinking.

Keywords: critical thinking, independent thinking, adogmatic thinking.

В 2016 г. московское издательство «Луч» опубликовало книгу «Инновационные модели обучения: исследование мирового опыта» доктора педагогических наук, эксперта в сферах корпоративного обучения и управленческого консультирования М. В. Кларина. Известный в российском и мировом научном сообществе автор посвятил фундаментальный труд педагогическим трендам, многие из которых еще не знакомы россиянам. В перечень педагогических инноваций попало и критическое мышление (critical thinking). М. В. Кларин указывает на то, что формирование критического мышления заботит интеллектуальные круги Запада уже не одно десятилетие. Ссылаясь на американского политика Р. Пола, автор видит значимость критического мышления для формирования свободного общества (free society). Демократические ценности зарождаются и крепнут только тогда, когда человек не считает свои мнения *единственно значимыми и правильными* [3, с. 203]. Отталкиваясь от этого постулата, Р. Пол предлагал разграничивать «слабое» и «сильное» критическое мышление: «слабое» мышление является средством развенчания чужих идей и мнений, а «сильное» средством проверки идей самого мыслящего. Иными словами, критическое мышление второго рода в своем существе рефлексивно. Одна из острых проблем современного образования, по мнению Р. Пола, выражается в отсутствии четких механизмов формирования «сильного» критического мышления. По определению М. В. Кларина, критическое мышление – это рефлексивное мышление, направленное на определение того, чему можно верить или на то, какое действие нужно предпринять [3, с. 205]. Невзирая на некоторые шероховатости авторского определения, следует обратить внимание на принципиально важные моменты, по-прежнему требующие прояснения. Во-первых, в интерпретации М. В. Кларина, критическое мышление ограничено работой со сложившимся субъективным опытом, и занимается, по существу, отбраковкой одних представлений и принятием других. Оно также дает импульс поступкам, подталкивает к действию или бездействию, взвешивая всевозможные «за» и «против». Так понимаемое критическое мышление должно возвыситься над субъективным опытом и разобраться в ворохе представлений. Однако, это мышление не задает вопроса об основаниях самого этого опыта и не

спрашивает о самом себе. Оно свободно распоряжается опытом, но как будто не можетраспоряжаться самим собой.

Критическое мышление, по мнению М. В. Кларина, включает в себя определенную совокупность способностей (умений, операций и т. д.): способность к формулированию проблемного вопроса, анализ аргументов, постановка вопросов с целью прояснения аргументации, оценка достоверности источников, наблюдение за логикой изложения, построение дедуктивных и индуктивных умозаключений, оценка выводов и т. д. [3, с. 205–206]. С полным перечнем слагаемых критического мышления можно ознакомиться в книге М. В. Кларина. С некоторой условностью можно утверждать, что все обозначенные способности отражены в западных образовательных программах. Так понимаемое критическое мышление, во-первых, можно *формировать*, а во-вторых, *проверять*. Специалисты по педагогике прекрасно знают, что в западных странах (теперь и в России) *уровень* критического мышления проверяется тестированием. Для оценки этого *уровня* используются, например, Калифорнийский тест, тест Уотсона-Глейзера («Watson and Glaser critical thinking test») и другие. На отечественном рынке образовательных услуг тесты для оценки критического мышления тоже не новинка. В сравнительно недавнем прошлом просветительская организация «In Liberty» и преподаватель школы философии Высшей школы экономики Т. В. Пащенко разработали тестирование «Проверь уровень критического мышления». В тесте воспроизводится десять ситуаций с «фиктивными», по мнению разработчиков, аргументами. Задача тестируемого сводится к разоблачению фикций и выбору одного варианта ответа. С оригинальным тестом можно ознакомиться на сайте www.newtonew.com. В числе заданий, проверяющих уровень критического мышления, есть несколько популярных логических задач. В качестве примера приведем одну из них: «Руководитель высоко оценил ваш проект и увеличил ваш оклад на 10%. Но через два дня прочитал квартальный отчет и понизил оклад на 10%. При этом он сказал: «Не грусти! Ты ведь ничего не теряешь!». Варианты ответа: 1. Да. Я просто вернулся к своей прежней зарплате. 2. Да. Я даже немного выиграл. 3. Нет. Моя зарплата стала чуть меньше. 4. Нет. Я очень сильно потерял в деньгах.

Не трудно заметить, что данное тестирование предлагает поупражняться в решении школьных логических задач. Обозначенные тесты, при всем многообразии и при всей сложности составляющих их вопросов, не решают проблему *формирования* критического мышления. Такое положение дел может быть обусловлено несколькими причинами: во-первых, отсутствием ясного понимания того, что есть критическое мышление, а во-вторых, уверенностью в том, что критическое мышление вообще можно *формировать*. В дополнение к сказанному необходимо выяснить и то, ради чего необходимо его *формирование*. Ни одну из обозначенных узловыхпроблем нельзя решитьтолько с помощью частных наук (например, когнитивных). Более того, в науках о мозге или психике в принципе не ставится задача определить кри-

тическое мышление и осмыслить его личную или социальную значимость. Во второй половине XXв. критическим мышлением начала заниматься педагогика. Позднее оно вошло в сферы интересов коучинга, корпоративного обучения и т. д. Не претендуя на истинность в последней инстанции, философия может внести определенный вклад в решение трех указанных проблем (в то же время она «виновна» и в самом поиске проблемных мест). В пределах данной статьи нет возможности для развернутого изложения философских идей, проясняющих сущность критического мышления (в противном случае пришлось бы начать с фрагментов из Гераклита и платоновского «Иона»). Определение критического мышления, а также четкое понимание его значимости является делом будущего. Это важно, в первую очередь, для определения ориентиров образования. Пессимизм Р. Пола в определенном смысле обоснован: образовательные инстанции не имеют механизмов для формирования критического мышления. Прежде чем создать такие механизмы, нужно отчетливо понимать, что есть критическое мышление, формируется ли оно, и если формируется, то ради чего это формирование нужно. Не следует откладывать решение обозначенных вопросов, так как на кон поставлено будущее молодых поколений. Современные педагогические интерпретации критического мышления, популяризация тестов, «проверяющих» его *уровень*, калькирование тестовых шаблонов с Запада, возможно, являются тревожными симптомами. В самом общем и предварительном виде развивающуюся «болезнь» нашей цивилизации можно назвать манией измерения. Ее можно выразить краткой «формулой»: все должно быть измерено. То, что по каким-то причинам не поддается измерению, не имеет права на существование. Бурное развитие метрологии, исторически озабоченной физическими величинами, сегодня идет и направлении измерения «*нефизических величин*». Парадоксальность обозначенного термина никого, по-видимому, не смущает [4], [5], [6]. Причем, говоря о нефизических величинах, посягают даже на измерение интеллигентности и общительности. В соответствии с этим трендом современной науки критическое мышление тоже измеряется – для этого существуют тесты-шкалы, обеспечивающие любому исследователю удобство в оценке результатов. Страсть к измерению настолько сильно захватила современную цивилизацию, что становится все сложнее удержаться от соблазна и не отождествить познание и измерением. На сегодняшний день эта измерительная «парадигма» не принимается *критически* – она открывает многообещающие перспективы. Проблема в том, что мы не хотим осмыслить то, что стоит за этими обещаниями и чего стоят сами обещания.

Нужно ли говорить о том, что в философии мышление и связанные с ним категории никогда не подвергались измерению? Философия многое говорила о мышлении (и, в частности, о критике) в антропо-аксиологическом ракурсе. Это значит, что мышление рассматривалось философией в неразрывной связи с ценностными ориентирами человека, с его мировоззрением, мировосприятием, настроенностью на мир. В трудах И. А. Ильина, Л. И. Шестова,

П. А. Флоренского и других отечественных мыслителей содержатся идеи, которые могли бы прояснить смысл и ценность критического мышления.

В социальной философии И. А. Ильина важное место занимало понятие *самостоятельного* мышления. О нем философ писал в контексте критики советской системы высшего образования. «Академическое несчастье» молодого поколения заключалось, по мнению И. А. Ильина, в согласии с тотальным насаждением диалектического материализма как единственно верного способа миропонимания. Несколько редуцируя критику мыслителя, можно сказать, что материалистические доктрины направляли взгляды молодежи в нужном властям направлении. Вследствие некритического принятия советской вариации материалистического учения молодежь попала в «умственное рабство». Умственная зависимость выражалась, по И. А. Ильину, во-первых, в отсутствии «скромности» в мысли и суждении, а во-вторых, в «культе» дедуктивного мышления. Русский мыслитель, между тем, считал, что одна из важнейших задач высшего учебного заведения заключается в воспитании умеренности и осторожности в суждениях. Воспитанная на марксистско-ленинских доктринах, советская молодежь не знает умеренности в суждениях и смело делает выводы на основании готовых идей. Чего не знает советская молодежь, так это пределов своего знания. Между тем, именно знание этих пределов необходимо для расцвета подлинно научной мысли. Кризис культуры мышления, по мнению И. А. Ильина, выражается и в тотальном насаждении дедуктивного мышления, развертывающегося на фундаменте «очевидных», базисных постулатов. Дедуктивное мышление отодвигает в тень живую мысль, конституирующую подлинную науку. Истинно научная мысль должна основываться на созерцании, вчувствоваться в глубину явления и заботливо собирать целое из вороха разрозненных впечатлений [1]. Только культивируя ценность самостоятельного мышления и последовательно разоблачая ложные основания«готовой» картины мира, можно побороть «доктринерское безумие» [2], охватившее молодое поколение. Самостоятельное мышление, таким образом, знает собственную ограниченность, но не мирится с ней и не впадает в скептицизм. Оно не только проверяет на прочность чьи-то идеи, но и экзаменует свои собственные.

Не трудно заметить самое общее, поверхностное сходство «сильного» и «слабого» критического мышления (Р. Пол) с обозначенными слагаемыми самостоятельного мышления И. А. Ильина. Проблема, беспокоившая американского политика, по существу, ранее беспокоила и русского философа: как возможно воспитание скромности и умеренности в мысли? Этот вопрос требует (если мы осознаем ценность того, о чем спрашивается) основательного, вдумчивого ответа. По всей вероятности, на него нельзя ответить изобретением и внедрением конкретной педагогической технологии. Столь же маловероятно, что самостоятельное («сильное») мышление *формируется* с помощью определенного интеллектуального инструментария. Может ли философия хоть как-то помочь в ответе на поставлен-

ный вопрос? Если и может, то уж точно не изобретением философской «технологии» и не предписанием конкретных шагов для достижения цели. Ее помощь другого рода – философия дает ориентиры, направления движения. Она не может и не должна ничего предписывать. Однако, в то время, пока мы увлечены изобретением средств для быстрого и легкого передвижения, в философии есть маяки, позволяющие сохранить верный курс и помнить о том, куда и зачем мы движемся. Наша задача – найти, высмотреть свет маяков, даже если это и потребует значительных усилий. Важно помнить, что и воспитание умеренности в суждениях, ответственности за собственные слова и постоянные проверки своих идей, тоже требуют немалых (быть может, и гораздо б*о*льших) усилий. В русской и мировой философии есть немалое число примеров развертывания «сильного», рефлексивного критического мышления.

В одном своих из главных трудов Л. Шестов говорил о собственном опыте «адогматического» мышления. Проделав значительную работу в написании новой книги, философ решительно отказался от завершения труда. Прекращение работы было обусловлено несколькими причинами: во-первых, автор не хотел подчинить содержание книги какой-то главной мысли; во-вторых, философ сам не хотел попасть в «рабство» к генеральной идее. Принципиальный отказ от окончания труда повлек за собой демонтаж собранной конструкции: «Я убедился, что другого исхода нет, что нужно вновь разобрать по камням наполовину уже выстроенное здание и, рискуя возбудить против себя негодование читателей и в особенности критики, которая, разумеется, в нарушении традиционной формы не захочет увидеть ничего, кроме странной причуды, представить работу в виде ряда внешним образом ничем не связанных меж собой мыслей …» [7, с. 5]. Разрушив созданную конструкцию и создав из ее деталей коллаж, Лев Шестов, по его словам, поборол искушение «понять» мир. Ценой такого «понимания» оказалась бы способность критически относиться к собственным доводам.

В «сильном» критическом мышлении, на первый взгляд, есть что-то от самобичевания. Такое мышление требует куда больших усилий, нежели критика чужого творчества. Возможна ли здесь «панацея» – педагогическая технология, предписывающая четкую последовательность шагов и применение конкретных методик по *формированию* критического отношения к самому себе? Философия, как уже говорилось, может указать путь, но не заставить им следовать. Проблема, обозначенная Р. Полом, заключается в том, что современное образование *формирует* способности к «слабому», но не к «сильному» критическому мышлению. Чтобы ее разрешить, педагогу необходимо не только знать примеры, но и быть примером. Сможет ли педагог демонтировать самую прочную из созданных им конструкций – авторитет всезнающего специалиста?

Список литературы

1. Ильин И. А. Академическое несчастье молодых поколений. URL: http://www.odinblago.ru/nashi_zadachi_1/26 (дата обращения: 26.03.2019).

2. Ильин И. А. Долой политические доктринерство! URL: http://www.odinblago.ru/nashi_zadachi_2/214 (дата обращения: 26.03.2019).

3. Кларин М. В. Инновационные модели обучения: исследование мирового опыта. М.: Луч, 2016. –640 с.

4. Романчак В. М. Измерение нефизической величины // Системный анализ и прикладная информатика. – 2017. –№4. – С. 39–44.

5. Шишкин И. Ф. Метрология субъективной реальности. URL: http://fikio.ru/?p=2745 (дата обращения: 26.03.2019).

6. Шишкин И. Ф. Основы метрологии, стандартизации и контроля качества. М.: Издательство стандартов, 1987. – 320 с.

7. Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. М.: РИПОЛ классик, 2018. – 312 с.

УДК 008.001
ББК 71.06

Миляева Екатерина Галимулловна

Южно-Уральский государственный университет,
кафедра философии, старший преподаватель

СЕЛФБРЕНДИНГ КАК СПОСОБ САМОКУЛЬТИВАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА: ПРАГМАТИЧЕСКАЯ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Аннотация: В статье автор представляет два подхода к селфбрендингу, сложившиеся в современной социально-культурной ситуации. Прагматический подход, существующий сегодня в маркетинге, PR, брендинге, ориентирован на достижение краткосрочных прикладных задач – получение известности или прибыли. Гуманистическая интерпретация, с точки зрения философской антропологии, раскрывает потенциал селфбрендинга как способа самокультивации современного человека в условиях общества потребления.

Ключевые слова: селфбрендинг, человек, философская антропология

Milyaeva Ekaterina Galimullovna

South Ural State University, Department of Philosophy, Senior Lecturer

СЕЛФБРЕНДИНГ КАК СПОСОБ САМОКУЛЬТИВАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА: ПРАГМАТИЧЕСКАЯ И ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Annotation: The author presents two approaches to self-branding formed into the current socio-cultural situation. The pragmatic approach existing nowadays in marketing, PR, branding, is focused on achieving the short-term applied tasks – gaining the repute or profit. Humanistic interpretation basing on philosophical anthropology' s approach reveals the potential of self-branding as a way of self-cultivation of a modern man in a consumer society.

Keywords: self-branding, human, philosophical anthropology.

Развитие западноевропейской цивилизации привело к тому, что к началу XXI века повседневная жизнь человека обусловлена городским образом жизни, стремительным научно-техническим прогрессом, нарастаю-

щей экспансией информационных технологий. На первый взгляд, такая жизнь столь многообразна, что каждый может найти себе в ней место. Своеобразный культ постоянных и необратимых социальных изменений, с одной стороны, делает жизнь человека все более многоаспектной, заменяя верховенство практик материального потребления практиками самореализации, с другой, создает у человека ощущение нестабильности, хаотичности и непредсказуемости развития. Такая разнообразность хоть и интересна, но опасна, она не дает человеку чувства стабильности, не дает возможности осознания и реализации своей аутентичности. Современный человек вынужден разбираться в причинах этой нестабильности своего бытия, искать средства, способные сделать его жизнь более спокойной, предсказуемой и стабильной, в то же время, предоставив возможности для перспективы роста и развития личности.

История культуры и общества показывает, что кризисы являются необходимыми этапами в социокультурной эволюции человечества, в которой чередуются этапы стабильности и нестабильности, рассогласования и гармоничного существования. В кризисных условиях перехода, когда человек теряет смысложизненные ориентиры, его мир перестает быть для него «домом», где все понятно и надежно; фактически человек оказывается «чужаком в чужой стране». Достичь ответов на вызовы эпохи глобального потребления и трансформации возможно только посредством обращения к глубоким фундаментальным исследованиям человека. На наш взгляд, сегодня только философия, как отрасль современного научного фундаментального знания, может предложить реальные ответы для тех, кто искренне заинтересован в самокультивации себя как человека. Философский гуманистический подход – это реальная возможность раскрыть человеческое в человеке, вернув ему целостность человека как существа многомерного, бесконечно вариативного в своем бытии.

Селфбрендинг является эффективным способом саморазвития в рамках современной гуманитарной парадигмы. Несмотря на это, в научной зарубежной и отечественной литературе селфбрендинг сегодня фактически не рассматривается с гуманистической позиции. Философско-антропологические основы исследования селфбрендинга преимущественно изучаются в социально-культурных исследованиях западных авторов. В связи с этим совершенно необходимым является обращение к широко известным трудам представителей западноевропейской мысли, посвященным проблемам массового человека, общества потребления и повседневности (таких как Э. Гуссерль, Ж.-П. Сартр, Р. Барт, Ж. Бодрийар, Ж. Лакан, Г. Маркузе, Х. Ортега-и-Гассет, Ф. Джеймисон, Э. Тоффлер, Э. Фромм, А. Бадью). Современное научное состояние исследований в области селфбрендинга, с точки зрения фундаментальной науки, связано с работами Р. Лифтон, Н. Кляйн. Важную роль в исследовании селфбрендинга с позиции философии и новой антропологии играют труды российского фи-

лософа Г. Л. Тульчинского («Личность как автопроект и бренд: некоторые последствия», «Self-management в сфере культуры и искусства») [6, 7] и Д. А. Пригова («Само-иденти-званство») [4], а также современные публикации российских философов, посвященные проблемам идентичности, новой антропологии и персонологии (таких как С. С. Хоружий, М. С. Каган, Е. О. Труфанова, П. С. Гуревич, С. Г. Кара-Мурза).

Анализ российских и зарубежных публикаций по тематике селфбрендинга показывает, что их можно подразделить на три крупных направления. Первое направление связано с экономической природой селфбрендинга и относится к исследованиям в областях маркетинга, бренднейминга, психологии потребителя (consumer psychology), раскрывает прикладные аспекты, важные для продвижения товаров и услуг на глобальном и локальном рынках [16, 15, 5]. Второе направление исследует селфбрендинг с точки зрения социально-гуманитарных наук, делает акцент на существовании человека в условиях общества потребления и высокоскоростной коммуникации [1, 2, 3, 12, 13]. Третье направление исследований связано с использованием методики селфбрендинга в построении жизненных траекторий, повышению востребованности человека как в карьере, так и в других социальных отношениях [9, 11, 14].

Прагматическая интерпретация селфбрендинга связана с его использованием как экономического инструмента, с четко заданным функционалом. С позиции прагматического подхода селфбрендинг это представление конкретного человека с точки зрения какой-либо его социальной роли или их совокупности (например, успешный бизнесмен или заботливая мать). В таком случае используются комплексные рекламные технологии, к которым человек, желающий известности в обществе, может прибегнуть при помощи специалистов по персональному брендированию или самостоятельно. Но в таком случае, представляется всего лишь частный индивид, редуцированный до человека-функции. И такая ситуация зачастую не соответствует действительности. Das Man – человек-не-сам – всегда меньше, чем человек многомерный и подлинно живущий. У современного человек потребность в использовании селфбрендинга зачастую связана с необходимостью личного ответа на социальный запрос, в котором можно воплотить свое внутренне, личное в актуальной культурной форме. Но прагматический подход, ориентированный только на достижение успеха в конкретной сфере деятельности или получения прибыли, не может ответить на такой запрос человека, так как не дает настоящего обращения к Self человека, к его самому-в-себе, и в случае применения селфбрендинга как маркетиногового инструмента, с искусственно созданного картонного шаблона-имиджа, под влиянием реальной жизни, быстро слетает тонкий слой глянца, оставляя человека в иллюзии и оторванности от мира.

Гуманистическая интерпретация селфбрендинга как способа самокультивации человека, основанная на философско-антропологическом

подходе, может помочь раскрыть потенциал для обретения современным человеком целостности. Стоит напомнить, что один из идеалов современной западноевропейской культуры, появившейся еще в период Ренессанса, это self made man – человек, который создал сам себя. Без подлинного обращения к самому себе, к своему внутреннему, личностному невозможно представить эволюцию человека как существа многомерного. Заботясь о себе в философском аспекте, человек, по словам К. Ясперса, не становится для себя предметом, но пробивается к бытию «самобытии своей свободы, в принятии решений о том, что я делаю и что я в силу этого есмь» [8].

С точки зрения гуманистического подхода, селфбрендинг как способ самокультивации человека начинается с обращения к себе, с актуализации себя, реализуясь в самообразовании, саморазвитии, являясь социуму путем самопрезентации человека, обнаруживая его подлинное уникальное и помогая универсальному существованию.

Современный человек, «перебирая» сегодня социальные роли, моментально превращаясь из одного в другого, подобен мифологическому Протею, который менял свое тело (а вместе с ним и характер), и не мог уверенно ответить на вопрос, кто он есть на самом деле. Хаотическая смена идентичностей порождает у человека стресс, ощущение потерянности и одиночества. Он не может ответить на вопрос о том, что составляет сущность и целостность его Я, что зачастую ведет к деструктивным последствиям, к исчезновению человека. Селфбрендинг может выступить основой обретения человеком целостности в условиях общества потребления. Использование селфбрендинга как способа самокультивации может способствовать формированию человека целостного.

Список литературы

1. Конева А. В., Лисенкова А. А. День без селфи прожит зря, или цифровые визуальные стратегии самоидентификации // Вестн. Том. гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. – 2018. – №32. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/den-bez-selfi-prozhit-zrya-ili-tsifrovye-vizualnye-strategii-samoidentifikatsii

2. Орех Е. А., Сергеева О. В. Цифровое лицо и цифровое тело: новые явления в визуальном контенте социальных сетей // Вестник СПбГУ. Серия 12. Социология. – 2015. – №2. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/tsifrovoe-litso-i-tsifrovoe-telo-novye-yavleniya-v-vizualnom-kontente-sotsialnyh-setey

3. Перцев А. В. Селфи как нормализованный аутизм // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2018. №2. – URL: https://cyberleninka.ru/article/n/selfi-kak-normalizovannyy-autizm

4. Пригов Д. А. Само-иденти-званство // Место печати. Журнал интерпретационного искусства. –2001. –№ 13. – С. 10–32.

5. Тамберг А., Бадьин В. Люди-бренды и human branding. Бренд – боевая машина бизнеса. – URL: http://polbu.ru/tamberg_brand/ch29_all.html.

6. Тульчинский Г. Л. Личность как автопроект и бренд: некоторые последствия // Философские науки. – 2009. – № 9. – С. 30–50.

7. Тульчинский Г. Л. и др. Self-management в сфере культуры и искусства. М.: Планета музыки, 2014. – 224 с.

8. Ясперс К. Философия. Книга 1. Философское ориентирование в мире / пер. А. Судаков. – М.: Канон, 2012. – 384 с.
9. Brooke Erin Duffy, Jefferson Pooley. Idols of Promotion: The Triumph of Self-Branding in an Age of Precarity. – URL: https://academic.oup.com/joc/article-abstract/69/1/26/5281189
10. Guillaume Dumont. Self-brands and work organization. – URL: https://www.researchgate.net/publication/309582418_Self-brands_and_work_organization?ev=prf_high
11. Jennifer M. Whitmer. You are your brand: Self-branding and the marketization of self. – URL: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/soc4.12662.
12. Leah Scolere, Urszula Pruchniewska, Brooke Erin Duffy. Constructing the Platform-Specific Self-Brand: The Labor of Social Media Promotion. – URL: https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2056305118784768.
13. Myung-Bin Im, Sujeong Kim. The Self-Branding Practices of the Internet BJ and the Construction of Intimacy between. – URL: 사회과학연구, Vol.29 No.3, [2018]).
14. Siti Mazidah Haji Mohamad. Mobile Youth: Self Branding and Self Promotion on Instagram. – URL: https://www.researchgate.net/publication/328295731_Mobile_Youth_Self_Branding_and_Self_Promotion_on_Instagram.
15. Tarje Gaustad. The perils of self-brand connections: Consumer response to changes in brand meaning. – URL: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/mar.21137.
16. Veronica Thomas, Robert D. Jewell. I Can't Get You Out of My Head: The Influence of Secrecy on Consumers' Self–Brand Connections. – URL: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/jcpy.1082.

УДК 101.9
ББК: 87.53

Пеннер Регина Владимировна
Южно-Уральский государственный университет,
доцент кафедры философии, кандидат
философских наук

ОТ НОМАДА К ПАЛОМНИКУ И СНОВА К НОМАДУ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ РАКУРС[1]

Аннотация. Статья ставит вопрос о современном человеке через призму движения. Движение человека по миру и одновременно движение мира, внешнего человеку (предметы и феномены реальности), вокруг человека предопределяет характер идентификации, движения к себе и обнаружения себя. Обращение к движущимся фигурам из прошлого дает современному исследователю возможность прорисовать проблемное поле, в рамках которого на поверхность выступают черты нового. Поэтому очередное имя человека XXI в. – номад, дрейфующий по Интернету. Один из подходов в работе с ним возможно реализовать в контексте философского консультирования.

Ключевые слова: номад, паломник, движение, Интернет, дрейф, философское консультирование

[1] Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ № 17-33-00021 «Теория и практика философского консультирования: компаративистский подход»

Penner Regina Vladimirovna
South Ural State University, Department of Philosophy, PhD, Associate Professor

FROM NOMAD TO PILGRIM AND AGAIN TO NOMAD: PHILOSOPHICAL AND ANTHROPOLOGICAL VIEW

Annotation. The article raises the question on a modern person through the prism of motion. The person's movement around the world and at the same time the movement of the external word to a person (objects and phenomena of reality), around a person predetermines the character of identification, movement towards the self and the discovery of the self. The research interest to moving figures from the past gives to a modern researcher the opportunity drawing a problem field, within which the features of the new position appear on the surface. Therefore, the next name of a person of the XXI century – nomad drifting on the Internet. One of the approaches to working with the person is possible to implement in the context of philosophical consulting.

Keywords: nomad, pilgrim, movement, Internet, drift, philosophical consulting

Некоторые артефакты способны определить специфику исторической эпохи и существенно повлиять на сознание человека, сформировать его идентичность. В свое время колесо предопределило становление будущих цивилизаций и повлияло как на бытие оседлых, так и на существование кочующих народов. В девяностые годы XX в. таким «колесом» стал персональный компьютер. А в наши дни место колеса занимают мобильные гаджеты, которые вывели кочевника из кавычек (Ф. Гиренок), обозначив его суть и плоть в XXI в.

Поэтому проблемное поле статьи сужается до прорисовки портрета современного номада, в том числе, обоснования его связи с номадами предшествующих эпох, выявления ключевых черт через соотношение с феноменами и артефактами действительности, к коим прежде всего следует отнести Интернет и портативную технику.

В исследовательском поле феномен номадизма вышел из рамок монодисциплинарного пространства (антропология и археология) в сферу междисциплинарных и метадисциплинарных исследований. Исходной точкой статьи стала концепция номадологии, проработанная философами-постмодернистами Ж. Делезом и Ф. Гваттари. При погружении фигуры номада в тело Интернета интересной становится психогеографическая позиция мыслителя XX в., художника-авангардиста Г. Дебора. Здесь интересна даже не сама концепция психогеографии, а способ, которым новый географ перемещался по городскому маршруту – дрейф.

Таким образом, в границах предметной проблематики вырисовывается фигура нового номада, его связь с предшествующими номадическими типами и его черты, на становление которых оказали влияние феномены и артефакты современности.

Ключевым результатом исследование становится обозначение фигуры номада XXI в. как дрейфующего по Интернету. Этот тип номада осуществляет движение, впрочем, как и номады предшествующих эпох. Но это качественно иное движение. Чтобы определить его принципиальное

отличие, обратимся к З. Бауману, осмысляющему феномен номадизма в эпоху постмодерна.

По З. Бауману, характер эпохи задает характер движения номада: «… если проблема идентичности эпохи модерна заключалась в том, как построить идентичность и сохранить ее целостность и стабильность, то проблема постмодерна прежде всего в том, как избежать фиксации и сохранить свободу выбора. В отношении идентичности, как и многого другого, ключевым словом модерна было «создание», ключевое понятие постмодерна – вторичное использование. Кроме того, можно сказать, что если материальным носителем модерна была фотобумага, то носителем постмодерна стала видеокассета с магнитной лентой (запись можно прекрасно стирать и перезаписывать). Если в новые времена главной заботой в связи с идентичностью была забота о долговечности, то сегодня заботятся о том, как уклониться от обязанностей. Модерн строился из бетона и стали. Постмодерн – из вырожденной органики – пластмассы» [1].

Именно поиск идентичности предопределяет характер движения. Актор эпохи модерна искал целостности, а постмодерна – увлекающей свободы. Это привело к тому, что номад XXI в. искомую свободу имеет, но не всегда способен найти точку сборки самого себя. Прежде формирования характеристик нового номада, обозначим черты номадов предшествующих эпох: премодерна, модерна и постмодерна (таб.).

Черты номадов предшествующих эпох

№ п/п	Эпоха	Имя номада	Определение номада	Характеристики номада
1	Премодерн	Кочевник	В поисках ресурсов	1. Ведет скотоводческую деятельность; 2. Находится в поисках пастбищ и иных природных ресурсов; 3. Проявляет агрессию к оседлым народам с целью завоевания их ресурсной базы.
2	Премодерн	Паломник	Движимый провидением	1. Не имеет истинного места – оно всегда в некотором удалении в пространстве и времени; он находится там, где зазор между тем, чего нужно достичь, и тем, что достигнуто; 2. Ему важны только улицы, а не дома, потому что дома искушают возможностью отдохнуть, расслабиться и забыть о назначении; 3. Не просто идет, а куда-то направляется, осуществляет целенаправленное движение.

№ п/п	Эпоха	Имя номада	Определение номада	Характеристики номада
3	Модерн	Бродяга	Безместностный	1. Не знает, куда двинется дальше, и не имеет путевой карты, так как его маршрут складывается по кусочкам; 2. В любом месте он может сделать привал, но никогда не знает, надолго ли задержится; 3. Везде является чужим; нигде не будет «здешним», «местным», «пустившим корни в землю».
4	Постмодерн	Фланер	Эстет	1. Находится постоянно в толпе, но не принадлежит ей; 2. Не встречается с Другим, а реализует как бы случайные пересечения без взаимных влияний; 3. Прядет истории других людей из увиденных фрагментов жизней других людей без последствий; играет в сценариста и режиссера там, где узкие улочки Европы превратились в театральную сцену.
5	Постмодерн	Турист	Наслаждающийся	1. Хочет погружения в незнакомую, экзотическую атмосферу, но при условии, что от этой атмосферы можно будет избавиться в любой момент; 2. Выбирает безопасные места для своих туристических вылазок; 3. Его мир целиком структурируется по эстетическим критериям.
6	Постмодерн	Игрок	В поисках приятной жизни	1. Взрослый полностью окунается в игру так, как это делают дети; 2. Видит Другого прежде всего как объект эстетической, а не моральной оценки; индивидуальная автономия выше моральных обязанностей; 3. Находится в поисках ведения приятной жизни; в этом дискурсе государство обязано предоставлять своим гражданам средства, которые считаются необходимыми для ведения такой жизни.

Номады предшествующих эпох, как и артефакты настоящего, повлияли на формирование номада современной эпохи. Это обезличенная (или имеющая кодовое имя – ник) единица, плавающая по потокам и сгусткам информации. Номад XXI в. дрейфует по Интернету, что подобно прогулке по доменам. Информация некоторых доменов привлекает его больше, поэтому на одном домене он может задержаться на минуту, час и даже сутки.

Интернет для номада есть информационное море, в котором либо распадается, тонет еще не оформившаяся идентичность, либо происходит

созидание человеком самого себя, реализуется встреча с собой и обретается искомое Я.

Как и у номадов предшествующих эпох, у номада XXI есть особенные черты. К ним можно отнести:

1. Непривязанность к месту. Из внешних связей остался только IP-адрес, который способен определить страну, Интернет-провайдера и населенный пункт. Но уже сегодня многие сервисы, анонимайзеры, позволяют скрыть реальный IP.

2. Сам пользователь в сети не зафиксирован одним именем; количество имен (вернее, ников) не имеет ограничений; за каждым новым именем может скрываться иная идентичность. Это порождает феномен плавающей идентичности.

Обе характеристики указывают на анонимность номада в Интернете. Если обратиться к ставшей классической сюжетной линии научно-фантастического боевика Э. и Л. Вачовски «Матрица» (The Matrix, 1999 г.), то в начале фильма протагонист ведет двойную жизнь с разными именами и разной судьбой. И жизнь, кажущаяся виртуальной, становится реальной.

3. Путешествие по доменам открывает для пользователя сети возможность путешествий к иным социальным группам, культурам и даже языкам, странам. Это расширяет кругозор номада, раскрывает рамки его мировоззрения.

4. Сегодня Интернет не есть только развлечения за фиксированную плату; это возможность заработка и связанным с ним финансового и профессионального роста.

5. В свою очередь, погружение в медийный контент Интернета, тем более, в тело видеоигр, стирает в сознании пользователя границы между реальным и виртуальным. С одной стороны, это открывает для номада потенцию презентовать самому себе и внешнему миру некоего идеального Я, того, кем он не является, но кем желает быть. С другой стороны, это создает новые угрозы идентичности (сознание человека) и его аутентичности (его поведение).

6. Перефразируя М. Маклюэна, можно сказать, что механическая эпоха расширила тело человека в пространстве, а электричество и Интернет расширили до вселенских масштабов центральную нервную систему и упразднили пространство и время [5]. Иными словами, посредством электричества и Интернета номад преодолел те барьеры, что раньше казались непреодолимыми: длительность дневного света, предопределявщего длину рабочего времени; положение тела в пространстве и во времени, полагавшего статику сознания (что непосредственно представлено моему взору, то и осмысляю); наконец, барьеры в коммуникации. Так, сегодня вне зависимости от нахождения своего тела на карте земного шара (главное, чтобы были электричество и Интернет) номад потенциально открыт всему миру и даже Вселенной (хотя Вселенная не отвечает подобной открытостью).

7. Интернет, созданный для реализации свободной коммуникации между отдельными людьми и социальными группами, способствует формированию меритократических групп, двигающих экономику, культуру и технологии [4]. Существование меритократических групп в Интернете не подвержено консервативным законам, по которым существуют «реальные» социальные группы. Поэтому новый номад может осуществить свободный вход в одну из этих групп (или создать свою группу) и такой же выход из группы. Само участие (присутствие) в группе предопределяет активность номада и формирование им ответственной позиции за совершенные действия.

Как было уже сказано в самом начале, в статье поставлена проблема номадизма. В постановке проблемы важное место занимает понимание того, о чем идет речь. Ведь когда мы говорим о номаде, за сухим термином стоит реальный человек. Но даже это простое определение разрушается при использовании термина «nomad» во многих дисциплинарных практиках: от медицины и аграрных наук, до инжиниринга и астрономии.

В свою очередь, ясность терминологии высвечивает проблематику современной ситуации времени, утверждает необходимость исследования номада по той простой причине, что сама реальность делает из нас номадов.

К началу XXI в. человек достиг многого – он подчинил влиянию своей мысли и своего тела землю, воду и даже воздух, он преодолел силу земного притяжения и стремится выйти за границы Солнечной системы. Кажется, не достиг он одного – понимания самого себя. И это неудивительно постольку, поскольку в постижении себя важно не только знание поверхности, но и проникновение вглубь. Вместе с тем с каждой новой эпохой человек продолжает проецировать изучение предметов внешнего мира на осмысления себя, что предопределяет лишь скольжение по поверхности своего Я.

С новым временем изменился портрет оседлого человека, меняется портрет кочующего. Противостояние между ними и между цивилизациями, ими созданными, происходило всегда. Непонятно только, кто выиграл это противостояние, и обрел ли выигравший искомую идентичность. На смену дикому кочевнику пришли паломник и бродяга, их сменили фланер, турист и игрок, сегодня это пользователь Интернета. Каждый из них обладает чертами, принципиально отличающими его от других; но все они разделяют общий номадический принцип – движение как становление, выход за границы своего Я (трансцендирование) с целью возвращения к самому себе.

Список литературы

1. Бауман З. От паломника к туристу / Социологический журнал. – 1995. – № 4. – С. 133–154.

2. Дебор Г. Психогеография / М.: Ад Маргинем, 2017. –112с.

3. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато / Екб.: У-Фактория, 2016. –896с.

4. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Екб.: У-Фактория, 2004. –324с.

5. Маклюэн М. Понимание медиа. Внешние расширения человека / М.: Канон+, 2003. –464с.
6. Шляков А. В. Номадизм и Агротизм. К постановке проблемы / Человек. – 2016. – № 1. – С. 30–35.

УДК 130.2
ББК 87.52

Мацына Андрей Иванович
Челябинский государственный университет,
факультет Евразии и Востока, кафедра
философии, кандидат философских наук, доцент

О МОДУСЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ В ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация: Высказываются соображения о возможности исследования модификаций категории «преодоление», получающих различное оформление в разных культурных и философских традициях. Модус преодоления, представленный в православной культуре, также имеет определенные особенности. Их выявлению в первом приближении посвящена данная статья.

Ключевые слова: православие, культура, преодоление, метафизика преодоления, модус преодоления, культура преодоления, человек преодолевающий.

Matsyna Andrey Ivanovich
Chelyabinsk State University, Faculty of Eurasia and East, Department of Philosophy, Ph. D., Associate Professor

ON THE MODE OF OVERCOMING IN ORTHODOX CULTURE

Annotation: Thoughts are expressed on the possibility of researching modifications of the «overcoming» category, which receive different designs in different cultural and philosophical traditions. The overcoming mode presented in the Orthodox culture also has certain features. This article is devoted to their identification in the first approximation.

Keywords: Orthodoxy, culture, overcoming, metaphysics of overcoming, mode of overcoming, culture of overcoming, overcoming person.

В поворотные моменты своей истории «Россия не раз доказывала свою способность к развитию, к обновлению… Эта постоянная устремленность в будущее, сплав традиций и ценностей обеспечили преемственность нашей тысячелетней истории», – сказал Президент в своем Послании 1 марта 2018 года Федеральному собранию, – «…мы обеспечили устойчивость и стабильность практически во всех сферах жизни …. Однако, устойчивость – это основа, но не гарантия дальнейшего развития. Мы не имеем права допустить, чтобы достигнутая стабильность привела к самоуспокоенности» [5]. Ситуация, в которой по отношению к субъекту развития наличествуют одновременное отрицание и движение вперед, характеризуется категорией Преодоления. Диалектический подход признает наличие как механического отрицания в форме разрушения, так и диалектического отрицания в форме снятия. В связи с этим вполне очевидной становится необходимость формирования культуры Преодоления в контексте снятия, позволяющей сохранить наработанные обществом результаты. Это требует концептуальной разработки кате-

гории Преодоления как перехода явления или субъекта на более высокий уровень развития, либо выхода в запредельное пространство. Безусловно, в философском понимании термин «Преодоление» соотносится с термином «Aufhebung» (Г. Гегель), обозначающий переход, при котором имеет место одновременное уничтожение и сохранение преодолеваемого. В преодолении имеет место ситуация одновременного сочетания отрицания и утверждения, уничтожения и сохранения явления в его разных качествах. Преодоление как процесс одновременного отрицания и синтеза можно представить как противостояние между бытием и небытием, а в рамках динамики отдельной человеческой жизни – как оппозицию жизни и смерти.

Универсум мировой культуры содержит огромное количество различных, зачастую противоречивых, устойчивых форм образного представления этого процесса. Исследование совокупного общечеловеческого опыта культурного снятия дихотомии жизни и смерти[1] привело к созданию метафизики Преодоления – динамической модели взаимоотношения частей телесно-духовной человеческой экзистенции, которая характеризуется радикальным актом самоотречения, обусловленного состоянием внутренней жертвенности субъекта. В основе данной модели лежит понимание о жертве как активной инициативе (жертвующей) части в пользу Целого как иерархической совокупности составляющих его (получающих в дар) частей. Глубокая укорененность психических структур, порождающих метафизику преодоления, проявляется в мифологических «традициях воинов», в религиозной (православной) традиции святости, а в атеистическом мировоззрении – в экзистенциальных актах стихийного и осознанного героического гражданского самопожертвования.

В исходной позиции мы отталкиваемся от понимания человека как существа, способного преодолеть точку своего собственного сомнения и состояние самоограничения. Последовательная рефлексия способа преодоления и самопреодоления позволяет взглянуть на человека как на особенный род сущего – «человека преодолевающего». Это способствует рождению философии преодолевающего характера и формированию культуры Преодоления, учитывающей совокупный опыт человечества по трансцендированию собственного бытия, ограниченного привычными рамками предметного мира. В настоящее время, когда гражданское самосознание и воля требует самоотверженного и «...дерзновенного результативного труда...» [4], необходимо учесть опыт Преодоления, присутствующий в мировой культуре. В этом случае мы можем говорить о модусах Преодоления, явленных нам в различных философских и культурных традициях. Термин «модус Преодоления» применяется для обозначения разновидностей метафизики Преодоления, инди-

[1]В этом направлении автором было осуществлено диссертационное исследование «Смерть как онтологическая категория (Метафизика смерти)», результаты которого были отражены так же в монографии «Пропедевтика метафизики Преодоления». Некоторые результаты данного исследования разворачиваются в данной статье. Прим. авт.

видуализированных в различных культурных традициях. Культура Преодоления может быть представлена как обобщение различных модусов Преодоления, явленных в совокупном опыте человечества. Модусы Преодоления обладают особенностями, отличающимися от базовой модели. Свойства отдельного модуса определяются особенностями культурного пространства.

Настоящее рассуждение посвящено определению особенностей модуса Преодоления в православной культуре, который, в первом приближении, можно отнести к нерационалистической тенденции. В мировом опыте представлены рационалистическая и нерационалистическая тенденции метафизики Преодоления. Рационалистическая тенденция, полагающая рассудок в качестве основополагающего принципа формирования человеческого отношения к действительности, ярче всего представлена научным мировоззрением. Она основывается на опытной подтверждаемости знания и принципиальном разделении объекта и субъекта в акте познания; последовательно антитетически противопоставляет научное знание нерациональным формам знания (например, мифу или религиозным догматам). Однако, это противопоставление представляется необоснованным, поскольку в структурном отношении нерациональные формы познания обладают особым типом рациональности, подлежащим оценке лишь в соответствующем контекстуальном пространстве [2]. Модус преодоления в православной культуре характеризуется иррационализмом, отрицающим рассудочное начало в качестве решающего фактора в поведенческих актах людей, мировоззрении, историческом процессе. Кроме того, важной его чертой является мистичность. Мистика может быть квалифицирована как поиск «истины и реальности, выходящей за пределы чувственной и интеллектуальной сфер» [1, с. 145]. Мистическая традиция, вплетаясь в ткань человеческой культуры как древнейший и ценнейший пласт культуры, сопровождает её до современности [1, с. 136].

Существенной чертой такого мировоззрения является стремление оперировать областями знания, исключающими возможность опытной проверки и воспроизведения результатов познания в том виде, в каком это присуще научно-рациональному подходу. Вследствие этого метафизика, соотносящаяся с православным модусом Преодоления, сопровождается традиционно-коллективными формами её передачи и обучения нерациональным смыслам. Эти нерациональные смыслы вырастают на традиционных основаниях, сформировавшихся в процессе многовекового религиозно-философского развития. Они являются предметом традиционной передачи религиозно-философского знания (устная и письменная традиции в виде священных текстов, преданий, традиций и ритуалов).

Традиционно-религиозные основания модуса Преодоления в православной культуре представлены Ветхим и Новым Заветом, в духовном опыте, изложенном в житиях святых, в святоотеческих преданиях и произведениях современных мыслителей и подвижников православной традиции. Сохранение изначальной идентичности, адекватности нерациональ-

ных смыслов выражается в неуклонном следовании религиозным принципам. Именно поэтому ортодоксально-религиозные философы неминуемо остаются в рамках религии.

Следует отметить, что в православной традиции явлено множество святых из числа воинов. Ситуация, когда человек ощущает личную, оформленную рамками субъективности жизнь как частицу Целого, которой необходимо пожертвовать для обретения полноты бытия, проявляется в православной традиции святости – в ее феноменах духовного подвижничества, мученичества, юродства. Мистическое в своей основе чувство Целого, присутствующее в различных мировоззренческих формах создаёт особый невербализованный контекст, не подверженный влиянию времени и изменению языковых смыслов. Это духовное пространство метафизики Преодоления, неразрывно связывающее феномены упадка и подъема, смерти и жизни.

Стержнем христианского (православного) модуса Преодоления является идея мистериального преодоления смерти. В религиозной метафизике смерть онтологична, имманентно присуща бытию, «впаяна» в его образ. Воспринимаясь как нечто чуждое, она символизирует радикальность онтологического разрыва абсолютного и тварного бытия. Возможность преодоления этого разрыва религиозная онтология связывает с двумя мистериальными тенденциями. Глобально-сотериологическая тенденция связана с финальным эсхатологическим актом исправления искажённого облика тварного бытия, преодоления его линеарно-креационистской перспективы и рассматривает смерть и погребальную символику исключительно в этом свете. В ракурсе нашего исследования интересна тенденция религиозного мистериально-прижизненного преодоления смерти, связанная с понятием внутреннего, сокровенного возрождения души (например, обряд крещения).

Эта идея связана с трансцендированием бытия путём насыщения индивидуального конечного онтологического пласта метафизически абсолютной потенциальностью. Религиозная символика духовного возрождения связана с двояким восприятием духовного рождения как смерти – смерть субъекта для мира и смерть мира для субъекта. Секуляризованное сознание воспринимает «смерть» субъекта для мира, как обречение его жизни на ритуально-механическое повторение религиозных стереотипов. Для субъекта, вступившего на путь духовного обновления, ритуальная смерть идёт параллельно с «рождением» – обретением чувства новизны, изменением жизни. Прошедшие обряд обычно самоосознают себя качественно изменившимися как для самих себя, так и для окружения. Изменяются ценностные ориентиры – понятие жизни связывается с обретением трансцендентной связи с абсолютным Принципом, а понятие смерти – с потерей этой связи (но отнюдь не с естественной смертью). Удаление перспективы смерти возможно только сменой качества бытия, преодолением тварной самоограниченности. В религиозном понимании это означает процесс возвращения к изначальному истоку мироздания, ещё не выпавшего «из лона Вечности» [3, с. 140], процесс возвратного стремления мира,

экспульсированного вне божества, к своему первоисточнику. С этой точки зрения христианский, и, в частности православный модус Преодоления можно рассматривать как глубокую экзистенциально-эзотерическую тенденцию духовного обновления жизни, тесно взаимоувязывающую мотивы смерти, умирания и рождения. Эта тенденция выделяется на общем религиозном фоне, поскольку религия в целом говорит о смерти и бессмертии, а инициатическая мистерия – о рождении [3, с. 141] посредством смерти. Религиозно-мистериальный вариант преодоления смерти подразумевает реализацию возможности инициатической символической смерти как духовного рождения в принципиально ином онтологическом пласте реальности.

Дихотомия жизнь-смерть в рамках такой метафизики не может быть определена понятием конца жизни, и переходом жизни из одного качества в другое. Скорее, она может быть понята как отражение непрестанно-необходимого движения трансцендированной части (души) субъекта на относительно крайней, чувственно воспринимаемой границе многопланового бытия. Суть человеческой жизни в связи с этим трактуется как реализация метафизической необходимости развития – преодоления обыденной действительности путём постоянного трансцендирования жизни, направленным на *преобразование, преображение* естественных границ видовой природы. Это может выражаться, например, в сознательном подавлении, сублимации инстинктов организма, стремлении к выходу за рамки обыденных, повседневных клише человеческого разума и т. д. Формально такое метафизическое преображение реализуемо традиционно-инициатическим путём (с помощью коллективной передачи смыслов), либо аскетически-самопосвятительным путём (самопогружением) в духовную традицию. Религиозная трактовка человеческой экзистенции, в связи с этими тенденциями, приобретает кардинально отличное от рационалистической, наполнение. Понятие «человек» теряет здесь онтологически оконтуренные рамки одушевлённого субъекта и воспринимается как процесс *самопреодоления ограниченности*.

В православном модусе Преодоления загоризонтный смысл человеческой экзистенции придает трансцендентность грядущей жизни в Боге. В этом свете жизнь может быть расценена как жизнь (т. е. истинная жизнь, идущая в русле метафизической реализации) и как смерть (неистинная жизнь, «смерть душевная»). Точно так же и смерть может получить статус жизни (смерть от оружия в праведном бою, жертвенная смерть во имя жизни и веры, «смерть, поправшая смерть») и как смерть, не реализовавшая трансцендентность жизни. В этом устремлении к недостижимости и смерть, и жизнь равно имеют шанс «получить шанс» стать жизнью и стать смертью. В диалектическом узоре метафизики Преодоления, представленной в православной культуре, смерть получает два основополагающих смысла. Естественная смерть существа, как конец существования организма может быть расценена как рождение в абсолютном, как естественная

метафизическая реализация существа. Но и прижизненная ступень искусственной метафизической реализации, этап восхождения к абсолютному принципу связан в такой метафизике с инициатической символикой смерти. Образ смерти раскрывается с данных позиций как принцип восхождения к Абсолюту.

В связи с этим на передний план выходит тематика преодоления «големического» существования, преображения имманентности в соответствии с абсолютным началом, определяющим степень метафизической полноты Бытия. Отсутствие мотива трансцендентного преодоления рассматривается как прецендент для деструктивного, механически – мертвенного существования субъекта, ведущего к прекращению его развития в бытии. То есть, человеческая жизнь приобретает качество собственно жизни и развития лишь в перспективе её существенной характеристики – преодоления собственной ограниченности. И феномены смерти, коллапса, кризиса, упадка и отрицания приобретают здесь основной трансцендентный смысл, свойственный метафизике Преодоления, понимаясь как элемент качественного преобразования, преображения реальности.

Модус Преодоления, представленный в православной культуре, содержит в своем составе онтологические основания самопожертвования ради преодоления собственной ограниченности, метафизической реализации и обретения полноты Бытия в соответствии с божественным Откровением о человеке. Представляется, что дальнейшее исследование модуса Преодоления в православной культуре должно быть осуществлено в границах православной антропологии как «целостном, системном изложении церковного учения о человеке» [4, с. 15]. Раскрытие мощного потенциала православного модуса Преодоления посредством православной и, шире – философской антропологии дает дополнительную возможность утверждать православные принципы, которые должны быть действенным и за границами церковной жизни, влияя как на научные достижения, так и на духовное переосмысление культуры [4, с. 15].

В многонациональных, многоконфессиональных евразийских условиях России представляется оправданным стремление к проработке категории Преодоления в различных культурных контекстах и традициях философской мысли. Основополагающими, безусловно, будут контексты, традиционные для российского культурного пространства. Православие, играющее ключевую роль в становлении и развитии российской государственности и культуры, необходимо рассматривать как мировоззренческий фундамент и духовный стержень философской, и, шире – светской культуры, направляющий процесс творческого поиска путей в будущее.

Список литературы

1. Гуревич П. Мистика как культурная традиция // общественные науки и современность. –1994. –№ 5 – С. 136–145.

2. Дугин, А. Г. Эволюция парадигмальных оснований науки [Текст] / А. Г. Дугин. – М. : Арктогея-Центр, 2002. – 418 с.

3. Кураев, А. В. Раннее христианство и переселение душ [Текст] / А. В. Кураев; предисловие В. К. Шохина. – М.:Гнозис, 1996. – XVI+188 с.

4. Леонов, В., прот. Основы православной антропологии. [Текст] В. Леонов, прот. / М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013 – 456 с.

5. Путин В. В. Послание Президента Федеральному Собранию // Президент России / В. В. Путин [Электронный ресурс] http://www.kremlin.ru/events/president/news/56957 (Дата обращения: 19.02.2019).

6. Путин: Россия должна проявить волю для дерзновенного результативного труда // РИА НОВОСТИ, 1 марта 2018 года, 12:17. [Электронный ресурс] https://ria.ru/20180301/1515513577.html (Дата обращения: 19.02.2019).

УДК 008.009+316:7+2-4
ББК 71.4+86

Липатова Ольга Анатольевна

Российский университет кооперации, Казанский кооперативный институт (филиала), кафедра гуманитарных наук и иностранных языков, кандидат философских наук, доцент

К ВОПРОСУ ОСМЫСЛЕНИЯ ФЕНОМЕНА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК СОВРЕМЕННОСТИ (НА ПРИМЕРЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ)

Аннотация. Статья посвящена анализу социокультурных практик в новых исторических условиях постсекулярного общества. Сегодня Русская Православная Церковь является одним из важнейших конституирующих факторов социокультурной модернизации России. Сделан вывод о том, что церковная жизнь в новой социокультурной ситуации приобретает новые формы и направления.

Ключевые слова: Православная Церковь, социальная концепция, социокультурная ситуация, социокультурные практики, традиционные ценности

Lipatova Olga Anatolyevna

Russian University of Cooperation, Kazan Cooperative Institute (branch), Department of Humanities and Foreign Languages, Candidate of Philosophy Associate Professor

TO THE PROBLEM OF PRESENT-DAY SOCIO-CULTURAL PRACTICES PHENOMENON UNDERSTANDING (THE CASE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH)

Annotation. The article is devoted to the post-secondary society sociocultural practices analysis. In the new historical environment, the Russian Orthodox Church presents itself as one of the most important constitutive factors of Russia sociocultural modernization. It was made a conclusion that church life in a new socio-cultural situation takes on new forms and directions in the article.

Keywords: Orthodox Church, social concept, socio-cultural situation, socio-cultural practices, more traditional virtues

Глобальные вызовы общественного развития, новые потребности современного общества, актуализируют проблему изучения постсовременных социокультурных практик. В современном гуманитарном познании фиксируется необходимость в изучении междисциплинарных практик с целью формирования единой научной картины, посредством «сборки» ча-

стей в единое целое. В этих условиях главным критерием становиться культура и практики ее воспроизводства.

Впервые понятие практика, а точнее, понимание философии как особой формы деятельности человека встречается в работах Платона и Аристотеля. Практика как акт повседневной жизни рассматривалась в трудах Д. Юма. Базисом теории практик стали философские концепции К. Маркса, неомарксистов А. Грамши, Д. Лукача, экзистенциалистов Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера, «Философские исследования» Л. Витгенштейна. Но этап концептуализации феномена социокультурных практик начинается в 70-е гг. XX в. с трудов П. Бурдье («Набросок теории практики», 1972) и К. Гирца («Интерпретация культур», 1973).

П. Бурдье трансформирует понятие «практика» в универсальную категорию, которую необходимо объяснить. Согласно П. Бурдье, практика – это все то, что социальный агент делает сам и с чем он встречается в социальном мире. В практике всегда есть переходящие друг в друга компоненты [11]. К. Гирц рассматривает практику как процесс повторяемости действий по поддержанию и воспроизводству культурных паттернов. «Стать человеком, – пишет К. Гирц, – это значит стать индивидом, обрести индивидуальность, а индивидуальность мы обретаем, руководствуясь паттернами культуры, исторически сложившимися системами значений, с точки зрения которых мы придаем форму, порядок, смысл и направление нашей жизни. Задействованные при этом паттерны культуры имеют не общий, а специфический характер» [1, с. 135].

Таким образом, под социокультурными практиками следует понимать новые способы и формы деятельности самоопределения и самореализации человека в «культуре». Через социокультурные практики культура сохраняет и воспроизводит себя, что обеспечивает механизм поддержания внутренних связей в обществе.

В XXI в. все больше возникает особый спрос на «социокультурные услуги» нового типа (Ф. В. Лазарев) [2], в связи с современным антропологическим кризисом, проблемой потери этнической идентичности, сложностями культурной адаптации современного человека, утратой многих преемственных связей и традиций. В результате этого происходит разрушение социокультурной среды, которая играет важную роль в жизни общества, в повышении его духовности. Традиционно с такой миссией справлялись психологи. Однако масштабы кризиса таковы, что только психологи с такой проблемой в одиночку справиться не могут. Издавна «душепопечительство» было прерогативой Русской Православной Церкви.

Сегодня мы наблюдаем возвращение интереса к взаимоотношениям церкви и общества. Президент России В. В. Путин не раз обращал внимание на то, что Россия является христианской страной, на важность традиционных ценностей. «Без этих ценностей общество деградирует, – подчеркнул глава государства, – безусловно, мы должны к ним вернуться, по-

нять их ценность и на базе этих ценностей двигаться вперёд»» [8]. В социальной концепции РПЦ также говорится о возможностях взаимодействия государства (в том числе, и светского) с Церковью. Областями соработничества Церкви и государства, согласно Социальной концепции Русской Православной Церкви, в нынешний исторический период являются: «миротворчество, забота о сохранении нравственности в обществе; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание; совместные дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ; развитие исторического и культурного наследия; диалог с органами государственной власти; попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений; труды по профилактике правонарушений; наука; здравоохранение; культура и творческая деятельность; работа церковных и светских средств массовой информации; деятельность по сохранению окружающей среды; экономическая деятельность на пользу Церкви, государства и общества; поддержка института семьи, материнства и детства; противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества» [6].

Таким образом, имеет место важная для жизни современного общества и культуры тенденция сотрудничества между РПЦ и государством. Это не что иное как область социокультурной практики между важнейшими социальными институтами общества. Однако, в научной литературе существует ряд, порой противоречивых подходов к данному вопросу. Одни исследователи отмечают незначительную роль церкви в социальной жизни [4], другие полагают, что только православные ценности являются основой модернизации России [10]. Тем не менее, сегодня можно говорить о том, что сегодня, в определенном смысле, «золотое» время для развития РПЦ и ее гражданских инициатив.

В научных исследованиях последних лет малоизученным является вопрос о поддержке россиянами социальных инициатив церкви, многие просто не знают о происходящем в этой сфере. Церковь также не всегда публично говорит о результатах своего труда. Так, например, с момента своего возникновения Церковь, сохраняя традицию, при этом развиваясь, всегда вырабатывала различные культурные практики помощи людям. Как справедливо писал о. А. Мень: «Церковь строилась во времена апостольского христианства, … не на колоколах, не на колокольнях, не на иконах, не на пышных храмах, не на барочных алтарях, не на блестящих облачениях, не на премудром богословии – она строилась на общении людей в вере, молитве и взаимной помощи» [3, с. 40].

Обратимся к истории социокультурных практик Русской православной церкви. Русская Православная Церковь с самого начала своего бытия играла активную роль в деле помощи нуждающимся и обездоленным. Так, при князе Владимире постепенно начинает складываться система социального призрения, в которой можно выделить три формы поддержки монастырскую, госу-

дарственную, а также зарождающуюся и постепенно набирающую силу общественную благотворительность. Все это изложено в Уставе князя Владимира. Помощь нуждающимся оказывалась самая разная: от кормления, оказания при храмах врачебной помощи, до выкупа пленных.

Совершенно новой социокультурной практикой РЦП в XIX веке становится деятельность сестер милосердия в фронтовых условиях. Так в годы Крымской войны около 120 женщин Крестовоздвиженской общины, добровольно отправлялись ухаживать за раненными в осажденный Севастополь [9].

Чаще всего, социокультурные инициативы РЦП возникали спонтанно, являясь откликом на какую-нибудь типичную социальную проблему или по инициативе настоятеля. Так, например, в 1882 году о. Иоанном Кронштадским были созданы Дома трудолюбия. В XIX веке стали создаваться общества трезвости. В 1894 года создается Устав Попечительств о народной трезвости. Задачами их деятельности являлись еонтроль за продажей спиртных напитков, распространение в народе сведений о вреде алкоголизма, открытие читален, чайных и лечебных приютов для пьющих людей.

Особенно выделялся социокультурный опыт Марфо-Мариинской обители милосердия, связанный с деятельностью великой княгини Елизаветы Федоровны Романовой. Впервые в обители был предложен образ современного социального центра для нуждающихся людей. Сестры вели работу по воспитанию сирот, патронаж бедных семей, поддержка малоимущих, помощь родителям в трудоустройстве на работу. Сама великая княгиня помогала в строительстве общежития для мальчиков, помогала бесплатными или дешевыми квартирами бедным девушкам-работницам. С приходом советской власти социокультурные практики РЦП были прерваны на долгие десятилетия, что нанесло огромный урон по духовности людей.

В настоящее время Церковная жизнь не только возрождается после секуляризации «по-советски», но и развивается, приобретая новые, ранее неизвестные формы. Этот процесс нашел отражение в упоминавшемся выше важнейшем документе, принятом на Освященном Архиерейском Соборе 2000 г. , «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви

В последние годы наблюдается устойчивая положительная динамика в развитии вновь возрожденной церковной благотворительности: возрождаются практики сестричества, увеличивается количество православных добровольческих организаций, объединяющих молодежь, оказывающим помощь нуждающимся. Приходы организуют помощь социально уязвимым семьям и пожилым людям. Церковь открывала храмы, часовни и молельные комнаты в медицинских учреждениях. В качестве примера можно рассмотреть социокультурные практики казанского сестричества. Так в Республике Татарстан при Никольском кафедральном соборе города Казани в 2010 году было создано Сестричество Сестер милосердия во имя Свт. Николая Чудотворца, духовником является игумен Роман (Модин).

Направления деятельности казанского сестричества: медицинская и духовная помощь страждущим людям (больным, одиноким, престарелым, сиротам и т. д.; кормление бездомных, театральные постановки для больных детей, проведение благотворительной акции «Белый цветок», все средства которой направляются на помощь и лечение детям с онкологическими заболеваниями, организация образовательных курсов сестер милосердия; организация епархиальных съездов Ассоциации Сестричеств милосердия Татарстанской митрополии. По благословению духовника Сестричества прот. Иоанна (Барсукова) действует любительский сестринский хор, организация паломнических экскурсий.

На основании регионального опыта изучения современных церковных практик, можно сделать вывод о том, что Церковь по прежнему остается стабильным институтом, обладающим организационным и духовно-нравственным потенциалом для оказания различных видов помощи социально незащищенной части общества. Важнейшим критерием современных социокультурных практик является, безусловно, любовь к Богу, переходящая в любовь к ближнему, которая помогает постичь предельный смысл бытия и истинной сущности милосердия.

Таким образом, в условиях реформирования социокультурного пространства, происходит перестройка всех социальных институтов, и соответственно, социокультурных практик. Сегодня «практика» превратилась во всеохватное понятие с неопределенно широким концептуальным полем. Социокультурные практики представляют собой особый вид деятельности людей, где люди обретают и находят смыслы. Все это является примером подтверждением теории социального поля П. Бурдье, которые касаются взаимосвязи и соотношений полей, существующих в социальном пространстве, а связь между государством и Церковью носит партнерский характер.

В условиях глубинного экзистенциального кризиса особую роль приобретают социокультурные практики Русской Православной Церкви. Церковь не отделена от общественных процессов, поэтому она необходимо должна вырабатывать новые социокультурные практики для раскрытия человеческого капитала. Как отмечают современные исследователи, в социальном пространстве наибольшего успеха церковь достигла в следующих направлениях своей культурной деятельности: организации православных выставок; восстановлении храмовых и монастырских комплексов; проведении фестивалей и концертов духовной музыки; создании паломнических программ; проведении экскурсий по храмам и церковным музеям; организации культурно-просветительских семинаров и дискуссий [5]. Анализ социокультурных практик Русской Православной Церкви в XXI в. говорит об огромной потенциале церковного служения для российского общества и культуры, наличии устойчивой динамики в его развитии.

Список литературы

1. Гирц К. Влияние концепции культуры на концепцию человека // Антология исследований культуры. Т. 1: Интерпретация культуры. – СПб.: Университетская книга, 1997. – 566 с.

2. Лазарев Ф. В. Практическая философия в контексте XXI столетия / Ф. В. Лазарев [Электронный ресурс]// Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского Философия. Политология. Культурология. Том 3 (69). – 2017. – № 3. С. 18–29./ https://elibrary.ru/item.asp?id=32409256.

3. Мень А. В. Домашние беседы о Христе и Церкви. – М.: Яхтсмен, 1995. – 96 с.

4. Митрохин Н. А. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М. : Новое лит. обозрение, 2004. – 648 с.

5. Морозов Е. Н. Роль русской православной церкви в социокультурном преобразовании российской федерации. // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение, 2016. – № 3(23). –с. 73–88. –[Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/rol-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi-v-sotsiokulturnom-preobrazovanii-rossiyskoy-federatsii. –Дата обращения 15/03/19.

6. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – [Электронный ресурс]. – URL: https://azbyka.ru/osnovy-socialnoj-koncepcii-russkoj-pravoslavnoj-cerkvi#s1.

7. Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси/ Т. 1: XI–XII века./ Под ред. Д. С. Лихачева и др. – СПб.: Наука, 1997. – [Электронный ресурс].– Режим доступа: http://lib2.pushkinskijdom.ru/tabid-4870.

8. Путин В. В. Без традиционных ценностей общество деградирует. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.refnews.ru/read/vladimir-putin-bez-traditsionnyh-tsennostej-obshcestvo-degradiruet. – Дата обращения 17.03.19.

9. Романюк, В. История сестричества и ухода за больными [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.randd.ru/Miloserdie_3.htm. Дата обращения: 18.08.2013.

10. Сеистухина А. С. Православие в социокультурных трансформациях российского общества XXI века // Вестн. Ставроп. гос. ун-та. – 2008. – № 54. – С. 156–160.

11. Шматко Н. А. На пути к практической теории практики // Бурдье П. Практический смысл. СПб: Алетейя, 2001. – С. 548–562.

УДК 008.001
ББК 71.4

Пашкова Любовь Владимировна

Управление Федеральной службы по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека по Челябинской области; специалист

НУЖНЫ ЛИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ СПАСИТЕЛЬНЫЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ «ПРИВИВКИ»? (О ПРИОРИТЕТАХ РОССИЙСКОГО КУЛЬТУРНОГО СТРОИТЕЛЬСТВА)

Аннотация. В статье раскрывается идея об использовании программно-проектного подхода к взаимодействию государства и структур гражданского общества в процессе российского культурного строительства. Обосновывается возможность выстраивания макрокультурной модели с целью прогнозирования развития ситуации на мировой ярмарке социокультурных практик.

Ключевые слова: культурное строительство, социокультурные практики, макрокультурная модель, программно-проектный подход.

Pashkova Lyubov Vladimirovna
Office of the Federal Service for Supervision of Consumer Rights Protection and Human Welfare in the Chelyabinsk Region, specialist

DOES HUMANITY NEED ANY SOCIOCULTURAL SAVING «VACCINATIONS»? (ABOUT THE PRIORITIES OF RUSSIAN CULTURAL DEVELOPMENT)

Annotation. The article reveals the idea of using a program-project approach to the interaction of the state and civil society structures in the process of Russian cultural construction. The possibility of building a macrocultural model in order to predict the development of the situation at the world fair of socio-cultural practices is substantiated.

Keywords: cultural construction, socio-cultural practices, macrocultural model, program-project approach.

Будущее наше завтра – это упорная работа сегодня.
К. Э. Циолковский

В ситуации расширения географии локальных войн и политических конфликтов [6, с. 4], дестабилизирующих мировой порядок, обнаружения существенных различий в картинах мира отдельных народов [3, с. 106–107], острую озабоченность представителей Русской Православной Церкви (далее РПЦ), властвующей элиты России вызывают проблемы, находящиеся в культурно-языковой плоскости [2, с. 5–11]: свержение законной власти и националистический переворот в Украине (февраль 2014 г.) [1, с. 3–34]; забастовки в Молдове после принятия закона о языке в городах, где 25% населения составляли русские, 26% – украинцы; недоразумением стал спектакль гастролирующего в Уфе Альметьевского татарского театра, когда актеры в своих диалогах отошли от оригинального текста пьесы (март 2014 г.) [4].

Мы видим, что политические события отражаются на культурных категориях и механизмах, таких как культурное строительство [5], социокультурные практики [7, с. 39], взаимодействие государства и структур гражданского общества (общественные организации как субъекты культурной политики, РПЦ, фонды) напрямую, в том случае, если эти события имеют культурно-языковую подоплеку. В качестве примеров можно привести создание Общества русской словесности, возглавленное Святейшим Патриархом Кириллом (март 2016 г.); утверждение федеральной целевой программы «Русский язык» на 2016–2020 гг. (май 2015 г.); осуществление проповеднической деятельности православного священства (пастырские речи отца Артемия Владимирова, радиостанция «Радонеж», социальная сеть «ВКонтакте», телеканал «Союз»).

Необходимо в этой связи привести примеры и Челябинской области, в частности, создание МКУ «Центр народного единства» Администрации города Челябинска (октябрь 2014 г.); создание Совета по реализации государственной национальной политики при Губернаторе Челябинской области (декабрь 2016 г.); осуществление проповеднической деятельности православного священства (пастырские речи митрополита Челябинского и

Миасского Григория, газета «Челябинские епархиальные ведомости», социальная сеть «ВКонтакте»), которые свидетельствуют о возможности пересмотра механизмов российского культурного строительства. Поэтому значение анализа процессов российского культурного строительства на мировой ярмарке социокультурных практик никем не оспаривается в таких условиях, на наш взгляд, когда государство склонно «технологизировать» [7; с. 41] различные социокультурные, социально-экономические, межконфессиональные практики и вследствие чего изменять подходы взаимодействия с общественными организациями как субъектами культурной политики с целью исключения рисков уничтожения человечества в период дестабилизации мирового порядка.

Вглядываясь в картину будущего состояния и генезиса российского культурного строительства, мы сможем использовать полученные результаты исследования для прогнозирования развития ситуации на мировой ярмарке социокультурных практик, в том числе, например, культурно-языковой ситуации, ситуации социокультурной интеграции молодежи на территории России, Уральского Федерального округа. Для этого нам необходимо выстроить макрокультурную модель взаимодействия государства и структур гражданского общества и вычленить на ее основе реакции макрокультурных показателей мировых социокультурных практик на политические факторы, проверяющиеся методами исторического анализа. В то время когда с развитием процессов культурной и политической глобализации многие факторы, определяющие динамику культурного строительства, приобретают межрегиональный статус. К числу таких факторов, например, можно отнести: состояние культуры РФ, политические конфликты, вооруженные столкновения и т. п. Открытость национальных культур приводит к тому, что сфера духовной и национальной безопасности уже с трудом ограничивается какими-либо фактическими границами.

Человечеству жизненно важно делать СПАСительные социокультурные прививки в виде реализации программ и проектов. Таких, например, программ как «Программа социально-культурной адаптации мигрантов в социальное пространство города Челябинска» (МКУ «Центр народного единства» Администрации города Челябинска) и проектов – «Моя малая Родина» (ЧООО «Русский культурный центр»), «Первая мировая война в рассказах для детей» (Челябинская митрополия РПЦ), «Ресурсный центр подготовки волонтеров саммитов ШОС и БРИКС» (АНО «Ассоциация волонтеров Южного Урала»), «ПроЧитай» (МКУ «Центр народного единства» Администрации города Челябинска), «Пушкинские сезоны» (ЧООО «Русский культурный центр», ФГБОУ ВПО «Челябинский государственный институт культуры»).

Как мы видим перспективы взаимодействия государства и структур гражданского общества? Для обеспечения межнационального общения народов РФ, сохранения лингвистической традиции [8, с. 147–153]; созда-

ния условий для привлечения внимания общественности к русскому языку, развития среды для его изучения; создания практических условий защиты, укрепления и развития русского языка и отечественной литературы со стороны государства и структур гражданского общества необходимо:

1. Способствовать созданию и работе регионального отделения «Общества русской словесности» как одного из направления работы ЧООО «Русский культурный центр».

2. Способствовать расширению спектра мероприятий информационного сопровождения введения и реализации ФГОС общего образования – проведение публичных лекций, основанных на духовном подходе (проект «Родное слово» – спецкурсы при помощи метода «погружения» по Достоевскому, Льюису, Лидии Чарской, Сельме Лагерлеф; проект «Плетения словес» – риторические циклы, способствующие одухотворенному осмыслению речи, изменению отношения к слову на уроках словесности; спецкурсы по текстам Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина, Константина Философа, Василия Великого, Климента Охридского, Кирилла Туровского, Илариона, Феодосия Печерского).

3. Способствовать совершенствованию системы воспитания в образовательном процессе (проект «Библейские театральные циклы» – спектакли на славянском языке «Пещное действо», «Рождественская ночь», «Царь Иудейский»).

4. Способствовать восстановлению созидательно-творческой и духовной личности, исторического и духовного опыта народа, его святыни (проект «Вначале бе Слово» – издание книг по исторической, религиозной тематике «Первая мировая война в рассказах для детей», «Основы православной культуры Южного Урала», «Основы мусульманской культуры на Южном Урале»; издание учебных пособий для учащихся 1–4 классов общеобразовательных учреждений «Окружающий мир»; издание учебных пособий для учащихся 10–11 классов общеобразовательных учреждений «Основы риторики»).

5. Способствовать позиционированию Министерства образования и науки Челябинской области как основной структуры, отвечающей за проведение прогнозных исследований по вопросу процессов российского культурного строительства.

Таким образом, мы сталкиваемся с проблемами, возникающими в культурно-языковой сфере. Очевидно, что объективная картина состояния российского культурного строительства реагирует на социально-политические события. Поэтому пересмотр механизмов взаимодействия (программно-проектный подход), подключение к нему структур гражданского общества (общественные организации как субъекты культурной политики) становится главным вопросом повестки дня культурной политики. Как мы видим они наиболее потенциальны на локальном и региональном уровнях, в том числе и для реализации комплексных программ и проектов

развития России, Уральского Федерального округа (областной целевой программы Челябинской области «Русский язык» на 2020–2024 гг.).

Список литературы

1. Баранов, А. В. Геополитический аспект воссоединения Крыма и России в контексте развития Черноморского международного региона [Текст] / А. В. Баранов // Национальная безопасность и стратегическое планирование. – 2016. – № 2–2 (14). – С. 30–34.

2. Габдрахманова, Л. Н. Конфликтогенные проблемы взаимоотношений этносов в регионах России: культурно-языковой аспект [Текст] / Л. Н. Габдрахманова // Вестник ВЭГУ. – 2014. – № 6. – С. 5–11.

3. Марков, А. П. Русская цивилизация в глобальном мире: вызовы, угрозы, ресурсы преображения [Текст] : моногр. / А. П. Марков. – СПб. : СПбГУП, 2017. – 453 с.

4. Минкультуры Татарстана принесло извинения уфимским зрителям за нарушение этических норм труппой Альметьевского театра. URL: http://www.minkult-rb.ru/news/5/4974. – (дата обращения: 27.02.2019).

5. О Стратегии государственной культурной политики на период до 2030 г. [Текст]: распоряжение Правительства РФ от 29 февраля 2016 г. N 326-р.

6. Пашков, Р. В. Социально-политический конфликт [Текст]: моногр. / Р. В. Пашков. – М. : РУСАЙНС, 2015. – 344 с.

7. Синецкий, С. Б. Культурная политика XXI века: теоретико-методологические основания и условия осуществления – автореф. дис. ... д-ра культурологии / С. Б. Синецкий. – Челябинск: ЧГАКИ, 2012. – 50 с.

8. Трушина, И. А. Церковнославянский языкъ какъ факторъ національной безопасности славянскихъ народовъ [Текст] / И. А. Трушина // Труды по русскому правописанію. – Магаданъ: Новое время, 2017. – С. 147–153.

УДК 13(02.15.51)
ББК 87.5

Соломко Дмитрий Витальевич

Южно-Уральский государственный университет,
кандидат философских наук, доцент кафедры
философии

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ И ВОСПРОИЗВОДСТВА ЖИВОГО НАЧАЛА В ЧЕЛОВЕКЕ В УСЛОВИЯХ ТЕХНИЗИРОВАННОГО МИРА

Аннотация. В статье рассматривается проблема сохранения/воспроизводства живого начала в человеке в контексте взаимоотношений «человек – техномир». Экология субъективности, непосредственного, живого переживания человеком его отношений со всеми элементами мира есть реальная проблема. В условиях технизации всех сторон жизни человека и его мира именно это живое переживание становится объектом экологической заботы. В статье осуществляется попытка ответить на следующие вопросы. Как может (и должна ли вообще) изменяться сфера экзистенциального? Как быть и оставаться живым в условиях глобальной технизации?

Ключевые слова: техномир, сохранение, воспроизводство, живой человек, экзистенциальные основания, экологический подход.

Solomko Dmitry Vitalyevich

South Ural State University, Department of Philosophy, PhD, Associate Professor

THE PROBLEM OF THE PRESERVATION AND REPRODUCTION OF A LIVING BEGINNING IN HUMAN INTO CONDITIONS OF A TECHNICAL WORLD

Annotation. The article deals with the problem of the preservation / reproduction of a «living person» in the context of the relationship «man-technomir» The ecology of subjectivity, the direct, living experience of a person of his relationship with all elements of the world is a real problem. In terms of the technicalization of all aspects of a person's life and his world, it is this living experience that becomes the object of environmental concern. The article attempts to answer the following questions. How can (and should it ever be) change the scope of the existential? How to be and stay alive in the context of global technization?

Keywords: technomir, preservation, reproduction, living person, existential bases, ecological approach.

В условиях технизации всех сторон жизни человека, когда в человеческое бытие и человеческую природу внедряются технические элементы, когда техника перестает быть средством, а становиться частью сущности человека, обостряется проблема непосредственного, живого переживания человеком его отношения ко всем составляющим того нового мира, который все чаще называют техновселенной. В этом новом мире человек, оставаясь живым (при этом серьезно изменяясь, технизируясь и механизируясь – тенденция «технизации человека»), по-прежнему переживает все, что возникает в его разнообразных отношениях с миром. Актуализируется необходимость сохранения и воспроизводства именно этого живого переживания, способов активного отношения человека к миру – способов реального переживания отношений с миром, с другими людьми.

Сегодня активно технически трансформируется то, что касается тела и даже сознания человека – вживляются имплантаты (чипы, имплантированные в головной мозг или на сетчатку глаза), осуществляются попытки искусственного размножения человека, эксперименты с генетикой, планируется перенос сознания на искусственный носитель (компьютерную плату или голограмму), манипуляционные Hi-Hume технологии и многое другое. Пока еще о фундаментальных преобразованиях человеческой природы в настоящее время можно говорить лишь как о тенденции и потенциальной возможности. Однако подобные идеи представителей «технооптимизма» (трансгуманизма, иммортологии, техногуманизма) предполагают частичную или даже полную замену био-социальной природы человека (вплоть до ее ликвидации) техническим началом в будущем [1,2,3,4,6,8,9]. Оправдывается это тем, что человек наконец-то сможет расширить свои физические и интеллектуальные возможности, избавиться от страданий, предотвратить болезни, старение и смерть. Несмотря на всю заманчивость, эти идеи требуют основательной философской рефлексии, понимаемой и как критическое осмысление, и как поиск оптимального пути решения проблем, возникающих в связи с этим в современном мире.

Человек становится «био-техническим» существом и существует в соразмерной, созданной им же самим, новой техновселенной. Однако если то, что касается тела и сознания (которые выступают в дискурсах трансгуманиз-

ма как экспериментальные объекты, которыми можно манипулировать, задавая программы действия, и которые можно трансформировать, «подправляя» и «улучшая»), то вот по поводу сферы того, что называют экзистенциалами (П. С. Гуревич) или основополагающими феноменами человеческого бытия (В. Д. Губин) – творчество, любовь, свобода, смысл жизни, страдание и т. д. – здесь все совсем не просто. Однако в современном философском знании можно обнаружить совершенно определенные позиции по этому вопросу. К примеру, позиция современного философа Е. А. Жуковой – «высокие технологии способствуют разрушению экзистенциальных оснований человека, что проявляется в разрушении целостности его внутреннего мира, ценностных ориентаций и т. п.» [5, с. 203]. Или, характеризуя современную социокультурную ситуацию, современный философ-антрополог В. А. Кутырев утверждает, что современное состояние цивилизации есть гибель «человеческого мира и замены его постчеловеческим, «техникой с вкраплениями живого» / на первом этапе «живого с вкраплениями техники» в виде чипов и других искусственных органов/. Это сциентистский технократизм, перенесенный на самого человека» [7, с. 53]. Категоричность позиций философов совершенно оправдана, ими осуществляется своеобразная попытка «остановить» человека, это призыв задуматься о возможных перспективах взаимоотношений человека и техники. Иначе бездумное и легкомысленное отношение к этому вопросу может привести человека к такой ситуации, когда, одумавшись, он не сможет найти себе место в созданной им же самим несоразмерной ему техновселенной.

Как может (и должна ли вообще) изменяться сфера экзистенциального? На сегодняшний день действительно существуют серьезные достижения в моделировании вычислительных способностей человека («искусственный интеллект»), манипулировании сознанием и поведением людей (Hi-Hume технологии), создание тонких и высоких технологий (Hi-Tech технологии). Однако современной технической наукой и наукой вообще не намечены и даже не обозначены возможности создания технических аналогов живых человеческих экзистенциальных состояний. И считается, что это вряд ли возможно вообще, а главное – что это не нужно. Но есть опасение, что это живое исчезнет и будет заменено запрограммированными автоматизмами как у роботов, тогда, конечно, это будет уже не человек и даже не сверхчеловек. Ведь в экзистенциалах выражены способы активного отношения человека к миру, то живое начало в человеке, что должно являться предметом именно заботы, а не преодоления. Современному человеку не так-то просто сохранять/воспроизводить эту способность и навыки живого, непосредственного отношения к миру, если есть возможность делать это дистанционно, опосредовано.

В сфере экзистенциального есть тот предельный горизонт понимания человека и его мира, тот реальный «жизненный мир», который человек всегда ценит, далеко не всегда умеет его выразить (воспроизвести), но

именно им обеспечивается то напряжение, которое придает человеческому существованию динамизм, сохраняет его индивидуальность (никто не может переживать отношение к другим так же, как данный человек, в этом каждый человек уникален), держит его в осознании того, что он здесь, он есть, реально существует.

Как быть и оставаться живым в условиях глобальной технизации? В настоящее же время эта проблема, касаясь бытия человека, имеет явно аксиологическое измерение, поскольку сопряжена с ценностно-смысловой проблематикой. На уровне антропологической онтологии и аксиологического измерения отношение «человек – техномир» предстает как ценностно-опосредованное, не предполагающее отказа от внутренней логики их собственного развития. И в этом смысле отношения между человеком и техникой являются диалектическими. Диалектика в развитии техники понимается не как отказ от техники, а как развитие более тонких и высоких технологий (Hi-Tech), когда техника не истощает, но защищает окружающую среду. Возникают даже такие понятия как «экологическая мораль» и «экологические тормоза техники» [8, с. 159]. Хотя и здесь все не так однозначно. Ускоряющийся рост масштабов влияния «высоких технологий» на окружающую среду и самого человека не позволяет адекватно оценивать насколько они опасны или безопасны для человека и окружающей его среды, например, новые высокие пищевые технологии, нанотехнологии, технологии связи и т. д. «Цивилизация создает себя по законам своей будущей деструкции <…> мера ее совершенства и есть мера ее хрупкости» [9].

Диалектика в развитии человека в условиях техномира обостряет проблему синтеза ценностей преодоления и сохранения. Заметим, что здесь понимание сохранения предполагает не просто музеефикацию человеческого, связанную с его удержанием в состоянии неприкосновенности, но и сохранение через активное воспроизводство и развитие потенциала природы человека в актуальной ситуации. В этом смысле, к примеру, в результате взаимодействия с социокультурной средой биологическое тело человека преобразуется – становится своеобразным социальным и культурным телом, но при этом сохраняя свою биологическую и физическую данность.

На уровне аксиологического измерения возникает необходимость применения «экологического подхода» в осмыслении отношений человека с технизированным миром, который характеризуется вниманием заботы и попечения, сохранения и сбережения. «Экологический подход» всегда имеет оценочный момент, он отличается тем, что в нем соотносятся возможности собственного, автономного развития какой-то системы (например, культуры, техники) с тем, что это развитие будет означать для другой системы (например, природы, человека). И благодаря этому предлагается вариант «комфортного» сосуществования. В этом смысле отношение «человек – техника» можно рассматривать как ценностно-опосредованное, здесь эко-ориентированный взгляд может быть обращен, в том числе, к проблеме жи-

вого человека как ценности, обеспечения сохранения и воспроизводства живого начала в человеке в новых условиях технизированного мира.

Список литературы

1. Барышников П. Н. Типология бессмертия в теоретическом поле французского трансгуманизма // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2014. № 1. – С. 98–127.
2. Болонкин А. А. Бессмертие людей и электронная цивилизация. – URL: http://lit.lib.ru/b/bolonkin_a_a/immortalityofpeopleand electroniccivilization.shtml (дата обращения 19.03.2019).
3. Бостром Н. FAQ по трансгуманизму. – URL: https://coollib.com/b/326779/read (дата обращения 19.03.2019).
4. Вишев И. В. Современная научная революция: переход от смертнической парадигмы к парадигме бессмертнической // Вестник ЮУрГУ. Серия: Социально-гуманитарные науки. – 2008. – № 6 (106). –С. 112 – 116.
5. Жукова Е. А. Высокие технологии под углом зрения экологии человека // Вестник ТГПУ. –2014. – 11 (152). –С. 199 – 205.
6. Казеннов Д. К. Концептуальные основания трансгуманизма : автореф. дис. … канд. филос. наук. – Саратов, 2011. – 19 с.
7. Кутырев В. А. Философский образ нашего времени (безжизненное пространство постчеловечества). – Смоленск, 2006. – 301 с.
8. Эпштейн М. Н. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 480 с.
9. Эпштейн М. Н. Проективный словарь гуманитарных наук [Электронный ресурс]. – URL: http://iknigi.net/avtor-mihail-epshteyn/132082-proektivnyy-slovar-gumanitarnyh-nauk-mihail-epshteyn/read/page-18.html (дата обращения 19.03.2019).

УДК 17
ББК 87.7

Мудряков Ярослав Дмитриевич
Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина, Департамент философии, студент

«ЗАБОТА О СЕБЕ» И «ЗАБОТА О ДРУГОМ» КАК СПОСОБЫ «СНЯТИЯ» МОРАЛЬНОГО ОТЧУЖДЕНИЯ

Аннотация. В статье рассматривается феномен морального отчуждения, а также актуализация проблемы в современности. Особое внимание уделяется его деструктивной природе, рассматриваются разные подходы выхода из состояния отчуждения, где особенный акцент делается на «Заботе о себе» и «Заботе о другом».

Ключевые слова: моральное отчуждение, «Забота о себе», «Забота о другом», дезалиенация.

Mudryakov Yaroslav Dmitrievich
Ural Federal University named after the first Russian President B. N. Yeltsin, Department of Philosophy, student

«TAKING CARE FOR YOURSELF» AND «CARING FOR ANOTHER» AS METHODS OF «REMOVING» MORAL ALIENATION

Annotation. The article discusses the phenomenon of moral alienation, as well as the actualization of the problem in modern times. Particular attention is paid to its destructive nature, differ-

ent approaches to exit from the state of alienation are considered, where special emphasis is placed on «Taking Care of Yourself» and «Taking Care of Another».

Keywords: moral alienation, «Taking Care of Yourself», «Taking Care of Another», disalination.

Одной из ключевых, значимых социальных проблем, поднимающихся в современном общественном дискурсе, является проблема отчуждения. Объем этого понятия включает в себя следующие формы: экономическое отчуждение, правовое отчуждение, психологическое отчуждение, эстетическое отчуждение, политическое отчуждение, религиозное отчуждение, моральное отчуждение.

В предельно общем смысле в Новой философской энциклопедии отчуждение определяется следующим образом: «отчуждение» выражает такую объективацию качеств, результатов деятельности и отношений человека, которая противостоит ему как превосходящая сила и превращает его из субъекта в объект ее воздействия» [1, с. 181].

Из всего многообразия форм отчуждения, его различных проявлений в правовой, политической, духовной сферах наибольший интерес представляет та форма отчуждения, корни которого уходят в гуманистическую и этическую область общественных отношений. Речь идет о проблеме *морального отчуждения*. Сущностным стержнем морального отчуждения является то обстоятельство, что человек отрицает самого себя, выражаясь языком К. Маркса, происходит разрыв с его собственной родовой сущностью. В своем иррациональном стремлении подавить в себе и в других все человеческое.

В моральном отчуждении, как форме духовного отчуждения, проявляется сложное противоречие сущего и должного, а также различие понятий морали и нравственности. Согласно М. В. Новиковой, мораль представляет собой «…отчужденную форму сознания, это автономная, самодовлеющая система идеологически закрепленных ценностей и норм определенных социальных групп. Нравственность же есть форма реализации свободы человека (гегелевское «повиновение в свободе») общегуманистических нравственных ценностей» [6, с. 79].

Моральные нормы действуют во внешнем контуре, извне, принуждая действовать в соответствии с нормами и установками, являющимися обобщением, упорядочиванием, квинтэссенцией нравственного опыта других людей (их интериоризацией).

Нравственные нормы возникают и конституируются в имманентном бытии человека, задаются его собственными установками, переживаниями и его уникальностью.

Природа морального отчуждения полностью не изучена, однако, сформировались определенные подходы, взгляды к объяснению причин, его вызывающих. Различные точки зрения приоткрывают завесу тайны этого феномена. С позиции Н. К. Эйнгорн, истоками морального отчуждения в обществе на уровне моральной регуляции социальных и межличностных отноше-

ний являются расшатывание и дисбаланс правил бытовой морали, деградация и огрубление морально-этикетных норм межличностных отношений.

Как подчеркивает Н. К. Эйнгорн, «универсальной в морально-отчуждающем аспекте является проблема политизации морали, использования ее общечеловеческой сущности в классовых интересах. Политическое и моральное лицемерие выступает в данном случае как показатель этого отчуждения» [7, с. 101].

По мнению исследователя, моральное отчуждение является не только деструкцией регулятивного своеобразия морали, ее потенциала, но и деструкция ее гуманистической способности к универсализации и гармонизации человеческого бытия. И самое главное – мораль по своей природе склонна к отчуждению, в отличие от нравственной природы, отчуждение имманентно морали, сопряжено с ней.

С точки зрения М. Новиковой, «корнями» морального отчуждения является установка на преобразование мира, установка эта в свою очередь порождает излишек, чрезмерность в образовательной деятельности. Этот «излишек» может объясняться тем обстоятельством, что при желании изменить мир, на жертвенный алтарь выставляется желание и направленность других на эти изменения, переходы, возможность свободы выбора индивидов в нравственном отношении.

Речь здесь идет о чрезмерном морализаторстве, проповедях, декларировании высших ценностей, при отсутствии искренней замотивированности в них, односторонней направленности декларирующего к слушающему, без возможности дать ответ (или задать вопрос) на эти установки. Мотивация в ценностях, нравственности и следовании моральным установкам возможна только при условии ставки не на монолог, а возможность гармоничного и целостного диалога, двухстороннюю связь, на разговор «по душам». Связь, которую возможно обеспечить только диалогом Я и Ты (согласно взглядам М. Бубера и Л. Фейербаха).

В контексте данной позиции важно выделить следующее – ядром морального отчуждения выступает проблема человека как «винтика» для конструктора общественного идеала, где человек выступает не самоцелью общественного развития, не творцом субъект – субъектной и субъект – объектной гармонии и баланса, а является лишь средством для достижения идеального, абстрактного общественного состояния.

Очень характерен здесь феномен «раздвоения» морали, когда одновременно возникает деление моральных установок на «официальную, декларируемую и неофициальную практикуемую, реальную» [6. С. 86], где люди, вслушиваясь в официальные, прописанные, проговариваемые, артикулируемые моральные нормы, действуют в соответствии с другими установками, ориентирами и ценностями.

Проблема отчуждения остро ставит вопрос о том, может ли быть полная внутренняя гармония человека и человеческих отношений или для

человеческой природы неизбежно характерна неполнота, несовершенство бытия, состояние враждебности к Другим и ощущение перманентного Bellum omnium contra omnes[1], категорический разрыв между сущим (фактическим) и должным (идеальным), непреходящее состояние Добра и Зла, Любви и Ненависти, Агрессии и Смирения, Милосердия и Жестокости, Хамства и Уважительного отношения к Другому.

Интересную трактовку морального отчуждения, как следствия деструктивных сил, довлеющих над моральным состоянием индивида, предложил А. И. Титаренко. В соответствии с его позицией, моральное отчуждение есть форма проявления указанного выше *нравственного одиночества*. Титаренко подчеркивает, что нравственный компонент является одним из стержневых мест феномена одиночества. Одной из главных предпосылок нравственного одиночества и выходящим из него морального отчуждения является эгоистический интерес современного общества. Именно он, с точки зрения Титаренко, становится социальной предпосылкой нравственно-психологической изолированности индивида.

Титаренко указывает на то обстоятельство, что моральное отчуждение возникает с эмоциональным охлаждением индивида в моральном ключе (тогда здесь стоит обратить внимание и на феномен эмоционального выгорания – когда человек перестает испытывать чувства эмпатии, симпатии, сопереживания, он перестает воспринимать другого во всей его экзистенциальной выраженности; Другого он воспринимает бесчувственно). Возникает «морально-эмоциональная тупость». Этот параметр становится некой нормой, неким новым ценностным качеством человека, погруженного в безэмоциональную «псевдожизнь» равнодушной, апатичной к Другому социальной среды.

Фактически, формируется новый тип социальных морально-чувственных отношений, отношений «людей – нравственных деревяшек», деревянность, эмоционально-нравственная тупость которых не просто не скрывается, а культивируется, выставляется на всеобщее обозрение, напоказ, как некое «достоинство». Нравственное равнодушие и эмоциональная «деревянность» выглядят удобным свойством в опустошенных отношениях людей типа «использовал – выбросил».

Происходит обесценивание взаимопонимания, сочувствия, сопереживания, за счет отказа от них. Возникает ситуация, когда человек, по выражению Титаренко, «ампутирует» в себе моральную чувствительность – причем явление это выглядит как весьма полезная операция, предупреждающая, предохраняющая его от возможных собственных страданий от горя, боли, несчастья других людей, от неудачных попыток проникнуть в их нравственно-психологический мир, для про-чувствования ими переживаемого, для попытки поставить себя на их место.

[1] Война всех против всех (лат.)

Создается новый, антигуманистический образ человека – человека-машины, человека-робота (Robot – Man), биологически живого, но в духовном смысле «бездушного механизма», чье существование направлено только на одну операцию – потребление, конформизм, без чувства созидания, без вкрапленности в нравственно-духовное многообразие человечества, без чувства этоса с другими людьми – такой человек обречен не на жизнь, полную духовного многообразия, нравственно-эмоционального восприятия действительности, но *проживание*.

Итак, какие пути выхода, преодоления или ослабления отчуждения в моральном ключе предлагают современные этические концепции?

Могут ли в современности способами разрешения ситуации духовного отчуждения в моральном аспекте выступать такие феномены как толерантность, культура согласия и культура взаимности?

Сложность *толерантности* (tolerare – терпимость) в аспекте выхода из отчуждения в том, что она сама по себе может выступать отчуждающим фактором, поскольку заключает в себе потенциал дистанцирования, отдаленности от другого. Где результат взаимодействия варьируется от невмешательства и сдержанности к несовершенству другого до индифферентности. При этом толерантность может выступать как ценность высокой внутренней духовной организации. «Человек толерантен ровно в той мере, в какой он готов принять другого как своего другого, понять его и прийти к взаимопониманию с ним. Через этого другого, который, если он в такой же мере принимает его, понимает и приходит к взаимопониманию с ним, человек оказывается представленным как толерантный человек» [4].

Гармоничными способами выхода из морального отчуждения, согласно современным подходам, могут быть *культура согласия* и *культура взаимности*, обозначенные в позициях А. А. Гусейнова и М. П. Меняевой. Своеобразным выражением данных форм общественного взаимодействия выступает принцип Золотого правила нравственности – «Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пороки» (Мф. 7–12).

Культура согласия есть «мирное сосуществование и плодотворное сотрудничество различных, нетождественных социальных сил, сообществ или отдельных его представителей» [3, с. 124]. Культура взаимности есть признание другого лица как равноценного себе, это принцип уравновешивания значимости и уникальности одного человека в лице другого, это умение мысленно поставить себя на место другого.

Разные подходы к пониманию природы и сущности морального отчуждения, а также способов его преодоления, говорят о том, что сущностным моментом и процессом выхода из отчуждения является, по определению А. Шаффа (в интерпретации Ильенкова – *дезалиенация* (от англ. alienation – отчуждение).

Сущность этого процесса, по выражению Ильенкова, заключается в том, что индивид, будучи отчужденным, необходимо должен морально усовершенствоваться, для перехода на иной качественный уровень, именно поэтому дефиниция этого процесса, отраженного Шаффом, звучит следующим образом: «Это – моральное самоусовершенствование индивида (индивидов)» [2, с. 173]. Данная дефиниция говорит о том, что при условии улучшения своего морального (и нравственного) состояния индивид будет в состоянии перейти Рубикон отчуждения, освободиться от его пут.

Но насколько правомерно это декларированное моральное улучшение индивида? И какие шаги должны быть совершены для завершения этого процесса? Н. К. Эйнгорн подчеркивает – дезалиенация протекает только в том случае, когда в жизни человека приходят к соответствию, гармонии социальное и индивидуальное. Формы этой гармонии выражены в началах Всеобщности и Всеединства. «Всеобщность обусловливает Всеединство не как отчуждаемая индивидуальность, а как открытая Универсуму и социальности индивидуальность, как гармония Универсумного, социального и индивидуального» [7, с. 112].

Н. К. Эйнгорн обращает внимание: это такой расцвет нравственной культуры, преемственно вбирающий в себя все обретения духовной жизни истории человечества, который делает его всесторонне открытым, и что самое главное, универсально свободным к проблематизации Своего внутреннего мира.

Этот расцвет и вбирание могут быть только в том случае, когда человек будет расширять границы Своего мира, обогащая его многомерность и становясь отзывчиво внимающим всем иным тяготам и заботам (а не только тем, что аналогичны его собственным), становясь *заинтересованным* в *Заботе* об Ином; *Заботясь о Другом*, человек становится нравственно и экзистенциально целостным и самодостаточным существом, что есть мерило гармонии.

Но что есть «забота о Другом»? И что есть «забота о себе»?

«Заботой о другом» выражается акт направленности к другому, если будем использовать греческий эквивалент, то совпадающим по смыслу с «Заботой о Другом» будет термин *epemeleia*. Что обозначает «Эпимелея»? Слово это, если обращаться к Платону и Аристотелю, обозначает «заботу», «усердие», «добропорядочное усердие». И действительно, сущность заботы в проявлении внутреннего усердия; мы собираем в целое энергийный и предметный аспекты нашей направленности (интенции) к Другому, и проявляем свою заботу к тому, кто в ней нуждается, именно поэтому главное значение, которое заключает в себе epemeleia есть «*заинтересованность*» в Другом – это действенный акт нашей интенции по отношению к Другому. Это важный момент, так как забота приобретает свое сущностное значение только при условии активной заинтересованности (не в утилитарном смысле), заинтересованности не только в своем благе, в своем благополу-

чии, но и благополучии Другого, в его здоровье, жизни, целостности, его духовном самочувствии. «Забота о Другом» – это открытость к другому, выраженная в заинтересованности в нем.

Сущностный смысл термина М. Фуко – *epemeleia heautou*– «Заботы о себе», «занятия собой» – это то, с какой степенью «озабоченности» (употребляя Хайдеггеровский термин), волнения мы относимся к своему наличному бытию, своей целостности. «Забота о себе» в сущностном аспекте отличается от того, какое значение содержит в себе «Эпемелея». «Забота о себе» это «требование, сопровождающее процесс самопознания. Это требование предполагает особое отношение к себе и к миру; постоянное наблюдение за собой; совокупность практических навыков, например, техник медитации, запоминания, контроля за своим сознанием и воображением» [10, с. 38].

Иными словами, «Забота о Себе» предполагает направленность интереса по отношению к себе и целью для себя. Заботу о собственном благополучии, целостности и, в соответствии с этим, вынесения Другого за пределы своего «Я», своего рода отдалении, отрыва Другого, исключения другого, как области своих интересов.

С другой стороны, если мы обратим внимание на платоновские тексты, то увидим, что для Платона (как и для Аристотеля) важна не просто «забота», но познание себя (gnothi seauton), ибо Сократ в диалоге Платона «Алкивиад» подчеркивал, что позаботиться о себе и Другом можно только в том случае, когда ты сможешь познать самого себя, выделить тот круг своих особенностей, которые позволят тебе узнать и Других; только поняв, кто ты, на какой *предел* помыслов и действий ты способен, ты сможешь понять предел действий Другого, его границу, а в соответствии с этим, границы заботы: «Всякий, кто не знает своих свойств, не может знать соответственно и свойств других людей»[8 ,с. 219, 134а].

«Забота о себе» и «забота о другом» являются частями универсальной заботы и позволяют выйти из деструктивного процесса морального отчуждения. Познав себя, степень своих возможностей и помыслов, человек понимает, на что он способен, каким образом он способен применить нравственную творческую деятельность по отношению к себе, окружающему миру и другому человеку. Познав другого – понять пределы своих действий, за которые не стоит заступать для не причинения вреда. Выход из отчуждения возможен только в том случае, когда человек обретает возможность прочувствовать баланс между «заботой о себе» и «заботой о Другом».

Список литературы

1. Апресян Р. Г. Генезис золотого правила // Вопросы философии. – 2013. № 10. – С. 39–49.
2. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
3. Ланганс Е. Г. Меняева М. П. К постановке проблемы развития культуры согласия в эпоху перемен // Социум и власть. –2017. –№ 3 (65). – –С. 124–127.

4. Лопухова Ю. В. Толерантность как механизм снятия морального отчуждения человека // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии: сб. ст. по матер. V междунар. науч.-практ. конф. Часть I. – Новосибирск: СибАК, 2011. – URL: https://sibac.info/conf/pedagog/v/36176 (дата обращения 17.03.2019).

5. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН – М.: Мысль, 2010 – 692 с.

6. Новикова М. В. Моральное отчуждение как проблема социальной философии. дисс. ... канд. филос. наук. Симферополь, 1992. – 160 с.

7. Орлов Б. В., Эйнгорн Н. К. Духовные ценности: проблема отчуждения. – Екатеринбург: Изд-во Урал. Ун-та, 1993. – 184 с.

8. Платон. Алкивиад / Платон. Диалоги/Пер. с древнегреч.; Сост., ред. и авт. вступит, статьи А. Ф. Лосев; Авт. примеч. А. А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1986. – 607 с.

9. Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с франц. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.

10. Титаренко А. И. Антиидеи. Опыт социально-этического анализа. – М.: Политиздат, 1984. – 478 с.

11. Язык философской практики: краткий словарь-презентация / под ред. С. В. Борисова, Е. Г. Миляевой, Р. В. Пеннер, К. Е. Резвушкина – Челябинск: Издательский центр ЮУрГУ, 2018. – 192 с.

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

УДК 37.01
ББК 74.200.51

Ронжина Наталья Владимировна

Российский государственный профессионально-педагогический университет, г. Екатеринбург, доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры права

ФОРМИРОВАНИЕ И СФОРМИРОВАННОСТЬ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ЦЕННОСТЕЙ: ПРОЦЕСС И РЕЗУЛЬТАТ

Аннотация. На основе исторического анализа представлена идея обращения к православной культуре, как важном факторе воспитания подрастающего поколения, формирования духовно-нравственных ценностей русского народа и его самоидентификации в мировой культуре.

Ключевые слова: ценности, духовно-нравственные ценности, воспитание, образование.

Ronzhina Natalya Vladimirovna

Russian State Professional Pedagogical University, Yekaterinburg, Doctor of Education, Associate Professor, Professor of Law

MAKING AND THE FORMATION OF SPIRITUAL-MORAL VALUES: PROCESS AND RESULT

Annotation. On the basis of historical analysis, the idea of turning to Orthodox culture as an important factor in educating the younger generation, shaping the spiritual and moral values of the Russian people and its self-certification in world culture is presented.

Keywords: values, spiritual and moral values, upbringing, education.

В современной научно-педагогической, философской и психологической литературе есть масса исследований на тему формирования ценностей в процессе образования и воспитания, дается классификации ценностей, рассматривается, посредством каких видов деятельности следует формировать ту или иную ценность и т. д. В действительности же мы констатируем неуклонный рост падения нравственности, кризис семейных ценностей (в виде незарегистрированных браков – сожительства; отрицание института семьи, как важной социальной группы; расторжение браков; изменение традиционного понятия «семья»; рождение детей в неполных семьях; большое количество совершаемых абортов; отказ от детей и пополнение группы детей, оставшихся без попечения родителей и др.), низкий уровень патриотизма (проявляющийся в незнании величайших страниц в истории Отечества, имен исторических личностей и неоценимого

вклада в отстаивании мира на земле и достижений в разных областях общественной жизни; нежелание исполнять священный долг – конституционную обязанность – служение в рядах вооруженных сил) и многое другое.

Обращение к нормативно-правовым документам в области образования и воспитания (ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» 2012 г., Федеральные государственные образовательные стандарты и «увязанные» с ними профессиональные стандарты для педагогов образовательных организаций общего и профессионального образования (как известно, два разных стандарта), «Концепция развития образования в России на 2016–2020 годы» , «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года», Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации (раздел о развитии образования), говорит в большей мере о процессуальной стороне поставленных проблем и совсем в малой степени – о результативности. Другими словами, существуют некие фантомы, которые мы исследуем, развиваем, а подрастающее поколение в достаточно большой своей части растет с низким уровнем сформированности духовно-нравственных качеств. И снова встает для России классический вопрос: «Что делать?». Где тот краеугольный камень, где тот идеал, который позволит разорвать этот порочный круг? Вновь и вновь мы обращаемся к собственной истории, анализируем основы и факторы нравственности, ищем причины современных трудностей и пути выхода из духовного кризиса.

Исторический анализ говорит о том, что в разные периоды развития российского общества и российской культуры внимание ученых, философов, поэтов и художников было обращено к поискам духовных начал, первооснов бытия, объединяющих и скрепляющих многонациональное и поликонфессиональное население нашей страны. Достаточно вспомнить первый этап развития государственности на Руси –создание древнерусского государства и последующая его христианизация. Не давая критических оценок положительным и отрицательным моментам этого процесса (об этом написана множество специальных книг и статей), следует отметить, что в общецивилизационном аспекте, в определении места и миссии России в евроазиатском пространстве, восточное христианство (в последствии – православие) сыграло определяющую роль и в развитии общекультурных ценностей общества, и в специфике государственной власти, и в формировании менталитета российского народа. На воспитательную роль православия неоднократно обращал внимание российский философ И. А. Ильин, который писал, что именно православие дает«…русскому народу живое и глубокое чувство совести, мечты о праведности и святости, верное осязание греха, дар обновляющего покаяния, идею аскетического очищения, острое чувство «правды» и «кривды», добра и зла» [3, с. 55]. Многие исследователи отмечают роль православия в воспитании духа жертвенности, служения, терпения и верности, без которых Россия никогда не поборола

бы всех своих врагов. Чувство патриотизма у русских людей воспитывалось и путем принесения клятвы в верности Родине, «целования креста» и чтения молитвы. Нравственные заповеди лежали в основе православия, поэтому были настолько жизненными и стойкими в веках. И даже в период с 1917г. по 1990-е гг., в эпоху воинствующего атеизма заповеди «не укради», «не лги», «не убивай» и другие, обращенные к нравственной, духовной сущности человека, как верующего, так и неверующего, оставались актуальными и лежали в основе воспитания личности. С. А. Анисимова также утверждает, что русскому народу в отличие от многих всегда удавалось сохранить свою духовность, даже в условиях атеизма [1].

С православным воспитанием связаны такие черты нравственности русского человека, как «русское благодушие», простота, сердечность. Отмечается, что истоки интернационализма, умение уживаться с людьми разных национальностей, стремление «призреть» странника, накормить голодного, «сотворить милостыню» –лежат в основе священного долгалюбого христианина [2, с. 166]. Русский педагог К. Д. Ушинский много внимания уделялправославному воспитанию детей как в семье, так и в школе. В своих трудах он писал: «Для нас нехристианская педагогика – вещь немыслимая, предприятие без побуждений позади, без результатов впереди. Все, чем человек, как человек может и должен быть, выражено вполне в божественном учении, и воспитание остается только прежде всего, и в основу всего положены все истины христианства. Оно служит источником всякого света и всякой истины и указывает высокую цель всякому воспитанию». В статье «О нравственном элементе» К. Д. Ушинский обращал внимание насоответствие религиозного воспитания возрасту ребенка, что нашло отражение во множестве его учебников и научных исследований [5].

В настоящее время в общеобразовательных организациях (школах) введен в учебные планы курс «Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ), который поделен на шесть модулей. Обращение к статистическим данным позволяет сделать вывод, что родители выбирают в основном для своих детей нейтральные модули, не связанные с культурой отдельных религий. О. И. Проскурина – федеральный оператор электронного мониторинга ОРКСЭ отмечает, что в настоящее время «Основы светской этики» (ОСЭ) изучают 44,62% четвероклассников, «Основы православной культуры» (ОПК) – 32,9% и «Основы мировых религиозных культур» (ОМРК) соответственно 18,2 % школьников, т. е. более 60 % изучают не конфессиональные модули [4]. Эти данные говорят о том, что родители предпочитают нейтральные модули, не связанные с конкретными религиозными конфессиями. Причины такого выбора кроются в следующем: школы не могут обеспечить пожелания родителей в реализации всех модулей из-за отсутствия квалифицированных кадров (в настоящее время ОРКСЭ ведут в основном учителя начальных классов, реже учителя истории и мировой культуры). Повышение квалификации, которое проходят эти учителя, оказывается недоста-

точным, чтобы вести конфессиональные модули. Следует учитывать также общекультурный и образовательный уровень родителей нынешних четвероклассников, которые выросли и получили образование вначале 2000-х гг. и являются либо неверующими (по крайней мере, невоцерковленными), либо индифферентными в вопросах религии. Слабая обеспеченность необходимыми учебными материалами также сказывается на выборе изучаемых модулей. Но даже при выборе конфессионального модуля родители в основном ориентируются на изучение традиционной религиозной культуры (русские – Основы православной культуры, башкиры – Основы мусульманской культуры, буряты – основы буддийской культуры и т. д.), т. е. отдают предпочтение «своим» религиям, не желая изучать «иные», чтобы проникнуться идеями религиозной культуры своих соседей, детей, принадлежащих к другой культурной традиции, но веками живущих в едином российском государстве. Вероятно, поэтому родители и выбирают нейтральные курсы, чтобы дети не делили себя по религиозной и национальной принадлежности, а воспринимали себя как граждане России. В определенных случаях это бывает оправдано, особенно в регионах с сложным этническим и религиозным составом населения.

Что касается Основ православной культуры, то по регионам существует такая статистика: на юге России (65 % всех четвероклассников) и в Центральном округе (50 %) изучают названный модуль. Реже всего Основы православной культуры выбирают в Сибири, на Урале и на Северном Кавказе (соответствующие доли – 21, 17 и 15 %), где этот модуль уступает не только Основам светской этики, но и Основам мировых религиозных культур, а в последнем случае – еще и Основам исламской культуры. Интересны показатели по Свердловской области (земля, на которой погибла царская семья, и интерес к исконно русской православной вере должен быть «в крови»): этот модуль изучает лишь 7 058 из 44 725 четвероклассников: показатель, близкий к северокавказскому. В связи с этим в настоящее время в Свердловской области особо актуализировался вопрос качества профессиональной подготовки учителей гуманитарных дисциплин (а не только учителей начальных классов), способных осуществить педагогическую деятельность по модулю Основы православной культуры. Одним из претендентов на предоставление образовательной услуги по профессиональной переподготовке выступил Миссионерский институт при Ново-Тихвинском женском монастыре, который имеет государственную аккредитацию и право ведения образовательной деятельности с выдачей дипломов государственного образца. Конкурентами этому институту выступил ряд других образовательных организаций высшего образования, в частности, Российский государственный профессионально-педагогический университет (в нем много лет реализовывалась программа подготовки Теология»), Горный университет (в настоящее время осуществляется реализация образовательной программы «Теология») и др. В связи с этим, учитывая высокий уровень профессиональной (теологической!) подго-

товки преподавательского состава Миссионерского института, все-такине может не вызвать сомнение тот факт, что основной цельюих деятельности всегда было подготовка преподавателей для воскресных и церковно-приходских школ (сугубо религиозное образование!); и как это скажется на подготовке учителей для светских общеобразовательных организаций, покажет время. Организаторам же и идейным вдохновителям этой инициативы не лишне было бы задуматься над одним из важнейших принципов российского образования, зафиксированного в основных документах страны (и в Конституции РФ, и в ФЗ «Об образовании в РФ»), принципе светского образования. Перед обществом стоит чрезвычайно важная и тонкая задача: с одной стороны, повысить интерес к учебному модулю, как действенному средству повышения качества воспитания духовно-нравственных качеств обучающейся личности, с другой – не уйти в другую крайность, подготовив учителей богословия для светских школ. Но, думается, ближайшее будущее продемонстрирует нам и качество, и содержание этих курсов, а, главное, насколько изменится преподавание модуля основ православной культуры в школе, насколько быстро появятся первые результаты в рамках формирования таких желаемых и ожидаемых духовно-нравственных качеств и сформированных ценностей школьников.

Список литературы

1. Анисимова С. А. Духовно-нравственное воспитаине молодежи: путь в будущее. Электронный ресурс: https://vrns.ru/youth-center/4838.

2. Василькова Ю. В., Василькова Т. А. Социальная педагогика: курс лекций. – Москва: Академия, 2000. – 440с.

3. Ильин И. А. За национальную Россию // Слово. – 1991. – № 4. – С. 51–55.

4. Основы православной культуры все более востребованны. Электронный ресурс: http://www.evestnik.ru/interviews/predmet_opk_9093/orkce.org

5. Ушинский К. Д. О нравственном элементе. Собрание сочинений: в 11 т. Т. 2. Педагогические статьи 1857–1861 гг. – М.; Л. : Изд-во Академии пед. наук, 1948. – С. 425–488.

УДК 372
ББК 74.48

Косинова Ирина Ивановна

Воронежский государственный университет, кафедра геологической экологии, доктор геолого-минералогических наук, профессор, зав. кафедрой

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННАЯ КОМПОНЕНТА В НОВЫХ ФЕДЕРАЛЬНЫХ СТАНДАРТАХ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. В статье анализируется роль традиции в современном образовании, в том числе и высшем. Автор отстаивает мысль о том, что лишь благодаря непрерывности традиций и постоянному обновлению механизмов её трансляции от поколения к поколению цивилизационное развитие может быть устойчивым.

Ключевые слова: цивилизационная стратегия, универсализм, традиция, высшее образование, ФГОС 3+.

Kosinova Irina Ivanovna
Voronezh State University, Department of geological ecology, doctor of geological and mineralogical sciences, professor

SPIRITUAL-MORAL COMPONENT IN THE NEW FEDERAL STANDARDS OF PROFESSIONAL EDUCATION

Annotation. The article analyzes the role of tradition in modern education including the highest. The author defends a thought that only thanks to the continuity of traditions and continuous updating of mechanisms of its broadcasting from generation to generation civilization development can be steady.

Keywords: civilization strategy, universalism, tradition, the higher education, FGOS 3.

В течение XX века отчетливо определились главные стратегии цивилизации, базирующиеся на типологически разных началах. Один тип таких начал – формы организации общества, или, как сегодня принято говорить с использованием латинских корней, социума (формы цивилизации), – на них основана общечеловеческая цивилизация. Другой тип начал – это опыт духовного совершенствования (практика духовной жизни), в которой укореняются формы общей жизни, – на них основана цивилизация всечеловеческая (термин Н. Я. Данилевского), или вселенская [1].

Каждой цивилизационной стратегии отвечают строго определенные принципы организации образования (Рис. 1). Если основным концептом в стратегии глобализации выступает концепт «формирования личности», то в стратегии универсализации таким основным концептом будет «преемственность поколений». Для того, чтобы раскрыть понятие «преемственности поколений» как регулятивную идею, как цель в проектировании образовательных процессов и систем, мы предлагаем модель цивилизационной стратегии образования. Предметом образовательной деятельности в первом случае является формирование профессиональных навыков и умений, что заложено в качестве основной идеи ФГОС 3+. Преемственность же поколений основана на освоении традиций. Освоить традицию – это значит приобрести искусство соразмерять опыты собственной жизни, здесь и сейчас совершающейся, с духовными, ценностными ориентирами, на которых держалось общество на протяжении сотен лет. Это значит войти в традицию, стать ее носителем, «своим среди своих», познать действенность смыслов и ценностей традиции, практически испытать их энергию как преображающую человека силу.

Наиболее адекватна задаче передачи традиции система непрерывного образования, которая должна быть нацелена не только на то, чтобы дать человеку образовательный минимум, соответствующий его возрасту и интересам общества, но также создать условия для духовного становления личности, которыми сможет пользоваться каждый гражданин страны. Она должна обеспечить неотъемлемое право личности на доступность тысяче-

летнего духовного наследия России и нравственного опыта поколений для всех граждан страны.

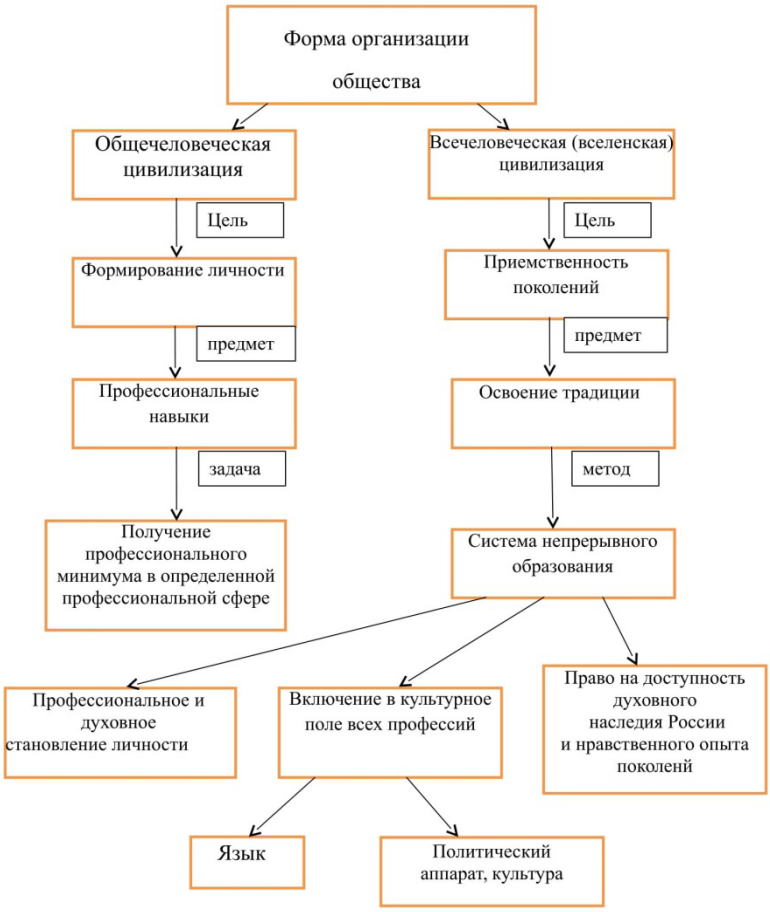


Рис. 1 Цивилизационная стратегия образования

Поэтому задача духовно-нравственной культуры – возвращение в общее образование традиционного уклада жизни [2, 3]. В этом отношении, если мы выходим на цивилизационный уровень, то включаем в это культурное делание все конфессии, давая им язык и понятийный аппарат этой культуры. И тогда они выражают свой внутренний, например, мусульманский или буддийский мир, даруя нашей культуре свой особый взгляд, менталитет, особые представления о мире. Это и есть цивилизация. Она всегда многонациональна, многоэтнична. Именно этот цивилизационный уровень и позволяет многие народы и конфессии включать в наше общее дело.

На современном уровне развития социальных наук очевидно, что традиция – устойчивое социокультурное явление. По мере исторического развития меняется не содержание традиции, а способы ее передачи и освоения в поколениях.

Цель образования как общественной практики – это введение в основополагающую традицию, которая определяет сущность и направленность цивилизационного развития России. Ее называют «культурообразующей» или «цивилизационной». Цивилизационная традиция представляет

собой комплекс живых традиций культуры, – религиозных, этнических, сословных, профессиональных, локальных и пр. (Рис. 2).

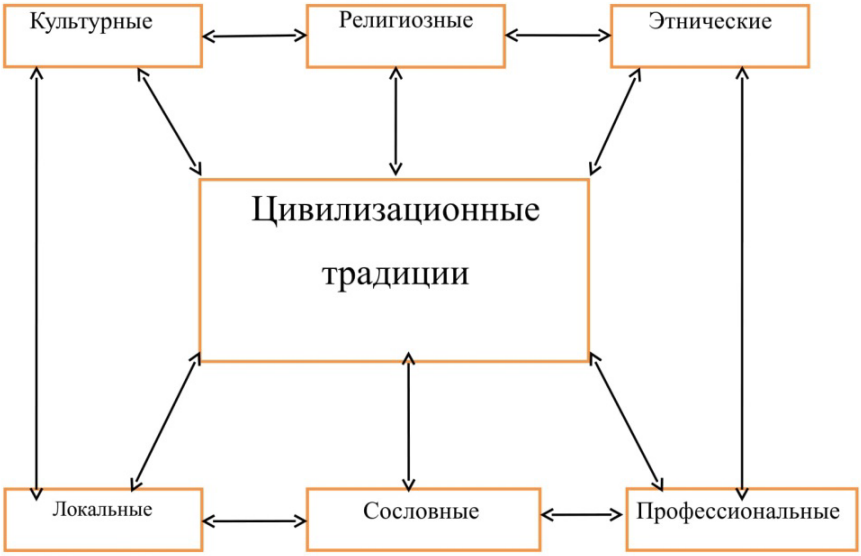


Рис. 2. Динамический комплекс цивилизационных традиций

Они взаимосвязаны и образуют динамический комплекс, который устойчив во времени как тип и в то же время изменчив как исторические вариации. Цивилизационная традиция образует основу устойчивости во времени ценностей, идеалов, смыслов отечественной культуры, а для образования является ресурсом становления мировоззрения новых поколений.

Духовная безопасность является смысловым ядром национальной безопасности, буфером всех негативных трендов, так или иначе связанных с духовной сферой. Духовная безопасность личности и общества представляет собой особую, специфическую составную часть национальной безопасности, «включенную» во все ее виды. Она представляет собой состояние личности, общества и государства, обеспечивающее их нормальное взаимоувязанное существование и функционирование, а также созидательное культурно-цивилизационное развитие сложившегося или складывающегося национального образа жизни.

Список литературы

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М. : Книга, 1991. – 573 с.

2. Заридзе Г. В. Объединение православных ученых как платформа реализации концепции преподавания основ духовно-нравственной культуры в высшей школе / Г. В. Заридзе // Международный научный вестник (Вестник Объединения православных ученых). – 2014. – № 2(2). – С. 10–14.

3. Заридзе Г. В. Отсутствие преподавания духовно-нравственной культуры как фактор усиления антропологического кризиса / Г. В. Заридзе // Международный научный вестник (Вестник Объединения православных ученых). – 2014. – 3(3). – С. 5–10.

УДК 372
ББК 74.48

Заридзе Геннадий Владимирович
межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных учёных», Председатель «ОПУ», кандидат медицинских наук, протоиерей

Меньшиков Владимир Михайлович
Курский государственный университет, кафедра теологии и религиоведения, доктор педагогических наук, профессор, зав. кафедрой

КОМПЕТЕНТНОСТНЫЙ ПОДХОД В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ РАБОТЕ В ВУЗАХ: ОБ АКТУАЛИЗАЦИИ ТЕМЫ

Аннотация. В статье рассматривается проблема места и роли компетенций, направленных на духовно нравственное развитие личности в образовательном стандарте ФГОС ВО 3+ +. Авторы доказывают, что роль, отведённая стандартом данным компетенциям, совершенно недостаточна для серьёзного педагогического воздействия.

Ключевые слова: высшее образование, компетентностный подход, духовно-нравственное развитие, ФГОС ВО 3++

Zaridze Gennady Vladimirovich
Interregional Educational Public Organization «Association of Orthodox Scientists», Chairman of «OPU», PhD in medical sciences, Archpriest

Menshikov Vladimir Mikhailovich
Kursk State University, Department of Theology and Religious Studies, Doctor of Pedagogical Sciences, Professor, Head of Department

THE COMPETENCE APPROACH IN SPIRITUAL-MORAL WORKING IN HIGHER EDUCATION INSTITUTIONS: ON THE ACTUALIZATION OF THE THEME

Annotation. The article deals with the problem of the place and a role of the competences aimed at spiritually moral personal development into FGOS HE 3 educational standard. Authors prove that the role assigned by the standard to these competences is absolutely insufficient for serious pedagogical influence.

Keywords: the higher education, competence approach, spiritual and moral development, FGOS HE 3

Российское общество переживает период серьёзных структурных социокультурных изменений, что требует существенного обновления содержания образования, смысл и значение которого обусловлены и построением воспитания, соответствующего современным тенденциям развития российского общества. В законе «Об образовании в РФ» №273-ФЗ прямо указано, что «воспитание – деятельность, направленная на развитие личности, создание условий для самоопределения и социализации обучающегося на основе социокультурных, духовно-нравственных ценностей и принятых в обществе правил и норм поведения в интересах человека, семьи, общества

и государства». Вместе с тем анализ новых ФГОС ВО 3++ показывает явную недостаточность решения вопросов нравственного и духовного развития студентов и соответствующих форм воспитания, поскольку и в стандарте бакалавриата, и в стандарте магистратуры отсутствуют компетенции, направленные на духовно-нравственное развитие. Лишь в нескольких ФГОС ВО 3++, например, в стандарте бакалавриата по направлению подготовки 48.03.01 «Теология» присутствует компетенция, направленная на формирование духовно-нравственных качеств личности – «способность использовать основы теологических знаний в процессе духовно-нравственного развития (ОК-10)».

Однако духовно-нравственное развитие не менее важно для человека, гражданина России и будущего профессионала, чем его познавательное и телесное развитие (на физическое воспитание в ФГОС ВО 3++ бакалавриата предусматривается не менее 400 академических часов).

В связи с этим, считаем необходимым рассмотреть вопрос о возможности внесения дополнений в ФГОС ВО 3++, расширив перечень его компетенций следующими положениями:

– в ФГОС ВО 3++ бакалавриата пункт «самоорганизация и саморазвитие (в том числе здоровьесбережение)» целесообразно дополнить компетенцией «способен к духовно-нравственному развитию и самосовершенствованию, в том числе в социальной и профессиональной деятельности (УК–7а)»;

– в ФГОС ВО 3++ специалитета раздел V, пункт 5.2 дополнить компетецией «способностью к постоянному духовно-нравственному развитию, совершенствованию и самосовершенствованию (ОК-2 а)»;

– в ФГОС ВО 3++ магистратуры, пункт «самоорганизация и саморазвитие (в том числе здоровьесбережение)» дополнить компетенцией «способен к постоянному духовно-нравственному самосовершенствованию на протяжении всей жизни в процессе духовной, нравственной, социальной и профессиональной жизни и деятельности» (УК– 6а).

Полагаем, что необходимо внести дополнительные пункты, определяющие содержание духовно-нравственного образования в ФГОС ВО 3++ бакалавриата и магистратуры, как неотъемлемую характеристику современного высшего образования.

Пункт 22 ФГОС ВО 3++ бакалавриата целесообразно дополнить следующим абзацем:

«Программа бакалавриата должна обеспечивать реализацию дисциплин (модулей) по духовно-нравственной культуре (72 академических часа).

В направлении Теология программа бакалавриата должна содержать дисциплины по духовно-нравственной культуре (72 академических часа)».

Пункт 2.7. ФГОС ВО 3++ магистратуры целесообразно дополнить следующим абзацем:

«К обязательной части программы относится курс «Духовно-нравственные и мировоззренческие основы профессии». В дисциплины, формируемые участниками образовательных отношений, должны включаться курсы духовно-нравственной направленности».

Все предложения, обозначенные выше, необходимо вынести на обсуждение научного, преподавательского сообщества; проблема духовно-нравственной ориентированности современного образования актуальна, востребована практикой, насущно необходима в процессе преодоления ценностного кризиса в российском обществе.

УДК 351.761+159.98
ББК А79

Арпентьева Мариям Равильевна
Гуманитарный институт Югорского государственного университета, доктор психологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник

СМЫСЛОЖИЗНЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ ПРИ НАРКОМАНИЯХ

Аннотация. Наркомания – одно из последствий деформаций смысложизненных отношений человека. Типичной, хотя и деструктивной реакцией на макро и микросоциальные кризисы у лиц, предрасположенных к наркоманиям и иным зависимостям часто является утрата смысла жизни. Данное нарушение возникает как результат стремления человека стать лучше, сделать мир лучше и понимания того, что даже те, кто находятся рядом с ним и транслируют данные цели как общие, не только не становятся «лучше», но демонстрируют поступки и отношения, переживаемые человеком как предательство духовно-нравственных ценностей, предательство самих себя и окружающих людей. Социальный кризис и нестабильность в общественных отношениях не только ведут к разочарованию в себе и людях, но подчас к тотальному отчаянию найти истинные, непреложные ценности –как основы бытия и осмысленности жизни, отчаяние найти в мире людей «истинно верующих», живущих по законам любви. Эти процессы часто приводят людей к наркоманиям, лечение которых необходимым образом должно сопровождаться помощью в восстановлении и реализации смысла жизни.

Ключевые слова: наркомания, смысл жизни, вера, предательство, отчаяние, разочарование

Arpentieva Maryam Ravilievna
Humanitarian Institute of Ugra State University, Doctor of Psychology, Associate Professor, Leading Researcher

MISCONDUCTED RELATIONS AT DRUG ADDICTIONS

Annotation. Addiction is one of the consequences of deformations of the person's meaningful relationships. A typical, albeit destructive reaction to macro and microsocial crises in persons predisposed to drug addiction and other addictions is often the loss of the meaning of life. This crisis occurs because of the desire of man to become better and make the world a better place. It creates instability of relations in society. The reason is that many people only declare the desire for development and improvement. This fraud occurs as a result of the understanding that even those who are close to him and broadcast data as a common goal, not only become «better», but demonstrate the actions and attitudes experienced by man as a betrayal of moral values, a be-

trayal of ourselves and of other people. The social crisis and instability in social relations not only lead to disappointment in themselves and in people, but sometimes in a total despair to find true, immutable values-as the basis of being and meaningfulness of life, despair of finding in the world of people «true believers» living according to the laws of love. Some processes often-lead people to addiction, the treatment of which in the necessary way was be accompany by assistance in the restoration and realization of the meaning of life. Drug addiction as an attempt to resolve a conflict of values during periods of social instability leads people to seek out the meaning of life and of themselves. On this path, a person realizes either the strategy of transgression and desacralization, leading to the self-destruction and destruction of peace and culture, or the strategy of transcendence leading to the restoration and rehabilitation and development of man, society and culture.

Keywords: drug addiction, the meaning of life, faith, betrayal, despair, frustration.

Познать пограничные ситуации и
Существовать – это одно и то же.
К. Ясперс

Введение. Наркомания – одно из последствий деформаций смысложизненных отношений человека. Типичной, хотя и деструктивной реакцией на макро и микросоциальные кризисы у лиц, предрасположенных к наркоманиям и иным зависимостям часто является утрата смысла жизни. Именно она, по нашему мнению, выступает основной причиной наркоманий и зависимостей разного вида: потери или несформированности понимания внутренних жизненных связей и явлений, своего места в мире, места мира в себе. Наркомании, как заболевания сложной этиологии и природы, находятся на пересечении различных классификаций болезней. Вклад соматических, психических и социальных деформаций в возникновение и развитие наркоманий различен, однако, всегда присутствуют все типы нарушений: в виде причин, проявлений и последствий. Это ставит перед исследователем и практиком ряд вопросов, включая вопросы о том, как наркомании могут быть предупреждены и/или исцелены в контексте разных подходов (медицинского, психологического и социального), как должны соотносится эти разные подходы и каковы возможности каждого из них.

В последнее время все больше внимания уделяется психологическим и социальным аспектам наркоманий, в том числе рассмотрению наркоманий как социально опасных и значимых болезней, связанных с особенностями отношений человека к себе и миру, к жизни в целом, микросоциальными и макросоциальными стрессами и условиями жизни. Особое внимание уделяется проблемам макросоциальных стрессов и нестабильности социальных отношений как важного фактора возникновения и развития, а также массового распространения наркоманий, превращения наркоманий в хотя и нарушенную, но повседневность. Так, потребление алкоголя, никотина, марихуаны и т. д. давно стало практически нормой, с которой сообщества борются лишь постольку, поскольку они не втянуты в глобальный, макросоциальный конфликт или иное, затрагивающее массы, нарушение и/или когда у сообществ есть понимание и воля к изменениям, продуктивному преобразованию

себя и мира. Наркомании – яркий сигнал деформации культуры, психологически и социально связанный с отказом от запретов, трансгрессивным выходом человека за рамки декларируемых ценностей любви, здоровья и т. д., совершаемый в результате массовой дереференции ценностей (десакрализации) в процессе удовлетворения сообществом и его членами своих все более растущих желаний (консюмеризм). Личность наркомана – личность, возомнившая себя свободной от социальных запретов индивидуальностью и сфокусировавшаяся на своих правах, а также отказавшаяся от своих обязанностей и презревшая реальную ограниченность своего бытия в виде отдельного и отделенного от общества индивида, который, по мере втягивания в процесс реализации собственных желаний, все более деградирует как духовное, социальное и физическое существо. Наркомания – это духовная смерть или болезнь человека, возникающая в связи с крушением и осмеянием духовно-нравственных основ социального бытия. И чем более тотально такое отвержение нравственности в сообществе, чем больше социальный кризис затрагивает собственно нравственные аспекты отношений, тем больше в нем страдающих от наркоманий.

Процесс социального взаимодействия, невозможный без выстраивания системы запретов и предписаний, следования им, предполагает (по крайней мере, в традиционном обществе) выход в сверхчеловеческую и сверхсоциальную сферу, сферу духовно-нравственную, которая есть не что иное, как сфера сакрального, Божественного. Сакральное, таким образом, осуществляет связь между внешним принуждением, исходящим от социальной среды, в которую включён данный индивид, и самим индивидом, который должен интернализировать запреты и предписания, которые предлагает ему социальная среда. Однако, он может отказаться от присвоения: десакрализация или трансгрессия – один из феноменов, рассматриваемых в экзистенциализме, сопровождается процессом «плюрализации» [12; 13].

Благодаря плюрализации запретов и предписаний, трансгрессия приобретает две формы: позитивную (трансцедентирующую, ресакрализирующую) и негативную (десакрализирующую, трансгрессивную в узком смысле слова). «Вектор (тренд) трансгрессии» и «вектор трансценденции» часто совпадают там, где трансгрессия обретает форму ресакрализации: поиск «иного» оказывается отказом от десакрализованного и потому ставшего «чужим» «своего». И, напротив, там, где десакрализация не завершается обретением новых ценностей, трансгрессия остается негативной: усиливающей десакрализацию. Трансценденция как реализация принципа предельности (достижение осознания и реализации высших ценностей) подразумевает не только опору на собственные силы и цели, но и открытость воздействиям Жизни, Бога, возникновение и проживание синергий, преображающих человека, размыкающего свою жизнь как тела и личности до жизни общества и души. Трансгрессия напротив, предполагает избегание активной душевной и духовной работы, в том числе работы по поиску

и реализации смысла жизни, работы по коррекции своих отношений с обществом и попытку заменить или отложить эту работу при помощи изменяющих состояние сознания и тела, понимание себя и мира человеком препаратов.

Особенно важной сферой действия этих двух тенденций бытия человека выступает сфера, непосредственно связанная со смыслами человеческой жизни. Стремление к поиску и реализации человеком смысла своей жизни – врожденная, имманентно присущая человеку тенденция, она присуща всем людям и является основным двигателем жизнедеятельности и развития личности, в том числе самореализации как трансценденции. Нарушенный или деформированный смысл жизни, смысл, отрицаемый как таковой или нацеленный на разрушение, – очевидно трансгрессивен и ведет личность к разрушению.

Материалы и методы исследования. В статье осуществляется теоретический анализ современных исследований возникновения, развития и коррекции наркологических заболеваний в рамках понятий о трансгрессии и трансценденции базовых ценностей и смысла жизни.

Обсуждение результатов исследования. Многочисленными экспериментами и наблюдениями было установлено, что для того, чтобы жить и развиваться, человек должен иметь смысл и верить в него, знать, что его жизнь и поступки осмыслены и имеют цель в ряду жизненных целей. «Даже самоубийца верит в смысл – если не жизни, то смерти», отмечал В. Франкл [9, с. 10]. В современном, социально нестабильном мире число людей, более или менее осознанно и развернуто переживающих духовные и социальные кризисы и иные проблемы, сталкивающихся с повседневными, типичными и трансординарными перегрузками, людей, переживающий состояния «экзистенциального вакуума» и экзистенциальной неисполненности, тупика и фрустрации, страдающих от расстройств, вызванных этими и иными причинами духовно-нравственного плана, все увеличивается. Люди становятся все более отчужденными от общества, другу друга и самих себя. Результат –потеря осмысленности жизни. Особенно остро этот вопрос возникает в процессе работы с людьми, прибегающими к употреблению наркотических препаратов, людьми, попавшими под влияние деструктивных сект и связанных с ними культов, с самоубийцами и преступниками, покушающимися на свою и чужую жизнь, с людьми, попавшими в ЧС разных типов и потерявшими там не только мир привычного физического бытия, но и столкнувшимися с событиями и потерями, перевернувшими их понимание себя и мира подчас до основания.

Часто людям, ищущим смыслы жизни, в том числе – «высшие», предельные смыслы бытия человеком, свойственны впечатлительность и рефлексивность, требовательность к себе и миру, что обостряет для них важность и остроту вопроса о смысле жизни. Многие группы людей и отдельные индивиды ставят и решают для себя этот вопрос, не превращая его в

«идею фикс», поскольку гармоничное, «нормальное», а, по сути, «междукризисное» существование и развитие предполагает смысл, а не его поиски. Анормальное существование, существование в период кризисов (социальных и личностных) так или иначе соотнесено с затруднённостью, невозможностью найти новый смысл. Подчас – с невозможностью найти «хотя бы какой-то смысл» в жизни, что лишает человека внутреннего покоя подчас еще больше, чем само событие или факт потери, очень редко – вдохновляет, обычно – не дает возможность решать другие проблемы и продуктивно заниматься чем-то другим до разрешения вопроса. Среди людей, страдающих от наркотических зависимостей таких – весьма много. Р. Ассаджиоли отмечает, что «есть особый тип людей «идеалистический», которые, «… особо остро переживая душевные кризисы, претерпевают в своей душевной жизни внезапную трансформацию, которая застает его врасплох...» [1, с. 109]. Нередко интенсивная и обширная трансформация возникает в процессе переживания многочисленных многих разочарований, сильных душевных потрясений, например вследствие одновременной потери близкого человека, работы, здоровья и т. д., в случае макросоциальных стрессов типа столкновения с миграциями, ЧС, войнами, инвалидизациями и т. д. Иногда «достаточно» регулярных конфликтов в семье, унижения, недоверия, непонимания. Иногда трансформация вообще протекает без каких-либо заметных внешних причин: среди внешнего разностороннего благополучия и удачи в делах и семейных отношениях, у человека возникает неопределенное беспокойство, чувство неудовлетворенности, экзистенциальной пустоты или исчерпанности.

Часто, однако, наркомании предшествует эпизод или серия эпизодов, в которых человек осуществил «неправильный», разрушающий его жизненные смыслы выбор и/или столкнулся с таковыми посредством того или иного ЧС, травмы или конфликта. Исчерпанность, в отличие от исполненности, не позволяет человеку наслаждаться и быть счастливым от того, что у него есть он и его жизнь, но побуждает искать что-то иное: «настоящего себя», «настоящую жизнь», «истинные ценности» и т. д. Человек обычно страдает от отсутствия чего-то неопределенного «то, не знаю что», поэтому к нему приходит чувство нереальности, суетности и никчемности будничной, повседневной жизни, ее забот и нужд. Личные интересы, которые занимали человека, теряют свою ценность. Человек начинает размышлять о смысле жизни, об истоках собственного и чужого счастья и страдания, об оправдании человеческого неравенства и о сходстве людей, о происхождении человека и человечества, о цели человеческого существования. Такие люди чаще других оказываются в рядах групп наркоманов-«духарей» (групп искателей эзотерической /духовной истины – «духовок»), а также устойчивых и латентно (скрыто) асоциальных групп алкоголиков, внутренне и внешне отчуждённых от своих семей и остального сообщества, а также членов различных сект и других религиозных организаций, обеща-

ющих «духовное пробуждение» и «духовное преображение», реже – становятся членами преступных группировок (открытой организованной преступности). Они чаще склонны к суицидам и иным радикальным попыткам выхода из кризиса экзистенциальной опустошённости, неисполненности. По мнению Р. Ассаджиоли, эти люди характеризуются тем, что им свойственны: чрезмерная требовательность к себе, которая порождается неуверенностью в себе, неудовлетворенностью и неопределенностью личностной позиции; активное стремление найти смысл жизни часто побуждает человека к вступлению в различные «системы» наркоманов, в прорелигиозные организации традиционного или нетрадиционного характера; эти люди испытывают потребность безгранично верить носителям истинного смысла жизни, в том числе обещаниям лидеров, которые убеждают, что «истинный смысл жизни» можно обрести, только вступив в эту организацию и разделив верования членов секты или аналогичной по своему духу организации [1].

Лидеры и члены группы, «подсаживающие» и «вербующие» в «систему» новичков утверждают, что предлагаемые ими средства способны удовлетворить или заменить все желания новичков. У тех, кто разочаровывался и выбывал из «системы», секты (организации), из группы «духарей» и алкоголиков, прогрессируют состояния неуверенности в себе и неудовлетворенности жизненной позицией, депрессии и астения, неврозы и иные психологические расстройства. Экзистенциальный кризис, в котором переживается экзистенциальный вакуум или экзистенциальная неисполненность, порождают проблемы в семье, на работе. Таким образом, человек переживает состояние психофизилогической и духовно-нравственной «ломки», «отходняка»: другие, в том числе те, общение с которыми ранее могло приносить «кайф» подтверждения значимых ценностей и иные удовольствия (удовлетворение желаний), воспринимаются как «разрушители» кайфа и покоя, «кайфоломы».

Но еще задолго до «ломки» человека «кумарит» переживаемое и осознаваемое приближение конца – расставания с очередной иллюзией осмысленности и наполненности жизни. Человек отвечает на это состояние попытками усилить «дозу», в том числе путем большей активности и включенности в жизнь группы, более целенаправленного и яростного отстаивания рушащихся идей и ценностей. В процессе же принятия наркотиков – химической или «духовной» природы, человек наслаждается состоянием, обозначаемым в языке наркоманов словом «(за)мутить»: замутить – это длительный и всецело «захватывающий» человека или группу процесс, вызывающий удовольствие и предшествующий приему наркотика. Он включает ряд стадий, в том числе от легких позывов типа «топотунчиков» и иных проявлений беспокойства (стрема, стремофобия или стремопатия), возникающего, когда человек остается один и без «дозы» химического или иного типа, от решения выйти на поиск наркотика или совершить «духов-

ное деяние» до момента употребления наркотика и выполнения «деяния» с целью «оттянуться по полной» (расслабится, получив передышку от навязчивых людей и собственных переживаний и представлений, побуждающих осознать ошибочность актуального способа жизни) и пережить состояние «таски», кайфа. Удовольствие побуждает человека «наварить кайф» – передозировать наркотик, а, значит, столкнуться с негативными последствиями зависимости. Выход из этого состояния наркоман часто видит в том, чтобы «перебить»: 1) произвести повторную, более удачную инъекцию, 2) сменить группу или статус в группе (стать «центровым», «чалым», пользующимся наибольшим авторитетом и имеющим более легкий и налаженный доступ к наркотикам и наставляющим, в силу «многоопытности, остальных т. д.), 3) изменить ценности т. д. Это делается, чтобы продолжить «торчать» (бесконечно получать удовольствие, не сталкиваясь с неудовольствием). Это неприятие себя и мира вместе с отвержением долга и благодарности, ограничений и запретов, чести и достоинства, культуры. Поэтому данная тактика приводит лишь к тому, что человек еще глубже и полнее «садится в систему», и чаще всего, переходит в ряд не «центровых», а отверженных: начинает «чалдонить» и опускается до «ханыги» или «хмыря», т. д.

«Выйти всухую», пережить в осознанно выбранной изоляции «ломку», «починиться», взяв на себя самого ответственности за собственные решения, – единственно правильный выход. Однако, он требует огромных усилий, которых у человека может уже не быть. И часто не известно, от какого наркотика – химического или духовного – избавиться сложнее. Помощь психолога или духовного наставника, как и помощь семьи может быть очень полезной, но решает человек все – сам. Он выбирает долга и благодарность, он соблюдает пост и формулирует запреты, он ориентируется на понятия чести и восстанавливает достоинство, а, значит, и культуру. Главная его задача – наполнить окружающий его и находящийся внутри него экзистенциальный вакуум. Он наполняется лишь постижением и исполнением действительных нужд человека и общества, отказом от сиюминутных желаний, жертвование ненужными желаниями в пользу нужд, наполняется даром человека миру, его благодарностью за любовь и поддержку и ответной любовью и поддержкой.

Экзистенциальный вакуум, по мнению В. Франкла, порождается отсутствием смысла жизни и вызывает «ноогенные неврозы» – неврозы, связанные с трудностями при определении личностной позиции, при нахождении смысла и ценности жизни, и т. д. Человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию или вакуум, если данное стремление остается нереализованным. Необходимым условием психического здоровья является определенный уровень напряжения, алертности, возникающий между человеком и локализованным во внешнем мире объективным смыслом, который выбран им в качестве ориентира жизнедеятельности и развития [9; 10].

Важно, однако, что не столько человек ставит вопрос о смысле жизни, сколько жизнь ставит этот вопрос перед человеком. Смысл находится в мире, в объективной действительности, и потому выступает для человека как требующий своей реализации императив. Смыслу жизни свойственна самотрансценденция как ориентация на самопостижение и раскрытие ограничений и способностей, стремление «проложить себя вовне», т. е. осуществить в реальных действиях и поступках. При этом, постигая себя, человек может осмыслить себя как на нечто самостоятельное по отношению к себе же, вступить в диалог с самим собой. Смысл жизни возникает в результате взаимодействия «внешнего» и «внутреннего», затем эмансипируется от того и другого, выступая как «буферный механизм» – система противовесов, не допускающих одностороннего увлечения «внешним» или «внутренним».

«Здесь важно слово «всегда». Человек способен черпать силы не только в радостях, но и горестях. Вот почему даже страдания дают нам шанс уяснить смысл жизни, разумеется, если эти страдания неизбежны и с ними невозможно справиться» [10, с. 6]. Исполненность как удовлетворение, соответствие – переживание глубокого внутреннего согласия с тем, что имеет место быть, или с тем, что сделано; переживание соответствия этого, с одной стороны, своей сущности и с другой – обстоятельствам. В периоды социальных кризисов достичь ее оказывается очень сложно: и внешние, и внутренние обстоятельства приводят человека к потери удовлетворенности собой и миром, побуждают к поиску новых, более стойких и общих смыслов, позволяющих переживать полноту бытия даже в самых неоднозначных и сложных ситуациях. К. Ясперс писал: «Мы не можем сделать себе свободу – она дарится нам. Мы не *свободны по причине себя самих,* мы получаем себя в нашей свободе себе *в подарок* и не знаем откуда. Не через себя самих мы есть, дело обстоит таким образом, что мы не можем хотеть нашу волю, что мы не можем планировать то, чем мы сами являемся в нашей свободе, что в значительно большей степени исходом всех наших планов и желаний является то, в чем нам нас дарят» [17, p. 48]. П. Экхардт, ученица Р. Лейнга, подтвердила эмпирически, что самоценность складывается из двух основных компонентов: из переживания собственной ценности, то есть по отношению к ценности собственной жизни (в соответствии со второй фундаментальной экзистенциальной мотивацией), и переживания признания ценности собственных достижений (в соответствии с третьей фундаментальной экзистенциальной мотивацией) [15; 16; 21; 22]. В работах К. Ясперса страдание и борьба, смерть и случайности, вина и свобода, являются основными данностями бытия, которых человек не может ни избежать, ни изменить, и а столкновение с ними – «пограничные ситуации», которые нужны для того, чтобы радикальным образом потрясти субъекта в его бытии и таким образом пробудить для экзистенции [19]. Единственная имеющая смысл реакция на пограничные си-

туации состоит в том, чтобы не избегать, а открыто идти им навстречу, дабы наша экзистенция могла состояться [18]. «Познать пограничные ситуации и Существовать – это одно и то же» [19, v. I, p. 56]. Концепция фундаментальных мотиваций опирается на опыт познания «границы», который ведет к «пробуждению для экзистенции», переживанию более или менее трагичных и масштабных пограничных ситуаций, о которых говорит К. Ясперс и другие исследователи смыслоутраты. «Экзистенция – это бытие самим собой, которое соотносится с собой и через это – с трансцендентным, на котором оно основывается и благодаря которому оно знает, что подарено самому себе». Или в религиозной формулировке: «Бог есть для меня в той степени, в какой я подлинно существую» [18, p. 20].

С точки зрения А. Лэнгле, «бытие-в-отношениях» является важной частью сущностью экзистенции: ведущие, фундаментальные экзистенциальные мотивации применимы не только к осмыслению личностью своей жизни, но и к межличностным отношениям, в которых состоит человек. В близких отношениях актуализируется бытие и смысл бытия личности. С помощью и в общении с другими у человека появляется возможность прийти к более сущностному и аутентичному бытию, человек становится или развивается как личность благодаря взаимодействию с другими. В распавшихся или распадающихся отношениях у людей формируется дефицит в одной или нескольких фундаментальных мотивациях, включая мотивации исполнения и переживания осмысленности жизни и самореализации. Собственные дефициты приводят человека к формированию и развитию деформированного, ареалистичного образа партнера и мира, его идеализации или дереализации иного типа. Когда человек может восполнять свои экзистенциальные дефициты и исполнять смыслы жизни в других жизненных сферах, может опираться на самого себя, привычный образ партнера и мира рушится, отношения распадаются или трансформируются [5]. Таким образом, неисполненность мотивации к смыслу рождает зависимость. Типичными признаками зависимости в близких межличностных отношениях выступают слияние и растворение личностных границ партнеров, человека и мира, потеря доступа к собственной личности и невозможность равных партнерских отношений, когда один из партнеров доминирует, другой – подчиняется.

«Экзистенциальная исполненность» как понятие введена В. Франклом, для отражения высокого и достойного человека, постоянного качества жизни человека в противовес более размытому, сиюминутному и обыденному понятию счастья [10]. Шаги по обнаружению смысла в экзистенциальной ситуации сформулированы В. Франклом: чтобы смысл обнаружил себя, человеку нужно сначала осмыслить поле возможностей; внутренне соотнестись с имеющимися возможностями, «пропустить» их через себя, как ценности; найти наиболее соответствующую ситуации и /или себе наилучшую возможность и принять решение; выбрать способы наилучшего действия в соответствии с принятым решением, внося смысл в жизнь.

Это требует персональных предпосылок (персональности как доступности, открытости для себя и для мира, отсутствия блокад базовых персональных способностей, умения человека обходиться с самим собой («внутренний мир»), достижимости сущности – Person – человека, насколько он доступен в человеческом измерении): рефлексии (самодистанцирования как способности создания внутреннего свободного пространства, объективизации, отстраненности от желаний и иллюзий ради обнаружения нужд и истины) и самотрансценденции (способность ощущать ценности или ясность переживаний, жить ради чего-то/кого-то, быть затронутым и чувствовать близость к чему-либо/кому-либо и сочувствовать). Это также требует и экзистенциальных способностей / предпосылок (способности конструктивно обходиться с внешним миром, способности решительно и ответственно идти в мир, включаться в жизнь, способность ориентироваться в этом мире, приходить к решениям и ответственно воплощать их в жизнь, меняя ее таким образом в лучшую сторону, готовность участвовать и последовательность в действиях): свободы (способность находить реальные возможности действия, создавать из них иерархию в соответствии с их ценностью и приходить к персонально обоснованному решению, решаться) и ответственности (обязательность, персональная включенность или чувство долга, способность доводить до конца решения, принятые на основании личных ценностей). Исполненность, таким образом, включает способность справляться с самим собой и с миром, способность отвечать на внутренние и внешние требования и предложения, соотнося их с собственными ценностями, заниматься самим собой и внешними жизненными ситуациями и прийти к сформированной со смыслом жизни, ведение которой может быть аутентично обосновано, находиться в диалогическом обмене с миром и тем самым прийти к исполнению своей сущностной структуры («экзистенциальное исполнение») [5; 12]. Б. С. Братусь выделяет категорию смысла жизни как насущную потребность, которая связана с базовым противоречием ограниченности, смертности индивидуального бытия и всеобщей родовой сути человека [2, с. 47; 3].

В. Франкл выделил пути и ценности, посредством которых человек может сделать свою жизнь осмысленной: во-первых, с помощью того, что он дает жизни (в смысле творческой работы); во-вторых, с помощью того, что он берет от мира (в смысле переживания ценностей), и, в-третьих, посредством позиции, которую человек занимает по отношению к судьбе, которую он может изменить в доступных ему пределах [9]. В моменты кризиса, в момент вхождения в «систему» наркоманов и отчуждения от остального мира вне «системы», в процессе вхождения в секту, в процессе переживания ЧС, болезни или подготовки и осмысления суицида все эти группы ценностей подвергаются так или иначе более или менее тотальному «пересмотру». Однако, особого внимания, при изучении жертв социального насилия, заслуживает последняя группа: к этим ценностям человеку приходится прибегать, ко-

гда он оказывается во власти обстоятельств, которые он временно или постоянно не в состоянии изменить (не может самостоятельно справиться с какими-то трудностями на работе, в семье, в себе самом). Конечно, человек свободен занять осмысленную позицию по отношению к трудностям и перипетиям и придать своему страданию и счастью жизненный смысл. Кроме того, каждая ситуация жизни и развития несет в себе разный смысл, различный для разных людей: смысл меняется от личности к личности, от ситуации к ситуации. Людям, пережившим пограничный опыт, нередко сложно осознать, что смыслы не изобретаются и не навязываются, но их нужно искать и находить. Человек должен осмыслить или хотя бы выбрать свое призвание, в котором он и может обрести смысл. Однако, многие люди полагают, что если смысл был утерян, то это – навсегда: жизнь завершена. Однако, благодаря работе с психологом или духовным пастырем, эти люди могут осознать то, что жизнь человека не может лишиться смысла ни при каких обстоятельствах, что смысл жизни всегда есть и может быть найден. Человек свободен найти и реализовать смысл жизни, даже если его свобода и ресурсы заметно ограничены объективными и субъективными обстоятельствами, внешними и внутренними ресурсами. При этом человек способен сказать «нет» своим влечениям и привычкам, принять или отвергнуть их. Он имеет возможность подняться над собой и над ситуацией, взять на себя ответственность за свою судьбу и то, что может изменить и смириться с тем (сложив с себя ответственность), что изменить не может. Человек обладает свободой слушать свою совесть и принимать решения о своей судьбе, изменяться и оставаться прежним, собой иди «другим». Человек есть существо, которое почти постоянно решает, чем он будет в следующий момент: «У каждого грешника есть будущее, у каждого святого есть прошлое», – сформулировал О. Уйальд [26, p. 67]. При этом человек решает только за самого себя. Именно поэтому смысл нельзя передать или навязать, его нужно найти.

Смысл – это вездесущее «требование момента», адресованное конкретному человеку. Чувство смыслоутраты или кризиса смысла жизни весьма типично в современном мире: не всем хватает умения и терпения «оттачивать совесть», воспитывать в себе и других чуткость слышать требования, содержащееся в каждой отдельной ситуации. Развитое нравственное сознание дает человеку возможность сопротивляться обману и насилию, не поддаваться конформизму и тоталитаризму, сладким приманкам постоянного «кайфа» и бесконечного исполнения собственных желаний. Быть ответственным – значит быть селективным, избирательным, верить далеко не всему что делают и транслируют окружающие, исполнять далеко не все свои и чужие желания, ориентируясь на истинные нужды. Чтобы не утонуть в потоках изобилия, нужно научиться различать, что существенно, а что нет, что имеет смысл, а что нет, за что отвечать, а за что нет. При этом человек не знает наверняка, постиг ли он смысл своей жизни: «риск» смысловой относительности его жизни связан с переживанием смирения, человек должен признать, что не все

доступно его пониманию. Готовые решения и понимания кажутся подчас удовлетворяющими потребность человека в понимании и определенности: в контроле или власти над собой или миром, дающей гарантии стабильности, существования. При этом достаток и изобилие, в том числе смысловой достаток и изобилие, хотя и удовлетворяют данную потребность, но не реализуют стремление к смыслу. Поэтому люди ищут «спасения» от духовно-нравственного кризиса используя наркотики, меняя религии, религиозные культы (секты), формы жизни и сообщества. Цель многих таких групп, включая религиозные, декларируется как развитие человека и спасение души, как самосуществление, поэтому она оказывает психотерапевтическое, развивающее воздействие, дает человеку возможность утвердить себя, осмыслить себя в трансцендентном – в абсолютном, осмыслить себя как в наличной ситуации, так жизни в целом, как человека – жителя повседневности, так и Бога – жителя мира.

Однако, писал В. Франкл, вопрос о том, что делать, чтобы жизнь стала осмысленной, в корне ложен: исходит из представления о некотором планируемом и осуществляемом человеком замысле. Смыслы не вложены в жизнедеятельность. Важна «неослепленность никаким человеческим делом, свобода от него есть первое условие искания смысла жизни. Смысл – это точка опоры для собирания личности» [3, с. 106]. Человек должен тренировать в себе мужество и выносливость: «…судьба… имеет двоякий смысл: он должен ее формировать, где это возможно, и – где это необходимо – достойно принимать ее, терпеть… «бездеятельному», пассивному страданию также присущ… смысл всякого страдания… человек должен остерегаться соблазна преждевременно… сдаться, слишком легко приняв ситуацию за судьбу… Лишь когда он не имеет более возможности реализовывать созидательные ценности… тогда лишь наступает время реализовывать ценности отношения, тогда… имеет смысл «взвалить на себя крест» [9, с. 118–119]. У В. А. Петровского: «Процесс поиска смысла жизни – это проявление активно-неадаптивных тенденций самосознания… если вопрос о смысле жизни … становится основанием специальной деятельности, результатом усилий на этом пути может стать возникновение депрессий или неврозов» [7, с. 311]. Поиск смысла жизни дает возможность преодолеть внутреннюю и внешнюю расщеплённость. Так, И. Мишель, рассматривает транзактную модель культовой травмы [4; 8]. В основе культовой травмы – нарушение трансакций, диалога между аспектами индивидуальности и, соответственно, возникающая специфика жизненной позиции личности, приводящая к кризисности или выхолощенности жизненных смыслов, экзистенциальной неисполненности, опустошённости. Описывая свое состояние до вступления в группу, сектанты говорят о страхе, который охватывал их – они боялись и тяготились своим «ненормальным» состоянием души, стараясь подавить свое стремление к поиску жизни, пытались, чтобы «не сойти с ума», погрузиться в повседневную реальность, которая грозила от них ускользнуть.

Традиционной моделью формирования трансформации личности является модель удвоения личности Р. Лифтона, разработанная на основе изучения жертв нацистского концлагеря Аушвиц [4]. Удвоение происходит обычно в момент резкого обострения внутриличностного конфликта, когда человек понимает, что его поступки и отношения противоречат выработанным им в течение жизни же и внешним транслируемым группой принципам. Новое поведение, реально поощряемое деформированным режимом отношений в «системе», радикально отличается от сформированной до вступления в нее модели и даже, часто, от того что внешне предписывается самой моделью. Удвоения позволяют выжить в экстремальных ситуациях, в ситуациях непонимания и дезориентации, сохранить даже в состояниях прогрессирующего падения и «замучивания», бегства за желаниями, человеческое, нравственное понимание происходящего, ненужность и деформирующий смысл бесконечного беспокойства по поводу неважных, хотя и приносящих удовольствие вещей. Но дальнейшее сосуществование двух систем личности возможно лишь в условиях конфликта, который возникает после выхода из группы / ситуации, при каждом очередном завершении «кайфа».

М. Сингер и Л. Дж. Вест отметили роль символического предательства и отказа от себя, семьи и ранее поддерживаемых ценностей, целенаправленно создаваемого или происходящего самого по себе и приводящего к увеличению психологическую дистанцию между человеком и его предыдущим образом жизни [4]. Одно из проявлений этого предательства – макиавеллизм (использование манипулятивных техник в процессе межличностного взаимодействия, циничное отношение к другим людям как к слабым и зависимым от социального давления, игнорирование нравственных принципов, когда они мешают достичь желаемого результата как неверие в мораль и вера в то, что люди изначально лживы и порочны), а также сопутствующие ему нарциссизм и социопатизация личности [20; 24; 25]. Макиавеллизм, нарциссизмом и психопатия как субклинические черты образуют синдром, названный «Темной триадой», которая обнаруживает связи с асоциальным поведением и склонностью к насилию и социальной доминантности (dark triad of personality). При этом душевное состояние члена группы может ухудшаться, а способность понимать себя и мир притупляется, хотя имитационные способности могут даже развиваться: человек ловко обманывает мир, но не способен обмануть себя. После того как человек разочаровывается в отношениях в группе и в ее идеологии и смыслах, беспокойство вновь, но еще мучительнее, оживает. Человек чувствует себя ничтожным и у-ничтоженным: его прежняя жизнь, становится прошлым, сном или «шелухой». Однако, новый смысл не появился, а нравственный кризис углубляет переживание, приходят вина и раскаяние за прошлое. свои дела. Самоосуждение, пришедшее на смену осуждению людей – сначала вне группы, а потом в группе, приводит к унынию. Чувство вины – самобичевание – может быть связано с тем, что че-

ловек упрекает себя в том, что долгое время «обманывал» не только себя, но и других, он переживает вину перед Богом за то, что хоть и неосознанно, но занимался «богохульством». В таком состоянии нередки идеи о самоубийстве, как логическом разрешении внутреннего краха. Иногда возникает духовное пробуждение. Оно является исцелением: человек учится верить в себя, происходит «духовное очищение от скверны, которому сопутствуют потоки… радости и деятельной силы, что приносит чудесное состояние освобождения» [1, с. 119].

Внутренняя борьба и ее страдания, неврозы и физические болезни могут внезапно и быстро исчезнуть. В то же время, без поддержки духовного наставника (пастыря) или психотерапевта обычно обойтись сложно. Поэтому перед психологом стоят задачи, связанные с тем, чтобы вернуть человеку уверенность в себе, желание жить и стремиться к достижению целей, его умение контролировать ситуацию и свою жизнь, умение о строить взаимоотношения с людьми вне группы и новые отношения с группой, умение критически оценивать сложившуюся или возникающие ситуации, противостоять групповому и нравственному давлению, отстаивать себя, свои права и позицию, быть независимым. Психолог должен помочь понять этим людям, что стремление к совершенству и самоотвержение связано с ненужными тратами духовных сил и энергии. Огромную роль играют близкие и родственники, которые могут подержать человека в сложном переходном периоде, пока человек не оставил полностью интересы и привязанности, связанные с неудачными поисками (трансгрессией), не адаптировался к нормальной жизни, ресакрализировав и ресоциализировавшись, не утвердил новые, гармоничные личностные позиции, позволяющие прийти к истинной трансценденции, преодолев переживания «экзистенциальной тревоги» и комплекса неполноценности [1].

Трансценденция, как реализация принципа предельности, подразумевает не только опору на собственные силы и цели, но и открытость воздействиям Жизни, Бога, возникновение синергий, преображающих человека, размыкающего свою жизнь как тела или личности до жизни общества или души. Трансгрессия может быть как более или менее упорядоченной, так и полностью хаотичной: сама идея отказа от ценностных оснований нарушает «принцип органона», подразумевающий, что каждое событие трансценденции или размыкания мира в себя или себя в мир подчинено строгим требованиям к содержанию и процессу, соответствия их формы и содержания, что позволяет понимать себя, сохраняя непрерывность и целостность жизненного потока не только в состоянии духовного делания, психотерапевтического диалога и т. д., но и в повседневности. С уходом тоталитаризма нравственный кризис не ушел, но только изменил свои проявления. Процесс социального взаимодействия, невозможный без выстраивания системы запретов и предписаний и следования им, предполагает (по крайней мере, в традиционном обществе) выход в сверхчеловеческую

и сверхсоциальную сферу, которая и будет не чем иным, как сферой сакрального, Божественного. Сакральное, таким образом, осуществляет связь между внешним принуждением, исходящим от социальной среды, в которую включён данный индивид, и самим индивидом, который должен интернализировать те запреты и предписания, которые эта социальная среда навязывает ему. Индивид, входящий в данный социум, должен не просто подчиниться его воле, но и внутренне согласиться с ней. Иными словами, он должен принять те ценности, на основании которых выстроены данные запреты и предписания. Только при согласии большинства членов социума в принятии данных ценностей социум сможет функционировать как таковой, при отказе от ценностей сверхчеловеческого уровня общество разрушается. В жизни каждого человека происходит борьба на понижение или повышение: С. С. Хоружий, анализируя становление «постчеловека», отмечает необходимость осмыслить опасность современной антропологической ситуации, состоящей в активной и разносторонней игре человечества «на понижение» (самого себя), трансгрессию и разрыв человеческих, братских или дружеских отношений (отношений любви), их замены отношениями потребления (власти и использования). Человек дарит человеку понимание себя, к своей сущности, и в дар он ждет такого же подарка. Другой стороной ценностно осмысленного, нравственного отношения выступает свобода: там где нет нравственности, нет любви и свободы, но возникает сплоченность, «система» как вариант насильственной синергии (термин С. С. Хоружего), «связанность одной цепью». «В «сплоченности» нет личного внимания друг к другу и участия, уважения, нет свободного и добровольного единства с другими – свободным [13, с. 782–783]. Однако, с начала времен «человек приучался нести не только физическую, но и метафизическую нагрузку, и прежде всего заботу» о «вечнных ценностях», «…все то, что сегодня люди сбрасывают с себя в погоне за собственным комфортом» [12, с. 709]. Имитации возникают там, «где метафизические явления понимаются предметно, овеществляются: где «вечные ценности» – «не более чем предмет, который можно повторить … где сознание отказывается идти на риск» – риск изменений и понимания, риск встречи и любви, риск неопределенности и выбора и т. д. [12, с. 709].

Смысл жизни формирует система базовых ценностей личности, присваиваемых ею в процессе воспитания и обучения, построения отношений и деятельности. Смысл жизни, его наличие и реализация как трансценденция – признак личности, включенной в социум, культуру, мир. Насыщение жизнью ценностями все более высокого порядка обогащает и продлевает жизнь, придавая ей качество исполненности, осуществленности. Творчество культуры оказывается творчеством самого себя, выходов за границы самого себя и постижение единства личности и мира. Отсутствие смысла жизни, трансгрессия ценностей и смысла жизни как такового – признак личности, не нашедшей себя в мире. Ее взаимодействие с культурой и об-

ществом деструктивно. Исчерпание все более примитивных ценностей ведет к исчерпанию жизни, нее неполноты и неосуществленности. Разрушение культуры оборачивается саморазрушением, переживанием фиктивности мира и самого себя. Одно из типичных нарушений на этом пути наркомания, предполагающая более или менее тотальное осмеяние и дереференцию жизненных ценностей, смысла жизни.

Заключение. Больные алкоголизмом, иными наркоманиями –это люди, часто потерявшие смысл жизни. Множественные деформации – трансгрессивного типа, в том числе потерю оказывающей поддержку веры и чувство безнадежности и отчаяния [6; 9] можно исправить путем избавления от «навязчивых представлений «богохульного содержания», жизнеотрицания. Важно учитывать, что пациенты рассматриваемой группы часто люди обладают особой сензитивностью в отношениях, способны глубоко чувствовать и переживать, готовы к самопожертвованию во имя идеи, Бога, находятся в поисках смысла жизни и предназначения, нравственных и духовных основ мироздания и отношений, это часто люди-философы, люди мыслящие, а не «пустые люди» [11; 14].

Социальный кризис и нестабильность в общественных отношениях не только ведут к разочарованию в себе и людях, но подчас к тотальному отчаянию найти истинные, непреложные ценности – как основы бытия и осмысленности жизни, отчаяние найти в мире людей «истинно верующих», живущих по законам любви. Эти процессы часто приводят людей к наркоманиям, лечение которых необходимым образом должно сопровождаться помощью в восстановлении и реализации смысла жизни. Наркомании как попытка разрешения конфликта ценностей в периоды социальной нестабильности побуждают человека к поискам смысла жизни и самого себя. На этом пути человек реализует либо стратегию трансгрессии и десакрализации, ведущую к саморазрушению и разрушению мира и культуры, либо стратегию трансценденции, ведущую к ресакрализации и восстановлению и развитию человека, общества, культуры.

Список литературы

1. Ассаджиоли Р. Типология психосинтеза. – М.: Урания, 1995. – 124 с.
2. Братусь Б. С. Аномалии личности. – М.: Мысль. 1988. – 301с.
3. Братусь Б. С. К изучению смысловой сферы личности // Вестник МГУ. – сер. 14. – 1981. – № 2. – С. 106–112.
4. Исцеление от «рая»: реабилитация и самопомощь при социальной зависимости / Под ред. Е. Н. Волкова. – СПб.: Речь, 2008. – 392с.
5. Кривцова С. В., Лэнгле А., Орглер К. Шкала экзистенции (Existenzskala) // Экзистенциальный анализ. – 2009. – №1. – С. 141–170.
6. Лангоуни М. Контрольный список характеристик культа // Журнал практического психолога. – № 1–2. – 2000. – С. 148–150.
7. Петровский В. А. Психология неадаптивной активности. – М.: Смысл, 1992. – 320 с.
8. Трунов Д. Г. Религиозные организации и психотерапия // Журнал практического психолога. – № 1–2. – 2000. – С. 41–57.

9. Франкл В. Поиск смысла жизни и логотерапия // Психология личности. Тексты / под ред. Ю. Б. Гиппенрейтер, А. А. Пузырея. – М.: Прогресс, 1982. – С. 118–121.

10. Франкл В. Доктор и душа. – СПб.: Ювента, 1997. – 288 с.

11. Хассен С. Освобождение от психологического насилия. – СПб.: Прайм – ЕВРОЗНАК, 2003. – 400 с.

12. Хоружий С. С. От синергийной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером // Хоружий С. С. Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергийная антропология. – М.: Познание, 2009. – 715 с.

13. Хоружий С. С. Трансформативная антропология глазами синергийной антропологии (к проблеме Постчеловека) // Фонарь Диогена. Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. – М.: Прогресс – Традиция, 2010. – С. 782 – 783.

14. Чеснокова И. А. Влияние сект, культов и нетрадиционных религиозных организаций на личность и ее жизнедеятельность. Дисс. … канд. психол. наук. – М.: РГСУ, 2005. – 260 с.

15. Eckhardt P. Selbstwert und Werterleben aus existenzanalytischer Sicht. Die Konstruktion des Selbstbeurteilungsfragebogens. – Wien: Unveröffentlichte Diplomarbeit, 1992. – 120pp.

16. Eckhardt P., Längle A. Skalen zur Erfassung existentieller Motivation, Selbstwert und Sinnerleben [Scales measuring existential motivations, selfworth, and experience of meaning] // Existenzanalyse. – 2001. – № 18(1). – pp. 35–39.

17. Jaspers K. Chiffren der Transzendenz. – München: Piper, 1984. – 320s..

18. Jaspers K. Einfuhrung in die Philosophie. – München: Piper, 1986. – 320s.

19. Jaspers K. Philosophie. 3 Bande. – Berlin: Springer, 3 Aufl., 1956. – I v. – 360s.; II v. – 340s..

20. Kessler S. R.; Bandeiii A. C.; Spector P. E.; Borman W. C.; Nelson C. E.; and Penney L. M. Reexamining Machiavelli: A three dimensional model of Machiavellianism in the workplace //Journal of Applied Social Psychology. – 2010. – Vol. 40. – P. 1868–1896.

21. Längle A. Existenzanalyse – Existentielle Zugänge in der Psychotherapie [Existential Analysis – Existential Introduction to Psychotherapy]. – Wien: Facultas, 2016. – 240 p.

22. Längle A. Why do we suffer? Understanding, treatment and processing of suffering in terms of existential analysis. // National Psychological Journal. 2016. – № 4. – pp. 23–33.

23. Längle A., Orgler Ch., Kundi M. The Existence Scale. A new approach to assess the ability to find personal meaning in life and to reach existential fulfilment // European Psychotherapy. – 2003. – Vol. 4. – № 1. – pp. 135–151.

24. Paulhus D. L. & Williams K. M. The Dark Triad of personality: Narcissism, Machiavellianism, and psychopathy // Journal of Research in Personality. – 2002. – Vol. 36. – pp. 556–563.

25. Wilson D. S., Near D., & Miller R. R. Machiavellianism: A synthesis of the evolutionary and psychological literatures// Psychological Bulletin – 1996. – Vol. 119. – pp. 285–299.

26. Wilde O. A Woman of No Importance. London: Independently published, 2017. 84 p.

УДК 37.017.93; 2: 008.37
ББК 71.1+74.00

Розина Ольга Владимировна
Московский государственный областной
университет, кандидат исторических наук, доцент,

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ: ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Аннотация. В статье рассматривается педагогический аспект преподавания православной религиозной традиции в светской школе. Автор приводит примеры различного восприятия духовных ценностей в религиозном художественном творчестве в зависимости от мировоззрения создателей тех или иных произведений; делается вывод о важности раскрытия ценностно-смыслового содержания православной традиции, как синтеза догматики, нравственной и художественной культуры.

Ключевые слова: духовные ценности, православие, талант, свобода, синтез догматики и культуры.

Rozina Olga Vladimirovna
Moscow State Regional University, PhD in Historical Science, associate professor

THE SPIRITUAL VALUES OF ORTHODOX TRADITION IN RUSSIAN CULTURE: PEDAGOGICAL ASPECT

Annotaton. The article deals with the pedagogical aspect of teaching of Orthodox religious tradition in secular school. The author gives examples of their different perception of spiritual values in religious art, depending on the worldview of the creators of certain works and concludes the importance of the disclosure of the value-semantic content of the Orthodox tradition as the synthesis of dogmatic, moral and artistic culture.

Keywords: spiritual values, Orthodoxy, talent, freedom, synthesis of dogmatics and culture

Новые Федеральные государственные образовательные стандарты (ФГОС), комплексный учебный курс Основы религиозных культур и светской этики» (ОРКСЭ) и новая предметная область «Основы духовно-нравственной культуры народов России» (ОДНКНР) предполагают культурологический подход к преподаванию знаний о религии в светской школе. С одной стороны, введение этого предмета призвано помочь ребенку в формировании мировоззрения, сознательного выбора ценностей и т. д. С другой стороны, что изменится в доме от знаний, в каком году, по проекту какого архитектора, в связи с каким историческим событием был построен храм напротив дома? Эта информация не сделает жизнь в доме чище и добрее. Поэтому от учителя требуется раскрыть ценностные ориентации создателей храма, их мотивацию и духовные смыслы. Но для этого ему надо разобраться в вопросе: какое место занимают религия и культура в диалоге между собой? Религия – это часть культуры или это основа культуры?

Как известно, в культурологии принято «…различать внешнюю и внутреннюю детерминацию (обусловленность) культуры. Внешние причины влияют на развитие культуры, но творит ее все же человек, то есть существует внутренняя обусловленность культуры. И творит человек культуру в зави-

симости от своего мировоззрения, от своего нравственного выбора, от своего понимания добра и зла. Внешняя и внутренняя культура не должны противостоять друг другу, так как в иерархии ценностей внешнее является вторичным по отношению к внутреннему» [1]. Так, например, в православной культуре догматические, богословские основы вероучения являются первичными по отношению к нравственному выбору человека: религиозные догматы накладывают отпечаток на миропонимание, осознание своего места в бытие, способ мышления и восприятия мира. Также как и в художественной культуре, они первичны, поэтому не случайно, например, икону называют «богословием в красках», а храм – «богословием в камне».

Условием единства внешней и внутренней культуры является самоопределение человека – творца этой культуры, иерархия его ценностей, которая, в свою очередь, определяется выбором нравственного идеала и духовных ценностей. Проследить это выбор можно по результатам деятельности любого человека, так как «по плодам их узнаете их» (Мф. 7, 20).

Так, например, в творчестве двух ярчайших художников XIX в. – А. А. Иванова и Н. Н. Ге – библейские сюжеты отразились с диаметрально противоположных мировоззренческих позиций [2, с. 170–174]. Оба художника явились своеобразной «лакмусовой бумагой», выявившей ход, развитие и итоги процесса расцерковления сознания российской интеллигенции XIX в.. А. А. Иванова своим великим «Явлением Мессии» («Явление Христа народу») поставил не только высочайшую планку понимания искусства, но дал утверждение снобствующей русской интеллигенции: «вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира» (Ин. 1,29; см. также Ин. 1,15–36). Но интеллигенция скорее подхватила вопрос, поставленный Н. Н. Ге: «Что есть истина?», в его одноименной работе 1890 г. Русское общество мучилось этим вопросом, слепо ища его где угодно, но не в Церкви. Творчество Н. Н. Ге явилось его своевольной трактовкой, решенной в угоду мирским желаниям и интересам: нежелание увидеть свою греховность в силу высокоумия, горделивости и равнодушия, как проявлений той духовной катастрофы русского общества XIX в., которое в дальнейшем привела к известным трагическим событиям в нашем Отечестве.

Такие сравнения могут быть продолжены на иных примерах, но закономерно возникает вопрос о природе, сущности и смысле таланта. Все разнообразие ответов можно свети к двум противоположным положениям. *Первое.* Талант – природная одаренность, как выигрышный лотерейный билет, доступный немногим и поэтому цель его реализации – использование с максимальной пользой для себя. Поставив талант на службу себе, можно многого добиться: успеха в обществе, личной славы, как следствие – богатства, которые будут множиться и «сделают имя» (см. Быт. 11,4). *Второе.* Талант – дар Бога. Но как любой дар, он накладывает на человека ответственность и призывает к благодарности не только словом, но и делом – преумножением таланта на службе добру, и если этот труд кому-то

поможет, направит мысль к свету, к надежде, к Богу – это и будет исполнение долга перед Тем, Кто даровал этот талант.

Для нас важен педагогический аспект этой проблемы. При *первом взгляде* талант рассматривается как особые способности, отсутствующие у других. Отсюда – разочарование и унынье от «отсутствия» талантов и «развитие одаренности» тех, у кого он вдруг обнаружился. Однако это «развитие талантов» не способно сформировать нравственную личность, наоборот, зачастую приводит его обладателя к духовной трагедии. *Второй подход* основан на том, что талант есть у всех, и не как художественная одаренность, а как способность жить, служа своей жизнью ближним, Отечеству, а в конечном итоге, Богу. Но для этого необходимо воспитание добродетелей – милосердия, сострадания, любви, то есть нравственного фундамента личности.

Какой выбор сделает конкретный учитель в своей педагогической деятельности, зависит от его мировоззрения, так как наряду с талантом у каждого есть еще один дар – это свобода. Как точно заметил свят. Феофан (Затворник), «человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием и вместе с ним составляет существо духа и норму человечности. Погасите самосознание и свободу – вы погасите дух, и человек стал не человек» [3, с. 44–45].

Однако свобода вне связи с нравственной ответственностью индивида за ее реализацию приводит не только к безответственности, но и вседозволенности, характерной для современного релятивистского сообщества. Свобода лежит в основе нравственного выбора человека, иерархии их ценностей, а «человек использует свою свободу для тех ценностей, которые он избирает» [4]. Духовная культура православной традиции исходила из представления о том, что христиане «понимают свободу как возможность быть со Христом»[4], Который Сам утверждал: «познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8, 32). По сути, воспитание и есть «научение» ребенка разумному и полезному для его нравственного здоровья употреблению дара свободы.

Христианская традиция уничтожила фатализм, характерный для языческого миропонимания и благословило человека на дерзновение в творчестве, на его высшую форму – творение *из ничего.* Именно так творит Бог, а человек призван быть Его подобием. Поэтому с приходом христианства стала формироваться *внутренняя христианская культура:* уникальные свойства души – воля, целеустремленность, непризнание людских авторитетов и упование на помощь Бога, и вытекающее из этого дерзновение. Формировался внутренний мир «нового человека» («новой твари»), который смог потом свой внутренний мир выразить в видимых формах – краске, камнях, звуках.

Именно такой подход с культурологических и неиндоктринарных позиций к раскрытию духовных ценностей православия позволяет увидеть синтез догматики и искусства в православной традиции, поможет в решении задач курса «Основы религиозных культур и светской этики», которые определяются в документах, как «формирование ценностно-смысловых мировоззренческих основ, обеспечивающих целостное восприятие отечественной истории и

культуры» [5]. Важным педагогическим аспектом преподавания знаний о религии в светской школе (в том числе культуры православия) является раскрытие нерасторжимого единства догматики, нравственных ценностей и художественной культуры. Это создает у обучающихся цельный образ религиозной традиции, позволяет избежать ее одностороннего восприятия, создающего почву для ложной трактовки как догматических положений, так и художественного творчества, неофитского сознания и сектантских искажений.

Список литературы

1. Розина О. В. Профессиональные компетенции и конфессиональное самоопределение педагога духовно-нравственных дисциплин в общеобразовательной школе // Православное просвещение и духовно-нравственное воспитание в школе: теоретические аспекты и практический опыт: научно-методическое пособие в помощь учителю. – Смоленск: Смоленская Православная Духовная Семинария, 2014. – 272с. // [Электронный ресурс]. URL: http://biblioclub.ru/index.php?page=book_red&id=257033 (дата обращения 11.03.2018).

2. Розина О. В. Духовные основы русской культуры: Пособие для учителей: в 3 кн. со словарем и DVD диском: кн. III. М.: Наука и Слово, 2008. – 224 с.

3. Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться. Письма. М., 2006. – 302 с.

4. Николаева О. Православие и свобода. Сборник статей в двух частях. М., 2002 // [Электронный ресурс]. URL: http://lib.eparhia-saratov.ru/books/13n/nikolaeva/freedom/freedom.pdf (дата обращения 11.03.2019).

5. Комплексный учебный курс «Основы религиозных культур и светской этики». Аннотация // [Электронный ресурс]. URL: http://mon.gov.ru/press/reliz/6463 (дата обращения 20.02.2019).

УДК 008(497.2) : 2-1(497.2)
ББК 71.0(4БОЛ)+86.2(4БОЛ)

Шапкалова Светла Ангелова

Государственный университет библиотековедения и информационных технологий, г. София, Болгария, доктор теологии, главный ассистент кафедры культурного и исторического наследия

Назърска Жоржета Димитрова

Государственный университет библиотековедения и информационных технологий, г. София, Болгария, доктор исторических наук, профессор кафедры культурного и исторического наследия

НЕМАТЕРИАЛЬНОЕ КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ НА ПОРОГЕ РИСКА: РЕЛИГИОЗНЫЕ И СЕМЕЙНЫЕ ЦЕННОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ БОЛГАРИИ

Аннотация: Семейные ценности (любовь, преданность, ответственность, послушание, сдержанность, забота о ближних, уважение к пожилым и родителям, связанность с другими, соблюдение и отношение к традициям) имеют фундаментальное значение в этике большей части религиозных сообществ в Болгарии (восточно-православные, римо-католики, евангелисты, мусульмане, евреи, часть Новых религиозных движений, базиру-

ющихся на христианстве). В докладе подвергается исследованию связь между семейными и религиозными ценностями в современной Болгарии и угроза, под которой они находятся как культурное наследие в условиях увеличивающейся секуляризации, аномии, острого экономического и духовного кризиса. В докладе обсуждаются результаты научного проекта, проведенного при поддержке Университета библиотековедения и информационных технологий, используя подходы социологии и науки о культурном наследии.

Ключевые слова: нематериальное культурное наследие; религиозные и семейные ценности; Болгария

Shapkalova Svetla Angelova

State University of Library Science and Information Technologies, Sofia, Bulgaria, Doctor of Theology, Chief Assistant of the Department of Cultural and Historical Heritage

Nazarska Zhorzheta Dimitrova

State University of Library Science and Information Technologies (Bulgaria, Sofia), Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Cultural and Historical Heritage

INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE ON THE EDGE OF RISK: RELIGIOUS AND FAMILY VALUES IN MODERN BULGARIA

Annotation: The family values (love, devotion, responsibility, obedience, restraint, care for relatives, respect for the elderly and parents, family cohesion etc.) have a fundamental importance in the ethics of religious denominations in Bulgaria (Eastern Orthodox, Roman Catholics, Protestants, Jews, Muslims, part of the NRM). This article examines the state of family values in contemporary Bulgaria and, in particular: their place in the value system of several generations; relationship between family values and religious values; their expression in public behavior and position on matters of public importance; their threats as intangible cultural heritage in the context of advanced secularization, visible anomy, acute economic and spiritual crisis, and corruption of the institutional environment. The article discusses the results of a project carried out in the State University of Library Studies and IT, Bulgaria, through the approaches of religious sociology and cultural heritage studies.

Keywords: intangible cultural heritage; religious values; family values; Bulgaria

Семейные и религиозные ценности

В разнообразных квалификациях ценностей – семейные и религиозные ценности ставятся обычно в группу культурных ценностей (в отличие универсальных), коллективных ценностей (в отличие от индивидуальных) или традиционных ценностей (противопоставленные сексуально рациональным ценностям) [1].

В шкале Шломо Шварц семейные и религиозные ценности входят в раздел «консерватизм» и являются релятивными группам «традиция», «конформность», и «надежность». У них есть приоритет коллективизм, иерархичность, уважение к авторитетам и к традиции вместо индивидуализма, рационализма, эгоцентризма, фокусирование на самоосуществление и личную выгоду. Ядро семейных и религиозных ценностей совпадает и выражается в любви к другим, преданность к группе, связанность с коллективом, послушание, сдержанность, уважение и почет к пожилым, взрослым и родителям, забота о ближних, отзывчивость, соблюдение и уважение традиций. Они противопоставлены ценностям, как самостоя-

тельность, стремление к индивидуальному знанию, целеустремленность, предпринимательство, профессионализм [3].

Конец XX и начало XXI века, начало эпохи Постмодерна (эпоха глобализации), ведут к тотальному кризису семьи и семейных ценностей: нуклеарное семейное хозяйство заменяется разнообразием форм договоренностей между партнерами, между ними и их детьми (транснациональные семьи, неформальное сожительство с родителями, которые просто сожительствуют; проживание родителей раздельно, но находясь в браке, однополые браки и т. д.). В то же время в Глобальную эпоху религиозные ценности атакуются секулярными политиками и рационализмом, прагматизмом, индивидуализмом. Они утрачивают свою привлекательность или даже отпадают от коллективной или личной ценностной системы, особенно в XXI веке, когда становится явным религиозный плюрализм [4].

Анкетное исследование связи между религиозными и семейными ценностями (2018 г.)

Рабочая гипотеза и методика. До начала нашей работы мы сформулировали рабочую гипотезу, которая находится в созвучии с последними исследованиями социологов и психологов, о наличии ценностного кризиса в болгарском обществе в конце XX и начале XX в. (что затрагивает религиозные и семейные ценности) [3].

Анкетирование проводится на случайном принципе – объем респондентов 369. В ней принимают участие жители Софии и нескольких крупных городов, 43 % мужчин и 57 % женщин. Преобладающее количество молодежи (66 %) и людей старше пятидесяти (34 %), представители со средним и высшим образованием. Из них 80 % в браке (большинство из них находятся в браке больше 21 года), 10 % из них живут в гражданском браке, а 10 % не указали подробности.

Анализ данных. В ответ на вопрос: «В каких семейных ценностях вы воспитывались Вашими родителями и близкими» в основном ответ был указание на массовые ценности, которые входят в раздел «консерватизм» (Шварц): «любовь, взаимное уважение, терпение, понимание, почет и доверие». К ним можно добавить и некоторые черты характера: «честность, сердечность, требовательность». Однако присутствует и сильно индивидуалистический контрапункт: меня учили «жить жизнь так, как я сочту правильным для себя».

На второй вопрос «Перечислите самые важные для Вас семейные ценности» респонденты затрудняются сформулировать актуальные для них самих семейные ценности. Они отмечают 3–4, при этом по сравнению с ответами на первый вопрос замечаем совпадение только указании ценности «любовь» и «уважение». Это наводит на мысль о наличии неуверенности в собственной ценностной системе и ее эрозии на сегодняшний день. Тем более что здесь респонденты указывают больше ценностей из раздела: «открытость к переменам» и точнее из категории «направленность к самому себе» (напр. «соблюдение свободы других»).

Следующие вопросы направлены на одобрение традиционного брака, который находит поддержку и в лице религиозных сообществ. Симптоматическим для исчезновения патриархальных семейных ценностей и для сильного ущерба религиозных ценностей стало полное одобрение вариант выборочного характера на заключение религиозного (церковного) брака, в отличие от гражданского брака. Здесь в целом не представлены отрицательные или колеблющиеся мнения.

Категорически положительным является мнение респондентов и по вопросу: «Сформулируйте Ваше отношение к новым формам сожительства, в том числе безбрачном». Большинство ответов в индивидуалистическом духе: «каждый свободен, выбирать как будет чувствовать себя счастливым», «поддерживаю, если согласно сердцу и по совести». Единственное, что связывает группу завязавших с традициями, со «старым» это гомофобия: «одобряю, лишь бы сожительство было между мужчиной и женщиной, не одобряю однополое сожительство». Те кто придерживаются к семейным ценностям традиционного типа – единицы: «мое отношение отрицательно. Это противоречит моей христианской системе ценностей».

Обратим внимание на вопрос «Определите, какую связь Вы видите между семейными ценностями и религией». Ответы «глубокая и неразрывная» или «прямая», слишком общие и неясные, на самом деле показывают полное непонимание проблемы. Это объясняется определенными связанными феноменами: высокая степень общественной секуляризации как следствие 45-летнего коммунистического атеистического режима, низкий уровень личной религиозности в почти всех конфессиональных общностях (исключение составляют протестанты и католики), большой части не практикующих православных, мусульман и евреев, отсутствие катехизации у православных, замененной суеверием, магическими практиками и внешней ритуальностью.

В своих ответах на вопрос: «Какие из семейных ценностей находятся под знаком риска? Откуда опасность для них» респонденты категоричны, что семейные ценности под сильной атакой со стороны «эгоизма ежедневия», «неадекватного воспитания подрастающего поколения», «искаженных моральные ценности современной неолиберальной модели» и «коммерциализации жизни». В одной из анкет даже утверждается, что «не просто ценности, а семья как таковая под угрозой». Согласно собеседникам, самим потерпевшим от аксиологических перемен именно семейные ценности формируют ядро раздела «консерватизм», а именно: «терпение», «понимание», «честность», «доверие».

Вторая часть анкеты направлена на решение гипотетических ситуаций с помощью уже образовавшихся, индивидуальных семейных и религиозных ценностей. Предложенные ситуации из жизни представлены крайне провокационно, с целью вызвать искренние ответы и точно определить ценностную шкалу.

На вопрос «Вы готовы переехать в другой населенный пункт или государство, из-за работы Вашего родственника?» большинство опрошенных респондентов дают положительный ответ, несмотря на то, осознают ли, что требуется компромисс с его собственными планами и потребностями. Не являются исключением и ответы, свидетельствующие о полностью эрозированном коллективистическом мышлении («да, если это поможет и мне»).

Ситуация «Насколько Вы готовы предоставить безвозмездную финансовую помощь близким родным (родитель, супруг, ребенок), если он находится в ситуации потребности и попросит Вас об этом» воспринят с патриархальным пониманием со стороны двух третей опрошенных. Здесь наши собеседники категоричны: «я бы дал ему, не дожидаясь просьбы с его стороны», «на то мы и родные, чтобы помогать друг другу».

Совершенно другое впечатление, однако, оставляют ответы на вопрос «Как бы Вы поступили, если Ваш родитель завещал свое имущество человеку не из семьи?». Здесь респонденты вроде бы разделены поровну между коллективистическими семейными ценностями («волю своего родителя я не буду оспаривать», «соглашусь с его решением, но все так же буду его любить и уважать») и индивидуальные ценности («обижусь на него и никогда больше не буду с ним общаться; буду в полном разочаровании»), но на самом деле преобладают мнения тех, кто не скрывали бы свое сильное разочарование при наличии подобного пренебрежения своей личности и имущественное ущерба.

Последние две ситуации ясно иллюстрируют путь отпадания коллективных ценностей от системы ценностей сегодняшнего болгарина.

На вопрос «Вы готовы отдать своего близкого человека в пожилом возрасте в хоспис» большая часть из опрошенных респондентов не захотели дать ответ. Другая часть респондентов разделяются по линии полного отрицания («ни при каких обстоятельствах») и категорическая поддержка («при условии, что у меня нет физической возможности и время позаботиться», «если там есть хорошие условия», «если там позаботятся более адекватным способом»). Положительные мнения красноречиво доказывают изменения в отношениях родства на личном и институциональном уровнях.

Задавая ситуацию «Как бы Вы поступили, если Ваш родственник расскажет Вам о своей альтернативной идентичности», мы руководствовались неоднократно, устанавливаемыми в социологическом исследовании высокими уровнями гомофонии и неконтролируемость «язык ненависти». Реальные ответы, однако, убеждают, что именно при таких ценностях как «солидарность», «любовь», «понимание» эрозия очень глубокая. Это доказывает следующие типы ответов: «не принимаю альтернативную сексуальность как нечто нормальное, но ради сына или дочери хоть тресни, но все равно приму их такими, какие они есть», «к сожалению, мне придется принять это […], и я уверен, что даже если я и решусь попытаться изме-

нить его, я не сумею этого сделать», «я прекращу свои отношения с ним; я не общаюсь с такими людьми, обратиться к специалистам», «пусть лучше ничего мне не говорит, моя реакция будет агрессивной». Разделенные мнения, о том, что альтернативная сексуальность (гомо-, би- или транссексуальность), отличающаяся от традиционной гетеросексуальности, – девиация и подлежит насильственной перемене, в данном случае не связаны с его религиозными убеждениями. Является парадоксальным, но наши собеседники формулируют их, опираясь целиком на сформированные под влиянием своей семейной и социальной среды патриархальные ценности.

Заключение

В обобщение результатов проведенной анкеты, приходим к выводу, что в целом в сегодняшней Болгарии сохранились семейные ценности «любовь, почет (уважение), доверие, солидарность, преданность». Тенденция под угрозой – ценности «связанность, понимание, сдержанность, забота, заботливость, уважение к пожилым и родителям, забота и заботливость к ближним». Ценность «соблюдение традиций» почти исчезает, учитывая повсеместное одобрение за выбор характера религиозного брака и аккламация фактического безбрачного сожительства.

На втором месте, устанавливаем, что выписка из проведенного анкетирования не знает религиозные ценности и конкретно те из них, которые связаны с семьей. В анкетах редко обосновывается связь религии и семейных ценностей, что может быть последствием как неразвитой религиозности, так и атеизма и других обстоятельств.

Респонденты категорично указывают на риск и угрозу семейных ценностей (таких как «преданность, доверие, связанность, послушание, согласие, взаимопонимание, сдержанность»). Подтверждение тому открываем в ясно выраженной трансформации семейных ценностей из раздела «консерватизм» (традиция, безопасность, конформность) в ценности из раздела «открытость к переменам» (гедонизм, направленность к самому себе, эгоизм); в замене религиозных ценностей, релевантных семейным со светскими, при наличии ряда характеристик аномии и отчуждения. Например: статусная ориентация, перенаправляется из групповых (семейных) ценностей к индивидуальным ценностям; приоритет дается индивидуализму, самолюбию, высокому сомнению и самооценке, личному комфорту и карьере.

Список литературы

1. Дюркгейм, Е. Елементарни форми на религиозния живот.– София: София – С. А., 1998.

2. Паунов, М. Ценностите на българите: съвременен портрет на европейски фон (по първични данни от European Social Surveys 2008). – София:Стопанство, 2009.

3. Schwartz, S. H., S. Huismans. Value Priorities and Religiosity in Four Western Religions. // Social Psychology Quarterly, 1995, № 58, pp. 88– 107.

4. Taylor, Ch. A Secular Age. – Harvard: Harvard University Press, 2007.

УДК 37.025
ББК 86.372

Янович Галина Васильевна
Курганский государственный университет,
кафедра культурологии, кандидат педагогических
наук, доцент

К ВОПРОСУ ОБ ИЗУЧЕНИИ РЕГИОНАЛЬНОГО ВАРИАНТА ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ (НА МАТЕРИАЛЕ КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ)

Аннотация. Статья посвящена проблемам изучения региональной православной культуры в учебных заведениях. Анализируются связи региональной православной культуры с общероссийской культурой и историей. Выявляются отличительные особенности Зауральских памятников православия, предлагаются варианты включения соответствующего материала в учебный процесс.

Ключевые слова: православная культура, храм, икона, культурное гнездо, мощи, часовня, памятник культуры.

Yanovich Galina Vasilyevna
Kurgan State University, Department of Cultural Studies, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor

TO THE QUESTION OF THE REGIONAL VARIANT OF ORTHODOX CULTURE' S STUDIES (ON THE MATERIAL OF KURGAN REGION)

Annotation. The article is devoted to the problems of studying regional Orthodox culture in educational institutions. The connections of the regional Orthodox culture with the Russian culture and history are analyzed. It identifies the distinctive features of Zauralye monuments of Orthodoxy and suggests options of adding the material into the learning process.

Keywords: Orthodox culture, Church, icon, cultural nest, relics, chapel, cultural monument.

Проблема изучения православной культуры в школе, а также высших учебных заведениях на сегодняшний день становится весьма насущной. Написаны общероссийские школьные пособия [1], количество школ, вводящих курс православной культуры на добровольной основе постоянно растет. Разработано и опубликовано примерное содержание образования по учебному предмету «Православная культура» [11]. Не меньше возможностей предоставляют для изучения православной культуры и учебные курсы вузов– назовем всего несколько наиболее перспективных в этом отношении: история религий, история Сибири, историческое краеведение, спецкурсы история культуры Урала, народная художественная культура региона, история религий Урала и Западной Сибири, и др.[6]. В вузовских курсах эта тема может занимать отдельный блок или может быть включена в курсы как одна из центральных линий. Но в целом, проблема изучения православной культуры остается пока мало освоенной.

То, что большинство областей и краев имеет интересную и достаточно самобытную православную культуру, не требует особых доказательства. Зауралье заняла в этом ряду достойное место. Сегодня этот аспект стал весьма значимым в исследовании историков и культурологов нашего

региона. Назовем только несколько исторических исследований, появившихся в печати за последние годы по Зауралью [2; 3; 10; 16; 17; 18]. Это позволяет достаточно успешно вести работу по школьному и вузовскому изучению истории православной культуры нашего региона.

При разработке принципов изучения православной культуры регионак числу обязательных требований мы относим соблюдение важнейшего принципа, зафиксированного в законе Российской Федерации «Об образовании». Статья 2 определяет, как один из важнейших принципов государственной политики в области образования светский характер образования [4], который в свою очередь базируется на конституционном положении о том, что наше государство согласно ст. 14 является светским государством [5].

Изучение православной культуры – явление новое, сложное. Оно стало возможным только в новых социальных условиях: открытость общества, его приверженность демократическим принципам и институтам. Ярко проявляется тенденция восстановления в процессе изучения гуманитарных предметов исторической и культурной преемственности. Однако надо помнить, что большинство краев и областей России –это одновременно родина и других наций, сохранивших свои верования и свою национальную культуру, с учетом чего следует особо осторожно подходить к изучению культуры православия.

Эффективным изучение православной культуры региона окажется лишь в случае, когдачерез ее изучение можно показать процесс развития православия в единой связи с историей развития православной культуры всей России. Подобные связи могут реализовываться разнообразно. Одним из важнейших таких приемов выступаютисторические параллели.

Приведем пример из истории Зауралья. Кафедральным собором Курганской метрополии является собор пресвятого Александра Невского. Житие православного святого дает прекрасную возможность построить разговор и о роли личности в истории, и о данной исторической личности, и о том, что память о выдающейся личности сохраняется самыми разными путями и запечатлевается в разнообразных формах. Школьники и студенты могут узнать, что память князя Александра Невского, причисленного церковью к лику святых почиталась по всей земле Русской. На Святой Руси благоверные князья – святые, использовавшие полученную от бога власть на благо своему народу и Церкви Христовой. Они строили храмы, защищали землю от вражеских набегов, стремились поднять престиж земли Русской. Однако необходимо предостеречь от слишком прямых параллелей. При знакомстве с историей возведения храма во имя благоверного князя Александра Невского следует обратить внимание учащихся и студентов на более сложные исторические связи, пронизывающие историю развития православной культуры.

Знакомство с развитием православия в нашем крае выводит на такие незабываемые и значимые события в истории страны и в истории Зауралья как, например, пребывание декабристов в Кургане.

С главной церковью города Кургана – Троицкой – связанно удивительное в истории Российской империи, и особенно в истории города Кургана, событие – неофициальная встреча ссыльных декабристов с цесаревичем – в будущем – российским императором Александром П. Безусловно, следует знать зауральцам, что эта, уникальная даже для истории Российской империи, встреча сохранилась не только по архивным документам, но и в воспоминаниях самих декабристов, например, Н. И. Лорера [7], которые были напечатаны уже в серединеXX в.

Можно напомнить и другой не менее интересный факт, который поможет увидеть и самих декабристов и уже полуразрушенные архитектурные памятники Кургана иными глазами. Так, известно, что собор во имя Богородицы – Рождественский был выстроен в городе Кургане по проекту декабриста М. А. Назимова в 1845 г. [9].

Существуют в истории развития православия в Зауралье и другие не менее яркие примеры, позволяющие показать удивительно прочные связи нашей малой Родины с Россией. Это почитаемые русскими людьми чудотворные иконы. Особо почитаемая в нашем крае чудотворная чимеевская икона – список одной из самых известных на Руси икон – Казанской иконы Божий Матери. Сохранились свидетельства очевидцев о том, как она приплыла в село Чимеево по реке Нияп, притоку Тобола. Чимеевские старожилы хранят предание о том, что когда в селе сгорел первый храм, образ Казанской Божией Матери нашли на пепелище единственно сохранившимся. Это было второе чудесное обретение иконы. В марте 2004 года по ходатайству Преосвященного Михаила, епископа Курганского и Шадринского, Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Алексий П благословил внести чимеевскую святыню в православный месяцеслов как чудотворный список с Казанской иконы Божией Матери [15].

Сохранение традиций православной культуры на новой территории– значимоенаправление для более глубокого изучения православной культуры края и государства, и важное направление для формирования чувства единства русской культуры. Например, Далматовский кремль продолжил собой защитную линию обороны, возводимую на границах вновь присоединенных земель ивозникновение на таком месте монастыря также оказывается достаточно типичной для русских земель. Нестал исключением наш край в дальнейшем развитие общероссийских православных традиций. Достаточно открыть «Славянскую энциклопедию» [12] и увидеть в ней описание 7 крупнейших на Руси мужских монастырей во имя Успения Пресвятой богородицы, куда включен и Зауральский монастырь. Можно так построить занятие, чтобы, выяснить, что такое Успение Пресвятой Богородицы, и что такое монастырь в жизни русского народа и государства, и как выбиралось название для монастыря, и почему так почитаема была Пресвятая Богородица, и, разумеется, какое место в общем монастырском деле занимал тот или иной монастырь в истории и православия и страны.

В завершении выясняется, что Далматовский монастырь со временем стал одним из крупнейших центров православия и крупнейшим экономическим центром Сибири.

Существуют и другие типы памятников православной культуры известные во всей России: часовня, святой источник, рака с мощами святого. Интересны эти явления тем, что они во многом стали порождением более активного развития православных традиций на местах. Так произошло и в Зауралье, где самыми известными святыми источниками стали Далматовский и Чимеевский. Вот какова история одного из них – Далматовского. Он возник, как гласит предание, на месте первого поселения инока Далмата, на месте будущего Успенского монастыря. Ни один паломник (а их были тысячи) не уходил от стен монастыря святого Далмата, чтобы не побывать на святом источнике и не испить этой чудотворной воды. Однако, за годы разрушения монастыря, источник был не просто забыт, а завален всяким мусором. И он просто исчез. Но вот чудо: после того, как монастырь начал оживать, восстанавливаться, недалеко от древнего родника у подножия холма, на котором расположен монастырь, забил новый родник. Весть о возрождении святого источника тут же облетела всю округу. Источник обустроили. Сейчас началось паломничество уже к новому источнику [10]. И снова идут паломники к нему, разнося его славу по всей Сибири и России.

Часовни ведут свое начало из глубокой древности христианского мира. Они представляют собой небольшие постройки для общественной молитвы с иконами, но без алтаря. Часовни устраивались на вновь осваиваемых или особо памятных местах, на кладбищах, на местах, ознаменованных какой – ни будь милостью Божией или в воспоминание важных событий церковно – государственной жизни.

В Зауралье, как и в большинстве других отдаленных от центра регионов Российской империи, известны многие сохранившиеся с давних пор часовенки, появились и новые, что свидетельствует о продолжении существовавших с древних времен христианского мира традициях. Рассказ о часовнях края – это и знакомство с разнообразными формами проявления православной культуры и одновременно знакомство с конкретными культурными памятниками малой Родины. В истории православной культуры Зауралья сохранилось немало таких островков – памятников, например, часовня в Чимеево на месте явления чудотворной иконы, Александровская часовня в центре Далматова, установленная в память о чудесном спасении императора Александра III и др.

Не менее давней традицией в православии является почитание мощей. Мощи – тела или останки тел святых христианской церкви, оставшиеся после их смерти. В христианстве сложилась традиция помещать мощи святых в особое помещение, называемое рака, что соответствует русскому слову гробница (не следует смешивать со словом «гроб») [13], [14].

Обращаясь к православной культуре Зауралья, невозможно оставить без внимания мощи основателя Свято – Успенского монастыря Далмата, возведенного в сан всесибирскогосвятого. История их обретения уже в конце XX в. полна драматизма и уважения к людям, в том числе и представителей Курганского университета, взявшим на себя труд по их спасению. С соблюдением соответствующих церковных обрядов и требований археологической науки, произошло перенесение мощей преподобного Далмата из подземной усыпальницы в Скорбященскую церковь, где их поместили в деревянной резной раке – специальная украшенная гробница, в которой находятся мощи святого [10]. Обретение мощей святого Далмата стало началом возрождения монастыря – как очага духовной и православной культуры.

Важным моментом, который в изучении региональной православной культуры является чрезвычайно позитивным, может стать то, что практически с любым из них можно познакомится в реальном времени. Как будет происходить это знакомство – в поездках на каникулах, на учебной практике, в форме занятий на местах – это определяется самим педагогом. Важно, что пусть не все, но многие памятники реально увидеть воочию. Тогда православная культура, причем не только местная, но и всероссийская, станет живой, воспитывающий и ум, и душу.

Вопрос об особенностях развития православной культуры региона также требует особого рассмотрения. В истории православной культуры края мы до сих пор подчеркивали ее единство, неразрывность с общероссийской православной культурой. Однако возникает вопрос – если она не имеет своих особенностей, стоит ли тратить время на ее изучение?

Любой край как малая Родина, значим и дорог для нас и тем, что вобрал в себя все богатство истории, культуры, традиций Родины, ее народа. Но вполне естественным является желание знать и те моменты ее истории, культуры, развития православия и памятников, которые есть только у твоей малой Родины. С этими отличительными моментами должен быть знаком каждый житель Зауралья. Эти моменты обязательно должны находить отражение в учебных пособиях по истории православной культуры нашего края.

Таких фактов, примеров, памятников материальной культуры, рассказывающих о проникновении и активном развитии православия в наших краях, присоединенных к Российской империи только в XVII–XVIII вв. достаточно для того, чтобы в пособиях можно было четко и ярко провести эти идеи. Примером этого может стать история Далматовского мужского монастыря. На его примере можно не только убедительно показать роль монастырей в духовной, культурной, экономической жизни народа. Особую гордость вызовет исторически доказанное положение Далматовского мужского Свято-Успенского монастыря во всей великой Сибири – а по данным исторических архивов, достоверным фактам, не опровергаемым и сегодня – наш монастырь в XIXв. – времени своего расцвета, стал крупнейшим монастырем за Уралом [12].

При рассказе о возникновении монастыряна вновь присоединенных к Российской империи землях, безусловно, юные зауральцы должны услышать, что ко времени вхождения нашего края в мощное государство, в православии уже существовали святые, чье почитание было особо глубоким именно в Сибири. Одним из таких святых стал св. праведный Симеон Верхотурский, который укреплял в вере и поучал благочестию новообращенных инородцев. Его мощи в 1704 году были перенесены в Верхотурский Николаевский монастырь [13]. Этот святой и стал особым покровителем жителей Сибири и наиболее почитаемым святым в наших краях.

Однако активное приобщение к православию как важнейшей для русского народа духовной форме жизни со временем дало и «своих» святых, внесших огромный вклад в развитие православия в Сибири, признанных сегодня официально сибирскими святыми. Среди них важное место занимает основатель Свято–Успенского мужского монастыря ДалматИсетский.

Чрезвычайно самобытной в развитии православной культуры стала история появления чудотворных икон. Как правило, кроме общероссийских чудотворных икон, в каждом крае существуют местные. Богат такими иконами и наш Зауральский край. Может быть, и не все из них запомнятся изучающим православную культуру, однако само осознание самобытности «местной» православной культуры, безусловно, обогатит чувство уважения к своему краю.

Обращение к самобытной истории архитектурных памятников Зауралья, что воплощается наиболее ярко в храмовом строительстве, так же отмечаются удивительно яркие примеры его воплощения в храмовых комплексах. Даже складывается так называемый стиль «сибирское барокко», который применяется историками к наиболее ярким памятникам культуры – Спасо-Преображенский собор в г. Шадринске, ряде других памятников на территории Курганской области, включенных в список памятников федерального значения.

Думаю, что приведено достаточно аргументов, в пользу показа, при знакомстве учащихся с православной культурой края, региона, не только единства ее с российской православной культуры, но и выявления самобытности культуры края, его удивительной переплетенности с духовной жизнью народа, его бытом, мировосприятием, отношением к православию, как неотъемлемой части его жизни.

Последняя проблема, на которую хотелось бы обратить внимание: изучать православную культуру внутри какого-либо основном курса по истории,либо как самостоятельного факультативного курса.

На наш взгляд – предпочтительнее изучение православной культуры Зауралья как самостоятельного факультативного курса. Что позволяет отдать предпочтение именно такому подходу?

– Учебный курс не использует исторический подход к изучению материала, что вполне оправдано богатством и сложностью истории культуры православия;

– Православная культура любого региона настолько богата и интересна, что на имеющемся материале складывается целостный учебный курс, знакомящий с самобытным православным культурным комплексом родного края;

– Ведение учебного курса как самостоятельного краеведческого курса дает большую свободу педагогу, так как самостоятельному курсу отводится больше учебного времени, есть возможность более полно использовать возможности, предоставляемые близостью к изучаемым памятникам культуры, организации занятий–экскурсий, учебной практики, поездок на каникулах и т. д.;

– В ходе изучение краеведческого курса идет опора на уже изученный материал основного курса, в результате чего знания основного курса повторяются, углубляются и расширяются.

Проблема, к рассмотрению которой мы обратились, имеет и другой аспект: в каком ключе изучать православную культуру Зауралья:

– изучать православную культуру хронологический, в соответствии с тем, когда возник тот или иной населенный пункт, когда был построен храм, когда был перестроен и т. д.;

– изучать православную культуру по видам церковного искусства: архитектура, иконопись, фресковая живопись, искусство книги, церковная музыка и т. д.

– изучать православную культуру как географически сложившиеся комплексы населенных пунктов нашего края, причем далеко не всегда самых крупных;

Каждый из этих подходов имеет свои преимущества и свои сложности. Хронологический позволит проследить процесс прихода, закрепления и развития православной культуры в крае после его присоединения к основной части Российской империи, увидеть связь между развитием экономики и культуры края. Однако, такой подход во многом разбивает целостное восприятие исторически складывающихся культурных комплексов.

Изучение православной культуры по видам искусства осложнен рядом обстоятельств. Среди них – слабая изученность особенностей архитектурного стиля, иконописи, искусства церковной книги, церковного пения, колокольного звона на уровне региона. Его изучение только начитается. Думается, что пройдет время, и белые пятна в истории православной культуры того или иного края будут заполнены.

На сегодняшний день наиболее эффективным видится изучение комплексов православной культуры, так называемых «культурных гнезд» [8], сложившихся в тех или иных населенных пунктах края, области. Следует отметить, что не всегда это крупные города области, есть и небольшие села. Назовем два интересных, исторически сложившихся и существующих комплекса православной культуры в Зауралье.

Город Зауралья – Далматово. В Далматовский комплекс входят: 1. Далматовский кремль; 2. Далматовский Свято-Успенский мужской монастырь; 3. Рака с мощами преподобного Далмата; 4. Храм Богоматери «Всех скорбящих радости»; 5. Чудотворная икона Пресвятой Богородицы «Успения Божией Матери»; 6. Церковь Иоанна Богослова; 7. Далматовская часовня во имя чудесного спасения Александра III; 8. Далматовский святой источник; 9. Николаевская церковь.

В Чимеевский комплекс православной культуры входят: 1. Чимеевский храм во имя Казанской Божией матери; 2. Чимеевская чудотворная икона Пресвятой Богородицы Казанская – Чемеевская; 3. Иконостас храма во имя Казанской Божией матери; 4. Афонская икона Божией Матери«Скоропослушница»; 5. Часовня на месте обретения чудотворной иконы Пресвятой Богородицы Казанской – Чемеевской; 6. Чимеевский Казанско-Богородицкий мужской монастырь; 7. Чимеевский святой источник; 8. Часовня при святом источнике.

Итак, православная культура российских регионов может стать особым предметом изучения в школах и вузах нашей области.

Список литературы

1. Бородина А. В. Основы православной культуры: учеб. пособие для основной и старшей ступеней общеобразовательных школ, лицеев, гимназий. М., 2003. – 288 с.
2. Бутакова М. В. Церковь и Зауралье в XVII – XIX вв. Земля Курганская: прошлое и настоящее. Краеведческий сборник. Вып. 19. Курган, 1997. С. 3–35.
3. Зайцева Л. Ю. Русская православная церковь // История Курганской области. – Т. 4. – Курган : Зауралье, 1998. – 488с.
4. Комментарии к закону Российской федерации «Об образовании» – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://docs.cntd.ru/document/420353316 (Дата обращения: 11.01.2019).
5. Конституция Российской Федерации. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/ (Дата обращения: 11.01.2019).
6. Курганский государственный университет. Информация по образовательным программам [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.kgsu.ru/sveden/education (Дата обращения: 11.01.2019).
7. Лорер Н. И. Записки декабристов. Иркутск: Вост. – Сиб. изд-во , 1984. – 416с.
8. Максимова Г. В. «Культурные гнезда» провинции: церковное искусство в Зауралье» // Культура провинции: Материалы международной научно-практической конференции. – Курган, 2005. С. 162–164.
9. Назимов М. А. Письма и статьи. Иркутск: Вост. – Сиб. изд-во, 1985. – 238с.
10. Пашков А. А. Свято-Успенский Далматовский мужской монастырь. – Шадринск: Исеть, 2000. –с. 215 – 216.
11. Примерное содержание образования по учебному предмету «Православная культура»// Православная культура в школе. Альманах. – 2003. – №1. – С. 11–57.
12. Славянская энциклопедия. Киевская Русь – Московия: в 2 т. Т. 2. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 814, [1] с.: ил.
13. Словарь православной церковной культуры. – М.: АСТ, 2008. – 480 с.
14. Христианство. Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. – М., 1995. – С. 183.

15. Чудотворная Чимеевская. Историческая справка. Звонница. 2004. № 26. С. 16–17.
16. Янович Г. В. Знаменитые иконы Зауралья. Куртамыш. 2018. – 256 с.
17. Янович Г. В. Паломничество по Зауралью. Куртамыш. 2010. – 296 с.
18. Янович Г. В. Православная культура в Зауралье. Куртамыш. 2009. – 212 с.

УДК 177.7:152
ББК 87.7:88.5

Шибакова Надежда Борисовна
Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, кафедра педагогики, психологии и предметных методик, студентка магистратуры

ОРИЕНТИРЫ МИЛОСЕРДИЯ В РЕЛИГИОЗНОЙ И СВЕТСКОЙ КУЛЬТУРАХ: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ

Аннотация. В статье через призму понимания милосердия и сострадания рассматривается две системы воспитания духовно-нравственных качеств – светская культура и религиозная культура. Цель данной работы – выяснить различия основания нравственных ориентиров, в том числе понимания качества милосердия, в зависимости от вида мировоззрения (светского или религиозного).

Ключевые слова: духовно-нравственный, религиозная культура, светская этика, милосердие, духовно-нравственные ценности, мировоззрение.

Shibakova Nadezhda Borisovna
South Ural State Humanitarian-Pedagogical University, Department of Pedagogy, Psychology and Subject Methods, graduate student

THE MEANING OF MERCY IN RELIGIOUS AND SECULAR CULTURES: THE EXPERIENCE OF COMPARISON

Annotation. Using the notions of mercy and compassion as lenses, the article explores the two systems of spiritual and moral development – secular culture and religious culture. The purpose of the paper is discussing of the divergence in moral reasoning, and in the meaning of mercy in particular, based on the underlying culture (religious or secular).

Keywords: spiritual and moral, religious culture, secular ethics, mercy, spiritual and moral values, worldview.

Вопросы духовно-нравственного воспитания детей в светской этике и религиозной культуре понимаются по-разному. В каждой из этих систем приоритеты и задачи существенно различаются. Светская этика, с гуманистическими идеями и идеалами, во главу системы ставит антропоцентризм. В религиозной культуре на протяжении всего времени центром системы является теоцентризм. Поэтому данные системы воспитания изначально находятся в разных плоскостях, светская культура более ориентируется на переустройство мира, религия – на устройство души. Процесс воспитания личности и формирование духовно-нравственных качеств также зависит от среды, в которой находится воспитуемый. В зависимости от главенствую-

щего в системе среды мировоззрения будут складываться и изменяться убеждения, взгляды, взаимоотношения воспитуемого с другими людьми.

В любой религиозной культуре присутствует духовно-нравственное начало, поскольку религия определяет не только отношения человека с Богом, но также в определенной мере регламентирует отношения людей как внутри церкви, так и за ее пределами. В то же время в религии присутствуют и нормы, являющиеся общечеловеческими нравственными ценностями. Моральные моменты обнаруживаем в самой идее Бога, поэтому они неотделимы от религии. Известно, что в ранних религиозных учениях аксиологическая окраска отсутствует. Четкие критерии «хорошо» и «плохо» формировались постепенно. Между религией и моралью существует тесная связь, формировавшаяся на протяжении всей истории. Проблема милосердия основательно разработана во всех мировых религиях. В христианском мировоззрении нет преклонения перед человеком, нет возвеличивания общества, человек создан по образу Бога, с «заложенными» в его природу моральными компонентами. Святой Иоанн Кронштадтский предостерегал смешивать человека со злом, находящимся в нем, потому что зло – случайная болезнь, а все существо человека образ Божий [3]. Поэтому основной задачей религиозного воспитания является задача научить человека видеть в другом человеке образ Бога. Помогая другому человеку в этом, личность, через любовь и милосердие, сама начинает проявлять благородные качества своей души [1].

Историк В. О. Ключевский писал о христианском понимании милосердия: «Целительная сила милостыни полагалась не столько в том, чтобы утереть слезы страждущему, уделяя ему часть своего имущества, сколько в том, чтобы, смотря на его слезы и страдания, самому пострадать с ним, пережить то чувство, которое называется человеколюбием» [2, с. 3]. В буддизме милостивое отношение к людям и другим существам улучшает карму человека. В исламе помощь кому-либо попавшему в беду считается религиозным служением, за которое человек духовно вознаграждается.

Значение и результаты содеянного человеком переживаются и интерпретируются в разных системах по-разному. Идеи гуманизма были представлены как целостная система взглядов в эпоху Возрождения. В эпоху Просвещения произошло очищение понятия природы от ценностных характеристик и выведения моральных ценностей целиком из законов природы, «какова она есть». В силу последнего мораль, как специфический феномен, стала сводиться к научному познанию и механизмам психики. Постепенно для мыслителей эпохи Просвещения милосердие стало пониматься как свойства и проявления психической сущности человека, как выражение его изначальных душевных импульсов. Итогом многих рассуждений стало то, что понимание добра и зла стало зависеть от наличия или отсутствия пользы для конкретного человека и конкретного общества. До сих пор наука точно не объясняет причины, по которым человек в определенный момент проявляет любовь, милосердие и сострадание к другому человеку.

Для лучшего понимания гуманистической идеи в современное время обратимся к формам ее выражения, связываемым с психотерапией. На сегодняшний день последняя, с одной стороны, противопоставляет себя религии, а с другой стороны – выходит далеко за границы, определенные ей медициной, пытаясь решать эмоциональные, социальные и личностные проблемы человека. В труде «Общая психопатология» К. Ясперс писал: «При отсутствии этой связи место религии занимает светское мировоззрение. Врач принимает на себя функции жреца. Возникает идея, так сказать, светской исповеди, общедоступных консультаций по духовным вопросам» [4, с. 74].

Светская культура активно развивалась в сложившихся социокультурных условиях, когда религия утратила значительную часть контроля социального пространства. Идеалы светской этики отличались многоликостью, многоголосьем, противоречивостью, в силу того различных своих исходных оснований. Милосердие, как особый вид социального взаимодействия, развивалось под влиянием общественных, групповых и индивидуальных ситуаций, конкретных потребностей. Этот особый вид социальных отношений сформировался в процессе социокультурного развития, как проявление социальной активности в форме единения между людьми (выраженного в качестве поддержки и взаимопомощи в ситуации нужды другого). Формирование милосердия как нравственного принципа представляет собой движение от спонтанного (инстинктивного) проявления взаимопомощи близким, до сознательного проявления. В процессе становления светской культуры милосердие становится определяющей нравственной идеей в категории нравственных ценностей.

И в религиозном, и в светском контексте содержание «заповеди» милосердия достаточно сложно, поскольку включает в себя не только участливое отношение к людям (в противовес небрежению), но и ограничение себя, требование от себя жертвенности ради другого. Следовательно, милосердие осуществляется за пределами принятых обязательств, как милость сердца. В данном контексте милосердие – это особая индивидуальная практика по самосовершенствованию. Как уже отмечалось выше, стратегии и технологии самосовершенствования человека могут преломляться как через религиозное мировосприятие, так и через светское. Полагаем, что объединяющее в светском и религиозном понимании милосердия – это идея единения с другим.

Как видим, милосердие в религиозном и светском понимании имеют разные теоретические основания и ориентиры. Светская культура акцентирует внимание на ценности человека самого по себе и оперирует тем, что выбор в совершении дел милосердия должен исходить из потребностей самого человека или общества. В то же время религиозная культура исходит из высших идеалов и представлений о человеке, подразумевая, что любовь к Богу не возможна, если человек не может увидеть и полюбить в другом человеке образ Бога. Это и есть твердое обоснование любви и милосердия в религиозной культуре, в то время как светское понимание ми-

лосердия основано больше на личностном и общественном эгоизме. Ориентиры религиозной культуры в этом плане имеют более прочное основание, так как подрастающему поколению порой очень сложно понять и определиться, какой эгоизм для него «предпочтительнее».

Список литературы

1. Березина, Е. М. Светское и религиозное измерение милосердия // Вестник Пермского научного центра. 2012. №2. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/n/svetskoe-i-religioznoe-izmerenie-miloserdiya (дата обращения: 13.04.2018).

2. Ключевский, В. О. Добрые люди Древней Руси [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.litres.ru/vasiliy-kluchevskiy/dobrye-ludi-drevney-rusi/ (дата обращения 13.04.2018).

3. Крохова, В. Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://azbyka.ru/fiction/divnyj-batyushka-zhitie-svyatogo-pravednogo-ioanna-kronshtadtskogo/ (дата обращения 13.04.2018).

4. Швачкина, Л. А. Форма светской гуманности и практики милосердия в новейшее время: психотерапия // Вестник МГОУ. Философские науки. – 2011. – № 2. – С. 72–77. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://vestnik-mgou.ru/Articles/View/5992 (дата обращения 13.04.2018).

УДК 281.2
ББК 86.372

Рахимова Кристина Андреевна

Челябинский государственный институт культуры,
кафедра социально-культурной деятельности,
студент магистратуры

ВОСПИТАНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НА ПРИМЕРЕ ЖИТИЯ ПРЕПОДОБНОГО ДАЛМАТА ИСЕТСКОГО

Аннотация: С каждым годом все больше представителей научного сообщества уделяют внимание изучению православных ценностей, их дидактического значения и их влияния на общественную нравственность. В данной статье автор рассматривает, в контексте аксиологии, возможности применения нравственного примера преп. Далмата Исетского в православном и светском воспитательном и образовательном процессе.

Ключевые слова: аксиология, православные ценности, преподобный Далмат, житие, агиография, старообрядческий раскол.

Rakhimova Kristina Andreevna

Chelyabinsk State Institute of Culture, department of social and cultural activities, graduate student

EDUCATION OF ORTHODOX VALUES ON THE EXAMPLE OF R E V E R E N D **DALMAT ISETIAN ' S LIFE**

Annotation: Every year more and more representatives of the scientific community to pay attention to the study of Orthodox values, their didactic significance and their effect on public morals. In this article, the author examines into the axiological context, the possibilities of Reverend Dalmata Isetskogo applying moral example's applying into the Orthodox and secular process of upbringing and education.

Keywords: axiology, Orthodox values, Rev. Dalmat, hagiography, the old believer schism.

Православные ценности являются основанием восточно-христианской культуры; поддерживают духовное единство российского общества, большинство которого составляют приверженцы православных ценностных оснований (75%) [3]. Рассмотрим подходы к определению православных ценностей в публикациях современных отечественных философов, в предметном поле аксиологии. Так, В. Г. Костюк выделяет следующие основополагающие православные ценности: воспитание добродетели и любви, осуждение увлечения материальными благами, законопослушность и целомудрие [4, с. 50].

Получившийся перечень может быть дополнен на основании исследования Н. Д. Никандрова, который выделяет такие православные ценности как: терпимость и милосердие, социальный мир и государственное единство, трудолюбие и аскетизм, а также многодетность [8, с. 7]. К православным ценностям относят также свободу воли, в сочетании со смирением, святость семейного союза и уважение к старшим, братолюбие, взаимопомощь и сострадание как составляющие соборности [7, с. 11].

Приведем далее важные, с точки зрения аксиологии, примеры из жития преподобного Далмата Исетского. Начнем с того, что он родился в традиционной российской семье казачьего атамана Березовского острога Ивана Мокринского и сибирячки, принявшей таинство крещения (возможно, происходившей из рода Илигея).

По предположению далматовского краеведа Телякова, отец преподобного, Иван Мокринский мог поступить на военную службу в возрасте 15 лет. Военная служба должна была достаточно рано сформировать его характер и патриархальный уклад его семьи – благо, что его супруга, судя по ее происхождению, полностью разделяла его ценности.

Его сын Дмитрий (будущий игумен Далмат) пошел по стопам отца, служа городничим и острожским приказчиком (1628–1642 гг.). Рано овдовев, он решил пойти в монахи, начав свой духовный путь в Невьянской обители. Для этих мест была характерна соловецкая традиция, известная историкам и теологам непревзойденной строгостью своего устава [12, с. 69].

Для молодого монаха Далмата были неразделимы два вида его общественного служения – Родине и Церкви. После пострига, ища уединения, он стал жить отшельником в пещере – около слияния Течи с Исетью. Но уже в 1644 году он выстроил там часовню – тем самым настроив против себя хозяина местных земель Илигея.

Но в 1646 году после чудесного явления Богородицы Илигей отказался от претензий на эту землю. После этого Далмат начинает строительство монашеской общины и добивается признания этих земель за ним от царской власти.

Его окружали весьма известные и уважаемые люди – к примеру, среди них был основатель города Кургана Тимофей Невежин, ставший одни из первых монастырских послушников. Поскольку Далмат воспитывал Ти-

мофея с малолетства, очевидно то, что именно с его благословения был заложен центральный город Зауралья [2].

В 1651 году первое русское поселение в долине Исети, основанное Далматом, было уничтожено Девлет-Гиреем, который добивался реставрации Сибирского ханства. Вернувшись из краткой отлучки, игумен нашел на пепелище неповрежденную икону Успения Пресвятой Богородицы. Далмат счел это знаком того, что ради блага Православной Церкви и России необходимо возродить монастырь, вокруг которого должна быть заложена русская слобода [6, с. 700].

Интересно, что святой инок причастен и к вдохновению монаха Афанасия (Любимова) на освоение русского севера. Долгое время он был его соратником и даже монастырским игуменом (после смерти Далмата), а затем стал архангельским архиепископом.

При жизни монаха Далмата обвиняли в связях со старообрядцами. Эти наветы перешли и на его сына Исаака, первого официального игумена обители. На самом деле, оба они радели о восстановлении утраченного после раскола народного единства, а также выступали против чрезмерной жестокости представителей светской и церковной власти при общении со старообрядцами [10, с 10].

Таким образом, мы видим, что не только преподобный Далмат, но и его воспитанники придерживались мировоззрения, основанного на христианской терпимости, милосердии, взаимопомощи и любви к земному Отечеству.

Московские и сибирские власти были наслышаны об их деятельности, и с 1659 года монастырь был официально зарегистрирован, а его охрана была доверена тобольским воеводам. Несмотря на это, в 1662 году Успенская обитель была сравнена с землей восставшими башкирами [11, с 300].

Подчеркнем, что мнения о долговременных и прочных связях Далмата и Исаака Мокринских со старообрядцами опровергают многие авторитетные ученые, среди которых более всего выделяется Д. С. Лихачев. Известный ученый относил все эти мнения к области безосновательных слухов [5, с. 98].

В заключение отметим, что преп. Далмат дожил до 103 лет и умер в 1697 году, находясь в мире со светскими и церковными властями [11, с. 315]. К 300-летней годовщине со дня преставления святого в 1997 г. были составлены ему служба и акафист. В 2004 г. преп. Далмата Исетского причислили к местночтимым святым Курганской епархии, почитаемому в лике Собора Сибирских святых, с установлением дня памяти 8 июля.

В контексте намеченной нами темы воспитания православных ценностей, отметим, что преподобный Далмат заложил в основу собственной педагогической системы соборность, а именно – братолюбие, взаимопомощь и сострадание. Как видим, это полностью согласуется с пониманием православных ценностей в современной педагогике и философии [7, с. 113].

Напомним о следующем важном моменте – ради сохранения социального мира во время старообрядческого раскола преподобный на достаточно длительный период (1668–1685 гг.) отказался от духовной власти в Успенской обители [11, с. 311]. В этом проявились такие православные ценности как свобода воли в сочетании со смирением (Е. А. Морозова выделяет их как основополагающие) [7, с. 111]. К слову, в мирской жизни Дмитрий Мокринский придерживался таких важных ценностей как святость семейного союза, многодетность и уважение к старшим.

Таким образом, его житие может служить примером не только для монахов, но и для мирян (в контексте разговора о семейных ценностях). Святой Далмат также был государственником. Как известно, согласно Социальной концепции Русской Православной Церкви участие мирян в политике и государственном управлении является одной из форм свидетельства Православия перед внешними, то есть миссионерства [9].

Действительно, по словам нынешнего игумена Свято-Успенского Далматовского монастыря Варнавы (Аверьянова) для нас более всего важно то, что служение преподобного Далмата есть подвиг почти апостольский – просвещение светом веры Христовой окраин Русского государства.

Не менее важен его личный аскетический пример: «Служение его есть также продолжение традиции старчества и умного [молитвенного] делания и это в то время – конец XVII в., когда на небосклоне Святой Руси уже почти не видно преподобных по сравнению с иными периодами русской истории», – подчеркивает игумен Варнава [1].

Список литературы

1. Аверьянов Варнава, игумен. Преподобный Далмат Исетский.

[Текст]: Режим доступа:http://dalmate.ru/istoriya-monastyrya/prepodobnyj-dalmat-isetskij.html (дата обращения 19.01.2019).

2. Букреев А. И. Лица Зауралья. Невежин Тимофей / под ред. А. И. Букреева // [Текст]: Режим доступа :http://persona.kurganobl.ru/lyudi-udivitelnoj-sudby1/148-lyudi-udivitelnoj-sudby/1594-nevezhin-timofej (дата обращения 19.01.2019).

3. ВЦИОМ. [Текст]: Итоги всероссийского опроса, март 2010.

4. Костюк В. Г. Ценности православных и мусульман как интеграторы евразийской цивилизационной общности / В. Г. Костюк // [Текст]: Новосибирск, Издательство ННИГУ :Вестник Новосибирского государственного университета. – № 4. – С. 48–59.

5. Лихачев Д. С. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 2: И–О / отв. ред. Д. С. Лихачев. – [Текст] : СПб., 1993. – С. 141.

6. Манькова И. Л., Нечаева М. Ю. Далматовский в честьУспения Пресвятой Богородицы мужской монастырь [Текст] //Православная энциклопедия. – М.: Православная энциклопедия, 2006. – Т. XIII. – С. 659–664.

7. Морозова Е. А. Традиционные ценности православного этического образования (1811–1917 гг.) // Ярославский педагогический вестник. – 2014. – № 2 (59). – С. 110–114.

8. Никандров Н. Д. Православные ценности и воспитание в современной России [Текст] / Н. Д. Никандров. – М.: Логос: Высшее образование сегодня. – № 2. – С. 3–9.

9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. [Текст]: М., 2000. –112с.

10. Панич Т. В. Афанасий / Т. В. Панич // Православная энциклопедия. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – Т. IV. – С. 9–10.

11. Пашков А. А. Свято-Успенский Далматовский мужской монастырь / под редакцией Емельянова Н. Ф. – Шадринск: Исеть, 2000. – С. 226–324.

12. Теляков М. З. Предки и потомки Далмата / Зыряновские чтения: Курган, КГУ. – С. 68–70.

УДК 37.01
ББК 60

Столетов Анатолий Игоревич

Башкирский государственный аграрный университет, кафедра социально-экономических и гуманитарных дисциплин, доктор философских наук, профессор

Катюхина Арина Евгеньевна

Башкирский государственный аграрный университет, факультет биотехнологий и ветеринарной медицины, студент второго курса

ОСОБЕННОСТИ ВОСПИТАНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Аннотация. В статье анализируется зависимость процесса воспитания от типа общества. Применяется стадиальный подход к рассмотрению социальной динамики, а также системный подход при рассмотрении роли воспитания в формировании личности. Показано, что появление высоких технологий, изменивших социальную структуру, создают сложности в применении традиционных методов воспитания и требуют выработки новых принципов и методов с учетом особенностей постиндустриального техногенного общества.

Ключевые слова: воспитание, общество, личность, современное общество

Stoletov Anatoly Igorevich

Bashkir State Agrarian University, Department of Socio-Economic and Humanitarian Disciplines, Doctor of Philosophy, Professor

Katyukhina Arina Evgenievna

Bashkir State Agrarian University, Faculty of Biotechnology and Veterinary Medicine, second-year student

THE FEATURES OF EDUCATION IN MODERN SOCIETY

Annotation. The article analyzes the dependence of the process of education on the type of society. The authors apply a phased approach to the consideration of social dynamics, as well as a systematic approach to the role of education in the formation of personality. It is shown that the emergence of high technologies that have changed the social structure, create difficulties in the application of traditional methods of education and require the development of new principles and methods, taking into account the features of post-industrial technogenic society.

Keywords: education, society, personality, modern society

Роль воспитания во все времена занимает ведущую позицию в формировании индивида как личности. Каждый тип общества нуждается в такой личности, которая бы, с одной стороны, соответствовала фундаментальным характеристикам сложившейся на данном этапе социальной си-

стемы, а с другой, была способна поддерживать и развиватьполноценную функциональность этих характеристик, способствуя развитию общества. Чтобы стать полноценным членом общества, необходимо пройти первичную социализацию, подразумевающую процесс всестороннего и последовательного вхождения индивида в объективный мир общества или в отдельную его часть через усвоение («перенимание-от-другого») уже сложившегося миропорядка [1, с. 212]. При этом происходит творческое усвоение (или интернализация) ролей и установок значимых других, людей, с которыми возможна идентификация. Как утверждают П. Бергер и Т. Лукман, благодаря этой идентификации со значимыми другими ребенок оказывается в состоянии идентифицировать себя и приобретает субъективно понятную и благовидную идентичность, включающую в себя социальные установки общества [1, с. 213–214].

Воспитание, по сути, и есть усвоение определенных «программ» или моделей социального действия, тесно связанных с нравственными ценностями, нормами поведения присущими обществу. Как определяется понятие воспитания в философской энциклопедии, это систематический целенаправленный процесс, необходимый для формирования человеческих отношений, духовного, интеллектуального развития личности, фундамент для ее правильной социализации в обществе [3]. Сложность воспитания в том, что воздействие на воспитуемого не может гарантировать правильное усвоение необходимых для общества моделей поведения. Кроме того, мы полагаем, что процесс воспитания сильно зависит от типа общества и базовых моделей поведения и восприятия мира, принятых в обществе, систему которых П. Бергер и Т. Лукман назвали символическим универсумом. Последние же, в свою очередь, во многом определяются структурными особенностями социальной системы.

Не удивительно, что с трансформацией общества меняется и символический универсум, следовательно, установившаяся в обществе прежнего типа методология воспитания может терять свою актуальность и эффективность, что и наблюдается в наши дни: обостряется конфликт «отцов и детей», привычные системы ценностей теряют свою привлекательность, возникает разрыв между воспитанием, основанном на педагогических идеях и методиках, сформировавшихся ранее, и новой социальной реальностью.

Основой воспитательного процесса является передача опыта последующим поколениям через традицию. Устойчивость и закрытость социальной системы в обществе традиционного типа позволяла транслировать опыт посредством методов народной педагогики, строившейся на основе преемственности поколений, примерах из фольклора, повседневном бытовом общении родителей и детей, религии, общении с естественной природой и т. п. [2]. Эта преемственность, обусловленная структурными особенностями традиционного общества, делала актуальным тип личности, который выступает носителем и ретранслятором экзистенциального опыта

прошлого, вполне применимого в дальнейшем, поскольку изменения в социальной реальности происходят чрезвычайно медленно, что позволяет человеку адаптироваться к новым социальным обстоятельствам.

С развитием технологий возникает новый тип общества, который называют индустриальным или обществом второй технологической волны [6]. Механизированные технологии трансформируют социальную структуру, ускоряя социальное время и порождая необходимость в новом типе личности, соответственно меняя подходы к воспитанию и образованию. Этот тип обусловлен рядом особенностей индустриального общества, например, стандартизацией, синхронизацией, централизацией [6, с. 92–116]. Кроме того, ускорение развития приводит к разрыву с традицией. Индустриализация общества актуализирует новый тип личности. Общество этого типа нуждается не в трансляции традиций и опыта прежних поколений, а в увеличении производительности. Воспитание становится более «технологичным», стандартизированным, поскольку основная функция человека нового типа общества – это производство материальных ценностей, научно-технический прогресс, а производительность и прогресс сильно зависят от подчинения норме, стандарту, рационализированности процессов и деятельности. Именно в этом типе общества складывается нормативная и всеобщая система образования и воспитания. Воспитание становится не «ручным», индивидуальным, а массовым в соответствии с утвержденным и «практичным» образцом. Вспомним пионерские лагеря в Советском Союзе или скаутские на Западе, через которые проходили миллионы детей, впитывая соответствующий дух коллективизма и единства (в нашей стране) или индивидуализма (в западной культуре) на примере общепринятых образцов из массовой культуры того времени.

Однако с развитием информационных технологий в современном обществе эффективность такого воспитания понижается. Почему же так происходит? Как отмечает Э. Тоффлер, до наступления эры масс-медиа ребенок строил свою модель реальности на основании незначительного набора ролевых моделей, обеспечивавших цельное сознание личности. На поведение человека оказывали влияние телевидение, газеты, радио, популярные журналы, транслирующие те образцы, которые были приняты индустриальным типом общества. Но появление новых коммуникационных технологий приводит к демассификации коммуникативных процессов и порождает поликультурное и полицентричное общество, в котором человек может выбрать любой образец для самоидентификации, а нормативность и стандартизированность воспитания становится проблематичной. Постиндустриальное общество или общество третьей технологической волны порождает новый тип личности – конфигуративный или модульный [6, с. 614–617]. Такая личность обладает большей свободой, критическим восприятием авторитетов и норм, стремлением к самостоятельности, спо-

собностью брать ответственность на себя. Общество высоких технологий нуждается в инновационном типе личности.

Но нельзя отрицать и негативных моментов, связанных с трансформацией общества и разрушением прежних моделей воспитания. Изобилие возможностей, информационный поток требуют определенных навыков и умений делать выбор и разбираться в последствиях своего выбора, что не формируется автоматически. Ребенок, не умеющий вырабатывать собственное мнение, попадая из одной среды в другую с разными нравственными и культурными установками,может испытывать затруднения, становиться объектом манипуляции, терять уверенность в себе. Если раньше необходимые для жизни в обществе навыки формировались при взаимодействии с семьей, школой, то сегодня дети, погруженные в виртуальную реальность, не могут использовать опыт прошлых поколений, не сталкивавшихся с новой технологичной средой. Они оказываются предоставлены сами себе и могут терять связь с объективной реальностью.

Большое значение в воспитании имеет этическая атмосфера в обществе. Но техногенный характер современного общества снижает значимость этических вопросов в связи с тем, что техническая деятельность, жизненно важная для современной цивилизации, не оставляет места для размышлений о добре и зле, заменяя их инновационностью, стремлением к созданию новых технологий, поглощающих природу и ведущих к катастрофе техногенной цивилизации. К тому же, техническое творчество задействует экстенсивный тип креативности, для которого, как показывают исследования, свойственно снижение интереса к вопросам этики [5]. Современному изобретателю важно создать технологию, обладающую новыми возможностями, а нравственный аспект деятельности его не особенно интересует. Усложняет ситуацию и то, что в современной культуре сосуществуют и вступают между собой в конфликт три типа этики: этика, характерная для традиционного общества, этика индустриального общества и этика общества высоких технологий. Последний тип этики еще находится в стадии формирования, тогда как этические системы прежних эпох уже не совсем адекватны складывающемуся обществу и потребностям личности.

Как воспитывать человека сетевого общества, когда «тинэйджер, овладевший компьютером, считает себя намного умнее деда, пишущего авторучкой»[4]? Чтобы воспитание в современном обществе было результативным, сам воспитательный процесс должен меняться с учетом новых особенностей социальной реальности, например, изменяя роль семьи и образовательной системы в воспитании. Необходимо соблюдать баланс между выработкой самостоятельности, способности брать на себя ответственность уже в раннем возрасте и передачей общечеловеческих ценностей. Невозможно вырастить ребенка чутким, добрым, понимающим, справедливым, не показывая ему важность и действенность соответствующих ценностей своим собственным поведением. Но одновременно нужно со-

здавать ему возможности проявлять их в своих поступках, доверяя его выбору и демонстрируя его важность. Нужно не только декларировать право ребенка на собственное мнение, но и учить формировать его, не навязывая, а создавая среду, в которой собственное мнение и свободное развитие является определяющим для становления личности. Не случайно в XX веке возникает и получает распространение педагогика Марии Монтессори, а в наши дни система образования в Финляндии переходит от дисциплинарного стандартизированного обучения и воспитания школьников к обучению на основе принципов равенства, добровольности, практичности, доверительности, индивидуальности и самостоятельности, когда ребенок выбирает свою траекторию развития в соответствии со своими наклонностями и интересами, а основнымявляется умение жить и радоваться жизни.

Григорий Померанц писал в начале нашего века: «Решающей становится не экономика, а педагогика, начиная с детского сада. Дети схватывают начатки нового быстрее взрослых… С самого раннего детства можно воспитывать понимание радости, которую дает созерцание. И это подготовит людей к переоценке ценностей, к переходу от инерции неограниченного расширения техногенного мира к цивилизации созерцания, духовного роста и равновесия с природой» [4] Поэтому возрождается значимость методов народной педагогики, ведь традиции содержат бесценный духовный опыт созерцания. Поэтому воспитание в современном мире должно строиться на основе гуманитарных технологий, позволяющих ставить вопрос о духовных ценностях наряду с материальными, уравновешивая временное вечным.

Список литературы

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. –323 с.

2. Народная педагогика // Этнопсихологический словарь.[Электронный ресурс]. Режим доступа: https://ethnopsychology.academic.ru/217/народная_педагогика (Дата обращения: 10.03.2019).

3. Воспитание // Национальная философская энциклопедия: [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://terme.ru/termin/vospitanie.html (Дата доступа: 10.03.2019)

4. Померанц Г. Пауза созерцания // Дружба народов. – 2002. –№ 2. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.zh-zal.ru/druzhba/2002/2/pom.html (Дата обращения: 15.03.2019).

5. Столетов А. И. Проблема нравственности в современном техногенном обществе // Философская мысль. 2017. № 9. С. 132–141. DOI: 10.25136/2409-8728.2017.9.23788. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_23788.html (Дата обращения: 15.03.2019)

6. Тоффлер Э. Третья волна. Москва: АСТ, 2002. – 776 с.

УДК37.017.924
ББК74.48

Сердюкова Анна Сергеевна
Российский государственный профессионально-педагогический университет, г. Екатеринбург
соискатель кафедры права

СООТНОШЕНИЕ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ ПРОЦЕССА ВОСПИТАНИЯ ДУХОВНОСТИ МОЛОДЕЖИ

Аннотация. Целью работы стал анализ детерминации и содержания понятия «духовность». Автор показывает существенные различия в сущности понятий «душевность» и «духовность», которые сегодня достаточно часто являются синонимами в педагогическом научном поле. Анализируется историческое наследие прошлого как объективного источника понимания сущности духовного воспитания. Проводится параллель в осмыслении процесса духовного воспитания в российской и зарубежной практике. Выводом становится предложение обеспечить единство понятийного аппарата в светской и в религиозной традиции. Только на основе этого и в условиях непредвзятости можно будет принять единые национальные критерии оценки эффективности процесса воспитания духовной нравственности.

Ключевые слова:духовное воспитание, различие душевности и духовности, светское и религиозное понимание духовности.

Serdyukova Anna Sergeyevna
Russian State Vocational Pedagogical University, law department, Yekaterinburg, graduate student

THE RELATION OF THE FORM AND CONTENT OF THE PROCESS OF YOUTH SPIRITUALITY'S EDUCATION

Annotation. The purpose of the work was to analyze the definition and content of the concept of«spirituality». The author shows significant differences in the essence of the concepts of «soulfulness» and «spirituality», which today are often synonymous in the pedagogical scientific field. The historical heritage of the past as an objective source of understanding of the essence of spiritual education is analyzed. A parallel is drawn in the understanding of the process of spiritual education in Russian and foreign practice. The conclusion is the proposal to ensure the unity of the conceptual apparatus in the secular and religious traditions. Only on the basis of this and in conditions of impartiality will it be possible to adopt common national criteria for evaluating the effectiveness of the process of education of spiritual morality.

Keywords: spiritual education, the difference of soulfulness and spirituality, secular and religious understanding of spirituality.

> Воспитывать ум, чтобы различал добро; воспитывать сердце, чтобы сердце любило добро; воспитывать волю, чтобы стремилась делать добро.
>
> *Иоанн Кронштадтский*

Насколько стремительно меняется в условиях всеобщей глобализации, научно-технического прогресса мир, нас окружающий, настолько стремительно трансформируются культура, традиции, нравственные и духовные ориентиры человечества. Современное общество приучают жить с социальной установкой: «Бери от жизни все!». Ведется усиленная пропаганда нормативности пристрастий к низменным удовольствиям, праздной

жизни, материальным объектам, бесконечной погоне за «модой», «трендом», развращенности, отказа от семейных ценностей. Расшатываются духовные и национальные устои народов.

Все это неизбежно отражается и на сфере образования. В связи с этим актуализируется вопрос: можем ли мы согласиться на то, что под воздействием «тренда, моды» исказятся духовные и нравственные традиции? Каков механизм сохранения исторически сложившиеся неизменных констант, которые в свою очередь сберегут общество от негативных последствий навязываемых извне отрицательных установок?

Прежде чем провести анализ приоритетов российской государственной образовательной политики в области воспитания духовности и сравнения процесса духовного воспитания в российской и зарубежной практике, важно детерминировать понятие «*духовность*».

Изучая сущность понятие «*духовность*», неизбежно сталкиваешься с понятием «*душевности*». Сегодня в педагогическом научном поле эти понятия достаточно часто являются синонимами. Автор считает необходимым определить и разделить два понятия «духовность» и «душевность», понимая, что эти категории не одно и тоже как религиозном, так и светском понимании.

Обращаясь к генезису понятия «духовность», автор определил, что данное понятие имеет коренную основу слово «дух», которое в свою очередь является родственный таким словам как «воздух, дышать». *Дух* понимается как нематериальная сущность (в светском понимании); «бестелесное существо: обитатель невещественного; а существенного мира; бесплотный житель недоступного нам духовного мира» (в религиозном понимании) [6].

Каковы особенности светского понимания духовности и душевности?

Духовность – это интегральная характеристика «ценностно-смысловой сферы личности, означающая приоритетность духовных ценностей, отмеченных нравственной доминантой и отражающихся в жизненных смыслах, стремлении личности к самосовершенствованию на основе углубляющегося самосознания, ориентации на высшие ценности человеческого бытия (любовь, добро, истину, красоту). Духовность выражается в идеале, идеях, ценностях, к которым стремится общество и человек. Духовность есть базис, основа культуры общества и человека» [7,с. 34].

Душевность в светском понимании рассматривается через психологическую сущность человека, то есть «верование или убеждение, что наша мысль, чувство, воля, жизнь обусловливаются чем-то отличным от нашего тела (хотя и связанным с ним)», здесь есть схожесть восприятия душевности и в религиозном понимании [3, с. 135].

В чем заключаются особенности религиозного понимания духовности и душевности?

Духовность – «по учению Апостола Павла, духовный человек четко отличается от человека душевного» [4]. «Душевность» же связанная с

именно душевными проявлениями: чувств и эмоций, воли, разума. «Духовным» же является человек, который имеет в себе действие Духа Святого. Так «человек с развитыми творческими способностями в разных областях искусства, но не стяжавший Святого Духа, дающего жизнь душе», является лишь человеком душевным и плотским, но не ненаполненным Духом Святым (духовным) [2, с. 210].

Душа – это «жизненное существо человека, воображаемое отдельно, от тела и от духа, и в этом смысле говорится, что и у животных есть душа» [6]. Душа является неким бесплотными телом духа: в этом значении дух выше души.

Исходя из этого, автор считает, что понятия«духовное» и «душевное» не одно и тоже, и их нужно понимать как соотношение некой формы и содержания: *«душевное» является некой нематериальной формой, а «духовное» – это то что питает, наполняет ценностным смыслом эту нематериальную форму.* Разделив эти категории, можно приблизиться к истинному пониманию «духовности», соотнесения последней с различной деятельностью, в нашем случае, в образовательном процессе.

Анализируя приоритеты государственной политики в области воспитания, ориентированного на формирование у «детей высокого уровня духовно-нравственного развития», представленные в Стратегии развития воспитания до 2025года [5], неизбежно задаешься вопросом о том, что же сегодня подразумевается под процессом воспитания именно «духовной» нравственности?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, сопоставим общепринятое понятие «духовности» с историческим наследием традиционно принятого смысла данной категории в отечественном и европейском понимании.

В большинстве своем общепринятое понимание *российского духовного воспитания* в образовательном процессе воспринимается или как морально-нравственное составляющее, которое воспринимают Добро и Зло только через призму неких устоявшихся правил в обществе и последствий за их нарушение [1], или как «обращение к культурному наследию» [7], выраженное в простом знакомстве с поэзией, живописью и другими видами искусства.

Но в настоящее время имеется и противоположенное мнение, высказанное в научных трудах многих ученых. В частностив статье В. М. Филиппова и Е. О. Крыловой замечено, что «…мы воспитываем детей духовно, когда объясняем им, как исполнить нравственные нормы, данные Господом: почему и как они должны слушаться родителей и педагогов, не брать чужого, быть правдивыми, отказываться от своей выгоды в пользу ближнего и т. п., то есть как работать над собой, чтобы стать добрее, совершеннее» [7, с. 5].

Как видим, что в российском понимании с одной стороны «духовность» понимается лишь как некая формальность, выраженная в нравственном поведении в обществе, основанном на наборе неких правильных поступков по отношению к тому или иному предмету или явлению, а с

другой стороны «духовность» понимается как наполненность духовным содержанием, которое находится в тесной взаимосвязи с Богом.

В *западной традиции «духовное воспитание»* («spiritual education») напрямую связано с религиозным воспитанием. Отмечается, что термины духовный и религиозный являются синонимами. Вместе с тем параллельно с понятием духовного воспитания существует понятие моральное воспитание – «moral education», которое, определяется как обучение образцам и нормам поведения. Моральное воспитание в таком представлении является более узким понятием, чем понимание духовного воспитания в русской культуре» [8, с. 401].

Исходя из этого мы видим, что в русской традиции понимание «духовное воспитание» воспринимается двояко, а в европейской традиции есть четкое разделение на «моральное воспитание» (образы и нормы поведения) и «духовное воспитание» (в религиозном смысле).

В данном случае закономерно возникает множество вопросов: как нам, субъектам светского российского общества (в частности, субъектам светского образовательного пространства), разобраться в данном противоречии во взглядах на «духовное» воспитание? Воспитывая духовность у обучаемых, мы воспитываем только моральные нормы поведения или же нечто большее? Если воспитываем что-то большее, то на какие основы мы должны полагаться при изучении данной категории и в какой науке эти основы исторически рассмотрены? Стоит ли согласиться с В. П. Зинченко, что «наука, философия и религия не обладают монополией на изучение духовности и природы духа. Иное дело, что у теологии имеется огромный опыт в познании духа, а современной науке полезно хотя бы его признать!» [9, с. 18].

Автор считает, что для решения столь актуального и в различной степени противоположного понимания «духовного воспитания» для начала нужно обратиться к истории становления духовного воспитания, детально рассмотренной О. Л. Янушкявичене. В монографии представленного автора проведен сравнительный анализ эволюции духовного воспитания в Западной Европе и России, сделан обобщающий вывод, в котором «были выделены следующие парадигмы: дохристианская парадигма (в греческой традиции духовное воспитание велось путем создания идеала, а в ветхозаветной культуре было нормативным); христианская парадигма (духовное воспитание идеально-нормативно); парадигма модерна (духовное воспитание нормативно); постмодернистская парадигма (характеризуется отсутствием как норм, так и идеалов)» [8].

Как видим, современное западное и российской общество находится на этапе осмысления парадигмы духовного воспитания на уровне отсутствия четких норм, которые могли бы регулировать именно духовные отношения, а также отсутствия некого абсолютного идеала, к которому стремился бы человек, общество.

Воспитание духовности, по мнению автора, как раз и может стать этим связующим звеном по формированию некого идеала, в котором будут выражены абсолютные ценности, как некие наивысшие ценности человеческого бытия – добро, истина, красота, благо, польза.

Важно также отметить, что светское понимание духовности присутствует и в православном духовном воспитании, также как православное духовное воспитание присутствуетв светском. Главное различие между *светским* и *религиозном* пониманием духовности заключается в понимании *источника духовности*. В *религиозном* понимании «духовность» имеет источник духовности – это *Бог*, который сотворил человека и дал ему духовность как неотъемлемое качество, а в *светском* понимании считается, что «духовность» *имманентно присуща человеку*.

Хочется согласиться с выводом О. Янушкявичене, «что различие между современными западными и традиционными отечественными теориями духовного воспитания значительно глубже, чем различие между православной и светской отечественными теориями духовного воспитания, так как и та, и другая характеризуются ориентацией на служение Другому. Более того, отечественная традиция духовного воспитания задает вектор всей гуманизации образования. А именно, принято считать, что гуманистическое направление в педагогике рассматривает человека как высшую ценность и имеет субъект-субъектный характер. Тогда, если я – субъект воспитательного процесса, то понимание чьей ценности во мне воспитывается? Отечественная педагогика отвечает: понимание ценности Другого, постмодернистская западная – понимание ценности себя самого. Однако исследование позволяет заключить, что утверждение ценности человеческой личности возможно лишь через расширение пределов собственного «я» («ибо кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее, а кто потеряет душу свою ради Меня, тот обретет ее»)» [8,с. 396].

Поводя итог исследования «духовного воспитания», хочется найти гармонию между светскостью и религиозностью. Думается, что гармония может наступить только через глубинное осознание духовно-нравственных традиций,которые невозможны для пониманияв отрыве от исторического наследия. «При этом важно, чтобы понятия духовного и нравственного воспитания использовались в соответствии с истинным смыслом» [7, с. 5].

Автор считает, что необходимо создать определённое единство понятийного аппарата в светской и в религиозной традиции. Только на основе этого и в условиях непредвзятости можно будет принять единые национальные критерии оценки эффективности процесса воспитания духовной нравственности.

Именно воспитание духовности, может стать связующим звеном по формированию некого идеала, который в современном обществе, в большинстве своем, отсутствует или понимается каждым участником общества по своему. К идеалу можно приблизиться только через осознание абсо-

лютных ценностей, как неких наивысших ценностей человеческого бытия – добро, истина, красота, благо, польза. А также к этим абсолютным ценностям можно отнести еще одну ценностную категорию – «совесть», которая «связывает людей разных национальностей и в этом смысле является государствообразующим понятием. Совесть выступает в качестве некого внутреннего голоса, свидетельствующего о том, что есть добро, а что – зло. «Совесть имеют все люди (разных национальностей, разного происхождения, разной образованности и т. д.). Все знают, что честно и нечестно, что хорошо и что плохо, и потому стыдятся плохое перед людьми делать» (Святитель Тихон Задонский). Умение слушать голос совести делает людей единодушными, так как совесть каждому говорит одно и то же» [7, с. 5].

Список литературы

1. Горячева И. А. Христианские ценности в учебных книгах К. Д. Ушинского и использование их воспитательного потенциала в современных условиях // Вера и образование: общество, школа, семья в XXI веке: XV Международные Рождественские образовательные чтения. Москва, 31 декабря 2007г. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=2, свободный. (дата обращения 19.03.2019).

2. Лукашенкова Ж. В. Формирование духовно-нравственных ценностей у школьников на уроках и во внеурочной деятельности (из опыта работы учителя). – Смоленск, 2013. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.dpo-smolensk.ru/orksje_odnknr/FILES/5-7.pdf, свободный. (дата обращения 19.03.2019).

3. Мещеряков Б. Г., Зинченко В. П. Большой психологический словарь. – СПб.: Прайм Еврознак, 2006. – 672 с.

4. Православная духовность. Митрополит Иерофей (Влахос). [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ierofej_Vlahos/pravoslavnaja-duhovnost/, свободный. (дата обращения 19.03.2019).

5. «Стратегия развития воспитания в Российской Федерации на период до 2025 года» Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 мая 2015 г. № 996-р. // Российская газета. 8 июня 2015 г. – Федеральный выпуск №6693 (122).

6. Толковый словарь живого великорусского языка В. И. Даля. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Spravochniki/tolkovyj-slovar-zhivogo-velikorusskogo-jazyka-v-i-dalja-bukva-d/1494, свободный. (дата обращения 05.03.2019).

7. Филиппов В. М., Крылова Е. О. О духовно-нравственном воспитании студентов в многонациональных коллективах // Духовно-нравственная культура в высшей школе: нравственные ценности и будущее студенческой молодежи: материалы V Международной научно-практической конференции в рамках XXVI Международных Рождественских образовательных чтений. Москва, 23 января 2018 г. – Москва: РУДН, 2018. – 688 с.

8. Янушкявичене О. Л. История становления и развития теории духовного воспитания. Воспитание подрастающих поколений: монография. Изд-во LAP Lambert Academic Publishing, 2011. – 464 с.

9. Янушкявичене О. Л. Историко-теоретический анализ становления и развития теории духовного воспитания подрастающих поколений. – М.: Изд-во «Прометей» МПГУ, 2009. – 448 с.

УДК 908
ББК26.89(2Рос)

Распопова Виктория Александровна
Муниципальное бюджетное учреждение культуры «Музейно-краеведческий центр», г. Куса, хранитель фондов

МУЗЕЙ КАК ЦЕНТР ПАТРИОТИЧЕСКОГО И НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ ШКОЛЬНИКОВ

Аннотация: в статье рассматривается опыт работы в музее со школьниками: воспитание у них чувства патриотизма, пропаганда изучения истории, этнографии, умение школьников взаимодействовать с разными категориями людей.

Ключевые слова: краеведение, сохранение истории, пропаганда знаний, связь поколений, этнография.

Raspopova Victoria Alexandrovna
Municipal budgetary institution of culture «Museum and local lore center», Kusa, the keeper of funds

MUSEUM AS A CENTER FOR PATRIOTIC AND MORAL EDUCATION OF SCHOOLCHILDREN

Annotation: The article deals with the experience of working with schoolchildren: raising their feelings of patriotism, promoting the study of history, ethnography, the ability of students to interact with different categories of people.

Keywords: regional studies, preservation of history, the propaganda of knowledge, the connection of generations, ethnography.

Давид Самойлов писал: «Родина – это не там, где хорошо или плохо, а без чего нельзя жить». В современном неспокойном мире, когда из разных уголков поступают новостные ролики об очередном теракте, гражданской войне, авариях, наводнениях и землетрясениях, становится актуальным умение прогнозировать возможные события.

Попробовав проанализировать все то, что происходит вокруг и, проведя параллель с событиями, произошедшими двадцать, пятьдесят, сто и больше лет, становится понятна очевидная мысль – в истории множество примеров того, как нужно поступать в похожей ситуации, а может и совсем сохранить нейтралитет.

Но ситуация современного мира такова, что историю переписывают, переделывают под себя. Насколько мудро будет поступать молодое поколение, самоопределяясь в соответствии с «новой» историей?

Ярким примером подобного искажения исторических фактов является политика Украины и ряда европейских государств в отношении России, а в частности – заслуг советского народа в победе над фашизмом в мае 1945 года.

Основополагающую роль в изучении истории играет преподаватель, но есть и еще один участник изучения истории и воспитания подрастающего поколения настоящими патриотами своей страны. Как нельзя лучше

показывает отечественную историю, как локально, так и в контексте всего государства, музей.

В настоящее время именно патриотическое воспитание молодежи является приоритетным в российской педагогике. Но как показать ужасы той же Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. поколению россиян, которое родилось через 60–70 лет после окончания войны?

Мы, рожденные в СССР, общались со своими родителями, бабушками и дедушками – очевидцами тех событий – и не понаслышке знаем, что 9 мая – «праздник со слезами на глазах», как поется в известной песне. Для детей же, рожденных в нулевых, все не так очевидно, понятно без слов. И именно здесь им поможет музей. Только прикоснувшись к личным вещам участников ВОВ, тружеников тыла, прочитав их письма времен Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., подросток хотя бы на минуту может поставить себя на место своего земляка и понять, насколько трудно было в тылу и как страшно – на фронте, где каждая пуля может оказаться твоей, а каждая минута последней.

Из года в год наш Музейно-краеведческий центр в г. Кусе ведет активную работу среди молодежи и старшего поколения кусинцев по пропаганде изучения истории родного края, повышения электоральной активности среди молодежи. Помимо экспозиционной деятельности, Музейно-краеведческий центр проводит акции, игры, конференции. Остановлюсь на наиболее ярких мероприятиях.

На протяжении трех лет МБУК «МКЦ» г. Кусы проводит акцию «Жизнь = 125 грамм хлеба». Форма мероприятия зависит от самих ее участников. Первоначально это были школьные линейки и раздача на улице информационных листовок о блокадном Ленинграде. К листовкам прикладывался кусочек хлеба весом в 125 граммов. Хлеб был предоставлен местными предпринимателями. Для детей организовывались встречи с поисковым отрядом «Горные стрелки» (п. Магнитка Кусинского муниципального района) и мобильные выставки с предметами, обнаруженными в ходе проведения вахт памяти на территории Ленинградской области. Именно возможность подержать в руках, посмотреть на предметы, сопровождавшие на протяжении всех боев советского солдата дает настолько глубокую эмоциональную составляющую «Урока мужества», чем просмотр документального фильма. Добровольцы, решившие стать полноценными участниками Акции, сами устраивали Уроки мужества, линейки, создавали открытки и многое другое. Впервые к районной акции присоединился Кусинский областной реабилитационный центр.

Последние недели перед Светлой Пасхой всегда наполнены мастер-классами, в которых принимают участие и дети, и взрослые, и пенсионеры и люди с ограниченными возможностями здоровье. Единое занятие для всех, ознаменованное светлым праздником, располагает к общению, обмену опытом и веселому времяпрепровождению, после которого каждый

уходит из Музейно-краеведческого центра с хорошим настроением и сувениром, в который он вложил лишь свои время, любовь и фантазию. Подобные мероприятия всегда позволяют достичь как минимум три цели: общение отцов и детей, интеграция людей с ОВЗ в социум, воспитание в детях чувства уважения и равенства со сверстниками и взрослыми с ОВЗ.

Начиная с 2010 года Центром реализуется проект «СТЕНА ПАМЯТИ – НАРОДНАЯ ПОБЕДА», объединивший в себе истории 829 жителей Кусинского муниципального района – участников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Эта цифра не статична и ежегодно только увеличивается. СТЕНА ПАМЯТИ представляет собой 24 баннера с фотографиями участников Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Ежегодно СТЕНА монтируется на один день на городской площади. В этот день все желающие могут подойти и посмотреть фотографии ветеранов. Возле баннеров в этот день всегда лежат цветы, зажигаются свечи. В этот день старшее поколение кусинцев делится своими воспоминаниями о родителях-фронтовиках теперь уже со своими внуками. Таким образом, СТЕНА ПАМЯТИ – незримая связь ушедшего поколения с подрастающим поколением. После Дня Победы СТЕНА ПАМЯТИ монтируется в коридоре у входа в Музейно-краеведческий центр.

Еще одной ступенью в объединении не только разных поколений жителей города, но и поселений Кусинского муниципального района, стало создание СТЕНЫ ПАМЯТИ в трех поселениях района. Создана СТЕНА ПАМЯТИ и в миниатюре (формат листов – А 4), что позволяет работникам музея знакомить школьников с биографиями фронтовиков во время проведения Уроков Мужества в их учебном заведении.

С 2015 года количество участников митинга в нашем городе в День Победы только увеличивается. Причиной этому послужило создание Бессмертного полка России на территории Кусинского муниципального района. В 2018 году шествие насчитывало порядка 2500 человек. Теперь в этот день жители города руководствуются не тем, что обязаны участвовать в праздничном митинге в составе своей организации, а тем, что они пройдут по улицам города вместе с фотографией своих родителей или бабушки с дедушкой. Среди инициаторов участия в шествии Бессмертного полка России часто можно увидеть детей. В практике и печать нескольких экземпляров одного снимка, чтобы каждый маленький член семьи почувствовал себя полноценным участником шествия. В этот день гордость за семью и за страну читается в глазах этих детей. Но самое главное – уже в подростковом возрасте они знают, какую цену заплатили наша страна и их родные, чтобы приблизить День Победы. На эти исторические факты сложно повлиять и изменить их в сознании ребенка.

В 2017 году Музейно-краеведческий центр впервые организовал и провел автопробег «От обелиска к обелиску», посвященный Дню памяти и скорби – 22 июня. Автопробег объединил жителей города и района, вете-

ранов боевых действий, сотрудников МРСК Урала, Отдела полиции, ликвидаторов аварии на Чернобыльской АЭС, волонтеров, краеведов. Наравне со взрослыми стойко вынесли дорогу и дети. Участники автопробега посещали памятники и обелиски, посвященные Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. За один день участники посетили 10 объектов монументального искусства.

Накануне 22 июня Музейно-краеведческий центр объединяет жителей города во время акции «Свеча памяти». В 22.00 часов все желающие подходят к памятнику воинам-землякам, погибшим в годы войны, зажигают свечи и возлагают цветы.

Ежегодно Музейно-краеведческий центр объединяет вокруг себя юных исследователей. Традиционно в марте проходит районный смотр-конкурс школьных музеев, а во время проведения акции «Ночь музеев» проходит награждение победителей; помимо этого краеведческий кружок «Истоки» под руководством педагога-историка В. И. Сосненко проводит в мае небольшие краеведческие чтения, где учащиеся начальной школы могут проверить свои силы в ораторском искусстве. Традиционно в эти минуты малышей поддерживают родители, бабушки и дедушки. Настоящее единение семьи!

В начале октября МБУК «МКЦ» организует историко-краеведческую конференцию «Ковригинские чтения», которая объединяет и детей, и взрослых. Практикуется и семейное авторство в написании статей. Часто темой для статьи школьники выбирают историю своей семьи. Еще одним направлением для статей является история двух градообразующих предприятий: Кусинский литейно-машиностроительный завод и Завод Точных Технических камней. Не одно поколение кусинцев работало на этих заводах. В память об участии в конференции все участники получают сборник статей конференции – летопись жизни и развития малой родины кусинцев.

Традиционно год заканчивается проведением районного открытого конкурса творческих работ «Рождественская сказка». Весь год маленькие кусинцы вместе со своими мамами и бабушками ждут объявления конкурса, чтобы создать мягкую игрушку, открытку или нарисовать рисунок на тему Рождества Христова. В настоящее время в конкурсе участвуют только рисунки. Но пока были и другие номинации дети и взрослые создавали свои шедевры не только ставя цель – победить, но и принести благо, ведь игрушки и открытки потом дарились ветеранам, членам Кусинского районного отделения ЧООО ВОИ, детям из многодетных семей и семей, оказавшихся в трудной жизненной ситуации.

Таким образом, наш Музейно-краеведческий центр не только воспитывает в детях чувство патриотизма, стремление изучать что-то новое, но и бескорыстию, благотворительности и любви к людям. По прошествии многих лет дети, участвовавшие в наших мероприятиях, становятся друзь-

ями музея; имеют активную гражданскую позицию и независимое от внешних факторов и СМИ мышление и любовь к Родине.

Андрей Дементьев писал:

Пока мы боль чужую чувствуем,
Пока живет в нас состраданье,
Пока мечтаем мы и буйствуем
Есть нашей жизни оправданье!..

УДК 37.025
ББК 74.200.51

Жесткова Елена Александровна
Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского (Арзамасский филиал), кафедра методики дошкольного и начального образования, кандидат филологических наук, доцент

Зотова Валентина Владимировна
Национальный исследовательский Нижегородский государственный университет имени Н. И. Лобачевского (Арзамасский филиал), магистрант

ВОЗМОЖНОСТИ ВЕБ-КВЕСТ-ТЕХНОЛОГИИ В ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ КАЧЕСТВ ЛИЧНОСТИ МЛАДШЕГО ШКОЛЬНИКА

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме применения технологии веб-квест в формировании духовных качеств личности. В статье дана трактовка понятия «духовность», описана суть технологии веб-квест. Авторами предложен веб-квест «Дорогою добра», способствующий духовному развитию личности.

Ключевые слова: духовность, веб-квест, общеобразовательная школа, ФГОС НОО, ИКТ-технологии.

Zhestkova Elena Aleksandrovna
National Research Nizhny Novgorod State University named after NI Lobachevsky (Arzamas branch), Department of Pre-school and Primary Education, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor

Zotova Valentina Vladimirovna
National Research Nizhny Novgorod State University named after NI Lobachevsky (Arzamas branch), master student

POSSIBILITIES OF WEB QUEST-TECHNOLOGY IN THE FORMATION OF SPIRITUAL AND MORAL QUALITIES OF PERSONALITY OF YOUNGER SCHOOLBOY

Annotation. This article is devoted to the problem of using the technology of the web-quest in the formation of spiritual qualities of the individual. The article provides an interpretation of the concept of "spirituality", describes the essence of the technology of the web-quest. The authors have proposed a web-quest «The Road of Goodness», contributing to the spiritual development of the individual.

Keywords: spirituality, web-quest, secondary school, standard, information and communication technology.

Перемены, которые происходят в социальной сфере и в области просвещения, делают особенно актуальными проблемы этики, морали и духовности. Одной из актуальнейших задач современной общеобразовательной школы является научить ребят оценивать, что такое хорошо и что такое плохо, различать добро и зло [1, с. 154].

По мнению А. Г. Асмолова, Я. Л. Коломинского, Т. И. Петракова, большое значение в духовном воспитании играет семья. Т. И. Власова, О. Ю. Федосеева указывают на то, что в формировании духовной культуры личности широко используются информационно-коммуникационные средства [2, с. 401].

В существующих на сегодняшний день определениях духовности проявляется разнообразие подходов, в том числе, и мировоззренческих предпочтений исследователей. С точки зрения аксиологического (Караковский В. А. , Кирьякова А. В., Соловцова И. А., Щуркова Н. Е., Ямбург Е. А.) [3] и антропологического подходов (Амонашвили Ш. А., Куликов В. Б., Маскакова В. И.) [1], базовыми характеристиками индивида считаются нравственность и духовность. Воронова О. А., рассмотрев основные подходы в научной литературе, отмечает широту взглядов, которые позволяют «духовность» рассматривать как качество индивида (благонравие, чуткость, добродетельность, порядочность, терпимость, внимательность) [2]; как направление мировоззрения; как внутренний мир человека, состояние его души (высокий дух, волнения души, душевность, душевные болезни); как устремленность личности к возвышенным целям, движение души (А. Адлер) [4]; как «творческий акт» (Бердяев Н. А.) [7]; как приверженность к религиозному (музыка, стихи, учебные заведения): как вид деятельности (Каган М. С.) [1]; как динамическое образование человека, в структуру которого входят внутренние качества индивида – смысложизненные и ценностные ориентации, и внешние, которые проявляются во взаимодействии с окружающими – стремление к самоактуализации, эмпатия, положительное отношение к другому (Шматько О. Е.) [6].

Дети очень восприимчивы и чувствительны ко всему, что их окружает. Чтобы стать добрыми по отношению к людям, необходимо научиться понимать других, быть трудолюбивым, проявлять сострадание, признавать и исправлять свои ошибки, радоваться красоте окружающего мира, бережно относиться к природе. Конечно, достаточно трудно перечислить все нравственные качества человека будущего общества, но самое главное то, что эти качества должны закладываться именно в раннем возрасте [4].

Особое внимание современных педагогов привлекают так называемые «образовательные веб-квесты». Данный феномен рассматривается в целом ряде научных работ как вид технологии проектного обучения; как самостоятельная технология, которая включает в себя элементы проектного обучения. В любом случае, под веб-квестом предполагается активная деятельность учащихся в процессе изучения материала, когда реализуется системно-деятельностный подход в образовании, на что ориентирует ФГОС НОО [5].

В качестве средства формирования духовной культуры личности возможно использовать и технологию веб-квеста. Более детально ознакомиться с технологией веб-квеста можно в созданной нами облачной технологии, расположенной на сайте https://www.thinglink.com/scene/1070351605712289793.

Предлагаем веб-квест на тему: «Дорогою добра», который способствует духовному развитию личности. Предложенный нами веб-квест включает в себя следующие задания:

Группа «Читатели».

1. Прочитайте стихотворение «Что такое хорошо и что такое плохо» В. В. Маяковского (http://feb-web.ru/feb/mayakovsky/texts/ms0/msa/msa-232-.htm?cmd=p)

2. Что вы поняли из этого стихотворения?

3. Напишите свой отзыв о прочитанном и оформите его в программе Microsoft Word.

4. Отправьте ваш документ на электронную почту: kvv-valia95@mail.ru.

Группа «Художники».

1. Просмотрите картинки, связанные с понятием «добро» (https://www.google.com).

2. Нарисуйте корабль под названием «Добро».

3. Отсканируйте изображение и отправьте его на электронную почту: kvv-valia95@mail.ru.

Группа «Поэты».

1. Ознакомьтесь с правилами написания стихотворений.

2. Напишите свое четверостишие, которое посвящалось бы «добру» и «злу».

3. Оформите его в программе Microsoft PowerPoint.

4. Отправьте ваш документ на электронную почту: kvv-valia95@mail.ru.

Группа «Танцуй-ка».

1. Придумайте свой танец, посвященный «Добру».

2. Снимите его на видео и отправьте на электронную почту: kvv-valia95@mail.ru.

Группа «Мастера».

1. Посмотрите поделки на тему «Добро» (https://www.google.com).

2. Изготовьте свою подделку, связанную с данной темой.

3. Сфотографируйте подделку и отправьте ее на электронную почту: kvv-valia95@mail.ru.

Группа «Музыканты»

1. Придумайте свою мелодию на тему «Добро».

2. Сделайте аудиозапись своего номера и отправьте ее на электронную почту: kvv-valia95@mail.ru.

Группа «Певцы»

1. Выберите понравившуюся вам песню, которая была бы связана с добром.

2. Спойте ее, сделайте аудиозапись и отправьте ее на электронную почту: kvv-valia95@mail.ru.

Веб-квест может помочь в профессиональной ориентации детей, так как они выбирают понравившуюся им роль; способствует развитию творческих способностей; развивает умения работать в сети Интернет и с компьютерными программами; способствует развитию духовных качеств личности. Немаловажно, что информационные средства, бесконтрольное использование которых оказывают негативное воздействие на социальную адаптацию, духовно-нравственное развитие подрастающего поколения, могут быть использованы во благо.

Список литературы

1. Власова Т. И. Духовно-нравственное развитие современных школьников как процесс овладения смыслом жизни / Т. И. Власова // Педагогика. – 2018. – № 9. – С. 108 – 113.

2. Грибова А. Н. Использование современных сервисов сети Интернет (LEARNINGAPPS.ORG) на уроках русского языка в начальной школе как условие формирования метапредметных результатов / А. Н. Грибова, Е. А. Жесткова// Электронное обучение в непрерывном образовании 2018.. – Ульяновск: УлГТУ, 2018. – с. 633–637.

3. Жесткова Е. А. Особенности формирования читательской компетенции младших школьников посредством технологии веб-квест //ФГОС: опыт внедрения и анализ результатов освоения. – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2018. – с. 64–72.

4. Зотова В. В. Использование информационно-коммуникационных технологий в начальной школе / В. В. Зотова // Наука молодых. – Арзамас: Арзамасский филиал ННГУ, 2018. – с. 401–403.

5. Зотова В. В. Технология веб-квест как эффективное средство формирования творческих способностей у младших школьников на уроках литературного чтения / В. В. Зотова, Е. А. Жесткова //Педагогическая деятельность как творческий процесс. – Махачкала: АЛЕФ, 2018. – С. 133–139.

6. Маралов В. Г. Основы самопознания и саморазвития. – М.: Академия, 2014. – 315 с.

7. Петрова Т. Н. Компьютерные игровые технологии на уроках русского языка в начальной школе / Т. Н. Петрова, Е. А. Жесткова// Электронное обучение в непрерывном образовании 2018. V Междунар. науч.-практ. конф. (Россия, Ульяновск, 18–20 апреля 2018 г.). – Ульяновск : УлГТУ, 2018. – С. 447–452.

УДК 281.93 (470.43)
ББК 86.29(2Рос-4Сам)

Якунин Вадим Николаевич
Поволжский государственный университет,
доктор исторических наук, профессор, проректор
по научной и инновационной деятельности

ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ САМАРСКОЙ ОБЛАСТИ НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХ (1988–1993 гг.)

Аннотация: государственно-церковные отношения, правовое и экономическое положение, финансово-хозяйственная и миссионерская деятельность религиозных организаций Самарской области исследуются в период 1988–1993 гг. Особое внимание уделено православным религиозным организациям. Статья написана на основе архивных источников, впервые введённых в научный оборот, приводятся статистические данные о количестве религиозных организаций в Самарской области в рассматриваемый период. На местах руководители этих организаций воспользовались новыми возможностями для открытия храмов, направления в них духовенства, выхода к обществу, осуществления благотворительности, нравственного воспитания, иной социальной и общественной деятельности. Анализируется религиозное возрождение в Самарской области, начавшееся в конце 80-х гг. XX в. и продолжающееся по сей день. В работе утверждается, что в новых условиях, когда Церкви была предоставлена полная свобода действий, отменён государственный контроль всех сторон её жизнедеятельности, нужно было воспользоваться создавшейся ситуацией для создания условий к возрождению РПЦ.

Ключевые слова: храмы, соборы, церкви, духовенство, архиереи, благотворительность

Yakunin Vadim Nikolaevich
Volga State University, Doctor of Historical Sciences, Professor, Vice-Rector for Research and Innovation

PROBLEMS OF SPIRITUAL SECURITY IN THE ETHNOCONFESSIONAL SPACE OF SAMARA AREA AT THE TURN OF EPOCHS (1988–1993)

Annotation: the state-church relations, legal and economic situation, financial, economical and missionary activities of religious organizations of the Samara region in 1988–1993 years are investigated. Particular attention is paid to Orthodox religious organizations. The article is based on archival sources, first introduced into the scientific circulation, provides statistical data on the number of religious organizations in the Samara region in the period under review. On the ground, the leaders of these organizations took advantage of new opportunities for opening churches, sending clergy in them, going out to society, carrying out charity, moral education, and other social and social activities. An analysis of religious revival in the Samara region, which began in the late 80s. Twentieth century. and continuing to this day. The work argues that in the new conditions, when the Church was given complete freedom of action, the state control of all sides of its life activity was abolished, it was necessary to take advantage of the situation to create conditions for the revival of the ROC.

Keywords: temples, cathedrals, churches, clergy, bishops, charity

Конец 80-х-начало 90-х гг. XX в. – это время, когда религиозные организации после долгих лет гонений, отчуждения от общества вступили с началом перестройки в новый этап своей деятельности. В новых условиях религиозным организациям была предоставлена свобода действий, отменён государственный контроль всех сторон их жизнедеятельности. Устав

РПЦ, принятый на Поместном Соборе 1988 г., способствовал осуществлению этих планов: руководство финансово-хозяйственной деятельностью приходов вернулось вновь к настоятелям храмов, усилилась роль правящего архиерея в жизни епархии. В Куйбышевской епархии был восстановлен институт благочинных, которые стали непосредственными помощниками правящего архиерея по управлению епархией.

В июле 1990 г. состоялось назначение архиепископа Евсевия (Саввина) на Куйбышевскую архиерейскую кафедру РПЦ [9, Л. 3]. К его приезду в Куйбышевской области действовало более 100 религиозных обществ, из которых 90 было зарегистрировано. В их числе находилось более 40 объединений РПЦ, 3 старообрядцев, 26 мусульман, 7 евангельских христиан-баптистов, 2 лютеран, по 1 у молокан, иудеев, пятидесятников, адвентистов седьмого дня. 6 групп – по 1 евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня и по две старообрядцев и лютеран состояло на местном учёте. 9 религиозных обществ: по 1 сторонников совета церквей ЕХБ, иеговистов и адвентистов-реформистов, 2 общества хлыстов и 4 пятидесятников от регистрации уклонялись [9, л. 2–3].

Спустя некоторое время возобновили свою деятельность объединения римской католической церкви. Новыми для области оказались образования прогрессивного иудаизма, буддистов, методистов, новоапостольской церкви. На начало 90-х годов пришлось нашествие в Самарскую область различных деструктивных сект: мормонов, бахаистов, «великого» белого братства и других. Несмотря на определенные различия между нетрадиционными религиозными направлениями, общей для них являлась активизация своего влияния на людей. Новые религиозные организации использовали под молитвенные собрания и воскресные школы дома молодежи, дворцы культуры, кинотеатры, библиотеки, актовые залы училищ и школ. Как писал по этому поводу начальник отдела по связям с религиозными организациями областной администрации В. С. Власов, «активизация влияния на население с указанными перегибами просматривается в основном в деятельности религиозных объединений протестантского направления, небольших по количеству верующих, но покровительствуемых со стороны влиятельных религиозных организаций из-за рубежа, и желающих приобрести вес в нашем обществе, не взирая на соответствие методов достижения цели требованиям действующего законодательства» [5].

В связи с возвращением храмов, которые нуждались в ремонте, необходимости строительства новых храмов, традиционные религиозные организации испытывали финансовые затруднения. В результате ими были резко сокращены отчисления на благотворительные цели: с 1 миллиона 200 тысяч рублей в 1989 году до нескольких тысяч в 1992 г. Лишь отдельные церкви оказались в состоянии материально помогать детским домам, интернатам, домам инвалидов и престарелых. В несколько ином положении оказались протестантские объединения, поддерживающие контакты с зару-

бежными единоверцами. Они периодически получали контейнеры и посылки с гуманитарной помощью [1].

После избрания патриарха Алексия II в 1990 г. им было направлено письмо председателю Совета Министров РСФСР, в котором ставился вопрос о передаче сохранившихся церковных зданий на территории епархий России для ремонта, восстановления и использования их по прямому назначению. Для восстановления церковных зданий требовались значительные капиталовложения и строительные материалы. Патриарх считал чрезвычайно важным долевое участие государства, общественных организаций и фондов как внутри страны, так и за рубежом в финансировании этих работ.

К просьбе патриарха Алексия II был приложен список церковных зданий. По Куйбышевской области это были Вознесенский собор, церковь св. мучениц Веры, Надежды, Любови и матери их Софии, Михайло-Архангельская церковь, здания бывшей духовной консистории и духовной семинарии, архиерейский дом с церковью Михаила Архангела, здания бывшего женского Иверского монастыря.

К тому времени на территории Куйбышевской области находилось 105 сохранившихся культовых зданий. 19 из них использовались под производственные и складские помещения, 7 бывших церквей были отведены под социально-культурные цели (дома пионеров, клубы, библиотеки), 8 зданий находились в аварийном состоянии [8, л. 4–5]. 17 октября 1990 г. в газете «Самарские известия» было опубликовано открытое письмо В. А. Тархову и К. А. Титову от архиепископа Самарского и Сызранского Евсевия и ряда общественных организаций, в котором ставился вопрос о передаче этих зданий Церкви и рассмотрении проблемы депутатами областного Совета. Архиепископ Евсевий настойчиво шёл для решения подобных проблем на деловые встречи с руководством области, и это давало результаты.

В ноябре 1991 г. вышло постановление главы администрации Самарской области К. А. Титова, предписывающее горрайисполкомам до 1 января 1992 г. рассмотреть имеющиеся заявления религиозных организаций о возвращении им культовых зданий, а областному управлению культуры организовать передачу религиозным объединениям ранее принадлежащих им предметов культа, богословской литературы и иного культового имущества, находящегося в музеях и библиотеках области [2].

Вместе с тем ряд религиозных объединений образовались там, где зданий культа ранее никогда не было или они по известным причинам не сохранились. Таким объединениям, исходя из обстановки и желания верующих, местные органы власти предоставляли возможность построить новое молитвенное здание, либо приобрести соответствующее строение и переоборудовать под молитвенные цели. Осуществлялось все это в основном, за счет средств самих объединений, а также добровольных пожертвований от населения и негосударственных структур.

Государство, в соответствии с законом, могло оказать материальную помощь только в реставрации культовых зданий, представляющих историко-культурную ценность. Однако в некоторых районах происходило выделение бюджетных средств на восстановление и строительство новых церквей и переоборудование строений под молитвенные цели. Там, где была возможность, вновь образованным приходам до завершения строительства церковных зданий предоставлялись пустующие помещения. Верующим оказывалось содействие в приобретении строительных материалов.

Не везде местными органами власти достаточно внимания уделялось вопросам, возникающим при восстановлении и строительстве молитвенных зданий, переоборудовании под молитвенные цели приобретенных строений. Эти работы обычно сопровождались пожертвованиями, которые нередко не обеспечивались должным учетом их поступления и расходования приходскими советами и ревизионными комиссиями объединений. Все это волей-неволей становилось предметом раздоров между учредителями, поводом для жалоб сторон в различные инстанции, но не всегда находило понимание и доходило до объективного рассмотрения со стороны органов власти и правоохранительных органов на местах, вышестоящих церковных руководителей [1].

На территории области шёл активный рост численности религиозных организаций и объединений, которыми ставились вопросы возвращения принадлежащих им ранее предметов культа и молитвенных зданий. С трудностями велось восстановление, реставрация и строительство новых храмов. Новым законодательством о свободе совести и вероисповеданий религиозным организациям были предоставлены широкие юридические и экономические права, обеспечивающие значительное расширение хозяйственных, социальных и культурных связей с общественными, государственными и зарубежными предприятиями, организациями. Значительное место в жизни религиозных организаций занимала евангелизация населения, миссионерская, издательская, благотворительная деятельность. Необходимо было наличие структуры, способной поддерживать государственно-церковные отношения на соответствующем уровне, обеспечить содействие государственному контролю за соблюдением законодательства и взаимодействие с религиозными организациями и центрами [3]. Исходя из этого, исполком областного Совета народных депутатов счёл необходимым в феврале 1991 г. создать отдел по связям с религиозными организациями при облисполкоме. Он являлся координационным, информационным, консультативным, посредническим и автономным в пределах своей компетенции органом, способствующим поддержанию отношений между государственными, общественными, хозяйственными (с одной стороны) и религиозными организациями, особенно в случаях, требующих решений органов власти. Одновременно отдел оказывал содействие Советам народных депутатов и администрациям области в организации контроля за соблюдением Закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» [4]. Начальни-

ком нового отдела стал бывший уполномоченный В. С. Власов. В своём отчёте за 1990 г. он отмечал, что у некоторой части духовенства и верующих появлялись сомнения в долговечности желанных перемен в отношении религии и Церкви, а у немногих представителей органов власти сохранялась уверенность в том, что всё это не что иное, как уступка религии, вынужденный компромисс с Церковью при неблагоприятных обстоятельствах. Неуверенность в стабильности доброжелательного отношения к Церкви толкало верующих и духовенство к активизации их действий по всем направлениям. Превратные понятия об улучшении государственно-церковных отношений у представителей власти выливалось в неоправданное затягивание решений по запросам верующих [9, л. 2].

Позитивные изменения в государственно-церковных отношениях, проявившиеся в процессе реализации закона РСФСР «О свободе вероисповеданий» от 25 октября 1990 года, оказали значительное влияние на активизацию верующих почти всех религиозных направлений. По данным социологического исследования, проведенного центром «Прогноз», средний уровень религиозности населения Самарской области в 1992 г. составлял 55–57 %. 35 % респондентов заявили о своей религиозной принадлежности. Из них 12–13 % считали себя убежденными верующими. В то же время 21,5 % отнесли себя к атеистически настроенным, но только 5,1 % – к убежденным атеистам и 11,0 % заявили, что к религии и атеизму относятся безразлично [1].

В 1990–1992 гг. православные приходы области открыли около 30 воскресных школ, 2 богадельни. Воскресных школ могло бы быть и больше, так как многие религиозные организации хотели воспользоваться правом на их открытие или на проведение факультативных занятий по вопросам вероучения в учебных заведениях, однако квалифицированных кадров для этого не хватало [9, л. 6].

Большинство священнослужителей, кроме своих пастырских обязанностей, больше стали уделять внимания индивидуальной работе с лицами, нуждающимися в утешении, постороннем уходе и материальной помощи на дому, в больницах, в домах инвалидов, престарелых, в детских домах, интернатах, в местах лишения свободы [1]. В сельских приходах архиепископ Евсевий вменил в обязанность всем настоятелям проводить в воскресные вечера катехизические беседы. Священники выступали по телевидению, посещали светские учреждения: институты, школы, заводы, и другие общественные организации и места, где выступали с лекциями о вере, Церкви, нравственности и милосердии, любви к Богу, ближнему и Отечеству. Однако архиепископ Евсевий с сожалением вынужден был констатировать, что «большинство духовенства епархии не подготовлено для такой крайне нужной деятельности» [6, л. 1–2].

В феврале 1993 г. состоялось решение Священного Синода о переводе архиепископа Евсевия на Псковскую архиерейскую кафедру и о назначении епископом Самарским и Сызранским епископа Сергия (Полеткина).

К этому времени в епархии количество зарегистрированных православных приходов составило более 100, был вновь открыт Иверский женский монастырь. В начале 1993 г. на приходах служило 86 священников, 15 диаконов и 20 псаломщиков. 13 священников окончили духовные академии, 29 – семинарии. 11 священников имели высшее образование, 81 – среднее, 5 низшее светское образование. Из диаконов 6 окончили духовные семинарии, 11 имели среднее светское образование [7].

Несмотря на возросшее количество приходов, большинство находились в стадии строительства, переоборудования, восстановления и проектирования. Поскольку богослужения в таких зданиях было проводить нельзя, некоторые из них оставались без священнослужителей [9, л. 5].

С приходом к власти в 1991 г. нового политического руководства – как в России, так и в Самарской области – отношение власти к Церкви изменилось. Впервые за семь с лишним десятилетий власть стала оказывать помощь Церкви в восстановлении ранее разрушенных храмов, строительстве новых церквей, возвращении церковной собственности. Именно с того времени стремительно растёт количество православных храмов, расширяется сеть духовных учебных заведений, в школах уже несколько лет читается курс «Основы православной культуры», проводятся научно-практические конференции по православной тематике, выходят православные периодические издания. С начала 90-х гг. XX в. развивается такое направление миссионерской, просветительской деятельности Самарской епархии, как паломничество и религиозный туризм. Положительными факторами, оказывающими влияние на это развитие, являются: наличие привлекательных для туристов и паломников религиозных объектов; территориальная, транспортная и ценовая доступность для российских туристов; выгодное географическое положение; наличие образовательных структур, готовящих кадры для туристской отрасли; поддержка и благословение Самарской епархии на создание местных религиозных маршрутов; финансовая поддержка Правительства Самарской области, местных органов власти, бизнеса в строительстве и реставрации храмов, монастырей.

Список литературы

1. Архив В. Н. Якунина. Некоторые данные о состоянии государственно-церковных отношений на территории области и работе районных, городских Советов народных депутатов по осуществлению контроля за соблюдением Закона РФ «О свободе вероисповеданий» в 1992 г.

2. Архив В. Н. Якунина. Постановление главы администрации Самарской области № 58 от 22. 11. 1991 г.

3. Архив В. Н. Якунина. Решение Куйбышевского облисполкома № 54 от 13.07.1991.

4. Архив В. Н. Якунина. Решение президиума областного Совета народных депутатов № 137 от 21. 06. 1991 г.

5. Архив В. Н. Якунина. Справка отдела по связям с религиозными организациями по вопросам соблюдения некоторых положений закона РФ «О свободе вероисповеданий».

6. Текущий архив Самарского Епархиального управления. Отчёт архиепископа Евсевия за 1991 г. Л. 1–2.
7. Текущий архив Самарского Епархиального управления. Отчёт епископа Сергия за 1993 г.
8. ЦГАСО (Центральный государственный архив Самарской области). Ф. 3219. Оп. 2. Д. 86.
9. ЦГАСО. Ф. 3219. Оп. 2. Д. 87.

УДК 37.(035+07)
ББК 74.(204+200.3)

Гурский Валентин Владимирович
Лицей № 120 г. Челябинска,
преподаватель, кандидат философских наук

ТЕХНОЛОГИИ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ПРОНИКНОВЕНИЮ ЭКСТРЕМИСТСКИХ ГРУПП В ОБРАЗОВАТЕЛЬНУЮ ОРГАНИЗАЦИЮ

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы противодействия проникновению экстремистских групп в образовательную организацию с методологической, юридической, управленческой и педагогической точек зрения. Автор считает, что решение заявленной задачи возможно только путем создания системы, охватывающей все компоненты образовательного процесса.

Ключевые слова. Противодействие экстремизму, образовательная организация, системный подход.

Gursky Valentin Vladimirovich
Lyceum № 120, Chelyabinsk, teacher, PhD in Philosophy

TECHNOLOGIES OF COUNTERACTION TO THE PENETRATION OF EXTREMISTAN GROUPS INTO EDUCATIONAL ORGANIZATION

Annotation. The article deals with the problems of countering the penetration of extremist groups into an educational organization from methodological, legal, managerial and pedagogical points of view. The author believes that the solution of the stated problem is possible only by creating a system covering all the components of the educational process.

Keywords. Countering extremism, educational organization, systems approach.

Педагогический аспект проблемы реагирования на проникновение в образовательные организации экстремистских групп состоит в том, что они ставят в отношении работников образовательных организаций и контингента обучающихся задачи прямо противоположные задачам государственной системы образования. Согласно ч. 1 ст. 2 Федерального закона от 29 декабря 2012 г. N 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» [8], образование определяется как «единый целенаправленный процесс воспитания и обучения, являющийся общественно значимым благом и осуществляемый в интересах человека, семьи, общества и государства (курсив наш. – *В. Г.*)». В то время как экстремистские группы, по мнению

большинства исследователей, жестко делает установку на 1) придание лидеру группы исключительного статуса божества или его непосредственного посланника, 2) неполноценность и незаконность общества и семьи по сравнению с группой [5, с. 41–42]. Принятие данных тезисов человеком достигается с помощью методов контролирования сознания. Таким образом, угроза со стороны экстремистских групп заключается в том, что деформируется личность участника движения. Изложенное позволяет определить данные группы как деструктивные.

Термины «деструкция» и «деструктивность» получили распространение в различных отраслях гуманитарного знания из психологии, где они понимаются как отрицательное отношение человека к самому себе или к другим и вытекающее из такого отношения поведение. При этом «деструкция» – это сами действия, а «деструктивность» – субъективная способность к ним.

Следующей нашей задачей будет выяснить, как деструктивность экстремизма проявляется в социальной реальности. Очевидным и, даже, тривиальным представляется утверждение, что деструктивны цели и средства экстремистов. Но есть и более глубинные уровни. Первый из них заключается в том, что деформируется личность участника экстремистского движения. Воспринимая мир через призму ценностей экстремистской организации, человек полностью отрывается и от социальных связей, и от своих душевных устремлений, и, самое страшное, от всех видов социальных норм. Можно сказать, что ни у кого бытие не является настолько отчужденным, как у адепта экстремистской организации, и преодоление этого отчуждения он начинает видеть в высвобождении своей внутренней деструкции. Именно в экстремистской организации сбывается мечта Ф. Ницше об осуществлении «переоценки всех ценностей» и выводе человека «по ту сторону добра и зла».

Существует и еще один уровень. Экстремисты сами не знают и не могут знать, к чему приведет их выступление. Общество – это сложнейшая система, в которой идут самые разные процессы и действуют самые разные факторы. В каждый определенный момент времени эта система характеризуется определенным состоянием, которое более или менее может быть описано. Социальные институты принимают различные решения, исходя из стоящих перед ними задач. Однако ввиду крайней сложности современных социальных систем, все равно некоторые факторы не будут учтены.

С точки зрения органов управления образовательной организации, попытка вмешательства в образовательный процесс экстремистских групп представляет собой так называемый марковский случайный процесс, то есть такой, для дальнейшего развития которого имеет значение лишь состояние системы в данный момент времени T_0 (в нашем примере – выявление факта проникновения экстремистских групп в образовательную организацию), а предшествующее состояние системы влиять не будет [3, с.

114]. В идеальной ситуации любой процесс – марковский, так как все значимые параметры «прошлого» можно включить в описание состояния T_0.

Другой важным признаком марковского процесса является то, что он задается конечным количеством параметров **S, A, P(s,s′), R(s,s′)**, где

S конечное число состояний,

A конечное число действий (часто представляется в виде $\mathbf{A_s}$ конечное число действий, доступных из состояния **s**),

$\mathbf{P_a(s,s')}$ вероятность, что действие в состоянии **s** во время **t** перейдет в состояние **s′** ко времени **t+1**,

$\mathbf{R_a(s,s')}$ вознаграждение, получаемое после перехода в состояние **s′** з состояния **s** с вероятностью перехода $\mathbf{P_a(s,s')}$.

Однако в реальной социально-педагогической ситуации все изложенное может не работать, так как предлагаемая модель предусматривает конечное количество состояний. В рассматриваемом нами случае могут быть выделены следующие возможности состояния системы: $\mathbf{S_0}$ – педагогический процесс идет без вмешательства деструктивных групп, $\mathbf{S_1}$ – влияние деструктивных групп своевременно выявлено и устранено, $\mathbf{S_2}$ – деструктивные группы дезорганизовали педагогический процесс и подчинили его своим целям. Но такое описание системы представляет собой упрощение, так как состояния $\mathbf{S_1}$ и $\mathbf{S_2}$ на самом деле представляют собой неопределенное множество состояний, на определение которых непосредственно влияют конкретные составляющие идеологии экстремистских групп, социально-психологические личностные особенности как экстремистов, так и обучающихся.

Разумеется, задача учета подобных факторов при решений некоей технологической социальной проблемы находится на грани решаемости, так как потребовала бы от администрации образовательной организации глубоких знаний по теологии, политологии, истории, психологии. Возникает поле неопределенности. Само существование в обществе различных конфессий и идеологий со своими концепциями, структурами, историей, внутренними конфликтами и просто входящими в них самыми разными людьми образует зону бифуркаций, от которых дальнейшее развитие социокультурной системы может пойти любым путем. Современное общество, лишенное традиционных подпорок в лице сословных перегородок и традиций, представляет собой мир неравновесных состояний [2]. Проявление в обществе экстремистских групп, их заявление о себе и переход к активным действиям представляет собой точку бифуркации – предсказуемый социальный процесс нарушен, становятся возможными самые разнообразные варианты дальнейших событий.

Социальная ситуация приобретает черты хаотической. В качественном отношении на хаотизацию процесса (приближение точки бифуркации) могут указывать систематические наблюдения за ситуацией, если они дают основания для вывода о росте неустойчивости процесса. Появление серии

резких сдвигов ситуации в направлении дестабилизации без воздействия на нее явно существенных новых обстоятельств – всегда явный индикатор приближения бифуркации [2].

Итак, мы сталкиваемся с закономерностью, сформулированной в наших предыдущих исследованиях – нарастание деструктивности при экстремистском вызове или, иначе, деструктивность неопределенности при экстремизме. Причина этого явления заключается в том, что ни экстремисты, ни противодействующие им силы объективно не способны учесть всех факторов, воздействующих на ситуацию и всех последствий своих действий. Так происходит потому, что экстремисты произвольно выбирают в сложившемся социокультурном поле материал для конструирования своей ценностной модели, придавая при этом социальному процессу становления и развития своей группы характер, необусловленный предшествующим социальным развитием. Проявления этой закономерности могут быть самыми разнообразными, но всегда глубина распространения социальной деструкции будет увеличиваться бесконтрольно» [4, с. 23–27].

Каким образом, можно конкретизировать и сократить возможное количество состояний описываемой нами системы? В теории инновационного управления важнейшим источником инноваций является «неожиданное внешнее событие» [6]. Вмешательство в образовательный процесс экстремистских групп вполне может быть рассмотрено как такое событие.

Таким образом, можно сформулировать инновационную управленческую задачу как создание в образовательной организации такой системы противодействия экстремистским группам, которая бы соответствовала следующим критериям:

- универсальность (независимость от конкретных особенностей идеологии экстремистской группы, ее менеджмента и тактики),
- высокая готовность и тактическая гибкость (способность каждого элемента системы противодействия реагировать на угрозы самостоятельно в пределах своей компетенции),
- педагогическая эффективность.

В контексте решения данной задачи представляется безусловно необходимым понимание того, что каждое подразделение организации, а не только служба безопасности и воспитательный отдел, должно быть компонентом противодействия экстремистским группам. По мнению И. А. Анкудиновой, Т. А. Селуковой и А. Г. Семкина, «важнейшим аспектом управления, определяющим эффективность инновационной деятельности в школе, является организация работы субъектов инновационного процесса» [1].

Таким образом, безусловно, целесообразным представляется комплексное сочетание организационно-педагогических и административных мер.

К организационно-педагогическим мерам необходимо отнести широкое вовлечение детей во внеурочную деятельность. Целью таковой мы считаем единство формирования активной гражданско-патриотической позиции и

источниковедческих компетенций, так как основанием противодействия экстремизму должны быть социальные ценности и их защита. Отсюда вытекает необходимость в образовательных технологиях, обеспечивающих формирование у обучающихся устойчивых навыков источниковедческой работы. Вовлечение учащихся в проектную и исследовательскую деятельность создаст подлинные условия для формирования и гражданской идентичности, так как позволит основать чувство принадлежности к российской общности на прочной основе предметных результатов обучения.

К административным мерам необходимо создание безопасной информационной среды в образовательной организации и решительное пресечение негативных тенденций в данной сфере. На классных руководителях, социальных педагогах лежит обязанность отслеживать визуальные признаки религиозной, политической и культурной позиции обучающихся. Как тревожный признак, необходимо рассматривать появление вызывающей одежды, специфических украшений, неестественного цвета волос и т. д. Еще более серьезным признаком являются нарушения поведения, фактический отрыв от коллектива, декларативное неучастие в воспитательных мероприятиях (например, отказ от ношения георгиевской ленточки). По мнению Р. Ронина, «анализируя…слова и поведение различных людей, можно довольно точно определить их цели и мотивы, силы и слабости, уровень подверженности чужому влиянию, информированность, ключевых партнеров, методы используемых действий... Все это дает возможность прогнозировать фактическое поведение человека или группы в самых разных ситуациях, что, в конечном счете, позволяет эффективно управлять ими» [7, с. 9].

Отдельным направлением должны являться мониторинг активности обучающихся в интернете, особенно в социальных сетях и профилактика ошибочного поведения там. Последняя включает в себя 1) изучение понятия информации, способной причинить вред здоровью и развитию несовершеннолетних, запрещенной или ограниченной для распространения на территории Российской Федерации, а также о негативных последствиях распространения такой информации; 2) предупреждение учащихся о способах незаконного распространения такой информации в информационно-телекоммуникационных сетях, в частности, в сетях Интернет и мобильной (сотовой) связи (в том числе путем рассылки SMS-сообщений незаконного содержания); 3) ознакомление учащихся с международными принципами и нормами, с нормативными правовыми актами Российской Федерации, регулирующими вопросы информационной безопасности несовершеннолетних; 4) обучение детей и подростков правилам ответственного и безопасного пользования интернетом и услугами мобильной (сотовой) связи, другими электронными средствами связи и коммуникации, в том числе способам защиты от противоправных и иных общественно опасных посягательств в информационно-телекоммуникационных сетях, в частности, от таких способов разрушительного воздействия на психику детей.

Таким образом, инновационная система профилактики должна включать в себя следующие компоненты:

- эффективная система безопасности образовательной организации как объекта (пропускной режим, противопожарная безопасность, отработка действий при угрозе),
- формирование у обучающихся мировоззрения, адекватного задачам развития государства и общества традиционными средствами воспитательной системы школы ,
- создание безопасной информационной среды,
- интеграция воспитательных элементов в преподавание учебных дисциплин,
- вовлечение обучающихся в активную гражданско-патриотическую деятельность.

Все перечисленные компоненты должны реализовываться в рамках единства целей и задач и постоянного взаимодействия должностных лиц, непосредственно ответственных за их реализацию.

Внедрение в образовательной организации комплексной постоянно действующей системы противодействия проникновению в образовательные организации экстремистских групп, включающей самые разнообразные меры, позволит упростить рассматриваемую управленческую задачу. Количество возможных состояний системы сокращается до следующих: $\mathbf{S_0}$ – педагогический процесс идет без вмешательства деструктивных групп, $\mathbf{S_1}$ – влияние деструктивных групп своевременно выявлено и устранено, $\mathbf{S_2}$ – устранение влияния деструктивных групп находится в процессе. Характеристики деструктивной группы выводятся из круга значимых параметров, достаточно лишь принципиальной оценки группы как деструктивной. Такое упрощение системы позволит принимать конкретные, просчитываемые и обоснованные решения.

Список литературы

1. Анкудинова И. А., Селукова Т. А., Семкин А. Г. Управление образованием с использованием инноваций в образовательном учреждении [Электронный ресурс] // Сайт «Открытый урок». – Режим доступа: http://открытыйурок.рф/статьи/579320/.

2. Бородкин Л. И. Методология анализа неустойчивых состояний в политико-исторических процессах // Международные процессы. – 2005. – Т. 3, №1 (7). – С. 4–16.

3. Вентцель Е. С. Исследование операций. Задачи. Принципы. Методология. – М.: Наука, 1980. – 208с.

4. Гурский В. В. Основания деструктивности религиозного экстремизма // Вестник Челябинского государственного университета – 2012. – №4 (258) Философия. Социология. Культурология. Вып. 23. – С. 23–27.

5. Дворкин А. Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2007. –813с.

6. Дракер П. Классические работы по менеджменту. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2008. – 220 с.

7. Ронин Р. Своя разведка. – Мн.: Харвест, 1997. – 368с.

8. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации». – М.: Юридическая литература, 2018. – 224 с.

УДК 323.2
ББК 66.2 (2Рос)

Борисов Алексей Валентинович
Уральский государственный горный университет,
кафедры теологии, г. Екатеринбург,
студент магистратуры

ТЕНДЕНЦИЯ К СБЛИЖЕНИЮ НАУЧНОЙ И БИБЛЕЙСКОЙ КАРТИН МИРА В ФОРМИРОВАНИИ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ФАКТОРА ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Аннотация. Активный в последние годы тренд формирования и концептуализации понятия духовной безопасности рассматривается в мировоззренческом аспекте. На основе научного и библейского материалов раскрывается тенденция к сближению научной и библейской картин мира, которая может быть использована для формирования мировоззрения, отвечающего требованиям духовной безопасности человека.

Ключевые слова: духовная безопасность, мировоззрение, темпоральная проблематика, блж. Августин.

Borisov Alexey Valentinovich
Ural State Mining University, Department of Theology, Ekaterinburg, Master's student

TENDENCY TO CONVERGENCE OF WORLD SCIENTIFIC AND BIBLE PICTURE INTO THE FORMING OF SPIRITUAL SECURITY ' S IDEOLOGICALFACTOR

Annotation. The trend to form and conceptualize concept of spiritual security of society which has been active in recent years is considered from the point of view of the worldview aspect. The trend of bringing together scientific and bible picture of the world is revealed based on scientific and bible materials, which can be used for forming worldview, which complies with spiritual security of a man.

Keywords: spiritual security, worldview, temporal issues, St. Augustine.

В советский период истории России в области отечественного обществознания приоритетным оставалось формирование у человека материалистического мировоззрения. Государственная марксистская доктрина была ориентирована на девальвирование в общественном сознании значимости духовных факторов в жизни общества, подменяя их искусственными идеологическими конструкциями.

Актуализация внимания к значению духовной составляющей в жизни отдельного человека и общества в целом в последние годы напрямую связана со ставшимиочевидными, негативными последствиями кризиса духовности и культуры (на фоне угроз и вызовов глобализационных тенденций во всех аспектах цивилизационного развития нашего общества). Интерес к духовной сфере, как фактору сохранения и развития национальной, культурной и социальной макроидентичности в начале XXI века существенно возрос. Духовная безопасность общества интегрирована в систему национальной безопасности, а само это понятие сегодня находится в состоянии активного формирования и концептуализации в области политологии.

Нам же интересен мировоззренческий аспект этого понятия. С этой точки зрения, центром нашего внимания при рассмотрении проблемы духовной безопасности будет являться ее субъект – человек, который оказывается одновременно предметом, целью и самим носителем этой безопасности, что делает его ключевой фигурой в данной проблематике. Исходя из этого, крайне важным становится значение внутренного содержания человека: его системы представлений о нашем мире, месте и предназначении в этом мире, о смысле жизни, цели существования, о духовном начале, значимости последнего во внутреннем мире субъекта культуры (т. е. тех представлений, предельный синтез которых обычно называют мировоззрением). Именно мировоззрение порождает в сознании человека тот определенный порядок ценностных параметров и их иерархию, которыми человек руководствуется при выборе своей жизненной позиции, принципов деятельности и поведения. Отрицание или умаление духовной сферы в познавательной деятельности человека приводит к построению искаженной мировоззренческой картины мира, основанной на позитивистских предрассудках материализма, порождающей исключительно «утилитарные, прагматические интересы и ценности» человеческого бытия [4, с. 838].

В контексте безопасности общества, такой человек, руководствующийся лишь материальными стимулами и лишенный ясных и четких духовно-нравственных ценностей и моральных ориентиров, представляет несомненную угрозу для общества, сопоставимую с внешними вызовами. Таким образом, можно сформулировать, в дополнение к прочим, следующее определение духовной безопасности: это опыт формирования, развития и преемственной передачи полноценного мировоззрения, образа мысли, духовных традиций, идеалов и ценностей, исторически присущих определенной цивилизационной модели.

Для человека, чье бытие принадлежит как миру материальному, так и миру духовному, путь органичного синтеза накопленных человеческой цивилизацией религиозных и научных знаний содействует формированию целостного мировоззрения и представляются особенно важным. Сегодня это направление имеет четко прослеживаемую тенденцию мировоззренческого поиска истины, который включает в себя как научные, так и религиозные подходы к познанию мира. Только такой синтез обеспечивает полноту ведения и позволяет человеку, по слову свят. Луки (Войно-Ясенецкого), «найти гармонию между этими двумя потребностями человеческого духа. И не составляет ли такая гармония той нормы, к которой должен стремиться человек?» [8, с. 33].

Однако, на сегодняшний день существуют определенные трудности в реализации такого подхода в формировании мировоззрения. Априорно сложный процесс мировоззренческих поисков сопряжен для современного человека с бурным научно-техническим развитием последнего столетия. Ориентация значительной части населения на достижения в этой области

человеческих знаний, усиленная и питающаяся прежними атеистическими настроениями и современной потребительской культурой, постоянно ищет альтернативные религии возможности духовного самоопределения людей в секулярном технократическом обществе. Несомненно, до сих пор еще устойчив, искусственно сформированный советской идеологией, стереотип о противостоянии науки и религии, который и сегодня продолжает эксплуатироваться сторонниками материалистического мировоззрения и противниками христианства. Позиция же Русской Православной Церкви по этому вопросу однозначно выражена в слове Святейшего Патриарха Кирилла: «На протяжении человеческой истории отношения между религией и наукой складывались очень по-разному, религиозный и научный способы постижения мира не противоречат друг другу» [10].

Рассмотрим далее возможный подход к вопросу согласования религиозных и научных знаний в области темпоральных представлений о бытии нашего мира. С этой целью предпримем краткое обобщение некоторых основных концепций времени, исторически сложившихся в науке и философии [3, с. 66].

Первой научной теорией времени, в современном значении этого слова, является концепция И. Ньютона, в которой различаются два вида времени: абсолютное, которое не может быть выражено через какой-то определенный процесс, и относительное, определяемое через движения материальных тел. Абсолютное время есть объективная категория, одномерный линейный континуум, обладающий свойствами упорядоченности, бесконечности, безграничности. Время у Ньютона не направлено, то есть различия между прошлым и будущим не существует.

– В теории относительности А. Эйнштейна, как специальной (СТО), так и общей (ОТО), время лишается свойства абсолютности. Оно становится неразрывно связанным с категорией пространства в едином четырехмерном пространственно-временном континууме. Как и в механической картине мира, время не направлено. Появляются релятивистские эффекты замедления и остановки времени, понятие одновременности событий становится относительным. В обеих моделях, и у Ньютона, и у Эйнштейна, время не имеет самостоятельной онтологической значимости, и является операционным параметром в уравнениях выражающих физические законы природы.

– В термодинамике формулируется неравноценность прошлого и будущего. Второе начало термодинамики [7, с. 43] постулирует направленность времени от прошлого к будущему, появляется понятие «стрелы времени». В неравновесной термодинамике вводится два времени: динамическое, которое описывает движение точки или изменение волновой функции, и внутреннее. Внутреннее время существует только для неустойчивых динамических систем и характеризует состояние системы, связанное с энтропией.

– Космологическая модель Большого взрыва и расширяющейся Вселенной определяет время, как объективную категорию в структуре нашего мира и постулирует одно из основных свойств времени – начало его существования [5]. В этой модели появляется космологическая «стрела времени», то есть «направление времени, в котором Вселенная не сжимается, а расширяется» [11, с. 206], совпадающая с термодинамической стрелой.

– Психологическое (биологическое) время. Проблема осознания природы времени в контексте бытия человека становится пиковой в XX в. Французский философ Бергсон, понимая жизнь человека как особое явление [1, с. 392], постулирует два понятие времени: линейное время, которым оперируют в естественных науках, и длительность, как некую интерпретацию реального времени, переживаемого людьми в своей жизни. Академик В. Вернадский формулирует понятие переживаемой человеком длительности времени, как «биологическое время» [6, с. 262]. Таким образом, возникает еще одна стрела времени, психологическая, то есть направление времени из прошлого, которое человек помнит, в будущее, которое от него сокрыто.

Теперь попытаемся соотнести некоторые научные модели времени с библейской парадигмой в области темпоральных представлений. В христианстве проблема времени наиболее полно разработана блж. Августином, откровения которого в определенной форме находят отражение в современном научном представлении о физическом устройстве нашего материального мира. Круг сформулированных в его труде вопросов не утратил актуальности и по сей день, потому что автору удалось утвердить методологические принципы философии времени и определенным образом предвосхитить некоторые открытия в точных науках.

Разделение времени на абсолютное (математически – истинное) и относительное (обыденно – кажущееся) в модели И. Ньютона, разделение, которое будет и далее постоянно отмечаться многими исследователями, было сделано еще блж. Августином, который выделял временя психологическое, ощущаемом и переживаемым человеком, и временя физическое, как способ измерения движения и упорядочение событий [2, с. 343]. Однако, исследования блаженного Августина были сконцентрированы, в отличие от будущих естественных наук, на проблеме именно психологического времени, которое очевидно расценивалось им как приоритетное.

СТО и ОТО А. Эйнштейна, формулирующие неразрывную связь времени с пространством в едином четырехмерном континууме, не противоречат концепции Августина, которая также интерпретирует существование времени и пространства не безотносительно друг от друга. Однако, идея единства времени и пространства у Августина имеет более глубокое обоснование онтологического характера: нераздельность времени и пространства он видел в их сущностном проявлении, как свойств и форм бытия нашего мира, присущих природе тварного мира. Более подробное со-

поставления идей блж. Августина и СТО Эйнштейна существенно сближает их тезаурусы.

Современная космология. Онтологические представления об ограниченности и изменчивости тварного бытия в концепции блж. Августина постулируют возникновение времени, как одной из форм такого бытия, одновременно с творением нашего мира. Именно онтологический критерий в определении сущности времени указывают на его начало и конец. Время Августина не вечно, тварно и имеет начало своего существования. Таким образом, утверждение Августина о тварности времени и пространства[2, с. 326], и о начале их существования концептуально опережает на полторы тысячи лет фундаментальные положения современной космологический модели возникновения нашего мира – модели Большого взрыва и расширяющейся Вселенной, формулирующей события «начала Вселенной», в том числе и начало возникновения времени.

В концепции психологического (биологического) времени Бергсона длительность – это время незамечаемое, которое в обыденной жизни человеком сознательно не отслеживается, а переживается лишь интуитивно. Такой иррациональный способ восприятия времени тождественен представлению Августина о проблеме нерационального субъективного измерения времени в душе: «в тебе, душа моя, измеряю я время». Определяя длительность, как «непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и расширяющееся по мере движения вперед», Бергсон фактически вторит словам Августина: «Внимание же мое сосредоточено на настоящем, через которое переправляется будущее, чтобы стать прошлым. Чем дальше и дальше движется действие, тем короче становится ожидание и длительнее воспоминание, пока, наконец, ожидание не исчезнет вовсе: действие закончено; оно теперь всё в памяти» [2, с. 326]. Таким образом, четкое осознание научным сообществом XX века двух представлений о категории времени – линейного времени и длительности (по Бергсону) является не чем иным, как осознанием и попыткой разработки идей блж. Августина о физическом и психологическом времени. Понимание Бергсоном времени, как длительности, в целом соответствует представлениям Августина о психологическом времени.

Понятие термодинамической «стрелы времени» в современной синергетике рассматривают не просто как длительность процесса, но как категорию, связанную непосредственно с сущностными свойствами процесса: его длительностью и его «историей» [9, с. 185]. Представления блж. Августина о естественном законе и семенных причинах постулируют становление как переход из сущего потенциально в актуально сущее, что в физическом бытии мира может происходить только в одностороннем процессе течении времени, указывая на необратимость и прямую связь с «историей» процесса. Таким образом, термодинамика и блж. Августин рассматривают временя не просто как инструментальный параметр длитель-

ности процесса, а как категорию, имеющая непосредственную связь с самим физическим процессом, необратимость которого определяет направленность «стрелы времени» в одном направлении: из прошлого в будущее. Понятие времени в обоих случаях находится в онтологической связи с природой материального мира.

Таким образом, основные идеи концепции времени блж. Августина предваряют магистральные направления и положения современной науки в темпоральной области на огромный промежуток времени в несколько столетий в следующих естественнонаучных картинах мира: механической, релятивистской, термодинамической и космологической. Четко осознание научным сообществом в XX веке различия концептуальных представлений в категории времени для «мертвой» материи и «живого» мира является продолжением представлений блж. Августина о физическом и психологическом времени. А идея Августина о том, что знания о прошлом и будущем человек получает только через настоящее, которое единственное обладает онтологическим статусом, признанно делает его родоначальником феноменологической модели сознания времени.

Бергсонианская интерпретация Августина оказала влияние на представителей философии Русского Зарубежья, в частности на С. Л. Франка, считавшего, что «Бергсон в своей теории времени на самом деле открывает не время как чистое становление, а само абсолютное бытие-всеединство, а поиск которого нацелена гносеологическая концепция <самого> русского философа» [12, с. 128] В дальнейшем концепция времени у Бергсона и Августина была предметом размышлений Л. П. Карсавина о «единомногом как организации состояний сознания» [13, с. 121]. Таким образом, плоды мысли западных католических богословов, блаженного Августина и Анри Бергсона были восприняты и включены в ткань русской философии XX века.

Обобщая наше соотнесение, можно говорить о возникающем в процессе развития естественнонаучной картины мира концептуальном единствеее представления о времени с темпоральным разработкам в богословии блж. Августина. Подобное единство взглядов на такую основополагающую онтологическую категорию нашего бытия как время правомерно можно рассматривать как тенденциюк сближение научной и религиозной картин мира. Это позволяет нам говорить о необходимости развития полноценного мировоззрения на основе органического синтеза научных и религиозных подходов к познанию мира. Такой подход, несомненно, может использоваться в педагогической практике, научно-популяризационной и других профильных видах общественной деятельности, содействуя формированию у человека целостной мировоззренческой картины, как необходимого и значимого фактора в духовной безопасности человека и общества в целом.

Список литературы

1. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, 1998. – 194 с.

2. Блаженный Августин. Исповедь / Пер. с лат. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 448 с.

3. Борисов А. В., Конышева Л. К. «О моделях пространства-времени в науке и богословии» // Церковь. Богословие. История: материалы III Международной научно-богословской конференции (Екатеринбург, 6–7 февраля 2015 г.). Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2015. – 628 с.

4. Борисов А. В. Религиозный и культурологический аспекты феномена смерти в истории человеческого общества: православный взгляд // Международная научно-практическая конференция «Уральская горная школа – регионам», г. Екатеринбург, 9–18 апреля 2018 г.: сборник докладов / Екатеринбург: Изд-во УГГУ, 2018. – 1009 с.

5. Борисов А. В. Формирование научных представлений о пространстве-времени. URL: http://www.uralsky-missioner.ru/doc/520 (дата обращения: 10.03.2019).

6. Вернадский В. И. Проблемы биогеохимии. Труды Биогеохимической лаборатории / сост. В. С. Неаполитанская. М.: Наука, 1980. Т. XVI. – 320 с.

7. Квасников И. А. Термодинамика и статистическая физика. Том 1: Теория равновесных систем: Термодинамика: учеб. пособие. – 2-е, изд. М.: Едиториал УРСС, 2002. – 240 с.

8. Лука (Войно-Ясенецкий), свят. Наука и религия. Дух, душа и тело. Феникс, Троицкое слово, 2001. – 316с.

9. Пригожин И. Р. Время, структура и флуктуации. Нобелевская лекция по химии 1977 г. // Успехи физических наук.– 1980. – Июнь.– т. 131. – вып. 2. – С. 185–207.

10. Слово Святейшего Патриарха Кирилла на встрече с учеными в Сарове. URL:http://www.patriarchia.ru/db/text/4579909.html (дата обращения: 10.03.2019).

11. Хокинг С. Краткая история времени. От большого взрыва до черных дыр. Амфора; СПб.; 2001. – 268 с.

12. Куприянов В. А. Трансформация философии длительности А. Бергсона в идеал-реализме С. Л. Франка // История философии. – Т. 21. – 2016. – № 1. –С. 128–135.

13. Доброхотов А. Л. Бергсонианские мотивы в работе Л. П. Карсавина «О свободе» // Логос. 2009. – 3 (71). –С. 115–121

УДК 130.2
ББК 87.52

Камалиева Ирина Ринатовна

Научно-исследовательский центр «Антровита», г. Челябинск, директор, кандидат философских наук

ДУХОВНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В МЕДИКАЛИЗИРУЮЩЕЙСЯ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. В статье анализируется влияние развития медицинских наук, оказавшееся причиной медикализации культуры, на религиозную веру. Научная биомедицина, в контексте современных достижений и возможностей регулирования процессов рождения и смерти человека, продолжительности его жизни, по мнению автора, стремится развенчать религиозные идеи о его происхождении

Ключевые слова: медикализация культуры, духовная безопасность, современная медицина, биомедицина, духовное благополучие

Kamalieva Irina Rinatovna
Research Center «Antrovita», Chelyabinsk, Director, Candidate of Philosophy

RELIGIOUS FAITH IN A MEDICAL CULTURE

Annotation. The article analyzes the impact of medical sciences' development, provoked the medicalization of culture, on religious faith. Scientific biomedicine, in the context of its modern achievements and opportunities to control the processes of birth and death of a person, as well as the duration of his life, according to the author, seeks to uncrown the religious ideas on his origin

Keywords: medicalization of culture, spiritual security, modern medicine, biomedicine, spiritual well-being

Вера в сверхъестественное, почитание Абсолюта была свойственна человеку с момента осознания им себя в мире как разумного, но ограниченного в возможностях влияния на окружающий мир и собственную жизнь существа. В дальнейшем, в процессе эволюции сознания человека, данные верования оформились в религиозную веру в единого Бога, определяющую духовные отношения людей к миру и между собой [2].

Однако, с периода Нового времени, то есть с возникновением современной научной парадигмы познания, направленной на объективное постижение мира, человек уверился в собственных возможностях самостоятельного изменения мира, а также трансформации себя в нем. В частности, надежду на возможное биологическое улучшение человека дало возникновение и развитие медицинских наук, – анатомии, а впоследствии, в XX веке, биохимии и трансплантологии. Интеграция в медицину во второй половине прошлого века новой отрасли биологии – генетики – сформировали в общественном сознании иллюзию ее всемогущества, а также гипотетическую возможность искусственного создания человека по своему же «образу и подобию».

Э. Гидденс, рассуждая о том, что «судьба человека как направление, в котором должна протекать его жизнь, – предопределена его роком, который уготован будущим», приходит к следующему выводу: «хотя вокруг понятий судьбы и рока можно сгруппировать огромное множество верований, в большинстве из них связующим звеном между судьбой и роком выступает смерть» [6, с. 109]. Но современная научная медицина, ввиду ее непосредственного влияния на продолжительность жизни человека, способствовала смещению акцента с веры в предопределенность судьбы на веру в возможности медицины. Отодвигая наступление смерти, медицина приняла на себя ответственность за риски, ожидающие тело и сознание человека в случае болезни или по мере его старения [6], что в современной культуре также равнозначно заболеванию.

Развитие медицины изменило структуру заболеваемости и увеличило продолжительность жизни. Ранее, до изобретения современных медикаментов, то есть, вплоть до XX века, основной причиной преждевременной смерти человека были инфекционные болезни, методы диагностики, лечения и профилактики которых были недоступны для медицины. Заболева-

ния настигали человека внезапно. Сегодня, в результате успехов в фармакологии и благодаря изобретению вакцин и антибиотиков, человек, доживая до более преклонного возраста, умирает, в основном, в результате хронических заболеваний, возникновению которых зависит от образа жизни человека. Д. В. Михель отмечает важность изучения медициной данных факторов: «превращение хронических заболеваний в главную причину смертности населения в развитых странах поставило всю биомедицину в трудную ситуацию, лечение хронических пациентов потребовало от врачей более внимательного изучения того, как образ жизни и окружение влияют на их состояние здоровья» [3, с. 97]. Стремление систем здравоохранения к отмеченному Михелем комплексному, продиктованному запросами культуры, подходу к лечению человека способствовал тому, что медицина опосредовала всю нашу жизнь – от физиологического здоровья до душевного и духовного благополучия, что нашло отражение в определении Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ): «здоровье является состоянием полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствием болезней и физических дефектов» [4].

Сегодня медицина, согласно мнению специалистов Центра современной философии и социальных наук МГУ и Центра биоэтики Института философии РАН, функционирует по модели «врач – пациент – государство – бизнес», в которой государство формирует «истину врача» через его образование, а люди, то есть пациенты, «принадлежат» государству, заинтересованному в их производительности в первую очередь. Уверенность в собственной информированности пациента и свободе выбора относительно степени медицинского вмешательства в его жизнь подвергает сомнению мысль, что «дирижером нашей телесности все чаще становится фармакологическая индустрия. Она не «чинит» тела, ее цель – дизайн тел и идентичностей для формирования своего рынка сбыта. Врач не ищет и навязывает нормы, а создает желания пациента, воображаемый идеал собственного тела» [1]. Таким образом, власть медицины над человеком приобретает все современные формы – от личной власти-авторитета врача, основанной на его знании, до неолиберальной власти медицины, действующей через предоставление свобод, не оставляя человеку возможности существования вне медицины.

П. Д. Тищенко отмечает, что прогресса биотехнологий «слоистость феноменов начала и конца человеческого существования» меняет представления человека о границах собственных возможностей [5, с. 7–8]; «…в эпоху биотехнологий из сети нормализующих практик биовласти вычленяется в качестве особого узла комплекс практик дарения и изъятия дара человеческого существования» [5, с. 4]. То есть, по мнению Тищенко, вначале творится «растительная душа», затем «животная» и только в момент рождения – «разумная». «Растительная душа» творится врачом с момента оплодотворения и содержания эмбриона в пробирке (его в этот момент возможно искусственно «разделить» на однояйцевых близнецов), «живот-

ная» с момента пересадки в матку и до рождения (как «вещь» и часть женского тела), «разумная» – с момента обретения способности выжить вне организма матери. То же самое, по его мнению, происходит и с умиранием – сначала отмирает кора головного мозга («отлетает душа»), затем организм теряет способность поддерживать гомеостатическую целостность, гибнет ствол мозга («животная душа»), и наступает «растительная жизнь», когда еще существуют отдельные живые клетки. То есть, современная медицина имеет возможность контролировать рождение человека уже привычной для современного пациента репродуктологией, а его смерть – ставшей обыденной медицинской отраслью – реаниматологией.

Таким образом, современная биомедицина, которой пронизана вся наша жизнь, своими сциентистскими и технологическими средствами, имея возможность влияния на рождение и продолжительность жизни человека, стремится развенчать религиозные идеи о его происхождения. Также, происходит изменение представлений о самом человеке, который через возможности медицины пытается утвердить себя как со-равного Творцу, то есть преодолеть свою относительность и ограниченность перед лицом абсолютного Творца. В связи с этим, изучение трансформации религиозной веры в условиях медикализирующейся культуры приобретает важное значение для обеспечения духовного благополучия человека.

Список литературы

1. Каковы границы власти врача над телом пациента? / Публичная дискуссия «Врачебная власть и медицина без человека: после Фуко», проводившаяся совместно Центром современной философии и социальных наук МГУ и Центром биоэтики Института философии РАН 15 февраля 2017 г. (Обзорная статья 02.03.2017) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://indicator.ru/article/2017/03/02/kakovy-granicy-vlasti-vracha-nad-telom-patsienta/ (дата обращения: 19.05.2018).

2. Касавин И. Т. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://epistemology_of_science.academic.ru/90/вера_религиозная (дата обращения: 9.01.2019).

3. Михель Д. В. История болезни в социокультурном контексте: философское осмысление медико-антропологических исследований пациентского опыта // Вестник Самарской гуманитарной академии. – Серия «Философия. Филология». – 2016. —№ 2 (20). С. 88–109.

4. Преамбула к Уставу (Конституции) Всемирной организации здравоохранения. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/RU/constitution-ru.pdf (дата обращения: 19.05.2018).

5. Тищенко П. Д. Био-власть в эпоху биотехнологий. М.: ИФ РАН, 2001. – 178 с.

6. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991. – 264pp.

УДК 37.0 + 159.923
ББК 74.200 + 88

Каченя Галина Михайловна
Челябинский государственный институт культуры,
кафедра педагогики и психологии, кандидат
педагогических наук, доцент

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ЗДОРОВЬЕ ЛИЧНОСТИ: ДУХОВНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ

Аннотация: в статье анализируется проблема формирования психологического здоровья личности, роль духовно-нравственного компонента в этом процессе в современном обществе.

Ключевые слова: здоровье, психологическое здоровье, духовно-нравственные ориентиры, массовая культура.

Kachenya Galina Mikhaylovna
Chelyabinsk State Institute of Culture Department of Pedagogy and Psychology Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor

PSYCHOLOGICAL HEALTH OF A PERSON: SPIRITUAL COMPONENT

Annotation: the article analyzes the problem of the formation of the psychological health of the individual and the role of the spiritual and moral component in this process in modern society.

Keywords: health, psychological health, spiritual and moral guidelines, mass culture.

Будущее любого общества среди прочего определено тремя составляющими: интеллектуальным, физическим и нравственным здоровьем его членов. Проблема психологического здоровья общества и личности находится в прямой зависимости. Перефразируя известное выражение, можно утверждать, что здоровая личность это здоровый дух нации, общества государства. Конец XX – начало XXI столетия ознаменовался разрушением привычного уклада жизни в разных странах и разных сферах. Отсутствие стабильности и устойчивости стало отличительной чертой современного образа жизни. Это разрушение затронуло основу существования общества – систему ценностей, прежде всего духовных.

Как отмечают исследователи, отсутствие целенаправленной работы по формированию нравственных и духовных ценностей в условиях рыночных отношений во всех сферах общества, негативно сказывается в целом на его атмосфере [2]. Изменение базовых понятий идеологии с общечеловеческих, лежащих в основе коммунистической морали: взаимопомощь, коллективизм, интернационализм, соревнование, гуманистические идеалы и ценности, сострадание, чуткость, – на рыночные: индивидуализм, конкуренция, выгода, карьерный рост, снижение авторитета закона, ценность денег, – изменили не только общественную атмосферу, но и ориентиры подрастающего поколения, их духовно-нравственное наполнение. Так, исследования Института психологии РАН в рамках нового направления макропсихологии показывают, что нравственная характеристика нашего общества в количественном выражении «…по абсолютному значению уступает 1990 г., взятому за точку

отсчета» [11]. Исследователи отмечают, что на смену таким качествам, которые для старшего поколения были определяющими: трудолюбие, профессионализм, образование, порядочность, – ценность в глазах молодежи приобретают деньги, как инструмент достижения образцов жизни и моделей поведения, демонстрируемых с экранов [6].

Традиционные ценности, к сожалению, остаются на уровне декларации, в то время как ценности рыночного общества пронизывают все слои общества, формируя основания для отдаления от свойственных ментальным характеристикам российского общества на протяжении длительного исторического периода [8]. По мнению исследователей, такая характеристика, как психологическая безопасность особенно показательна в эпоху перемен. Она отражает не просто отсутствие стабильности в качестве условия формирования психики человека, но и выступает индикатором психологического нездоровья.

Неоправданные надежды и ожидания личности повышают уровень ее тревожности [7]. Отсутствие стабильности и постоянные перемены во всех сферах жизни побуждают молодого человека к выбору ориентиров, которые сформированы массовой, или консьюмерной культурой. Они закладываются достаточно рано, практически с младенческого возраста, когда на смену материнскому и детскому фольклору, воплощавшему духовный мир поколений отцов и дедов в знаково-звуковой форме [3, с. 56], через рекламу и зарубежные мультфильмы транслируются нормы и формы массовой культуры. Таким образом формируются ценностные ориентации, которые, став установками личности, обеспечивают вектор направленности личности [3, с. 27].

Массовая культура, провоцируя постоянное возбуждение, снижает порог способности личности к регуляции своих эмоций [7, с. 166,]. Эмоции раздражения, гнева начинают управлять поведением человека, когда его экзистенциальный опыт недостаточен для приема верных решений, а уровни культуры, в том числе того ее пласта, где сосредоточены духовно-нравственные ценности: религия, философия, мировая классическая литература, – ему просто недоступны. Наконец, негативные эмоции реагирования «отвлекают» от сложных проблем [7, с. 217]. Наступающее разочарование связано не только с отношением к окружающему, но и к самому себе, разочарование порождает неспособность к переоценке, для которой нужны разнообразные «тексты», ее обеспечивающие, а «неисполненные ожидания порождают самую острую реакцию на угрозу» [7, с. 217–218].

Характерная черта рыночных отношений – конкуренция, необходимость выработки компетенций и компетентности, соответствующих постоянно изменяющимся и усложняющимся требованиям. В условиях отсутствия психологической безопасности конкуренция выступает своего рода «реакцией на врага» [7, с. 242]. Агрессивность и враждебность становятся фоном, на котором принимаются решения и выбираются модели поведения, предложенные массовой культурой. Отсутствие некоего духовно-нравственного конструкта в ка-

честве ориентира в выстраивании отношений с миром, ближайшим окружением и с самим собой провоцирует психологическое нездоровье личности и проявляется практически во всех результатах ее деятельности.

С появлением определения здоровья, сформулированного ВОЗ в 1948 г. как интегрированного состояния физического, психического, социального и духовного благополучия, акцентируется проблема субъективного благополучия [10,с. 76]. Позитивная концепция здоровья, развиваемая в последние десятилетия, выделяет четыре конструкта: здоровое тело; высокое качество межличностных отношений; ощущение смысла жизни, самоэффективность и сопротивляемость к стрессу, травмам; способность быстро адаптироваться к социальным изменениям [10, с. 82].

Концепция позитивного здоровья, на наш взгляд, сопрягается с основными положениями позитивной психологии, позволяющими на операциональном уровне определиться с духовно-нравственным конструктом, наполнив его содержанием, коррелирующим с общечеловеческими ценностями [9].

Анализируя понятие«духовное», В. Ф. Федоров отмечает, что сложилось представление о духовном как о чем-то возвышенном, но однозначно оно связано со свойством личности,проявляющемся в преобладании нравственных и интеллектуальных над материальными характеристик личности: «Это слово почти всегда используется без определения, как нечто само собой разумеющееся»[9, с. 98–99]. Обращаясь к В. Фраклу, он отмечает что оно несводимо к другим: «Человек – это больше, чем психика. Человек – это дух» [цит. по: 9, с. 99]. Потребность в опоре в меняющимся мире так или иначе приводит к осознанию необходимости в духовно-нравственном, незыблемом, постоянном: «Необходимо сознавать некую иерархию ценностей, на которую и указывает слово «дух» [9, с. 101]. Духовность как особое эмоционально-нравственное состояние, по мнению Т. В. Галкиной, обеспечивается такими ценностями, как любовь, совесть, истина, добро, красота, наполнена содержанием десяти заповедей и обеспечивает человеку восхождение к самому себе в процессе его саморазвития и самосовершенствования [1].

«Дух – душа – тело» –представляет собой неразрывную систему, эта система способна оптимально функционировать только в условиях психологической безопасности. Личность ребенка, подростка, молодого человека нуждается в ориентирах, основанных на добродетелях, которые порождают субъективное переживание счастья: удовлетворение жизнью, чувство близости, уверенность в себе, мудрость, духовность, любовь, прощение, альтруизм, честность, смелость, – в обществе, для которого каждый его член – космос, его важность является непреходящей ценностью. Все это вместе позволяет развивающейся личности не только адаптироваться к быстро меняющимся социально-культурным условиям, но и реализовать в полной мере свой потенциал.

Список литературы

1. Воловикова, М. И. Проблема психологического здоровья: современное состояние и перспективы исследования / М. И. Воловикова, Т. В. Галкина. – Фундаментальные и прикладные исследования современной психологии: результаты и перспективы

развития / отв. ред. А. Л. Журавлёв, В. А. Кольцова. – М.: Ин-т психологии РАН, 2017. – С. 683–690.

2. Дондурей, Д. Без модернизации массового сознания любые социально-экономические преобразования обречены / Д. Дондурей // Мир перемен. – 2007. – № 2. – С. 70–85.

3. Каминская, Е. В. Музыкальный фольклор как средство развития творческих способностей студентов (теоретические аспекты проблемы): монография / ЧГАКИ. – Челябинск, 2004. – 100 с.

4. Концепт душевного здоровья в человекознании / отв. ред. О. И. Даниленко. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – 372 с.

5. Психологическое здоровье личности и духовно-нравственные проблемы современного российского общества / отв. ред. А. Л. Журавлев, М. И. Воловикова, Т. В. Галкина. – М.: Ин-т психологии РАН, 2014. – 318 с.

6. Психологические исследования нравственности / под ред. А. Л. Журавлева и А. И. Юревич. – М.: Институт психологии РАН, 2013. –414с.

7. Рок, Д. Мозг. Инструкция по применению: Как использовать свои возможности по максимому и без перегрузок / Дэвид Рок; пер. с англ. – М.: АЛЬПИНА ПАБЛИШЕР, 2013. – 374 с.

8. Социальные и ментальные тенденции современного российского общества/ под ред. В. Е. Семенова. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. –260с.

9. Федоров, В. Ф. О соотношении понятий душевное, духовное и психическое здоровье / В. Ф Федоров. – Концепт душевного здоровья в человекознании / отв. ред. О. И. Даниленко. – СПб.:Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – С. 89–107.

10. Цветкова, Л. А. Междисциплинарный подход к изучению здоровья / Л. А. Цветкова, Н. А. Антонова. – Концепт душевного здоровья в человекознании/ отв. ред. О. И. Даниленко. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – С. 72–88.

11. Юревич, А. В. Эмпирические оценки нравственного состояния современного российского общества [Электронный ресурс] / А. В. Юревич // Ярославский педагогический вестник. – 2018. – № 4. – Режим доступа: https://cyberleninka.ru/article/v/empiricheskie-otsenki-nravstvennogo-sostoyaniya-sovremennogo-rossiyskogo-obschestva.

VI. ИСКУССТВО В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ: ДУХОВНО-ЦЕННОСТНЫЕ АСПЕКТЫ

УДК 784
ББК 85.314.1я73

Булгакова Светлана Николаевна
Челябинский государственный институт культуры,
доцент кафедры музыкального образования

ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. В. СВИРИДОВА

Аннотация: в статье рассмотрены основные аспекты духовно-музыкальных композиций Г. В. Свиридова, в которых суммируются и гармонично сочетаются традиции разных эпох – от древнерусского пения до так называемого «тонального направления» музыки XX века. Данная область русской культуры еще остается открытой для современного музыкального исследования.

Ключевые слова: творчество, советский композитор, духовная музыка, стиль, вокально-хоровые произведения.

Bulgakova Svetlana Nikolaevna
Chelyabinsk State Institute of Culture, Associate Professor of the Department of Music Education

TRADITIONS OF RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE IN CREATIVITY BY G. V. SVIRIDOV

Annotation: the article deals with the maim aspects on the spiritual and musical compositions by G. V. Sviridov, in which the traditions of different eras are combined and harmoniously combined – from the Old Russian singing to the so-called «tonal direction» of music in 20th century. The area of Russian culture is still open for the modern musical research.

Keywords: creativity, Soviet composer, sacred music, style, vocal and choral works.

Один из самых ярких и своеобразных художников, внесших значительный вклад в отечественное искусство, ***Георгий Васильевич Свиридов***(1915–1998гг.) вошел в историю отечественного музыкального искусства как советский классик XX века, творчество которого глубоко связанно с Россией, исконной культурой, духовными основами нашей страны.

В 1960–1970-х гг. в творчестве советских композиторов происходят глубокие сдвиги к истокам национальной культуры, в сторону традиций православия, связанных с духовными устремлениями современного человека. Зарождение духовной линии творчества (поначалу в скрытых, завуалированных формах), совершенно основательно можно назвать «духовным Ренессансом». О данном процессе свидетельствуют многие музыковеды (например, Л. Н. Раабен).

Доктор искусствоведения Н. С. Гуляницкая в своей статье «Заметки о стилистике современных духовно-музыкальных композиций» также подчеркивает аспект воскрешения духовных жанров: «многие десятилетия за-

бытая (и «забитая»), оттеснённая (и «запрещённая») православная музыкально-художественная традиция, стала не постепенно и локально, а бурно и повсеместно возрождаться»[2, с. 10].

В 60-е годы Г. В. Свиридов создает новый, совершенно особенный стиль, в основе которого лежит высокий нравственный идеал христианской духовности. Этот период композиторской деятельности Свиридова можно смело назвать вершиной оркестрово-хорового творчества, где интонации знаменных распевов обрели современное звучание и эмоциональную остроту. Его музыка была близка древним церковным песнопениям Руси, вместе с их торжественной печалью и глубоким чувством несовершенства человеческого бытия. Вместе с тем возникает и новый тип хорового письма, новая красочная голосовая звукопись, композитор использует в своей музыке интонационно-ладовые элементы древнего православного знаменного распева. Именно тогда он возвеличивает в своем творчестве жанр хора*acappella*, достигая при помощи одних лишь голосов всю красочности, которая до того, казалось, была возможна только в оркестровом письме. И тогда появляются новаторские по жанру, по типу лирического и философского высказывания вокально-симфонические поэмы («Памяти Сергея Есенина», 1956г.; кантата «Курские песни», 1964 г.) и новый тип хорового концерта.

«Концерт памяти А. А. Юрлова» (1973г.) для смешанного хора *acappella*, в 3-х частях – это посвящение ушедшему из жизни другу и единомышленнику. Александр Александрович Юрлов (1927–1973гг.) – выдающийся советский хоровой дирижер, педагог, общественный деятель, народный артист РСФСР, художественный руководитель и главный дирижер Республиканской академической русской хоровой капеллы, близкий друг Г. Свиридова. Юрлову принадлежит большая заслуга в возрождении интереса к русской музыке XVI – XVIII вв., духовной музыке русских композиторов.

1960-е гг. в истории советской хоровой музыки получили название «юрловской эпохи». Государственная академическая хоровая капелла России, носящая имя своего прославленного руководителя А. А. Юрлова, – живая классика русского искусства, одна из легенд советской эпохи. С приходом к дирижерскому пульту Юрлова у советских композиторов появился свой преданный, глубокий и талантливый исполнитель. Художественный стиль капеллы Юрлова формировался в работе над лучшими сочинениями Свиридова: «Поэмой памяти Сергея Есенина» (1956 г.), «Курскими песнями» (1964 г.), «Весенней кантатой» (1972г.), Тремя хорами к драме А. К. Толстого «Царь Федор Иоаннович» (1968г.). Судьбы этих двух настоящих подвижников русского искусства, Свиридова и Юрлова, тесно переплелись и оказали друг на друга взаимное влияние, отразившееся на судьбе русского искусства.

Потеря друга для Свиридова была трагическим событием. Православный обряд поминовения связан с отпеванием и молитвой. Но есть молитвы, совершаемые без слов и других внешних знаков – одним умом и сердцем.

И дело тут не в том, что Свиридов не мог в советское атеистическое время произносить «во всеуслышание» слова молитвы; а в том, что, будучи поистине православным человеком, в своей скорби он обратился к той настоящей внутренней, богоугодной молитве. «Существует искусство – как голос души, как исповедь души. Такова была русская традиция» – писал композитор [3].

«Концерт памяти А. А. Юрлова» это своеобразный реквием полный скорби и печали, с очень изысканной и сложной хоровой тканью, вызывающей грустные воспоминания о выдающемся музыканте. Три части концерта – «Плач», «Расставание», «Хорал» объединены общей драматургией, где в первых двух частях слышны боль, мольба, воспоминание и «плачи» – важнейший музыкальный жанр русского похоронного обряда [1].

В первой части концерта Г. В. Свиридов использует эту традицию, поручив исполнение плача альтовой партии в сопровождении хора. В остро диссонансном звучании хорового аккомпанемента (S-T-B) воплощено состояние неотступной боли и скорби. В причитаниях (Плач, Расставание) эмоциональное напряжение нарастает, наблюдается тенденция к повышению тесситуры, расширению диапазона мелодии, «навязчивая» повторность напева символизирует неотступную, нестерпимую боль и бесконечное страдание. Третья часть – строгий хорал – воплощает скорбь, стон, страдание. И лишь в заключительном кадансе (Cis-dur) мажорные аккорды символизируют непознанный, неизведанный смысл вечности бытия, вечности мироздания. Совсем неслучайно Г. В. Свиридов назвал третью часть концерта Хорал. Название первых двух частей – Плач и Расставание – вызывали слишком яркие ассоциации с церковными и народными обрядами, что могло повлечь за собой запрещение исполнения произведения, а хорал – это традиционное песнопение западнохристианской церкви, как бы, не имеющее ничего общего с православной культурой. Оригинальность гармонического мышления Г. В. Свиридова в концерте отразилась в широком диапазоне гармоний, в смелых сопоставлениях контрастирующих созвучий: диссонанс, кластер, сонорные эффекты. Форме хорового концерта свойственны тембральные, динамические, фактурные контрасты. Свиридов продолжил здесь традиции духовных концертов А. А. Архангельского (1846–1924 гг.) «Помышляю день страшный», «Вскуюмя отринул еси», «Внуши Боже молитву».

Мир старинного духовного искусства прослеживается в таких хоровых сочинениях Г. В. Свиридова, как «Душа грустит о небесах», в изумительных хоровых полотнах, вошедших в музыку к драме А. К. Толстого «Царь Федор Иоаннович» («Молитва», «Любовь святая», «Покаянный стих», 1973 г.). В цикле соблюдены принципы мелодического распева, лада, двухорности, характерной для антифонного пения, применен стиль свободного хорового письма, московской школы мастеров гармонического церковного пения начала XX в.; усилена тенденция к лаконичности формы, строгому отбору и экономии выразительных средств. Музыка этих произведений чиста и возвышенна, близка древним церковным песнопениям Руси вместе с их торже-

ственной печалью и глубоким чувством несовершенства человеческого бытия. Сфера духовной музыки Свиридова 80-х гг. основана на евангельских мотивах и традиции русского церковного пения: «Из песнопений Пасхи» (1978 г.), «Песни Великой Субботы» (1979 г.), «Обедня» (1981−1985 г.), «Величие Пасхи» (1985 г.), «Из мистерии» (1985 г.), «Песнопения и молитвы» (1985−1997 гг.). Последний труд Г. В. Свиридова – один из выдающихся памятников хоровой литературы XX столетия. Хоровой цикл «Песнопения и молитвы» – подлинный шедевр, вершина композиторского искусства, над которым он работал на протяжении почти десяти лет (с 1988 по 1997 гг.). Этот труд стал не только завершением творческого пути композитора, но и логическим итогом духовно-музыкального направления в его композиторской деятельности. Хоровой цикл «Песнопения и молитвы» – произведение, в котором суммируются и гармонично сочетаются традиции разных эпох – от древнерусского пения до так называемого тонального направления музыки XX в., в котором работал Свиридов на протяжении всей творческой деятельности. Монументальная хоровая композициясостоит из 26 произведений на темы Священного Писания и слова богослужебных текстов разделена на 5 тематических частей: 1. Неизреченное чудо; 2. Три стихиры (монастырские) для мужского хора; 3. Странное Рождество видевше... 4. Из Ветхого Завета; 5. Другие песни.

В личном архиве Г. В. Свиридова сохранился композиционный план еще одного сочинения, состоящего из сорока трех (!) наименований, под названием «Из литургической поэзии». Грандиозное полотно, в котором традиционные для православного богослужения тексты переложены композитором как для хора без сопровождения, так и для солистов, хора, симфонического оркестра. Это пример хорового искусства, выраженного и в церковных, и в светских формах, в нем, по словам композитора, «царит высокоторжественный дух православного богослужения». Задуманное как творение грандиозного масштаба, это произведение не имеет аналогов в истории культуры, оно явилось своеобразным венцом тысячелетней русской песнопевческой традиции.

Творчество Свиридова – выдающееся явление духовной культуры нашего народа. В его музыке наиболее глубоко отразились исторические события, попавшие в поле художественного зрения композитора, с отчетливой полнотой воплотились мысли и чувства наших современников.

Список литературы

1. Георгий Васильевич Свиридов. Концерт для хора «Памяти Александра Юрлова». – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://musicseasons.org/koncert-dlya-xora-pamyati-aleksandra-yurlova/

2. Гуляницкая, Н. Заметки о стилистике современных духовно-музыкальных композиций // Музыкальная академия. – 1993. – № 4. – С. 7–13.

3. Георгий Свиридов: Русская культура неотделима от чувства совести.– [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ruskline.ru/monitoring_smi/2015/dekabr/15/georgij_sviridov_russkaya_kultura_neotdelima_ot_chuvstva_sovesti/.

УДК 130.2
ББК 87.5

Морозова Ирина Николаевна
Челябинский государственный институт культуры,
факультет декоративно-прикладного искусства,
кандидат культурологии, зав. кафедрой
декоративно-прикладного искусства

О ФЕНОМЕНЕ НАРОДНОГО СОГЛАСИЯ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФИИ И ИСКУССТВЕ РУБЕЖА XIX – XX ВВ. (ПО МАТЕРИАЛАМ «СЕВЕРНО-РУССКИХ ДУМ И ВПЕЧАТЛЕНИЙ» В. А. КОЖЕВНИКОВА И КАРТИНЫ К. Е. МАКОВСКОГО «ВОЗЗВАНИЕ МИНИНА»)

Аннотация. В статье проводится сравнение, обобщение понимания народного согласия в православной философии, изобразительном искусстве России рубежа XIX –XX вв., на примере очерка В. А. Кожевникова «Северно-русские думы и впечатления» и известной картины К. Е. Маковского «Воззвание Минина»; подчеркивается типологический для отечественной духовной культуры акцент общественного единения, самопожертвования

Ключевые слова: православная философия, изобразительное искусство России рубежа XIX –XX вв., «Северно-русские думы и впечатлении» В. А. Кожевникова, «Воззвание Минина» К. Е. Маковского, народное согласие

Morozova Irina Nikolaevna
Chelyabinsk State Institute of Culture, Faculty of Decorative and Applied Arts, PhD in Cultural Studies, Head of Decorative Arts ' Department

ON THE PHENOMENON OF PEOPLE'S AGREEMENT IN RUSSIAN ORTHODOX PHILOSOPHY AND ARTS AT THE TURN OF XIXTH – XXTH CENTURIES (ON MATERIALS V. A. KOZHEVNIKOV ' S «NORTHERN RUSSIAN DUMES AND IMPRESSIONS» AND K. E. MAKOVSKY'S PICTURE «MININ 'S APPEAL»)

Annotation. The article compares and summarizes the understanding of nation' consensus in Russian Orthodox philosophy and pictorial art, using the example of V. A. Kozhevnikov's «North-Russian thoughts and impressions» and the famous picture by K. E. Makovsky «Minin's appeal»; emphasizes the typological accent for Russian spiritual culture on social unity, self-sacrifice

Keywords: Orthodox philosophy, pictorial art of Russia at the turn of XIXth – XXth centuries, V. A. Kozhevnikov's «Northern Russian thoughts and impressions», K. E. Makovsky's «Minin's appeal», nation' consensus

Концепт «народное согласие» (равно как и образующие его составные части, понятия «народ» и «согласие») рассматривается в современных социогуманитарных, философско-культурологических исследованиях во всем многообразии направлений. В частности, можно выделить социально-политическую, этнорелигиозную, психологическую проблематику в изучении феномена народного согласия, связанные с данной темой аспекты управления, образования, преемственности поколений, самосознания субъекта культуры[1]. В духовной культуре России состояние внутреннего

[1] См., например: Гасанов Н. Н., Магаррамов М. Д. Единство народов – путь к созиданию и согласию / Социально-политические и экономические проблемы современной России. Ма-

согласия, в отношении ключевых, типологических идей и смыслов, характерно и для противоречиво, несходным образом ориентированных философских концепций, искусства [14]. В первую очередь это имеет отношение к традиционной актуальности дискуссий и споров о народном, общественном единстве.

Предметом нашего внимания стали два сюжета из православно-философской мысли и изобразительного искусства России на рубеже XIX–XX вв., обнаруживших, в раскрытии вопроса о народном согласии (после первоначального случайного совпадения), духовно-смысловую, внутреннюю связь. Первый связан с очерком православного философа В. А. Кожевникова «Северно-русские думы и впечатления» (изначально напечатанным в 1899 г., переизданным, в сокращенной версии, в 2006 г. в журнале «Наше наследие»); второй – с известной картиной К. Е. Маковского «Воззвание Минина» (законченной художником в 1896г.). Текст В. А. Кожевникова как раз и был написан по итогам поездки по русскому Северу, целью которой было изучение вопроса «…о проявлении народного согласия в истории Древней Руси» [7].

Необычна, универсальна прежде всего личность В. А. Кожевникова, значителен его вклад в историю русской философии, религиоведение (имеем ввиду общение, «сотворчество» философа с Н. Ф. Федоровым; до сих пор не потерявший своего значения труд В. А. Кожевникова по буддизму). Кожевников откликался на многие вопросы современности. Известны произведения В. А. Кожевникова, в которых отечественный мыслитель обосновывал православный подход к различным сферам бытия и культуры (в том числе, и искусства) [2; 3; 4; 5; 6; см. также 12]. Философская концепция В. А. Кожевникова оценивается, в частности, и как православная философия культуры [1].

хачкала: ИП «Бисултанова Б.Ш.», 2015. С. 68–89; Симонович Н. Е., Узакова С. А. Казахстанская модель народного согласия//Теория и практика культурно-исторической психологии. в 2 ч. М.: Левъ, 2017. С. 177–182; Чимирис Е. Межрелигиозный диалог: на пути к согласию // Свободная мысль. 2011. № 6 (1625). С. 219–220; Кузнецов М. А. Психология и социальное взаимодействие. Основы нравственности, или Справедливость рождает согласие – Ростов-на-Дону: Ростовский гос. строит. ун-т, 2014. 144 с.; Борисов С. В. Ценность философствующего субъекта или жизнь в согласии с самим собой//Философия и наука. 2016. Т. 15. С. 224–231; Меняева М. П. Мир-согласие и культура согласия в существовании современного человека // Культура – Искусство – Образование. Челябинск: ЧГИК, 2017. С. 21–24; Карнышев А. Д., Иванова Е.А., Карнышева О. А. Образование как путь к межнациональному согласию//Социология образования. 2014. № 9. С. 38–56; Макушина Л. В. Вектор движения к согласию в обществе: от представительной к прямой демократии / Контуры социально-политического согласия по вопросам развития России. Москва: ИСРАН, 2012. С. 287–294; Акулич М. М. Проблема управления согласием // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Социология. 2002. № 1. С. 146–152; Дмитриев А. В. От конфликта к согласию: методологическая сложность оценки / Контуры социально-политического согласия по вопросам развития России. Москва: ИС РАН, 2012. С. 74–81; Лебедева М. М. От конфликтного восприятия к согласию // Полис. Политические исследования. 996. № 5. С. 163–167.

Информация о переизданном спустя долгие годы (как уже говорилось выше, после 1899 г. – в 2006г.) очерке, да еще и посвященном столь актуальной для современной России теме народного согласия также пришла достаточно необычно– благодаря публикации проф. Киевской духовной академии П. И. Линицкого в журнале «Вера и разум» [10]. В статье «Нравственность и культура» П. И. Линицким довольно подробно рассматривался вопрос о нравственном состоянии русского народа, позиция славянофилов [10; см. также 11; критические отзывы см. 15]. Проф. Линицкий приводит подробные выдержки из очерка В. А. Кожевникова, в поддержку обоснования положения об индивидуализме, как особенности западной цивилизации [10, с. 355]. Линицким подчеркивается также, что основная опасность для отечественной культуры – в утрате религиозной веры [10, с. 360].

Очерк В. А. Кожевникова «Северно-русские думы и впечатления» состоит из трех частей. В первой части помещены описания впечатлений о конкретных событиях, встречах во время совершенного православным мыслителем путешествия. Главное из них, формирующее основной смысловой акцент – православные храмы. «Но что смотреть, – пишет Кожевников, – в этих старых русских городах, как не старинные храмы? Где поучаться как не в них, обнимавших в былое время всю жизнь народную, бытовую, государственную, умственную и художественную? И доселе хранят они память о родном прошлом, несмотря на столько невзгод былых и на родном прошлом, несмотря на столько невзгод былых и на современное нерадивое или неумело-усердное отношение к ним» [7]. Подробности настоящего в очерке перемежаются с основательным изложением истории отечественной древнерусской архитектуры, богословских оснований последней (например, об истолковании смысла Софийского собора в храмовом типе Успенского, русских храмов Софийских, в честь Пресвятой Троицы). Приведем две выдержки из очерков на эту тему. Храмы «…печалования и упования, храмы Успенские (рядом с храмами научения и мудрости, храмами Софийскими), – пишет Кожевников, – внушают завет теснейшего родственного сближения верующих для успешной охраны родины, и прежде всего– для охраны мест успокоения (успения), во –первых, святых, а во-вторых – святителей и правителей, вершителей и стражей духовного и светского единства, и вообще всех защитников родины» [7]. Храмы Троицкие «…долженствовали воплощать собою высшую силу или, вернее, объединение всех сил в единодушии, согласии и любви: они вещали, что задачи мудрости (воплощавшиеся в храмах Софии – премудрости) выполнимы, осуществимы лишь совокупными силами, объединенными согласием и любовью, высшим образом которых является Пресвятая Троица» [7]. Далее философ упоминает великого чтителя Пресвятой Троицы, святого печальника о раздорах родины, преподобного Сергия Радонежского «Усобицы князей, столь долгие, столь закоснелые, смягчались или прекращались во имя **образца согласия** (выделено нами) – Пресв. Троицы.

Сам преп. Сергий ходил к князьям Нижнего, Рязани, Твери и Ростова и склонил их к миру с Москвою» [7].

Во второй части очерков речь идет об учении о толпе, противоречиях коллективности, демократии, стихийности. Противоположным идеалу, образцу – одному из «…порождений пессимистического настроения последних десятилетий кончающегося (имеется ввиду век XIX) века…» надо признать «…учение о преступной толпе, точнее – о понижающем и развращающем влиянии, которое оказывает на нравственное достоинство человеческой личности ее общение с народною массою, **с толпою, и самое настроение толпы**» (здесь и далее выделено нами) [7]. Православный мыслитель обращает внимание на актуальное для конца XIX и начала XX в. противоречие демократического и коллективистского. «Уму непредубежденному на первых порах странно кажется слышать такое учение из уст века, не только превозносящего демократию, но и будто бы тяготеющего к солидарности в мыслях, чувствах и действиях и даже нередко возвещающего, что все **спасение** человечества в коллективизме» [7]. Для подхода Кожевникова к данному вопросу характерно, с одной стороны, объяснение учения о «преступной толпе» влиянием западной философии; с другой – признание существования особых, выраженных в русском народе, родовых, общинных связей (обусловленных своеобразием славянской народности, природы и климата, необозримости пространства). Все выше перечисленное в совокупности, заключает Кожевников, «…на Руси более чем где-либо побуждало по необходимости и по долгу сплачивать силы и напрягать их в дружном, могучем порыве для общего дела, для спасения общежития, вне которого человеческая единица, всегда и всюду малосильная, здесь в особенности становилась беспомощною, обреченною почти на неизбежную гибель» [7]. Междоусобица, рознь являются, с позиции православия, грехом. «Грех раздора, то, что предки наши называли «разностию, неодиначеством и неимоверством» (Воскрес. Летопись. ПСРЛ. VIII, 43 и Никон. Л. X., 223) или просто «нелюбием», нигде не влек за сбою столь быстрой грозной кары, как в стране, и природою, и судьбою понуждаемой помнить истину: «друг другу пособляя и брат брату помогая, град тверд есть» …И столь часто, столь пламенными, кровавыми чертами отражалась эта истина на жизни частной и государственной, что убеждение в ее непреложности вошло в плоть и кровь народного древнерусского сознания» [7].

Рознь никогда не оправдывалась народным сознанием. «Надо всею греховною бездною того, что преступно творилось в жизни, незатмеваемым солнцем солнцем сиял образ высшей правды, братской любви и согласия, образ не того, что было, а того, что, по совести народной, долженствовало быть. В светлых, «незабытных» чертах воплощался этот идеал правды в народных преданиях и в «умилительных повестях» о **неустанных радетелях** блага земского: о Михаиле Черниговском, об Александре Невском, Михаиле Тверском, Димитрии Донском и о духовных отцах и воспитателях души русской: о великом Сергии, о святителях Московских и об иных многих, что непороч-

ными звездами нравственной чистоты ярко сверкали сквозь дебри лесных и болотных пустынь и из сумрака тесных затворов среди полуночной тьмы окружавшей их грубости и мутного прибоя разнузданных страстей» [7]. Идеалы народного сознания, преклонение народа перед правдой, любовью и согласием отразились в летописях (в отличие от «…бесчувственной деловитости или коварной дипломатической мудрости итальянских хроникеров и историков поры Возрождения»)[7]. Никогда не оскудевала проповедь согласия на Руси. «Идеал, указанный летописцем (Воскр. Л., VIII, 43): «жити братии вкупе, друг другу пособляя и брат брату помогая…»[7]. Крепкая вера «…в обязательность сыновнего и братского согласия, в осуществимость правды на земле только ими, … никогда не угасала в глубине души народной, несмотря на грубость нравов, на раздоры между равными, на произвол сильнейших, на злоупотреблению властию»[7].

В третьей части философ рассуждает о важности нравственного измерения в народной жизни, в сравнении со сведением всего исторического, общественного процесса к материалистически-экономическим причинам (например, «…склонность русского народа к совместному, общему труду») [7]. Беспорно, пишет В. А. Кожевников, «…современное преобладание экономических интересов над остальными проникло уже в значительной степени и в народ; однако, как ни корыстен уже и простолюдин, он– слава Богу – не всегда еще трудится только из-за нужды или только для кармана, но иногда еще и по-старинному – «для души» [7]. Кожевников выходит здесь на уровень философского проекта, соединения философии теоретической с практической, общего дела, «…людей, объединенных совершенным знанием и совершенною любовию» [7]. В жизни народной издавна были известны помочь, толока (начинавшиеся всегда с обращения к Богу, отсюда выражения: «Бог в помочь!»; «Бог труды любит». Помочь, толока, «…как в старину построение обыденных храмов и другие формы общеполезного добровольного труда, народное понимание выводит в дело священное, в жертву личных сил и себялюбивого расчета на благо меньшему брату или всему общежитию. Это одно из **осязательных проявлений** того вышеуказанного старинного русского идеала согласия, того «братнего, мирского» дела…» [7]. Далее православным мыслителем приводятся многочисленные примеры помочи и толоки из народной жизни (постройки после пожара, при строительстве дома, при повальных болезнях, благотворительность: помощь нищим, странникам и др.). К сожалению, замечает В. А. Кожевников, происходит вымирание всех этих прекрасных, истиннохристианских обычаев в народе.

В то же время в истории страны побуждения и желание народа к сплочению друг с другом закономерно возрастали с усилением масштабов раздора, смуты. «Если так было при обычных условиях жизни, – пишет Кожевников, – тем более при чрезвычайном стечении неблагоприятных обстоятельств» [7]. Далее вновь следуют прекрасные своим нравственным

порывом, примеры такого сверх-напряжения моральных и физических усилий народа, дружного сплочения в трагических обстоятельствах. «Эти захудалые люди, эта простая чадь угнетенная, часто забитая, долго безгласная, сплошь и рядом зараженная грубыми пороками, в трагические минуты общественной жизни отрезвляется, стремительно поворачивает к лучшему, сразу познает правильный путь к выходу из беды и твердо держится. Из бессвязной, беспорядочной толпы эта русская чернь порою превращается в сообщество, согласное с самим собою и не безгласное перед нарушителями порядка» [7]. И наивысшего развития эта способность русского народа «…добровольно соединяться на общеполезное дело…» достигает в Смутное время. Конец смуте положило и спасло Россию «…именно «простонародное множество», оказавшееся в своем единодушии и здравом смысле сильнее панов и «воров» с одной стороны и бояр, политиков и служилых людей – с другой» [7]. Об этих великих событиях вспоминается здесь, «…на Севере, в этой тихой Вологде, в замирающем, поросшем травою Устюге, в этой скромной Тотьме, …во всех этих дряхлеющих городах, что вместе с **неутомимым Нижним** спасли Москву, а с Москвою и самодержавием – Россию…»[7].

В отечественном изобразительном искусстве произведением, в яркой, монументальной художественной форме представляющим событие народного согласия, как раз и состоявшееся в 1612 году в Нижнем Новгороде, остается незабываемая картина К. Е. Маковского «Восстание Минина». Уникальность ее открывается, начиная с масштабности художественного полотна (размеры холста – 698х594 см; 12 х 10 аршин), это одна из самых значительных по размерам картин в истории русской живописи. В настоящее время картина экспонируется в отдельном, специально предназначенном для нее зале Нижегородского государственного художественного музея.

Мы не будем входить в обсуждение исторического соответствия изображенных на картине персонажей, действий, дискуссий, связанных с трактовкой официальной ее идеологемы [см. 13]; пересказывать сюжет. Особенность воздействия произведения искусства – в способности оказывать впечатление. И в этом отношении произведение К. Е. Маковского производит мощное эмоциональное воздействие, создавая эффект непосредственного созерцания состояния общественного согласия. Чтобы изобразить создание Нижегородского ополчения в 1612 г., избавившего Москву, всю страну от захватчиков, в итоге прекратившего Смуту, художник неоднократно приезжал на место событий. Процесс создания впечатляющего своим размахом художественного полотна занял в общей сложности около двадцати лет. Художником привлекались доступные исторические документы, летописи.

В картине Маковского подчеркнут народный характер движения, пример тому – изображение воеводы Нижнего Новгорода князя Звенигородского. «Перед лицом опасности он не смог найти в себе такой нравственной си-

лы, которая помогла бы ему сцементировать волю народа сплотить его в единый боевой организм. В картине художник не случайно помещает его рядом с Мининым. Воевода стоит в задумчивой позе, и несложно понять его мысли: народ внимает не ему, боярину знатному, «древних кровей», а слушает «мужа родом не славна; но смыслом мудра» [13, с. 11–12]. События, повернувшие ход Смуты, стали предметом художественного воплощения в творчестве современников К. Е. Маковского (например, картины М. И. Скотти «Минин и Пожарский», 1850 г.; К. Б. Венига «Последние минуты Дмитрия Самозванца», 1879 г.) художников конца XX – начала XXI в. (В. Ю. Грачева «Нижегородское ополчение 1612 г.», 1989 г.; И. А. Корнева «Полководец Дм. Пожарский. Отечество в опасности», 1997 г.;), которые также представлены в экспозиции Нижегородского художественного музея «Воззвание Минина». Эффект «хорового действия» в исторической картине (выражение В. В. Стасова) в отечественной живописи стал доступен в возникшей иной, в сравнении с академической, традицией (картины В. И. Сурикова, И. Е. Репина) [13, с. 23]. Столь наглядное воплощение, образ народного согласия К. Е. Маковского был востребован в трагических для истории России обстоятельствах начала Великой Отечественной войны. В изобразительном искусстве России начала XXI в., в сравнении с произведением К. Е. Маковского, акцент размышлений – и в теме катастрофы, раздора, где точка отсчета связывается с состоявшимся разделом СССР (например, картина Е. А. Варгота «Деление холста», 2002).

М. П. Дмитриев.
К. Е. Маковский за работой
над картиной «Воззвание Минина».
Фото из архива аудиовизуальной документации
Нижегородской области

По итогам краткого обзора содержания очерка «Севернорусские думы и впечатления» В. А. Кожевникова и картины К. Е. Маковского «Воззвание Минина» можно сделать некоторые выводы об общности ценностно-смысловых принципов, подходов к интерпретации концепта «народного согласия» в отечественной философии и изобразительном ис-

кусстве рубежа XIX– XX вв. Во –первых, сам по себе феномен народного согласия воспринимался как идеал для общества, культуры. Во-вторых, в понимании народного согласия в российской философии и искусстве конца XIXв. значимы ценности православия. В-третьих, в истории культуры России формы народного согласия проявлялись в обыденной жизни (как помочь, толока), в моменты особых, критических для общества состояний напряженности. Ключевую роль в преодолении последних играл народ (в сравнении с репрезентантами власти), лица духовного звания, духовные пастыри, представители других сословий, добровольно бравших на себя миссию общественного служения (деятельность которых определялась идеалом самопожертвования во имя блага общества, Отчизны).

Список литературы

1. Горенко И. В. Православная философия культуры В. А. Кожевникова. автореф. дис. … канд. филос. наук. – М. , 2004. –19 с.

2. Кожевников В. А. Бесцельный труд, «не-делание» или дело?: Разбор взглядов Эмиля Золя, Александра Дюма и гр. Л. Н. Толстого на труд. – М.: Тип. Э. Лисснера и Ю. Романа, 1893. – 52 с.; – 2-е изд., испр. – М.: Издание М. В. Клюкина, 1894. – 56 с.

3. Кожевников В. А. Значение А. А. Иванова в религиозной живописи. – М. Печ. А. И. Снегиревой, 1907. – 8 с.

4. Кожевников В. А. О задачах русской живописи. – М.: Печатня А. И. Снегиревой, 1907. – 42 с.

5. Кожевников В. А. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем. – Санкт-Петербург: тип. М. Меркушева, 1910. – 114 с.

6. Кожевников В. А. Религиозные картины В. М. Васнецова // Московские ведомости. – 1910. – 9 марта, № 55; 12 марта, № 58; 16 марта, № 61.

7. Кожевников В. А. Севернорусские думы и впечатления // Наше наследие. – 2006. – №77. – С. 56–71. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.nasledie-rus.ru/podshivka/2006-77.php.

8. Кожевников В. А. Севернорусские думы и впечатления // Русский вестник. – 1899. – № 10,11,12.

9. Кожевников В. А. Христос и грешница: Посвящается В. Д. Поленову: [Стихотворение]. – Москва: т-во типо-лит. В. Чичерин, 1899. – 14 с.

10. Линицкий П. И. Нравственность и культура. – Вера и разум. – 1901. – № 9. – Отд. 2. – с. 353–369.

11. Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм (западничество): Опыт систематического обозрения. М.: URSS,2012. – 264 с.

12. Морозова И. Н. Проблемы искусства в отечественной православной мысли конца XIX – первой четверти XX в. (по материалам периодических изданий)//Человек. Культура. Образование. 2018. № 4 (30). – С. 46–55.

13. Помыткина Л. И. К. Маковский «Воззвание Минина». Кузнецов А. А. Картина К. Е. Маковского «Воззвание Минина» глазами историка. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета, 2012. – 54 с.

14. Сиземская И. Н. О внутреннем согласии русской философии и литературы//Философия и культура. – 2010. – № 5 (29). – С. 79–85.

15. Смирнов Ф. И. Славянофилы. Богословское учение ихъ предъ судомъ проф. Линицкого (по поводу его сочинения: «Славянофильство и либерализмъ») // Православное обозрение.– 1883. – III. –№ 10. – С. 273– 295.

УДК 791.43/.45
ББК 85.37

Соковиков Сергей Степанович
Челябинский государственный институт
культуры, кандидат педагогических наук, доцент
кафедры культурологии и социологии

О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ РЕЛИГИОЗНОЙ ТЕМЫ В СОВЕТСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Аннотация: в статье рассматриваются проявления темы религии в советском кинематографе. Отмечается зависимость представления этой темы от социально-культурного и исторического контекста. Анализируются особенности современных реинтерпретаций содержания советских фильмов, связанных с религиозной проблематикой.

Ключевые слова: советский кинематограф, религиозная тема, социально-культурный контекст, реинтерпретация.

Sokovikov Sergey Stepanovich
Chelyabinsk State Institute of Culture, Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor of Cultural Studies and Sociology ' s Department

ABOUT SOME ASPECTS OF RELIGIOUS THEME IN SOVIET CINEMATOGRAPHY

Annotation: the article deals with the manifestations of the theme of religion in the Soviet cinema. The dependence of the presentation of this topic on the socio-cultural and historical context is noted. The features of modern reinterpretations of the content of Soviet films related to religious issues are analyzed.

Keywords: Soviet cinema, religious theme, socio-cultural context, reinterpretation.

В разные периоды советского времени отношения между религиозной сферой и киноискусством складывались различным образом. Разумеется, определяющую роль играла атеистическая установка господствующей идеологии, однако на практике многое зависело от конкретного контекста социокультурной ситуации, особенностей актуальных задач внутренней и внешней политики. В зеркале кинематографа подобные перипетии отражались, казалось бы, вполне отчетливо, наглядно демонстрируя судьбы религии в стране «победившего атеизма». Однако содержательному анализу этой проблематики мешает то, что в культурно-историческом дисциплинарном поле до сих пор не выработана достаточно основательная аргументация смены курса религиозной политики [2, с. 313], а динамика изменения проявлений религиозной деятельности в советский период требует тщательного изучения и пока не получила достаточного освещения [8, с. 40].

Вместе с тем религиозной теме в советском кино посвящено немало содержательных работ, раскрывающих ее существенные аспекты. Так, например, Е. И. Аринин, рассматривая религиоведческие аспекты развития советского кинематографа 1918–1988 гг., отмечает различия в отношениях к «волшебному» (сказочному, мифологичному) и «вечному» (собственно религиозному), подчеркивая, что если образы верующих, и тем более – священников, как правило, понимались в советском идеологическом контексте как

прямое воплощение религиозного мракобесия и суеверий, то образы волшебников и чародеев считались идеологически безобидными, привлекательными, способными служить доброму делу. В качестве примера Е. И. Арининым приводятся персонажи легендарного фильма «Золушка» (Н. Кошеверова, М. Шапиро, 1947) [2, с. 315]. Можно полагать, что использование в кинопроизведениях того времени «волшебных» образов служило вполне определенной задаче: удовлетворению присущего психологии любой культуры стремления к чему-либо сверхъестественному, магическому (сочетаясь, при этом, с вытеснением собственно религиозных чувств). Таким образом, в советском кино «волшебное» выполняло своеобразную компенсаторную функцию, стараясь подменить религиозное фантастическим.

Многие исследователи обращают внимание на ощутимую зависимость полноты и тональности представленности религиозной темы в кинематографе от социально-политической конъюнктуры определенного периода советской истории. Так, например, А. В. Фёдоров, анализируя фильмы религиозной тематики, отмечает, что в «хрущёвское» время последовал своеобразный госзаказ на создание целой серии медиатекстов, в том числе– фильмов антирелигиозной направленности, что объяснялось, с одной стороны, возвратом к «ленинским нормам» (категорический атеизм В. И. Ленина был хорошо известен), а с другой – использованием этого как превентивной меры против излишнего свободомыслия в обстановке некоторого смягчения режима во время «оттепели» [11, с. 81].

Стоит отметить, что несмотря на неизменные атеистические основания советской идеологической системы, складывались ситуации, в которых уровень конфронтации религии и атеистических установок существенно уменьшался. Например, как справедливо отмечают Л. Н. Мазур и О. В. Горбачев, «усиление "имперских", "государственнических" тенденций в сталинскую и брежневскую эпохи снижало остроту противостояния и даже было способно сделать церковь союзником государства, что с особенной силой проявилось в годы Великой Отечественной войны» [8, с. 45]. Анализируя эту ситуацию, Ю. В. Иванов обращается к кинотекстам того времени: фильмам «Секретарь райкома» И. Пырьева (1942) и «Радуга» М. Донского (1944). В первом партизанский вожак Кочет обращается к старику: «Бей в колокол *(церковный! – С. С.)*, чтобы звон набата в душу русскую ворвался, за сердце брал людей, к мести звал». И в ответ слышит: «Господи, спаси землю русскую *(при этом старик крестится! – С. С.)*. Так вдарю, что всем врагам тошно станет!». Во втором фильме есть эпизод, когда жители украинского села, занятого немецкой армией, осеняют себя крестными знамениями при появлении в небе советского самолета [6, с. 52]. То есть, набожность людей уже не показывается в этих текстах как что-то негативное. Более того, обращение к знакам религиозной веры в такой тяжёлой обстановке представляется объяснимым, допустимым и правильным.

Одной из значимых особенностей кинематографа является его способность к созданию социально-мифологических образов на уровне их определенной сакрализации или по крайней мере к активному соучастию в процессах такого рода. В кино советского времени это проявилось в том числе в формировании своеобразной агиографии, в рамках которой «секулярная идеология неожиданно опирается на религиозные образы и архетипы, один из основных – архетип мученика, страстотерпца» [5, с. 41]. А. В. Зябликов, рассмотревший эти аспекты на материалах советского кинематографа 1930–1950-х годов, обращает внимание на внутреннее родство тоталитарного кино и агиографической традиции. Проанализировав сюжетику и образный строй значительного числа фильмов («Чапаев» (1934г., реж. Г. и С. Васильевы), «Великий гражданин» (1937 г., реж. Ф. Эрмлер), «Щорс» (1939 г., реж. А. Довженко и Ю. Солнцева), «Яков Свердлов» (1940 г., реж. С. Юткевич), «Котовский» (1942 г., реж. А. Файнциммер), «Александр Пархоменко» (1942 г., реж. Л. Луков), «Как закалялась сталь» (1942 г., реж. М. Донской), «Зоя» (1944 г., реж. Л. Арнштам),«Рядовой Александр Матросов» (1947 г., реж. Л. Луков), «Молодая гвардия» (1948 г., реж. С. Герасимов), «Вихри враждебные» (1953 г., реж. М. Калатозов) и др.), автор приходит к выводу о том, что в советском кинематографе этого времени «нашли свое причудливое преломление многие религиозные концепты: душа, смерть и бессмертие, перевоплощение, святость» [5, с. 40]. В этом смысле вряд ли можно согласиться с утверждением, что в этих кинотекстах «агиографическая тенденция заключалась в механическом копировании элементов житийного канона в сюжете, использовании религиозных символов и аллюзий при построении кадра. Таким образом, она оставалась на уровне формы, а не содержания [7]. Более обоснованной представляется позиция, согласно которой именно символическая и образно-чувственная сущность агиографии – самоотверженное служение идее, способность и готовность претерпеть за нее вплоть до принятия мученической кончины – ощутимо «прорастало» в сознании советских людей, представая, по сути, сублимацией религиозного чувства [5, с. 41, 46].

Разумеется, диапазон проявлений религиозных мотивов в советском кино не ограничивается агиографическими реминисценциями, он значительно более обширен. Так, Р. М. Перельштейн, рассматривая новозаветные мотивы в отечественном кинематографе 1960–1980-х гг., выявляет целую галерею «низовых, практических апостолов» советского времени: героя фильма Ю. Райзмана «Коммунист» (1957 г.) строителя электростанции Василия Губанова; красноармейца Дюйшена из фильма А. Кончаловского «Первый учитель» (1966 г.), «знающего как делать свет» электротехника Гриню в фильме Л. Шепитько «Родина электричества» (1967 г.), партизана Сотникова у того же режиссера в ленте «Восхождение» (1976 г.) и др. [9, с. 17–18]. Более того, как отмечают Л. Н. Мазур и О. В. Горбачёв, в кинопроизведениях 1960–1980-х гг. проявления религиозности предстают уже

как некая норма, органично вписанная в советскую повседневность [8, с. 48]. При этом, как точно отмечает И. Н. Гращенкова, религиозный кинематограф «…не обязательно вырастает на материале церковной жизни, в сопровождении молитв, икон, колоколов. <…> Духовные искания, борьба Бога и Дьявола, Добра и Зла, Веры и неверия в душе человека, поиски пути к Спасению, дороги к Храму могут воплощаться не только в церковном материале» [3, с. 179].

Анализ кинотекстов советского времени показывает неустранимость религиозного начала в культурном сознании людей той эпохи. Парадоксальным образом это доказывает даже содержание фильмов антирелигиозной направленности, не случайно В. Шубарт ещё в 1930-х годах прозорливо отметил: «Религиозность, даже в материалистических системах – отличительный признак Советской России. У русских религиозно все – даже атеизм.<…>Большевизм – это борьба *против* религии и, следовательно, *за* религию» [12, с. 159, 72]. Даже в периоды своеобразного «умолчания» религиозная тема так или иначе «просвечивала» в кинотекстах, в которых возникают эпизоды, представляющие проявления религиозной жизни, пусть фрагментарные, трудноуловимые, но выполняющие важную семантическую функцию [8, с. 48]. Вместе с тем анализ подобных проявлений требует точности и обоснованности оценок. Этому в определенной мере может помочь сочетание герменевтического и контекстуального подходов, то есть, адекватность интерпретации смысловых значений кинотекста при учёте социокультурных условий и факторов его создания. В ином случае может возникнуть некоторая произвольность интерпретации, не способствующая объективному видению ситуации.

В качестве примера можно обратиться к работе В. Заровняева «Христианские мотивы в советском кино». В ней содержится немало точных интерпретаций аллюзий и реминисценций, отсылающих к религиозным истокам содержания кинотекстов, например, финальной сцены из фильма А. Тарковского «Солярис» (1972 г.), где момент возвращения героя (Д. Банионис) в Дом к Отцу (Н. Гриценко) передаёт сюжет притчи из 15-й главы Евангелия от Луки (Лк. 15:11–32) о «блудном сыне», причем композиция сцены почти буквально воспроизводит полотно Рембрандта на эту тему. Вместе с тем вполне объяснимый пафос автора иной раз приводит его к не вполне обоснованным суждениям. Обращаясь к фильму М. Ромма «Тринадцать» (1936 г.), В. Заровняев пишет: «В названии отражена величина отряда красноармейцев в пустыне. Одна из них женщина. Остается 12, причем один из них предатель. Как у апостолов... Случайность?» [4, с. 360]. Однако в действительности такой «цифровой» подход вряд ли даёт основания для выявления аллюзии на евангельскую сюжетику. Дело в том, что если, как делает автор, из числа персонажей «вычесть» женщину, их останется 11, поскольку по ходу съемок из состава группы выбыл известный актёр Николай Крючков, поначалу исполнитель роли командира отряда. По воспоминаниям ассистента оператора

фильма Эры Савельевой, виной оказался обуявший Крючкова «зелёный змий», в силу чего постановщик картины М. Ромм вынужден был «демобилизовать» его из фильма за нарушение дисциплины [см.: 10]. Цифра «13» осталась в названии фильма только потому, что так уже было зафиксировано во всех официальных документах.

В. Заровняев также утверждает, что во многих советских фильмах можно видеть «совершенно доказуемый, сознательный, христианский посыл» [4, с. 361]. В целом с тем, что религиозность, пусть не всегда явно, была представлена в советском кинематографе, следует согласиться. Но что касается конкретных «совершенно доказуемых» случаев, аргументация автора не всегда выглядит достаточно доказательной. Так, например, В. Заровняев приводит эпизод из фильма В. Ордынского «Большая руда» (1964 г.). Там герой Е. Урбанского, услышав имя «Вера», произносит: «Вера, Надежда, Любовь… и матерь их Софья» и о чём-то глубоко задумывается. По мнению В. Заровняева это явное доказательство того, что герой «знаком с житиями этих святых мучениц и, на грани жизни и смерти, ничем другим, кроме имени, не мотивированный, вспоминает именно их» [4, с. 362]. Однако ничего этого в кадре нет. Персонаж Е. Урбанского произносит эту фразу как просто расхожее, общеизвестное словосочетание, а его задумчивость объясняется тем, что в продолжение ряда женских имен он вспоминает о своей жене Тамаре. Кроме того, предполагаемая внутренняя набожность этого героя никак не соответствует характеру персонажа, ярко представленному в фильме.

Далее В. Заровняев обращается к песне на слова Р. Рождественского из ленты Т. Лиозновой «Семнадцать мгновений весны» (1973 г.), где есть слова: «Я все гляжу куда-то в небо, как будто ищу ответа», и сопровождает их таким комментарием: «Чего искать, ведь вроде все ответы даны коммунистической партией. Для получения их, в крайнем случае, можно связаться с Центром с помощью шифрограммы. Но нет, оказалось необходимым связаться с Небом» [4, с. 364]. Однако если отчетливо помнить фильм, вряд ли его содержание может представить признаки «богоискательских» мотивов в деятельности советского разведчика Исаева-Штирлица. Аналогично дело обстоит с трактовкой фильма К. Бромберга «Приключения Электроника» (1979 г.), который, по мнению В. Заровняева, является отличным пособием по православной антропологии. Ведь одно дело – интерпретации теолога (автор статьи – православный священнослужитель,руководитель Епархиального миссионерского отделаПетрозаводской и Карельской епархии), и другое – восприятие этого фильма реальной аудиторией советского времени, у которой вряд ли возникали некие ассоциации с «…заново открытым законом христианской аскетики»[4, с. 369]. Скорее, в подобных ситуациях можно говорить о воплощении в кинотворчестве общечеловеческих и национальных ментальных основаниий, совпадающих по сути с каноническими установлениями и образами религии как социокультурного феномена. В. Заровняев справедливо подмечает, что в кадрах советских фильмов нередко как бы случайно возникают виды храмовых

сооружений, что несет неслучайную смысловую нагрузку [4, с. 368]. Следует согласиться с тем, что в определенных случаях это безусловно так и обстоит, но рассматривать это всякий раз как некий многозначительный намек без специального анализа – не совсем обоснованно, поскольку это нередко означает лишь воспроизведение детали привычного пейзажа.

Сказанное не следует расценивать как критику позиции В. Заровняева, в целом безусловно правомерную и основательную. Речь идет о том, что представленность религиозных мотивов и образов в советском кино действительно очень широка, многообразна и в силу этого не нуждается в излишних произвольных дополнениях. Материал В. Заровняева взят в качестве примера, но чрезмерно осовремененные и произвольные трактовки текстов советских времен встречаются не так редко. При этом упускаются из виду существенные различия между тем, как те или иные кинотексты воспринимались аудиторией тех лет и их современные реинтерпретации. И тогда этим текстам приписываются значения, которые не предполагались создателями фильмов и не «считывались» зрителями тех времён.

Это, впрочем, не значит, что к данной теме нельзя применять диахронический подход, в том числе и потому, что фильмы прошлого в своём большинстве общедоступны и продолжают оставаться в культурном обороте. В этом смысле, как представляется, интересным направлением исследования темы может послужить контекстуальный анализ советских фильмов, в которых религиозная тема представлена вполне основательно. Одним из аспектов в этом выступает сопоставление контекстуально выявляемых установок авторов (сценаристов, режиссеров, актёров) и реальных значений кинотекста, обусловленных объективным развитием культурно-исторического контекста. В качестве примера можно привести эпизод из фильма Г. Натансона «Всё остаётся людям» (1963 г.) по пьесе С. Алёшина, – короткий (всего около 4 минут) разговор священника, протоиерея отца Серафима (Андрей Попов) и крупного учёного, академика Дронова (Николай Черкасов). Это внешне сдержанный, интеллигентный, но принципиальный и внутренне очень напряжённый спор о смыслах жизни и смерти, о месте и роли религии в решении сложнейших нравственных проблем, о значении священнослужителей в современном обществе, об истоках истинной духовности… Одним словом, о том, что и в XXI веке остается остро актуальным, и отнюдь не только в России.

Можно согласиться с мнением Ю. В. Иванова, отдающего победу в этом споре представителю советского мировоззрения академику Дронову [6, с. 54], однако с одной оговоркой: так это программировалось в сценарной установке, так это, вероятно, воспринималось основной массой зрителей 60-х годов. Однако с течением времени этот кинотекст, зафиксированный на плёнке и, казалось бы, по определению неизменный, парадоксальным образом трансформировался настолько, что при его восприятии исход диалога академика и священника уже видится принципиально иным. Обратимся к

тексту: вот отец Серафим признаёт, что религия нужна в первую очередь слабым: больным, страждущим, одиноким, покинутым. Но не только: в церковь идут и молодые, взыскующие ответов, ищущие душевности. На слова академика о том, что у светских неверующих людей душевности достаточно, следует ответ священника: «Да откуда вам её взять, душевность-то. У нас брак – таинство. А у вас – регистрация в ЗАГСе… И родился – регистрация, и женился – регистрация, и умер – регистрация. А ведь не для того явился на свет Божий душа человеческая, чтобы зарегистрироваться.
Дронов: – Но и не для того, чтобы проситься на небо. …Вы с семилетним планом знакомы?
Серафим: – Обязательно. И уверен – выполните. Плоть людскую ублажите, а вот с духом как же?
Дронов: – Э-э-э, Серафим Николаевич, передёргиваете… Разве «семилетка» – это плоть? Это и дух! Зачем же вы разделяете?
Серафим: Так почему бы нам совместно не опекать человека: вы – материально, а мы – духовно? Не цените вы нас…
Дронов: – Недооцениваем, Серафим Николаевич! Дай вам душу, так вы утянете всего человека. …Нет уж, Серафим Николаевич, не по пути.

В современном социокультурном контексте результат спора предстаёт иным: аргументы Дронова отдают «плакатностью» и уже не выглядят убедительными, а вот доводы священника прошли испытание временем и доказали свою неизбывность. Разумеется, письменный текст не может передать силу воздействия и убедительности талантливых актёров Н. Черкасова и А. Попова в этой сцене. Можно только попытаться представить, как бы с экрана прозвучали слова отца Серафима из пьесы С. Алёшина, но не вошедшие в сценарий фильма, вероятно, из опасения их излишней для того времени убедительности. На слова Дронова о том, что загробный мир – ложь, следует ответ священника: «По-вашему, ложь. По-моему, нет. Однако пусть ложь. Но тогда это самый гениальный и гуманный вымысел человечества за всё время его существования; Вечная жизнь. Личное бессмертие. И – неумолимая, торжествующая справедливость. Не здесь, а там... *(Жест наверх.)*Это заставляет человека жить без подлостей, и ему не страшно умирать. Он не старается отодвинуть свою смерть смертью других. Он живет с оглядкой на совесть. Он имеет утешение в жизни. Для себя. А вы? Вы отняли у человека веру в бессмертие. Вы говорите ему: «'Ты умрешь, и больше тебе ничего не будет. Всё, что ты проживешь на земле, – только это и твое. А хорошо будет твоим детям, внукам, потомкам". И слабый человек звереет. Старается урвать себе всё, на что имеет и не имеет права. Всё подавай ему сейчас. Любой ценой. Ценой воровства, подлости, разврата, предательства, убийства. А почему бы и нет? Ведь бога нет и расплаты не будет?» [1]. Убеждения отца Серафима, даже представленные в фильме в «ужатом» виде, уже в 1960-е годы вызывали уважение, а с позиций дня сегодняшнего видятся воплощением истинно нравственного отношения к человеческой жизни. Пьеса написана в 1959 г.,

фильм снят в 1963 г., но можно утверждать, что заявленная там религиозная тема актуальна и сегодня, как, впрочем, и на все времена.

Таким образом, тема религии в советском кинематографе содержит аспекты, важные и в контексте современности, её изучение способствует более точному пониманию исторических процессов, «живых» ситуаций взаимодействия светского и сакрального начал в культуре, представленных в ярких, образных материалах киноискусства.

Список литературы

1. Алёшин С. Всё остаётся людям [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://disus.ru/knigi/409565-1-samuil-aleshin-vse-ostaetsya-lyudyam-drama-chetireh-deystviyah-deystvuyuschie-lica-dronov-fedor-alekseevich-akademik.php.

2. Аринин Е. И. Вторжение религии в советский кинематограф: между «волшебным» и «вечностью» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2017. – № 3. – С. 311–321.

3. Гращенкова И. Н. Яков Протазанов – режиссер православного кино!?.. // Киноведческие записки :истор.-теорет. журн. – 2008. – № 88. – С. 178–186.

4. Заровняев В. Христианские мотивы в советском кино // Православие в Карелии: Материалы IV научной конференции, посвященной 25-летию возрождения Петрозаводской и Карельской епархии. – Петрозаводск: ПГУ, 2016. – С. 359–371.

5. Зябликов А. В. Агиографические мотивы в советском кино 1930−1950-х годов // Вестн. Сев. (Арктич.) федер. ун-та. Сер.:Гуманит. и соц. науки. 2017. № 3. С. 40– 48.

6. Иванов Ю. В. Образы священнослужителей и верующих в советском кино // Государство, общество, церковь в истории России XX-XXI веков: Материалы XVI Междунар. науч. конф. – Иваново: Ивановский гос. ун-т, 2017. – С. 51–56.

7. Капорина Ю. В. Святые и грешники русской истории: агиографический этап русской киногероики [Электронный ресурс] // История и археология: материалы V Междунар. науч. конф. – Краснодар: Новация, 2018. – С. 20–25. – Режим доступа: https://moluch.ru/conf/hist/archive/290/13732/.

8. Мазур Л. Н., Горбачев О. В. Визуальные репрезентации религиозной жизни советского общества в художественном кинематографе 1920–1980-х гг.: источниковедческий анализ // Вестник Вятского государственного гуманитарного ун-та, (3(1). – С. 40–52.

9. Перельштейн Р. М. Новозаветные мотивы в отечественной кинодраматургии 60–80-х годов. автореф. дисс…. …канд. искусствовед. М. , 26 с.

10. Раззаков Ф. И. Чтобы люди помнили [Электронный ресурс] – Режим доступа: https://lib.rin.ru/book/chtoby-ljudi-pomnili_fedor-razzakov/text/.

11. Фёдоров А. В. Опыт герменевтического анализа советских аудиовизуальных медиатекстов антирелигиозной тематики на занятиях в студенческой аудитории // Инновации в образовании. – 2013. – № 7. – С. 78–94.

12. Шубарт В. Европа и душа Востока. М.: Русская идея, 2000. – 443 с.

УДК 75.046
ББК 85.143(2) + 85.147

Косякина Юлия Леонидовна
Южно-Уральский государственный университет,
кафедра теологии, культуры и искусства, старший преподаватель

ПРОБЛЕМА ОСМЫСЛЕНИЯ ФЕНОМЕНА МУЧЕНИЧЕСТВА В ФОРМИРОВАНИИ ИКОНОГРАФИИ НОВОПРОСЛАВЛЕННЫХ СВЯТЫХ

Аннотация. Особенность нашего времени состоит в том, что пример массовой канонизации открыл огромный стимул для развития церковной культуры. Сегодня новомученикам и исповедникам Российским пишутся иконы, строятся храмы, создаются музеи и др. Новопрославленные святые в чтутся, в некоторых храмах, наравне с общепризнанными святыми. Церковный народ в массе своей не притекает к ним как к древним святым, которые уже получили устойчивое почитание. На этом фоне практика иконописания новопрославленных святых имее тряд недочетов, которые искажают образ, влияя тем самым на принцип почитания, что может закрепиться в качестве образца. В статье рассматриваются основные критерии и факторы, которые необходимо учитывать при формировании иконографии новомучеников. Исторический опыт иконописания свидетельствует, что процессы сложения иконографии могут быть достаточно длительными. Современные иконописцы только встали на путь осмысления создания образов новомучеников. Все больше пишутся иконы, среди которых есть прекрасные образцы, но многие из созданных – это большая работа многих и многих проб иконописцев.

Ключевые слова: иконография, иконописание, церковное искусство, новомученики и исповедники Российские, новопрославленные святые, канонизация.

Kosyakina Julia Leonidovna
South Ural State University, Department of Theology, Culture and Art, Senior Lecturer

THE PROBLEM OF UNDERSTANDING THE PHENOMENON OF MARTYRDOM IN THE FORMATION OF ICONOGRAPHY THE NEWLY GLORIFIED SAINTS

Annotation. The feature of our time is that the example of mass canonization has opened a huge stimulus for the development of church culture. Today new martyrs and confessors of Russia are painted icons, churches are built, museums are created and other. However, few churches today honor the newly-grown saints on a par with the generally recognized saints. The church people for the most part do not flow to them as to the ancient saints who have already received steady veneration. Against this background, the practice of iconography of newly-grown saints has a number of shortcomings that distort the image, thereby affecting the principle of veneration, and can be fixed as a model. The article discusses the main criteria and factors that must be taken into account when forming the iconography of new martyrs. The historical experience of iconography shows that the processes of iconography addition can be quite long. Contemporaryiconography have only embarked on the path of understanding the creation of images of new martyrs. More and more icons are being painted, among which there are beautiful examples, but many of the created ones are a great work of many and many samples of iconographers.

Keywords: iconography, icon painting, art of church, new martyrs and confessors of Russia, newly grown saints, canonization.

Духовная катастрофа XX века, фактически затронувшая весь мир, стала особенно трагичной для России, потерявшей миллионы людей не только от

внешних врагов, но и от собственных гонителей-богоборцев. Это небывалое явление совершения массового террора, также не имеет аналогов в истории христианской Церкви, за исключением первых веков, когда языческие цари уничтожали христианство, стараясь не допустить его распространения с самого начала. Вера настолько укрепляла людей, что они принимали невероятное страдание и мучение и, несмотря на это, христианство распространялось неукротимо. Сложный и долгий путь христианской истории показал в конце своего второго тысячелетия, что нечто подобное,только в большем масштабе, повторилось и в России. На протяжении семи десятилетий безбожного режима вера русского народа не только сохранилась, но и дала сонм святости, который мы сегодня называем новомучениками Российскими. Причисление к лику святых известных и неизвестных, мучеников и исповедников веры в 2000 г. на архиерейском Соборе Русской Православной Церкви явилось итогом многолетней работы Церкви по прославлению более тысячи угодников Божиих XX в.

Начало почитания мучеников связано с самым началом христианской истории, распространяясь не только в церквах, к которым они принадлежали, но и во всех других. Формировалась традиция поминования, в дни кончины святых мучеников христиане собирались для празднования их памяти. Записывалось все, что происходило с мучениками в темницах и судилищах, имя каждого мученика по порядку, по месяцам, что потом в итоге составит церковный календарь [1].

В память и назидание необходим стал образ, поэтому уже в эпоху ранней Церкви мучеников начинают чтитьне только в памяти, но и в молитвенном предстоянии перед образами, которые были свидетелями мучеников. Собирая их воедино, думая о продолжении почитания, память хранили из поколения в поколение. Так происходило на протяжении всей истории христианства. Не только житие, но и сам образ был назиданием, потому что очень важно иметь молитвенное общение со святым, через которого просиял Христос, что подтверждается в самомчинопоследовании освящения иконы единого или многих святых: «Ихже мы изображения благочестно чтуще, святых, иже твой образ и подобие суть, чтем: оных же чтуще, тебе яко первообразнаго чтим и славим»[1]. То есть, прежде всего Твой образ чтим и славим как Первообраз, а затем и тех, в ком Ты изобразился.

Особенность нашего времени состоит в том, что пример массовой канонизации открыл огромный стимул для развития церковной культуры. В рамках церковной культуры можно видеть исторические изыскания, издание книг, строительство храмов, создание новой иконографии, многое другое. Само же общество, за пределами православной «ойкумены», не проявляет интерес к этой теме, она не освящается ни в СМИ, ни в медийном пространстве, как будто общество не желает смотреть в эту сторону. Эта тема непонятна и неинтересна человеку, живущему в эпоху глобальных технологий,

[1] Из требника Петра Могилы чинопоследование освящения икон святых.

искусственных построений, уводящих его от нравственных ценностей, поскольку она не вписывается в контекст его жизненных критериев, создавая ему неудобства, являясь помехой к пониманию современной жизни. Другая причина возможно в том, что общество разделено, но это размежевание свободно, и определяется оно взглядом на прошлое. В какой-то степени это и внутрицерковная проблема, возможно связанная с недостатком просвещения.

С момента массовой канонизации для иконописцев встала ответственная задача – написание образов новомучеников и исповедников Российских. На протяжении почти двух десятилетий в регионах России процессы создания новых образов проходят стихийно, но при этом можно видеть разные направления и уровень иконописания, а также весь спектр проблематики. Сегодня иконы новопрославленным святым пишутся в каждой епархии, тем не менее церковный народ не притекает к ним, как к древним святым, которые получили устойчивое почитание. Возможно потому, что трагедия, которая произошла с нашим народом в XX веке, еще не осознана, поэтому и не востребована. Процессы осмысления идут сегодня параллельно реконструкции страшных событий XX века.

В отличие от массовой канонизации 2000 г., образы святых, канонизированных в конце XX века имеют общецерковное почитание, как в России, так и за рубежом. Иконография широко представлена, в большей степени сформирована и исследована (например, св. блаженной Ксении Петербургская, св. прав. Иоанна Кронштадтского) [6–8]: свт. Тихона Митрополита Московского [13] и других).

Вопросы иконографии новопрославленных святых обсуждаются на конференциях, круглых столах в рамках современного церковного искусства, в интервьюровании ведущих российских иконописцев, педагогов иконописных отделений [11]. В научных публикациях освещаются проблемы, связанные с созданием нового образа[14], дается анализ иконографии новопрославленных святых, икон соборов епархий, городов и др.[2,5,10].

В общей системе формирования иконографии новомучеников и исповедников Российских существует ряд недочетов, которые искажают сам образ, влияя тем самым на принцип почитания. Более того, эти неточности могут закрепиться в качестве исходного образца. Негативные факторы, влияющие на создание нового образа – это прежде всего непрофессионализм, незнание традиции, а также преследование коммерческого интереса, сжатые сроки, которые предъявляет заказчик иконописцу, обрекая на создание формального образа. Иногда, написанная по заказу икона, не принимается заказчиком по причине неудовлетворенности работы. Тем не менее, все больше пишется икон новомучеников, среди которых есть прекрасные образцы, но многие из созданных – это большая работа многих и многих проб иконописцев.

Сегодня иконописцу дана ответственная задача в создании образа, требующая богословского осмысления, понимания того, что это образ не только небожителя, но и его подвига. Одно из принципиально важных

условий в достижении этой цели – стремление иконописца к личному общению со святым, что требует духовного напряжения. Такое общение должно состояться в каждом отдельном случае, даже когда отсутствует какие-либо сведения о внешности святого, нет возможности ориентироваться на какие-либо образцы. И такие работы есть, где это ощущение явно и убедительно (рис. 1, 2). Правильно сформированная иконография новомученика станет залогом почитания и отображения его подвига.

Для поиска духовного качества образа мастерам, работающим в традиционной канонической иконой, следует как можно больше уделять внимание работе с эскизами, настойчиво искать тот образец, который станет воплощением образа, или несколько образцов, чтобы увидеть верные решения (рис. 3). Ведущие российские иконописцы, преподаватели иконописных отделений заостряют внимание на вопросе рисунка как ключевой дисциплине. «Только постоянное совершенствование художественного мастерства над рисунком и непрерывная работа над своим духовным ростом, позволит иконописцу рано или поздно из начальных навыков копирования стать мастером, способным прозревать духовным сердцем создать образ, который станет легко и безошибочно восприниматься» [11].

Главным критерием в создании нового образа является знание традиции иконографии, в рамках которой необходимо учитывать такие критерии как написание одежд, историческую реальность, необходимые атрибуты в соответствии с житием, отражение литургического аспекта в рамках канона.

Одним из важных аспектов является написание одежд, которые пишутся в соответствии статусу святого. Большие трудности возникают в написании одежд мирян, где иконописцы используют самые разные вариации. Одежда может указывать на исторический период жизни святого, поэтому вопрос, какие одежды войдут в систему иконографии новомучеников XX века, остается открытым. Проблематика написания одежд довольно сложная, отмечают ведущие иконописцы, преподаватели иконописных отделений, что свидетельствует о забвении традиции, которая была утеряна. Другая причина в том, что церковные художники работают в сильной копийной зависимости от блестящих образцов древности [11].

В системе формирования новой иконографии атрибуты (предметы христианской проповеди, орудия страстей и др.) должны соответствовать определенному типу святого. Здесь важно найти верное решение, которое поможет узнать святого, указать на фрагмент жития, принцип служения, духовный подвиг и т. д.

Самым ответственным является написание лика, при котором необходимо учитывать личностный подход, чтобы сохранить черты узнаваемости и, в то же время, чтобы образ был иконописным. Даже для светского художника задача передать портретные черты является сложной, тем более для иконописца, который пишет образ преображенного человека. Узнаваемость – это важная составляющая при написании нового образа, она является гарантом связи об-

раза и первообраза. Этот критерий вполне справедлив и для икон соборов новопрославленных святых, который зачастую не учитывается, допускается шаблонность в написание ликов, практикуются одни и те же схемы [5, с. 71].

Древние иконы соборов святых, как правило, это изображения с мелкими фигурами, но каждая из этих фигур святых несет частицу личностного. Это, ни в коем случае, не наделенный одинаковой символикой выразительности образ (рис. 4). Поэтому личностный подход здесь необходим, не смотря на миниатюрное письмо. И это важно не только для художников, но и для тех, кто молитвенно предстоит перед образом. Обращение не должно быть к безличностному образу, а к образу вполне определенного человека, преображенного. Обезличенный образ отвергает тем самым почитание, свидетельствуя о том, что прославление возможно без почитания.

Подлинный, истинный образ требует от иконописцев в высшей степени миниатюрного письма, проработки деталей в ликах святых – их сосчитать трудно, тем более разглядеть. Однако необходимо понимать, что как и в церкви во время богослужения кто-то может видеть всего лишь толпу людей, так и здесь не нужно забывать, что это не толпа перед нами, что каждый из них это тот, кто призван стать иконами [12].

Часто можно встретить образ святого, написанный по всем каноническим принципам, но лишенный индивидуальных черт. Противоположный пример – идеально написанная в реалистической манере икона не раскрывает образ преображенного человека, просиявшего в лике святых, которому не свойственны портретные черты и человеческие эмоции. В таком случае надпись едва ли способна свидетельствовать о подлинности образа.

Тема новомучеников и исповедников российских – это не только новая тема в современном иконописании, но и страница истории, поэтому принципиально важным является такой аспект как историчность. Но, при этом специально думать, что икона должна отражать реалии времени, в которое она была написана, и стремиться, чтобы икона отразила наше время, не нужно. По словам апостола Павла, заповедано на все времена «не сообразуйтесь веку сему, а преобразуйтесь по образу будущего века» (Рим. 12:2).

Известно, что икона является отражением эпохи, в которой она была написана, так и в отношении иконописца, – любая эпоха откладывает отпечаток, отражается на его мышлении, на творчестве. Вопрос в том, как не допустить суетного влияния нашего времени на икону или невольного вхождения в икону недолжных черт современной действительности? Свести это вхождение к минимуму можно, если помнить, что икона – это всегда образ вечности, быть верным Евангелию, писать не от себя, не так как заблагорассудится, а всматриваться в наиболее совершенные классические образцы, и в то же время свидетельствовать о подвиге без копирования и стилизации – задача иконописания XXI века. Для отображения реального мира есть светское искусство, оно тоже может являться благословенным, если художник стремиться только к правде, тогда красота станет отражением истины.

Очевидно, со временем совокупность созданных иконографий путем отбора главных деталей, необходимых атрибутов, поможет сформировать иконографию, с индивидуальными особенностями, позволяющую без затруднения узнавать достоверно показывающую сущность духовного подвига святых, явившей свидетельство мужества и исповедания веры.

Помимо общих критериев, влияющих на формирование иконографии новопрославленных святых, можно отметить такой фактор как музейное и выставочное пространство в современных условиях, которое позволяет увидеть широкий диапазон тенденций, подходов, а главное, дает возможность соборного обсуждения, нахождения верного решения для формирования иконографии новомучеников. Здесь широкая культурная общественность сможет увидеть церковное искусство как живой процесс, как молитвенное и боговдохновенное дело. Любого рода такое мероприятие не исключает обсуждения и серьезной критики, которые будут способствовать формированию иконографии. Для этого необходимо представить всю широту художественного поиска мастеров и сообща дать объективную положительную оценку новым работам. Музейная и выставочная площадка дает повод к осмыслению подвига новомучеников и исповедников XX века, предполагает творческое и духовное стремление.

Написание икон новопрославленных святых – частая практика, имеющая место во многих епархиях, не должна становиться данью времени, желая «подыграть» канонизации. Почитание новомучеников и исповедников Российских очень слабое, немногие храмы сегодня чтут новопрославленных святых наравне с общезначимыми святыми. Что можно просить в молитве у святого, отдавшего свою жизнь за веру? – Мужества веры, которые они могут нам дать, решимости следовать за Христом нам не нужно, мы этого не просим – в этом вся и трагедия [3]. Церковь Христова, как любящая мать рождает святых для спасения рода человеческого, сонм святых XX века – это сложный духовный процесс, который не поддается рациональному мышлению. Пока мы не принесем истинного покаяния и будем предавать забвению тему страшной духовной катастрофы, которая произошла в XX веке, мы будем оставаться обществом нераскаянных каинов, и наши молитвы к святым новомученикам будут тщетны. Поэтому, создание нового образа не должно сводиться к увековечиванию образа, как некоего памятного события. Не обличает ли нас Господь и сегодня «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гробницы пророкам и украшаете памятники праведников» (Мф. 23:29–32)? Украшать памятники праведникам и ничего при этом не менять в своей жизни, не помнить и не понимать, кто убил этих праведников, значит продолжать дело убийц. Это не значит, что не нужно увековечивать память, тема новомучеников XX века должна стать востребованной. Молитвенное почитание новомучеников, глубокое изучение их житий и духовного наследия имеет огромное общественное значение, способствуя воспитанию подрастающего поколения в духе православной веры и традиций, помогая

молодым людям воспринимать нравственные и патриотические ценности через личный опыт святых XX века [4, с. 11].

Иконы новопрославленных святых должны стать большим событием там, где прославлены святые и иметь традицию почитания, которая будет свидетельствовать о подвиге верности тем принципам, которое засвидетельствовали о жизни и дееспособности не только Церкви, но и самого человечества.

1. Собор Екатеринбургских святых. 2011. Иконописная мастерская Ново-Тихвинского женского монастыря. Екатеринбург.
Храм в честь Св. благоверного князя Александра Невского

2. Алипий (Кожухов), иеродиакон.
Священномученик Феофан епископ Соликамский. 2011.

3. Вострецов О. Г. Свщмчн. Геогий Бегма (с. Колчеданское), свщмчн. Алексий Введенский (с. Катайское), свщмчн. Вячеслав Невьянский (Луканин), свщмчн. Аркадий Гаряев (с. Боровское). 2002. Эскиз.

4. Икона «Святые новомученики в земле Подольской просиявших».
Начало XXI в.

Список литературы

1. База данных: Новомученики и Исповедники Русской Православной Церкви XX века. ПСТБИ. Братство во имя Всемилостивого Спаса. – URL: http://www.pstbi.ccas.ru/bin/code.exe/frames/m/ind_oem.html/ans (дата обращения: 16.12.2018).

2. Каримова Н. С. Иконография образа «Собор Екатеринбургских святых»: генезис, содержание, смысл // Вестник ЕДС. – 2011. – № 2. – С. 230–249.

3. Кирилл (Каледа), протоиерей. Неудобные святые. 2017. – URL: https://www.miloserdie.ru/article/neudobnye-svyatye-pamyat-o-novomuchenikah-meshaet-stroit-raj-v-kottedzhe/ (дата обращения: 14.02.2019).

4. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Вступительное слово на конференции «100-летие начала эпохи гонений на Русскую Православную Церковь» / Кирилл // Церковь и время. – 2017. – № 3 (80). – С. 7–14.

5. Косякина Ю. Л. К вопросу осмысления феномена мученичества в контексте традиции иконописания (на примере общих принципов формирования иконографии Собора новомучеников и исповедников Российских) // Вестник ЮУрГУ. Сер.: Социально-гуманитарные науки. – 2018. – Т. 18. – № 2. – С. 68–72.

6. Кутейникова Н. С., Большакова С. Е. Святые покровители Санкт-Петербурга Святая блаженная Ксения и Святой праведный Иоанн Кронштадтский. Вопросы Иконографии // Научные труды. – 2006. – № 8. – С. 3–12.

7. Кутейникова Н. С., Николаева Е. Н. Образ Святой блаженной Ксении Петербургской. Художник – Коллекционер – Музей // Искусство Евразии. – 2018. – № 1 (8) – С. 85–93.

8. Кутейникова Н. С. Иконописание России второй половины XX века. – СПб.: Знаки, 2005. – 190 с.

9. Лука (Головков), архим. Иконография новомучеников. URL: http://pokrov.pro/ikonografiya-novomuchenikov/ (дата обращения: 29.01.2019).

10. Лука (Головков), архим. Собор Святых Московской духовной академии: материалы к истории создания нового иконописного образа // Богословский вестник. – 2010. – № 11–12. С.1062–1069.

11. Мироненко Д. Г. Из опыта работы над образами новопрославленных святых. 2017. URL: https://www.youtube.com/watch?v=2aG78y5-JW0 (дата обращения: 16.12.2018).

12. Николай (Чернышев), протоиерей. Как написать икону современника. URL: https://www.pravmir.ru/prot-nikolaj-chernyshev-ikona-dlya-cerkvi-dolzhna-byt-tem-chem-dlya-gosudarstva-yavlyaetsya-denezhnyj-znak/ (дата обращения: 16.02.2019).

13. Созыкина Н. Н. Образ патриарха Тихона в современном иконописании. // Научные труды. – 2013. – № 24. – С.194–203.

14. Трапезникова А. С. К вопросу о создании икон новопрославленных святых на рубеже XX–XXI вв. // Грамота. – 2013. – № 6 (32). – Ч. I. – С. 189–191.

УДК 002.2(091):76
ББК 76.10+85.15

Тюрин Валерий Вячеславович
Челябинский государственный институт культуры,
профессор кафедры дизайна

СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ РУССКОГО КИРИЛЛИЧЕСКОГО ПИСЬМА В ТРАДИЦИЯХ РУССКОГО ШРИФТОВОГО ДИЗАЙНА

Аннотация. В статье рассматриваются возможности бытования кирилловской рукописной традиции в современной российской культуре; подчеркивается, что без самобытного письма не может быть самобытного дизайна; акцентируется необходимость расставить ценностные приоритеты, обозначить направления, идеи в применении шрифтовой культуры.

Ключевые слова: письмо, каллиграфия, устав, вязь, композиция, образ, художественное оформление, дизайн, типографика, концепция, элементы оформления, образование, культура, национальные традиции, социальная, духовно-нравственная направленность каллиграфии.

Tyurin Valery Vyacheslavovich
Chelyabinsk State Institute of Culture, Department of Design, Head of department, professor

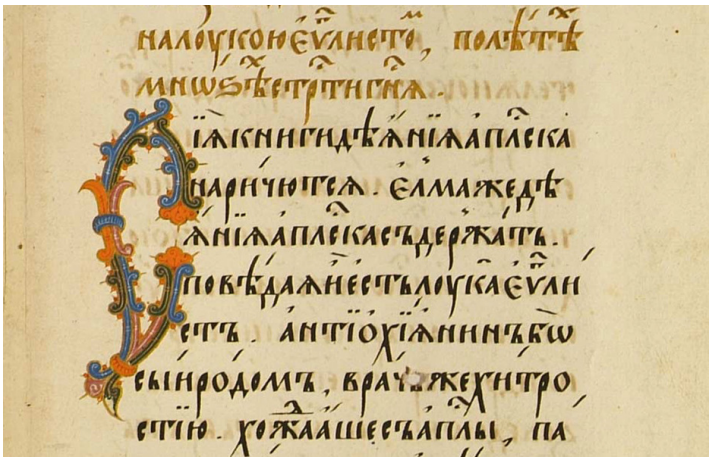
MODERN TENDECIES OF DEVELOPMENT OF RUSSIAN CYRIL LETTER INTO TRADITIONS OF RUSSIAN FONT DESIGN

Annotation. The article discusses the possibilities of the existence of Cyrillic manuscript tradition in Modern Russian Culture; it is emphasized why there could be no distinctive design without original writing; author emphasizes the need to prioritize the value approach, to identify the directions, ideas in using of font culture.

Keywords: letter, calligraphy, charter, tie, composition, image, decoration, design, typography, concept, design elements, education, culture, national traditions, social, spiritual and moral orientation of calligraphy

Тема русского кириллического письма все больше вызывает интерес не только у патриотов русской словесности, но и у людей, отдающих приоритет материальным благам, и в то же время не остающимся в стороне от эстетических наслаждений. Возрождение кириллицы, использование последней в современной педагогической практике, благодаря усилиям новаторских приемов и методик педагогов, неравнодушных к духовно-нравственной стороне обучения и преподавания, внушают определенный оптимизм [2, 3, 5].

Рассуждая о возможности «бытия» кириллической рукописной традиции в современной культуре, о том, почему без самобытного письма не может быть самобытного дизайна [7, 8, 9], постараемся расставить приоритеты в применении данных идей в шрифтовой культуре.



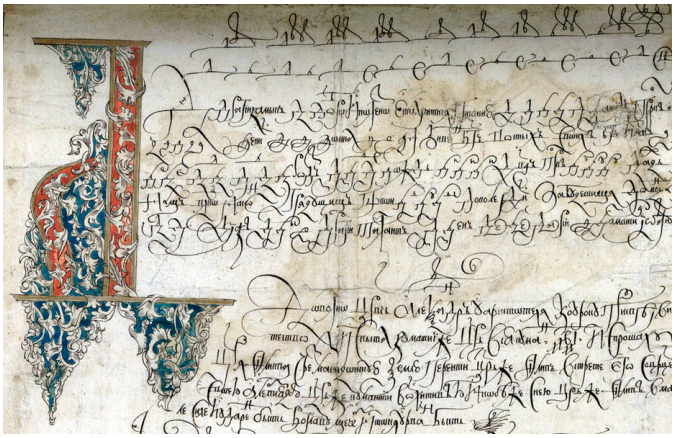
Апостол, середина XVI века . По предположению А. Г. Шицгала,
полуустав этой рукописи стал основой для печа
тного шрифта Апостола Ивана Фёдорова (1564)

Традиция каллиграфического письма является для большинства художников всего лишь формой художественного приема, неким историческим рудиментом. Помогла жестко «отшлифовать» Русскую кириллическую словесность шрифтовая реформа Петра I и, конечно, европеизация отечественной культуры в XVIII в. Русское каллиграфическое письмо – устав, полуустав, вязь и скоропись, семь веков созидавшие развитие в рукописной книге (полтора века – в печатной книге), были оттеснены исключительно в сферу церкви, обращения в религиозной среде. Именно это отлучение и образовало противоестественный конфликт традиционного русского каллиграфического письма (как некого стилистического, оформительского приема, связанного лишь с древними Русичами, Православной церковью). Соответственно и отношение к допетровской каллиграфической традиции в среде дизайнеров в лучшем случае уважительное. Дизайнеры смотрят на неё как на архаический прием, совершенно оторванный от используемых всеми шрифтов, не имеющую отношения к современному графическому дизайну. В таком случае, художники, использующие в своем творчестве Русскую каллиграфию, воспринимаются как идеалисты, которые пробуют возродить сожжение соломенного чучела на языческом празднике [6].

Русское кириллическое письмо, в его современном облике – скорее существование вопреки, как и во многом на родной Руси, вопреки идеологическим ценностям современного мира, вопреки навязанной западной культуры, вопреки негласной объявленной войне с нашими национальными духовным ценностями [11; 12].

Но как суть определяет сознание, так и бытие русского графического дизайна определяет наша глубинная духовная традиция, традиция мировоззрения, культуры, отношения к миру [1]. Путь рукописного копирования буквенной культуры на протяжении веков неизбежно вёл к развитию художественного национального языка, форм развития шрифтового

Русского самовыражения. На развитие современной типографики, при всей нашей отдаленности от традиции, непосредственно влияет Кириллический корень формообразования пластики рисунка буквы и знака. Именно это позволяет утверждать об обладании, на примере славянской письменности, одним из уникаль¬ных гра-фи¬че¬ских язы¬ков, сохраняющим национальную самобытность.



«Азбука словенского языка в научение младым отрокам».
Датируется периодом между июлем 1645 и январём 1676.

Противостояние национального развития каллиграфического письма и современного шрифтового дизайна проясняет возможные горизонты творческого взлета типографической культуры. Повсеместно, в до революционной России, кириллическая традиция в графике письма продолжала своё развитие и процветание – конечно в старославянских рукописях и книгах, в церковных печатных изданиях, шрифтовом оформлении архитектуры храмов и соборов. Открывая дореволюционные каталоги российских летописей и документов, сравнивая количество шрифтов славянского письма, с их цифровыми гарнитурами сегодня, получаем огромный перевес в количестве, качестве начертаний (не учитывая при этом сложность производства отливки металлического набора шрифтов). Ведь гарнитуры имели лигатурные знаки, отличались богатством декора. Конечно, вне сравнения с теперешним офсетом (где возможности фотопечати преобладают во много раз, в тонкости передачи графического языка и шрифтовой композиции).

Однако невозможно забыть Русский стиль в области графического дизайна, восхищающий весь мир своей самобытностью и национальным колоритом. Созданный на рубеже XIX–XX вв., он пронизан Русской кириллической традицией, культурным наследием Славянской каллиграфии. Историзм Русского стиля подчеркивает национальный дух, вызывает уважение богатейшей Русской культурой (оставаясь непревзойденным примером высоты мастерства Русского Графического дизайна). Полагаем, что поиск художников в данном направлении происходит вовсе не ради худо-

жественного метода, а во имя обретения ценностной основы стиля в собственной духовной традиции [10].

Живым примером является строгость «тайнописи» – вязи, порядок и пропорциональность устава, легкость полуустава, эмоциональность скорописи. Вспомним мэтров русского стиля – М. Врубеля, И. Билибина, В. Васнецова, Б. Зворыкина, на основе ключевого кириллического письма создававших оригинальные шрифтовые произведения. Возможности Русского стиля имели огромное многообразие – от форм, близких к историческим образцам, до ярких авангардных экспериментов, в плакатах, на театральной афише, рекламе, полиграфических изданиях, в моде.

М. А. Врубель. Плакат. «Выставка работ 36 художников», 1901 (фрагмент).

С переменами, произошедшими в 1917г. связаны отступления от традиций кириллического письма, в целом для русского стиля, русского графического дизайна. Русская культура письма потеряла не только знаки в алфавите, но и фонетическую палитру, самобытность начертания гарнитур, а главное – духовную составляющую славянского письма. Наборные же шрифты и вовсе были уничтожены. В то же время, корни отечественной духовности, традиции проявились в культуре русской советской типографики (в оформлении обложек книг по истории, исторических памятников, детских сказок, а также архитектурных комплексов).

Без каллиграфической основы невозможно никакое подлинное формообразование современных русской типографической системы, русского графического дизайна. Обращение к собственной рукописной традиции – единственно возможный способ найти свой собственный графический язык, подлинное место в графическом дизайне. Невозможно добиться индивидуальности на пути копирования, тем более – в искусстве массового визуального воздействия современных коммуникаций. Наш самобытный дизайн (например, русский авангард) – наглядное тому подтверждение традиции мышления формой и сутью. В русском авангарде, остающимся популярным на западе, реализована возможность абсолютного, чистого влияния формы на сознание и функцию личности, что открывается и в подлинно традиционном трактовании художественной формы в иконопи-

си. Современность требует актуального раскрытия художественных смыслов, прочтения по новому, с использованием авангардности в искусстве, в связке с кириллическим письмом.

Недаром язык и письмо народа называют его мышлением, чистота последнего зависит от формы графического выражения языка. Наша письменность является ключом к многим достоинствам нашей национальной православной культуры. У нас есть чистый и животворящий источник вдохновения – Кириллическая рукописная традиция, графическое разнообразие которой может тронуть каждого, кто с ней соприкоснётся. Она не лучше и не хуже европейской или любой другой, но она своя, родная.

Непонимание, отсутствие осознания важности всего вышесказанного объяснимы недостаточностью образования, присутствием в последнем русского каллиграфического письма. Стереотипное понятие о русском письме как о чём-то совершенно устаревшем, подобно клиповому сознанию, которое не способно развить почву для творчества, ибо почвы этой нет, не на чем произрастать… Конечно проще делать подделку «а ля рус», используя один шрифт – *курсив Кирилик.* Просвещение в данном вопросе поможет укрепить национальное достоинство, развить возможность творческого созидания в нашем народе, соответственно, искусства и культуры. Бороться со стереотипами можно только последовательным изучением, грамотным применением кириллического письма, русской типографики.

Русскому Кириллическому письму предстоит трудное преодоление «замусоренного» сознания, завоевание своего достойного места в образовании, культуре, медиа коммуникациях, в утверждении национального достоинства Русского народа. Духовные традиции кириллицы позволят раскрыть многогранность русского искусства, новые горизонты в дизайне, новой графической формы. Живая русская рукописная традиция – наш путь дальнейшего развития русского графического дизайна.

Список литературы

1. Вольченок С. Г. Самоучитель полнаго курса каллиграфии и скорописи по методе каллиграфа С. Вольченка. отд. 1. Элементарный. Могилев: Скоропечатня и литогр. Я. Н. Подземского, 1893. – 40 с.

2. Огаркова А. А. Влияние занятий каллиграфией на развитие личности ребенка [Текст] / А. А. Огаркова // Психология образования в поликультурном пространстве. – 2012. – т. 4. – № 20. – С. 135–140.

3. Речкова С. В. Работа над каллиграфией важная составляющая часть урока русского языка / Образование и наука: современное состояние и перспективы развития. Том 4. – Тамбов: Консалтинговая компания Юком, 2015. – С. 149–150.

4. Казанцева Е. А. Трансформация каллиграфии в эпоху цифровых технологий/Интеллектульный потенциал Сибири. – Уфа: Аэтерна, 2017. – С. 142–144.

5. Козлова М. Г., Лукьяненко В. А. Разработка программы комплексного обучения каллиграфии в начальной школе / Дистанционные образовательные технологии. Симферополь: Ареал, 2018. – С. 30–37.

6. Гизбрехт А. И. Шрифт и каллиграфия в произведениях изобразительного и декоративно-прикладного творчества неоязыческой направленности конца XX – начала

XXI в.: семиотический и функциональный аспекты// Вестник Томского гос. ун-та. – 2018. –№30. – С. 17–30.

7. Батова Т. Р. Формирование профессиональных компетенций бакалавров дизайна посредством занятия каллиграфией / Актуальные вопросы образования в XXI веке. Мурманск: Мурманск. Аркт. гос. ун-т, 2018. – С. 27–29.

8. Машанов А. Н. Каллиграфия как средство мобилизации творческого потенциала/ Визуальная культура: дизайн, реклама, информационные технологии. Омск: Омский госуд. технич. ун-тет, 2018. – С. 31–34.

9. Машанов А. Н. Каллиграфия как метод проектирования в коммуникативном дизайне/ Визуальная культура: дизайн, реклама, информационные технологии. Омск: Омский госуд. технич. ун-тет –2017. – С. 19–21.

10. Гизатуллина Е. А. Каллиграфия как часть современного искусства/ Дизайн вчера, сегодня, завтра. Нижний Новгород: НГПУ,2017. –С. 73–77.

11. Агеева П. В. Каллиграфия: истоки и современность/Проблемы управления в социально-экономических и технических системах. Саратов: СГТУ, 2015. – С. 163–165.

12. Пятакова Е. А. Каллиграфия. Умение писать или искусство распознавать собственную правду? / Итоги и перспективы научных исследований. – 2017. –№ 4. – С. 34–42.

УДК726.04
ББК87.87

Королева Ольга Александровна

Краснодарский государственный институт культуры, факультет дизайна, изобразительных искусств и гуманитарного образования, кафедра академического рисунка и живописи, старший преподаватель

Голуб Ника Анатольевна

Краснодарский государственный институт культуры, факультет дизайна, изобразительных искусств и гуманитарного образования, студентка

СИНТЕЗ ИСКУССТВ В ХРАМОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ НА ПРИМЕРЕ СВЯТО-ЕКАТЕРИНИНСКОГО СЕМИПРЕСТОЛЬНОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА (г. КРАСНОДАР)

Аннотация: статья посвящена описанию эстетических и символических аспектов такого явления, как синтез искусств в рамках храмовой архитектуры (на примере Свято-Екатерининского семипрестольного кафедрального собора г. Краснодара), которое рассматривается как инструмент создания высокодуховного художественного образа.

Ключевые слова: синтез искусств, храмовая архитектура, живопись, икона, собор, песнопения, колокольный звон, поэзия, богослужения

Koroleva Olga Aleksandrovna

Krasnodar State Institute of culture, faculty of design, fine arts and Humanities, Department of Academic Drawing and Paintinge, senior Lecturer

Golub Nika Anatolyevna

Krasnodar State Institute of culture, faculty of design, fine arts and Humanities, student

SYNTHESIS OF ARTS IN TEMPLE ARCHITECTURE ON THE EXAMPLE OF CATHERINE'S CATHEDRAL (KRASNODAR)

Annotation*:* The article is devoted to the description of the aesthetic and symbolic aspects of such a phenomenon as the synthesis of arts within the framework of temple architecture (using the example of St. Catherine's Seven-Matronal Cathedral in Krasnodar), which is viewed as a tool for creating a highly spiritual artistic image.

Keywords: synthesis of arts, temple architecture, painting, icon, Cathedral, chants, bell ringing, poetry, worship

Понятие синтеза искусств – одно из центральных при изучении истории церковной культуры. Оно объясняет особенности сосуществования различных периодов развития изобразительного искусства в рамках одного цельного художественного явления. Церковное искусство – искусство соборное. Каноны религии диктуют особые формы воплощения и внутреннего духа, стилистического характера, живописную манеру. Задача храмового синтеза – в плоскости создания высокохудожественного образа, через который передается отношение к мирозданию, открытому для вхождения совершенного.

Одним из ярких примеров воплощения синтеза искусств является Екатерининский кафедральный собор. Композиционному замыслу архитектурного произведения, его идейному религиозному содержанию подчинены все способы использования элементов пластических искусств (панно, фрески, барельеф, орнамент, мозаика, скульптура и др.), их размещение в заданном пространстве. В храмовом синтезе доминирует архитектура, все её составляющие звенья (скульптура, изобразительное, декоративно-прикладное искусство, словесное творчество, музыка, обрядовые действия) служат единой цели. Храмовый синтез выступает как организующее начало воплощения художественного замысла [9].

Понятие храмового синтеза искусств подразумевает создание качественно нового художественного явления, не сводимого к простой сумме составляющих его компонентов. Идейное, мировоззренческое, образное и композиционное единство отдельно каждого компонента (но при этом общее участие в художественной организации пространства и времени, согласованность масштабов, пропорций, ритма) порождают качества, способные пробудить и активизировать восприятие искусства, оказывать на человека многостороннее эмоциональное воздействие [11, с. 134–139.] Такое единство способно сообщать многоплановость, многогранность развитию художественной идеи.

Екатерининский кафедральный собор как архитектурное сооружение воплощает в себе целостный образ мироустройства, особую форму систематизированного, обобщенного синтеза отдельных видов искусств. Построение такой религиозной «модели мира» начинается со сквозной символики таких статических элементов, как архитектура храма. Это архитектурное сооружение построено по определённым культовым правилам [10].

Здесь синтез храмового искусства классически включает в себя все необходимые виды искусств: архитектура, живопись, песнопения. Внутреннее убранство расписано в соответствии с задуманной художественной идеей. Культовые службы проходят согласно чинопоследованию, сопровождаются пением молитв, чтением богослужебных текстов. Синтез храмового искусства направлен на показание такого устройства мира, которое пребывает в состоянии покоя, радости и умиротворения [7].

Свято-Екатерининский кафедральный собор можно рассматривать как образец воплощения художественной идеи, основанной на традициях русской православной культуры. Особое эстетическое качество целостного художественного храмового ансамбля осуществляется также через взаимосвязанное, органическое единство архитектурного комплекса и живописи [5]. Конструктивной основой воплощенного синтеза искусств выступает архитектурный стиль собора. Характерная особенность его проявляется и в творческом переосмыслении образной сущности византийского стиля, где соединяются древние архитектурные композиции с современными конструктивными и визуальными чертами, сочетается грандиозность и древняя крестово-купольная схема.

Композиционно собор решен в формах византийских и древнерусских храмов, имея в основе «освященное пятиглавие». Крест совмещен с четвериком, на образованных таким путем угловых объемах, занимающих внутренние углы креста, помещаются четыре главы, на средокрестьи – центральная глава. Алтарная часть обозначена двухъярусной апсидой, завершенной конхой. Торцы креста главного объема проявлены на северном, южном и восточном фасадах арками. Над притвором устроена трехъярусная колокольня, имеющая в нижнем ярусе северный и южный приделы, завершенные пониженным сферическими куполами. Барабаны угловых глав и колокольни восьмигранные, с проемами, решенными в виде арок, опирающихся на колонны с капителями. Купол увенчан пятью главами, символизируя образ Иисуса Христа и четырёх Евангелистов. Большой центральный барабан решен в виде опоясывающей аркады из 16 арок [2].

Многомерное пространство составляет архитектоническую основу в крестово-купольном храме. Это пространство удерживается на двух духовных центрах – *алтарь и купол, где* по символике храмового пространства располагается одно *духовное небо***.** Основные направления пространственного движения в храме соответствуют центрам – это с *запада (вход в храм) на восток* (к алтарю), и *снизу (от фундамента) вверх* (к куполу). Так воплощается художественная идея храмового синтеза: формирование некоего нового вектора *духовного пространства от мира дольнего к миру горнему* [13]. Живопись в соборе словно наполняет духовным содержанием величественное храмовое пространство. Священная история прошлого, настоящего и будущего бытия человечества отображается во фресках, иконах.

В соответствии с символикой пространства и ориентацией на богослужение строится, как уже говорилось выше, система росписей в соборе. На главном зеркале центрального барабана изображена Святая Троица, что весьма необычно (более традиционны изображения Господа Вседержителя). Вокруг Троицы – херувимы. Располагаются все изображения четко в соответствии с их иерархией. На барабанах помещаются высокие сферические шлемовидные купола с раструбами в верхней части. На парусах свода арки изображены росписи образов Апостолов-Евангелистов. Сужение колокольни между вторым и третьим ярусом перекрыто северной и южной конхами. Нижний ярус собора по всему периметру отделяется карнизным поясом. Торцовые арки креста основного объема и лицевая плоскость колокольни на уровне второго яруса имеют оконные проемы в виде тройных арок, опирающихся на колонки с кубическими капителями. По одному полуциркульному окну имеют плоскости углов четверика.

На плоскости нижнего яруса колокольни помещается портал, решенный в виде арки. Меньший портал оформляет южный вход в храм. Оконные проемы располагаются на обоих ярусах апсиды, на северном и южном фасадах, на стенах приделов. Пластическая выразительность фасадов достигалась приемами кирпичной кладки, а с появление живописной росписи только лишь усилила эффект воздействия на сознание человека, в особенности, когда наш взгляд встречается с пронизывающим взглядом какого-либо святого. В целом– это яркий образец византийского стиля, воплотивший в себе его основные черты и одновременно отразившие местные исторические особенности храмовой архитектуры. В 1988 году, в рамках подготовки к 1000-летию Крещения Руси, была восстановлена монументальная роспись стен и сводов собора, а после установлена звонница из семи куполов [6].

Если осматривать собор глядя вверх, можно увидеть не одно большое архитектурное пространство, а словно состоящее из нескольких завершенных. Внутренне убранство нижней части собора создает впечатление существования локального пространства. Такой художественный замысел позволяет человеку чувствовать себя спокойно и располагает к молитвенному состоянию, огромность храмового пространства не пугает его, а только воодушевляет. Большое паникадило, спущенное из центрального купола, в воздушном пространстве соединяет все линии. Так создается образ внутреннего гармоничного мира, несущего в себе успокоение, торжественность, величие.

Русские художники, расписывающие своды и стены Собора, использовали в оформлении древневизантийские и древнерусские мотивы. Фрески так называемого «васнецовского» стиля постепенно менялись, приобретая некоторые современные черты, но сохраняя классическую основу русской живописи.

В неразрывном синтезе *архитектуры и изобразительного искусства рождается новое символическое пространство собора, как модель Вселенной, которая для человека объединяет в себе два мира – горний и доль-*

ний, духовной и душевной жизни человека, как учителя нравственности и источника эстетического наслаждения.

Немаловажную роль в создании храмового синтеза играет икона. В храмовой живописи собора в настоящее время присутствует как стенная роспись, так и иконы, которые являются культовым предметом сами по себе. Смысловой и идеологической разницы между росписью и иконой нет, так как в целом храмовая живопись передает не только видимое, но и духовное содержание изображаемого образа [8].

Храмовая живопись собора имеет как сюжетную (ветхозаветные и новозаветные писания), так и символическую тематику росписей: Ноев ковчег, агнец, рыбак и рыбы, виноградная лоза, имеющие сакраментальный смысл. В соборе строго сохранена символика церковного искусства и иконографической живописи, так как каноны православия не допускают писание икон ни с живой модели, ни по воображению художника. Во избежание несоответствия между образом и первообразом художники пользуются древними иконами, т. к. иконописцы того времени знали лики святых также точно, как и лица своих близких. Классическая форма церковного искусства живописи мягко вписывается в многоплановое архитектурное пространство собора.

Иконостас имеет такую форму и пропорции, что визуально невозможно отделить его в едином пространстве со стенами. Роспись собора, выполненная в соответствии с нормами канонического стиля, имеет завершенную форму в идеологически определенной и точной системе созданного внутреннего архитектурного пространства. Также в пространстве притвора сохранилась до наших дней единственная роспись конца 1940-х гг. Изображения святых большого размера. Это позволяет четко их видеть, глядя как снизу, так и стоя на хорах. Каждое живописное изображение выделено орнаментом, напоминающим оклад на иконах. Такое сочетание специфических средств выразительности и образных возможностей позволяет достичь наиболее полного воплощения художественной идеи.

В Екатерининском Соборе находится канонический чудотворный образ Казанской иконы Божией Матери. По традиции православного храмового искусства, икону обрамляют в оклад, чтобы подчеркнуть величие и значимость культового образа. Казанская икона Божьей матери оформлена так, словно находится в отдельно стоящем маленьком храме. Убранство этого маленького храма выполнено весьма искусно, что каждый, кто приближается к иконе, погружается в особую духовную среду, словно созданную исключительно для тебя одного. Это достигается формой и размерами обрамления иконы, которая напоминает малое архитектурное сооружение. Резьба по дереву, гармоничное сочетание цветовой гаммы, окрашенные золотом отдельные фрагменты, венок из живых цветов, отражение света от горящих лампад на икону завершают художественный замысел.

Другие иконы в соборе имеют аналогичное обрамление. Они размещены так, что образуют некое замкнутое пространство. Отечественными религиозными философами принималось положение о том, что синтез искусств может быть только литургическим: «в богослужении, и только в богослужении находят системы искусств свою естественность» [3, с. 167].

Каждое воскресенье в Екатерининском кафедральном соборе совершается божественная литургия. Это строго определенное действо сопровождается колокольным звономв конкретные моменты божественной службы. В честь 1000-летия Крещения Руси в 1988г. со Свято-Екатерининского собора был дан колокольный звон. Колокол, положивший начало возрождения звона в Краснодаре был привезен из г. Ейска. Затем были приобретены звонница и семь колоколов.

В настоящее время собор имеет двенадцать колоколов. Теперь стало традицией и визитной карточкой города давать колокольный звон в дни памятных дат и торжеств. Облик храма самобытен, а конструктивная основа архитектуры передает народное представление о поэтической красоте храмового зодчества. Екатерининский кафедральный собор еще называют красным. Это не только обозначение цвета красного материала, из которого построен собор. Это цвет, символизирующий процесс воскресения души и тела. Красные тона присутствуют во внутреннем убранстве собора. Сочетание красного и золотого сохраняет постоянное ощущение торжественности. Яркий искусственный свет, исходящий от паникадил, мерцающий огонек лампад, свечей и лучи природного света, проникающие через витражи в дневное время, усиливают восприятие цветовой гаммы внутреннего убранства собора.

Таким образом, Свято-Екатерининский семипрестольный кафедральный собор в полной мере воплощает собой идею синтеза искусств. Высокое церковное искусство, которое является синергией, содействием, соработничеством Творца и человека, способствует созданию гармоничной жизненной среды, активно влияя на формирование идеологии, мировоззрения и художественного вкуса современного человека, содействуя эстетическому воспитанию членов гражданского общества.

Список литературы

1. Аникина Н. Синтез искусства и архитектуры. Воспоминание о будущем // Декоративное искусство. – 2006. – № 4. – С. 90–96.

2. Бондарь В. В. Екатеринодарский Семипрестольный собор Святой Екатерины – памятник архитектуры византийского стиля [Электронный ресурс] // Наследие веков. – 2015. – № 3. – С. 131–136. – URL: https://www.academia.edu/32528358

3. Голубева О. Л. К вопросу о закономерностях гармонии художественной формы в пластическом искусстве [Электронный ресурс]. – М., 2000. – URL: http://www.dissercat.com/content/k-voprosu-o-zakonomernostyakh-garmonii-khudozhestvennoi-formy-v-plasticheskom-iskusstve.

4. Иванов В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры [Электронный ресурс] / МГУ им. Ломоносова. Институт теории и истории мировой культу-

ры. – М.: Языки русской культуры, 1999. – URL: http://biblio.imli.ru/images/abook/teoriya/Ivanov_Vyach.Vs._Izbrannye_trudy_po_semiotike_i_istorii_kultury.

5. Иванова И. В. Проблемы взаимодействия архитектуры с другими видами искусств. – М.: ВНИИТАГ, 1990. –176с.

6. Копировский А. М. Церковная архитектура и изобразительное искусство [Электронный ресурс]. – М.: Свято-филаретовский православно-христианский институт, 2015. – URL: https://iknigi.net/avtor-aleksandr-kopirovskiy/146004-cerkovnaya-arhitektura-i-izobrazitelnoe-iskusstvo-hrestomatiya-aleksandr-kopirovskiy.html.

7. Краснодарский Екатерининский Собор. – ДРЕВО. Православная открытая энциклопедия. [Электронный ресурс]. – URL: //https://drevo-info.ru/articles/21066.html.

8. Локонова Е. В. Храм как культурно-символический текст: на примере православного храма [Электронный ресурс]. – Ростов-на-Дону, 2008. – URL: http://www.dissercat.com/content/khram-kak-kulturno-simvolicheskii-tekst-na-primere-pravoslavnogo-khrama.

9. Митасова С. А. Синтез искусств в православии: культурологический аспект. – Красноярск: Вестник КППУ им. Астафьева, 2008. [Электронный ресурс]. – URL: https://cyberleninka.ru/article/v/sintez-iskusstv-v-pravoslavii-kulturologicheskiy-aspekt.

10. Милославская А. В. Храм – синтез культовых искусств [Электронный ресурс]. – Саратов: Саратовский госуниверсите им. Н. Г. Чернышевского, 2014. – URL: https://knowledge.allbest.ru/culture/2c0b65625b3bd69b5c43a88421316d37_0.html.

11. Потокина-Курилкина Т. М. Синтез искусств как основополагающий фактор построения художественного пространства. Цвет в архитектурном пространстве // Вестн. Волгоградского гос. архитектурно-строит. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. – 2006. – № 7. – С. 134–139.

12. Стець И. М. Икона. Основы восприятия религиозной живописи [Электронный ресурс]. – URL: https://pskgu.ru/projects/pgu/storage/wt/wt101.

13. Флоренский П. А. Храмовое действо как синтез искусств [Электронный ресурс] // Вопросы религиозного самопознания. – URL: https://religion.wikireading.ru/68538.

14. Ян Татьяна. Икона и религиозная живопись [Электронный ресурс]. – URL: http://nonlin.awse.ru.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Апухтина Нина Георгиевна, доктор философских наук, профессор кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры

Арпентьева Мариям Равильевна, доктор психологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Гуманитарного института Югорского государственного университета, г. Ханты-Мансийск

Борисов Алексей Валентинович, студент магистратуры, кафедра теологии Уральского государственного горного университета, г. Екатеринбург

Будейко Валерий Эдуардович, кандидат филологических наук, доцент кафедры теоретического и прикладного языкознания Челябинского государственного университета

Булгакова Светлана Николаевна, доцент кафедры музыкального образования Челябинского государственного института культуры

Василик Владимир Владимирович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории славянских и балканских стран Санкт-Петербургского государственного университета, протодиакон

Ведерникова Тамара Ивановна, кандидат исторических наук, доцент Самарского государственного института культуры

Волков Валерий Вячеславович, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Тверского государственного университета

Волкова Татьяна Федоровна, доктор филологических наук, профессор кафедры русской филологии Сыктывкарского государственного университета им. Питирима Сорокина

Голуб Ника Анатольевна, студентка, факультет дизайна, изобразительных искусств и гуманитарного образования Краснодарского государственного института культуры

Гончарова Юлия Вадимовна, студентка философского отделения факультета философии и психологии Воронежского государственного университета, межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных учёных»

Гупало Андрей Григорьевич, протоиерей, Русская Православная Церковь, Челябинская епархия

Гурский Валентин Владимирович, кандидат философских наук, преподаватель, Лицей № 120 г. Челябинска

Гусейнов Гарун-Рашид Абдул-Кадырович, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Дагестанского государственного университета

Давыдов Остап Михайлович, сотрудник Информационно-издательского отдела Челябинской епархии

Дыдров Артур Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, г. Челябинск

Емельянов Борис Владимирович, доктор философских наук, профессор кафедры истории философии, философской антропологии, эстетики и теории культуры Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Жадько Анна Даниловна, студентка философского отделения факультета философии и психологии Воронежского государственного университета

Жесткова Елена Александровна, кандидат филологических наук, доцент кафедры методики дошкольного и начального образования Национального исследователь-

ского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского (Арзамасский филиал)

Заридзе Геннадий Владимирович, кандидат медицинских наук, протоиерей, настоятель храма Покрова Пресвятой Богородицы (Воронежская обл., Новоусманский р-н, с. Отрадное), председатель межрегиональной просветительской общественной организации «Объединение православных учёных»

Зотова Валентина Владимировна, магистрант Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н. И. Лобачевского

Ионайтис Ольга Борисовна, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и социологии Уральского государственного юридического университета, г. Екатеринбург

Казакова-Апкаримова Елена Юрьевна*,* доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института истории и археологии Уральского отделения Российской академии наук, г. Екатеринбург

Камалиева Ирина Ринатовна, кандидат философских наук, директор Научно-исследовательского центра «Антровита», г. Челябинск

Каравашкин Андрей Витальевич*,* доктор филологических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, ведущий научный сотрудник Института мировой литературы Российской академии наук, г. Москва

Катюхина Арина Евгеньевна, студентка второго курса факультета биотехнологий и ветеринарной медицины Башкирского государственного аграрного университета, г. Уфа

Каченя Галина Михайловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии Челябинского государственного института культуры

Ковалева Галина Петровна, кандидат философских наук, доцент Техникума информационных технологий, экономики и права Кемеровского института (филиала) Российского экономического университета им. Г. В. Плеханова

Конюченко Андрей Иванович, доктор исторических наук, профессор кафедры истории России и зарубежных стран Челябинского государственного университета

Королева Ольга Александровна*,* старший преподаватель кафедры академического рисунка и живописи факультета дизайна, изобразительных искусств и гуманитарного образования Краснодарского государственного института культуры

Косинова Ирина Ивановна, доктор геолого-минералогических наук, профессор, зав. кафедрой геологической экологии, академик Российской экологической академии, член правления межрегиональной просветительской общественной организации «Объединение православных ученых», г. Воронеж

Косякина Юлия Леонидовна, старший преподаватель кафедры теологии, культуры и искусства Южно-Уральского государственного университета, г. Челябинск

Красулина Жанна Мурадовна, аспирант кафедры отечественной и зарубежной истории Южно-Уральского государственного университета, г. Челябинск

Лимонченко Вера Владимировна, доктор философских наук, профессор Дрогобычского государственного педагогического университета им. Ивана Франко, Украина

Липатова Ольга Анатольевна, кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук и иностранных языков Казанского кооперативного института, филиала Российского университета кооперации

Лонский Ярослав Александрович, ассистент кафедры философии, социологии и истории Российского университета транспорта, г. Москва

Малинина Вероника Васильевна, соискатель Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Матыцин Кирилл Сергеевич, лаборант кафедры политической истории, национальных и государственно-конфессиональных отношений Алтайского государственного университета, г. Барнаул

Мацына Андрей Иванович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета Евразии и Востока Челябинского государственного университета

Меньшиков Владимир Михайлович, доктор педагогических наук, профессор, зав. кафедрой теологии и религиоведения Курского государственного университета, межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных учёных»

Меняева Марина Петровна, доктор философских наук, доцент кафедры философских наук Челябинского государственного института культуры, г. Челябинск

Миляева Екатерина Галимулловна, старший преподаватель кафедры философии Южно-Уральского государственного университета

Морозова Ирина Николаевна, кандидат культурологии, зав. кафедрой декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры; межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных учёных»

Мосенц Мария Сергеевна, студентка Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого

Мудряков Ярослав Дмитриевич, студент Департамента философии Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Назърска Жоржета Димитрова, доктор исторических наук, профессор кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий, г. София (Болгария)

Наумов Сергей Анатольевич, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка Северо-Западного государственного медицинского университета им. И. И. Мечникова, г. Санкт-Петербург

Невелева Вера Сергеевна, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философских наук Челябинского государственного института культуры

Пашкова Любовь Владимировна, специалист Управления Федеральной службы по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека по Челябинской области

Пеннер Регина Владимировна, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, г. Челябинск

Пожидаева Ольга Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и массовых коммуникаций Мурманского арктического государственного университета

Распопова Виктория Александровна, хранитель фондов, муниципальное бюджетное учреждение культуры «Музейно-краеведческий центр», г. Куса Челябинской обл.

Рахимова Кристина Андреевна, студентка магистратуры, кафедра социально-культурной деятельности Челябинского государственного института культуры

Розина Ольга Владимировна, кандидат исторических наук, доцент Московского государственного областного университета, межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных учёных»

Ронжина Наталья Владимировна, доктор педагогических наук, доцент, профессор кафедры права Российского государственного профессионально-педагогического университета, г. Екатеринбург

Сабиров Владимир Шакирович, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики, г. Новосибирск

Савицкий Адам Казимирович, доктор философии, профессор Краковского педагогического университета, г. Краков (Польша)

Самоделова Елена Александровна, доктор филологических наук, старший научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук, г. Москва

Сафонова Екатерина Анатольевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской литературы историко-филологического факультета Томского государственного педагогического университета

Селютина Елена Александровна, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка Челябинского государственного института культуры

Сердюкова Анна Сергеевна, соискатель кафедры права Российского государственного профессионально-педагогического университета, г. Екатеринбург

Сидорчук Илья Викторович, кандидат исторических наук, доцент Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого

Ситдиков Владимир Витальевич, старший преподаватель Челябинского института переподготовки и повышения квалификации работников образования

Соегов Мурадгелди, доктор филологических наук, профессор, академик Академии наук Туркменистана, внештатный научный консультант Института языка, литературы и национальных рукописей им. Махтумкули Академии наук Туркменистана

Соина Ольга Сергеевна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и истории Сибирского государственного университета телекоммуникаций и информатики, г. Новосибирск

Соковиков Сергей Степанович, кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии и социологии Челябинского государственного института культуры

Соловьев Владимир Михайлович, доктор исторических наук, профессор, аффилированный научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, г. Москва

Соломко Дмитрий Витальевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Южно-Уральского государственного университета, г. Челябинск

Сороковых Галина Викторовна, доктор педагогических наук, профессор, Институт иностранных языков Московского городского педагогического университета

Столетов Анатолий Игоревич, доктор философских наук, профессор кафедры социально-экономических и гуманитарных дисциплин Башкирского государственного аграрного университета, г. Уфа

Сулимов Станислав Игоревич, кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета, межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных учёных»

Суровцева Екатерина Владимировна, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Теуш Ольга Анатольевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка, общего языкознания и речевой коммуникации Института гуманитарных наук и искусств Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, г. Екатеринбург

Тюрин Валерий Вячеславович, профессор кафедры дизайна Челябинского государственного института культуры

Федоров Максим Львович, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, ученый секретарь Одела рукописей Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской академии наук

Филипчук Дмитрий Васильевич, историк, краевед, г. Ханты-Мансийск

Харитонова Екатерина Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры международного маркетинга и менеджмента Уральского государственного экономического университета, г. Екатеринбург

Харченко Вера Константиновна*,* доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и русской литературы Белгородского государственного национального исследовательского университета

Цимбаева Екатерина Николаевна, доктор исторических наук, доцент кафедры истории стран ближнего зарубежья Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова

Чекова Илиана, доктор филологии, доцент кафедры русской литературы факультета славянских филологий Софийского университета Св. Климента Охридского (Болгария); лектор по болгарскому языку, литературе и культуре в Институте славистики Кельнского университета (Германия)

Черниговских Игорь Васильевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории Воронежского государственного университета инженерных технологий, межрегиональная просветительская общественная организация «Объединение православных учёных»

Шапкалова Светла Ангелова, доктор теологии, главный ассистент кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий, г. София (Болгария)

Шестовских Наталия Александровна, ассистент кафедры философии и социологии Уральского государственного юридического университета, г. Екатеринбург

Шибакова Надежда Борисовна, студентка магистратуры, кафедра педагогики, психологии и предметных методик Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, г. Челябинск

Юрганов Андрей Львович, доктор исторических наук, профессор, зав. кафедрой истории России средневековья и нового времени Историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета, г. Москва

Якунин Вадим Николаевич, доктор исторических наук, профессор, проректор по научной и инновационной деятельности Поволжского государственного университета, г. Тольятти

Янович Галина Васильевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии Курганского государственного университета

Яхнина Юлия Семеновна, заведующая отделом редких книг Челябинской областной универсальной научной библиотеки, руководитель Регионального центра по работе с книжными памятниками Челябинской области, председатель профессионального независимого добровольного объединения фондодержателей редких и ценных книг Челябинской области, межведомственного совета «Раритет»

Научное издание

Составитель
Ольга Владимировна ***Терехова***

Семнадцатый Славянский научный собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

МИР СЛАВЯНСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ И КУЛЬТУРЫ
В ПРАВОСЛАВИИ, СОЦИОГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ

Материалы международной научно-практической конференции

В авторской редакции

Заказ № 1758. Сдано 26.04.2019. Подписано в печать 14.05.2019.
Формат 60x84/16. Объем 28,7 п. л. Тираж 180 экз.
Отпечатано в Челябинском государственном институте культуры. Ризограф
454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а

При поддержке: Правительства Челябинской области;
Челябинской Епархии Русской Православной Церкви;
Ассамблеи народов Челябинской области;
Межрегиональной просветительской общественной организации «Объединение православных ученых»