ЧЕЛЯБИНСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ
ЧЕЛЯБИНСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Десятый Славянский научный собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

ПРАВОСЛАВНОЕ НАСЛЕДИЕ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ: ИСТОРИЯ, АКТУАЛЬНОСТЬ ДИАЛОГА

Материалы всероссийской научно-практической конференции

Челябинск
2012

УДК 281.9
ББК 86.372
П 68

Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалога: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Десятый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». / сост. И. Н. Морозова; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2012. – 519 с.

ISBN 978-5-94839-330-8

В сборнике материалов Десятого Славянского научного собора «Урал. Православие. Культура» опубликованы выступления ученых, богословов из России, Украины, Белоруссии, Греции, преподавателей вузов и сузов, специалистов учреждений культуры, представителей общественных организаций Уральского региона. В тезисах, статьях, методических материалах, представленных участниками конференции, предметом исследования стали исторические аспекты, актуальные проблемы взаимодействия духовного наследия православной традиции с современной культурой России. Издание предназначено для преподавателей вузов, сузов, аспирантов, студентов, специалистов – практиков, всех интересующихся проблемой целостности отечественной культуры, изучением основных тенденций процесса ее обретения на основе православия как духовного первоистока.

Редакционная коллегия:

Рушанин В. Я., доктор исторических наук, профессор, ректор Челябинской государственной академии культуры и искусств;

Апухтина Н. Г., доктор философских наук, профессор, директор Регионального института философских и культурологических исследований ЧГАКИ;

Емельянов Б. В., доктор философских наук, профессор, директор научно-исследовательского Института русской культуры УРГУ им. А.М. Горького, Екатеринбург;

Будейко В. Э., кандидат филологических наук, доцент ЧелГУ(отв. ред.)

Печатается по решению редакционно-издательского совета

ISBN 978-5-94839-330-8 © Челябинская государственная академия культуры и искусств, 2012

СОДЕРЖАНИЕ

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: АКТУАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ, ГНОСЕОЛОГО-ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Медушевский В. В. Наследие будущего в российской цивилизации 9
Шустров А. Г. Проблемы цивилизации и христианская антропология..... 13
Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Религиозно-художественный образ совершенной целостности человека: картина А. А. Иванова «Явление Христа народу» 19
Блохин В. Н. Россия и славянство в трудах Н.Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева.....27
Давыдов О. М. «Заветные мысли» православного естествоиспытателя: Д. И. Менделеев как потенциальный участник диалога церкви и технической интеллигенции 34
Дмитриева М. Г., Рубин В. А. Актуальность оренбургского наследия писателя С.Т.Аксакова в отечественной православной культуре в XIX – XXI столетиях..... 40
Криницкая Г. С. Чичерин Б. Н.: Религия и церковь в духовной жизни общества и государства 47
Логиновский С. С. О термине «Ветхое общество» 53
Наумов В.В. Объекты духовно-культурной сферы: аспекты уголовно-правовой защиты 58
Некрасов С. Н. Россия: вера и цивилизация, власть и святость 62
Нагевичене В. Я. Историко-философский аспект понятия «андрогин». Выбор типа семьи.....66
Рожкова К. Е. Понятие художественной ответственности в религиозной философии И. А. Ильина 74
Шумакова М. П. «Жизнь» и «сознание» в опыте православной аскезы.....77

ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ РОССИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ НАСЛЕДИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Ваганов А. А. Церковные музеи на Урале в дореволюционный период.....87
Валитов А. А. Роль церковно-приходских школ в Формировании социокультурного пространства Тобольской губернии на рубеже XIX – XX вв. 95
Галунова С. Н. Художественная эволюция иконописания пошехонья XVII – XIX вв.....99

Зайцев Г. С. Православие и казачество в истории присоединения Сибири к России: прошлое и настоящее 105
Зимина Н. П. К вопросу об иерархии Уфимской обновленческой епархии: «архиепископ» Феофан Соколов 112
Казакова-Апкаримова Е. Ю. Исторический опыт приходских обществ трезвости на Среднем Урале 119
Каргаполов Д. А. Старообрядчество как феномен русской культуры (о первой выставке в краеведческом музее г. Челябинска) 124
Кузоро К. А. Русский церковный историк XIX – начала XX в.: штрихи к портрету 131
Кузьмин А. Д. Возрождение и деятельность православных братств в Северо-западном крае Российской империи во второй половине XIX – начале XX в. 138
Лобачёва Е. Э. Роль историко-этнографического музея в образовательном процессе Казанской духовной академии 141
Лыкова Т. Р. Паломничество на Урале: история и современность 148
Макурина В. В. Просветительская деятельность Вятского комитета Православного миссионерского общества в Удмуртии в последней трети XIX – начале XX в. 149
Малышева О. Л. Православная традиция труда и трудовых отношений в России: историческая ретроспектива и современность 154
Мусаева Н. Ф., Мусаев А. Б. Роспись Свято-Успенского Кафедрального собора Пресвятой Богородицы. Город Махачкала 164
Рожкова Т. И. Наследие Петра Великого на Южном Урале 167
Сергеев А. Ю. История первых православных храмов в Дербенте 171
Сергеев В. П. Проблемы формирования современной церковной традиционности 179
Спичак А. В. Культурное наследие Русской Православной Церкви по документационному обеспечению жизнедеятельности населения (по материалам ГУТО «Государственный архив в г. Тобольске») 183
Терехов А. Н. Святые покровители армии и флота России: благоверный князь Александр Невский и праведный воин Феодор Ушаков 189
Терещенко-Кайдан Л. В. Особенности исполнительства знаменного распева на Украине 193
Чумаченко Т. А. Совет по делам Русской православной церкви при СНК (СМ) СССР: исторический опыт взаимодействия власти и Церкви 196
Шуляк Е. В. Развитие церковного летописания на территории Сибири и Южного Урала в середине 40-х гг. – второй половине XIX в. 203
Щербакова Е. В. Содержание образования в оренбургских средних специальных учебных заведениях (на примере семинарий) 205

ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА
В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ: ИСТОРИЧЕСКИЕ,
АКТУАЛЬНЫЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Шулежкова С. Г. Древнейшие славянские тексты как средство сохранения православных духовных традиций в отечественном культурно-образовательном пространстве 212
Березовская Т. Ю. Роль звука в информационном поле языка (на материале русского) 220
Байбулатова Е. Н. Лексическая тема «Детский дом»: сопоставительный анализ дискурсов 224
Белькова М. А., Горяев С. О. О коннотативном потенциале собственного имени Мефодий в массовой литературе 229
Будейко В.Э. Поэтический источник славянской азбуки в азбучных акростихах-молитвах (IX – XVII вв.) 236
Гостева И.В. Традиции церковной риторики в современном православном дискурсе 244
Глухих Н. В. Специальные номинации как средство языкового представления жизни южноуральских заводов конца XVIII–начала XIX в. 247
Епифанова Е.А. Евангельские притчи о виноградарях в трактовке Нестора и Илариона (вступление к «Чтению о Борисе и Глебе» и «Слово о Законе и Благодати») 252
Звездин Д. А. Об особенностях текстовой модальности православной проповеди (на примере гомилетических текстов 60–80-х гг. XX в.) 257
Кумскова В. И., Федорченко С. В. Влияние слов со старославянскими приставками на речевую культуру современного общества 260
Маркина П. В. Рассказ «Отец» В. П. Катаева 263
Матвеева Е. О. Образы русских святых в отечественной литературе конца XX – начала XXI в. 266
Миронова М. Н. Проблема веры в произведениях Ф. М. Достоевского и В. В. Набокова: притяжение и отталкивание 271
Невельская-Гордеева Е.П. Логика и нравственность в современной журналистской аргументации 276
Островских И. Н. Проблемы преподавания курса «Библия как претекст мировой культуры» в высшей школе 283
Подгайко Е. Г. Газетная реклама как способ формирования стандартов повседневной жизни женщин в городах Южного Урала в конце XIX – начале XX в. 287
Семёнова О. Р. Номинации ключей, родников, ручьев Южного Урала в этнолингвистическом аспекте 294

Семячкова Е. А. Национальный русский язык и современные влияния на него 298
Хайдарова В.Ф. Роль вербализаторов религиозной картины мира в формировании лексико-фразеологического состава современного языка 301
Ходиченкова Д. А. Элементы христианской культуры, характеризующие ратное дело в древнерусском языке 307
Чурилина Л. Н. Современная православная метафорика: к вопросу о формировании новых метафор 312
Яшан О. О. Динамика образов мужчины и женщины в отечественной рекламе (на лексико-фразеологическом материале русского языка) 317

ПРОПЕДЕВТИКА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ЗДОРОВЬЯ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Беспалов А. А. Иисус Христос как образец духовно-нравственной личности 322
Болодурина Э. А. Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения в условиях социально-психологической атмосферы современного общества 328
Брындин Е. Г. Роль христианской культуры в образовании 331
Бухтояров В. Ф., Филимонова Т. В. Православный подход к определению и сохранению здоровья 334
Владова С. Б. Особенности воспитания подростка в православной традиции (на материале святоотеческих творений и трудов известных отечественных педагогов) 341
Довгий Т. П. Духовные ценности православной культуры в культурно-образовательном пространстве Смоленской области 348
Каскеева Л. А. Некоторые аспекты воспитания личности подростка в учреждениях дополнительного образования с позиции православно-педагогического подхода 355
Кирдяшкина Т. А. Проблема подготовки молодежи к семейной жизни 360
Киржанова Л. В. Проявление зависимого и страстного поведения в целостной структуре личности 367
Коробейникова Е. А. Стилевые оппозиции в современном церковно-певческом искусстве: взгляд исполнителя 373
Пронько Т. И. Духовные традиции отечественной культуры в системе образовательного пространства 378
Савин О. В. Макетирование православных храмов из бумаги в дополнительном образовании детей 381
Санникова Л. И. Провокационность в искусстве и нравственность общества 386

Сулимов В. С. Укрепление религиозно-нравственного воспитания в тобольской мужской гимназии в период первой Первой мировой войны 392
Хмелёва А. П. Развитие духовности школьника с позиции его целостности в процессе обучения 396
Чеченёва Н. Г. Пропедевтика духовно-нравственного здоровья личности и общества 399
Шитякова Н. П. О назначении учебной дисциплины «Основы религиозной культуры и светской этики» в начальной школе 406
Шамаева Р. М. Православные традиции в истории отечественного музыкального образования 411
Kakavoulis K. Alexandros ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΠΡΟΣΩΠΩΝ 413

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В РАБОТЕ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ

Гушул Ю. В. Безопасность в информационном обществе. Безопасность от чего, или опасности информационного общества 425
Матвеева Г. В. Распространение православной книги в Казанской губернии 431
Огурцова Н. В. Образ Н.Ф.Федорова-библиотекаря в воспоминаниях современников 436
Панченко А. М. Исправительные учреждения военного ведомства во второй половине XIX в. и роль их начальников и священников в организации библиотек и обучении грамоте заключенных 440
Степанова Н. А. Православные учебные библиотеки в провинции как центры формирования духовности (на примере Орловской губернии второй половины XIX – начала XX в.) 447

ПРАВОСЛАВИЕ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ: МИФОЛОГИЯ, КОНЦЕПТЫ, АРХЕТИПЫ

Макаров Д. В. Наследование культуры как задача современного культурогенеза 451
Бурханов Р. А. Странничество в отечественной православной культуре 455
Бобрихин А. А. Народная культура русского населения Урала: к методологии изучения 462
Гизиева К. Ю. Православные обычаи погребения в современном обществе 469
Голованов И. А. Соборность как константа русского фольклора 475
Голованова Е.И. О ценностях традиционной славянской культуры 481

Грицай Л. А. Концепт «материнство» в языковой картине мира русского этноса 486
Каминская Е. А. Культурные смыслы мифов 492
Крылова М. А. Традиции духовно-нравственного воспитания как основание семейно-родовой культуры 498
Мурашова Н. С. Роль духовного стиха в распространении и сохранении Православия в русской культуре 502
Шемякина М. К. Концептуальные идеи православия, или Концепт «Возрождение» в религиозном понимании 508

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 514

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: АКТУАЛЬНЫЕ ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ, ГНОСЕОЛОГО-ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В. В. Медушевский

НАСЛЕДИЕ БУДУЩЕГО В РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В прошлое ли мы смотрим, когда взираем на образ Серафима Саровского или на творчество Глинки? О, нет! – святость Божия и высокая культура, горящая светом откровения, всегда впереди. В музыке гениев, в святости святых мы чувствуем дыхание будущего. В этом смысле Гоголь писал о пророческом даре русской культуры.

Начало гениальности –величие замысла. Вышним откровением Глинка заключил в желудь своей музыки дуб будущей русской культуры. Преподобный Серафим пересказал нам важнейшую мысль, открытую ему Христом: если человечество соединит светскую ветвь культуры и жизни с церковной, то спасется, иначе погибнет.

Мы сейчас – заколдованные Западом, измельчавшие: все о деньгах да о деньгах. И потому – отсталые в неостановимом движении истории к ее сияющему эсхатону, откровению Царствия, ради чего создан мир. Впереди в истории те, кто ближе к ее последней и единственной цели. Надо бы нам вновь устремиться за ними и окрылиться. Если ж теряем будущее – теряем все и мертвим страну, цивилизацию, мир.

Здесь глубокий богословский вопрос. Его ярко представил греческий митрополит Иоанн Зизиулас в книге «Бытие как общение», возбудившей богословскую мысль США и Европы. Сравнив богословие Запада и православного Востока, он подметил отличие. Там возобладал «исторический Иисус», у нас — эсхатологический Христос. Почему совершается Евхаристия? Так заповедал исторический Иисус, – говорит Запад. Православие же тянется ко Христу, ожидающему нас в эсхатоне истории: каждая Евхаристия приближает долгожданную встречу.

То же можно сказать о заповедях блаженства. Они непостижимы, они неисполнимы человеческой силой, только Божией. Кощунственно относиться к ним как к наследию прошлого. Они смотрят в век будущий, являют путь к Царствию, ибо в них характер Божий, в их исполнении мы встречаем Христа, Который дает нам вдохновение жизни и ждет нас в эсхатоне истории, чтобы ввести в беспредельность божественной любви.

Заповедями воспитана культура христианской цивилизации. Следовательно, и она о будущем.

Велики следствия из богословских различий цивилизаций! Если взгляд вперен в наследие прошлого, к ходу же истории народы повернуты спиной, то вера, хранительница судьбы цивилизации, держится памятью, а она может слабеть. Опасно отворачиваться от будущего! Без него истончается упование, чахнут вера и доверие Христу. Отсюда религиозная апатия, интерес к наживе и прочей суете, теряется способность отличать истину от лжи, растет отчуждение людей.

Иным способом жила и должна жить цивилизация, устремленная навстречу ожидающему нас Христу. Тогда умножается в ней блаженное упование веры. К жаждущему встречи уму подключена воля. Назначение этой силы души — энергетически поддерживать жизнь в ее устремлении к будущему. В ожидании встречи со Христом она соединяется с желанием сердца и преображается любовью в святую ревность жизни, способной к подвигу, терпению скорбей, к испытаниям. Окрыленные надеждой сердца горят тайной радостью, побеждая страх. Жажда смысла, алкание вечности дает равнодушие к пустышкам мира сего. Что они перед изумляющей перспективой вечности, в которой преобразятся земля и небо, все умершие воскреснут в божественную жизнь, когда Бог-Любовь будет все во всех?

Эта цельность проявляет себя даже в музыке для широких масс.

Без нее не выстоять бы нам в Великой отечественной войне. Могучим пророчеством, укреплявшим дух нации в огненных искушениях, явилась музыка государственного Гимна Советского Союза. В музыкальном плане он– уникальное явление среди всех гимнов мира. Суть жанра — поклонение и воспевание. Истоки гимна религиозны. Чтобы он явил свою воодушевляющую силу, их надо актуализировать. Сделать это мог только композитор, опытом регента постигший церковную культуру страны. Гениален здесь уже начальный протянутый во времени могучий аккорд. Длление – символ вечности. Могучий аккорд явил нам предмет поклонения – мы почувствовали надмирную мощь Творца! И тогда, в поле этой вселенской мощи, мелодия, ободренная свыше, откликнулась уже ответной, а не самочинной, не самоутвержденческой энергией, не превратилась в гимн себе.

Величественная нисходящая линия мелодии несет в себе океанскую силу – в противоположность восходящим, чисто человеческим мелодиям типа Марсельезы. «Пустой колос топорщится, – говорили святые отцы, –

а полный клонится к земле».

После смиренного нисходящего зачина ответная фраза может начать подъем, – уже не самостной, а принятой свыше энергией. В припеве силлабическая хоральная основа сменяется широкораспевной. В развивающих тактах здесь использован бетховенский прием: мелодия волевым усилием трижды упирается в один звук, а затем преодолевает преграду. Но чем?! У Бетховена – торжеством воли. В Гимне – любовью! Это по-православному. Ведь основание мужества – любовь, а она от Неба. И вот, на вершине мы

неожиданно слышим словно бы распевность знаменной мелодии, церковные секвенции. Опять же – нисходящие, питающиеся от Неба, а не самостные. Немудрено, что убедительное для сердца музыкальное пророчество о победе православного духа, живущего любовью, сбылось, пролившись в реальную жизнь.

А какое чудо православной цивилизации являет «Марш минометчиков» С.Чернецкого! Невероятная отвага, даже русская удаль –в верхнем пласте фактуры, а ниже – чудесная мелодия «Катюши». И каждый раз, когда она неожиданно подключается, радостью и изумлением загораются наши сердца, ибо угадывается в сочетании несочетаемого правда о том, что мужество и нежность – одно.

Это таинственное «одно» вошло в канон русского военного марша, обязательно включающего в себя «лирическое соло басов». Бас на Западе имел четкое амплуа – был драматическим или буффонным. А как голос мужественной любви явил себя в России.

Песня «Темная ночь» явила это тождество в другом плане: под аккомпанемент свиста пуль живет душа солдата верой в неколебимую чистоту любви. Хорошо помню: эту песню пели во всех московских дворах. Слух и певческий голос народ тогда не утерял. А главное – она находила горячий отклик в сердцах. И это тоже – проявление незримой устремленности русской культуры к эсхатону, в котором навсегда утвердят себя любовь и чистота как закон нового небывалого бытия в Боге.

Две христианские цивилизации отличили себя главным праздником: на Западе Рождество, у нас Пасха. Запад радуется, что Христос пришел на землю, живет с нами и помогает нам. Православие – что Он воскрес, дабы и мы воскресли с Ним. Пасха ближе эсхатону и устремлена к Нему. Оттого Запад забыл, а православие помнит о главной цели человечества – обожении, которое в полноте осуществится в Царствии Божием. Но уже на земле сердце раскрыто в полноту. Раскрытость мысли и бытия в Бога на философском языке передается через понятие онтологизма. Он противоположен заквасившему Запад картезианству, которое говорит: мыслю, следовательно, существую. Русская же мысль изначально ощущает себя в сияющем океане божественной мысли-любви и вожделеет откровения Царства любви в эсхатологической полноте. Она ближе эсхатону и разгорается от этой близости. А Запад – дальше, как бы в хвосте истории.

Близость эсхатону ярко выявляется в завершающих разделах произведений – в финалах опер, симфоний, концертов, в заключительных апофеозах код. Вспомним хор «Славься» из оперы «Жизнь за Царя» Глинки, финалы Первого фортепианного концерта Чайковского, Второго и Третьего концертов Рахманинова, Первого и третьего фортепианных концертов Прокофьева…

Эсхатон как предмет изображения (топика, «о чем») есть и на Западе. Но как по-разному живет душа в эти предмыслимые эсхатологические

времена! Тема хорового финала Девятой симфонии Бетховена строится на хоральной основе, в строгой, размеренно-квадратной и подчеркнуто логичной двухчастной репризной форме с повторением второй части. Стихоподобная форма насквозь предсказуема. Восприятие летит вперед, схватывает систему повторов, предвидит ответ заключительной каденции на серединную… Но если инициативу слышания перехватил структурирующий рассудок, то почти невозможно ощущение преизбыточествующего надмирного бытия в каждое мгновение времени. Потому музыка глубокой молитвы, особенно православная (византийское пение с исоном, наш знаменный распев), стихоподобной формы решительно не приемлет, предпочитая ей форму прозоподобную.

Показательно отличие жанровых основ русских апофеозов (лучше бы говорить о феозисах: апофеоз – обожествление[1], феозис – обожение). Часто они строятся на темах любви, заимствуемых из побочных[2] (а по смыслу главных) партий. Вселенская радость часто подчеркивается колокольными аллюзиями, что связано с теоцентрической семантикой колоколов (в колокольном звуке, освящаемом специальным чином, не мы возносим свои немощные силы к Богу, но, напротив, Бог обнимает и возносит нас ввысь волной благодатных энергий). Даже и тени картезианства здесь нет. Вместо жалкого «cogito ergo sum» – изначальный безбрежный простор Божественной мысли, как единственно возможная точка отбытия нашей мысли и причина нашего бытия, схватываемая как некая исходная необсуждаемая достоверность. Только Бог есть абсолютно Сущий и всеобъемлющая мысль-любовь. А мы настолько, насколько в Нем. Великий чудотворец св. Иоанн Кронштадтский хорошо выразил этот онтологический строй русской богоцентричной мысли (а не самостной, закрученной вокруг пустоты): «Мы потому и можем мыслить, что есть беспредельная мысль, как потому дышим, что есть беспредельность воздушного пространства. Вот отчего и называются вдохновением светлые мысли о каком-либо предмете. Мысль наша постоянно течет именно под условием существования беспредельного мыслящего Духа» [2, с. 7].

Для кого пророческая вселенская радость русской музыки? Для русских? Нет, православная цивилизация изначально, с первых веков христианства мыслила себя во вселенском масштабе и предназначала себя не для себя, – для всей земли. И мы свидетели того, как востребована русская музыка повсюду.

И будет востребована еще больше при приближении земли к последним временам. Как верно предсказал С. Хантингтон (в книге «Столкновение цивилизаций»), значимость цивилизационных критериев в делах чело-

[1] Апофеоз — инициатива человеческой мысли. Примером могут служить Апофеозы Люлли, Корелли у Куперена, апофеоз Наполеона у Энгра.

[2] Термины взяты из немецкой теории. Русские композиторы говорили о первой и второй темах в сонатной форме.

вещества будет непрерывно возрастать. Но Библия свидетельствует: это только промежуточный, переходный момент. Промыслительная цель глобальных процессов состоит в разделении самих цивилизаций по признаку – за Христа или за антихриста. Середины не будет, только крайности: высшее и низменное. Высшее в цивилизациях узнает Христа в своей же глубине. И умножится в пассионарности (готовности жить жертвенно).

Пассионарности бывают разные. Различаются они не силой, а смыслом, возникающим не на горизонтальной социо-психологической оси, а на вертикальной оси онтологии. Чингисхан с помощью закона, Великой Ясы, вырезал из этноса всех эгоистов. Тогда явилась в мир могучая пассионарно сплоченная сила – меч на тогдашнее человечество, дабы подвигнуть народы на более ревностную жизнь. И когда Русь созрела до появления Сергия Радонежского и семидесяти его святых учеников, меч распался на кусочки. Новым мечом стал Наполеон, посланный к нам за упоенность французским безбожием. Потом за увлечение немецким социализмом по пророчеству свт. Феофана Затворника были мы наказаны войной с Германией. Ныне испытания приходят и придут через американский либерализм. Опасность внутреннего разложения видел еще Карамзин, наблюдая возню поклонников европейского Запада. Он писал: «Демократы, либералисты хотят нового беспорядка: ибо надеются им воспользоваться для своих личных выгод» [1, с. 194]. Ныне орды либералистов организованы в управляемые извне армии, разрушающие страны изнутри. Это низшее. А для тех, кто останется человеком и не отчается в искании последнего смысла бытия и истории, русская музыка послужит путеводной звездой, вдохновляющей и укрепляющей силой. И станут живые люди не только ждать, но и ревностно приближать наступление великого дня вечной жизни.

Литература

1. Карамзин, Н. М. Неизданные сочинения и переписка. – СПб., 1862.
2. Сергиев, И. И. (св. Иоанн Кронштадтский). Моя жизнь во Христе. – СПб., 1893. – Т. 1.

А. Г. Шустров

ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИИ И ХРИСТИАНСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Проблемы цивилизации не могут быть только проблемами внешнего порядка, граничащими с экономическими, политическими, экологическими и другими вопросами современной жизни. Если цивилизация есть качество жизни, то оно, это качество, в полной мере соотносится с внутренним миром человека, со всем строем его духовного бытия. Поэтому социокультурные процессы по праву становятся одним из аспектов религиозно-философского исследования, проникающего к самим глубинным пластам человека, его *личности*.

В социально-гуманитарных науках есть понятия, сущность которых невозможно определить, чьи дефиниции демонстрируют, скорее, слабость, чем силу рациональных методов познания. К числу таковых, несомненно, относится понятие цивилизации. В определенной степени конпенсаторными и эвристичными для позитивной науки могут служить религиозно – философские взгляды и подходы к феноменам культуры. Нас, в первую очередь, будет интересовать понимание цивилизации в восточнохристианском мировоззрении, в святоотеческой традиции.

Особенностью христианской мысли в целом является восприятие ею личностных истоков социальных процессов. Слово «цивилизация» – происходит от латинского корня, в переводе означающего – городской, гражданский образ мысли, или, в суммарном значении, просто город. Что же понимает под городом православное предание? Святоотеческая мысль на протяжении всей своей истории и во всем многообразии использовала термин «город» для обозначения отдельности, индивидуальности человека, в первую очередь его души . Человек есть единство души и тела. Но основой его самобытности является духовный центр – личность. В христианской книжности нередко в качестве синонима использовалось понятие «ум». Таким образом, в православном мировоззрении под цивилизацией понимается духовное состояние человека, качество его ума.

Отцы Церкви нередко понимали под «градом» отдельного человека. Например, Максим Исповедник обозначает этим словом индивидуальную душу [8, с. 32]. Это не случайно. Цивилизация выделяет человека как социальный атом. Он является символом современной жизни и свидетельствует о ее качестве, носит на себе, как клетка организма, всю информацию о ней. В этом смысле нет несоответствия и искажения истины. Как город имеет внутреннюю духовную жизнь и выраженную в чувственном материале, веществе, внешнюю, так и человек строится из души и тела. Естественным образом душа оказывается центром человека или собственно человеком. В книге Бытия мы читаем: «…и стал человек душою живою» [Быт. 2, 7]. Город обособлен и защищен, имеет внутри себя все необходимое и вступает во внешние связи с подобными себе. В святоотеческой традиции человек состоит из души и тела. Иногда деление бывает трехчастным: на дух, душу и тело. В душе христианские авторы выделяют особое начало, совершенно свободное от телесной зависимости. Эту центральную часть души в современной литературе называют личность, или ипостась. Святые отцы чаще использовали термин «ум». Именно он обособлен от всего мира, как город крепостными стенами, непреступен как крепость, обозначается именем, как и селение. Ум человека обладает высочайшей свободой, как и жители полиса. Это не просто индивидуальность, т.е. обособленность от таких же как он, но неповторимость, своеобразие и бессмертие, словно лицо города. В ипостаси заключено единство человека, как и город концентрирует в себе большое количество населения. Игнатий Брянчанинов,

говоря о единстве мира, подразумевает его выражение в городской жизни [5, с. 468–471].

Одной из вечных проблем цивилизации является оценка отношения к собственности и богатству. У Григория Паламы мы находим, что собственность и богатство являются прообразом отношения Бога к человеку [3, с. 21]. Природные силы личности, говоря языком Священного Предания, ее сердце, т.е. воля, чувства, рассудок, принадлежат уму. Эта духовная культура, переходя в вещество, ничего не возвращает ему, делает каменным его сердце. Святые отцы утверждают, что человеку на земле ничего не принадлежит. Собственностью человека в том состоянии, в котором он находится, являются его грехи, по словам Игнатия Брянчанинова. Если богатство отделяет человека от Благодати, т.е. действия творческих энергий Бога, то оно называется в святоотеческой литературе излишним. Излишки – это то, что выходит за сферу творческой деятельности. Тексты Евангелия об этом красноречиво свидетельствуют. «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» [Мф. 8, 35–37] «…Берегитесь любостяжания, ибо жизнь человека не зависит от изобилия его имения» [Лк. 18, 24]. «Где сокровище ваше, там и сердце ваше» [Лк. 12, 33–34]. «Трудно богатому войти в Царство Небесное» [8].

Христианская этика расценивает вещественное богатство как потерянную энергию ума, отсутствие духовного начала. В Откровении Иоанна Богослова читаем: «Знаю твои дела: ты не холоден и не горяч… Ты говоришь «я богат… и ни в чем не имею нужды», а не знаешь, что ты несчастен и жалок, и нищ, и слеп, и наг» [Откр. 3, 17]. Не бойся, поется в Псалтыри, когда богатеет человек, умирая, не возьмет он с собой ничего [Пс. 48, 7]. Евангельское сознание полагает за богатство духовные, а не опредмеченные качества ума, очищение его от влияния вещества. В земной жизни человека богатство, выработанное его культурой, составляет уровень его свободы от себялюбия. В этом суть Церковного понимания творчества.

Неправедное богатство, по мысли святых отцов, не имеет других источников развития, кроме эксплуатации творческих энергий ума и, тем самым, ожесточения его сердца. По словам Игнатия Брянчанинова, само тело мы слагаем с себя на заветном пороге в вечность. Наше собственность, имущество и сокровище – наша душа [5, с. 88]. Земные блага значат больше, чем ничто. Для богатых Бога нет. Их богатство для них Бог [Там же, с. 225]. Временное богатство неправедное. Оно служит следствием падения. Мы бы не нуждались ни в деньгах, ни в роскоши, ни в домах и других пособиях, если бы не были извергнуты из рая на землю [Там же, с. 228]. Временное богатство уничтожается само по себе. Оно чужое и переходит из рук в руки. Оно – обличение нашего падения279. Мы уходим отсюда нагими, такими же, как и пришли [Там же, с. 246]. Иоанн Златоуст отмечает, что велик тот, у кого меньше потребностей. Истинное богатст-

во – добродетель. Все остальное только носит название богатства [6, с. 328–329, 348–349].

По словам Григория Паламы, наше внешнее богатство рассматривается как долг Богу. Господь нам дает земное, чтобы мы ему вернули небесным. Мы должны отдать материальным нищим, нуждающимся, страждущим. Это как бы начальная стадия. В дальнейшем мы должны приступить к развитию и возвращению духовного таланта. Собственно долг человека перед Богом состоит в его страсти к земному обогащению. На евангельском языке это называется «зарыть свой талант в землю». Евангелист Марк говорит, что если хочешь быть первым, будь последним, слугою людям и служи им своим телом и телесными способностями [Мк. 9, 35]. Неправедное богатство, отмечает Грогорий Палама, – избыток желаний и неподаяние нуждающимся [3, с. 184]. Само по себе богатство не препятствует спасению, а любовь к нему, наслаждение через него. «Имение, пишет Василий Великий, – дано вам в пособие жизни, а не в напутие ко злу, на искупление души, а не повод к гибели» [2, с. 27].

Апостол Павел в письме к Тимофею сообщает: «Богатых в настоящем веке увещай, чтобы они не высоко думали о себе и уповали не на богатство неверное, но на Бога живого…»[Тим. 6, 17]. В среде Церковных писателей употребление слово «богатство» двоякое. Это возникает из-за противоречивости самого языка. Исходя из того, что христианство не является ни философской доктриной, ни каким-либо внешним учением, преимущественно слово «богатство» используется авторами в духовном смысле как состояние души, развитие ума, предназначенного для спасения. Поэтому праведным богатством называется благосостояние внутреннего человека, а неправедное – внешнего. Иоанн Златоуст сообщает, что богатство и бедность – нравственные категории [6, с. 84]. Церковь в слове своем не делает различия между богатыми и бедными. Оно обще всем. Истинное богатство – добродетель. Все остальное только носит название богатства, а на самом деле не такое. Неправедное богатство может служить спасению, если помогать им нуждающимся [Лк. 169]. Это уже будет рассматриваться не как материальное, а нравственное действие.

Внешнюю собственность, хозяйство, детей и т.д., святые отцы называют не благом, а прибавлением. Когда богатство при-умножается не прилагайте ему сердца, поется в Псалтыри. У людей, склонных к богатству, болезнь воли и низость мысли [6, с. 569]. Это на христианском языке и называется излишками или грехом. Любостяжание производит большое зло. Причем богатый, как ребенок, этого не чувствует. У Игнатия Брянчанинова мы находим мысль о том, что кому предоставлено материальное богатство должны особо остерегаться от злоупотребления им. Назначение богатых – быть благодетелями людей. Временное богатство неправедное, т.к. оно является следствием падения. Мы бы не нуждались ни в деньгах, ни в роскоши, ни в домах и других пособиях, если бы не были низвергнуты

из рая на землю. Временное богатство уничтожается само по себе. Оно чужое, переходит из рук в руки. Оно не свойственно человеку, служит обличением его нужды в вспоможении себе, обличением падения его. Вечное имущество называется истинным, т.к. оно нетленное, неизменное, всегда пребывающее собственностью того, кто его получил [5, с. 228–229].

Иоанн Кассиан Римлянин выделяет три вида богатств: благое, злое и среднее. Первое и второе – нравственное, связанное с желанием человека. Эти виды не относятся к природе человека, а к деятельности его ума, и, следовательно, внекультурны. Третий – является случайным воплощением человеческих энергий. Православные авторы называют это то, что «окрест» тела. Как тело прилагается человеческой душе объективно от рождения, так и то, что «окрест» тела, служит ему пособием во времени. Как тело от рождения не является ни добрым, ни злым, так и культурное богатство, т.е. материальные предметы, имущество, деньги, знания о земном и т.д. Зло происходит от неправильного обращения, т.е. от услаждения ими. Правильность обращения с культурным богатством святые отцы находят в разумной помощи телу для раскрепощения духовной деятельности. Земные ценности должны в очевидной, доступной, чувственной форме засвидетельствовать неестественность положения человека, его несостоятельность, и символически напомнить первозданное положение вещей. Как говорит Григорий Палама, «назвать науки суетными и вредными еще не значит отрицать, что от них может быть польза для достигшего всей добродетели. Даже зло способствует добру при доброте воли, как плоть змеи становится целебной пищей, но только после ее умерщвления и приготовления приемами многоискусной врачебной науки» [7, с. 168].

Священное Писание и Священное Предание называют дикарями людей, одержимых своими страстями, не знающих никакого закона, кроме своей воли [1, с. 451]. Варвар – тот, кому хотя и известен нравственный закон, но он не устойчив, постоянно мигрирует в мыслях. В потоке своего сознания не способен отличать добро от зла, нападает на Писание как устойчивые поселения души. Более того, он агрессивен по отношению к ним и питает злобу, стремясь посрамить, а также возвыситься за их счёт. Дикарь и варвар в душе не знают самих себя. У них нет твердыни внутренней крепости, о которой поёт царь Давид: «… Господь – крепость жизни моей: кого мне страшиться? Если будут наступать на меня злодеи, противники и враги мои, чтобы пожрать плоть мою, то они сами преткнутся и падут. Если ополчится против меня полк, не убоится сердце мое; если восстанет на меня война и тогда буду надеяться. Одного просил я у Господа, только того ищу, чтобы пребывать мне в доме Господнем во все дни жизни моей…» [Кор. 12, 9].

Этот дом Господский православная традиция называет городом Царя Небесного или цивилизацией. Максим Исповедник пишет: «Правильно и благочестиво устремляющиеся к познанию сущих и не помышляющие о

хвастостве обретают всесветлые созерцания этих сущих, спешащие им навстречу и дарующие чёткое постижение самих себя. К подобным людям закон обращается: Придите и наследуйте грады великие и прекрасные, которых вы не строили, и готовые погреба, которые вы не вырубали в камне, и виноградные и масленичные сады, которые вы не сажали [Иис. Нав. 24, 13]. Ибо тот, кто живёт не для самого себя, но для Бога, в преизбытке, обретает божественные дары, которые не обнаруживались дотоле, вследствие докучливого напора страстей» [4, с. 371–373]. Об этом внутреннем духовном городе и нравственной циви-лизации сообщает апостол Павел в Послании к евреям. Он отмечает, что древнееврейские праведники и пророки, носители Ветхого завета только ожидали и искали в вере города, строителем которого является Бог [Пс. 103, 15]. «И если бы они, говорит апостол, в мыслях имели то отечество, из которого вышли, то имели бы время возвратиться» [Пс. 20, 12].

Максим Исповедник в комментариях на Дионисия Ареопагита отмечает, что Бог находится в состоянии покоя, которое предшествует творению, и одновременно в движении, потому что всё преобразует и изменяет к лучшему. Таким образом, в святоотеческой мысли прогресс может быть только внутри цивилизации или, другими словами, Церкви. Это изменение неизменяемого, которое рассматривается как Божественное творение и Домостроительство. Для христианского подвижника прогрессом является лестница жизни, по которой он совершает путь во Христе «Тем, кто без колебаний приходит к Нему, пишет Симеон Новый Богослов, Господь не позволяет совсем упасть, но, видя, что они изнемогают, содействует и помогает им, подавая им свыше руку силы Своей, и возводит к Себе. Содействует Он иногда явно, иногда неявно, неведомо и ведомо, до тех пор, пока они, пройдя всю лестницу, не приблизятся к Нему и всецело не соединятся со Всецелым, забыв всё земное…» [8, с. 37]. Эта золотая цепь святых, по мнению автора, прочно соединяет Небо и землю.

С точки зрения православной мысли, если научные открытия совершаются за Церковный оградой и не требуют нравственного служения и совершенствования, то такая наука варварская. Её прогресс ложных чудес стремится посрамить чудеса святости, но посрамляет самого себя. По мнению святых отцов внешний прогресс невозможен, вне Церкви человеческая природа остаётся неизменной.

Литература

1. Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный. Достопамятные сказания. – М., 2004.
2. Василий Великий. Алфавит духовный. – М., 2006.
3. Григорий Палама. Гомилии: в 3 кн. – М., 1993. – Кн. 2.
4. Дионисий Ареопагит. Сочинения. Максим Исповедник. Толкования. – СПб., 2002.
5. Игнатий Брянчанинов. Аскетическая проповедь. – Минск, 2002.
6. Иоанн Златоуст. Беседы на Псалмы. – М., 2005.
7. Иоанн Кассиан Римлянин. Собеседования египетских отцов. – М., 2003.
8. Максим Исповедник. Творение: в 2 кн. – М., 1993. – Кн. 2.

В. И. Жуковский,
Д. В. Пивоваров

РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ОБРАЗ СОВЕРШЕННОЙ ЦЕЛОСТНОСТИ ЧЕЛОВЕКА: КАРТИНА А. А. ИВАНОВА «ЯВЛЕНИЕ ХРИСТА НАРОДУ»

Вначале кратко обсудим понятие и типологию целостности человека. Во-вторых, опищем религиозно-художественное воплощение А. А. Ивановым формулы смысла жизни, согласно которой вера и знание в «совершенном человеке» должны взаимно дополнять и уравновешивать друг друга.

I
О совершенной целостности человека

Филон Александрийский, исходя из платонизма, ввел понятие совершенного (идеального) человека и отличил сотворенного человека от его прообраза: в Адаме содержится вся полнота человеческого рода, а душа человека есть часть мировой души. Образ «совершенного человека» представлен в различных мировоззренческих традициях: целостный человек; человек-микрокосм как фрактал макрокосма; человек-образ Бога и др. В натуроцентризме человек видится преимущественно природным существом (Демокрит, Эпикур, Локк, Фейербах и др.), в теоцентризме – как своеобразный храм Божий (апостол Павел, Августин, свт. Лука (В. Ф. Войно-Ясенецкий), о. Серафим (Роуз), Дж. Робинсон и др.), в социоцентрических концепциях – как существо, имеющее сугубо социальную сущность (Маркс, Дюркгейм, П. Сорокин и др.).

В зависимости от ответа на вопрос, искать природу и сущность человека либо исключительно в его духе, либо только в душе, либо в плоти, сложились три постоянно противоборствующих философских подхода: спиритуализм, психизм и соматизм. Одни авторы усматривают системообразующие силы человека в материальной плоти людей, их физической телесности; другие говорят, что жизнь и целостность индивиду придает его душа; третьи говорят о духе как главном факторе становлении той целостности в человеке, которую философы обычно именуют «личностью». Так, многие идеалисты склонны исключать из идеи человека аспект плоти и редуцировать сущность человека либо к духу, либо к душе, а последовательные материалисты, напротив, отстаивают взгляд на человека как исключительно плотяного (вещественно-полевого, материального) существа. Подчас разговор о человеке подменяют дискуссией о том, что такое личность, понятие которой можно определить как устойчивую систему социально-значимых черт человека. Время от времени предпринимаются проекты описать человека как *homo compositus*, раскрыть человеческую целостность через принцип иерархического сосуществования и взаимоотражения в антропной сущности трех начал – духа, души и тела. Сегодня, в условиях

постмодернистского разрушения классической антропологии, все чаще возобновляются попытки противников постмодерна осуществить подобный проект.

Особо важную роль в историческом формировании представлений о сути и идеале человека сыграла библейско-христианская (паулинистская) традиция. Учитывая ее, выделим следующие идеальные типы людей, полярные друг другу.

1. Духовные люди («тела духовные») тоталитарной ориентации со всеми их достоинствами и недостатками. Среди них, в свою очередь, различаются: а) позитивно-духовные тоталитарные люди, в субъективном духе которых пребывает Святой Дух или иной объективный дух добра и созидания; б) негативно-духовные тоталитарные люди, прельщенные привходящими в них злыми и разрушительными духами. История человечества знает много примеров как доброй, так и злой духовной тоталитарности. Возможно, основатель христианского монашества преп. Антоний Великий или пустынник Евагрий Понтийский могут быть отнесены к представителям позитивного пневматического тоталитаризма. А вот некоторых высших руководителей черного ордена СС в фашистской Германии и прежде всего самого Гитлера, наоборот, следует зачислить в разряд людей с сатанинской духовной тоталитарностью. Подчас случаются переходы из разряда злой духовной тоталитарности в разряд доброй духовной тоталитарности и наоборот, яркими примерами которых в христианской традиции являются такие случаи, как преображение апостола Павла (бывшего гонителя христиан Савла) и апостола Иуды Искариота (предавшего любимого им Христа).

2. Плотские люди («тела плотские») тоталитарной ориентации, свойства которых перечислены в посланиях апостола Павла. Прежде всего, это эгоисты, всецело преследующие свои материальные интересы и начисто лишенные духовных устремлений. Среди них бывают созидатели и разрушители. В художественной литературе выведено множество образов плотяных созидателей (например, образ Штольца в романе И. А. Гончарова «Обломов») и бездуховных нигилистов (например, фигура Ивана Карамазова в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы).

3. Парциальный человек, целостность которого неустойчива, а дух и плоть слабо либо неуверенно кооперируют друг с другом. Тотальность этого вида напоминает «человека душевного» в типологии апостола Павла. *Soma psychikos* есть переходное состояние с тенденциями со временем превращаться либо в *soma pneumatikos*, либо в «тело плоти». Так, неприметный капитан Тушин в «Войне и мире» Л. Н. Толстого в смертельном бою с французскими захватчиками проявил образец высочайшего воинского духа. Напротив, Сальери, в котором, по версии А. С. Пушкина, в конечном счете, перевесила неукротимая злодейская зависть, скорее всего вначале относился к душевным людям эклектического склада.

4. Гармонический человек, в котором дух, душа и плоть уравновешены между собой оптимально (соборно) и устойчиво. В христианской традиции наиболее репрезентативным примером истинного гармонического человека считается живший в Эдеме первочеловек Адам. Атеист Маркс, решительно отвергая веру монотеистов в реальность Адама, мечтал о «золотом веке» человечества в далеком коммунистическом будущем, когда появятся все реальные условия для воспитания гармонично развитых людей.

В каждой культуре идеалы «совершенной целостности» человека конкретизируются наглядными образами, красочно олицетворяются в культурных героях. Один и тот же интегральный идеал воплощается во множестве культурных модусов, транслируется в социуме через свои взаимно дополнительные воплощения в мифе (Геракл, Сизиф и т. д.), религиозном примере (Авраам, Иов и др.), художественном образе (князь Мышкин, Павел Корчагин и пр.), политическом деятеле (Александр Невский, Петр I). В русской художественной культуре создано немало замечательных шедевров живописи, олицетворяющих гармонические образцы духовных и плотских людей. Для духовно-целостных (*soma pneumatikos*) людей с положительной тоталитарной установкой весьма привлекателен идеал Христа, воплощенный И. Н. Крамским в картине «Христос в пустыне». Тоталитарно-отрицательный идеал духовной целостности воспет М. А. Врубелем в работах «Демон» и «Пан». В картине «Богатыри» кисти В. М. Васнецова перед зрителем предстают три разных гармонии мужественной жизни с преобладанием плотского начала — Илья Муромец, Добрыня Никитич и Алеша Попович.

Б. М. Кустодиев – великий мастер концентрированного выражения представлений о гармонической целостности жизни у разных сословий русского общества. Сословные идеалы «совершенного» человека художником отображены изящно и оценены им с тонкой иронией. Так, в полотне «Большевик» Кустодиевым представлен духовно-демонический идеал русского революционера. В «Купчихе» художник с едва заметным снисхождением любуется идеалом плотяной гармонии у купеческого сословия. Большую часть этого дивного полотна составляет «условный» (не натуральный) портрет женщины в роскошном платье с белым платочком в руках – пышной, молодой, красивой, беспорочной, мирной, приветливой. Она изображена в полный рост и вписана в устремленный в небо узкий равнобедренный треугольник. Вокруг ее головы оранжевый нимб – это задний фон из багряных листьев мощного дерева («древа жизни»). Купчиха схематически напоминает православный храм, неподалеку от которого расположился и сам молящийся на нее моложавый купец. Он готов принести ей в жертву все свои капиталы. Купчиха, как символ «храма плоти», явно доминирует над изображенным позади купца «храмом духа», православным собором. Это живописный образец такой гармонической целост-

ности жизни, в которой культу «духа» отведена лишь четвертая часть жизни, а три четверти жизни посвящены сакрализации земной плоти и материальных ценностей.

II

А. А. Иванов: религиозно-художественная композиционная формула совершенного человека

Но, пожалуй, максимально емкий образ равновесной гармонии духа, души и плоти заключен в мировом шедевре А. А. Иванова «Явление Христа народу». Александр Андреевич Иванов (1806–1858) – величайший русский художник, обогативший искусство XIX столетия глубиной философской мысли, композиционными и живописными открытиями.

Обратимся к анализу картины «Явление Христа народу» (1837–1857), ставшей поистине делом всей жизни гениального мастера. Известно, что Иванов после того, как была в общих чертах определена композиция будущей картины, начал работу на холсте с фигурами размером в одну треть их натуральной величины. Однако затем художник, меняет свое решение. Он заказывает огромное полотно размером 8х10 аршин (540х750 см), на которое и переносит изображение, соответственно увеличив размеры каждого отобранного для моделирования персонажа. Картина же с фигурами размером в одну треть натуры не была Ивановым уничтожена, а на протяжении почти двадцати лет (то есть в течение всего периода работы над «Явлением Христа») оставалась для художника вспомогательным вариантом.

В качестве темы для этой картины художник выбрал сюжет, описанный на первых страницах Евангелия от Иоанна: «Это происходило в Вифаваре при Иордане, где крестил Иоанн. <...> Видит Иоанн идущего к нему Иисуса и говорит: вот идет Агнец Божий, который берет на себя грех мира. Сей есть, о котором я сказал; за мною идет муж, который стал впереди меня, потому что Он был прежде меня. Я не знал его, но для того пришел крестить в воде, чтобы Он явлен был Израилю». Данное событие, по мнению художника, имеет «всемирное» значение, ибо способствует рождению в людях веры в грядущую абсолютную справедливость.

На картине мы видим бугристый участок земной поверхности: ближе к зрителям почва слегка поднимается, уходит вглубь, затем опускается, вновь круто вздымается и переходит в долину, за которой тянется далекая горная цепь. Этими движениями вверх и вниз живописец значительно расширяет пространственные рамки своей картины; каждое действующее лицо находится в естественной позе, его хорошо видно. На холсте изображена пустыня на берегу Иордана. Всех видней Иоанн Креститель, проповедующий и крестящий во имя Того, которого еще никто не видел из народа. Его обступили люди: нагие и раздевающиеся, одевающиеся и одетые, выходящие из вод и готовые погрузиться в воды. В толпе этой стоят и будущие ученики самого Спасителя. На лицах одних– уже полная вера, на

других – еще сомнение, третьи колеблются, четвертые, сокрушаясь, понурили главы; есть и такие, на лицах которых видна еще бесчувственность сердечная. Предтеча взят в тот миг, когда он, указавши на Спасителя перстом, произносит: «Се агнец, взъемляй грехи мира». И вся толпа устремляется или глазом или мыслью к Тому, на которого указал Иоанн Креститель. Слова и указующий жест пророка – это начало смысловой связи всех изображенных на картине людей, связи, приведшей к единому отклику.

Основные персонажи картины – это, во-первых, Иоанн Креститель и группа выстроившихся за ним по принципу равноголовия людей, к которым примыкают еще две человеческие фигуры, выходящие из вод Иордана (старик и мальчик). Все семь человек в левой части картины представлены художником на фоне огромного дерева, сквозь густую крону которого смутно просматриваются фигурки молящихся вдалеке. Действующие лица, расположенные справа от Иоанна, образуют вторую группу, в которой, в свою очередь, позволительно выделить несколько более мелких образований. Прежде всего, это сидящие на земле в центре картины у ног Иоанна люди (особенно заметны обнаженный седой мужчина и его раб). Далее – три обнаженные мужские фигуры: «смотрящий» и «дрожащие». Людская толпа, спускающаяся с холма в сопровождении всадников, – третье образование в правой части холста. К этой группе персонажей принадлежит и Христос, хотя он изолирован художником от всех.

Изнуренный постом и молитвою Иоанн возвышается над всеми, обратив свой пылающий вдохновением взор к толпе. В одной руке у Предтечи древко креста, другую он поднял кверху и, указывая на Мессию, призывает находящихся вокруг него людей к вниманию. Его фигура контрастирует с фигурой Мессии, одной из наименьших в картине. Христос идет без малейшего усилия и напряжения. Кажется, будто горы, символ Святого Духа, толкают Иисуса вперед, к людям, дабы убедить взирающий на него народ в том, что он принесет ему избавление. Спокойствие, уверенность и твердость в неспешной поступи Христа. За спиной Иоанна Крестителя стоят его ученики, будущие апостолы. Златокудрый Иоанн Богослов, прекрасный юноша с нежной и горячей душой, делает порывистый шаг вперед, взирая в направлении Мессии и одновременно в нетерпении протягивая назад правую руку. Молчите, слушайте и следуйте – молвит кроткий и благодушный Иоанн. Седой старик с растрепавшимися волосами, видимо, не расслышал слов Крестителя и от этого обеспокоен. Он хмурит брови и всматривается в лицо Иоанна Богослова, стараясь угадать смысл происходящего у него на глазах события.

Андрей Первозванный более сдержан, нежели молодой Иоанн Богослов. Но его фигура, жесты рук и широкий уверенный шаг свидетельствуют о том, что он, не видя Христа, твердо решил последовать за ним, и ничто не в силах заставить его отказаться от внезапно принятого решения. Сосредоточенный и мягкий взор Андрея– это взор человека, постигшего

конечную цель своих деяний. Нафанаил, будущий апостол, замыкает группу за спиной Иоанна Предтечи. Он не решается поднять голову, в то же время прислушивается к словам пророка. Глаза Нафанаила прикрыты и кисти рук спрятаны в складках плаща. Это «сомневающийся», как его принято называть, человек, который не решается действовать. Его сомнения – это сомнения в вере.

За спинами будущих апостолов в водах Иордана стоят курчавый юноша и старец, они уже приняли крещение. Напряженная поза юноши выражает сильнейшее любопытство. Стоя на четвереньках, он жадно впитывает в себя слова Иоанна Крестителя и одновременно пытается разглядеть того, о ком говорит учитель. Иное дело старик. Поддерживаемый посохом веры, он спокойно стоит в воде и не торопится выходить на берег. Угасающий дух старца у порога смерти требует больше сосредоточения, нежели живых движений и бурных, проявлений чувств.

Сидящие непосредственно у ног пророка люди еще не определили своего отношения к провозглашенной Крестителем вести. Только один (из пяти) – человек в колпаке – прислушивается к словам Иоанна. Остальные, словно по команде, повернули головы свои в сторону Мессии. К Христу обращен и взор кудрявого юноши в синем плаще, на руки которого, словно на посох, пытается опереться длиннобородый старец. Судя по записи Иванова на этюде к поднимающемуся старику, художник хотел с помощью этого образа передать, как сквозь волнение при виде обретшего своего избавителя народа в лице старца проглядывают печаль и воспоминания о пережитых испытаниях.

Внимательно слушает проповедника бодрый мужчина; он стоит спиной к зрителям и глядит на Иоанна. Машинальным жестом руки господин остужает порыв прислуживающего ему раба, который сидит на корточках с веревкой на шее, напряженно внимая словам пророка о милосердии господ к своим слугам. Раб в нетерпении, предчувствует грядущее освобождение, на его устах гуляет улыбка. Подле него – обнаженный юноша («смотрящий»), всей душой устремленный к Мессии: привычным движением он отбрасывает с лица роскошные темно-рыжие волосы.

Совсем иное значение имеют фигуры «дрожащих» – мальчика и его отца. Если в «смотрящем» торжествует плоть, радость, красота, даже изнеженность, то тела «дрожащих» показаны не в состоянии естественной наготы, а лишенными покрова, обнаженными. Иванов чутко уловил и передал различие между наготой и раздетостью. «Дрожащие» дрожат, а окружающие их люди не обнаруживают признаков холода или не ощущают его, что указывает не на погодные условия, а на внутреннюю натуру человека, его душу. Обладая чутьем великого психолога и мастерством искусного художника, Иванов вносит в изображение «дрожащих» те необходимые и безошибочные акценты, которые превращают внешний пластический мотив в эхо внутренних процессов, порожденных внезапно пробу-

дившимся сознанием собственной душевной неустроенности. Возникает тема страха Божьего, сомнения в неверии.

Столпились люди, спускающиеся с холма. Среди них особо выделяются книжники, фарисеи и саддукеи – седобородые, суровые, гневные. Они большей частью не вняли учению пророка, хотя пришли его послушать и обсудить между собой услышанное и увиденное. Молодой левит в белом платке и другой – в красных одеждах – резко повернули головы в сторону Мессии, словно пытаясь вырваться из объятий толпы, тисков устоявшегося мнения. Равнодушными глазами взирают на происходящее женщины, хмуро смотрят римские воины. Мускулистые руки последних властно сдерживают строптивых коней.

Итак, мы видим, что на уровне первого слоя нематериального плана Иванову удалось достичь такого разнообразия в трактовке персонажей, что ни одного изображенного им человека не спутаешь с другим. Каждый имеет свое прошлое, настоящее и будущее, то есть каждый понят художником биографически и изображен портретно, с учетом особенностей его духовной жизни. В пространстве картины зритель может разглядеть людей порывистых, легко воспламеняемых, и людей твердых духом; добрых, милостивых и озлобленных, ожесточенных; мудрых, погруженных в думы, и простодушных; бесстрастных и замкнутых, скептически настроенных и проницательных; недоверчивых и недоумевающих. Трудно перечислить все оттенки человеческого «я», что нашли свое отражение в творении Иванова. Различные душевные состояния персонажей сопоставлены так, точно они характеризуют стадии развития единого человеческого чувства. В персонажах одной картины выражены различные модусы человеческого мироотношения. Вводя в произведение пластические мотивы «дрожания», «всматривания вдаль», «выхода из воды», «поднимания», «скорчивания», «выпрямления» и т. п., Иванов дает зрителю возможность естественно перейти от буквального значения мотива движения к идеальным представлениям о типических фазах человеческого бытия вообще.

Странник с посохом в руке – это автопортрет Александра Андреевича Иванова. Именно самого себя изобразил художник под видом скитальца, расположившегося среди камней под сенью дерева и созерцающего величественную картину являющегося миру Мессии. Странник – это духовный автопортрет художника. Будучи в Италии, Иванов воспринял философию Шеллинга, «властителя дум» в среде художественной интеллигенции того времени. По Шеллингу, художник есть гений и образчик абсолютности Бога, действующий как природа; строя материю, «я» художника строит самого себя.

В «Явлении Христа народу» оттенки внутреннего состояния автора-странника, его чувства и мысли о жизни и о себе волнами расходятся налево и направо в пространстве холста, объективируются в различные персонажи картины. Именно он, автор, находясь «внутри» своей собственной

работы, является одновременно пророком и рабом, мудрецом и скептиком, пылким юношей, увлеченным своим предметом, и беспомощным стариком, не способным на глубокие чувства, беззаветно принимающим веру и сомневающимся в ней. Он и только он является «скорчившимся» и «выпрямившимся», «поднимающимся» и «сидящим», «смотрящим» и «вслушивающимся». Разграниченное в мире телесном объединяется в мире духовном – в сознании автора.

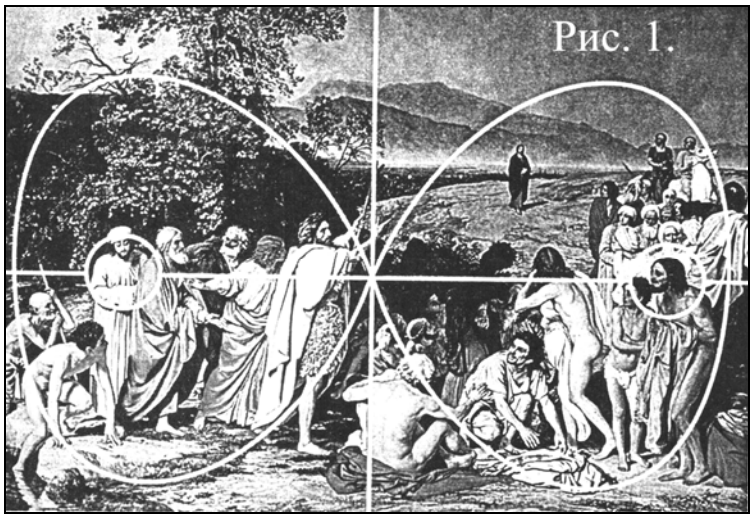
В христианстве геометрия вертикальной восьмерки символизирует соотношение горнего и дольнего миров, а точка пересечения в центре этой фигуры – Богочеловека (Иисуса Христа). Зная и учитывая эту традицию, Александр Иванов принципиально изменяет направление и содержание геометрического символа, «кладет» восьмерку набок. Получается лемниската, то есть геометрическая фигура в виде математического знака бесконечности (рис. 1). Центр лемнискаты – сам Иванов (рис. 2). Его фигура есть середина (медиатор) между кругом учеников Христа и кругом книжников и фарисеев, в ней совмещены соприкасающиеся петли лемнискаты. Центр левой петли лемнискаты образует фигура «сомневающегося» Нафанаила, а центр правой петли – фигура «дрожащего» раба, который обретает веру. Хотя художник изображен в самом центре картины, его автопортрет затенен и не слишком бросается зрителю в глаза. Подобно чашам весов, петли лемнискаты находятся в полном равновесии. В левой петле-окружности, символизирующей мир духа и силу религиозной веры в Бога, мы видим Иоанна Крестителя с учениками, будущими апостолами. В правой окружности помещены фарисеи и книжники, олицетворяющие рациональное знание, мир науки. Таким художественным приемом Иванов достигает умозрительного равновесия веры и знания, находит золотую середину «истинной духовности».

Композиционная формула «Явления Христа народу» не статична, ее динамизм проявляется посредством взаимодействия изображения фигуры Христа в одной части картины (Христос нужен тем, кому недостает веры) и изображения сухой ветви дерева в другой части (ветка – символ учения, эта ветка-учение желтеет, следовательно, Христос непременно нужен для возрождения учения, гибнущего в своей основе). Смысловая пульсация указанных элементов придает гармонии веры и знания, чувства и разума динамический характер. Выходит, художник хочет сказать зрителю, что в истинно гармоничном человеке вера и религия должны в равной степени дополняться сомнениями и научными знаниями. И, наоборот, истинный ученый, вкупе с сомнениями, на 50 % должен быть наполнен религиозной верой; в противном случае научное знание однобоко и несовершенно.

Заметим, однако, что ни одному художнику до сих пор не удалось в полной мере изобразить идеал совершенного человека, поскольку всякое отдельное существо несет на себе неизгладимую печать ограниченности (рода, племени, времени, места, воспитания и т. п.). Всесторонний художе-

ственный идеал человечества с неизбежностью лишен «индивидуальности», и икона, пожалуй, лучше всего отображает его обобщенный лик.

А. А. Иванов художественными средствами разрешил извечную религиозно-философскую дилемму: чему отдавать предпочтение – вере или знанию, чувству или разуму? Художник, изображенный на холсте, и есть средоточие взаимно уравновешенных сторон человеческого духа – это формула подлинного смысла жизни, которую Иванов предложил своему зрителю. С этой формулой можно соглашаться либо не соглашаться, но уже вряд ли можно не считаться с нею.



Литература

1. Жуковский В. И., Копцева Н. П., Пивоваров Д. В. Визуальная сущность религии. Красноярск: Краснояр. гос. ун-т, 2006. – 461 с.

2. Жуковский В. И., Пивоваров Д. В. Зримая сущность. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1001. – 284 с.

3. Жуковский В. И. Теория изобразительного искусства. – СПб: Алетейя, 2011. – 495 с.

4. Пивоваров Д. В. Онтология религии. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – 505 с.

В. Н. Блохин

РОССИЯ И СЛАВЯНСТВО В ТРУДАХ Н. Я. ДАНИЛЕВСКОГО И К. Н. ЛЕОНТЬЕВА

В 1869 г. вышел в свет труд Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа». В этом труде, в основном в 4–6 главах, Данилевский сформулировал теорию культурно-исторических типов. Эта книга была взглядом на культурные и политические отношения славянского и германо-романского мира. В работе четко представлена позиция автора по внешнеполитическим вопросам, поставлены вопросы о специфике российской истории, о положении в мире и задачах Российской империи, униженной западными державами после Крымской войны, а также сформули-

рована оригинальная концепция всемирно-исторического процесса и дан первый в российской историографии законченный вариант теории локальных цивилизаций.

Русский философ считал, что самое главное деление истории есть отличение культурно-исторических типов, т. е. самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного развития [1, с. 90].

Историософия Данилевского постепенно стала одной из основ социально-философской концепции Константина Николаевича Леонтьева. Восприняв основные выводы и методологию Данилевского, Леонтьев, однако, не просто повторял, а развивал его идеи.

«Россию и Европу» Константин Николаевич воспринял как книгу, которая «определила, что настоящее славянофильство есть не простой панславизм и не какая попало любовь к славянам, а стремление к оригинальной культуре». Однако Леонтьев не принял присущего Данилевскому политического панславизма, который он считал рудиментом либерализма [4, с. 178].

Леонтьев надеялся, что его отечество, «при богатстве племенных, общественных и других начал будет год от года становиться глубже, шире и самобытнее». Эта идея роднила его со славянофилами, тогда как другая, о том, что главная миссия России заключается именно в противопоставлении бесцветной буржуазной Европе трансформированной русской жизни, заметно отличала его от них и заставляла вспомнить Герцена с его эстетическим отвращением к буржуазии, свойственным и Леонтьеву. Но Герцену нужна была революция, несущая с собой социальное, политико-юридическое и экономическое равенство, тогда как Леонтьеву требовалось общество неравноправное, предельно пестрое, яркое и своеобразное в культурно-бытовом плане. Внешнее освобождение человека от сословного, государственного и т.д. подчинения порождает, утверждал Леонтьев, безответственность. Внешняя юридическая свобода не гарантирует, что человек обязательно воспользуется ею для личностного, нравственного совершенствования [6, с. 118].

Мыслитель считал, что России, вставшей на путь обновления, придется неоднократно воевать с объединенными силами Запада. Леонтьев воспринимал войну как «вспышку-разряд конденсированной жизненной энергии».

Одним из источников представлений Леонтьева о неизбежности серьезных столкновений обновляющейся, трансформирующейся России со всей цивилизацией Запада были идеи славянофилов. Так, исходя из признания полной противоположности двух миров – «западного», «романо-германского», «католическо-протестантского», и «восточного», «славяно-православного», славянофилы делали вывод о неизбежности конфликтов и войн между ними.

Идеи, сходные с идеями Леонтьева, можно обнаружить в работе Данилевского. Так, автор обосновывает необходимость и неизбежность культурного противостояния, политической конфронтации и даже военного столкновения между Россией и Европой. Первая, по мнению Данилевского, была призвана создать новую историческую культуру, тогда как вторая представляла культурный тип, завершающий свой исторический путь и подлежащий неизбежному разложению. При этом романо-германская Европа, какой бы она ни была – католической, протестантской, капиталистической, социалистической – России чужда принципиально, считал автор «России и Европы». С его точки зрения, судьба славянства не могла осуществиться без продолжительной, многократно возобновляемой борьбы с Европой, которая «посеет спасительное отчуждение от того, что идет от врагов», и заставит «ценить и любить свое родное, исконно славянское». Он полагал, что несколько лет борьбы за «одно и то же святое дело» укрепят духовное единство славян. Поэтому сама борьба славянства с Европой, по словам Данилевского, имела «столь же важное значение, как и торжество славянства и утверждение его независимости и самобытности». В отличие от Леонтьева, Данилевский называл войны «очень большим злом», однако полагал, что «есть нечто гораздо худшее войны, от чего война и может служить лекарством…» [6, с. 120].

Интересы Данилевского не сводились только к критике Запада и возвеличиванию славян. Между тем и сторонники автора, и его противники, говоря о теории культурно-исторических типов, на первый план ставили именно отношение Данилевского к славянам и их противопоставление европейской цивилизации. Это послужило причиной определенного искажения в восприятии историософской концепции автора. Данилевский никогда не ставил противостояние между двумя культурно-историческими типами на первый план, для него оно не являлось движущей силой исторического процесса [7, с. 73].

Следование естественнонаучному подходу делало Данилевского по сути человеком другой формации по сравнению со славянофилами: будучи естественником по образованию, он в своем труде в значительной степени оставался эмпириком. Мыслитель устанавливал и обосновывал свои культурно-исторические типы и законы их развития натуралистически.

Данилевский отрицал возможность существования цивилизации, представляющей собой высшую точку развития. Прогресс для него – это «живые вклады в общую сокровищницу человечества», вносимые каждой цивилизацией. Следовательно, не может быть единой линии развития, единой конкретной цели; все начинается в разных точках и заканчивается также в разных [Там же, с. 75].

Все культурно-исторические типы одинаково самобытны в том смысле, что только из самих себя – из особенностей своей духовной природы и внешних условий жизни – черпают содержание своей жизни, хотя и

не всегда реализуют его с одинаковой полнотой и многосторонностью. В качестве исторического закона Данилевским утверждается принцип непередаваемости культурных начал и ценностей [5, с. 142].

В свою очередь К. Н. Леонтьев писал, что особые культурные типы были, но из этого еще не следует, что они всегда будут: человечество легко может смешиваться в один общий культурный тип. Пусть это будет перед смертью – все равно.

Теория Данилевского по своей сути фатальна: умирание цивилизации неизбежно. Однако самому автору она фатальной не казалась, ведь умирают одни, но возникают другие [7, с. 75].

Культурно-исторический тип существует не только в пространстве, но и во времени и проходит полный витальный цикл – молодость, зрелость, старость и наконец умирает, сменяясь новым типом. Каждый культурно-исторический тип реализует себя в одной из четырех, выделенных Данилевским, сфер бытия – религии, культуре, политике, общественно-экономической организации. По мере развития мировой истории происходит усложнение культурно-исторических типов. По мнению Данилевского, существует вероятность появления молодого славянского типа, который сможет самобытно реализовать себя во всех четырех сферах. С этим тезисом не согласен К. Н. Леонтьев. Его оценка потенций исторического творчества славян вполне пессимистична. Мыслитель писал: «Если даже допустить, что романо-германский тип, несомненно разлагаясь, уже не может в нынешнем состоянии своем удовлетворить все человечество, то из этого вовсе не следует, что мы, славяне, в течение сотен лет не проявившие ни тени творчества, вдруг теперь, под старость, дадим полнейший 4-основной культурный тип, как мечтает и даже верит Данилевский». Леонтьев принимает существование «славянского типа», но не как историческую реальность, а только как отвлеченный политический идеал. Действительность, с его точки зрения, не подтверждала надежд Данилевского, славянский мир был разобщен, и его народы, мало похожие друг на друга обычаями, традициями, государственным устройством, переживали тяжелые времена. Панславизм, по мнению Леонтьева, слабое место во взглядах Данилевского. Леонтьев критикует и те страницы «России и Европы», где Данилевский отрицал аристократизм как феномен сугубо европейского бытия, совершенно несвойственный, а потому губительный для славянства. По Леонтьеву аристократизм является частью эстетики жизни и истории, которой противостоял даже не демократизм, а эгалитаризм, убивающий все живое и оригинальное [4, с. 178].

К.Н. Леонтьев, как автор, во всех своих работах основывающий русскую цивилизацию в первую очередь на идеях духовного роста и цветения, предостерегал славянофилов от смешения этого идеала с идеалами крови и почвы, советуя избегать «слишком быстрого разрешения всеславянского

вопроса» в виде создания государства славян от Босфора до Колымы. Таким образом, он предостерегал от панславизма.

По мнению Леонтьева, в панславизме идеи религии, государства и культуры заменяются знаменем племенной крови и территории.

Но русское общество не хотело слышать Леонтьева. Общество с головой погрузилось в антинациональное (по Леонтьеву) западничество. Личная трагедия К. Н. Леонтьева состояла в том, что его взгляды не вписывались ни в идеалы славянофильства, ни в идеалы западничества [3, с. 126].

Во второй трети 70-х гг. XIX века появляется первый набросок «гипотезы триединого развития» К.Н. Леонтьева. Согласно этой «гипотезы», общества, подобно биологическим организмам, проходят вполне определенный жизненный цикл. В своем восходящем развитии они все более и более усложняются, с течение времени достигают периода зрелости, а затем, в процессе развития нисходящего, постепенно упрощаются и, наконец, гибнут. При этом общества неразвитые, примитивные, имеют множество сходных черт, общества, достигшие расцвета, предельно резко отличаются друг от друга, общества же деградирующие опять приобретают все большее и большее сходство [6, с. 114].

Леонтьев утверждает, что для цивилизаций характерны периоды развития: «первичной простоты, цветущей сложности и упростительного смешения». Эти периоды распространяются на любую цивилизацию, а для каждого периода характерны черты, присущие носителям составных частей цивилизации – духовенству, чиновникам, народу и нации в целом. Расхожая фраза, что человек во все времена одинаков – по мнению Леонтьева только фраза, ибо история довлеет над человеком [3, с. 122].

Структура цивилизации, по Леонтьеву, включает в себя три основных составляющих: религию, культуру и государственность. Гармония цивилизационного развития предполагает внимание ко всем ее составляющим, а никак ни к одной из них, произвольно выделенной из исторического организма. Абсолютизация государственной, социальной или экономической сферы жизни была неприемлема для Леонтьева, писавшего, что коммунизм – экономическое понятие, а раз истории наличествуют разные цивилизации, то существуют и многообразные экономики. Поэтому Константин Николаевич был согласен с замечанием Н. Я. Данилевского по поводу утверждения о том, что рыночные отношения есть единственно верный тип экономики для всех стран и цивилизаций. Леонтьев неоднократно выступал против искусственного преувеличения значимости экономики, которая, по его мнению, является зависимой частью государственной составляющей цивилизации. Экономика, хозяйство, капитал это «то же, что пищеварение в теле; и без пищеварения нельзя; но никто не считает пищеварение отправлением высшим» [2, с. 111].

Константин Николаевич считал, что в качестве носителя цивилизации периода «цветущей сложности» выступает полноценная нация, движущаяся от национальности к национальному идеалу и осуществляющая не только государственную, но и собственно национальную политику. На смену развитой нации – в соответствующий период упрощающего смешения – приходит племя, всецело озабоченное уже не идеалами духовной самобытности, а идеалами крови и почвы. При этом само оно зачастую полагает себя движущимся по пути все тех же религиозных, государственных и культурных идеалов. Однако в реальности оно движется лишь по пути племенизма, племенной политики, этнических конфликтов, чисток и территориальных захватов [3, с. 130].

Таким образом, в отличие от Данилевского, которого, прежде всего, интересовало многообразие культурно-исторических типов, Леонтьева в первую очередь занимала проблема стадиальности развития культур, законы их созревания и гибели. Три стадии естественного и культурно-исторического развития, обозначенные Леонтьевым, связывают два различных динамических процесса: зарождение, развитие, расцвет и – увядание, разложение, смерть [5, с. 149].

Триединый процесс развития государств имеет определенный временной интервал: 1000–1200 лет. Таков, по мнению Леонтьева, предел долговечности государств и культур. Но при этом он делал оговорку, что культуры часто переживают государства.

Леонтьев, любивший традиционную Европу, делал четкое различие между собственно европейской цивилизацией и цивилизацией антрополатрийной (от греч. антрополатрия – человекопоклонничество), которая явилась порождением кризиса Европы. Этот кризис создал целую псевдоцивилизацию, где на смену роли религии пришла священная вера в человеческие права: самобытные государства посчитали необходимым уравнивающее объединение, а оригинальные культуры были заменены суррогатом общечеловеческих «ценностей» [3, с. 122].

Константин Николаевич писал: «Россию следовало бы «подморозить», усиливая и отчасти консервируя элементы, которые «держат каркас» российской цивилизации: православие, мощное самодержавное государство, ярко выраженную сословность. Это могло бы затормозить естественное дряхление, ускоренное импортной инфекцией. «Подморозить», чтобы не получить в самом скором времени совсем уж холодный труп… Тогда еще успеет, быть может, Россия дать миру нечто величественное и славное». Демократия, как считал Леонтьев, принесет России разрушение: упадет мораль, оскудеет патриотизм, сникнет национальный дух, принизятся гражданские чувства, в силу чего перестанут рождаться гении и герои, победит серый, средний человек. Философ усматривает у европейцев наметившуюся тенденцию к стандартизации, заданному схематизму и стиранию

культурных различий, ведущую к однообразию и губительную для развития самобытности.

В будущем у России два исхода, предсказывал Леонтьев: или подчиниться Европе в ее эгалитарно-либеральном движении, или «устоять в своей отдельности». Первый исход губителен для России, второй – спасителен, но чрезвычайно труден, ибо потребует «меньше думать о благе и больше о силе», т.е. крепить государственную мощь, силу духа дисциплины и патриотизма, разумно ограничить притязания людей на безграничные права и свободы. Но в конце жизни Леонтьев пришел к трагическому для него выводу: православная вера, дух монархии и соборности в русском народе ослабли настолько, что он не сможет остановить негативное влияние Запада, несущее безбожие, индивидуализм, главенство материальных потребностей и эгоистических притязаний.

Н. Я. Данилевский был против «европоцентризма» как единственно правильного принципа понимания культуры, т.е. против неправильного применения метода системности к анализу конкретной культуры, провозглашающего систему, несущую в себе насилие над самобытными культурными формами в угоду «высшей» культуре. Одной из главных целей мыслителя было развенчание европоцентристских теорий, опирающихся на идею политического, экономического и культурного превосходства европейцев над другими народами. Данилевский считает, что Европа стремится предписывать зависимым от нее народам несвойственные им цели и задачи и расценивает любые проявления самобытного развития как исторический пережиток, нечто «гигантски лишнее», мешающее осуществлению общечеловеческих идеалов. Подчинившись ее политическому нажиму государства, принявшие подобную доктрину в качестве оправдания утраты своей собственной культуры, обречены на духовное банкротство [5, с. 145].

В отличие от ранних славянофилов, утверждавших, что русский народ имеет всемирно-историческое призвание, как истинный носитель общечеловеческого, Данилевский считал Россию носительницей лишь особого культурно-исторического типа.

Таким образом, в историософии Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева можно выделить общие для мыслителей идеи и подходы к вопросу локальных цивилизаций. Однако, как видно из выше сказанного, по некоторым позициям философы расходились довольно серьезно, а иногда их позиции были и вовсе противоположными.

Литература

1. Воронцов, А. В. История социологии XIX – начало XX в. Ч 2. – М: Владос, 2005.

2. Емельянов-Лукьянчиков, М. А. Константин Леонтьев о социализме в России // Вопросы истории. – № 10. –2007.

3. Емельянов-Лукьянчиков, М. А. Концепция «племенизма» К.Н. Леонтьева в цивилизационной историософии XIX – XX вв. // Вопросы истории. – № 9. – 2004.

4. Ефремов, А. В. Историософия и культура: Н. Я. Данилевский и культура // Москва . – №5. – 2006.

5. Новикова, Л. И. Русская философия истории: Философско-историческая концепция Данилевского – 2-е изд., доп. – М: Аспект Пресс, 1999.

6. Хатунцев, С. В. Проблема «Россия – Запад» во взглядах К. Н. Леонтьева (60-е гг. XIX в.) // Вопр. истории. – №3. – 2006.

7. Хорошева, А. В. Позитивизм, как составная часть теории Н. Я. Данилевского // Вестн. МУ. Сер. 8. История. – №2. – 2005.

О. М. Давыдов

«ЗАВЕТНЫЕ МЫСЛИ» ПРАВОСЛАВНОГО ЕСТЕСТВОИСПЫТАТЕЛЯ: Д. И. МЕНДЕЛЕЕВ КАК ПОТЕНЦИАЛЬНЫЙ УЧАСТНИК ДИАЛОГА ЦЕРКВИ И ТЕХНИЧЕСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

Диалог Православия с иными субъектами культуры России подразумевает одновременность. В этом смысле невозможно говорить о «диалоге» культурных явлений, разделенных веками, например, «наследия античности» и постмодернистского эклектизма: в последнем случае один отдает, другой принимает, хотя бы и творчески преобразуя, но ничем не обогащая «собеседника» взамен. Православие является полноправным участником диалога именно потому что оно живо: для верующего христианина Церковь есть Тело Христово, и до скончания века «врата адовы не одолеют Ее» [Мф. 16, 18], для светского культуролога – традиция философской мысли, по-прежнему динамично развивающаяся.

Необходимым условием диалога является взаимная заинтересованность сторон, в отличие от одновременных монологов с зачитыванием взаимных обвинений; таким образом, проблематично говорить, например, о диалоге церковного сообщества и Л.Н. Толстого. С другой стороны необходима взаимная вне-положенность участников диалога: диалог между двумя церковными мыслителями разумеется возможен, но уже на иной степени обобщения. Здесь корректнее говорить о диалоге между собственно церковным субъектом и тем, кто относит себя по воспитанию, субкультуре, образу мышления к православной традиции, но в то же время является священником и не обладает регалиями богослова.

Интересный и содержательный частный случай – диалог с ученым, осознанно исповедующим православную веру, но заработавшим свой интеллектуальный капитал в области далекой от гуманитарного знания – в технических, математических или естественных науках. Непосредственно с Уралом в XIX веке было связано два таких имени: менее известный священник Иоанн Первушин (работавший в области теории чисел) и великий русский химик Дмитрий Иванович Менделеев. Биография последнего связана с нашими краями не только детством, проведенным в соседнем Тобольске: во время «Уральской экспедиции» 1899 г. Дмитрий Иванович по-

сетил не только Екатеринбург и Нижний Тагил, но и Челябинск, Златоуст, Миасс и Кыштым. Собранные им материалы легли в основу в том числе и таких его трудов как «Заветные мысли» и «К познанию России».

Дмитрий Иванович Менделеев известен прежде всего как химик – первооткрыватель периодического закона. Его работы в области социологии и политической экономии сегодня известны менее, хотя при жизни дело обстояло иначе, да и сам автор придавал им далеко не второстепенное значение (известно его легендарное высказывание: «какой я химик, я политэконом!») К натурфилософии, тем более к историософии Дмитрий Иванович относится крайне осторожно, среди его трудов нет таких, которые были бы специально посвящены этим вопросам, однако ученый проявлял к ним несомненный интерес.

Оригинальность и значимость гуманитарных исследований Менделеева оценить непросто. Разумеется, ученый был человеком своего времени, и многие использованные им концепции выглядят сегодня маргинальными, как это нередко случается с устаревшими теориями. В этой связи нелишне отметить, что собственно периодический закон был открыт Менделеевым в процессе поисков природы «мирового эфира» – понятия, давно вышедшего из научного лексикона и служившего в те времена «эвфемизмом» для описания явлений, которые впоследствии будут объяснены квантовой физикой.

Впрочем, построение подобных оценок и не является задачей данной статьи. В нашем случае важнее соотнести точку зрения Менделеева на природу и развитие общества с реалиями православной церковности. Собственно церковным мыслителем Дмитрия Ивановича назвать сложно. Как и образцовым мирянином (известно, что у Менделеева были определенные сложности со вступлением после развода в повторный брак, которые он самовольно разрешил вопреки определению церковной власти). Тем не менее мнение о том, что Дмитрий Иванович Менделеев является образцом православного естествоиспытателя сегодня набирает популярность. Наиболее авторитетным историком науки, развивающим данную точку зрения, является директор музея-архива Д. И. Менделеева при Санкт-Петербургском университете, доктор химических наук Игорь Сергеевич Дмитриев. «…несмотря на всю «приземленность» его научных трудов, связанных с технико-экономическими и чисто научными темами, он никогда не забывал о духовной компоненте бытия, – утверждает И. С. Дмитриев в статье «Умный правдолюбец», – он посещал наш университетский храм, был в прекрасных отношениях с настоятелями» [3].

Дмитрий Иванович Менделеев называл себя «ни материалистом, ни идеалистом, а реалистом». Считается, что более полно этот принцип раскрыт в его знаменитой «формуле-триаде», высказанной в главе «Мировоззрение», являющейся более поздним дополнением к работе «Заветные мысли»: «По моему разумению, грань наук, доныне едва достигнутая и, по

всей видимости, еще и надолго долженствующая служить гранью научного познания, грань, за которой начинается уже не научная область, всегда долженствующая соприкасаться с реальностью, из нее исходить и в нее возвращаться, эта грань сводится (повторю опять для избежания недоразумений – по моему мнению) к принятию исходной троицы несливаемых, друг с другом сочетающихся, вечных (насколько это нам доступно узнавать в реальностях) и все определяющих: вещества (или материи), силы (или энергии) и духа… Признание их слияния, происхождения и разделения уже лежит вне научной области, ограничиваемой действительностью или реальностью. Утверждается лишь то, что во всем реальном надо признать или вещество, или силу, или дух, или, как это всегда и бывает, их сочетание, потому что одинаково немыслимы в реальных проявлениях ни вещество без силы, ни сила (или движение) без вещества, ни дух без плоти и крови, без сил и материи» [2, т. 24, с. 460]

Современного православного человека такая формулировка скорее настораживает: слишком уж абстрактно формулируется триада, при определенном толковании здесь и до «монизма» К. Э. Циолковского недалеко, а последнее уже несовместимо с православным мировоззрением. Но в том и дело, что в отличие от «калужского мечтателя», Дмитрий Иванович умел вовремя остановиться, не превращая натурилософские построения в оккультные начала «русского космизма».

Кроме того, необходимо учитывать контекст появления данной формулировки. Она приводится дважды – в работе «О химическом понимании мирового эфира», то есть именно о химическом, демистифицированном, и затем в «Мировоззрении», но в полемике со сторонниками Шопенгауэра и Ницше.

Четко разделяя сферы науки и религии, Менделеев поставляет себя вне спора «материализма» и «идеализма», столь волновавшего умы того времени. Отвержение материализма, как основного принципа объяснения бытия было достаточно смелым шагом для ученого-естественника конца XIX – начала XX века, и грозило вызвать насмешки со стороны коллег. Достаточно вспомнить имя А. А. Маркова, основателя теории случайных процессов, устроившего в 1901 г. шутовское самоотречение от Церкви, чтобы представить себе атмосферу, царившую в научном сообществе того времени.

Под неприятием «идеализма» в работах Менделеева следует понимать прежде всего отвержение оккультизма и спиритизма, притом с претензией на «научность». Неслучайно, иногда для обозначения этого явления Дмитрий Иванович использует слово «метафизика». Хорошо известно, что подобными идеями увлекались его коллеги, химики Е. Е. Вагнер и А. М. Бутлеров, также внесшие немалый вклад в развитие химии как науки, но тем не менее позволявшие себе принимать всерьез «непознанные законы» спиритизма.

Значительная часть XXIV тома собрания сочинений Д. И. Менделеева [2, т. 24, с. 171–240] занимают «Материалы для суждения о спиритизме», которые и сегодня могут послужить актуальным источником для изучающих сектоведение.

Дмитрий Иванович прибег к тому, что математики называют «доказательством от противного». Условно соглашаясь с тем, что у оккультизма существуют свои «непознанные законы», он подошел к изучению подобных явлений с подлинно научными критериями, с попытками статистического анализа, с использованием манометров и других приборов. В подавляющем большинстве случаев ему удалось разоблачить элементарное шарлатанство, вроде тонкой нити, приводящей в движение «летающие» предметы, в прочих же ситуациях – обосновать научную бездоказательность сделанных спиритами наблюдений. Труд Менделеева доставил ему немало неприятностей в научной среде, зато вызвал сочувственный отзыв Ф.М. Достоевского в «Дневнике писателя» за 1876 год, впрочем не без разочарования [1, т. 9, кн. 1, с. 271–272].

Менделеев много говорит о «научном скептицизме», из-за чего советские толкователи относили его едва ли не к материалистам и атеистам. Но необходимо отличать полемические формулировки от собственно credo – исповедания веры, мировоззрения. «...я объясняю скептицизм тем, что неразумность заставляет науку, обобщающую реализм и выводы предсказаний его покоряющую на пользу людскую и тем к реальности возвращающую, – заставляет науку относиться с теми же приемами к своим крайним обобщениям, – пишет Дмитрий Иванович. – Да этого делать-то не следует, потому что научные обобщения не есть уже меняющаяся безграничность или реальность, а ограничены тем, что удалось изучить (а изучены лишь "песчинки на берегу океана неизвестного", как сказал Ньютон) до того, что стало возможным кое-что предсказывать, и эти научные обобщения должны оставаться неизменными, пока само изучение реальности не заставит их изменять, расширять и совершенствовать. Оттого-то ничего толкового и полезного и не дала и не дает вся метафизика, на которой и покоится весь скептицизм» [2, т. 24, с. 457].

«Вечное, общее и единое... логически выше реального, которое познается лишь во временном, частном и многообразном лишь разумом и в отвлечении обобщаемом», – утверждает Менделеев, рассеивая таким образом все сомнения в скептицизме или агностицизме. Напротив, скептицизм он считает слабостью разума, неизбежным следствием последовательного материализма, впрочем оставляя за таковым право на искренность. «Современный... скептицизм берет свое начало из вековечно существовавшего и долженствующего вечно существовать стремления людей признать единство всего внутреннего и внешнего мира, что и выражено в признании единого Бога и в стремлении это исходное понятие об "едином" по возможности реализовать или узнать ближе.., – пишет Менделеев. – Стремле-

ние реализовать так или иначе "единое", или "единство", есть естественное следствие пытливости, и за последнее время но приобрело особую напряженность, когда успехи в реальных науках стали не только явно возрастать, но и быть видными даже в ежедневной жизни... Науки в сущности отвлекают от прямого реализма, и если они либо по сюжету реальны, либо реально полезны, потому что дают полезные предсказания, то тем самым только подчеркивается необходимость отвлечений, их значение и полезность. Очень должна быть велика путаница мысли, когда с научными приемами хотят найти реализацию высшего единства, одним реальным выразить множество реальностей или отвлечений. Вот и выходит белка в колесе. А как это увидят, сейчас и бросают, сейчас и впадают в скептицизм по отношению ко всем и всяким обобщениям, конечно, кроме слов, которые сами по себе не что иное, как первичные обобщения...» [2, т. 24, с. 456–457].

Вернемся к «Мировоззрению». Сразу же за описанием первой «триады», Менделеев приводит и вторую: свобода, труд, долг. «...опять-таки в этом понятии долга, определяемом широко, он объединял не только долг перед Родиной, учениками, семьей, но и перед Богом, – пишет И.С. Дмитриев. – Во второй тройке понятий также заключалась идея следовать своему призванию» [3].

В контексте второй «триады» становятся понятными и идеи Менделеева в области образования (в частности, вполне себя оправдавшая ориентация на «натурализацию», изучение естественных наук), и рассуждения о роли развития промышленности и технического прогресса в увеличении населения и росте благосостояния такового.

Иногда «протест» Менделеева против классического образования понимают как призыв к практицизму, к обучению механизмам решения конкретных задач. Это неверно: Дмитрий Иванович и в данном случае находится в русле лучших традиций русской педагогической мысли. По мнению Менделеева, на смену древним языкам и античной истории в школьном курсе должны прийти математика и естественные науки для того чтобы точно также, как латынь, способствовать развитию мышления ученика. Аристотеля же и тем более святых отцов Церкви вполне можно читать во многочисленных, появившихся к тому времени, переводах. Во всяком случае сомнительно, чтобы гимназисты впервые знакомились с трудами античности по-гречески и понимали их всерьез.

Именно естественно-научная парадигма должна была по Менделееву стать основой преемственности между высшим и другими этапами образования; однако при этом особое место в образовательном процессе отводилось родной словесности. «Соглашаясь с тем, что в среднем общем образовании должно отдавать предпочтение двум разрядам знаний: изучению языков и математическим наукам, я думаю, что русский язык должен быть положен в России в основу первого рода предметов. Затем должно подго-

товить учеников к чтению на европейских языках, но отнюдь нельзя дать предпочтения мертвым языкам перед живыми, потому во-первых, что ныне в изучении наук столь же редко приходится пользоваться подлинниками классиков, как и шведскими, испанскими, арабскими и голландскими оригиналами, а во-вторых потому, что изучение латыни и греческого требует слишком много времени. Последнее обстоятельство – самое существенное» [2, т. 23, с. 56–57].

Дмитрий Иванович не забывает отметить: «О числе и значении уроков Закона Божия говорить нет надобности, так как необходимость предмета и его важное значение всем понятны» [Там же, с. 99]. В более пространные рассуждения он не пускается, может быть полагая, что этот вопрос государственного масштаба находится не в его компетенции, и вообще не входит в основную тему работы.

Фактически, не вдаваясь в культурно-философские вопросы, Менделеева описывал механизмы реализации множества важных вех национальной русской мысли: от славянофильства и почвенничества до концепции «народосбережения» позднего А. И. Солженицына. Да и сам термин «народосбережение» возможно орбязан своим появлением именно великому русскому ученому. «Для меня высшая или важнейшая и гуманнейшая цель всякой “политики” яснее, проще и осязательнее всего выражается в выработке условий для размножения людского, – утверждал Дмитрий Иванович в фундаментальном труде «К познанию России»: Поэтому я не могу не высказаться, заметив, – без всяких уступок политиканствующим – что суть дела, по мне, вовсе не в общественно-политических строях и передрягах, а в таком явном умножении народонаселения, которое уже не укладывается в прежние сельскохозяйственно-патриархальные рамки, создавшие Мальтусов и требующих войн, революций и утопий... Некоторые плачутся о том, что прежние чисто земледельческие порядки и в России переходят в промышленно-земледельческие, явно показывая этим, что ничего не понимают в необходимости совершающейся во всем мире промышленной революции, определяемой прежде всего приростом населения. Или не хотят ли новые Мальтусы остановить этот рост? А по мне, – чем теснее – тем дружнее. Деток не только надо любить, но и жалеть. Иначе ничего уже не понять».

«Национализму необходимо более всего принять начало терпимости, то есть отречься от всякой кичливости, в которой явная бездна зла, а потому в делах этого рода практичнее всего терпеливо ждать течения совершающегося. Тем не менее государственное единство прежде и больше всего определяется господствующею народностью, которая выражается яснее всего в принадлежащем ей языке», – утверждает Менделеев в книге «К познанию России». Политика государства должна быть не только русской, но и славянской: «...во всех славянах мы должны, вовсе не [обязательно] придерживаясь славянофильства, видеть наших братьев; если француз, немец,

англичанин, индус и китаец – наши близкие, то ближе всего все же славяне» [2, т. 21, с. 416].

Можно привести и слова, которыми заканчивался его объемный естественнонаучный, экономический и социологический труд, посвященный нашему краю: «Вера в будущее России, всегда жившая во мне, прибыла и окрепла от близкого знакомства с Уралом, так как будущее определяется... энергиею, знаниями, топливом и железом...» [2, т. 12, с. 1078–1079].

Таким образом, не отождествляя прямо свою позицию с церковной, порой даже несколько отстраняясь от нее в сторону естественных и абстрактных наук, Дмитрий Иванович Менделеев несомненно сделал больше для православной апологетики, чем многие ученые – его современники. Разумеется, в разное время в разных работах у него можно найти и вполне секулярные высказывания (например о «множестве религиозных путей», апелляции к Руссо), чаще всего из контекста проясняется, что это дань времени. Во всяком случае, в гуманитарных работах Менделеева очевидна искренность и честность ученого-естествоиспытателя, готового к диалогу с Православием не только в качестве совопросника, но и в качестве сына Матери-Церкви.

Литература

1. Достоевский, Ф. М. Собр. соч.: в 9 т. / Ф. М. Достоевский. – М.: АСТ, 2004.

2. Менделеев, Д. И. Сочинения: в 25 т. / Д. И. Менделеев; под общ. ред. акад. В. Е. Тищенко. М. – Л., Изд-во АН СССР, 1937– 1952.

3. Умный правдолюбец. Беседа с директором музея Д. И. Менделеева Игорем Дмитриевым [Электронный ресурс] / И.С. Дмитриев. Портал Православие.ру. Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/guest/35990.htm

М. Г. Дмитриева,
В. А. Рубин

АКТУАЛЬНОСТЬ ОРЕНБУРГСКОГО НАСЛЕДИЯ ПИСАТЕЛЯ С.Т.АКСАКОВА В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ В XIX – XXI СТОЛЕТИЯХ

Сколько поколений граждан учились любви, читая «Аленький цветочек»? Сколько сердец зажег писатель Сергей Тимофеевич Аксаков алым цветом. Сказка нашего земляка пошла по городам и странам, освещая чистыми слезами глаза и души детей всего мира.

Великий русский классик, писатель, сказочник, певец природы Заволжья, Оренбургского края, Сергей Тимофеевич Аксаков часть своей жизни прожил в с. Аксакове Бугурусланского района Оренбургской области. Село описано во многих его произведениях.

Аксаково было основано дедом писателя Степаном Михайловичем Аксаковым в 1760 г. Высокие сочные травы, непроходимые девственные леса до самой северной тайги, многоводная бурлящая река с разнообразием различной рыбы – все это глубоко тронуло Степана Михайловича. Зем-

лю он выкупил у лейб-гвардии Преображенского полка бомбардира Николая Грязева (в «Семейной хронике» С.Т.Аксаков пишет, что земля была куплена у помещицы Грязевой). С.М.Аксаков перевез из Симбирской губернии своих крепостных и в первое лето удалось получить неслыханный урожай, а к ноябрю у всех крестьян были построены избы.

В центре села дед писателя поставил деревянный дом, заложил парк с липовой и сосновой аллеями, немногим позже запрудил реку Бугуруслан и построил мельницу. Деревню назвал Знаменским, дав обет со временем построить церковь во имя Знамения Божия Матери.

Село Аксаково тянулось с севера на юг по левому высокому берегу реки Большого Бугуруслана. Крестьянские избы выходили на красную линию и смотрели на реку Бугуруслан. Барский дом находился в центре сельской площади.

После смерти деда имение перешло к сыну Тимофею Степановичу Аксакову, который заложил каменную церковь Знамения Божьей Матери. Церковь располагалась напротив барского дома на сельской площади в центре села. Этот однокупольный каменный храм с трехъярусной колокольней украшал площадь села, в 1822 г. церковь была освящена.

Отцом писателя были разбиты аллеи из акации и сирени, останки которых сохранились и до наших дней. Все здания, находящиеся на территории музея, построены дедом писателя – Степаном Михайловичем. Барский дом был построен из сосновых бревен и занимал самое высокое место, имел прямоугольную форму, вход располагался со стороны двора. Дом состоял из комнаты деда, большой бабушкиной комнаты (горницы), залы, девичей и буфета, а также имелись парадные комнаты – «зала», самая большая в доме, и гостиная – светлая с двумя печами. Два здания «людских», где проживала прислуга, каретная, кузница, погребки с погребами также возведены дедом С. Т. Аксакова.

Именно здесь, в дедовском имении Аксаково, прошло детство писателя. Природа Оренбургского края воспитала Сережу, вошла в него такой благодатью, что это осталось на всю жизнь обостренным чувством родной земли, ее тихой прелести и красоты, и эти места дали содержание для его будущих произведений.

В 1816 г. С. Т. Аксаков женился и вернулся в Оренбургскую губернию. Здесь он вместе с детьми и женой провел несколько лет.

В 1832 г., после смерти отца брат писателя Аркадий Тимофеевич вступил во владение селом Аксаковым (Знаменским). Он энергично взялся за реконструкцию усадьбы. По его указанию на барском доме разобрали старую крышу и перекрытие, сверху нарастили несколько венцов и в дворовой части устроили антресоли – верхний полуэтаж. На доме сделали новую металлическую кровлю, а со стороны двора два симметричных подъезда с двускатной металлической кровлей. Бревенчатые стены были оштукатурены по лущеной дранке. Видимо, один подъезд был господским, дру-

гой лакейским. На месте крылечка со стороны парка была устроена беседка – ротонда, иногда она называлась «балконом».

В 1863 г. после смерти А. Т. Аксакова имение наследовал его сын Сергей Аркадьевич, племянник писателя. После отмены крепостного права новый хозяин был ограничен в средствах и рабочей силе, поэтому никаким строительством не занимался.

В 1907 г. имение Аксаковых поступило в собственность Самарского крестьянского поземельного банка. В этом же году состоялось заседание комиссии из членов самарского дворянства по увековечению памяти писателя С. Т. Аксакова, на котором постановили: выкупить имение в собственность дворянского общества и устроить в нем ремесленную школу, организовать в усадьбе Аксаковский кружок трудовой помощи. Все задуманное было осуществлено.

После Октябрьской революции усадьба Аксаковых была национализирована. В 1919 г. в доме открылась ремесленная школа.

С 1921 по 1928 г. там располагалась детская колония, а позднее – волостной комитет. Во флигеле №1 (бывшей людской) располагались больница и почта. Во флигеле № 2 до 1932 г. находилась семилетняя школа, а затем контора МТС. А барский дом был отдан под жилье рабочих МТС. С 1930-х гг. началось постепенное разрушение имения.

В 1932 г. была разрушена каменная церковь с колокольней, утрата этого архитектурного акцента нанесло невосполнимый ущерб облику села. Тогда же был разрушен фамильный склеп Аксаковых.

30 августа 1960 г. постановлением Совета Министров РСФСР №1327 усадьба, где жил писатель С. Т. Аксаков, была поставлена на государственную охрану как памятник истории. Несмотря на это, в 1962 г. по инициативе руководства местного колхоза «Родина» был снесен бывший дом Аксаковых. Таким образом, и село и усадебный комплекс утратили свою композиционность. Рядом с его фундаментом выстроили двухэтажное здание школы из силикатного кирпича, что исказило облик усадебного комплекса. В те же годы на фундаментах церкви было построено здание клуба. На территории парадного двора Аксаковых, перед зданием школы, разбили школьный сквер и установили бюст С. Т. Аксакова.

В 1966 г. сгорела водяная мельница, разрушилась плотина, исчез пруд. В 1968 году на сельской площади, рядом с фундаментом церкви, был установлен памятник воинам односельчанам и разбит сквер. Село росло, застраивалось кирпичными домами усадебного типа со всеми коммунальными удобствами, все ближе подступая к мемориальному парку[1].

В 1991 г., в канун 200-летия со дня рождения С. Т. Аксакова, заместитель председателя облисполкома А. Г. Иванова поставила приоритетную задачу перед руководством области и района восстановить усадьбу великого русского писателя. И началась 8-летняя сложная работа по воссозданию барского дома и созданию музея. Как говорила А. Г. Иванова: «Мы

столкнулись с большими трудностями, из-за которых и затягивается работа. Дело в том, что в архивных документах нет описания усадьбы Аксакова. Работу начали практически с нуля. Сегодня над этим работают писатели, художники Оренбуржья» [2].

По всему Оренбуржью прошли Аксаковские чтения, где особо отмечались заслуги писателя как певца природы Оренбургского края, историзм его произведений, любовь к вере, русскому языку, к фольклору говорят о близости его к народу. Аксаковские произведения читаются, ценятся, ибо они ведут из детства «Аленького цветочка» в мир отрочества и юности к становлению подлинной личности. Краеведы, литераторы, ученые музеев, комитет по культуре и искусству администрации области проделали огромную работу по восстановлению дома – музея великого русского писателя С. Т. Аксакова. Несмотря на все сложности финансирования, усадьба писателя была восстановлена. Открытие дома музея состоялось в августе 1998 года. Любовью восстановленный дом-музей бережно хранит память о человеке, воспевшем алый цвет любви [3].

В канун 220-летия со дня рождения писателя под руководством Губернатора Оренбургской области Ю.А.Берга начался очередной масштабный этап восстановления усадьбы, в ходе которого осуществлен ремонт зданий музея и флигелей, расчищен парк, воссоздано «Озеро любви», выполнено благоустройство усадебной территории [4]. Свою поддержку по развитию Аксаковской усадьбы оказал премьер-министр России Владимир Путин. По его поручению Министерство культуры Российской Федерации выделило 2,5 млн рублей. В ходе своего визита в нашу область, состоявшегося 27 января 2011 г., он поддержал идею создания памятника «Аленький цветочек» по мотивам популярной сказки писателя. Владимир Путин дал поручение провести конкурс на определение проекта памятника с целью его дальнейшей установки в селе Аксаково Бугурусланского района [5].

Помимо реставрационных работ, в Оренбургской области был реализован целый комплекс мероприятий направленных на популяризацию творческого и материального наследия писателя.

27 сентября 2011 г. состоялось торжественное открытие мемориальной доски в г. Оренбурге, посвященной Сергею Тимофеевичу Аксакову. Данное событие было приурочено к празднованию 220-летия со дня рождения писателя.

Участников мероприятия поздравил заместитель министра культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области Виктор Ренев, который отметил, что «оренбуржцы бесконечно благодарны Сергею Тимофеевичу за то, что он воспел и прославил край в своих произведениях. Его идеи, мысли, чувства сегодня как никогда актуальны для нас: любовь к отчизне, к семье, к природе, к традиционным духовно-нравственным ценностям. Он был главой семейства, которое внесло неоценимый вклад в общественное развитие России, откуда вышли славянофилы, известные государственные

деятели сыновья Иван и Константин, а сын Григорий являлся одним из лучших губернаторов Российской империи второй половины XIX века».

Перед присутствующими также выступила заместитель начальника управления культуры и искусства администрации города Оренбурга Алла Лигостаева. Она говорила о том, что «установка мемориальной доски даст возможность гостям и жителям города узнать о том, что улица названа в честь великого писателя Сергея Аксакова, и позволит молодому поколению прикоснуться к творчеству поэта и прозаика, настоящего патриота Оренбургского края».

Гостей праздника также поздравили директор ГУК «Областной дом литераторов им. С. Т. Аксакова» Валентина Равина и председатель областной организации «Союз писателей России» Александр Филиппов. Литературным дополнением открытия доски стало великолепное чтение авторских стихов юными поэтами города. Завершилось мероприятие снятием праздничной накидки, в котором приняли участие Виктор Ренев, Александр Влазнев, студенты агрономического факультета ОГАУ и оренбургские школьники. Перед взором гостей праздника предстала мемориальная доска с рельефным изображением портрета Сергея Тимофеевича Аксакова и текстом следующего содержания «Улица названа в честь великого русского писателя, сказочника, певца природы Оренбургского края Сергея Тимофеевича Аксакова.

Обильный край, благословенный!
Хранилище земных богатств!..
И горы соляных кристаллов
По тузлукам твоим найдут;
И руды дорогих металлов
Из недр глубоких извлекут… (С. Т. Аксаков)

29 сентября в г. Оренбурге в областной научной универсальной библиотеке им. Н. К. Крупской состоялась торжественная презентация четырехтомного издания произведений великого русского писателя Сергея Тимофеевича Аксакова. Книга, вышедшая тиражом в 2 тысячи экземпляров, пополнила фонды всех оренбургских городских и сельских библиотек.

Известный оренбургский издатель Зинаида Мурашко открыла мероприятие словами благодарности в адрес Правительства и Законодательного Собрания Оренбургской области, Оренбургского областного Союза промышленников и предпринимателей, а также поблагодарила весь коллектив Печатного дома «ДИМУР», сотворившего уникальный по художественному оформлению и внутреннему содержанию сборник, в который вошли книги писателя «Записки об уженье рыбы», «Аленький цветочек», «Записки ружейного охотника Оренбургской губернии» и книга «С.Т.Аксакову 220 лет». Она, в частности, заметила, что «празднование дня рождения писателя С. Т. Аксакова впервые проходит на столь высоком уровне, и что никто так трепетно не писал об Оренбургском крае, как Сергей Тимофее-

вич». Отдельное внимание было уделено четвертой книге, в которую вошли интересные материалы об Аксакове и его детях, о захоронениях родственников писателя в Бугурусланском районе, описания природы.

Как отметил председатель Законодательного Собрания области Сергей Грачев, издание четырехтомника произведений С. Т. Аксакова стоит в череде таких крупных социальных проектов, как реконструкция Драматического театра, строительство Спорткомплекса «Оренбуржье», публикация книги «Звездный путь» о В. Чердинцеве и др.

В конце сентября 2011 г. на сайте министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области начал работу информационный портал «Усадьба С.Т.Аксакова – памятник истории и культуры федерального значения», разработанный сотрудниками креативного агентства NiceWorks (г. Оренбург, автор проекта – Татьяна Петрова)[6].

Создание указанного информационного продукта призвано всемерно способствовать популяризации творческого и материального наследия великого русского писателя, сказочника, певца природы Оренбургского края.

Данный портал впервые включил ссылки на все имеющиеся на сегодняшний день аксаковские сайты в сети Интернет. Любой желающий, зайдя на портал, сможет без труда познакомиться с деятельностью МУК «Литературный музей-заповедник писателя С. Т. Аксакова» в с. Аксакове Бугурусланского района Оренбургской области, Государственного историко-художественного и литературного музея заповедника «Абрамцево» в селе Абрамцево Московской области, Мемориального дома-музея С.Т.Аксакова в г. Уфе Республики Башкортостан. Кроме того, на портале указаны реквизиты благотворительного счета и каждый желающий может принять участие в возрождении музея-усадьбы Сергея Аксакова.

Кроме перечисленных мероприятий, Губернатором Юрием Бергом был подписан указ об учреждении ежегодной областной литературной премии имени С. Т. Аксакова. В 2011 г. ею были удостоены писатели А. П. Ялфимов в номинации «Лучшее художественно-публицистическое произведение» за книгу прозы «Предания, рассказы, байки. Из жизни яицких – уральских казаков» и Л.А.Баева в номинации «Лучшее художественное произведение для детей и юношества» за книгу «Кот и сосулька».

Основные праздничные мероприятия были организованы 1 октября 2011 г. в селе Аксакове, где прошли детство и отрочество писателя, где похоронены его родители Тимофей Степанович и Мария Николаевна, где он впервые услышал сказку об «Аленьком цветочке», которая, благодаря его таланту, стала одной из любимых сказок многих поколений детворы. Впечатления от прожитых в этих местах лет легли в основу его выдающихся произведений «Семейная хроника», «Детские годы Багрова-внука», «Записки ружейного охотника Оренбургской губернии» и других.

В церкви в честь иконы Божьей Матери, именуемой Знамение, прошло праздничное богослужение, которое проводил лично митрополит

Оренбургский и Бузулукский Валентин. Всем пришедшим на службу Владыка на память подарил иконы Николая Чудотворца, которые лично прикладывал к мощам святого на острове Бари (Италия). Кроме того, в Аксаковском сельском доме культуры состоялась премьера спектакля областного театра кукол «Аленький цветочек или сказка ключницы Пелагеи про Настеньку и Чудовище, про любовь да верность».

Гости праздника возложили цветы к бюсту С. Т. Аксакова, посетили восстановленную усадьбу Аксаковых, прошли по парку, где было организовано театрализованное представление по мотивам произведений писателя. Все было наполнено атмосферой тех лет, когда Сергей Тимофеевич жил в имении своих родителей, когда он получил детские, неизгладимые впечатления от созерцания необыкновенной красоты природы, где слушал сказки ключницы Пелагеи. Аксаковский пруд, господский дом, речка Бугуруслан, водяное колесо, липовая аллея и вековые сосны – все это было тщательно и с любовью восстановлено для посетителей.

После выступлений почетных гостей праздника, среди которых Губернатор Юрий Берг, председатель комитета Государственной Думы ФС РФ Григорий Ивлиев, депутат Законодательного Собрания Оренбургской области Геннадий Аверьянов, глава Бугурусланского района Анатолий Полькин, состоялись праздничный концерт творческих коллективов «Обильный край, благословенный!», народные гуляния, выступления самодеятельных коллективов, работала выставка-ярмарка народных ремесел «Аксаковская осень».

Таким образом, в Оренбургской области за последние 20 лет проведен комплекс мероприятий по восстановлению родового имения писателя С. Т. Аксакова. Сохранение и популяризация аксаковского наследия в регионе идет тремя путями: восстановление усадьбы, публикация произведений писателя и информирование общественности через СМИ и Интернет. Творческое и материальное наследие Сергея Аксакова важный элемент российской православной культуры, которое оказывает серьезное влияние на формирование духовно-нравственных основ человеческой личности. Поэтому сохранение исторической памяти об С.Т.Аксакове и ее продвижение в культурно-образовательном пространстве России является важной государственной задачей.

Примечания

1. По данным муниципального учреждения культуры «Литературный музей-заповедник писателя С.Т.Аксакова»

2. Бугурусланская правда. 1991. 2 июля.

3. Архив министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области.

4. Указ Губернатора Оренбургской области «О праздновании 220-летия со дня рождения писателя С.Т.Аксакова в Оренбургской области» от 15.07.2011 г. № 495-ук.

5. Режим доступа: premier.gov.ru/events/news/13973.

6. Название портала – aksakovinorendurg.ru.

Г. С. Криницкая

Б. Н. ЧИЧЕРИН: РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ОБЩЕСТВА И ГОСУДАРСТВА

Определение места, роли и значения православия в истории России требует целостного представления о религии как общего элемента в развитии человеческого духа, а поскольку начало нравственного закона заключает в себе церковь, постольку возникает необходимость определения значения церкви как субъекта исторического процесса в реализации цели и смысла истории. Такого рода подход, представленный в научном творчестве выдающегося русского мыслителя Б. Н. Чичерина, способствует взвешенной оценке далеко неоднозначных явлений духовной жизни современного Российского общества и раскрывает широкий спектр потенциальных возможностей по формированию духовно-нравственных ориентиров подрастающего поколения в новых исторических реалиях.

Весь исторический процесс Б.Н. Чичерин определяет как последовательное развитие лежащих в человеческой природе духовных начал, а все человечество он рассматривает как единое духовное целое, поэтому движущей причиной и целью развития истории в этом смысле у него должна быть не природа единичного существа, а природа духа «как общей субстанции, проявляющейся в совокупности единичных существ» [1, с. 376].

Первостепенную роль в развитии определений духа в историческом процессе Чичерин отводит религии как *общему* элементу человеческого духа. Определяя ее исторический статус и значение в развитии истории, Чичерин исходит как из естества самой природы человека, так и из существа религии: «… религия, – пишет он, – есть живое отношение человеческой души к познаваемому абсолюту. Отсюда та всеобъемлющая сила, с которой она охватывает человека; поэтому только она может сделаться началом исторического движения. И это значение не есть преходящее. Как метафизическое существо, которое и разумом и чувством возвышается над всем остальным, человек жаждет единения с тем абсолютным, на которое указывает ему все его естество. Поэтому религия всегда была, есть и будет началом человеческой жизни» [2, с. 394]. Более того, Чичерин утверждает, что по силе влияния на судьбу человечества религии нет равных.

Неоспоримым доказательством сильнейшего влияния религии на ход всемирной истории может служить хотя бы тот факт, на который он ссылается. Речь идет о спорах между православными и еретиками в IV веке на счет естества Иисуса Христа. Первые признавали его единосущным, а вторые – подобносущным Богу Отцу. Это выражение в священном писании на греческом языке отличалось только одной буквой "t".

Но признание Христа подобносущным означало подчиненное значение разума в мироздании. Напротив, признание Бога Сына единосущным отцу означало самобытное значение разума как божественного начала и в

мире, и в жизни. Это последнее воззрение стало источником совершенно нового миросозерцания, которое влекло за собой неисчислимые последствия не только для религии, но и для философии, для нравственности, права, политики, одним словом, для всей человеческой жизни: «То, что здесь выражалось одною буквою, – пишет Чичерин, – означало перелом во всемирной истории» [3, с.179]. Этот взгляд Чичерина на значение религии в судьбе человечества в значительной степени обусловил его *определение истории как верховной науки о духе*, науки, единственно способной познать идеал человеческого развития. Поэтому и Бог у него есть «начало, середина и конец истории, также как он составляет начало, середину и конец всего сущего. От Бога все исходит, он всему дает закон, и к нему все возвращается» [3, с. 75].

Принципиальное методологическое значение, в этой связи, имеет сравнение Чичериным роли религии и науки в историческом познании. По его убеждению, религия никогда не может быть вытеснена опытной наукой, которая вращается в иной, гораздо более низменной сфере: «Вера, – пишет он, – это мировой факт, который никакие софисты не в состоянии устранить» [4, с. 349]. Не случайно поэтому, указывает он, все крупнейшие мыслители, начиная с XVII века (Ньютон, Шеллинг, Гегель), понимали религию как один из существенных элементов человеческой истории не потому, что разочаровались в науке, а потому, что они видели в религии самое полное и глубокое разрешение тех нравственных вопросов, которые составляют неотъемлемую принадлежность человеческого духа. Отсюда вывод Чичерина: чем шире мировоззрение человека, тем глубже он проникает в основные начала бытия и тем сильнее пробуждаются его религиозные стремления. Он был глубоко убежден, что включение религии в историческое исследование и изучение положительного содержания религии составляет «самую душу» исторического развития человечества, что историк не должен отвергать религиозные легенды как недостойные исторической науки явления, а видеть в них религиозную истину, что для человеческого развития, по его мнению, гораздо важнее.

Всю же совокупность религий он рассматривает как ряд последовательных откровений Божества, представляющих общее развитие религиозного сознания человечества. Только такая точка зрения, считает он, должна лежать в основании истинного научного взгляда на историческую последовательность религий. Отсюда и его «методологический призыв» к историкам, состоящий в том, что историк *должен признать* религию вечным и необходимым элементом человеческого духа, великой исторической силой, которую не способны заменить никакие научные исследования. «Это, – пишет Чичерин, – до такой степени верно, что самое опытное знание, несмотря на то, что оно отрешается от познания абсолютного, неизбежною силою вещей отправляется от начал, которые оно признает абсолютными. Без этого никакое научное познание невозможно» [2, с. 394–

395]. Исходя из данного, он формулирует главную задачу исторической науки в отношении религии: раскрыть объективные элементы в субъективном восприятии, поскольку именно на этом основано отношение разума и веры.

Изложенный нами взгляд Чичерина на роль религии в истории развития человечества и самой исторической науки не является совершенно новым: наука XIX века в прогрессивном ее течении уже видела в истории развитие определений духа по его внутренним законам. Но чтобы раскрыть эти законы, необходимо было определить положительное значение каждого из элементов духовной природы человека, а тут на первый план выходила религия, не понимая которую, невозможно было понять и явлений, «вытекающих из исторического развития народов» [3, с. 210]. Заслуга Чичерина как раз и состоит в том, что он не только раскрыл положительное значение каждого элемента духовной природы человека, но определил их место в реализации цели и смысла истории через субъекты исторического процесса.

Проблему религии Чичерин так или иначе поднимает во всех своих сочинениях, но всестороннее ее исследование во взаимосвязи с другими элементами духа он предпринимает в работе «Наука и религия».

Вообще, религия в трактовке Чичерина представляется весьма сложным явлением, в основе которого лежит чувство, представляющее собою выражение собственно человеческой природы: «Человечеству, – утверждает он, – в силу присущего ему бесконечного начала, врожден религиозный инстинкт… Этот инстинкт не дает ему каких-либо определенных образов, но побуждает его искать Бога, и он ищет его в тех представлениях, которые даются ему настоящим умственным состоянием» [3, с. 234].

Однако религия у Чичерина есть не только живое чувство; оно, с его точки зрения, составляет лишь первоначальную основу религии, а тут необходимо *представление*, к которому бы это чувство могло обратиться; представление же дается разумом, следовательно, заключает Чичерин, религиозное чувство по самой своей природе есть чувство, проникнутое разумом. Но если и Бог есть разум, управляющий вселенной, а человек как разумное существо является «причастником» разума и носит в себе разумное сознание его бытия, то он по самой своей природе должен стремиться к общению с Богом. «Существо разума, – пишет он, – состоит именно в общении» [3, с.176]. Однако это общение возможно единственно на основании того понятия, которое мы имеем о Боге, а это понятие есть *философская* сторона религии.

Отсюда Чичерин выводит ряд важнейших следствий: во-первых, религия включает в себя как самостоятельное начало философию. Но если философия составляет существенный элемент религии, то расходясь с нею в частностных своих проявлениях и развиваясь *не параллельно*, они в своей совокупности представляют развитие одного и того же содержания, то есть

духа. Следовательно, что религия по содержанию совпадает с философией, являясь вместе с ней двумя сторонами единого духа. Во-вторых, философия как *отвлеченное* познание абсолютного не может быть поставлена выше религии как *живого* взаимодействия с абсолютом. Наконец, поскольку религия имеется у всех племен и народов, то она является *общим* элементом в развитии человеческого духа.

Этот последний вывод имеет принципиальное значение для понимания существа нравственного идеала Чичерина прежде всего потому, что религия как общий элемент человеческого духа является у него важнейшим источником и гарантом исполнения нравственного закона: соединяя в себе все элементы человеческой души, она направляет их к единой верховной цели – к добру, то есть к реализации нравственного закона в истории, что составляет ее высшую историческую задачу.

Начало нравственного закона в исторической концепции Чичерина заключает в себе церковь как форма религиозно-нравственного союза и как субъект исторического процесса в реализации цели и смысла истории.

Положение церкви в государстве, по теории Б. Н. Чичерина, может быть трояким: господствующее, призванное и просто терпимое. Наибольшее значение имеет церковь господствующая, поскольку она утверждается на прочных основаниях народных верований. Определяя значение церкви в осуществлении нравственного закона, смысла и цели истории, Чичерин пишет: «Церковь, сросшаяся со всей исторической жизнью народа и со всем государственным бытом, заключает в себе такую нравственную силу и дает такую опору государственному порядку, с которой никто не может сравниться» [5, с. 453]. Основание своего вывода он объясняет тем, что, связывая человека с Богом, церковь не может не признать в последнем вечной истины, которую она обязана хранить неприкосновенной. Поэтому для нее это нравственный закон, исходящий от самого Бога, тот закон, который она должна проводить в реальной духовной жизни государства. А это означает, что церковь у Чичерина несет в себе также и начало власти, что определяет ее двоякое значение в государстве: как нравственно-религиозного союза и как союза юридического или корпоративного. Таким образом, церковь есть одновременно и частная корпорация, так как она представляет собой свободное соединение верующих, и государственная, так как занимает известное место в государственном строе в качестве политической корпорации.

Реализуя свою историческую миссию, церковь, с его точки зрения, может действовать не иначе как путем свободы, поскольку, во-первых, свобода составляет необходимое условие как нравственности, так и религии; во-вторых, принадлежность человека к церкви основано на чувстве, соединенном с твердым убеждением в истинности религиозного учения, то есть на внутренней свободе. Но внутренняя свобода, как уже было отмечено, составляет у Чичерина самое основание природы человека как разум-

но-нравственного существа. Поэтому всякое посягательство на внутреннюю свободу человека со стороны церкви он рассматривает как отрицание коренного источника всякой нравственности и нарушение священного человеческого права на свободу совести.

Тот неоспоримый факт, что насилие над совестью составляет в истории церкви весьма обыкновенное явление, особенно в синтетические периоды, он характеризует его как явление преходящее: так как, в соответствии с законами развития человечества, за каждым синтетическим периодом истории следует философский, то есть светский, в котором «философия возвращает свободе подобающее ей место в нравственном развитии человека. Через это сама церковь очищается от посторонних примесей» [3, с. 221], то есть насилие над совестью прекращается и церковь вновь становится носителем нравственного закона.

Более того, по прогнозу Чичерина, конечный синтез в развитии истории есть синтез религиозный. Исходя из этого, он приходит к выводу о том, что церковь вполне может стать идеалом организации нравственного союза: «Тогда как всемирное государство представляется не более как мечтой, противоречащей самому существу политического тела... всемирная церковь, напротив, – пишет он, – выражая собою отвлеченно-общее начало в его чистоте, является его идеалом, вытекающим из самой природы нравственно-религиозного союза» [3, с. 226]. Поэтому он убеждён, что именно церковь, скорее всего, приближает человека к Царству Духа.

Однако, провозгласив всемирную церковь идеалом нравственной организации человечества, Чичерин был убежден, что на эту роль может претендовать только та церковь, которая основана на объективных началах. Таковой у него является церковь христианская. Ближе к христианству, считает он, стоят ислам и буддизм, поскольку здесь есть общечеловеческие начала нравственности. Но полное развитие идея нравственного закона получила только в христианстве. Все другие религии, помимо христианства, таким образом, не могут претендовать на роль идеала организации нравственного союза человечества, тем более протестантизм, построивший церковные знания на личном начале: «…на личном начале, – пишет он, – невозможно утвердить никакого прочного общества… Ведь авторитет церкви оно отвергает, а на месте его поставило личный разум, а кто положил границу этому разуму? Кто скажет ему: не иди далее? Отсюда бесконечные противоречия внутри протестантских партий» [3, с. 223].

Но, являясь важнейшим субъектом реализации определений духа в истории, церковь как союз людей включает в себя двоякий элемент: лицо и союз. При этом церковь как союз сама входит в высший союз – государство. Следовательно, государство, в состав которого входит церковь, имеет отношение к обоим элементам. Каким же образом, с точки зрения Чичерина, должны строится эти отношения церкви, верующего лица и государства?

Отношения церкви и государства в исторической концепции Чичерина определяются двояким ее значением: как религиозно-нравственного союза и как союза юридического. В первом ее значении Чичерин исходит из того факта, что и церковь, и государство требуют повиновения своих граждан во имя нравственного закона. Поэтому идеал этого взаимодействия церкви и государства выражается в том, «чтобы обе власти действовали заодно». Но, заключая в себе людей различного вероисповедания, государство должно искать для поддержки *иное* основание, нежели религиозное учение, так как «…основывать свою власть на религиозном учении значит подкапывать сами основы государства» [6, с. 91].

Что же касается юридических отношений государственной церкви, то здесь церковь у Чичерина должна подчиняться государству всецело, как и любая другая корпорация. Это верховное право государства над церковью выражается у него в следующих правах государства: право признания церкви как корпорации; право надзора над действиями церкви; права защиты и покровительства. Все перечисленные права государства в отношении церкви сложились, по мнению Чичерина, исторически, следовательно, здесь государство использует свою чисто политическую власть, не затрагивая гражданских прав верующих.

Однако в некоторых случаях Чичерин допускает ограничения и гражданских прав верующих. Это относится, прежде всего, к деятельности тех религиозных сект, которые проповедуют начала «противные нравственности», разрушительные для общественного порядка и ведущие к преступным действиям. «Никакое общество, – пишет он, – не обязано терпеть внутри себя сект, исповедующих начала, разрушительные для гражданского быта, или отвергающих существующую власть… Религия, несовместимая с существующими основами общежития, не может быть терпима в государстве. Ее причастники должны выйти из общества, которому не хотят подчиняться» [5, с. 720].

К числу мер, направленных против таких сект, Чичерин относит право государства ограничивать их место жительства и занятия. Однако даже в этих случаях государство, с его точки зрения, должно действовать с величайшей осторожностью: «Насилие оправдывается только там, где без него невозможно обойтись, а жестокость не оправдывается никогда» [5, с. 465]. Таким образом, можно считать, что идеалом отношений церкви и государства служит для него изречение Кавура: «Свободная церковь в свободном государстве». В этом он видит будущность развития человеческого общества, «ибо только таким путем внутренняя свобода человека ограждается от внешнего принуждения, с чьей бы стороны оно не последовало» [6, с. 297], приближая человека к царству Духа.

Таким образом, венцом и завершением цели и смысла всего исторического процесса у Чичерина должно стать царство Духа, подготовленное всем ходом развития человечества. При этом все субъекты реализации це-

ли и смысла истории сохраняют свое самостоятельное значение, а высшее их единство как конечная цель развития должно быть не принудительным, а свободным: «Соединение свободных лиц в едином общественном строе и разрешение этим путем самой упорной из всех мировых противоположностей, между абсолютной самостоятельностью, вытекающей из свободы лица и абсолютными требованиями, вытекающими из существа объективного духа – такова задача духовного развития и высшая цель всемирной истории», – заключает Чичерин [2, с. 442].

Литература

1. Чичерин Б. Н. Собственность и государство. Ч. I. – М., 1882.
2. Чичерин Б. Н. Собственность и государство. Ч. II. – М., 1883.
3. Чичерин Б. Н. Наука и религия. – М., 1901.
4. Чичерин Б. Н. Основания логики и метафизики. – М., 1894.
5. Чичерин Б. Н. О народном представительстве. – М., 1899.
6. Чичерин Б. Н. Курс государственной науки. Ч. I. – М., 1894.

С. С. Логиновский

О ТЕРМИНЕ «ВЕТХОЕ ОБЩЕСТВО»

Одной из важнейших категорий социальной мысли отцов Церкви является категория «мир» (греч. κόσμος). Исчерпывающий обзор понимания «мира» в Св. Писании и у святых отцов (опирающихся на Св. Писание) даёт С.М. Зарин. В своём фундаментальном исследовании «Аскетизм по православно-христианскому учению» он отмечает, что в святоотеческой письменности слово «κόσμος употребляется, как и в Св. Писании, в… многочисленных и разнообразных значениях, обозначая, в частности, украшение, устройство, строй, красоту, целокупность всего сотворённого, землю, на которой обитают люди, людей, которые живут в мире, людей, в частности неверующих, нечестивых, преданных только земным предметам и интересам, сами эти земные предметы, стечение народа, многолюдство, толпу» [2, с. 516]. Отдельно С. М. Зарин говорит о «специально аскетическом» значении этого слова, согласно которому «мир» есть «богоотчужденный образ мысли и поведения».

Классифицируя варианты использования в святоотеческой письменности слова «мир», можно выделить три группы значений.

В первом, самом широком значении «мир» у святых отцов эквивалентен тварному бытию, включает как разумные, так и неразумные его составляющие: *был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир. В мире был, и мир чрез Него начал быть, и мир Его не познал* (Ин. 1, 9-10); *и ныне прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого славою, которую Я имел у Тебя прежде бытия мира* (Ин. 17, 5); *потому что возлюбил Меня прежде основания мира* (Ин. 17, 24).

Вторая группа значений слова «мир» отсылает к «совокупности всех людей вообще», причем к совокупности, элементы которой взаимосвяза-

ны, образуют определенную целостность. Одним словом, в этом случае «мир» означает общество. В качестве примера употребления слова мир в этом значении можно привести следующие слова апостола Иоанна: *ибо так возлюбил Бог мир, что отдал сына Своего Единородного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную. Ибо не послал Бог Сына Своего в мир, чтобы судить мир, но чтобы мир спасен был чрез Него* (Ин. 3, 16-17); *Тогда братья Его сказали Ему: выйди отсюда и пойди в Иудею, чтобы и ученики Твои видели дела, которые Ты делаешь. Ибо никто не делает чего-либо втайне, и ищет сам быть известным. Если Ты творишь такие дела, то яви Себя миру. Ибо и братья Его не веровали в Него. На это Иисус сказал им: Мое время еще не настало* (Ин. 7, 3-6).

Наконец, в третьем, аскетическом значении слово «мир» означает у отцов Церкви грех и греховные страсти. «Греховные дела, – говорит свт. Иоанн Златоуст, – Писание обыкновенно называет миром, например, в изречении Христа: *вы несте от мира сего, якоже Аз несмь от мира* (Ин. 17, 14)» [4, с. 196]. «Слово мир, – более подробно развивает ту же мысль преп. Исаак Сирин, – есть имя собирательное, обнимающее собою так называемые страсти… По умозрительному исследованию миром называется и состав собирательного имени, объемлющего собою отдельно взятые страсти. Когда вообще хотим наименовать страсти, называем их миром; а когда хотим различать их по наименованию различий их, называем их страстями. Страсти же суть части преемственного течения мира, и где прекращаются страсти, там мир стал в своей преемственности. И страсти суть следующие: приверженность к богатству, к тому, чтобы собирать какие-либо вещи, телесное наслаждение, от которого происходит страсть плотского вожделения, желание чести, от которого истекает зависть, желание распоряжаться начальственно, надмение благолепием власти, желание наряжаться и нравиться, искание человеческой славы, которая бывает причиной злопамятства, страх за тело» [5, с. 14–15].

Анализ контекста употребления слова «мир» как новозаветными авторами, так и святыми отцами позволяет утверждать, что первое и второе значение с одной стороны и третье значение с другой стороны если и не тождественны, то весьма близки. Это указывает на то, что использование одного и того же слова для обозначения различных на первый взгляд явлений не случайно. Из этого не следует, что святые отцы считают вселенную или общество по природе греховными явлениями. Но определенные состояния вселенной и общества – после грехопадения первых людей – в христианском вероучении предполагают весьма связь с грехом (который с точки зрения отцов Церкви заслуживает безусловного осуждения). Именно в этом случае второе и третье или первое (имплицитно включающее второе) и третье значения слова «мир» могут совпадать. Поскольку данные, тесно связанные с грехом состояния вселенной и общества являются акту-

ально существующими, эмпирически наблюдаемыми, постольку подобное совпадение встречается у святых отцов весьма часто.

В самом деле, рассуждает преп. Макарий Египетский, «после того, как человек уклонился от заповеди и подвергся осуждению гнева, грех взял его в своё подданство и, сам, как некая болезнь горечи и тонкая, и глубокая, вошедши внутрь, овладел пажитями души до глубочайших её тайников… обратился в привычку, в нечто прирожденное, с младенчества в каждом возрастает, воспитывается и учит его худому» [6, с. 438]. Авва Дорофей говоря об этом цитирует пророка Исайю: *ни струп, ни язва, ни рана палящаяся: несть пластыря приложити, ниже елеа нижеобязания* (Ис. 1, 6). Пророк, объясняет авва, указывает на тотальность греха: «зло не частное, не на одном месте, но во всём теле, объяло всю душу, овладело всеми силами её *несть пластыря приложити* и прочее, т.е. всё стало подвластно греху, всем он обладает» [1, с. 29]. Падший человек настолько сроднился с грехом, что совершает его, даже когда не желает этого. Лучше всего об этом говорит апостол Павел. «*Знаю*, – пишет он, – *что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу… Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божием; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7, 18, 22–23).

Сказанное, по мнению святых отцов, не следует понимать как полное отсутствие добра в человеке после грехопадения. И после этого события, настаивает преп. Макарий Египетский, «осталась в человеке свобода, какую Бог дал ему вначале. Как совершенный не привязан к добру какою-либо необходимостью, так не привязан и ко злу [с необходимостью. – *С. Л.*] погрязший в грех и делающий себя сосудом диавола, которым мир осуждён; напротив того, и он имеет свободу соделаться сосудом избрания и жизни» [6, с. 342]. Очень точной иллюстрацией возможностей ветхого человека является следующее рассуждение преподобного. «В нас, – пишет Макарий, – со всею силою и ощутительностью действует зло, внушая все нечистые пожелания, однако ж оно сраствореноо с нами не так, как иные говорят сие о смешении вина с водою, но: как на одном поле растут и пшеница сама по себе, и плевелы сами по себе, или: как в одном доме находятся особо разбойник и особо владетель дома. Источник изливает чистую воду; но на дне его лежит тина. Если возмутит кто тину, весь источник делается мутным. Так и душа, когда бывает возмущена, сраствореняется с пороком. И сатана чем-то одним делается с душою; оба духа во время блуда или убийства составляют что-то одно. Посему-то *прилепляяйся сквернодейце едино тело есть с блудодейцею* (1 Кор. 6, 16). В иное же время самостоятельная душа действует сама по себе и раскаивается в своих поступках, плачет, молится и приводит себе на память Бога. А если бы душа всегда погрязала во зле, то как могла бы делать это? Потому что сатана, буду-

чи жестокосерд, никак не хочет, чтобы люди обращались к покаянию» [6, с. 348]. По мнению святых отцов возможность раскаиваться и молиться Богу однозначно говорит о том, что и после грехопадения в человеке осталось изначальное добро.

И всё же святые отцы подчеркивают, что не следует недооценивать силу греха, апостол Павел в Рим. 7, 18, 22–23 нисколько не преувеличил её. И индивидуальное и социальное бытие человека после грехопадения подверглись существенному искажению. Поэтому как считают святые отцы, совсем не случайно Христос сказал ученикам: вас *мир не может ненавидеть*, *а Меня ненавидит, потому что Я свидетельствую о нем, что дела его злы* (Ин. 7, 7). Здесь, поясняет свт. Иоанн Златоуст (допуская возможность совпадения второго и третьего значения слова «мир»), Христос «миром называет злые действия. Или, быть может, здесь под миром он разумеет самих злых людей, потому что демоны на них преимущественно простирают власть свою» [4, с. 197]. Злые люди – это грешники, ибо с точки зрения святых отцов единственное зло – это грех. Следовательно «мир» в данном случае это сообщество грешников. Поскольку же после грехопадения Адама и Евы все люди грешники (хотя и в разной степени), постольку можно сказать, что греховность является характеристикой образуемого ими общества, мира. Не случайны слова Златоуста о власти демонов над злыми людьми «по преимуществу»: значит определенная, пусть и меньшая, власть у демонов есть и над всеми остальными людьми, поскольку все они, будучи ветхими, причастны греху. «Так как, – пишет об этом С.М. Зарин, – тот порядок религиозно нравственной жизни, которым определяется направление и содержание жизни человеческой, характеризуется вообще как состояние греховности со всеми её гибельными последствиями (Рим.10, 12–13) и так как за грех человека вся тварь… "покорилась суете" и "рабству тления" (Рим. 8, 20–21), то словом κόσμος обозначается – особенно часто в Св. Писании Нового Завета – нравственно извращенный характер строя тварного бытия со времени и по причине грехопадения» [2, с. 510]. Поэтому и дьявол не случайно называется в Св. Писании *князем мира сего* (Ин. 14, 30). Конечно, как постоянно подчеркивают святые отцы, дьявол не является и в принципе не может являться подлинным, самодержавных властителем мира – это прерогатива Бога. Поэтому, даже после грехопадения, мир, как выразился С. М. Зарин, «в своих недрах… сохраняет… добрые элементы и богоподобные качества» [там же]. Одним из главных доказательств этого является способность мира к восприятию искупления, к получению спасения. Однако рабство человека (а через него и всего тварного бытия) греху с точки зрения святых отцов дает дьяволу определенную, пусть и весьма ограниченную власть над миром, прежде всего над «злыми (по собственной воле) людьми», над грешниками в узком, специальном значении. Это позволяет называть дьявола князем мира сего, а мир – лежащим во зле, имея в виду эмпирически наблюдаемое общество.

О том же, только с точки зрения временных рамок, говорит преп. Симеон Новый Богослов: «миром я называю настоящую жизнь, т. е. сей временный век» [7, с. 382]. Будущая жизнь, новая форма социальности – Царство Небесное – не входит в объем понятия «мир». Не входит в него и бытие Адама и Евы до грехопадения.

Сказанное позволяет утверждать, что часто у святых отцов второе значение слова «мир» (организованная совокупность людей, общество), тождественно третьему значению (страсти, грех), используется для обозначения определенного типа общества, возникшего в результате грехопадения. Для того чтобы не запутаться в различных значениях слова «мир», не усложнять текст постоянным уточнениями, представляется целесообразным введение специального термина для обозначения одного из типов общества в социальной мысли отцов Церкви – общества, возникшего в результате грехопадения. Представляется, что оптимальным вариантом названия для него будет «ветхое общество», ибо образующие его люди обозначаются святыми отцами (вслед за Св. Писанием) как ветхие люди.

Вообще, вслед за Св. Писанием святые отцы обозначают состояние человеческой природы, возникшее в результате грехопадения первых людей, как душевный (1 Кор. 2, 14; 15, 46; Иак. 3, 15), перстный (1 Кор. 15, 47), плотский (1 Кор. 3, 1, 3–4), ветхий (παλαιὸσ) (Рим. 6, 6; Еф. 4, 22; Кол. 3, 9) человек. Последний вариант (ветхий человек) в контексте центрального момента христианского вероучения – Боговоплощения, «обновляющего природы» – представляется наиболее удачным, причем не только для обозначения состояния человеческой природы, возникшего в результате грехопадения прародителей, но и для обозначения социальной организации людей, обладающих природой в таком состоянии. Объясняя, почему для явлений, связанных с грехом часто используется это слово «ветхий» свт. Иоанн Златоуст говорит: «или потому, что действительно такова прежняя наша жизнь, или потому, что старое близко к разрушению, смрадно и отвратительно, каков и есть грех» [3, с. 147].

Следует заметить, что само слово «ветхий» (старый) у святых отцов также имеет несколько значений, не всегда обозная явления, связанные с грехом. Так, свт. Иоанн Златоуст в толковании на 1 Кор. 5 замечает, что в Св. Писании «не всегда старое порицается и не всегда новое одобряется, но смотря по предмету. Так в одном месте говорит (Писание): *друг новый – то же, что вино новое: когда оно сделается старым, с удовольствием будешь пить его* (Сир. 9, 13), похваляя более старую дружбу, нежели новую. И еще: *воссел Ветхий днями* (Дан. 7, 9); здесь также ветхость принимается в знак чести и величайшей славы. А в других местах Писание поставляет ветхость в укоризну. Так как различные предметы сочетаются различно, то оно употребляет одни и те же выражения и о предметах добрых и о предметах дурных в различных смыслах. Смотри, в одном месте оно принимает ветхость в смысле неодобрительном: *одряхлели и уклонились от стезей*

своих (Пс. 17, 46); и еще: *обветшало от всех врагов моих* (Пс. 6, 8); и еще: *состарившийся в злых днях* (Дан.13, 52)» [3, с. 147].

Однако словосочетание «ветхий человек» становиться у святых отцов термином, обозначающим исключительно человека, рабствующего греху. Это позволяет использовать и словосочетание «ветхое общество» как термин, означающий общество, образуемое ветхими людьми, общество, инвариантная структура которого модифицирована грехом в своеобразный вариант, заслуживающий выделения, обозначения и изучения наряду с другими видами общества.

Литература

1. Дорофей, авва. Душеполезные поучения и послания. – М.: Ладья, 1999.

2. Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование / С.М. Зарин. – Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006.

3. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на первое послание к Коринфянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. Т.10, кн.1. – М.: Радонеж, 2004.

4. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Ефесянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. Т. 11, кн. 1. – М.: Радонеж, 2004.

5. Исаак Сирин, преп. Слова подвижнические. – М.: Правило веры, 1993.

6. Макарий Египетский, преп. Творения. – М.: Паломник, 2002.

7. Симеон Новый Богослов, преп. Слово 83, о бесстрастии и добродетельной жизни // Симеон Новый Богослов, преп. Творения: в 3 т. Т.2. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

В. В. Наумов

ОБЪЕКТЫ ДУХОВНО-КУЛЬТУРНОЙ СФЕРЫ: АСПЕКТЫ УГОЛОВНО-ПРАВОВОЙ ЗАЩИТЫ

В российском обществе одно из важных мест отводится духовно-культурной жизни, неотъемлемой и важнейшей частью которой является религия. Традиционно, на протяжении многовековой истории человечества она объединяла людей, оказывая прямое или косвенное влияние на жизнь государства и воспитание молодого поколения. Степень подобного влияния связана с теми функциями, которое выполняет религия в обществе. При этом с течением времени данные функции могут изменяться в контексте процессов сакрализации и секуляризации общества.

Духовное просвещение на протяжении многих столетий отечественной истории было неразрывно связано с деятельностью Русской Православной Церкви. Сегодня, когда церковь отделена от государства, взаимодействие между ними приняло новый социально-значимый характер и осуществляется по таким направлениям, как: забота о сохранении нравственности в обществе; духовное, культурное, нравственное и патриотические образование и воспитание; дела милосердия и благотворительности, развитие совместных социальных программ и т.п. Основы указанных взаимоотношений регулируются нормами самых различных отраслей пра-

ва – конституционного, социального обеспечения, международного, административного, уголовного и других.

При этом, в качестве основополагающего конституционного принципа, определяющего порядок взаимоотношений между церковью и государством, является не допущение вмешательства государственных органов и должностных лиц в сферу религиозных отношений, в том числе в деятельность религиозных объединений. Вместе с тем государство выступает гарантом деятельности законных религиозных объединений, занимая в вопросах свободы вероисповеданий и убеждений нейтральную позицию.

В этой связи, в силу значимости и недостаточной изученности, особого внимания заслуживает объект уголовно-правовой защиты в указанной сфере правоотношений. Напомним, действующий Уголовный кодекс РФ содержит ряд правовых норм, которые, с одной стороны, гарантируют свободы совести и вероисповедания, предусматривая уголовную ответственность за воспрепятствование осуществлению данных свобод, сопряженное с насилием над личностью и рядом других обстоятельств.

С другой стороны, уголовный закон включает состав преступления, предусматривающий уголовную ответственность за оскорбление чувств и убеждений верующих в публичной форме, разрушение и повреждение культовых зданий, памятников, захоронений, нанесение на них оскорбительных надписей и изображений (ст. 143 УК РФ). Предусматривается и возможность уголовного преследования тех религиозных организаций, деятельность которых сопряжена с причинением вреда здоровью граждан, с побуждением к отказу от исполнения гражданских обязанностей или к совершению противоправных деяний.

К сожалению, правоприменительная практика в данном контексте включает случаи применения и общих уголовно-правовых норм для защиты интересов религиозных организаций. В частности, речь идет о печально известных событиях, произошедших 21 февраля 2012 года в Храме Христа Спасителя. Указанное деяние, совершенное участницами так называемой «феминистской панк-рок-группы «Pussy Riot», было квалифицировано сотрудниками полиции как преступление, предусмотренное ч. 2 ст. 213 УК России [4].

Произошедшее вызвало широкий общественный резонанс. Общество справедливо подвергло данное деяние общественному порицанию и осуждению. Однако, еще большие споры разгорелись среди правоприменителей и правозащитников относительно уголовно-правовой оценки содеянного.

В частности, глава Совета при Президенте РФ по правам человека, юрист Михаил Федотов заявил, что не видит оснований для привлечения участниц к уголовной ответственности, и называет произошедшее «в чистом виде мелким хулиганством» – административным правонарушением [4].

К сожалению, в рамках данной работы не представляется возможным исследовать все проблемы в сфере правового регулирования духовно-культурной жизни общества. Полагаем целесообразным сосредоточить внимание на уголовно-правовом анализе фактов произошедшего в соответствии с нормами действующего уголовного законодательства.

21 февраля 2012 года пять девушек в масках и яркой одежде, появились в Храме Христа Спасителя, вбежали на амвон перед алтарем и с помощью принесенной с собой звукоусиливающей аппаратуры в течение нескольких минут исполняли текст «песни» «Богородица, Путина прогони!..». Девушки при этом крестились, вставали на колени и прыгали, пока не были удалены служителями храма. Текст данной песни содержал критические высказывания в адрес иерархов Русской Православной Церкви и их связи со спецслужбами России, а также В.В. Путиным. При этом, в данном тексте был использован обсценный термин «сука». Необходимо отметить, что указанное деяние не сопровождалось осквернением алтаря Храма. Как отмечалось в сообщениях средств массовой информации на совершение указанных действий участниц подтолкнули высказывания высших иерархов Русской Православной Церкви относительно политической ситуации в стране, а также «… политическое и коммерческое использование Храма Христа Спасителя» [3].

Напомним, что для квалификации преступного деяния по какой-либо статье Особенной части УК России необходимо установление признаков состава преступления, который должен включать совокупность обязательных элементов таких, как: объект, объективная сторона, субъективная сторона и субъект преступления.

Как справедливо отмечает Р.Л. Габдрахманов, объектом хулиганства является общественный порядок, понимаемый в узком смысле слова. В ходе хулиганства причиняется вред общественным отношениям, сложившимся на основе соблюдения норм права, нарушается общественное спокойствие и нравственность, взаимного уважения надлежащего поведения граждан в общественных местах, отношений в сфере социального общения [2, с. 562].

Объективную сторону ч. 2 ст. 213 УК РФ составляет сложное деяние, которое выражается в грубом нарушении общественного порядка, выражающим явное неуважение к обществу, совершенное группой лиц по предварительному сговору или организованной группой либо связанное с сопротивлением представителю власти либо иному лицу, исполняющему обязанности по охране общественного порядка или пресекающему нарушение общественного порядка.

Под грубым нарушением общественного порядка следует понимать такие действия виновного, которые создают угрозу нормальной жизнедеятельности граждан, учреждений, предприятий, вызывают тревогу и страх у

населения. Такое поведение является вызовом обществу, пренебрежением его правовым устоям.

При решении вопроса о наличии в действиях виновного грубого нарушения общественного порядка, выражающего явное неуважение к обществу, необходимо учитывать способ, время, место их совершения, а также их интенсивность, продолжительность и иные обстоятельства. При этом не имеет уголовного правового значения, совершаются ли указанные действия в отношении конкретного человека или неопределенного круга лиц.

При квалификации содеянного как хулиганства, совершенного группой лиц по предварительному сговору, необходимо исходить из требований, предусмотренных ч. 2 ст. 35 УК РФ. Соучастие с предварительным сговором имеет место в случаях, когда соглашение о совместном участии в совершении преступления состоялось заранее, до начала его совершения. Безусловно, указанные деяния представляют повышенную общественную опасность, образуя квалифицированный состав хулиганства. Это обусловлено тем, что предварительный сговор обеспечивает взаимную осведомленность участников и более высокий уровень согласованности их действий. Организованная группа является более опасной разновидностью соучастия с предварительным соглашением, поскольку ей свойственны профессионализм и устойчивость.

Следует обратить внимание, что действия участников, не связанных предварительным сговором и не применявших оружие или предметы, используемые в качестве оружия, а также не совершавших преступные действия по мотивам политической, идеологической, расовой, национальной или религиозной ненависти или вражды либо по мотивам ненависти или вражды в отношении какой-либо социальной группы, не образуют состава указанного преступления. При наличии к тому оснований такие действия могут быть квалифицированы как мелкое хулиганство (статья 20.1 Кодекса об административных правонарушениях РФ).

Под сопротивлением представителю власти или иному лицу, исполняющему обязанности по охране общественного порядка, следует понимать умышленные действия лица по преодолению законных действий указанных лиц, а также действий любых других граждан, пресекающих нарушение общественного порядка. Например, при задержании лица, совершающего хулиганство, его обезоруживании, удержании или воспрепятствовании иным способом продолжению хулиганских действий.

Субъективная сторона хулиганства характеризуется прямым умыслом. Хулиган сознает, что своими действиями грубо нарушает общественный порядок, выражая явное неуважение к обществу, и желает этого. Действия виновного продиктованы желанием противопоставить себя окружающим, продемонстрировать пренебрежительное отношение к ним.

Необходимо четко отграничивать хулиганство от других преступлений, в том числе совершенных лицом из хулиганских побуждений, в зави-

симости от содержания и направленности его умысла, мотива, цели и обстоятельств совершенных им действий.

Например, действия лица, формальные содержащие признаки хулиганства, но совершенные из личных неприязненных отношений, не могут быть квалифицированы по ст. 213 УК России.

В качестве субъекта квалифицированного хулиганства является вменяемое физическое лицо, достигшие 14-летнего возраста.

Подводя итог вышесказанному, хотелось бы отметить, что задачи уполномоченных государственных органов в сфере противодействия преступности, заключаются в обязательной реакции на содеянное общественно опасное деяние. Однако не следует забывать, что правосудие, составляющее основу всех общественных добродетелей [1, с. 342], должно осуществляться в строгом соответствии с нормами закона, уполномоченными на то государством и процессуально независимыми должностными лицами правоохранительных органов. Любое воздействие или «давление» на указанных лиц является не приемлемым, а прерогатива установления степени вины и меры ответственности в отношении лица, совершившего преступное деяние, определяет исключительно суд.

Литература

1. Гольбах П. Избранные произведения в двух томах. Том 1. М., 1963. 715 с.

2. Уголовное право России. Общая и Особенная части: учеб. для высш. учеб. заведений / под общ. ред. Н. Г. Кадникова. – М.: Кн мир, 2010. 856 с.

3. Электронный портал информационной службы «Вести» (www.vesti.ru)

4. Электронный портал информационного агентства «Интерфакс». 13.03.2012 г. (www.interfax.ru)

С. Н. Некрасов

РОССИЯ: ВЕРА И ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ВЛАСТЬ И СВЯТОСТЬ

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

В середине декабря 2001 г. в Москве в Храме Христа Спасителя прошел важнейший и основополагающий для тематики нашей конференции Шестой Всемирный Русский Народный Собор. Тема Собора: «Россия: вера и цивилизация. Диалог эпох». Тема конференции 2012 г., прошедшей 16 марта в екатеринбургском Храме на Крови – «Власть и святость: благоверные князья и цари на службе Богу и Отечеству». В приглашениях участникам, направленных от имени организаторов конференции, Екатеринбургской митрополии Русской Православной Церкви и Благотворительного Фонда имени Святого великомученика Димитрия Солунского, сказано:

«Цель конференции – привлечь внимание ученых, общественных деятелей и широкого круга граждан к вопросу нравственной ответственности власти в прошлом и настоящем, ее необходимости как Божественного установления, ответственности властей предержащих не только перед обществом, но и перед Богом».

Как председателю Свердловской областной организации общества «Знание» России, члену Центрального Совета движения «ЕВРАЗИЯ», мне довелось быть делегатом на Шестом Соборе, выступив с докладом на секции. Собор представляет собой очень сложное синтетическое явление нашей национальной жизни, или, как выразился впоследствии один из делегатов – «фабрику православной мысли». Собор действует с 1993 года. Темы соборов и соборных встреч за истекшие годы жизни новой России были самые разные. Например, одна из первых встреч была в защиту русского языка. Второй Всемирный Русский Народный Собор 1995 г. был посвящен теме – «Через духовное обновление к национальному возрождению». Тема Третьего Собора – «Россия и русские на пороге XXI века». Соборная встреча 1997 г. называлась — «Русская идея и национальная культура». Четвертый Всемирный Русский Народный Собор, проходивший в 1997 г., рассмотрел вопросы по направлению: «Здоровье нации: физическое и духовное». Весьма интересная тема была в 1998 г.: «Вера и Знание. Наука и техника на рубеже столетий».

Седьмой Всемирный Русский Народный Собор 2002 г. был посвящен теме «Вера и труд: духовно-культурные традиции и экологическое будущее России», Восьмой 2004 г. – «Россия и православный мир», Девятый 2005 г. – «Единство народов, сплоченность людей – залог победы над фашизмом и терроризмом», Десятый 2006 г. – «Вера. Человек. Земля. Миссия России в XX1 веке», Одиннадцатый 2007 г. – «Богатство и бедность: исторические вызовы России», Двенадцатый 2008 г. «Будущие поколения – национальное достояние России», Тринадцатый 2009 г. «Экология души и молодежь. Духовно-нравственные причины кризисов и пути их преодоления», Четырнадцатый 2010 г. «Национальное образование: формирование целостной личности и ответственность общества», Пятнадцатый 2011 г. – «Базисные ценности – основа общенациональной идентичности».

Таким образом, очевидно, что уже много лет в новой России на Соборе рассматривается панорама актуальнейших проблем современности. Собор проходит под эгидой Патриарха Русской Православной Церкви. В нем принимают участие многие патриотически настроенные интеллектуалы, лидеры политических партий, движений, руководители фракций Государственной Думы РФ.

Совершенно по-другому понимается интересующая нас и страну проблематика «веры и цивилизации, власти и святости» в контексте западной цивилизации и в западной философской традиции. Здесь динамика власти и святости видится как атрибут дикости феодального общества, как

признак патриархальности общественных отношений, как в лучшем случае продукт манипулятивной деятельности по управлению общественным сознанием в тоталитарном обществе. Власть, начиная с Ф. Ницше, осознается как результат знания и насилия. Работы структуралиста М. Фуко в 60-е гг. прошлого столетия «Слова и вещи», «Надзор и наказание. Рождение тюрьмы». «Археология знания», «Власть – знание», «Воля знания» выстраивают такую конфигурацию общества, в котором дискурс обретает власть в качестве универсальной социальной превращенной формы и формирует государственную власть. Данные концепции отражают реальность католического западного общества, в котором изначально сражались за власть версии государственного устройства в виде «цезаропапизма» и «папацезаризма». В результате религиозной Реформации в северной Европе сформировавшееся прежде в трудах Аврелия Августина разделение «града земного» и «града небесного» трансформировалось в деление «Царство Духа» и «Царства Кесаря» внутри самодостаточной и отчужденной личности (Н. А. Бердяев).

Работа Соборов с 1993 г. заключалась в совместной выработке оптимальных управленческих и интеллектуальных решений по обеспечению святости власти, понимаемой как ее нравственность. Только в этом случае возможно обеспечение будущего России как «катехона» и ее народа реализующего в своей обыденной жизни великую «русскую идею». Уроки гибели Византии показывают нам и нашим потрясенным этим государственным предкам – деятелям «Третьего Рима», продолжившим дело «второго Рима», что народ и государство составляют единый великий культурно-исторический тип (Н.Я. Данилевский), механизмы исторического существования которого, очень сложны и тонки для понимания.

Специфика Шестого Собора, несомненно, наиболее важна для понимания поставленной нашей конференцией задачи. Собор был открыт непосредственно недавно избранным президентом России Владимиром Владимировичем Путиным и Патриархом Московским и всея Руси Алексием II. Собор был посвящен борьбе с вызовами постсовременности, проблемам жизни русских, русского народа в этих новых условиях третьего тысячелетия – крайне актуальной теме. Значительный вклад в подготовку Собора внесло Движение «ЕВРАЗИЯ». Влияние геополитической терминологии, в частности, из работ лидера движения Александра Дугина, ощущалось в программных докладах Собора.

В настоящий момент в России происходит процесс строительства гражданского общества нового типа. Наше прежнее гражданское общество было традиционным (имеются ввиду прежде всего дореволюционные формы гражданского общества). В настоящем России объединяются как бы три части – дореволюционная, коммунистическая и посткоммунистическая. Строится новое и современное гражданское общество, и вливается новое вино, но в старые мехи – в наши национальные традиции. В итоге

получается синтез – мы увидели на Соборе сочетание Церкви, Веры и Знания, сочетание традиции и новизны. В этом смысле государство и гражданское общество в новой России не противостоят друг другу, а находятся в высоком касании и взаимодействии, когда государство вполне по-евразийски создает гражданское общество под себя и в традициях России: ведь свобода, как известно, – это не вседозволенность!

Одна из главных тем, обсуждавшихся на Соборах, это противостояние вызовам времени, международному терроризму. В этом смысле Русская Православная Церковь выступает не просто как спутница, а как душа народа, и народ видит в церкви свою защиту, оборону, надежду и свое будущее. В выступлении тогдашнего заместителя Главы Собора, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского, а ныне Святейшего Патриарха Кирилла было сказано о том, что Россия должна стать важнейшим устоем будущего многополярного мира, поскольку однополярный мир уже разрушился. Опыт русского жизнеустроения в прошлом актуален и будет востребован в мире XXI столетия.

Русский народ был центральным для народов, населяющих Россию, Российскую Империю. Наше мироустроение, мирное сосуществование, сам факт, что мы создали мощное единое государство во главе с русским народом, все вместе говорит о том, что мы должны передать данный опыт всему мировому сообществу – опыт мирного, дружественного сотрудничества в разрешении всех конфликтов. Русский народ находится сегодня в очень трудном положении, пожалуй, в самом трудном положении. И ответом на это положение не может быть узко понятый национализм или патриотизм русского народа, как патриотизм крови, но именно патриотизм почвы.

На Соборах мы слышим всякий раз все новые и более четкие формулировки, вызывающие ответ у представителей разных сословий и партий. Каждый может услышать в них нечто родное и сакральное – коммунист великую идею социальной справедливости и мечту о справедливом мировом устройстве, верующий– идею о духовном вертикальном измерении человеческой жизни, не связанной с материальной «юдолью скорбий», либерал – ожидание свободы и личной самореализации. Все это вместе взятое и есть «Русская Идея», в отличие от «американской мечты», которая формулируется просто – «Деньги = Успех», подавление «слабых звеньев», «лузеров», уничтожение глобальных конкурентов.

В выступлениях участников Соборов нередки цитации Ф. М. Достоевского, о России как о «стране всечеловечности», о «всемирной отзывчивости русского человека». Русская идея начинает приобретать фундаментальное значение для устройства мира в XXI столетии.

На секциях большинства Соборов речь шла именно о том, что конкретно нужно делать, что предлагается. Нам не нужно краснобайство, нам

не нужны выспренные образы, о которых было достаточно сказано. Нам нужны идеи и реальные дела, с помощью которых мы могли бы сплотиться. Это существенно, поскольку одних лишь разговоров о мессианской роли русского народа, о преимуществах Русской Православной Церкви явно недостаточно.

В декабре 2001 г. мы наблюдали совершенно необычную картину – возрождение русского национального духа с помощью Русской Православной Церкви. Я надеюсь, что и на Урале произойдет то же в самое ближайшее время, но для этого необходимо сплотиться евразийским интеллектуалам вокруг наших духовных истоков, создать общественную научную коллегию и помочь епархиальному управлению в его влиянии на социокультурную динамику нашего Уральского федерального округа. Однако для решения встающих перед обществом задач необходимы совместные усилия светских ученых и религиозных интеллектуалов, что могло бы оказать действенную помощь по управлению культурной и ментальной динамикой жизни нашего народа.

В. Я. Нагевичене

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ПОНЯТИЯ « АНДРОГИН». ВЫБОР ТИПА СЕМЬИ

Принцип целостности человека является одним из наиболее фундаментальных в антропологии, философии, теологии и религиоведении. До сих пор не существует согласия между исследователями в трактовке этого принципа, да и вряд ли (по мнению многих философов) когда-нибудь будет достигнут полноценный теоретический синтез альтернативных концепций целостности «вообще», а тем более целостности родового человека либо рядового индивида.

Ряд древнейших мифов, а также гностические школы в христианстве повествуют об андрогинности венца творения. Мирча Элиаде подробно описал эволюцию образа андрогина в культуре и показал, что культивация мифа об андрогине отвечает фундаментальной потребности человечества в восстановлении утраченного единства, в интеграции всех диалектических противоположностей [1].

Гностики развили «сильный» вариант идеи андрогина в форме концепции метафизического маскулинизма: *андрогин есть такое мужеженское одноприродное существо*, в котором «женский аспект» представлен только малой частью его единого тела − «ребром». Отсюда, человек преимущественно обладает мужским полом, а женский пол принципиально частичен и производен от мужской тотальности. Существует и «слабый» вариант идеи андрогина, объясняющий причину асимметрии мужского и женского в родовом человеке. Вначале Адам и Ева составляют равновесное половое единство. В каждом из них в одинаковой мере положены обе

половинки человеческого рода, и полнота рода обеспечена тесным единением Адама и Евы. Однако в грехопадении оказалась более повинной Ева, нежели Адам. Поэтому Бог наложил на нее и более строгие физические и духовные наказания. Падшая Ева превращена в «слабый пол», приговорена в муках рожать детей, беспрекословно подчиняться мужу, лишена непосредственной связи с Богом (например, не может быть священником, входить в алтарь) и т.д. Таким образом, грехопадение нарушило в исходном андрогине гармонию, привело к утрате равновесной симметрии между мужским и женским началами.

Как бы то ни было, исходная физическая и духовная целостность человека представлена (явно или неявно) в канонических текстах Библии, а особенно в апокрифах, идеей андрогинности. Эта идея преимущественно культивируется в восточном христианстве. Андрогенез остается непостижимым, как и «андрогин», который побуждает всех к поискам «второй половины» как залогу счастья, будит в нас потускневший «идеал» и заставляет неустанно идти к Другому, к Ты. Пол, составляющий основу тела, пронизывает и душу; дух же по-разному сопрягая в человеке компоненты тела, преобразует единство личности.

Греческое слово «androgynos» (от греч. andr − мужчина, gen − род) в толковых словарях определяется как «двуполый». Соответственно, «андрогиния» означает наличие у особи одного пола признаков другого пола, но главным образом, вторичных половых признаков. Андрогенез − мужской партеногенез − развитие яйца (после проникновения в него сперматозоида) только с мужским ядром, что наблюдается в случае гибели женского ядра до оплодотворения.

Целостность (soma, телесность, тело) человека образуется через кооперацию духа (pneuma), души (psyche) и плоти (sarx).

Согласно христианской традиции, человек, живущий в половом воздержании, все равно живет половой жизнью, даже в абсолютном целомудрии. В целомудрии целостность человека, половая энергия не проявляется через сексуальный акт. Целомудрие и девство − ценностная ориентация раннего христианства, явленная в новозаветной литературе. Иисус Христос предстает в Новом Завете идеалом целомудрия (мы не касаемся тут неканонических учений о женитьбе Христа на Марии Магдалине). Подражая Христу, человеку нужно обожиться. Целомудрие есть сохранение целостности пола, концентрация половой энергии во всем целостном существе человека. Разврат, содомия являются противоположностью целомудрия, они уничтожают целостность человека, превращая пол в частную функцию. Девственность и целомудрие как положительная половая энергия, не допускавшая дробления целостности человека, проявляется через пол как космическую силу, способную ввести человека в Универсум, дать «встречу» с Богом, познать тайну мироздания.

В свое время фаллический культ Древней Греции жаждал воссоединения разделенных полов, молил о космическом половом соединении. Первоначальное или раннее христианство в корне мистически отвергало «естественные» критерии родового пола и допускало лишь аскетизм или ветхозаветную семью как приспособление к последствиям греха. Христианство признает естественным, нормальным, должным лишь рождение от Духа и связь по Духу. Но религия искупления, освобождающая от греха родового пола, не открыла еще нового, преображенного пола. Новый Завет отрицает половой грех и невоздержание. Он еще не отработал формы моногамной семьи, поэтому все внимание приковывает к образу Христа, его жизни, построенной на воздержании и аскезе пола, на восхвалении девства и целомудрия, которые стали проводить в жизнь его ученики − апостолы. Но если апостолы все же были женаты и перешли к целомудрию в ученический период своей жизни, то канонический Христос был андрогином и сохранил свое девство. Новозаветная семья христианством будет вырабатываться в постановлениях Церкви в более поздний период.

Яркое представление об истинном андрогине можно составить при знакомстве с соответствующими сочинениями христианских мистиков. Вот что писал о Христе как андрогине знаменитый немецкий мистик Якоб Бёме: «Ты юноша или дева, а Адам был и тем, и другим в одном лице» [2; с. 117]. «Из-за похоти своей Адам утратил деву и в похоти обрел женщину; но дева все еще ждет его, и если только он захочет вступить в новое рождение, она с великой честью вновь примет его» [2; с. 117]. Ева была создана для этой тленной жизни, ибо она жена мира сего. «Премудрость Божья есть вечная Дева, а не жена, она беспорочная чистота и целомудрие и предстоит как образ Божий и подобие Троицы» [2; с. 187].

По учению Бёме, Спаситель Христос был совершенным человеком, не знавшим таинства брака, не познавшим женщины, как и только что сотворенный Адам, не ведавший брака. Ветхозаветный Адам был равно мужчиной и женщиной − образом Божьим, андрогином, исполненным целомудрия, чистоты и непорочности. Новозаветный Адам тоже может стать андрогином, если будет жить по примеру Христа. Человек, подражающий девству Христа, может по воскресении мертвых попасть в рай, где, по слову Христа, не женятся и не выходят замуж, а живут подобно ангелам Божиим. Для этого Христос на кресте обагрил своей кровью подвиг, восстановив андрогинный образ в человеке, вернув Адаму Деву-Софию, создав образ андрогина − муже-девы, а не мужчины и женщины.

Бёме считал, что Адам сможет вернуть себе Софию, которую променял на Еву, если будет целомудрен, откажется от полового акта, уничтожит в себе это дьявольское «возжелание». Тогда снова не будет мужчины и женщины, прекратится их половое разделение и неравноправие. Целомудрие вернет их снова в Едем к древу жизни. Ева разрушила собой целостность, девственность Адама, грехом соблазна ввела его в половое разделе-

ние и привлекла к детородной функции, как главной, выделенной в проклятии Бога при их изгнании из Едема. Женщина превратилась в детородную самку, удалив от Бога и мужчину. Нарушена целостность человека как андрогина, «отчуждение» его от Бога пришлось исправлять Христу. Христос соединил в себе единый андрогинный образ «муже-девы». «Христос, − пишет Бёме, − затем был рожден Девою, чтобы снова освятить женскую тинктуру и превратить ее в мужскую, дабы мужчина и женщина стали муже-девами, как был Христос» [2; с. 482]. Учение Якоба Бёме о Софии есть устремленность к девственности души.

Сходное учение обнаруживается в Каббале. В XIX веке Ф. Баадер возрождает учение об андрогине, но уже с иными акцентами. «Теологи всего мира менее должны были бы чуждаться понятия изначальной андрогинности, ибо Мария родила без мужа» [3; с. 381]. Баадер признает брак, который возвращает природе человека путем брачной любви первоначальное андрогинное существование. Баадер считает, что андрогин обусловлен присутствием небесной Девы в человеке, а ее присутствие обусловлено пребыванием в нем Бога. Без понятия андрогина остается непонятной центральная идея религии — идея образа и подобия Божия [3; с. 191]. На протяжении длительного периода изучения человеческого пола философов волновал вопрос об онтическом неравноправии мужчин и женщин: о сущности каждого пола, различии их ролей в общественной жизни, их статусе в социальной иерархии. Вплоть до XIX века природу полового диморфизма выводили из биологических и психофизиологических особенностей мужчины и женщины. Верх брали учения о социальной иерархии полов с господствующей ролью мужчин (Платон, Аристотель, Кант, Фихте, Гегель, Шопенгауэр, Ницше и др.). Лишь на рубеже XIX−XX вв. и, прежде всего в русской философской мысли (хотя также и на Западе), обосновывается необходимость взаимопонимания, взаимоуважения и равенства в межполовом диалоге (В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк).

В русской религиозной философии есть такой символический образ. При грехопадении Адама его дева, София, уходит на небо, а ей на смену является Ева и отчуждает Адама от космоса. Этот дифференцированно распавшийся пол становится источником раздора в мире, жаждой всякого соединения. Андрогинический образ все же остался в человеке, иначе человек бы погиб. Но его сексуальная жизнь становится мучительным и напряженным исканием утерянного андрогинизма, т.е. соединением мужского и женского в целостное существо. Отделение Софии повлекло к порабощению человека его собственной природной необходимостью, связанной с семейной жизнью, созданием гаремов по принципу «возжелания» мужчин. Человек стал рабом своего сексуального влечения, жертвой падшей разделенности андрогина. Полигамная ветхозаветная семья формируется на основе пола, содомского греха как сущности человека. В.С. Со-

ловьев писал: «В эмпирической действительности человека как такового нет − он существует лишь в определенной односторонности и ограниченности, как мужская и женская индивидуальность. Но истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих» [4; с. 513]. Понятие пола играет важную роль в учении Соловьева о богочеловечестве и всеединстве. Эротическая утопия Соловьева определяет любовь как преодоление эгоизма, устанавливает телеологию восстановления целостного человека в единстве трех, разобщенных в его судьбе, начал: а) «истинного андрогинизма»; б) духовной телесности; в) богочеловечности. Русский теоретик «всеединства» вводит женскую ипостась в образ Бога через учение о Софии.

Н.Ф. Федоров развивал мысль о необходимости преодоления нынешнего дуального эроса, полового раскола, обратной стороной которого являются вражда и вытеснение одного пола другим. Но достижение идеального бытия любви возможно, по его мнению, лишь в труде по созданию новой небесно-земледельческой культуры, в движении, в творческом развитии. В.В. Розанов подчеркивал, что в своей сущности человек всегда остается двуполым. Человек весь есть только трансформация пола, только модификация пола, и своего и универсального; он весь ведь и составлен только из двух половинок, от матернего тела и от отцовского тела. Неоткуда взяться ничему третьему в нас, ничему не половому. По мнению Розанова, андрогин − это колебание пола в одном индивидууме. Двуполость, бисексуальность беспрерывно действует в формах физического либо психологического гермафродитизма. Розанов попытался соединить эти понятия еще и с другими: «через край» − полость, есть то же, что «вне-полость, без-полость, сухое дерево или чистая духовность» [5; с. 13].

А вот как трагедию андрогина характеризует Н.А. Бердяев, рассматривая мистику космической сексуальности: «Жизнь пола в этом мире в корне дефектна и испорчена. Половое влечение мучит человека безысходной жаждой соединения. И недостижимо соединение в природной половой жизни. Дифференцированный половой акт, который есть уже результат космического дробления целостного, андрогинического человека, безысходно трагичен, болезненен, бессмыслен. Соединение в сексуальном акте − призрачно, и за это призрачное соединение всегда ждет расплата» [6; с. 262]. «Христианские аскеты, побеждавшие физическую жизнь пола, могущественно чувствовали центральность пола в человеке, больше чувствовали, чем многие современные люди, живущие размеренной «естественной» половой жизнью. Аскетика − одна из метафизик пола» [6; с. 400]. Бердяев оперирует «мужским» и «женским» как исходными антропологическими категориями и основывает на них свой поиск целостности человека и Единого. «Человек скреплен с космосом, прежде всего, через пол, − говорит Бердяев. − В поле источник как истинного соединения человека с космо-

сом, так и рабской его зависимости <…> Христианская символика Логоса и души мира, Христа и Его Церкви говорит о космической мистике мужского и женского, о космической брачной тайне. Не только в человеке, но и в космосе есть половое разделение мужского и женского и половое их соединение. Душа мира − земля − женственна по отношению к Логосу − светоносному Мужу и жаждет соединения с Логосом, принятия Его внутрь себя. Земля − невеста ждет Жениха своего Христа» [6; с. 402]. Эта космическая противоположность мужского и женского создает коренную бисексуальность, андрогиничность человека, т.е. образ и подобие Божие в человеке, потому что «дева-юноша» является целостным бисексуальным человеком.

Бердяев развивал мистический взгляд на женщину как носителя космической сексуальной стихии, именно она − властительница родовой сексуальности, благодаря ей достижимо бессмертие, целостность в роде. Дева Мария как земная женщина, но прославившаяся пробуждением в ней небесной Девы, зачавшая непорочно от Духа Святого, возводит человека к целостности в Боге. Через Деву Марию земля принимает в свое лоно Логос, нового Адама, Абсолютного Человека. Бердяев также неоднократно подчеркивал, что падение и порабощение ветхозаветного Адама укрепило в мире царство природно-родового рождения через сексуальный акт. Новозаветный Адам мог родиться лишь от девы, зачавшей от Духа. Новое рождение от вечной женственности не должно быть связано с сексуальным греховный актом, нужен разрыв, т.е. отказ от старой родовой необходимости, должна начаться эпоха новозаветного человека − андрогина: аскета, девственника. И идеалом этого человека Нового Завета является рожденный Девой − Иисус Христос. Мистическое соединения пола предполагает слияние целой плоти с целой плотью, целого духа с целым духом, а не поверхностное соприкосновение полов, где плоть остается разделенной от плоти. Смерть и рождение, связь людей по крови и телу подменили прежнюю связь людей по духу. Поэтому освобождение человека должно произойти как освобождение от рода, от его сексуального акта и перейти к общению по духу. В жизни рода смерть неизбежна. Лишь в духе возможна для него победа над смертью, воскресение из мертвых. Первое рождение в роде не есть еще подлинное рождение человека. Только второе рождение в духе является окончательным рождением.

Интересный анализ учения С.Н. Булгакова об идеале подлинного пола и различении им разных аспектов пола (телесного, душевного и духовного, безгрешного и греховного, асексуального и сексуального) проведен в докторской диссертации А.Ф. Управителева [См.: 7].

Как и западные теологи, русские богословы в своих работах признают онтическую первичность мужчины, приводят множество примеров и доказательств, указывающих на глубокую особость полов (физиологическую, психологическую, социальную, культурную). Однако половые раз-

личия эти русские философы воспринимают не в качестве непреодолимой (для западной мысли) антиномии двух начал, а в качестве равенства различий, тождества противоположностей, их органического единства. Философия пола и любви в России, или так называемый феномен «Русского Эроса», в противовес западной традиции, закладывает основы женской парадигмы, как господства Премудрости Божьей (Софии) над Разумом (Логосом). Другими словами, то, что в западной философии воспринимается как мужское, божественное, духовное, в русской культуре ассоциируется посредством категории любви и с женским началом. Да и сами основы восприятия и оценки маскулинного и феминного имеют отличные от западных детерминанты: если в рассмотренной выше европейской традиции дифференциация мужского и женского выступает как онтологический, гносеологический и социальный принцип, то в русской религиозной философии − как принцип духовный. Эти принципы отечественной философии мы именуем «партнерской моделью» и оцениваем их как оригинальное объяснение межполового диалога.

Заметим, что в последнее время на Западе, в особенности после появления книги Дэна Брауэна «Код да Винчи» (М., 2005), стала активно обсуждаться тема «женского аспекта Божества». Как выясняется, в центре знаменитой фрески Леонардо да Винчи «Тайная вечеря» изображено то, что прежде редко кто замечал: рядом с Иисусом Христом художник поместил Марию Магдалину. Вновь разгораются споры, был ли совершенный Богочеловек Христос андрогином, может ли неженатый мужчина быть образцовым человеком, кем Ему приходилась Мария Магдалина? Вот уже две тысячи лет некоторая часть христиан культивируют еретическое учение о Граале, − о том, что Мария Магдалина была женой Спасителя и от их брака идет род Меровингов.

Проблема восстановления утраченной половой гармонии для большинства христианских мыслителей есть тайна нового человека преображенного пола, тайна об андрогине. Путь формирования нового человека-андрогина как подобия Божьего идет через любовь к Нему. Любовь − центральное понятие христианства: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга» (Ин. 33:34). Половая любовь (при всей ее важности) не может претендовать на роль последнего или предельного основания культуры, т.е. культурной универсалии. С точки зрения христианства, есть некий инвариант любви, характерный для всех культур. Такая мировоззренческая позиция позволяет рассмотреть проблему пола как проблему взаимодополнительности мужского и женского начал. Согласно христианству, грехопадение испортило половую целостность родового человека. Но с другой стороны, через освященный Богом брачный союз может быть достигнуто утраченное единство людей, устранена половая разобщенность. Отпадение человека не уничтожило окончательно его связи с Богом. Человек является носителем и добра, и зла, поэтому именно на человеке (а не только на Бо-

ге) лежит вся полнота ответственности за судьбу мира. «Поврежденность» человека заставляет его искать пути восстановления своей целостности, единства с природой и Богом, с Миром и Бытием.

Рассуждения о половой поврежденности человека можно подытожить схемой основных соотношений между полами. Питирим Сорокин в свое время выдвинул очень важный тезис, с которым трудно не согласиться: «*какова семья − таков и народ»*. Можно подразделить основные объяснительные модели межполового диалога на три группы.

− *Патриархальные модели*. Как бы ни объяснялись причины господствующего положения мужчины в обществе, в целом мужское лидерство в этих моделях принимается за данность, саму собой разумеющуюся и несомненную. Предполагается, что и в будущем останется то же самое неравноправие полов и лидерство мужчин, что установилось в библейские времена.

− *Феминистские модели.* С одной стороны, в них тоже не подвергается сомнению господствующее положение мужчин в современном обществе, но с другой стороны, с негодованием отвергаются любые попытки и дальше оправдывать подчиненное положение женщин. Общая слабость феминистских моделей в том, что, следуя в фарватере патриархальных традиций, их авторы предлагают перевернуть все наоборот, «зеркально»: сегодня женщины должны одержать «победу» над «мужским социальным миром» и перехватить стратегическое лидерство.

− *Партнерские объяснительные модели* только еще зарождаются сегодня. Их авторы пытаются преодолеть традиционные подходы к проблеме взаимоотношения полов. На первое место в партнерских моделях выдвигаются три принципа: а) принцип толерантности в отношениях между полами; б) принцип гармонической взаимодополнительности полов; в) принцип взаимозависимости мужчин и женщин. Вот почему так актуальны идеи русских религиозных философов об андрогинности, тождестве и органическом единстве мужского и женского начал, онтическом равенстве половых различий.

Третья модель лучше подходит для проектов развития партнерских взаимоотношений между полами. Особое значение в этом плане имеют процессы гендерной самоидентификации и полоролевой социализации личности. Лишь перестроив эти основополагающие детерминанты моделей полового взаимодействия, можно вести речь о таких отношениях между полами, которые бы опирались на терпимость к инаковости друг друга, на действительное равенство выбора жизненной стратегии. Первыми шагами такой трансформации в духе партнерских отношений может стать равное распределение семейных обязанностей (модель симметричных ролей), далее − индивидуальный выбор личностных характеристик, вне зависимости от стереотипов половых ролей (модель идентичных ролей). Все это может стать реальностью при условии крупных, глубоких изменений в общест-

венном и индивидуальном сознании. Пол, создавая основу физического аспекта телесности, определяет социальную и духовную сущность целостного человека.

Литература

1. Элиаде М. Мефистофель и андрогин. / М. Элиаде. − СПб: Алетейя, 1998.
2. Böhme J. Von der drei Prinzipen des göttlichen Wessens. Böhmes sammtliche Werke / J. Böhme. T. III. − Stuttgart, 1996. − P. 463 c.
3. Baader Fr. Leben und thesophische Werke / Fr . Baader .T. II.− Stuttgart, 1996.
4. Соловьев В.С. Смысл любви / В.С. Соловьев // Сочинения: В 2 т. − М.: Мысль, 1988.
5. Розанов В.В. Уединенное / В.В. Розанов // Люди лунного света. Метафизика христианства. Т. 2. – М.: Правда, 1990.
6. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества / Н.А. Бердяев. − М.: Правда, 1989.
7. Управителев А.Ф. Конструирование субъектности в антропологии С.Н. Булгакова. − Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2001.

К. Е. Рожкова

ПОНЯТИЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ И. А. ИЛЬИНА

Ответственность – это отношение зависимости человека от чего-то, что воспринимается им в качестве определяющего основания для принятия решений и совершения действий. [4, с. 359]. Именно такое определение этому термину даёт «Новая философская энциклопедия». Для религиозного философа Ивана Александровича Ильина ответственность же – необходимое условие духовности, которая в свою очередь является первоосновой всего, что есть в человеке. «Сознание есть не первая и не важнейшая ступень жизни, а вторичная, позднейшая и подчиненная. Духовность человека отнюдь не совпадает с сознанием, отнюдь не исчерпывается мыслью, отнюдь не ограничивается сферою слов и высказываний. Духовность глубже всего этого, могущественнее, богаче, значительнее и священнее» [3, с. 360]. Это означает понимание того, что всё лучшее и высшее не ограничивается пределами человеческой души, но является воплощением и излучением Бога – Высшего и Совершенного Начала, которому он предстоит на протяжении всей жизни. Именно этот факт, по мнению Ильина, открывает путь к «подлинному бытию и личному духовному достоинству» [Там же, с. 361]. Мыслитель неоднократно подчёркивал, что дар религиозности ни в коем случае не принижает человека, наоборот, именно в Боге человек находит источник духовной свободы.

В процессе постижения Бога – Высшего и Совершенного Начала – человек постепенно начинает «чтить самого себя, видеть и ценить духовность во всех людях и желать творческого раскрытия и осуществления духовной жизни на земле» [Там же, с. 261]. Именно это, по мнению философа, и есть подлинная культура.

Для Ильина основа духовной культуры – искренняя религиозность, причем религиозность культурно-творящего человека. Он особо подчеркивает именно творческий компонент культуры. Духовный опыт человека нередко воплощается в новой реальности – произведении искусства. Художник – посредник между зрителем и тайнами бытия. Через него проходит «Богом созданная сущность мира и человека», «мировая тайна» [2, с. 55]. Творческий процесс – это своего рода художественное тайноведение.

Ильин выделяет три слоя в произведении искусства. Во-первых, внешний, т. н. «эстетическая материя», под которой понимается материал, с которым работает художник.

Второй слой – эстетический образ, «воображаемое художником «обличие» или «очертание», которое подыскивает себе материю, для того чтобы воплотиться в ней и «излучаться» из нее и через нее [3, с. 420].

На третьем уровне художественный образ подчинен главной идее произведения, или художественному предмету.

Три слоя художественного произведения связаны с тремя стадиями творческого процесса: созерцанием, воображением и воплощением. В ходе созерцания художник таинственным образом воспринимает содержание будущего произведения, затем в процессе воображения облекает это бесформенное содержание в некие земные образы, после, в процессе воплощения образы, существовавшие в сознании художника, закрепляются в некоей «эстетической материи». В результате они становятся доступны восприятию других людей.

Художественный предмет постигается именно «духовной медитацией», т. е. созерцанием. Это не плод воображения художника, это первообраз, живой способ бытия, который возможно найти в Боге, в человеке или в природе вещей. Под созерцанием Ильин понимает процесс познания, который не задерживается на поверхности явлений, но проникает в скрытые «существенные «состояния» – бытие [1, с. 271].

Ильин пишет: художник обязан создавать только то, что верно и необходимо, то, что является результатом духовных медитаций. Внутренняя самодисциплина, вкус, умение задавать вопросы и отбирать то единственно точное и верное, что органически связано с «потоком живого, связанного, единого смысла» возможны благодаря интуиции, которая помогает отбросить всё лишнее. «Дело не в том, «что можно провести эту линию, наложить эту краску, ввести эту модуляцию, употребить это словесное выражение, но в том, что «только это и нужно», «именно этого и не хватало» и «обойтись без этого невозможно», ибо это соответственно и точно. Художественно-сказуемое – требует именно этого, и требование его должно быть выполнено» [3, с. 416].

Необходимость прочно связана с художественной совестью и ответственностью. Совесть понимается как творческая энергия «энергия любви и воли, направленная вперед, в будущее, к предстоящим свершениям. Она

же дает человеку то высшее счастье на земле, которое выражается словами духовное достоинство и призвание» [3, с. 363]. Именно достоинство Ильин называет «безусловным корнем» ответственности. Человек как зрелое и свободное существо отвечает за свою жизнь, за её содержание и результаты. Он определяет себя сам и свою жизнь «к духовности, согласно своему предстоянию, своему призванию и своей ответственности» [Там же, с. 365].

Ильин различает ответственность предварительную и последующую. Причем первый вид он связывает с волей к совершенству. Ещё до деяния человек чувствует не только силу и энергию для созидания, но и внутреннее обязательство осуществить всё наилучшим образом. «Он ставит себя перед Лицо Божие и «предстоит»; он слышит призыв к совершенству и осмысливает его как свою «призванность»; он приемлет эту призванность и как бы «заряжает» свою душу волею к совершенству. Еще не совершив, он уже знает о своей ответственности. И это чувство своей ответственности – сразу дисциплинирует его, сосредоточивает его и вдохновляет» [Там же, с. 367]. Внутреннее обязательство Ильин связывает с верой. Приятие Божественного пробуждает в человеке волю, которая отказывается от личного и мелкого и акцентируется на объективно-лучшем, совершенном. В человеке просыпается совесть, но не как угрызение за проступки, а как уже было отмечено выше, совесть – творческая энергия, возможность созидать.

Именно предварительная ответственность чрезвычайно важна в искусстве. Не чувствуя себя предстоящим, не чувствуя художественного предмета, который он должен воплотить, человек не должен творить. Именно отказ от этого вида ответственности, по мнению Ильина, во многом привел к формированию модернизма в искусстве, когда содержание подменяется причудливой формой, а то и просто эпатажем. «Творящий» без верховного начала, без идеалов, перед которыми он преклоняется, не творит, а произвольничает, балуется, тешит себя или просто безобразничает (наподобие Пикассо или других модернистов)» [Там же, с. 362].

Таким образом, в основе культуры лежит глубокая религиозность, которая в свою очередь является условием подлинной свободы человека, способного к творчеству. Подлинное произведение искусства состоит из трех слоев – эстетической материи, художественного образа и главной идеи (предмета, главно-сказуемое). Постижение первых двух уровней доступно многим и осуществляется при помощи воображения и воплощения. Третий слой требует духовной медитации или созерцания и возможен лишь при условии внутренней необходимости; гарантом подлинности художественного предмета является предварительная необходимость.

Литература

1. Ильин, И. А. Одинокий художник / И. А. Ильин; сост., предисл. и примеч. В. И. Белов. – М.:Искусство, 1993.

2. Ильин, И. А. Основы художества. О совершенном в искусстве / И. А. Ильин // Собрание сочинений: в 10 т. Т. 6. Кн. 1./ И. А. Ильин. – М.: Искусство, 1996. – С. 17–223.

3. Ильин, И. А. Религиозный смысл философии / И. А. Ильин. – М.:АСТ:АСТ МОСКВА, 2006.

4. Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3: Н–С / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – М.: Мысль, 2001.

М. П. Шумакова

«ЖИЗНЬ» И «СОЗНАНИЕ» В ОПЫТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕЗЫ

> – Как по-твоему, все люди знают… знают, что они… живые?.. …Точно огромный зрачок исполинского глаза, который тоже только что раскрылся и глядит в изумлении, на него в упор смотрел весь мир. И он понял: вот что неожиданно пришло к нему, и теперь останется с ним, и уже *никогда его не покинет*. «Я ЖИВОЙ», – подумал он…
>
> *Рэй Брэдбери. Вино из одуванчиков*

Остановить сознание, чтобы почувствовать, что ты жив, живой – основная «забота» (почти в хайдеггеровском смысле) современного *интеллектуального* сознания. М. Мамардашвили и А. Пятигорский прямо утверждают, что есть такие моменты, когда жизнь и сознание разведены (жизнь, которая сознанием не является). Почему именно эти моменты оказываются в поле пристального внимания современной философской мысли? По всей видимости, потому, что в подобные мгновения жизни возможна та интенсивность переживания жизни и то ощущение целостности мира, включенности в мировое целое, которое не может дать рационально-логическое осмысление мира, данное нам в словах.

Поиск интенсивности «переживания жизни» заставляет современную философскую мысль актуализировать внимание на возможностях внерационального и, как следствие, вневербального «касания плоти мира». Пережить «ничто» (иногда – как опыт смерти, страдания, экстаза) – значит ощутить реальность жизни как процесса становящегося, развертывающегося в каждом миге бытия.

Это делает актуальной проблему молчания, безмолвия, которая может решаться, например, в современных художественных практиках, в кино и фотографии как особом опыте нерефлективной антропологии (вплоть до «внезнакового», «неуказующего-на-то-о-чем-молчат» молчания).

Итак, смерть, страдание, экстаз, «неуказующего-на-то-о-чем-молчат молчание» – вот те точки вневербального и внерационального «выхода» *за* пределы сознания, которые становятся своеобразными рецептами преодоления границы между жизнью и сознанием и залогом полноты «переживания жизни» в современном, по преимуществу западноевропейском, сознании.

Каковы истоки подобного антагонизма между жизнью и сознанием в мышлении европейского культурного субъекта? Другими словами, каковы истоки и «исторические формы» предпочтения рационального или экстатически-иррационального типов познания в истории европейской культуры при принципиальной неслиянности, невозможности синтеза того и другого? На наш взгляд, эта *двойственность* (по принципу или/или) в способах познания и «переживания» мира, проходит через всю историю западноевропейской культуры. Рассмотрим основные вехи в истории европейской культуры с этой точки зрения.

В период античности «прозрение» истины становится возможным только как умозрение, выведенное за пределы телесно-чувственной сферы (первое рождение европейского рационализма по С. С. Аверинцеву). Устами Сократа, находящегося на пороге смерти, Платон отмечает: «самым безукоризненным образом разрешит эту задачу тот, кто подходит к каждой вещи средствами одной лишь *мысли* (насколько это возможно), не привлекая в ходе размышления ни зрения, ни иного какого чувства и ни единого из них не беря в спутники *рассудку*…» (курсив мой. – *М. Ш.*) (Диалог «Федр»). Развитие риторики, опора на *слово* – оборотная сторона этого процесса (С. С. Аверинцев [1]).Знаменитый платоновский экстаз в данном контексте может быть понят как выход за пределы телесности, как чистое созерцание мира эйдосов. Эрос у Платона – это то, что, «заполняя душу страстным началом, мутит рассудок безумием» [14, с. 511]. Эту мысль Платона С.Н. Булгаков выразил так: «истина открывается только любви, эротическому безумию, экстазу» [2, с. 190] (греч. ex-stasis –*выход* человеческого духа *"из себя",* или за пределы себя, к Высшему бытию). Так рождается Эрос, который вызывает в душах неистовство, экстаз и чувство блаженства. Душа, «ужаленная» эросом «неистовствует и от исступления не может она ни спать ночью, ни днем оставаться на одном месте. В тоске бежит она туда, где думает увидеть обладателя красоты» (Диалог «Федр»). Такое постижение истины и есть путь к благу, блаженству, бессмертию. Таким образом, уже в античности складывается такая ситуация, в которой два вида познания противопоставляются друг другу: рациональное (вне чувственно-телесного) и вне-рациональное («экстаз Платона / неоплатоников/гностиков, который предполагал почти мгновенный выход за пределы тела, которое рассматривалось как «темница души»),

Католическая духовность унаследовала многие черты античного понимания антропологической проблемы. Это находит отражение в некоторых моментах католической догматики. Здесь я остановлюсь лишь на двух моментах: 1) истолкование грехопадения и искупления; 2) проблема филиокве (filioque) и «нетварных божественных энергий».

Вопрос о грехопадении активно обсуждался в век схоластики (Ансельм Кентерберийский, Иоанн Дунс Скотт и др.). В декретах Тридентского собора были утверждены основные положения этого догмата в его като-

лическом изложении. В соответствии с этим догматом, первобытная праведность всецело была даром божественной благодати (donum supernaturale) которая была своеобразным прибавлением к естественному состоянию человека(donum superadditium) [10]. Этот догмат утвердил двусоставность человеческой природы, следствием которой становилась борьба между телом и духом, чувственным и духовным. Как следствие, сущность грехопадения оказывается заключена в отъятии дара благодати (которая единственная удерживала чувственное в равновесии с телесным) и возобладании чувственного над духовным,можно даже сказать победе телесного над духовным. Здесь следует подчеркнуть, что «естественная» природа человека изначально мыслится как телесно-чувственная, то есть грехопадение ее никак не изменило (в отличие от православного учения о «повреждении» всего состава человека – и духовного, и телесного). Лишение благодати приводит к осуждению и вине, которые необходимо искупить. У того же Ансельма Кентерберийского мы встречаем учение о должных и сверхдолжных заслугах, способных привести человека к спасению. Как отмечал В.Лосский, Ансельм «развил юридическую теорию искупления», поскольку именно в юридической стороне этого вопроса он стремится увидеть полноту истины в ее рациональном обосновании [9].

В католическом учении первородный грех передается только через новое тело, находящееся в утробе матери, душа же человека, которая вливается Богом в это тело, остается беспорочна. Тем самым мы наблюдем неоплатоническое по своему происхождению противопоставление тела и духа, в котором материя рассматривается как косное, злое начало.

Споры между католиками и православными в вопросе о filioque и «нетварных божественных энергиях» Г.Паламы не утихают по сей день [6; 7]. В отечественной традиции можно отметить направление, представленное Л. П. Карсавиным, В. Н. Лосским, Ф. Ф. Лосевым, которое рассматривает вопрос о filioque как центральный, видя в этом добавлении к символу веры основание как католической духовности, так и различий католического и православного типов мышления. Кроме того можно говорить о направлении, представленном, например Н. К. Гаврюшиным, который считает эти расхождения несущественными (одним из доказательств последнего тезиса для него становится отсутствие переводов Паламы в отечественной традиции вплоть до XVIII в.). Средней «примиряющей» можно назвать точку зрения В. В. Бибихина.

Эти расхождения между католиками и православными окончательно были закреплены в известных спорах Григория Паламы и Варлаама Колабрийского (чьи взгляды были близки католическому пониманию проблемы). В системе Варлаама в тварном мире возможны лишь *тварные* последствия действия нетварного Бога. Мир видится как гигантское полотно, которое бугрится, вздымается, приобретает самые фантастические очертания, так как именно *за* ним скрывается dynamis Бога. Мир земной оказыва-

ется изолированным от мира божественного этой пленкой «складчатой» материи, которая может источать свет, но свет, имеющий тварную природу. Этот свет может рассматриваться и как метафизический свет (например, у Роберта Гроссетеста – но только как творение Бога, как первая форма телесных тел).

И еще один момент. Экстаз в католической молитвенной практике должен вывести *за* пределы мира-складки, он вневещественен, внетелесен, внеразумен, длится мгновения. По сути – это способ отрешения от телесности – на некоторое время. В этом можно увидеть наследие платонизма/неоплатонизма/ гностицизма в европейском сознании, в которых материя рассматривалась как косное, злое начало, которое можно преобразовать, подчинить себе, но не ощутить как нечто, причастное сакральному.

Итак, в период средневековья по принципу или/или в европейской культуре сосуществуют два типа Богопознания (а значит – и миропознания): 1)рациональный тип познания, использующий метод логического анализа, восходящий к Аристотелю (основанный на данных чувственного опыта, но без апофатического выхода за его пределы (например, Фома Аквинский); 2) вера «простеца», мистика, апофатический выход за пределы чувственно ощущаемого бытия в мистическом экстазе и видении, который рассматривается как слияние с Богом (Франциск Ассизский, Тереза Авильская и др.)/

В эпоху ренессанса актуализация неоплатонизма вновь приводит к гносеологической двойственности: а) познание как внетелесное восхождение к умопостигаему миру идей; б) познание как «платоновский экстаз», в котором все большее значение приобретает *чувственная* красота вещей *этого* мира (Н. Кузанский, М. Фичино и др.). Неоэпикуреизм ренессанса также ориентирован на наслаждение, в котором чувственно-переживаемый мир приобретает особое значение (К.Раймонди, Л.Валла и др.). Мотив чувственно окрашенного наслаждения красотой мира присутствует и в натурфилософии XVI в.

В XVII в. барокко (иррациональный тип мышления при оптико-тактильной перцепции) и классицизм (рациональный тип мышления при оптико-вербальной перцепции) сосуществуют в рамках единой европейской эстетической системы, как бы демонстрируя (в очередной раз) двойственность европейского видения мира. Кроме того, именно эта эпоха стала свидетелем картезианского переворота в науке в целом и в философии в частности. Рационализм, вера во всемогущество разума (Cogito, ergo sum!), механицизм, идея «противоположности духа материи», предписывающая нам удаляться от всего телесного и, одновременно (по мнению Мамардашвили) черты экзистенцианолистского подхода – все это характерно для философии Рене Декарта (Картезий, Reatus Cartesius). Дуалистическое воззрение Декарта на душу, которая только мыслит, и тело, которое только движется, сыграло решающую роль в трактовки организма как вещи,

управляемой особой сущностью – душой и окончательно утвердило дуализм телесного и духовного в понимании человека и мира. С тех пор картезианские размышления властвуют над умами многих философов.

В эпоху Просвещения происходит, по С.С.Аверинцеву, второе рождение европейского рационализма. Тем не менее, в европейской культуре эпохи Просвещения снова сосуществуют два типа мышления о мире. Именно разум реабилитирует чувственность, которая «разумна» с точки зрение естественного, природного начала, в том числе и «непозволительные с точки зрения человека и человечности» (А. Якимович) инстинкты (что, в частности, находит свое выражение в эстетике рококо). А. Якимович отмечает любопытную деталь: творчество маркиза де Сада становится закономерным итогом гедонизма эпохи Просвещения [16]. Интерес к чувственности-телу/опора на разум (при оттеснении мистики в число маргиналий культуры)– два противоположных процесса, которые трудно отделить один от другого со времени просвещения – и до наших дней. Таким образом, двойственность в способах познания мира и человека не снимается, но, наоборот, усиливается, хотя чувственное познание могло входить в число маргиналий культуры.

В то же время немецкая классическая философия окончательно утверждает приоритет разума и слова. Мир феноменальный и ноуменальный (как мир необходимости и мир свободы) вновь резко разведены Кантом. Именно поэтому Кант различает мир, как он есть сам по себе (то есть вне формирующей деятельности рассудка) – вещь-в-себе, и мир, как он представляется в сфере категорий, выдвигаемых человеческим разумом (находящим свою опору в опыте). И хотя Кант не разделял безграничной веры в силы человеческого разума, называя эту веру догматизмом, для него всякое знание заканчивается в разуме, выше которого «нет в нас ничего». То же разделение мира на духовное и природное бытие унаследует Гегель, у которого возможности познающего разума становятся поистине безграничны.

Первый «бунт» против рационализма классической немецкой философии, на наш взгляд, предприняли романтики (не смотря на то, что философия И.Канта и Г.Гегеля часто служила обоснованием романтизма). Особенно ярко это проявляется у У.Блейка, сделавшего попытку (задолго до Ницше) реабилитировать телесные энергии человека. На наш взгляд, деизм и пантеизм становятся двумя отправными точками романтического «бунта». Деизм вывел Бога за пределы мира, что вполне соответствует общеевропейскому представлению о Богопознании, возможном лишь на основе разума, выводящего за пределы тварного мира. «Сиротство» и богооставленность мира стали вполне осуществившимся фактом в системе деизма, в то время как пантеизм стал попыткой возвращения тварному миру его «ароматов и запахов». Однако и в пантеизме мир остается изолирован по отношению к метафизическому бытию, так как тварная природа отождест-

вляется с нетварным Богом, и мир словно «окутывает» человека со всех сторон «материей жизни», не позволяя проникнуть за ее границы. Почти языческая одушевленность мира реабилитировала в пантеизме «общечеловеческие корни идеализма» [12], возвратила «вкус» к экстатическому, внерациональному опыту. Это было весьма рискованным онтологическим основанием, так как природа, как мы знаем из собственного опыта, не всегда благосклонна к человеку. Она дарует жизнь, но и – *отнимает* ее, поэтому пантеизм с неизбежностью приводит к трагическому мироощущению, идее «вечного возврата», круговорота жизни и смерти обесцениванию человеческой личности, что практически «невыносимо» для европейского сознания, получившего «прививку» христианского (а затем – и ренессансного) антропоцентризма.

В конце XIX в. «философия жизни» решительно порывает с рационализмом классиков и воскрешает интерес к чувственности и телу. «Кенигсбергский китаизм» Канта подвергается радикальной критике у Ницше, в философских рассуждениях которого, как нам представляется, снова «срабатывает» общеевропейский принцип мышления по типу или/или. Но на этот раз европейская мысль отдает предпочтение «телесности», а не духовности в ее классическом европейском философском понимании. «Новое» тело интереснее, чем «старая» душа. Тем не менее, появление «философии жизни» не вытеснило рационализм как основание развития европейской цивилизации и даже не придало ему статуса культурной маргиналии.

Этот процесс находит своеобразное завершение в психоанализе З.Фрейда, открывшего бессознательное начало в психике человека. В то же время, в соответствии с общеевропейским стилем мышления, необходимость «рационализированного» перевода бессознательного в область сознания становится для Фрейда основной целью психоаналитических процедур.

Современный постмодернизм предлагает расстаться и с этой иллюзией Фрейда. Последовательные: смерть автора, смерть субъекта, смерть героя, смерть рассудка (шизоанализ), отсутствие «означаемого» как глубинного смысла (что, в конечном итоге, ведет к девальвации слова как единицы смысла) – этот ряд «смертей» и «деконструкций», характерных для постмодернизма, приводят к девальвации и разума, и слова. Современный постструктурализм/постмодернизм тяготеет к апофатичности и молчанию, размышляет об экстатических и «болевых» порогах человеческой телесности, о «теле без органов» как своеобразном эквиваленте «чистой духовности», словно заново пытаясь найти точку опоры в европейском способе познания мира. Следует также отметить, что постмодернизм выступает как своеобразный протест против рационализма и «симулякровости» современной массовой культуры, инициированный европейской интеллектуальной элитой.

Таким образом, почва для противостояния «жизни» и «сознания» в познании мира была подготовлена всем ходом развития европейской куль-

туры – от античности – через средневековье – к постмодернизму нашего времени. Безусловно, данная схема, как любое схематизирование вообще, упрощает реальность жизни. В европейской культуре, особенно – в период раннего средневековья, это противостояние не было столь ярко выражено в творчестве *отдельных* авторов, но, на наш взгляд, ощущается как основная тенденция европейского культурного развития.

Но возможно ли состояния человеческого существа, в которых это противостояние сознания и жизни было бы преодолено? Иными словами, возможно ли соединить «сознание» и «жизнь», «разумность», «ум» и всеохватную полноту «переживания жизни»? Возможно ли «впадание в бытие» вне состояний, например, экстаза/боли, (что иногда одно и то же – например, в случае садо-мазохистской ориентации личности), «бес- сознательного» молчания, когда исчезает сам субъект молчания как сознательное существо, вне позиции «наблюдателя за наблюдателем» (в которой возможность эмпатии и слияния с «миром другого», возможность активного переживания «за» другого представляется все-таки проблематичной (Пятигорский/Мамардашвили [11])?

Возьмем на себя смелость утверждать, что в недрах, по крайней мере восточнохристианского православного типа мышления формируется тип познания, ориентированный на синтез «рационального» и «чувственного», в котором и то, и другое подвергается радикальной переработке и «воспитанию», и который, по терминологии А. Ф. Лосева, можно назвать «абсолютной мифологией» [8]. Это различие в типах мышления восточного и западного христианства становится ощутимым в период разделения церквей и формирования католической духовности, отличной от православной, и закрепляется в догматических основаниях обеих религиозных систем и, в частности, в filioque, а также в догматических различиях в понимании проблемы познаваемости божественной сущности, благодати и т.п. Эти расхождения окончательно были закреплены в известных спорах Григория Паламы и Варлаама Колабрийского (чьи взгляды были близки католическому пониманию проблемы). В учении Григория Паламы нетварные божественные энергии, которые можно лицезреть «духовно-телесными очами» («фаворский свет») пронизывают все мироздание, каждым мгновением своего бытия причастного божественному. Мир готов в любой момент выявить «просвет в бытии», «прозрачность бытия», «пронизанность бытия» тончайшими волнами божественных нетварных энергий. Любая вещь этого мира становится не просто знаком, но – символом, являющим полноту иного бытия именно своей вещностью, телесностью, тварностью. По отношению к такой тварной субстанции как тело человека, это приводило к учению об «обожении» как цели христианской жизни.

В таком взгляде на мир вещи, окружающие человека, как бы оживают. Кажется, что предметная сущность каждой конкретной вещи вопиет о себе. «Миф но есть бытие идеальное, но — жизненно ощущаемая и твори-

мая, вещественная реальность и телесная, до животности телесная действительность» (А. Ф. Лосев [8]).Вещи мира воспринимаются как нуминозный объект, поэтому нуждаются в особом, «трепетном» касании..

В православии сущность Божественного также как и в католичестве апофатична, непостижима, но можно познать Бога в его энергиях – нетварных энергиях Святого Духа. Экстаз в католичестве должен вывести *за* пределы мира-складки, он вневещественен, внетелесен, внеразумен, длится мгновения. В этом можно увидеть наследие платонизма/неоплатонизма/ гностицизма в европейском сознании, в которых материя рассматривалась как косное, злое начало, которое можно преобразовать, подчинить себе, но не ощутить как нечто, сопричастное сакральному. Именно поэтому, на наш взгляд, Богопознание (а значит и миропознание) – двойственно в европейской традиции со времен античности / католического средневековья: это либо экстаз, граничащий с чувственностью, прорыв за бугрящиеся поверхности мира (к вожделенным эйдосам Платона) и внеразумное и бессловесное созерцание Истины, либо – логические процедуры ума, выраженные в рационализированном слове (эта проблема «двойственности» средневекового богопознания нашла отражение в романе «Имя розы» такого знатока европейского средневековья как У.Эко, действие которого развертывается менее чем через сто лет после разделения церквей). Когда Богопознание сменилось миропознанием, все та же двойственность в способах познания мира осталась неизменной (яркий пример – «Степной волк» Г. Гессе).

В православии глубоко укоренено недоверие к любым формам экстатического состояния, которые именуются прелестью. Ум здесь – необходимая часть души, но он лишь тогда приобретает настоящую ценность, когда сводится в сердце – физическое и духовное одновременно (даже точнее – в верхнюю часть сердца). Так умное и чувственное (страстное) начала человека «воспитуются», «облагораживаются» (но – не подавляются один в угоду другому), связываются с телесным через «верхнее сердце», благодаря возможности «обожения» всего человеческого естества, включая человеческое тело. Благодать не просто производит изменения в телесном составе человека (как в католичестве), но делает тело причастным божественным нетварным энергиям, которые не просто динамис-сила-воздействие, но свет, энергия, пронизывающие мир, вскрывающие оболочку-складку, выявляющие причастность этого мира божественному началу в каждом атоме земного бытия. Это состояние не экстатическое и не внеразумное. Но именно это состояние позволяет пережить единство с миром и людьми. Это состояние «сердца милующего», «души милующей», исполненное тепла, любви, смирения и ровного горения духа. Оно может длиться некоторое время, а для святости, как нам представляется, – и всю жизнь. Совсем необязательны порыв, экстаз, вообще, сверхъестественные «красивые» состояния души, чтобы проникнуть сквозь завесу бытия, поскольку Бог всегда здесь, рядом как само дыхание и жизнь.

В восточнохристианском сознании Слово наделяется особым значением. В процессе познания *слово* как порождение ума, «умной» сущности человека только тогда обретает истинную ценность, когда сказано «от всего сердца», «из глубины сердечной», то есть из умно-сердечного центра человека (когда ум «сводится» в сердце). Слова же, исходящие только от ума, подобной ценности не имеют. Эти слова словно теряют свою энергию, становятся холодными, так как не подпитываются тонкими энергиями сердца. Именно обилием слов последнего рода переполнена современная цивилизация, и «усталость от слов», накопившаяся в современной постмодернистской культуре, на наш взгляд, – это «усталость» от слов, «подпитывающихся» рационализмом современного сознания и не подкрепленных искренностью сердца, которая единственно способна утвердить жизненную необходимость сказанного слова. Мы устали не столько от сознания как такового, сколько от «симулякров», агрессивно вторгающихся в наше сознании через слово (или визуальный образ-клише). Именно дефицит *искренности,* говорения и размышления *«из глубины сердечной»*, *«от всего сердца»* толкает нас на поиски «безмолвия», «остановки сознания», в которых мы надеемся снова обрести самих себя и целый мир.

Итак, возможность соединения «ума» и «сердечности» как мига наиболее полного и острого переживания бытия, жизни как таковой, кажется практически невозможной для современного европейского сознания, но является главной целью в православном богословии и опыте мирской жизни, а также предметом пытливого исследования в православном аскетическом опыте. Возможно, это и есть то «вечно новое», что, по мнению отцов церкви, христианство внесло в «старый» языческий мир.

Другим вариантом такого соединения в христианском учении становится соединения «закона» и «благодати». Благодать выше нравственного закона (с приходом Христа мы живем «не под законом, а под благодатью» (Рим.6:14)), но благодать не до закона, а после него. Как отмечал В. В. Бычков [5], благодать «снимает» не только негативный фактор (грех), но и позитивный (закон). Но любовь – исполнение закона (Рим. 13:10), а конец закона – Христос (Рим.10:4). И здесь мы снова сталкиваемся с проблемой соотношения вербального и вневербального познания. Слово (закон) приобретает смысл лишь тогда, когда оказывается укорененным «в скрижалях сердца», а это означает в паламистской системе миромышление и мирочувствия необходимость «сведения ума в сердце» в молитве Иисусовой, восприятия благодати Божией, обожение; а венец этой молитвы – непрестанная *бессловесная,* но не *без-умная* молитва Богу («и не молитвою молится ум» (Исаак Сирин). Ум, хранимый безмолвием, пребывает в экстазе, но экстаз святых отцов отличается от экстаза неоплатоников/гностиков, так как в нем ум соединяется с «верхним сердцем», и хотя ум и не имеет движения к чему-либо, а «путеводится Духом, но не путево-

дит», он находится в состоянии собранности и трезвения, но не «вне- разумного» выхода за границы человеческого существа.

Литература

1. Аверинцев, С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопр. философии. – 1989. – № 3. – С. 3–13) [Электронный ресурс] / С.С. Аверинцев. – Режим доступа: www.gumer.info/…/Literat/aver/dv_r.php

2. Булгаков, С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – М, 1994. С. 190.

3. Бычков, В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. – М.: Искусство, 1977.

4. Лосский, В. Н. Искупление и обожение. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/25/losskij_po_obrazu_i_podobiju_05-all.shtml.

5. Бычков, В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. – М.: Искусство, 1977.

6. Католический форум у Заглобы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://forum.catholiconline.ru/index.php?showtopic=1260&st=0 ; форум kassidi.livejournal. – Режим доступа: http://kassidi.livejournal.com/43260.html

7. Кураев, Андрей. Форум миссионерского портала диакона Андрея Кураева. [Электронный ресурс] / А. Кураев. – Режимдоступа: http://kuraev.ru/smf/index.php?topic=35412.msg455374; http://kuraev.ru/index.php?option=com_smf&Itemid= 63&topic= 153698.40;

8. Лосев, А. Ф Диалектика мифа // Лосев А.Ф .Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991.

9. Лосский, В. Н. Искупление и обожение. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/25/losskij_po_obrazu_i_podobiju_05-all.shtml

10. Малиновский Н., прот. Очерк православного догматического богословия. [Электронный ресурс] / Малиновский Н. – Режим доступа: http://lib.rus.ec/b/121580.

11. Мамардашвили М.К.: Пятигорский А.М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. Под общей редакцией Ю.П.Сенокосова. М.: Языки русской культуры, 1997 [Электронный ресурс] / Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. – Режим доступа: www.opentextnn.ru/man/?id=938

12. Флоренский, П.А. Общечеловеческие корни идеализма [Электронный ресурс] / П. А. Флоренский. – Режим доступа: http://www.magister.msk.ru/library/philos/florensk/floren01.htm

13 .Флоровский, Г., протоиерей. Византийские отцы V – VIII вв. – Минск: Харвест, 2006. С.232–234, 238–240.

14.Хоружий, С.С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословии и философии. – М.: 1991.

15. Эрн В.Ф. Верховное постижение Платона. // Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда. 1991. С. 511.

16. Якимович А.К. Новое время. Искусство и культура XVII – XVIII вв. М.: СПб: Азбука-классика, 2004.

ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ РОССИИ: АКТУАЛЬНОСТЬ НАСЛЕДИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

А. А. Ваганов

ЦЕРКОВНЫЕ МУЗЕИ НА УРАЛЕ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД

Церковными, либо церковно-археологическими музеями называется группа музеев, создаваемых при церквях, монастырях, епархиях, религиозных объединениях, которые являются их собственниками и учредителями. Церковно-археологические музеи находились в ведении Святейшего Синода и существовали при духовных академиях, церковно-археологических комитетах и обществах, православных братствах. Появление церковных музеев было связано с введением курса церковной археологии в программу духовных академий, наглядность преподавания которого обеспечивалась демонстрацией предметов, а также осознанная обществом потребность в сохранении памятников церковной старины. Церковные музеи создавались на базе коллекций древлехранилищ, включавших собрания церковной утвари, облачений, книг и ставили своей целью просвещение духовенства и светской публики [1].

На Урале церковно-археологические до революции были созданы в Вятке и Перми. В Вятской губернии церковно-археологический музей сначала проектировался как отдел местного историко-археологического музея, но в течение времени развился в самостоятельное учреждение.

Мысль об устройстве при Вятской архивной комиссии историко-археологического музея зародилась среди членов этой комиссии ещё в 1909 году. Инициатором создания музея был редактор «Трудов Вятской архивной комиссии» В.Д. Емельянов. Его открытие было предложено приурочить к 300-летию исторических событий – со дня смерти преподобного Трифона Вятского чудотворца и к 300-летию дома Романовых. Вопрос о музее неоднократно обсуждался на общем собрании комиссии и на епархиальном съезде духовенства. Членом комиссии В.Д. Емельяновым был составлен его проект и внесен в обсуждение общего собрания комиссии, которая внесла в него некоторые поправки и изменения и просила Владимира Дмитриевича сделать необходимые исправления. В итоге, на съезде духовенства в заседаниях 4 и 7 сентября 1910 года было постановлено: принять участие духовенству епархии в устроении архивной комиссии в городе Вятке историко-археологического музея путем передачи ей церковных древностей. Для этого указывалось представить в Вятскую архивную комиссию из церквей предметы древности, изъятые из употребления за ненужностью или ветхостью, а предметов ценных или необходимых для церквей прислать в комиссию фотографии. Для участия в заседаниях ко-

миссии по обсуждению вопросов, связанных с устройством музея, избрали протоиерея Иоанна Осокина. Для сохранения церковных памятников епархиальным съездом было решено открыть специальный церковно-археологический отдел, который должен был стать отделом историко-археологического музея архивной комиссии. Также собранием было решено временно уступить для церковно-археологического музея две комнаты в епархиальном доме. В целях оказания материальной помощи комиссии съезд постановил предложить архивной комиссии: а) составить воззвание и напечатать его не подписных листах б) разослать листы настоятелям и церковным старостам, по которым они должны будут произвести сбор и представить его благочинным для отправки в архивную комиссию. Архивная комиссия приняла это предложение и составила обращения, напечатав его на подписных листах, а листы с разрешения начальства, в количестве 1468 экземпляров разослала через благочинных настоятелям и старостам церквей для сбора пожертвований на устройство отдела древностей при историко-археологическом музее. Так как листы были посланы в декабре 1910 года, то пожертвования стали поступать уже 1911 году [2].

В 1911 году на организацию этого отдела музея через благочинных церквей Вятской епархии поступило 423 рубля. В 1912 году на открытие музея было выделено 241 рубль, из них на оборудование музея – 200 рублей.

Для первоначальной организации церковно-археологического отдела музея собрание комиссии 3 ноября 1911 года постановило организовать подкомиссию , под председательством протоиерея И.Я. Сыпцова в следующем составе: Протоиерея И.М. Осокина (который в то же время являлся и уполномоченным от Епархиального съезда духовенства по устройству музея), протоиерея В.В. Раевского , В.Д. Емельянова, архивариуса консистории В.И. Шабалина и художника И.Ф. Федорова. Подкомиссия должна была, совместно с заведующим епархиальным домом священником Тихоницким, подготовить помещение для поступающих в музей старинных предметов, выработать порядок их приемки, размещения и хранения и определить суммы расходов на это. По вопросам более важным, и требующим денежных ассигнований, комиссия должна была выходить за разрешением на Архивную комиссию.

Со временем, для управления музеем был сформирован специальный комитет, состоявший из 7 человек: из них один был представителем духовенства епархии, избранный епархиальным съездом духовенства, остальные избирались архивной комиссией из своих членов, причем один из них назначался председателем и один занимающим на его место во время отсутствия; казначей, секретарь и хранитель музея избирались самим комитетом. Комитет по мере надобности собирался по приглашению председателя в помещение музея для обсуждения текущих дел. Собрание считалось состоявшимся, если прибыло не менее 2 членов и председатель. Вопросы

решались простым большинством голосов. По каждому собранию составлялся журнал. Комитет музея мог одни дела решать самостоятельно, докладывая о них комиссии только в годовом отчете, другие – тоже самостоятельно, только докладывая комиссии об их решении на ближайшем собрании, третьи – собрав необходимые справки и со свои заключением вынося на обсуждение архивной комиссии.

В обязанности комитета входило: собирание памятников церковной старины отовсюду, где только представлялась для этого возможность, расположение их по шкафам и витринам, хранение их и составление инвентаря и каталогов для пользования публике.

Также в обязанности комитета входила своевременная публикация в Епархиальных ведомостях и в трудах архивной комиссии информации о вновь поступивших предметах старины и сообщать какие предметы ещё желательно было иметь в музее. Комитет мог приглашать по своему усмотрению на свои заседания или для участия в работе по музею и посторонних лиц, которые могли быть полезны, но только в качестве сотрудников музея.

Порядок открытия музея для публики, а также наблюдение за музеем со стороны членов комиссии устанавливалось также комитетом музея.

Присылать громоздкие вещи церкви должны были музей при губернском правлении, а особо ценные предметы – Тихоницкому [3].

Эта подкомиссия, собравшись 15 января 1912 г., вышла с представлением к митрополиту Филарету о том, чтобы:

1) под отдел церковных древностей дано было в епархиальном доме две комнаты, ведущие в ограду дома, из которых одна комната имела железные решетки и дверь прямо с лестницы.

2) отдел этот именовать «Трифоновским», в память преподобного Трифона, Вятского чудотворца и открытие его приурочить ко времени празднования 300-летия со дня кончины преподобного Трифона

3) членам этого отдела было предоставлено право обозревать в соборах, церквах и монастырях Вятской епархии ризницы и архивы.

Ходатайство это было удовлетворено полностью. После этого подкомиссией были сделаны, через Вятские епархиальные ведомости, разъяснения, какие предметы церковной старины достойны хранения и должны быть высланы для этого в церковно-археологический отдел музея. Его предполагалось комплектовать предметами культового характера: иконами, крестами, сосудами, разнообразной церковной утварью, церковными облачениями, древними книгами (рукописными и старопечатными), грамотами, чертежами, планами, фотоснимками священных предметов, а также предметами домашней обстановки местного населения (этнографическими), одеждой, головными уборами, украшениями, разнообразной обувью, старинной деревянной и глиняной посудой, коробками, ларцами и т.д., изделиями местных мастеров из металла, глины и дерева, монетами

разных времен, случайными находками из кладов, добытыми путем раскопок в разных местах каменными, железными и медными орудиями, образцами художественно-промышленных предприятий местного населения. Отдавалось предпочтение предметам, которые относились к временам ранее 19 века. Из предметов, относящихся к более позднему времени создателям музея были необходимы предметы, которые имели какую-либо историческую значимость: например, царские синодские и архиерейские грамоты, данные по особым важным случаям, иконы, написанные прославленными художниками, портреты царей, архиереев и светских высокопоставленных лиц. В затруднительных случаях священнослужители и частные лица могли обращаться в комиссию с запросами, прилагая списки предметов, с указанием, по возможности, времени, к которому они относились, или характерных признаков. Описания старинных предметов должны были быть направлены преимущественно в Консисторию, которая сама передавала позднее их в этот отдел музея.

Далее подкомиссией было намечено:

1) Сделать заказ на необходимую мебель: витрины для церковных ценностей и рамы

2) Начать непосредственные сношения с такими же музеями церковных ценностей, а также с лицами и учреждениями , которые могли бы уступить имевшиеся у них ценности

С самого начала существования этот отдел имел систему учета поступающих предметов. Предметы подкомиссией по его устройству принимались, записывались сначала в хронологический каталог, а затем в систематический и помещались в шкафы или витрины в принятом порядке с обозначением на каждом номеров хронологического и систематического каталогов.

Первые годы существования музея были омрачены смертями двух активных членов Вятской архивной комиссии: её председателя П.К. Камышанского и И.Д. Крекина, внесших немалый вклад в его становление. П.К. Камышанский принимал активное участие в обсуждении вопросов, касающихся организации музея, за своей подписью он рассылал обращения к земствам и городам с просьбой оказать материальную поддержку комиссии для осуществления её целей и развития деятельности по изучению прошлого Вятского края. И его обращения не оставались без результата. И. Д. Крекин был большим любителем и собирателем старинных предметов и деятельным членом комиссии.

16 ноября 1911 года был принят проект первоначального устройства церковно-археологического отдела. 12 марта 1912 года на заседании Архивной комиссии членами отдела протоиереями И.Я Сырцовым и И.М. Осокиным были сделаны следующие предложения:

1) Передать в музей, имеющиеся в Архивной комиссии предметы церковной старины, а также со временем возбудить ходатайство перед гу-

бернским начальством о передаче в музей предметов церковной старины, хранящихся в Губернском правлении

2) Разрешить вопрос: в чьем распоряжении должны находиться деньги, собранные на устройство церковно-археологического музея – в распоряжении ли архивной комиссии, либо же все деньги должны быть переданы музею, который будет их расходовать по своему усмотрению.

Собранием было постановлено:

1. Выдать председателю церковно-археологического отдела музея протоиерею Сырцову на обстановку для музея аванс в сумме 75 рублей

2. Передать в церковно-археологический музей имеющиеся в архивной комиссии предметы церковной старины и возбудить перед губернским начальством ходатайство о передаче в музей старинных церковных предметов, хранящихся в губернском правлении

31 августа 1912 года был утвержден проект правил этого музея. 5 октября церковно-археологический музей был открыт. В день открытия музея, в помещении епархиального дома, где он помещался, собрались члены ученой архивной комиссии, члены комитета музея и некоторые посторонние любители старины. Праздник начался молебном, после которого хор певчих учеников духовного училища пропел народный гимн. Вслед за этим И.В. Борков прочитал доклад о состоянии музея за минувший год. После прочтения доклада последовал концерт и затем протоиереем Сырцовым сделано было сообщение некоторых исторических сведений о Донской Стефановской церкви города Вятки, праздновавшей в этот день 150-летний юбилей своего существования. В заключение протоиерей Сырцов, поблагодарив от имени комитета посетителей за посещение, пригласил желающих обозреть музей.

Жертвовались предметы культового характера, как священнослужителями, так и членами архивной комиссии. Так, 26 сентября 1913 года товарищ председателя архивной комиссии П.А. Спасский пожертвовал в музей от себя литографический и расписной вид города Вятки времен половины XIX столетия в раме, деревянную колодку 1673 года, в которой хранилась царская грамота , жалованная на право беспошлинной торговли, гипсовый барельеф Графа Григория Александровича Милорадовича, кабинетный портфель , оставшийся после покойного кафедрального протоиерея Азария Тимофеевича Шиллегодского и портрет преосвященного Никодима, бывшего епископа Енисейского и Красноярского.

К 5 октября 1912 года всех поступлений в этот музей насчитывалось 200 номеров, некоторые из которых насчитывали по 5-10 разных предметов старины. Наиболее полно, на тот момент, в музее был представлен отдел старинных икон, церковных сосудов, печатных и рукописных книг и грамот. По хронологическому каталогу 1913/14 годов новых предметов старины в музей поступило также около 200 номеров, при этом, под некоторыми номерами были подписаны уже целые коллекции однородных

предметов, таких как складни, медные кресты, монет. Особенно пополнились в этот период отделы иконный, картинный и книжный.

В отделе икон особо ценным вкладом была икона преподобных Зосима и Савватия Соловецких, написанная в 1663 году. В отделе церковных сосудов обращал на себя внимание оловянный потир с принадлежностями, пожертвованный настоятелем Богословской кладбищенской церкви в Вятке. В отделе священных облачений особенно интересовали посетителей крашенные набивные холщевые ризы, стихарь, золотошвейные покровы и воздухи.

О наиболее интересных предметах, поступивших в музей, иногда делались доклады на собраниях архивной комиссии. Так, на заседании 10 февраля 1914 года действительный член комиссии А.А. Игнатьев прочитал доклад о книге «Азбука знаменного чтения», хранящейся в музее. Собрание же с большим вниманием и интересом выслушало описание этой книги и попутно сообщаемые докладчиком сведения по истории русского старого церковного пения. Этим же собранием было постановлено этот доклад напечатать в трудах комиссии.

Музей открывался для публики по воскресным и праздничным дням с 12 до 2 часов дня. Но, если было нужно, он мог быть открыт и в будни.

В конце концов, статус музея установился. Он стал состоять под покровительством местного епископа и в подчинении Вятской ученой архивной комиссии и составлять церковный отдел общего архивного музея.

После открытия деятельность комитета в 1913-14 годах сосредоточилась на обогащении музея новыми предметами. Не ограничиваясь собиранием предметов старины непосредственно в Вятке и его окрестностях в церквах, духовных учреждениях и у частных лиц, комитет с этой же целью командировал двух своих членов протоиерея И.М. Осокина и В.И. Шибалина в Вятский и Слободской уезды. Поездка их увенчалась большим успехом: в кладовых равных сельских церквей было открыто среди вещей вышедших из употребления множество уникальных и интересных предметов. Таких, как старые иконы, писанные красками, разные церковные сосуды, подсвечники, слюдяные фонари, рукописные служебники и т.д. Отправляя в командировку своих членов, комитет также желал через них осмотреть на месте хранилища церковной старины, о существовании которых сельское духовенство часто даже не подозревало. Что и подтвердилось в течение командировки. Многие священники не знали, что собирается в музей, и охотно передавали все, что им было совсем не нужно, и на что указывали члены комиссии, как на предметы, достойные хранения в музее.

В 1913 году комитет составил и сдал в печать систематический каталог всех предметов, имеющихся в музее. По замыслу его издателей, он должен был служить показателем богатства музея и руководством для публики при его обозрении.

Открывал музей и руководил посетителями при обозрении музея один из членов комитета (почти всегда протоиерей Сырцов). Посетители, пришедшие в музей в первый раз, обычно расписывались в книге посетителей. Всего за 1913 года посетили музей коло 500 человек.

Помимо простых людей, музей нередко посещался и высокопоставленными особами. Только в 1913 году его посетили новый епископ Вятский и Слободской Никандр, новый Вятский губернатор Чернявский с супругой, обер-секретарь Синода И.В. Мудролюбов, профессор живописи В.М. Васнецов и епископ Сарапульский Амвросий. Был в музее и иностранец – француз-турист из Парижа. Бывали в музее иногда и старообрядцы. Группами, под руководством своих воспитателей, посещали музей воспитанники и воспитанницы почти всех духовных и светских учебных заведений среднего и низшего разряда, вплоть до начальных школ включительно. Некоторые из посетителей писали хвалебные отзывы в книгу «Посетителей». Сохранились в этой книги и записи сделанные профессром живописи Васнецовым и обер-секретарем Синода Мудролюбовым:

А) 20 мая. Профессор живописи В.М. Васнецов. « От души желаю доброго успеха благому и просветительскому начинанию»

Б) 3 июня Обер-секретарь Св. синода Петр Мудролюбов « с искренним удовольствием осматривал молодое археологическое учреждение и желает ему дальнейшего развития и успеха» [4].

Историко-археологический музей в Вятке в дореволюционный период так и не был открыт. Судьба же его церковно-археологического отдела была более удачной. Вместе с музеем губернского правления, музеем при реальном училище он в годы становления Советской власти был объединен в музей местного края, который ныне называется «Кировский областной краеведческий музей».

Еще один церковно-археологический музей был открыт Пермским церковно-археологическим обществом. Вопрос о создании этого общества был поднят ещё в конце на рубеже XIX-XX вв. когда развернулась дискуссия о том, создавать ли в г. Перми самостоятельное общество или открыть церковно-археологический отдел при Пермской губернской ученой архивной комиссии. Официально оно было открыто 17 октября 1912 года. Одной из основных целей общества было «собирание и хранение в состоящем при нем епархиальном древлехранилище церковно-религиозных, бытовых и других памятников древности».

Как и в Вятской губернии, настоятели храмов и монастырей и благочинный округов Пермской губернии, должны были информировать руководящий орган ПЦАО – комитет общества – о наличии в их ведении уникальных предметов.

В журналах комитета зафиксированы данные о напрестольном евангелии 1685 года, древних потирах, дарохранительницах, иконах хранившихся в церкви Полазненского завода; о наличии в Пыскорской церкви

Соликамского уезда и Верх-Боровской церкви Чердынского уезда царских врат 16 и 17 веков, резных изображений Спасителя, подсвечников, четок и других предметов; о сохранившемся напрестольном евангелии первой четверти 18 века в Михайло-Александровской церкви села Аспы Осинского уезда. Нужно отметить, что в Пермской губернии, в отличие от Вятской, комитет общества и глава епархии не всегда могли договориться. Так, в конце 1914 – в начале 1915 члены ПЦАО П.С. Богословский и И.Я. Кривощеков обследовали ризницу Пермского кафедрального собора, где ими были выявлены вещи, главным образом из Пыскорского монастыря, относившиеся к 17 – 18 векам: сосуды, кадила, иконы, кресты, старопечатные книги. В этой связи комитет ПЦАО возбудил ходатайство перед главой епархии о передаче церковных ценностей из ризницы соборы в музей общества. На это последовала резолюция, что ризница кафедрального собора, будет сама представлять собой хорошее древлехранилище для древних предметов.

Тем не менее, деятельность ПЦАО проходила при активной поддержке со стороны архиепископа Пермского и Соликамского Андроника. Председателями комитета общества являлись преподаватель Пермской духовной семинарии К.Н. Селивановский, а со второй половины 1914 года – бывший ректор семинарии протоиерей К.М. Добронравов. В состав комитета общества входили как представители духовенства, (иеромонах Феофил, протоиереи К.А. Шестаков, Л.В. Зубарев), так и видные Пермские краеведы (Л.Е. Воеводин, В.С. Верхоланцев, И.Я Кривощеков, П.С. Богословский).

Музей начал функционировать в 1915 году, размещаясь в трех комнатах в одном из флигелей архиерейского дома [5].

Церковно-археологические музеи сыграли огромную роль в сохранении исторического и культурного наследия нашей страны. Сегодня, когда церковь возрождается, а государство предоставляет учреждениям культуры широкую автономию, опыт столетней давности в деле сохранения памятников, привлечения финансирования со стороны вновь актуален как для учреждений культуры так и для религиозных организаций.

Литература

1. Церковные музеи // Российская музейная энциклопедия. – URL: http://www.museum.ru/rme/sci_church.asp (дата обращения: 12.03.2012)

2. Отчет Вятской ученой архивной комиссии за 1910 год. Проект музея / Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1912 год. Выпуск I-II. – Вятка: Губернская типография, 1912. – С. 50.

3. Разъяснение Вятской ученой архивной комиссии по вопросу о том: какие предметы церковной старины достойны хранения и должны быть высылаемы для сего в город Вятку в церковно-археологический отдел музея архивной комиссии / Труды Вятской ученой архивной комиссии. 1912 год. Выпуск III. – Вятка: Губернская типография, 1912. – С. 79-82.

4. Отчет Вятской ученой архивной комиссии за 1913 год. Отчет по Вятскому Трифоновскому церковно-археологическому музею за 1913/14 год/ Труды Вятской

ученой архивной комиссии. 1914 год. Выпуск I-й. – Вятка: Губернская типография, 1914. – С. 64-70.

5. Краеведение Перми: прошлое и настоящее. Краткий исторический очерк // Краеведы и краеведческие организации Перми и Пермского края: Биобиблиографический справочник. Т. 1 / Сост.: Т. И. Быстрых, А. В. Шилов. — Пермь: Пушка, 2006. — С. 22—23.

А.А. Валитов

РОЛЬ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХ ШКОЛ В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ПРОСТРАНСТВА ТОБОЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ НА РУБЕЖЕ XIX-XX ВВ.

В XIX веке в Российской империи сложилась многоуровневая система образования. Существовали школы различного ведомственного подчинения. Социально-экономическое развитие России во второй половине XIX в. поставило вопрос о необходимости всеобщего начального образования. Вся политика образования этого периода была направлена на поиск его оптимального варианта для просвещения народа, т.е. гарантирующего возможность модернизации страны при сохранении стабильности самодержавия. В 1870-х годах правительство стали склоняться к передаче дела народного образования в руки священников. Эта идея была притворена в жизнь обер-прокурором Священного Синода Н.П. Победоносцевым. 13 июня 1884 г. Александр III утвердил «Правила о церковно-приходских школах (далее ЦПШ)»[1,л.3].

Важным социокультурным факторам, который способствовал формированию единого социокультурного пространства и оказал существенное влияние на духовно-нравственное развитие населения региона того периода, стали церковно-приходские школы.

ЦПШ должны была дать элементарные знания по счету, письму, чтению и обеспечить воспитание учащихся в духе веры в «Бога, Царя и Отечество», «в духе церковности и государственности». Учреждение ЦПШ в Тобольской епархии было особенно важным, т.к. уровень грамотности в этом регионе был очень низким.

Высшее управление церковными школами было возложено на образованный в 1885 г. Училищный Совет при Святейшем Синоде. На уровне епархий о распространении народного образования заботились епархиальные Училищные Советы. Тобольская губерния находилась в ведении Тобольского епархиального Училищного Совета (далее ТЕУС), учрежденного в 1884 г. Совет действовал по указаниям и под непосредственным руководством Епископа Тобольского и Сибирского Аврамия [3,с.2].

Епархиальные Училищные Советы состояли из уездных отделений. В 1888 г. высочайше были утверждены “Правила об уездных отделениях”. На основании параграфа 1 этих правил, в Тобольской епархии было открыто 12 таких отделений, 10 из которых находились в Тобольской губернии в

городах: Тобольске, Кургане, Ялуторовске, Туринске, Тюмени, Ишиме, Тюкалинске, Таре, Березове, Сургуте[4, л.4].

Непосредственное наблюдение и попечение о школах было поручено окружным наблюдателям-благочинным, которые должны были посещать школы с целью осмотра два раза в год и предоставлять отчеты об их состоянии и количестве отделению ТЕУС [5, л.5].

Журналом от 30 ноября 1893 года было решено учредить, кроме должности епархиального наблюдателя, особых окружных инспекторов над церковными школами, по крайней мере, в восьми округах: Тобольском, Тюменском, Ялуторовском, Курганском, Ишимском, Тюкалинском, Тарском, Туринском. Непосредственное руководство ЦПШ осуществлялось «заведывающими» священниками [3, с.15].

В начале 1894 г. ТЕУС был уведомлен об ежегодно ассигновании из сумм земского губернского сбора 3000 руб. на инспекцию церковных школ Тобольской епархии. Из этих денег 2000 руб. ежегодно назначалось особому наблюдателю за церковными школами, а остальная 1000 руб. – на вознаграждения наблюдателей-благочинных[3, с.15].

В помощь епархиальному наблюдателю учреждалась должность помощника наблюдателя, которую с 1894 г. занимал И. Безсонов, ранее учитель подготовительного класса Тобольского духовного училища и первый особый наблюдатель [2,с.14].

Таким образом, в системе образования Российской империи появилась особая подсистема – церковные школы и училища. Важное место в ней занимали ЦПШ и школы грамоты, дающие элементарное начальное образование. Доля организации и руководства этими школами была создана слаженная система управления, включавшая несколько звеньев: Епархиальный училищный Совет – уездные отделения – особый наблюдатель – помощники наблюдателя, наблюдатели-благочинные, инспекторы – «заведывающие» школ. Была выработана система взаимоподчинения этих звеньев, распределены обязанности. Важную роль духовное ведомство сыграло в создании школ и улучшении учебно-воспитательного процесса.

Во-первых, Епархиальный училищный Совет контролировал и распределял по уездам средства, поступающие для учреждения и содержания школ.

В целях лучшей организации учебного дела Епархиальным училищным Советом ежегодно разрабатывались или дополнялись инструкции учителям и «заведывающим» ЦПШ. Они определяли обязанности преподавательского состава и полномочия наблюдателей за педагогической деятельностью последних.

Заботой епархиального начальства было и обеспечение школ литературой: учебниками и учебными пособиями, рекомендуемыми Святейшим Синодом и книгами для внеклассного чтения. Учебники и учебные пособия приобретались путем их выписки из книжного склада училищного Со-

вета при Святейшем Синоде. Епархиальный училищный Совет делал заказ на книги, основываясь на требованиях, поступающих от уездных отделений, и производил уплату денег за них.

Епархиальное начальство предпринимало меры по улучшению педагогических кадров для ЦПШ и способствовало обмену опытом между учителями и повышению уровню преподаванию в ЦПШ. Для этого организовывались учительские курсы. Инспектором и руководителем краткосрочных педагогических курсов, действующих в церковных школах Тобольской епархии, несколько раз был Г. Я. Маляревский. В связи с выходом в 1903 г. новых учебных программ для ЦПШ, тогда уже директор народных училищ, Григорий Яковлевич написал книгу «Заметки о преподавании по новой программе одноклассной ЦПШ», призванную помочь сельским учителям овладеть методикой преподавания по новой учебной программе.

Епископ Тобольский и Сибирский Аврамий решил обратить внимание общества и духовенства на элементарное образование в губернии личным примером. По его распоряжению в Тобольском архиерейском доме ранней осенью 1885 г. приступили к устройству помещения для начальной ЦПШ, а к концу октября этого же года оно уже было готово [1, с.1-2].

Школа при архиерейском доме предназначалась для жителей нагорной части Тобольска. Жители города, желающие отдать своих детей для обучения в эту школу, должны были привести их туда первого ноября. По сведениям Антипатра, желающих оказалось много, но принято было лишь 50 человек – так как помещение могло вместить в себя только это количество.

Особую роль в учреждении церковно-приходских школ сыграли священники. Нередко они на собственные средства открывали и содержали их. Одними из первых были Андрей Желницкий и Николай Поникаровский. Андрей Желницкий выписал методические пособия для школы на собственные деньги (60 руб.), а так же «известил совет, что нужды школы он надеется на будущее время покрывать своими средствами» [4, л.99]. Стараниями местных приходских священников А.Я. Кайдалова, И.Ф. Добромыслова, М.А. Надежницкого и на их средства открыты ЦПШ в селе Липовская Байкаловской волости Тобольского уезда (1901), школа грамоты в д. Юшковой Тюменского уезда (1898), ЦПШ Преображенского прихода Тобольского округа [6,с.18].

Наряду с приходским духовенством деятельное участие в школьном образовании в духе православной церкви принимали и монастыри Тобольской епархии. В 1886 – 1887 гг. в Иоанно-Введенском и Туринском женских монастырях, Абалакском, Знаменском и Свято-Троицком Тюменском мужских монастырях были устроены и содержались на монастырские средства школы для обучения детей разных сословий и вероисповеданий [3, с.16].

Итак, в системе образования Российской империи в конце XIX века появилась особая группа – церковные школы и училища. Особое место стали занимать ЦПШ, которые давали элементарное начальное образование. Для организации и руководства этими школами была создана сложная система управления, включающая несколько звеньев. Была разработана система взаимоподчинения этих звеньев и распределены обязанности. Епархиальное начальство должно было решать вопросы, касающиеся духовно-нравственного воспитания и обучения детей, а так же заботиться о материальной стороне организации церковно-приходских школ. Духовенство выступало не только инициатором открытия ЦПШ, но нередко делало это на собственные средства.

Через десятилетие с начала повсеместного открытия ЦПШ (1884), просветительская деятельность духовенства Тобольской епархии удостоилась высочайшего одобрения. Так, в Высочайшем рескрипте, данном на имя епископа Гермогена от председателя училищного Совета при Святейшем Синоде отмечается: «Десятилетний опыт свидетельствует о возрастающем успехе своего дела: приходская школа, привлекая к себе сочувствие народа своею церковностью и распространяя в возрастающем поколении, вместе с грамотностью, правила веры, любовь к церкви и церковному служению и пению, успела и в недостатке средств, при ревностном содействии духовенства и с помощью жертв общественных, упрочить свою деятельность, проявляя ее в самых отдаленных краях России» [2, с.1-2].

Церковно-приходские школы получили достаточное распространение в городах и сельских поселения Тобольской губернии, т.к. давали их слушателям начальное образование. Меры, предпринятые правительством и церковью для духовного и нравственного воспитания сибиряков ограничивали их мировоззрение, не давали возможность расширять кругозор, приобщаться к достижениям мировой культуры. Духовно-культурная жизнь в этот период протекала замедленно и противоречиво. Не смотря на это шел процесс формирования единого социокультурного пространства Тобольской губернии.

Литература

1. Антипатр. Школа при Тобольском архиерейском доме. Тобольск, 1886.
2. Головин П. Десятилетие церковно-приходских школ в Тобольской епархии. Тобольск, 1894.
3. Головин П. Церковно-приходские школы Тобольской епархии в 1886/87 учебных годах. Тобольск, 1888.
4. Государственное учреждение Тюменской области Государственный архив в г.Тобольске (далее ГУТО ГА в г.Тобольске) Ф.61. Оп.1. Д.3.
5. ГУТО ГА в г. Тобольске Ф. 61. Оп. 1. Д. 18.
6. Половинкин Н.С. , Чернышев А.В. Роль Тобольской епархии в системе образования и просвещения в крае в XVIII – начале XX вв. // Религия и церковь в Сибири: сборник научных статей и документальных материалов. Вып. 2, Тюмень, 1991. С.15-21.

С. Н. Галунова

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЭВОЛЮЦИЯ ИКОНОПИСАНИЯ ПОШЕХОНЬЯ XVII—XIX вв.

Изучение региональных фондов отечественного иконописного наследия позволяет более глубоко и разносторонне рассмотреть факторы, под влиянием которых происходило формирование и развитие русской художественной культуры в средневековье и в период Нового времени, создать более целостное и глубокое представление о ее богатстве и многообразии. Возвращение к православным духовным ценностям немыслимо без понимания той красоты особого рода, которая нашла воплощение в русской иконе, создававшейся как в крупных иконописных центрах, так и в провинции. На протяжении столетий своего существования иконописание не оставалось неизменным. В нем происходила определенная художественная эволюция, и, что еще более важно — менялась внутренняя духовная составляющая образа. Внешние формы иконы могли быть разными, в зависимости от ориентации иконописца на определенную школу или традицию, и Церковь выдерживала это разнообразие [1].

В собрании Череповецкого музейного объединения (ЧерМО) находится значительная коллекция иконописи XVII—XIX вв., происходящая с территории Пошехонья. Сохранились целые иконописные комплексы этого периода (из церкви св. Николая Чудотворца села Дмитриево, Благовещенской церкви г. Череповца). Уникальным иконописным фондом располагают действующие церкви свв. Богоотец Иоакима и Анны в селе Степановское и Благовещения в селе Дмитриево.

Древняя живопись Череповецкого ареала составляет особое структурное звено в историко-художественной классификационной системе древнерусской иконописи [8, с. 21]. Однако до настоящего времени остается почти неизученным иконописное наследие Череповецкого края позднего периода (XVII—XIX вв.).

Череповецкий Воскресенский монастырь возник во второй половине XIV в. Важным географическим объектом Череповецкого ареала является река Шексна, соединяющая Белое озеро с Волгой. Существует топоним «Пошехонье», обозначающий земли по реке Шексне. Применительно к иконописи края используется термин «пошехонская» [7, с. 251]. В XVI в. в Пошехонье, под воздействием иконописных школ Ростова Великого и Твери, и, в меньшей степени — Новгорода, складывается своя художественная традиция. Наивысший расцвет иконописания Череповецкого ареала приходится на вторую половину XV—XVII вв.

После бедствий Смутного времени в жизни Пошехонья наблюдается оживление, строятся храмы, развивается иконопись. До наших дней дошли разнообразные в стилистическом отношении произведения, которые позволяют говорить о том, что во второй половине XVII в. в иконописи края

намечаются принципиально новые тенденции. На основании имеющихся стилистических особенностей иконописные произведения XVII – XIX вв. можно разделить на несколько групп:

— иконы, связанные с верхневолжской художественной традицией;

— произведения, ориентированные на ярославскую школу;

— изображения с элементами «фряжского письма»;

— иконописные произведения эпохи классицизма;

— народная икона с элементами фольклора.

К первой группе произведений относится значительное число икон (преимущественно XVII — начала XVIII в.). Для этих икон характерно сохранение традиционной композиции. Пластическая выразительность образа создается, в целом, благодаря линии и плоскостной силуэтной манере письма. В цветовой гамме предпочтение отдается тонким охристым, оливковым оттенкам, которые дополняются звучными пятнами голубовато-зеленого и киноварного цвета. Краски наносятся преимущественно прозрачными слоями.

«Спас в Силах» второй половины XVII в. из дореволюционного собрания музея, сохраняет традиционную композицию. Казалось бы, новое проявляется только в изображении деталей: одежды Спаса имеют многочисленные сложные складки, в соответствии с тенденцией XVII в., завершения их по-особому скруглены. Но эта деталь влияет на трактовку образа в целом: если в аналогичных изображениях XV—XVI вв., происходящих с территории Пошехонья, внимание акцентировано на лике Спасителя и раскрытом Евангелии, то здесь заметно повышенное внимание иконописца к внешнему, к декоративности изображения.

Во второй половине XVII в. у иконописцев появляется интерес к объемной моделировке формы. Иконы свт. Василия Великого из старинного собрания музея и св. Параскевы Пятницы из Николо-Выксинской мужской пустыни отличаются повышенной жесткостью моделировки. Для них характерны сильно удлиненные пропорции, интерес к объему, резкие переходы от света к тени. Цветовая гамма сведена к минимуму основных, контрастно противопоставленных цветов.

Из Троицкого собора г. Череповца происходит житийный образ св. Сергия Радонежского. Своего рода обрамлением каждого из клейм являются архитектурные элементы, что встречается на иконах этого периода, как например, на произведениях из Угличского музея: иконе Иоанна Богослова [2; ил. 123] и «Благовещении» конца XVII в. [2; ил. 104].

Икона св. Николая Великорецкого Чудотворца из церкви Спаса Преображения с. Борисоглебское (1670 г.) отличается предельной лаконичностью композиции и цветового решения. С помощью ограниченных художественных средств иконописец создает характерный образ святого, лик которого отличается особой графичной рельефностью.

К числу достаточно редких изображений относятся образы основателей пустыней края — преподобных Филиппа Ирапского и Игнатия Ломского (вторая половина XVII в.). Они созданы в строгих канонических формах. Однако подход иконописцев к изображению уже иной, нежели в начале XVII в. Икона преп. Филиппа Ирапского — одно из замечательных произведений пошехонских мастеров, написана в 1669 г. [3, с. 34]. Святой Филипп представлен в рост, в традиционной позе. Сухощавый лик с высоким лбом моделирован объемно, он величественен и строг. Рельефность лба, носа, скул мягко высветлена. Белильные движки нанесены тончайшими штрихами. Привлекает внимание блестящее владение иконописцем и живописными, и графическими приемами.

Влияние иконописи Ярославля прослеживается преимущественно в произведениях последней трети XVII — начала XVIII в. В ЧерМО находится 148 икон, поступивших в 1977 г. из церкви св. Николая Чудотворца села Дмитриево. Над многочисленными иконами Никольской церкви трудились, видимо, и профессиональные иконописцы, и мастера из крестьян.

Для икон, созданных в русле ярославской традиции, характерно усложнение композиционной схемы, повышенное колористическое решение. Эти особенности заметны в иконах «София Премудрость Слова Божия», «Воскресение — Сошествие во Ад», «Благовещение».

«Троица Ветхозаветная в деяниях» происходит из местного ряда иконостаса. В центральной части — традиционное изображение трех Ангелов, восседающих за Престолом. Средник не отделяется строго от клейм; организующее начало вносят элементы архитектуры: каждая сцена находится в отдельном помещении. Композиция производит впечатление перегруженности из-за изобилия персонажей и деталей. Лики Ангелов весьма «живоподобны». Краски нанесены плотным, почти эмалевым слоем. Присутствует подробный рассказ о библейском событии. В этот период появление подобных композиций характерно. Создается впечатление, что иконописец, восхищаясь сотворенным Богом окружающим миром, с любовью стремится запечатлеть каждое дерево, каждую травинку — так, что на иконе не остается свободного пространства.

«Воскресение Христово — Сошествие во Ад» исполнено в сходной стилистической манере. На иконе появляются два центра: собственно Воскресение Христово и Сошествие во Ад. По словам Н. П. Кондакова, в иконографии XVII в., в связи с влиянием западного искусства, в осложненной форме разработан ряд евангельских тем и событий [4, с. 186]. Иконографически наш образ сходен с «Воскресением» из церкви Илии Пророка в Ярославле (1680 г.) [6; ил. 64, 65] и с московским аналогом (первая треть XVII в.) из Угличского музея [2; ил. 29].

В иной стилистической манере выполнены иконы «Свв. Модест, Кирик и Улита», «Рождество Пресвятой Богородицы», житийная икона «Николай Зарайский». Композиция каждой из них предельно проста; фигуры

святых приземисты, непропорциональны, с крупными головами и руками. Иконописцы активно используют белильные движки, линии и описи. Цветовая гамма мрачновата, но образы по-своему выразительны.

Икона «Богоматерь Умиление Корсунская» из села Курилово (конец XVII в.) иконографически и стилистически сходна с аналогичным образом первой половины XVII в. из церкви св. Дмитрия Солунского в Ярославле (ныне в ЯХМ). Родство просматривается не только в укрупненной композиции, но и в трактовке деталей. Лик Богоматери высветлен в нескольких местах – не всегда в соответствии с реальной формой. Аналогичные высветления в виде небольших ограниченных участков мы видим на иконах второй половины XVII в. из Угличского музея: «Богоматери Казанской», «Женах Мироносицах», «Троице» [2; ил.114, 115, 121].

С середины XVII в. в иконописи Пошехонья бреет верх тенденция изображения «развернутых» композиций. Такова замечательная икона «Чудо Георгия о змие» XVII в. из деревни Маза Кадуйского района. Иконописец показал поистине виртуозное мастерство. Цвета иконы изысканно гармонируют, а линия изящна. Правда, налицо стремление художника передать изображаемое событие занимательно, со всеми подробностями.

В XVIII в. в иконописи Пошехонья, как в русской иконописи вообще, заметны новые черты, связанные с переменами в мировосприятии людей того времени. Если ранее иконописец стремился отразить Богом откровенную истину, то теперь его более привлекает красота Богом сотворенного видимого мира. Нарастает интерес к повествовательным композициям, передаче объема, появляются изображения, построенные по законам линейной перспективы. На творчество иконописцев повлияло знакомство с произведениями западноевропейской живописи, гравюрой, гравированными иконами.

В собрании Череповецкого музея находятся четыре иконы конца XVIII в., принадлежащие, видимо, одному мастеру: житийные образы «Св. Георгий», «Преп. Филипп Ирапский», «Свт. Николай Зарайский» и грандиозный «Страшный Суд». Образ св. Георгия велик по размеру: 126,3×102,5 см. Композиции средника и клейм лаконичны. Лик святого, изображенный в трехчетвертном повороте, почти светски округл и красив, очевиден интерес к светотеневой моделировке. Складки одеяний изображены плоскостно. Колорит построен на контрастном сопоставлении синих тонов с красновато-оранжевыми. Иконы преп. Филиппа Ирапского и св. Николая Зарайского сходны с иконой св. Георгия по общей композиции и колориту.

На иконе Страшного Суда внимание акцентировано на идее Второго Пришествия Спасителя. Композиция огромной иконы (207×169 см) разбита на ряд самостоятельных сцен, каждая из которых носит назидательный характер. Левый нижний угол, олицетворяющий ад и смерть, противопоставляется верхнему правому, а вся верхняя часть композиции — нижней.

Поля иконы сплошь покрыты текстом, отчего она напоминает своеобразное наглядное пособие.

В XVIII в. продолжают еще создаваться произведения, сохраняющие старинные иконописные схемы. Таковы образы св. Кирилла Белозерского с видом монастыря из Благовещенской Едомской церкви, преп. Сергия Шухтовского из Покровской церкви. Это ряд икон из села Дмитриево, житийный образ «Свв. Модест и Власий» из села Борисоглебское. В Череповецком Воскресенском соборе находится образ св. Кирилла Новоезерского с видом основанного им монастыря. При сохранении характерной для подобных образов композиции, в изображении монастырских строений иконописец применяет перспективные сокращения, в моделировке фигуры и зданий — светотень.

Образ Вседержителя со свв. Феодосием Пустынником и Афанасием Александрийским из Благовещенской церкви г. Череповца (конец XVIII в.) отличается особой праздничностью цветового решения. Не смотря на повышенную декоративность и стремление передать объем, художник создает возвышенные и выразительные образы, присущие именно иконописи, а не светскому искусству.

Во второй половине XVIII в. местные иконописцы знакомятся с техникой масляной живописи [5, с. 179]. Черты барочной пышности появляются иконах Иоанно-Богословской церкви города Череповца (вторая половина XVIII в.). Здесь уже приходится говорить не об иконописи, а о живописи, поскольку, выражаясь словами протопопа Аввакума, образы писаны по «плотскому умыслу»: фигуры святых атлетически сложены, а лица (уже не лики) — не отличаются одухотворенностью. Все изображенное на иконах напоминает театральное представление на фоне барочных декораций. Целомудренная возвышенность образа уступает место светским представлениям о красоте.

В значительном количестве иконописных произведений (конец XVIII—XIX вв.) нашла отражение эстетика и художественная практика академизма. Сближение с портретом мы видим в иконе св. Димитрия Ростовского, написанной в 1789 г. Алексеем Лошковым. Икона «Рождество Христово» (1810 г.), исполненная череповецким живописцем И. А. Подшиваловым является произведением, композиционно построенным и исполненным в русле традиций классицизма. Художник в совершенстве владеет изображением человеческой фигуры в различных ракурсах, линейной и воздушной перспективой. Однако выражения лиц утратили возвышенность и величие, присущие иконописному образу. Евангельское событие низведено до уровня вполне земного, хотя и значительного, события.

Уникальный иконостас сохранился в церкви Свв. Богоотец Иоакима и Анны в селе Степановское (первая четверть XIX в.). В местном ряду находятся иконы (в рост) Вседержителя, Богоматери, св. Николая Чудотворца, свв. Иоакима и Анны, Захарии и Елизаветы. Особо почитаемые иконы

свт. Николая в Никольском приделе, Тихвинской Богоматери, Пророка Илии в житии, Богоматери Знамение в алтаре Ильинского придела, св. вмч. Варвары на северной стене исполнены в русле живописи классицизма.

Многие иконы Благовещенской церкви с. Дмитриево исполнены также в академических традициях: образы Богородицы «Всех Скорбящих Радость», «Живоносный Источник», «Воздвижение Креста Господня», «Коронование Марии», «Воскресение Господне», «Свв. Петр и Павел», «Свв. Параскева, Николай Чудотворец, Флор и Лавр» (XVIII—XIX вв.).

Иконопись Череповецкого ареала неразрывно связана с бытием древнерусской живописи в целом. Значительная часть раскрытых на данный момент иконописных произведений XVII—XIX вв., происходящих с территории края, обладает высокими художественными достоинствами и представляет искусствоведческий интерес. Кроме того, отдельные иконописные произведения Пошехонья могут быть по праву отнесены не только к настоящим шедеврам в отношении живописи, но и обнаруживают высочайшую внутреннюю наполненность образа. Однако со второй половины XVII в. в иконописи Пошехонья наблюдаются противоречивые процессы. С одной стороны, в связи с масштабным монастырским и церковным строительством, появляется ряд профессиональных талантливых и самобытных мастеров, создающих целые иконописные комплексы. С другой стороны, после Смутного времени, а затем церковного раскола в иконописи Череповецкого ареала появляются новые черты, связанные с отступлением от древнего канона. Перед нами предстает большое разнообразие стилистических манер иконописцев, стремившихся отразить в произведении свое видение мира, запечатлеть собственную индивидуальность. Порой, при формальном сохранении иконографической основы композиции, эстетических достоинствах иконописных произведений, появляются признаки «онтологического измельчения». В конце XVIII в. грань между картиной и иконой, порой, трудно различить. В иконопись проникают принципы барочной живописи, а затем классицизма. Пошехонская иконопись постепенно утрачивает свои оригинальные черты. Наиболее строгие в каноническом отношении образы создаются, главным образом, при монастырях, но они не так уж многочисленны. Только незначительная часть иконописцев сохраняет, судя по всему, отношение к иконе как к благодатному образу.

Литература

1. Армеева Л. А. Творчество иконописца Ивана Матвеевича Малышева в контексте возрождения традиционного иконописания // Богослов. RU URL: http://www.bogoslov.ru/text/2489669.html (обращение: 12.03.2012).

2. Горстка А. Н. Иконы Углича XIV—XX веков. М., 2006. 207 с.

3.Житие Филиппа Ирапского и служба ему // Собрание рукописных книг Московской духовной академии № 589.1 Л.34. URL: http://www.stsl.ru/manuscripts/?col=5&gotomanuscript=580 (обращение: 12.02.2012).

4. Кондаков Н. П. Московская иконопись XVII века // Богословие образа. Икона и иконописцы. М., 2002. С.161–220.

5. Лелекова О. В. Материалы к истории художественной мастерской Кириллo-Белозерского монастыря в XVII—XVIII вв. // Древнерусское искусство. Художественные памятники Русского Севера. М., 1989. С. 179.

6. Масленицын С. И. Ярославская иконопись. М., 1983. Ил. 64, 65.

7. Рыбаков А. А. Вологодская икона. Центры художественной культуры земли Вологодской XIII—XVIII веков. М., 1995. С. 251–261.

8. Рыбаков А. А. Некоторые технико-технологические и художественные особенности иконописи Череповецкого ареала XV—XVI вв. // Вестник Череповецкого государственного университета. Череповец, ЧГУ, 2001. Вып.2. С. 18–21.

Г. С. Зайцев

ПРАВОСЛАВИЕ И КАЗАЧЕСТВО В ИСТОРИИ ПРИСОЕДИНЕНИЯ СИБИРИ К РОССИИ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Десятый Славянский научный Собор «Урал. Православие. Культура» проходит в год 430-летия присоединения Сибири к России и это глубоко символично. Ведь Урал и Приуралье стали теми территориями, где была сформирована казачья дружина атамана Ермака Тимофеевича и откуда они начали движение в Сибирь. В Сибири произошли, не только территориальные изменения, но и смены исторических ритмов в России. Благодаря казакам Ермака Тимофеевича установилась новая историческая парадигма, которая в дальнейшем повлияла на всё мировую историю. В этой смене исторического темпоритма меняется территориальное, историко-конфессиональное и этническое поле России. Именно в XVI-XIX веках два континента Европа и Азия были «объединены» в одно великое государство. Россия становится Великой Евроазиатской державой [6, с. 245].

Французский исследователь Ив Бреэре в своём историческом очерке «Казаки» пишет: «*Гордые и воинственные, они разбили биваки на Елисейских полях, покорили Сибирь и достигли берегов Аляски. …Они, эти земные бродяги, появились из ниоткуда*» [3, с. 4, 5]. О первых походах казаков за Каменный пояс повествуют сибирские летописи, в частности Ремезовская, составленная сибиряком в третьем поколении Семеном Ульяновичем Ремезовым (1642 – после 1720) – талантливым картографом, историком, этнографом [см. 2]. Он переработал обнаруженную в городе Кунгуре летопись («Летопись Сибирская краткая (Кунгурская)»), она дополнила его историческое сочинение – «Историю Сибирскую»; труд одного из первых сибирских историков сейчас называется Ремезовской летописью (1697-1710). В летописи повествуется о походах «ермаковских казаков» за Урал, о начальном периоде присоединения Сибири к Российского государству. Собственно в Сибири казаки проявили себя многонациональной культурно-этнической общностью. Здесь формировались первые инородческие, в том числе и мусульманские казачьи подразделения. «*Среди сибирских ка-*

заков встречались представители казахского народа, потомки калмыков, башкир, мордвы» [8, с. 152]. Из отчета Главного управления казачьих войск Военного министерства о конфессиях в регулярных войсках России в 1878 г. явствует, что мусульмане составляли в то время 1,7%, но через год это же министерство подсчитало, что в Сибирском войске на 103947 православных приходилось 436 старообрядцев, 51 иудей, 3419 мусульман, 92 католика и протестанта [10, с. 205,213]. Веротерпимость, толерантность, многонациональность– стержень, который делал казаков непобедимыми. В Сибирском казачьем войске всегда во главу угла ставилось стремление людей выполнять казачью службу, а «*религиозный вопрос считался личным делом каждого казака*» [11, с. 39]. Но всегда основой Сибирского казачества оставалось православие, с его уникальным толерантным отношением к инородцам и иным верованиям. Строгановская летопись свидетельствует, что казаки Ермака перед походом в Сибирь молились в соборной церкви. «*У Ермака имелась специальная походная часовня со значительным количеством образов (по оценкам историков, в ней могло быть от 10 до 20-30 иконок), многие из которых ещё долгое время находились в Сибири, особо почитались там, в качестве дорогого подарка преподносились высокопоставленным лицам, и оказали немалое воздействие на последующее развитие сибирского иконописания»* [8, с. 261]. Следует отметить, что при казачьем отряде Ермака было три священника и один беглый монах и перед началом сражений казаки молились. По мере продвижения в Сибирь казаки закладывали церкви, часовни, ставили Поклонные православные кресты. По летописным материалам мы узнаём, что казаки Ермака заложили часовню во имя святого Николая. Это была одна из первых православных часовен на территории Сибири. В конце XVI – XVII вв. были построены церкви в Тюмени, Тобольске, Мангазее, Берёзове, Обдорске, Сургуте, Томске, Нарыме, Кузнецке, Енисейске, Братском остроге на Енисее и др. [см. 8]. Таким образом, казачество и православие были неразрывно связаны в историко-временном и территориальном пространстве. Это очень чётко прослеживаются в сказках и легендах сибирских казаков. Именно о масштабной деятельности казаков в Сибири и повествуется в легенде «Святой Николай и Касьян Немилостивый». Легенду собиратель казачьего фольклора, писатель Борис Александрович Алмазов записал в Сибирском казачьем войске, текст опубликован в его сборнике 1996 года «Казачьи сказки» [см. 14]. Казачья легенда, зафиксированная в среде сибирского казачества, рассказывает о том, как святые Николай и Касьян отправились в светлых ризах на восток к Христу и, шествуя по облакам, увидели внизу, на земле, завязший казачий обоз, направляющийся также на восток. Святой Николай помогает казакам, Касьян же отказывается, за что и получает от Господа прозвание Немилостивый. Текст легенды Б.А. Алмазов, охвативший в своих публикациях широкую географию казачьих сказок, собравший, обработавший их, считает сказкой. И хотя в дальнейшем он за-

числил произведение в разряд «православных сказок», мы констатируем, что «Святой Николай и Касьян Немилостивый» в жанровом отношении – скорее *казачья (народная) христианская легенда апокрифического содержания* [см. 5]. Само произведение явно не сказочного содержания, а религиозного по существу, так как всё его содержание охватывается христианскими ценностями и идеями сострадания, милосердия, альтруистической помощи ближнему и т.п. Легенда «Святой Николай и Касьян Немилостивый» соответствует общечеловеческим базовым ценностям, она отражает этапы продвижения казаков в Сибирь, на Восток. На Восток идут не только святые Николай и Касьян (к Христу в «Царствие Небесное» [14, с. 155]), но и обоз с людьми – казаками и их семьями. По православному учению на востоке, где всходит солнце, находится Иисус Христос. Царство Небесное (Царство Божие), рай в сознании верующих были ориентированы на восточную сторону. Они (как духовная сущность) находятся на небе и в восточном направлении по отношению к земле; в Писании, в церковных сочинениях Иисус Христос именуется «Солнцем Правды», «Востоком», где-то на востоке возник библейский рай: «И насадил Бог рай в Едеме на Востоке» (Быт. 2, 8). Иисус Христос вознесся на восток, с востока ожидается второе Его пришествие, поэтому православные молятся на восток, на восток лицом хоронят своих родных, на восток расположены алтари православных храмов. На Восток же, как это представлено в легенде «Святой Николай и Касьян Немилостивый», устремился и российский народ, присоединяя и включая в свои владения новые дальневосточные земли. Следовательно, огромное сибирское пространство сакрализуется – освящается присутствием православного Бога. Оно также наполняется человеческими действиями и деяниями святых, наполняется повседневным и тяжким трудом казаков: сибирская территория перестает быть просто «территорией», а переводится в сюжете легенды в сферу духовной культуры. Мы не услышим в легенде ни грома пушек, ни ружейной пальбы, потому что вопрос стоит так: а какие духовно-нравственные ценности принесут с собой казаки на новые земли? Или это будут только пушки, которые они везут с собою? Сюжет выстроен таким образом, что *базовые ценности как бы «испытываются», проверяются в пути на Восток*. Что несет в своей душе казак – веру, трудолюбие, взаимопомощь или он лишь «человек с ружьем», который не только охраняет, но и может принести с собой насилие? [см. 5].

В смысловом отношении значимым является и следующий эпизод: «*Схватился Святой Николай за доску, что была к лафету привязана, хорошая доска дубовая. Хотел под колесо положить. Казаки как закричат:* «*Отец, не трожь доску, она святая*» [14, с. 156]. Казаки везут не только домашний скарб, пушки, но и разобранную церковь, чтобы поставить ее на новом месте в крепости: «*Эта церковь дедами нашими намолена! Она нам мать и заступница*» [14, с. 157], и этот поступок казаков высоко оценивается святым: «*Мало я на Святой Руси видел такой веры. По вере вам Гос-*

подь и воздаст» [14, с. 156]. Действительно, на Камчатке появилась деревянная церковь, ее казаки привезли с Дона в XVII веке. Мы видим огромную веру казаков, духовную связь со своими предками, молившимися в родной церкви. Сама церковь – материальное воплощение святости, уважения к своему прошлому, к традициям и обычаям. В заключительной части повествуется, как казаки, с Божьей помощью, двинулись к месту своего назначения. Святые Николай и Касьян же предстали пред Христом. Состоялся потрясающий, с точки зрения исторического и морального смысла, разговор между Христом и святыми: « *– Где же ты, Николай, так извозился? – Так и так, – Святитель отвечает. – Казакам-переселенцам помогал! – А ты что же, Касьян? – Христос Касьяна спрашивает. – Стану я одежды свои праздничные в грязи марать! Мы ведь к Тебе шли, Господи! – Шли-то вы точно ко мне! – говорит Христос. – Да пути выбрали разные, хотя дорога у вас была одна. Как ты мог, Касьян, казакам-воинам не помочь – они ведь тебя о помощи моим именем просили. Глянул Господь с небес, а казачий обоз уже к океану вышел, на пустынном берегу топоры стучат – дедовскую церковь поднимают. Благословил их Господь и сказал: – Да будет вам, чада мои верные, место новой Родиной. А тебе, Николай, будет в году четыре праздника: весенний, зимний, осенний и летний! И звать тебя будут Божьи Угодником. А тебе, Касьян, один праздник в четыре года 29 февраля, и прозвание тебе будет Немилостивый. Так по слову Божию и сталося. А казаки окиян-море переплыли на лодьях, и на том берегу на Аляске поставили крепость и церкву свою отеческую и назвали ее крепостью Святого Николая*» [14, с. 157-158].

Практика ставить часовни, церкви и православные поклонные кресты сохранилась и по настоящее время. В начале возрождения казачества в Тюменском регионе, (1992 год) был отмечен двумя значительными историческими и православными событиями: Во-первых, казаки Тюменского казачьего союза (ТКС) под руководством о. Валерия (Гордеева), Ю. Жданова, товарища атамана ТКС привезли с маяков Дальнего Востока православные колокола, которые отливались в XIX веке в г. Тюмени. Во-вторых, 6 декабря 1992 года состоялся Большой Круг Сибирского Казачьего войска, посвящённый 410-летию Сибирского войска. Такое событие впервые проходило на постсоветском пространстве. Приехало более 800 гостей со всех территорий России: от Камчатки и Сахалина, до Республики Приднестровье. В районе музея «Городская Дума» (г. Тюмень) был установлен Поклонный казачий Крест и обелиск с надписью: «*Ермаку и его товарищам вечная память. Потомки казаки. 6 декабря 1992 года*». Трижды Поклонный казачий Крест (в народе прозван Ермаковским Крестом) пытались уничтожить (1993, 2001 и 2010 гг.). Казаки, понимая и осознавая, что это не просто Поклонный Крест, а региональная казачья Святыня, на которой совершил молебен Святейший Патриарх Алексий II в 1994 году, отстояли его! Сила духа и любовь к своему Отечеству всегда основывалась

на духовных корнях, которые у казаков всегда были этноконфиссеональными. Естественно, что большинство казаков являлись православными. Поэтому казаки участвовали в строительстве и восстановлении храмов, церквей, часовен, мусульманских мечетей и буддийских храмов. По инициативе атамана Новопортовской казачьей общины ОПКЛ Союза казаков России В.П. Рыжкова на личные деньги казаков и жителей посёлка была возведена часовня. Казаки Салемальской общины ОПКЛ Союза казаков России в течение двух лет собирали средства на строительство православной часовни, которую построили в 2010 году. Нужно отметить, что за 20 лет своего существования казаки Обско-Полярной казачьей линии Союза казаков России установили на территории Ямала пять Поклонных Казачьих Крестов! В начале 2000 года атаман Надымского казачьего округа ОПКЛ Союза казаков России С.Н. Кришталь предложил организовать поход в честь 2000-летия Рождества Христова, по Святым местам от г. Салехарда, стен первого каменного храма Св. Петра и Павла на Ямале, до Гроба Господня в Иерусалиме. Этот поход своеобразный акт памяти за всех тех, кто «живот свой положил за Други своя и Отечество»! И акт покаяния за грехи наших предков, которые они свершили в 1917 году. Этот поход был объявлен приказом атамана ОПКЛ №67 «О походе по святым местам» [1]. Руководителем назначен был атаман НКО ОПКЛ Союза казаков России С.Н. Кришталь. Именно он был инициатором написания иконы царя мученика Николая II и организации Крестных ходов, как в России, так и зарубежом. В 2003 году в Москве в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре была написана Надымская казачья икона. Под знаменем Союза казаков России атаман М.Н. Кришталь с Надымской казачьей Чудотворной иконой Страстотерпца Царя Мученика и иконами цесаревича Алексея – Верховного атамана казачьих войск, Святых – Преподобных Сергея Радонежского и Серафима Саровского совершает Крестный ход по России и зарубежью. Им пройдено около 300 тысяч километров. Иконы побывали в Косово, Сербии, дважды в Абхазии, Республики Беларусь. Атаман С.Н. Кришталь на это благое дело получил высочайшие Благословления ныне покойного Патриарха Московского и Всея Руси Алексия II и сегодняшнего Патриарха Кирилла. Вот что пишет С.Н. Кришталь в своих воспоминаниях: «*Первым откликнулся нам в помощь генеральный директор АО "РИТЭК" Грайфер В.И., были заказаны рекламные проспекты, начата организационная работа и 14 августа 2001 года в п. Ямбург Надымского района на встрече с Его Святейшеством торжественно вручены Патриарху. Генеральный директор ООО "Ямбурггаздобыча", Александр Георгиевич Ананенков предложил расширить маршрут похода по святым местам, я предложил посетить Австралию, где сейчас находится Чудотворная Абалакская икона Божьей матери, вывезенная казаками Колчака из России в 20-х годах. С великой радостью восприняли Надымские казаки решение Священного синода о прославлении новомучеников Российских, в том числе Св. Царя Ни-*

колая, Св. Петра Полянского, митрополита Крутицкого и Коломенского, Патриаршего местоблюстителя находившегося в ссылке в Надымском районе п. Хэ., а также Св. Гермогена Тобольского, Св. Патриарха Тихона. Надымские казаки постановили решением совета атаманов, заказать для похода икону Св. Царя Николая и Св. Николая Можайского с деяниями покорения Сибири Ермаком и приложить её к Гробу Господню в Иерусалиме. …. За семь лет икона прошла по Красной Площади, неоднократно вокруг Кремля, в честь 100-летия со дня рождения Св. цесаревича, Верховного атамана казачьих войск от Царского Села к Петергофу, месту рождения на Нижней даче, Соловки, Екатеринбург, Омск, Магнитогорск, Вятка, Уфа, Дальний Восток, по приказу министра обороны полет на празднества 60-летия Победы над Японией, Новороссийск, где по приказу главкома ВМФ моряки Новороссийской базы Черноморского флота крестным ходом шли на борт парусника «Паллада» совершавшего кругосветное плавание, с благословения Сербского Патриарха Павла, Косово Сербия-Белград, митрополит Черногорский Амфилофий сказал: Царь Николай Россию положил за Сербию». Одесса, Кишинев, Нижний Тагил, два боевых Крестных хода по спасению Абхазии, где прошла Надымская Царственная казачья Чудотворная икона, там ни упал, ни один снаряд и не началась война. Множество городов и весей пройдено с покаянием, всех не упомнить. Люди со слезами на глазах встречают и провожают икону Благоверного Государя, отмаливая своих умерших предков, снимая со своих плеч тяжкое бремя. Множество свидетельств об исцелении от иконы, особенно много царь Николай помогает онкологическим больным и в борьбе с произволом чиновников» [12, с. 92,93]. Ныне покойный Святейший Патриарх Алексий II говорил: «*Грех цареубийства, прошедшего при равнодушии граждан России, народом не распаян. …Этот грех лежит тяжелейшим грузом на душе народа, на Его нравственном сознании*» [12, с. 93]. В гибели Великой Российской империи, династии Романовых поругания и практически уничтожения православных святынь повинен весь народ, в том числе и казаки. Ведь в 1613 году, принося клятву перед Господом Богом, на верность трону и династии Романовых наши предки давали её не только от своего имени, но и от имени будущих поколений. В 1917 -1918 годах, свергнув царствующую династию и физически уничтожив её, мы все стали заложниками клятвопреступления. На Надымской Царственной казачьей Чудотворной иконе начертаны старинные казачьи слова: «*С Царём и силою Великой, Воскреснут Святости полки, с Креста Распятую Россию, прейдут и снимут казаки».* Эти слова написаны и на ногайке белоказака, которую он оставил более 90 лет назад в одном из монастырей Старого Афона, удела Пресвятой Богородицы [12, с. 94]. Эти слова завещание и напоминание нам ныне живущим, о том грехе, и клятвопреступлении сотворившими наши предками в 1917 году! Крестный Ход с Надымской Царственной казачьей Чудотворной иконой во главе с атаманом НКО ОПКЛ Союза казаков

Рпродолжает движение по России и православным местам мира. Это не просто обычный Крестный Ход, коих в России проходит множество, это акт покаяния пред нашими историческими ошибками и грехами, это шаг к нашему духовному очищению, а значит к возрождению Великой России, это память и о семье Романовых, незаконно расстрелянных большевиками в г. Екатеринбурге, это возрождение наших православных корней, сохранения исторической и этнической памяти! Закончить своё выступление хочу стихотворением Сергея Бехтеева казачьего поэта. Написал он его в 1933 году г. Ницце и посвятил всем нам – потомкам казакам.

Пусть льётся смрадная река,
Грозя культуре потопленьем,
Я говорю через века
С грядущим новым поколеньем.
Оно оценит и поймёт,
Порыв мой пламенный и смелый
И вслед за мною в бой пойдёт
За наши старые уделы
Оно полюбит древний быт
Святой страдальческой России
И снова храмы воскресит
Для православной литургии.

Литература

1. Архив по казачеству (ОПКЛ, ТЛКВ, СКВ, СКР) Зайцева Г.С.
2. Белич И.В. Ремезов Семен Ульянович // Тобольский биографический словарь / отв. ред. В.Ю. Софронов. – Екатеринбург: Изд-во «Уральский рабочий», 2004. – С. 409-416.
3. Бреэре Ив. «Казаки: Исторический очерк /Пер. с французского В.В. Каледина. – М.; Воениздат, 1992. 237 с.
4. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на заседании Совета по делам казачества при Президенте РФ(14.10.2010).
5. Евсеев В.Н., Зайцев Г.С. Казаки в Ремезовской летописи и легенде «Святой Николай и Касьян Немилостивый» Казачество Сибири: от Ермака до наших дней (история, язык, культура): / В.Н. Евсеев, Г.С.Зайцев // Сборник материалов международной научно-практической конференции (г. Тюмень, 31 октября 2009 г.) / под ред. И.С. Карабулатовой и В.Н. Евсеева; гл. ред. И.С. Карабулатова; отв. ред. Г.С. Зайцев. – Тюмень: ООО «Печатник», 2009.
6. Зайцев Г.С. Казачество в историко-территориальном пространстве Ишима и Приишимья XVI-XIX вв». XX Ершовские чтения [Текст]: межвузовский сб. научных ст. / отв. ред. В.М. Кашлач. – Ишим: Изд-во ИГПИ им. П.П. Ершова, 2010. – 286 с. – С. 244-246.
7. Зайцев Г.С. Современное казачество как фактор толерантной стабильности в приграничных районах Сибири. //Языковая политика и социально-правовые аспекты адаптации мигрантов: проблемы, реализация, перспективы. Материалы III международной научно практической конференции.7-8 июня 2010 года (в 2-х частях, часть 1) /Под ред. Карабулатовой И.С., Корепанова Г.С., Сунцова А.П. Тюмень: Вектор-Бук, 2010. – 308 с. С.195-200.

8. История казачества Азиатской России. В трёх томах. Т.1 XVI –первая половина XIX века. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 316 с.

9. История казачества Азиатской России. В трёх томах. Т.3 XX век– Екатеринбург: УрО РАН, 1995. –270 с.

10. Казачьи войска Азиатской России в XVIII – начале XX века (Астраханское, Оренбургское, Сибирское, Семиреченское, Уральское): сб. докум. / сост. Н. Е. Бекмаханова. – М., 2000.

11. Колупаев, Д.В. Сибирское казачество во второй половине XIX века. Социально-экономическое развитие/ Д.В. Колупаев; Алт. гос.техн. ун-т им. И.И. Ползунова. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2010. – 322 с.

12. Кришталь С.Н. От покаяния к воскресению России. // Сборник материалов международной научно-практической конференции «Казачество Сибири от Ермака до наших дней: история, язык, культура» (г. Тюмень, 31 октября 2009 г.) / Под ред. И.С. Карабулатовой и В.Н. Евсеева; гл. ред. И.С. Карабулатова; отв. ред. Г.С. Зайцев. – Тюмень: ООО «Печатник», 2009. – С.87-94

13. Недбай Ю.Г. История Сибирского казачьего войска (1724 – 1861гг.): монография в 2-х томах. Том II. – Омск: Издательство Ом-ГПУ, 2004. –стр.137

14. Святой Николай и Касьян Немилостивый [текст] // Алмазов Б. Казачьи сказки. – СПб.: Издательский дом «Пенаты», 1996. – С. 155-158.

15. Союз казаков России: 1990-2010 /А.И. Изюмов, А.Ю. Соклаков, А.Е. Мохов, А.Г. Ичев. – М.: ООО «Витязь–Братишка», 2010. – с.272. С. 3.

16. Таболина Т.В. «Возрождение казачества: истоки, хроника, перспективы 1989-1994». Том I. Центр. М.1994.- 720 с.

Н. П. Зимина

К ВОПРОСУ ОБ ИЕРАРХИИ УФИМСКОЙ ОБНОВЛЕНЧЕСКОЙ ЕПАРХИИ: «АРХИЕПИСКОП» ФЕОФАН СОКОЛОВ

Обновленческий церковный раскол (1922–1944 гг.) является одной из наиболее трагических страниц в новейшей церковной истории, связанных с общей политикой государства по внесению расколов и разделений в Русскую Православную Церковь (РПЦ) с целью ее ослабления и последующего полного уничтожения. В истории раскола важное место принадлежит обновленческой иерархии. Между тем, несмотря на изданные в последние годы воспоминания современников событий, монографии и каталоги иерархии, по-прежнему далекой от разрешения остается проблема состава обновленческого епископата. Еще менее изученным является вопрос о жизни, служении и судьбе отдельных обновленческих иерархов. В полной мере все вышесказанное относится к «архиепископу» Уфимскому Феофану Соколову. Имени этого архиерея нет ни в «Каталоге русских архиереев-обновленцев» митрополита Мануила (Лемешевского) (1), ни в «Общем алфавитном списке православных и раскольнических епархий 1917–1946 гг., с указанием иерархии», составленном М.Е. Губониным (2). Впервые имя Феофана Соколова появляется в списках обновленческих епископов в позднейшем по времени создания каталоге «История иерархии Русской Православной Церкви», где он указан как архиепископ

обновленческий Бузулукский (с неизв. даты до 15 апр.1932 г.), а затем Бугурусланский (3, с. 74, 73, 806). Настоящее исследование позволило существенно исправить и дополнить опубликованные данные, а также составить жизнеописание фактически не известного ранее обновленческого иерарха.

Феофан (это имя, данное при крещении) Иосифович Соколов родился 27 сентября 1883 г. в уездном городе Бауск, Курляндской губернии (современный г. Бауска в Латвии, в 66 км к югу от Риги), в семье священника Иосифа Иоанновича Соколова (4, л. 1, 9). Хотя Бауск и являлся уездным центром, но был тихим провинциальным городком с почти неизменным населением: 6532 человека в 1855 г. и 6543 – по переписи 1897 года. Среди жителей преобладали латыши, в большинстве лютеране, и евреи. Не случайно к 1855 г. в городе имелись лютеранская кирха и две синагоги, а духовным нуждам православных служила только часовня. Однако к 1879 г. на центральной площади Бауска уже высилась православная церковь во имя св. Георгия Победоносца. Одним из первых ее настоятелей и стал Иосиф Соколов, который в клировых ведомостях Рижской епархии за 1888 год указан как священник Баусского прихода, Митавского благочиния, 43-х лет, имеющий на попечении пять малолетних детей – двух дочерей и трех сыновей (5). Отец Иосиф прослужил в Георгиевской церкви более трех десятилетий; столько же он состоял законоучителем церковно-приходской школы и Баусского 4-хклассного городского училища. За свои труды священник был многократно отмечен: 22 ноября 1891 г. от имени Училищного Совета епархии «за заботливость о преуспеянии школ и усердное преподавание в оных» ему были выражены «благодарность и одобрение»; за заслуги по духовному ведомству в 1896 г. он был награжден камилавкой, в 1905 г. наперсным крестом, от Св. Синода выдаваемым, в 1913 г. орденом Св. Анны 3-й степени (6).

Феофан был средним по возрасту из детей священника; в семье подрастали также Ольга (1875 г.р.), Владимир (1882 г.р.), Александра (1887 г.р.). В 1894 г. Феофан поступил в Рижское духовное училище, которое окончил в 1898 г. по 2-му разряду и был удостоен перевода в 1-й класс Рижской духовной семинарии (7). В 1904 г. он окончил семинарию по 1-му разряду со званием Студента Семинарии (8). Открывалась дорога к духовному академическому образованию, однако Феофан продолжил обучение в Санкт-Петербургском Императорском университете «по юридическому факультету» (4, л. 1). Подобный выбор, по-видимому, был связан с распространением в начале XX в. известного свободомыслия среди воспитанников духовных семинарий России, в их числе и Рижской. В частности, известно, что в 1900 г. «*по подозрению* в сочувствии революционному направлению среди учеников семинарии – особенно латышей», из Рижской семинарии в Благовещенскую был переведен преподаватель Священного Писания иеромонах Дионисий (Прозоровский) – впоследствии епископ,

энергичный противник обновленческого раскола, претерпевший неоднократные аресты, тюремные заключения и лагеря, в 1930-е гг. архиепископ православной Уфимской епархии (9). Факт перевода характеризует не столько «либерализм» иеромонаха Дионисия, на разных местах служения снисходительно относившегося к юношескому максимализму воспитанников, сколько умонастроения части учеников семинарии.

По окончании университета Феофан Соколов вернулся на родину и служил в Митавском Окружном Суде (10). Вскоре после начала I Мировой войны Курляндия была занята немецкими войсками, что вызвало массовую эвакуацию населения. В это время, полное потрясений, у Феофана Соколова появилось стремление оставить гражданскую службу, которое окрепло после личного общения и переписки с архиепископом Рижским и Митавским Иоанном (Смирновым). По-видимому, в 1917 г. владыка принял его на епархиальную службу (предположительно на должность секретаря Рижского Епархиального совета). «Приношу великую благодарность за представление мне места, – написал Феофан, еще мирянин, Рижскому архиерею. – Признаю, что этого повелительно требует переживаемое нами время. Ваши указания еще более во мне укрепили желание оставить светскую службу. Дорогу к светской службе я себе навсегда закрываю» (4, л. 1). По утверждению самого «архиепископа» Феофана во время следствия духовный сан он принял в 1917 г. еще до октябрьской революции (4, л. 9, 11), т. е. его рукополагал архиепископ Иоанн (Смирнов), который управлял Рижской кафедрой до 17 октября 1917 г.

Места служения Ф.И.Соколова в первые годы его священства не известны. Очевидно, однако, что вскоре после появления в мае 1922 г. обновленческого раскола он примкнул к «прогрессивному духовенству». Раскольники всецело поддержали политику советской власти в отношении РПЦ, объявили св. патриарха Тихона и верных ему епископов «контрреволюционерами», выступили за проведение немедленных церковных реформ протестантского образца в канонической, догматической и богослужебной областях, в том числе за введение женатого епископата и разрешение второбрачия духовенства. Однако большая часть клириков и мирян не пошла за обновленцами, и 25 июня 1923 г. после заявления о лояльности советской власти св. патриарх Тихон был освобожден из-под ареста. После этого многие архиереи и священники вернулись в Патриаршую Церковь, принеся покаяние. Оставшаяся в расколе иерархия 20 декабря 1923 г. была запрещена в священнослужении св. патриархом Тихоном и Священным Синодом (2, с. 307), однако продолжила свою деятельность, в том числе незаконные хиротонии, образовав неканоническую лжеиерархию.

В 1929 г., когда за штат был уволен викарий Самарской епархии «епископ» Бузулукский Николай Русанов, на освободившуюся кафедру был рукоположен священник (протоиерей?) Феофан Соколов (по-видимому, без пострижения в монашество). Хиротония состоялась не ра-

нее апреля 1929 г. в Самаре, как центре обновленческой митрополии Средне-Волжской области (края), и была совершена лжеархиереями этой митрополии неканонического поставления, т. е. рукоположенными в расколе: «митрополитом» Самарским Александром Анисимовым, «епископом» Оренбургским Иоанном Ильиным, «архиепископом» Пензенским Николаем Розановым, «епископом» Ульяновским Иоанном Никольским, «епископом» Мелекесским Георгием Лапшиным, «епископом» Сызранским Андреем Расторгуевым, а также находившимся в Самаре проездом бывшим «епископом» Кокандским Константином Смирновым (сан и титул участников хиротонии указан по свидетельству Ф.И.Соколова на допросе) (4, л. 12). В 1931 г. Феофан Соколов указан в списке обновленческой иерархии все еще как «викарий Бузулукский, епископ» (11). 15 апреля 1932 г. он был назначен на самостоятельную (не викарную) Бугурусланскую кафедру Средне-Волжской обновленческой митрополии, возможно, с возведением в сан «архиепископа» (3, с. 73, 74, 806).

В сентябре 1934 г. Феофан Соколов был назначен правящим архиереем Уфимской обновленческой епархии. В ее состав, по состоянию на 8 февраля 1934 г., входила 31 церковь (12). Однако за вычетом закрытой в апреле того же года уфимской Рождество-Богородицкой церкви, являвшейся собором обновленцев (13), в ведении «архиепископа» Феофана Соколова осталось 30 церквей, а его кафедральным собором стал Покровский храм Уфы. Поселился новый архиерей невдалеке от собора в частном доме по ул. Буденного, № 5, вместе с сестрами Ольгой и Александрой и братом Владимиром.

В Уфе, как в других местах своего служения, в соответствии с установкой обновленцев на развитие миссионерства, Феофан стремился противодействовать антирелигиозной пропаганде и насаждению безбожия. По данным НКВД, еще в 1925 г. «вопреки запрещению он содержал подпольную школу молодежи по изучению Закона Божия», а «с момента прибытия в г. Уфу, в своих проповедях с амвона, систематически проповедовал к[онтр]-р[еволюционные] установки» (4, л.1). Так, в канун праздника Рождества Христова 1935 года «архиепископ» Феофан произнес проповедь, в которой заявил: «Враги Церкви, безбожники, называют религию дурманом или опиумом. Это название основано на невежестве, на обмане. Опиум это растение, дающее сильный яд, которым пользуется медицина и при известных дозах опиум необходим человеку и приносит большую пользу. Нападки на религию как на плод опиума, есть грубое невежество, это есть издевательство над здравым смыслом и самыми святыми чувствами верующих. Нужно бороться с этой преступной и вредной агитацией против религии, надо посрамить клеветников на религию» (4, л. 2).

Середина 1930-х гг. стала временем заката обновленчества, которое сыграло отведенную ему роль по ослаблению РПЦ и более не интересовало власть как самостоятельное церковное течение. В 1935 г. НКВД попы-

талось осуществить планы по объединению «обновленческой» и православной церкви (т. наз. «тихоновской», под управлением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского)), о чем имеется два свидетельства. Первое содержится в письме от 13 февраля 1936 г. католического епископа П.Э.Неве, проживавшего в Москве, который писал: «О положении православных мне известно следующее. В течение прошлого года ГПУ активно занималось объединением «обновленческой» церкви с «тихоновской»… После переговоров митрополит Сергий решительно заявил, что он не желает церковного союза с митрополитом Александром Введенским (из обновленцев, женатый, причем дважды), хотя ГПУ обещало тихонько услать его куда-нибудь в провинцию. После этого Сергиевский синод был распущен» (14). Второе свидетельство исходит от протоиерея Стефана Ляшевского, который виделся с митрополитом Сергием (Страгородским) в январе 1936 г. и передавал следующие его слова: «Ко мне явились из НКВД и сказали, чтобы я безоговорочно шел на полное слияние с обновленцами, иначе меня посадят на кол, а все храмы закроют. Сливаться с обновленцами было равносильно уничтожению Церкви, поэтому я почувствовал, что теперь я уже со спокойной совестью могу не идти на этот компромисс, хотя этим и уничтожалась полностью Церковь. Я ответил категорическим отказом» (15).

Для более успешного хода переговоров с митрополитом Сергием власти предприняли ряд акций по ослаблению раскола. Не случайно 29 апреля 1935 г. обновленческий синод принял решение о самоликвидации с передачей всей полноты власти «первоиерарху православных церквей СССР» митрополиту Виталию (Введенскому). Последний вскоре распорядился распустить все митрополитанские и епархиальные управления и благочинические советы, оставляя лишь канцелярии при архиереях (16). В соответствии с этим распоряжением 31 мая 1935 г. было ликвидировано Уфимское епархиальное обновленческое управление (17). Чувствительным ударом для «архиепископа» Феофана стало и закрытие в 1935 г. Михаило-Архангельского собора гор. Бирска, одного из крупнейших обновленческих храмов. Обновленческий архиерей активно поддержал действия приходского совета собора, трижды за 1936-й год посылавшего представителей в Москву в Культовую комиссию при ВЦИК с безуспешными ходатайствами об открытии храма (4, л. 44).

Возможное объединение обсуждалось и среди обновленцев. «Архиепископ» Феофан на допросе 17 сентября 1936 г. заявил: «Я сторонник блока всех церковных организаций, но объединение это я мыслю только путем созыва собора, легальным путем с разрешения Сов. власти. Никаких других путей я не признаю. Даже не блока, а соединения всех церковных организаций» (4, л. 22). По-видимому, он действительно выступал за объединение, в котором видел шанс самосохранения, а также «укрепления церковной организации, церковники бы почувствовали себя сильнее в борьбе

за религию и имели бы больший авторитет в массах» (4, л. 33 об.). А потому, когда в 1935 г. обновленческий священник Петр Тюнин написал резкое письмо православному архиепископу Уфимскому, сергиевского течения, Дионисию (Прозоровскому) «о том, что обновленческое течение не является безблагодатным и что оно до конца будет бороться со всеми течениями», обновленческий архиепископ потребовал от своего клирика извиниться перед Дионисием и прекратить борьбу с сергиевцами; поскольку Тюнин не подчинился требованию, то указом своего архиерея был запрещен в священнослужении (4, л. 34, 36-36 об.). По некоторым свидетельствам, с архиепископом Дионисием, своим семинарским преподавателем, Феофан Соколов поддерживал и личные контакты – через брата и сестер, которые бывали на богослужениях в православном соборе Уфы.

Отказ главы Патриаршей Церкви от объединения с раскольниками, по-видимому, стал одной из причин первой волны репрессий против обновленцев, которая прокатилась по стране в 1935-1936 гг. Особенно удручающее впечатление на Феофана Соколова произвел арест «митрополита Ивановского» Александра Боярского – одного из главных идеологов раскола, свидетеля на расстрельном процессе по делу священномученика митрополита Петроградского Вениамина (Казанского) (1922 г.), где он выступал против Патриарха Тихона. Оказалось, что А.Боярского Феофан знал лично и характеризовал его «как одного из идейных деятелей обновленчества», что позволяет отнести и самого Уфимского «архиерея» к идейным обновленцам.

Другой причиной репрессий, по оценкам самих обновленческих деятелей, стала подготовка к принятию в 1936 г. новой Конституции, о чем «архиепископ» Феофан говорил на встречах (фактически нелегальных совещаниях) в январе и июне 1936 г. с другими обновленческими архиереями Поволжья – «митрополитом» Средневолжским Василием Виноградовым, «епископом» Оренбургским Георгием Лапшиным, «архиепископом» Пензенским Сергием Сердобовым. По возвращении с этих встреч Феофан сообщал местному духовенству об арестах среди обновленцев, а также «что и тихоновские архиереи арестовываются пачками, что Соввласть перед проведением в жизнь новой конституции делает очередной «наскок» на православную церковь. Возмущаясь «гонением» на религию Соколов заявил, что духовенство арестовывается за несуществующую к[онтр]-р[еволюцию]. Всех арестованных будут судить под различными соусами. Найдут агитацию и проч. выдумки» (4, л. 2).

Действительно, и в материалах следственного дела значительное место уделено вопросу об отношении «архиепископа» Феофана к «Сталинской конституции», о которой обвиняемый (по донесениям осведомителей) заявлял следующее: «Проект конституции это декрет полудефективный, бумажный, по сути являющийся ширмой для других, ограничивающих его законов, декретов, распоряжений Соввласти по отдельным комиссариатам,

как это бывает только у коммунистов. Проект ввиду военной опасности издается для заграницы, с целью попугать империалистов своими достижениями, а рабочих и пролетариат задобрить. В наших условиях проект является подачкой, подкупом массы, в большинстве некультурной, а потому и не могущей критически относиться к проекту. Свобода слова, печати и т.п., разве это будет дано религиозникам? Никогда! Тут будет действовать прежний закон, карающий религиозную пропаганду…» (4, л. 4).

19 августа Феофан Соколов был арестован и заключен под стражу в уфимскую тюрьму. Его обвиняли в том, что «1) организуя систематические сборы у себя на квартире бывших людей, информировал их о политических событиях последних дней в антисоветском духе; 2) осуждая бесцельность борьбы между отдельными религиозными течениями, призывал к единению церкви для организованного выступления против соввласти; 3) дискредитировал мероприятия сов. правительства, вел активную агитацию против соввласти», – т.е. в преступлениях, предусмотренных ст. 58 пп. 10 и 11 УК РСФСР (4, л. 53). «Архиепископ» Феофан виновным себя не признал. Не отрицая своих поездок в Куйбышев и др. города, он утверждал, что навещал своих друзей; не отрицая суждений по конституции и другим вопросам, ссылался на то, что «не помнит точных своих формулировок».

Постановлением Особого Совещания при Наркоме Внутренних Дел СССР от 27 декабря 1936 г. Соколов Феофан Иосифович был приговорен к заключению в исправтрудлагерь сроком на пять лет, считая срок с 17 августа 1936 г. (4, л. 58). 16 февраля 1937 г. осужденный был этапирован в г. Мариинск в распоряжение начальника Распределительного отделения Сиблага НКВД и направлен в Орлово-Розовское отделение лагеря на территории современной Кемеровской области. В период «Большого террора» заключенный Ф.И. Соколов был обвинен в том, что «являлся участником контрреволюционной организации в Орлово-Розовском отделении Сиблага НКВД. Среди заключенных проводил антисоветскую агитацию, клеветал на колхозный строй, на условия жизни трудящихся в СССР, на руководителей государства, т.е. в преступлении, предусмотренном ст. 58-7-10-11 УК РСФСР». Постановлением тройки УНКВД Новосибирской области от 28 октября 1937 г. он был приговорен к высшей мере наказания и 3 ноября 1937 г. расстрелян (18).

Источники и литература

1. Мануил (Лемешевский), митр. Каталог русских архиереев-обновленцев. Материал для «Словаря русских архиереев-обновленцев» (1922–1944 гг.) // «Обновленческий» раскол. (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И.В.Соловьев. М., 2002. С. 607-981.

2. Акты Святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943 / Сост. Губонин М.Е. М., 1994. С. 910-956.

3. История иерархии Русской Православной Церкви. Комментированные списки иерархов по епископским кафедрам с 862 г. (с приложениями). М., 2006.

4. Архив УФСБ РФ по Республике Башкортостан. Д. ВФ-13530.

5. Рижские епархиальные ведомости. 1890. № 17. С. 517.

6. Рижские епархиальные ведомости. 1892. № 1. С. 1-2; 1896. № 11. С. 483; 1905. № 10. С. 391; 1913. № 10. С. 285.

7. Рижские епархиальные ведомости. 1898. № 14-15. С. 498.

8. Рижские епархиальные ведомости. 1904. № 12-13. С. 476.

9. Зимина Н.П. Дионисий (Прозоровский), архиепископ //Православная энциклопедия. Т. 15. М., 2007. С. 293-296; Зимина Н.П. Непарадный портрет: Архиепископ Дионисий (Прозоровский) в духовной истории России XX в. // Уральские Бирюковские чтения: Сб. науч. и научно-популярных статей. Вып. 4. Ч. 2. Челябинск, 2006. С. 356-362.

10. Адрес-календарь Курляндской губернии на 1913 г. Митава, 1913. С. 19.

11. Вестник Священного Синода. 1931. № 1-2. С. 12.

12. ЦГИА Республики Башкортостан. Ф. Р-394. Оп. 2. Д. 2885. Л. 1-2.

13. Дорога к храму: История религиозных учреждений города Уфы. Уфа, 1993. С. 40.

14. Венгер А. Рим и Москва 1900–1950. М., 2000. С. 468

15. Цит. по: Кострюков А.А. Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг.: Юрисдикионные конфликты и отношения с московской церковной властью. М., 2011. С. 205.

16. Цыпин В., прот. История Русской Церкви 1917–1997. М., 1997. С. 205.

17. ЦГИА Республики Башкортостан. Ф. Р-394. Оп. 2. Д. 2764. Л. 1.

18. Материалы ИЦ МВД по Республике Башкортостан. Архив УФСБ РФ по Кемеровской обл. Д. № П-90001. Данные ИЦ ГУВД по Кемеровской обл.

Е.Ю. Казакова-Апкаримова

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ПРИХОДСКИХ ОБЩЕСТВ ТРЕЗВОСТИ НА СРЕДНЕМ УРАЛЕ

Преодоление негативных социальных явлений, в частности, связанных с пьянством и алкоголизмом широких слоев населения, а шире преодоление духовного кризиса в российском обществе, является ключевой проблемой современности. Российская история открывает современникам эффективный опыт борьбы с пьянством и воспитания в народе трезвости. Трезвенное движение в имперской России приобретало светские и церковные формы, однако, именно под эгидой Русской Православной Церкви соответствующие общественные организации добились наиболее существенных успехов. Первые церковно-приходские общества трезвости стали появляться в России во второй половине XIX в. Это были добровольные общественные организации, которые объединяли граждан, отказавшихся от употребления спиртных напитков, граждан, которые собственным примером призывали к трезвости и ведению благочестивой жизни в лоне Церкви. По данным на 1911 г. в Российской империи насчитывалось уже 1767 церковных обществ трезвости, в них числилось 498658 человек. Составленный А.Л.Афонасьевым справочник по обществам трезвости Екатеринбургской епархии на 1 января 1911 г. включает данные о 38 обществах трезвости, среди которых преобладали церковные, которые появились в 1901-1910 гг. В литературе справедливо утверждается, что в Екатеринбургской

епархии деятельность по утверждению трезвого образа жизни особенно активно велась в период управления епархией епископом Митрофаном (Афонским) [6, с. 20–24]. Очевидно, однако, что эти успехи были отчасти подготовлены и его предшественником епископом Владимиром (Соколовским). В условиях возрождения лучших духовных традиций к истории обществ трезвости на Среднем Урале обратились современные участники трезвенного движения, которым удалось реконструировать историю наиболее крупных и известных обществ трезвости на Урале, обращаясь, например, к периодике начала XX в. («Екатеринбурские епархиальные ведомости») [См., например: 5]. По благословению архиепископа Викентия к этим актуальным проблемам общественность обращалась в конференционном формате [3]. Профессиональные историки должны внести свой вклад в эту славную страницу истории Екатеринбургской епархии. В частности, недостаточно введены в научный оборот локальные архивные материалы, например, нуждаются в специальном осмыслении уставные документы обществ трезвости и их отчетная документация. Данные источники значительно обогащают общую картину наших представлений.

В уставах обществ трезвости четко формулировались цель и задачи этих общественных организаций, возможные направления и формы деятельности, особенности руководства и членства в них. В Уставе Симеоновского общества трезвости при Спасо-Преображенской церкви Надеждинского завода Верхотурского уезда Екатеринбургской епархии, созданного в честь св. Праведного Симеона Верхотурского Чудотворца, формулировалась цель его организации – «деятельная борьба с пьянством» [1, л. 30]. Устав приходского Общества трезвости при Николае-Анатолиевской церкви Висимо-Шайтанского завода Верхотурского уезда Екатеринбургской епархии провозглашал, что Общество трезвости учреждается во имя Святителя и Чудотворца Николая в Висимо-Шайтанском заводе Верхотурского уезда Пермской губернии «в целях сокращения в приходе пьянства, от которого происходит вред здоровью, ущерб благосостоянию, нравственности, семейные ссоры, вражда и обиды, а через все это и пагуба для души» [Там же, л. 132]. В Уставе Общества трезвости при Знаменской церкви Верхне-Тагильского завода Екатеринбургского уезда, организованного в честь святителя и Чудотворца Николая, говорилось: «Цель общества – деятельная борьба с всенародным недугом пьянством посредством личного примера, проповеди, слова, убеждения, народных чтений, духовных концертов и вечеров, распространением брошюр и книг против пьянства и проч. и главное путем проведения в жизнь идей святой трезвой, богоугодной жизни» [Там же, л. 145]. Весьма показательно, что учредители Общества трезвости в приходе Николаевской церкви села Кургановского Екатеринбургского уезда ставили перед собой главную жизненную цель духовного совершенствования, чему должен был способствовать трезвый образ жизни, в уставе подчеркивалось, что общество открывалось «для содейст-

вия приходскому пастырю к утверждению прихожан в христианской нравственности, благочестии и совершенной трезвости». Каждый член общества кроме воздержания от спиртных напитков и табаку обязывался: «в воскресные и праздничные дни посещать храм Божий, по возможности во время всех церковных служб»; «неопустительно иполнять долг исповеди и Св. Причастия во все посты, особенно не окрепшим в совершенной трезвости или хотя бы в Великий пост»; в окружающей среде быть «провозвестником» слова Божия о том, что «пьяницы Царства Божия не наследят» (1 Коринф. VI, 10)» [1, л. 166]. В Уставе Общества трезвости при Знаменской церкви Верхне-Тагильского завода Екатеринбургского уезда, отмечалось, что трезвенник «обязан сам возможно чаще посещать храм Божий и непременно раз в год исповедоваться и причащаться Св. Таин» [Там же, л. 196].

Общества трезвости часто появлялись по инициативе духовенства с благословения епархиального руководства. Например, священник Николае-Анатолиевской церкви Висимо-Шайтанского завода Верхотурского уезда Екатеринбургской епархии Дмитрий Гилев обращался к Преосвященнейшему Митрофану епископу Екатеринбургскому и Ирбитскому с просьбой утвердить устав общества трезвости и благословить общественников на предстоящую деятельность. «Я знаю, – писал пастырь, – что в приходе есть сочувствующие мне лица, разделяющие мои о трезвости и необходимости борьбы с пьянством взгляды, люди, готовые работать по мере сил на отрезвление прихода, и уверен, что Общество при вверенной мне церкви с помощью Божией по молитвам покровителя Общества Святителя и Чудотворца Николая принесет посильную пользу» [Там же, л. 131]. В 1912 г. перед епископом Екатеринбургским и Ирбитским Преосвященным Митрофаном ходатайствовали желающие открыть общество трезвости при Вознесенской церкви Полевского завода, прося благословение и разрешение на открытие. Решено было назвать его Иверским в честь чтимой иконы Божией Матери Феодоровской. Инициаторы, создавая свое общество, руководствовались правилами общества трезвости при церкви села Ново-Алексеевского. Учредителей было 14 человек. Идея получила поддержку со свтороны епархиального руководства. Перед открытием общества состоялся торжественный молебен ен Иверской Божией Матери, первоначально вступило 32 человека [Там же, л. 14–19].

По составу общества трезвости весьма отличались, в некоторых было всего по нескольку человек, в других насчитывались десятки, а в самых крупных сотни и даже тысячи человек. Были примеры, когда число членов общества по ере деятельности увеличивалось в несколько раз. Например, при открытии Арамильского общества трезвости в 1906 г. в нем было 118 человек, а к 1911 г. – уже 600. В 1905 г., в первый год деятельности, Щелкунского общества трезвости в нем насчитывалось 98 человек, а к 1911 г. – 312. Членами Травянского общества трезвости в 1904 г. стал 141 человек, а

к 1911 г. в нем было уже 342 члена. За 1908-1910 гг. число членов Иоанно-Предтеченского общества трезвости в Артинском заводе возрос с 30 до 150. А вот обществе трезвости при Петропавловской церкви Верхне-Апостольского села и в 1909, и в 1910 гг. значилось 14 человек. Были примеры и сокращения числа членов в обществах трезвости. Не всем желающим быть обязательства были по плечу. В Багарякском обществе трезвости количество членов уменьшилось с 47 в 1906 г. до 18 к 1911 г. Год от года могла заметно меняться динамика численности того или иного общества [6, с. 91–95]. Например, в Кунгурском обществе трезвости при открытии его 22 ноября 1906 г. было всего 10 членов, а к 1911 г. – только 7. Прихожан же насчитывалось 878. Со временем численность его членов во главе со священником А. Отевым увеличилась до 84 [Там же, с. 92; 4].

Членов обществ трезвости являлись все желающие, достигшие 14-летнего (иногда по уставу 15-летнего или 16-летнего) возраста. Обычно в уставе подчеркивалось, что общество состоит «из лиц обоего пола всякого звания и состояния». Допускались порой и «раскольники», для которых отменялись некоторые пункты устава (о ежегодной Исповеди и Причастии), о чем свидетельствует, в частности, устав Общества при Николае-Анатолиевской церкви Висимо-Шайтанского завода [1, л. 132–132об.]. По данным «Годичного отчета Верх-Исетского приходского Александро-Невского общества трезвости с 1 октября 1911 по 1 октября 1912 г.» в нем насчитывалось: почетных членов – 5, действительных – 1559 (1352 муж. и 207 жен.). По сословиям трезвенники распределялись следующим образом: духовного звания – 4, почетных граждан – 2, мещан – 347, казаков – 3, крестьян – 1203. Со дня открытия (17 октября 1910 г.) в общество записалось 2231 человек [2, с. 3–5].

Записываясь в общество трезвости, добровольцы давали обеты не употреблять количество алкоголя определенный срок по силе возможностей. Например, среди трезвенников Верх-Исетского приходского Александро-Невского общества трезвости были 7 человек, кто принял пожизненный обет воздержания от спиртных напитков, один общественник дал обет трезвости на 10 лет, другой – на 5 лет, еще один – на 3 года, 8 человек – на 2 года, значительная часть в лице 309 членов общества – на один год, 390 человек – на полгода, большинство же, а именно 573 человека, дали обет на 3 месяца, были и те, которые решили попробовать воздерживаться от алкоголя хотя бы месяц [Там же, с. 5]. Каждый член Общества трезвости в приходе Николаевской церкви села Кургановского Екатеринбургского уезда давал «честное слово не употреблять спиртных напитков (водок, вина и пива) сроком от 2 недель и далее по желанию каждого, отстать от курения табаку» [1, л. 166].

Лица, желающие вступить в число членов приходского Общества трезвости при Николае-Анатолиевской церкви Висимо-Шайтанского завода, участвовали в торжественном молебне Св. Покровителю Общества

Святителю и Чудотворцу Николаю и давали следующее обещание: «Я раб Божий (имя), сознав всю скверну пьянства и грехов, от него происходящих даю обещание пред Богом не пить впредь (срок) охмеляющих напитков. Боже Милосердый, силою Святого Животворящего Креста, молитвами Пресвятые Богородицы и Святителя и Чудотворца Николая помоги мне выполнить свое обещание для спасения моей души и благого примера другим. Аминь». Член общества трезвости в продолжение всего добровольно избранного им времени зарока, обязывался вести «безусловно трезвую христианскую жизнь, не употреблять спиртных и др. охмеляющих напитков, а также и пива, не нарушая данного обещания ни под каким предлогом, а стараться и других отвлечь от пьянства». В уставе оговаривалось, что «член, нарушающий данный им обет, из общества трезвости исключается». Впрочем, были некоторые исключительные случаи, когда трезвенник мог употребить вино, оставаясь членом общества трезвости: «по предписанию врача с письменным удостоверением и количестве и времени употребления; с теплотою после Св. Причащения и вступающим в брак во время венчания» [1, л. 132–132об.].

Трезвенники занимались организацией шиокой социокультурной работы, стремясь доступными способами отвлечь других прихожан от пьянства. Симеоновское общество трезвости, открытое при Спасо-Преображенской церкви Надеждинского завода Верхотурского уезда, по уставу могло заниматься: «а) устройством бесед, чтений, литературных вечеров с пением, антиалкагольных музеев и выставок для народа; б) устройством паломничеств, торжественных богослужений и крестных ходов; в) распространением специальных о трезвости журналов, книг, брошюр и листков; г) устройством и поддержанием постоянной библиотеки-читальни». Общество трезвости действовало под руководством священника Африкана Богомолова [Там же, л. 30]. Многие крупные общества трезвости не ограничивались устройством соответствующих бесед, а организовывали молебны, крестные ходы, паломничества, народные чтения, открывали чайные и библиотеки. Воскресные народные чтения Верх-Исетского приходского Александро-Невского общества трезвости посещали от 100 до 450 человек, по вторникам и четвергам – по 50-150 человек. В библиотеке этого общества насчитывалось 745 книг [2, с. 8]. Общества трезвости добивались ограничения торговли спиртными напитками. Интересен опыт проведения «трезвых свадеб». Некоторые общества трезвости параллельно занимались благотворительностью. Многообразие форм духовного совершенствования наших предков вызывает подлинное уважение и восхищение в наши дни, этот драгоценный исторический опыт должен быть переосмыслен и востребован сегодня.

Литература

1. ГАСО. Ф.6. Оп. 4. Д. 336.

2. Годичный отчет Верх-Исетского приходского Александро-Невского общества трезвости с 1 октября 1911 по 1 октября 1912 г. Екатеринбург, 1912.

3. Доклад архиепископа Викентия «Деятельность обществ трезвости в Екатеринбургской епархии. История и современность» // http://www.orthodox-ural.ru/2008/48/18/18doklad.htm

4. Екатеринбургские епархиальные ведомости. № 34. 1914. 24 августа. Отдел официальный.

5. Кудряшова И. Как создавались общества трезвости. Из истории обществ трезвости в Екатеринбургской епархии // http://trezv1.narod.ru/dec/a13.htm

6. Общество трезвости на приходе. Практические рекомендации по организации работы. Авт.-сост. священник Игорь Бачинин. Екатеринбург, 2009.

Д.А. Каргаполов

СТАРООБРЯДЧЕСТВО КАК ФЕНОМЕН РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ (О ПЕРВОЙ ВЫСТАВКЕ В КРАЕВЕДЧЕСКОМ МУЗЕЕ г. ЧЕЛЯБИНСКА)

В челябинском областном краеведческом музее с 12 сентября по 15 ноября 2011 года произошло знаменательное событие. По инициативе Челябинской старообрядческой поморской общины при поддержке Министерства Культуры Челябинской области на втором этаже Восточной башни музея был предоставлен зал площадью 400 квадратных метров с красивыми витринами под экспонаты «старины глубокой». Выставка "Старообрядчество как феномен русской культуры" была приурочена к 275-летию города Челябинска и 333-й годовщине со дня рождения основателя металлургической промышленности Уральского региона Акинфия Никитича Демидова.

В экспозиционном пространстве были задействованы различные пространственно-информационные ресурсы: предметный ряд, пространство по фризу, информационная составляющая разделов состоит из высказываний современников изображаемых явлений и событий, научного текста, архивных материалов, фотографий, короткометражных фильмов и этикеток.

Концептуальный смысл древлеправославия на выставке формулируется как идея показа культурно-религиозной истории русского народа от крещения Руси через Великий раскол до наших дней. Данная идея реализуестя посредством нескольких тематических композиций.

Стенд «Русь православная» знакомит зрителей с политическими, военными и торговыми отношениями, связывающих Русь с Византией, влияние которых было значительным. Первая правительница Руси княгиня Ольга, принявшая христианство, была крещена в Византии. При князе Владимире, внуке Ольги, в 988 году произошло официальное крещение Руси в христианскую веру. В 1589 году в России было учреждено патриаршество. Крещение Руси ознаменовало собой становление нового национального самосознания, так как русский народ стал сознавать себя единым не только по своей этнической принадлежности, но и единым в вере Хри-

стовой. Основой духовного единства народа стала Русская Церковь. Церковь объединила Древнерусское государство, оказала решающее влияние на объединение княжеств в единое государство и на прекращение междоусобиц.

Стенд «Великий раскол» повествует о культурно-религиозном расколе XVII века. Происходят изменения в древних церковных обычаях и обрядах, освященные веками богослужебные уставы и традиции заменялись новыми греческими, началась «книжная справа». Действия реформаторов вызвали неоднозначную реакцию в российском обществе. На поместном соборе 1666 – 1667 гг. старообрядцы были преданы «клятве», то есть проклятию. По поводу церковных реформ XVII века императрица Екатерина II высказывалась необычайно смело: «Телесные озлобления и смертельные наказания, кнут, плети, урезания языков, костры, срубы – все это против кого? Против людей, которые желают одного: остаться верными обряду и вере отцов!» [1, с. 9]. В продолжение темы демонстрируется фильм студии «Остров» – «Раскол» Владимира Ильина.

Стенд «Легендарные монастыри». Обитатели Соловецкого монастыря отказались принимать реформы и, оказав сопротивление церковным нововведениям, продержались в осаде 8 лет. После взятия монастыря началась расправа. Были казнены мученической смертью до 500 иноков. Жестокие преследования староверцев понудили их бросить свои родные места и бежать на крайний север. Необитаемые места стали заселяться. Долгое время не было духовного центра, объединяющего ревнителей «древляго» благочестия. Начало поморскому согласию в русском старообрядчестве было положено Выговским общежительством, основанным в 1694 г. Вынужденно оказавшись без священства, выговцы столкнулись с рядом серьезных проблем, которые все же сумели успешно разрешить, не прибегая к новшествам и не отступая от церковных канонов. В своем богослужебном уставе, приспособленном к условиям отсутствия священства, Выговская киновия стала следовать уставу Соловецкого монастыря. Чтение богослужебных текстов перешло от священников к верующим. Поскольку священников уже не осталось, то из семи церковных таинств, выговцы могли совершать только три «нужнопотребных» для спасения таинств: крещение, покаяние и причащение (впоследствии получило развитие учение о духовном причастии).

Стенд «Предпринимательство». Хранителям истинного благочестия была крайне необходима прочная и стабильная экономическая база для борьбы за веру. В суровых условиях Поморья, несмотря на изнурительный труд с полной самоотдачей, неприятие мира «никониан» можно было проповедовать, но сохранить общину при таком неприятии оказалось невозможным. И Андрей Денисов принял решение открыто использовать этот мир.

Здесь было создано крупное многоотраслевое хозяйство, включая в себя земледелие, скотоводство, охоту, морские рыбные и звериные про-

мыслы. На Выге появились кузнечный промысел, обработка кож, выгонка смолы и дегтя, изготовление пряжи. Здесь добывались медная и серебряная руда.

Ради дела староверческие предприниматели, консервативные в быту и манерах, становились новаторами в «труде о Господе». Старообрядчество трансформировалось в конфессионально-экономическую общность, сформировался особый хозяйственный духовный строй староверов, оказывавших влияние на другие социальные секторы предпринимательства.

При ограниченных возможностях земледелия, сезонности морских и лесных промыслов в новых социально-экономических условиях конца XVII – начала XVIII веков эффективным оказался торговый промысел. «Купецкое дело», считавшееся источником стяжательства и обогащения, не имело необходимого религиозного статуса. Лишь в ситуации эсхатологического стресса, при отсутствии других способов сохранения Церкви и спасения Веры старообрядческие общины смогли преодолеть это противоречие.

Развитие духовного строя старообрядческой конфессионально-экономической общности было связано с тем фактом, что староверие представляло собой параллельный государственному путь модернизации русской цивилизации.

История старообрядчества Южного Урала XVIII – XIX вв. неразрывно связана с историей уральской металлургии. Все металлургическое производство в XVIII веке принадлежало частным горнопромышленникам. Их имена, фамилии достаточно широко известны в уральской историографии: Твердышевы и Мясниковы, Коробковы и Демидовы, Осокины, Масаловы, Лугинины.

Наиболее ярким примером является возникновение поморских общин при Демидовских заводах. Свое мастерство рудознатцев выговцы – выходцы из Карелии – продемонстрировали еще при организации Петровских железных заводов. Посланцы Выга служили приказчиками у Акинфия Демидова, в лице которого обрели заступника перед властями и щедрого благотворителя. К началу XX века до 80% российского капитала принадлежало выходцам из старообрядческих семей. [2].

Для Южного Урала на ранних этапах формирования старообрядческого социума существенную роль сыграло казачество, изолированное положение которого способствовало сохранение в казачьей среде древних православных канонов в целостном и неизменном виде, и стала плодотворной почвой для сохранения старообрядческих традиций. В экспозиции можно увидеть форму Оренбургского казачьего войска, костюм казачки с нательным крестиком. Среди предметов быта – старинный сундук, валик деревянный для стирки и сушки белья, сечка металлическая для овощей и мяса, прялка ручная, и т.д., предоставленные Музеем казачьего быта (пос.

Сосновка). На выставке представлены фотографии из жизни казачества по патриотическому воспитанию современного молодого поколения.

В экспозиции представлены рукописные и старопечатные книги XVII-XIX веков с «крюковой» и «знаменной» грамотой старообрядцев. Некоторые книги созданы более 300 лет назад, ещё до церковной реформы патриарха Никона. Вклад старообрядчества в повышение уровня грамотности русских людей поистине огромен. Гонения на старые книги привели к тому, что из храмов они переселились в дома. В итоге почти все монастырские и церковные библиотеки получили свободное обращение в народной среде, начался феномен стихийного распространения грамотности, а самыми грамотными среди соотечественников, конечно же, стали старообрядцы. Переписная мастерская Выговского монастыря выпускала книг больше, чем тогдашняя московская, единственная на всю Россию, типография.

Очень интересны экспонаты из церковного обихода – кресты и складни, отлитые из меди в XVIII – первой половине XX веков. Крупнейшим центром по производству меднолитой культовой пластики на протяжении всего XVIII и первой половины XIX века было Поморье, а именно Выговский монастырь. Уникальные изделия поморских мастеров, литейные формы с Выга распространялись по всей России.

Особое место занимают старинные иконы, написанные по канонам Андрея Рублёва. В иконописи художественные идеалы высоко поставлены над всем житейским. Икона была окружена ореолом нравственного авторитета, являлась носителем высоких этических норм. На выставке представлены уральские иконы конца XIX – начала XX века южной части горнозаводского Урала из собрания коллекционера Олега Геннадьевича Калнина. Старообрядцы многое сделали для сохранения в отечественном искусстве православной иконописи древнерусской традиции. В то время, когда ортодоксальная церковь предпочитала академическую живопись, общины «древлего благочестия», тщательно оберегали и хранили старые заветы и традиции иконописного письма. Изучение подобных мастерских убеждает в том, что это крупное явление в истории отечественного искусства, расширяющее представление об иконописи Нового времени. Кроме того, Выговские истоки иконописного мастерства послужили мощной основой для появления Уральской иконы. Традиции, заложенные в поморской школе иконописи, претворяются в более поздних иконах Невьянска, и не только. Несмотря на некоторые влияния академического искусства, тем не менее, старообрядческая иконопись всегда подчинена догматическому смыслу и не отступает от канона как образа символического богословия.

В последние годы ведется работа по созданию видеофонда. Для организованных экскурсий на большом плазменном экране демонстрировались фильмы по истории старообрядчества, великом расколе, старообрядческом предпринимательстве. Дополняют панораму стеклянные витрины,

в которых размешены материалы научных конференций по старообрядчеству, документы и исторические свидетельства по истории старообрядчества Челябинской области. О жизни и культуре старообрядцев Южного Урала рассказывают фотографии и архивные документы, материалы международных, региональных и межвузовских научно-практических конференций.

Мы искренне благодарны всем устроителям выставки и конференции, проявившим неподдельный интерес к истории своего народа, так долго находившегося в изгнании в своей собственной стране.

Выставка востребована. С 7 декабря 2011 года часть выставки размещена в Музее книги Челябинской государственной академии культуры и искусств. Поступают заявки на проведение выставок в городах Кыштым, Касли, Чебаркуль.

У старообрядцев Урала и Сибири сложилась за столетия своя деревенская усадебная культура. Семьи, как правило, были довольно многочисленные, так как аборты и прерывания беременности считались великим грехом. Жизнь в труде и духовной благости исключала пьянство, употребление табака и наркотиков, очень презиралось и всячески осуждалось сквернословие, воровство, скопидомство. Поощрялись же, честность, бережливость, трудолюбие, поэтому, в основном, все жили справно, даже и в нелегкие годы гонений.

В результате многовековой пропагандистской обработки у большинства людей сложилось устойчивое убеждение, что старообрядцы – это мракобесы, темные, невежественные люди. Бытует и такое мнение в народе, что старообрядцы никому кружку воды и куска хлеба не дадут, если он из другой веры. Даже Дмитрий Наркисович Мамин-Сибиряк придерживался этого мнения и описал такой случай в своем очерке – «Отрезанный ломоть»: «У раскольников считается грехом, если кто напьется из чужой посуды, и на случай необходимости держится уже «обмиршившаяся» посудина, то есть из которой пил кто-нибудь посторонний». [3, с. 368].

Традиционные семейные радости и религиозные праздники старообрядцев мало чем отличаются от православных. Также празднуют рождение детей, радостно отмечают и дни ангела, то есть, не день рождения, а день своего крещения и того покровителя, в честь которого дано тебе имя. Празднуют и все большие праздники: Рождество. Пасху, Крещение, а также Новый год по новому и старому стилю. Обязательно празднуются 1 Мая и День Победы.

Есть верующие, не желающие брать в руки оружие, так называемые пацифисты. Но они встречаются среди различных религий и даже среди атеистов. Старообрядцы, несмотря на гонения властей, никогда не отказывались защищать свое Отечество, поэтому служили, да еще как воевали! Кто знает историю Великой Отечественной войны, наверное, помнит, что первое серьезное поражение немцам под Москвой, нанесли сибирские ди-

визии, в которых служило много старообрядцев с Урала и Сибири. Все они носили на шее восьмиконечный старообрядческий крест. А так как это были крепкие к морозам люди и хорошие охотники, умеющие бить белку в глаз, то, конечно, это сыграло большую роль в победе под Москвой (а после и на других фронтах, где они сражались).

На всероссийской научно-практической конференции «Духовные аспекты национальной безопасности России», первый вице-губернатор Челябинской области Олег Николаевич Грачев отметил: «Что толку рассуждать о толерантности, об уважении к сверстникам других национальностей, уважении к Родине, если подросток сегодня не знает своей культуры, не знает, чем славен его родной край?! Просто не знает, где он живет…. В последние годы на Урале открылось множество достопримечательностей, связанных с культурной и религиозной жизнью, скрытых по идеологическим соображениям в советское время…. Настала пора оглянуться назад и восстановить все доброе, что было в советское время».

Мы не имеем права предавать забвению память наших предков, их духовно-нравственные ценности и светлые идеалы. Именно единая система ценностей, ее внутренний стержень не раз спасали Россию от неминуемой гибели и делали ее победителем. Те, кто отрекается от своего прошлого, кто не видит в истории своего народа героические усилия и достижения, тот не в состоянии понять истинных интересов своего народа и определить условия его процветания.

Уже сейчас можно говорить о том, что для многих выставка стала настоящим откровением: кто-то увидел знакомую фамилию, заинтересовался своей родословной, кто-то приходил с тем, чтобы прикоснуться к истории своей семьи; для кого-то это была единственная возможность и последняя надежда найти свою общину в городе после нескольких лет неудачных поисков; кто-то пытался восстановить прервавшуюся в далеком прошлом связь, принося нам свои детские воспоминания; кто-то увидел здесь что-то особо трогающее душу, понять что-то, возможно, до сих пор закрытое для него.

Эта выставка важна не только с исторической, художественной точки зрения, но и с точки зрения возрождения духовности, восстано- вления связи между нами и нашими предками. Наша цель как можно больше показать людям, что традиционная культура старообрядчества – не мумифицированная бабочка под музейным стеклом, а все еще продолжающаяся живая традиция. Внося скромную лепту в решении актуальных проблем нравственного воспитания, это одна из попыток помочь молодым научиться различать добро и зло, сопереживать горю и радости ближних людей, помочь выработать прочный иммунитет против разврата и других безнравственных поступков.

Богатый опыт по воссозданию отечественной истории русской культуры накоплен в Екатеринбурге. 400 памятников русского медного худо-

жественного литья XII – XX веков были впервые представлены в художественной галерее Храма-на-Крови 19 декабря 2008 года. Никогда прежде в России не реализовывался столь масштабный тематический проект, в центре внимания которого только образы святых. И помимо этого в коллекции есть уникальные изделия поморских мастеров. Образцы эти удивительны, прежде всего, по качеству литья. Еще раньше, в 1999году, в центре города был открыт первый музей «Невьянская икона». Его создатель Евгений Вадимович Ройзман много сил и энергии вложил в создание этого музея. Нельзя не отметить, как положительное явление, что замечательное искусство мастеров Невьянской школы иконописи не канет в лету, а сохранится для потомков на долгие годы и возможно пробудит в их душе живительные ростки нравственного возрождения и любви к истории родного края! Сейчас музей переехал в новое помещение, рядом с библиотекой «Белинка».

В последние годы мировое сообщество придаёт особое значение охране нематериальной культуры. Под эгидой ЮНЕСКО введена новая номинация – памятники нематериальной культуры. Это прежде всего разнообразные проявления народной традиционной культуры – фольклор, народные художественные промыслы, бытовые традиции и другие. В числе 19 стран из 37, представлявших досье на свои кандидатуры, шедевром культурного наследия человечества была признана традиционная народная культура старообрядцев Забайкалья, как этнокультурный феномен мировой культуры. Это пока единственный объект подобного рода от нашей страны. Однако Российская Федерация имеет большие возможности представительства в этой номинации в связи с сохранностью проявлений живой традиционной певческой культуры в различных регионах страны. Интересно было бы попытаться проанализировать, обусловлен ли этот интерес только стремлением сохранить некие культурные ценности, которые могут исчезнуть в ближайшее время, или у него есть более глубокие корни? Особенность нематериального культурного наследия заключается в том, что его невозможно подсчитать и в процентах определить степень его сохранности.

Выставку посетило около двух тысяч человек. Мы рады всем! И на вопрос многих: «А чем вы отличаетесь от «православных»?» – хочется ответить словами Андрея Дионисьевича: «Мы, древлеправославныя Церкви остальцы, от православных праотцев, отцев родившиеся и научившиеся, православных древних архиереов прочих священных отец и святых российских чудотворцев святое Богопросвещенное благочестие по священным староцерковным книгам соблюдаем. Не новины какие затеяхом, не догматы своемышленная нововнесохом, не за свое вольныя предания утвержаемся, но готовая древлеправославныя Церкви предания содержим, в готовей древлеправославной Церкви пребываем». [4].

Сорок лет прошло, как на Соборе Русской православной церкви в 1971 году была снята анафема со старообрядцев. «Клятвы были признаны яко не бывшие, а старые обряды провозглашены спасительными и равночестными новым». И только в 1993 году община официально зарегистрирована органами юстиции. И наконец-то Постановлением Правительства Российской Федерации от 23 августа 2011 года № 713 «О предоставлении поддержки социально ориентированным некоммерческим организациям» религиозные организации признаются социально ориентированным некоммерческим организациям.

Указом Президента РФ 2012 год объявлен Годом российской истории, который должен стать началом нового этапа в изучении истории своей родины и в первую очередь истории родного края. Сейчас о старообрядчестве вообще мало кто знает и это тем печальнее, что в истории нашего края они сыграли большую роль.

Для привлечения внимания и интереса южноуральцев к истории родного края и истории России необходима не только ее широкая популяризация, но и практические мероприятия для удовлетворения этого интереса, поэтому имеет смысл проведения не одного «праздничного» года, но и продолжить в последующие годы работу по изучению нашей с вами истории.

Концепция будущего развития старообрядческого музея при храме заключается в активной популяризации, сохранении и экспонировании культурного наследия, которое способствует более глубокому пониманию особенностей истории, способствует воспитанию патриотических чувств, формирует толерантное отношение, необходимое для жителей многоконфессионального региона, каким является Челябинская область.

Литература

1. Речь императрицы Екатерины Великой о старообрядчестве, сказанная на общей конференции Синода и Сената 15 сентября 1763 года. М , 1912.
2. Хейсин М.Л. История кооперации в России. Л., 1926.
3. Мамин-Сибиряк Д. Н. Очерки и рассказы. Свердловск, Средне-Уральское кн. изд-во, 1981.
4. Предисловие к «Поморским Ответам», 1723 г.

К.А. Кузоро

РУССКИЙ ЦЕРКОВНЫЙ ИСТОРИК XIX – НАЧАЛА XX В.: ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ

Церковная наука – неотъемлемая и уникальная составляющая науки и культуры дореволюционной России, незаслуженно остававшаяся долгое время в тени. Советские исследователи подвергали церковную историческую науку жестокой и крайне идеологизированной критике. Лишь в последние годы ситуация начала меняться. Труды церковных историков изучают и переиздают, по их учебникам студенты современных духовных се-

минарий и академий осваивают учебные курсы, их творчеству посвящаются научные конференции. Поэтому вполне закономерен и интересен вопрос: кем были люди, создававшие эту самостоятельную отрасль российской исторической науки – церковную историю?

В соответствии с историко-биографическим подходом реконструкция неповторимых судеб историков, изучение формирования и развития их внутреннего мира, их воззрений может являться как самостоятельной целью исследования, так и одним из «эффективных средств познания того исторического социума, в котором они жили и творили, радовались и страдали, мыслили и действовали» [1, с. 9].

Попробуем представить общую картину, руководствуясь следующими параметрами: социальное происхождение, образование, круг чтения, место в церковной иерархии, положение в обществе, участие историков в общественной, научной, культурной жизни. Источником для нас станут биографии, воспоминания историков XIX – начала XX вв. – периода наивысшего расцвета дореволюционной церковной исторической науки; а также посвященные данной теме исследования.

Сословный состав церковных историков в XIX – начале XX вв. оставался однородным. Это были выходцы из семей духовенства: священников, диаконов, пономарей, причетников из городов, сел, деревень, а также дети преподавателей духовных семинарий. Были редкие исключения. Например, историк А.В. Карташев родился в семье горняка из Пермской губернии.

Образование большинства будущих церковных историков состояло из четырех ступеней: церковно-приходская школа, духовное училище, духовная семинария, духовная академия. Церковно-приходская школа, как и духовное училище, иногда заменялись домашним образованием, и в 11–12 лет подросток сразу становился студентом семинарии.

Образование было одним из немногих возможных социальных лифтов, благодаря которым дети даже из семей сельских диаконов и причетников могли занять достойное место в обществе. В духовных семинариях XIX – начала XX вв. обучались дети православного духовенства (90 %), а также крестьян, мещан, купечества (дворянство считало семинарии «второсортными» учебными заведениями) [2, с. 137]. Таким образом, социальный состав учащихся духовных семинарий в XIX – начале XX вв. оставался однородным.

Важно отметить, духовенство прилагало максимум усилий к тому, чтобы их дети получили образование: сыновья учились в духовных семинариях или гимназиях, а дочери – в женских епархиальных училищах и гимназиях или получали домашнее образование. После окончания семинарий часть выпускников поступала на церковную или гражданскую службу, часть продолжала обучение в духовной академии или в высшем светском учебном заведении.

В отдельных случаях получаемое в духовной академии образование дополнялось университетским. Так, будущий митрополит Евгений (Болховитинов), обучаясь в Славяно-греко-латинской академии, слушал лекции по всеобщей философии и политике, опытной физике, французскому языку в Московском университете.

Студенческие годы были временем постоянной работы над собой, постоянного самообразования. В.В. Болотов, занимаясь историей Восточных церквей, изучил коптский, сирийский, армянский, грузинский, древнеэфиопский языки. Круг внеучебного чтения студентов Московской духовной академии ее выпускник, историк и публицист Н.П. Гиляров-Платонов охарактеризовал следующим образом: «Платон и Гердер, Гегель и Фейербах с предшественниками, Юм, Кант и Спиноза с Лейбницем, затем Луи Блан, Прудон, Леру, Конт и далее Фурье, Сен-Симон, Бентам, Адам Смит и Рикардо, наконец, Вильгельм Гумбольдт, Лессинг, Гиббон, Лео, Ранке, Мишле» [3, с. 345].

В развитии российских духовных школ были свои неизбежные минусы, но из стен духовных академий выходили не только богословы и священнослужители, но и политики, философы, поэты, переводчики, общественные деятели, с этим нельзя не согласиться.

Помимо занятий наукой церковные историки преподавали в духовных училищах, семинариях и академиях. Круг предметов не ограничивался только церковной и гражданской историей. Преподавали богословие, древние и современные иностранные языки, логику и философию, педагогику, риторику и словесность.

Материальное положение преподавателей (особенно начинающих) было достаточно трудным, что неоднократно находило отражение на страницах их воспоминаний: «Будучи уже академическим доцентом, пред самой масленицей в феврале 1892 г. получил жалование ровно 30 рублей, и, целиком уплатив их за комнату, дальше не имел медного гроша на пропитание» [4, с. 753].

По совместительству историки работали в светских учебных заведениях. А.П. Лебедев состоял в должности профессора Московского университета; М.Э. Поснов – приват-доцента Киевского университета. А.П. Доброклонский был профессором, а с 1915 по 1919 гг. – ректором Новороссийского университета. А.В. Карташев преподавал историю на Высших женских курсах в Петербурге, Д.Н. Беликов – богословие студентам Томского университета.

Оказавшись в эмиграции, некоторые из русских церковных историков становились сотрудниками европейских университетов. А.В. Карташев, к примеру, преподавал русскую историю на историко-филологическом факультете русского отделения Парижского университета, был одним из основателей и профессором Свято-Сергиевского богословского института в Париже. А.П. Доброклонский в эмиграции стал

профессором Белградского университета, Н.Н. Глубоковский – профессором Софийского университета.

Преподаватели академий и семинарий принимали активное участие в общественной работе, состояли членами государственных и церковных учреждений, научных и благотворительных обществ. В состав Синода входили митрополиты: Евгений (Болховитинов), Макарий (Булгаков), Григорий (Постников); также Н.Н. Глубоковский, В.В. Болотов, А.И. Бриллиантов, А.В. Карташев (последний обер-прокурор Синода).

Миссионерской работой занимались: Аркадий (Федоров), архиепископ Пермский и Верхотурский; К.Н. Плотников, Н.И. Ивановский. П.В. Знаменский был сотрудником миссионерского братства святителя Гурия Казанского, а Н.И. Субботин – учредителем братства святого Петра митрополита Московского. Миссионерская деятельность церковных историков помогала им собирать материал для создания трудов о старообрядчестве и сектантстве.

Библиотекарь, архивариус, редактор журнала – наиболее распространенные в церковно-исторической среде занятия. Библиотекой Воронежской семинарии заведовал Евгений (Болховитинов), Владимирской семинарии – Аркадий (Федоров), Вифанской семинарии – Е.Е. Голубинский. В должности библиотекаря Санкт-Петербургской духовной академии состоял будущий архиепископ Воронежский и Задонский Игнатий (Семенов). Н.Н. Глубоковский работал архивариусом в Синодальном архиве.

Библиотекарями в Московской духовной академии служили А.В. Горский и А.А. Спасский. Из воспоминаний о А.В. Горском: «Библиотекарь он был идеальный – знал библиотеку как свои пять пальцев, – и не только с внешней ее стороны относительно размещения и расположения книг по шкафам и полкам, но и с внутренней, – редкая книга не была им прочитана и многие испещрены по полям его замечаниями» [5, с. 263].

Председатель библиотечной комиссии, хранитель архива и библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии А.И. Бриллиантов многое сделал для сохранения библиотеки после революции 1917 г. Из фондов академической библиотеки было образовано I отделение Государственной публичной библиотеки, сотрудником которой А.И. Бриллиантов работал, начиная с 1921 г.

Митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский Григорий (Постников) основал в 1821 г. при Санкт-Петербургской духовной академии один из первых в стране духовных журналов – «Христианское чтение», положив тем самым начало официальной духовной журналистике. Впоследствии редактором журнала стал Макарий (Булгаков).

Архиепископ Филарет (Гумилевский) основал периодическое издание «Черниговские епархиальные известия», а также академический журнал «Творения святых отцов в русском переводе с прибавлениями духовного содержания». А.В. Горский состоял в должности редактора журнала

Московской духовной академии «Прибавления к Творениям святых отцов». П.С. Смирнов был редактором журналов «Христианское чтение» и «Миссионерский сборник». Н.И. Субботин являлся учредителем, редактором и издателем миссионерского журнала «Братское слово». П.В. Знаменский редактировал журнал Казанской духовной академии «Православный собеседник», а также «Известия по Казанской епархии». А.В. Карташев был сотрудником светских периодических изданий: газеты «Вестник жизни» и литературного журнала «Новый путь», редактировавшегося Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус. В эмиграции А.В. Карташев стал одним из редакторов и идеологов парижского еженедельника «Борьба за Россию».

На рубеже XIX–XX вв. изменился общественный облик представителей профессорско-преподавательской корпорации духовных академий. Всё очевиднее в академической среде стало стремление избавиться от изолированности и сословной замкнутости духовной школы. Всё чаще слышались призывы быть внимательнее к современным духовным запросам общества, призывы преодолеть разрыв с русской интеллигенцией. Главное требование, предъявляемое теперь к богословам и церковным историкам: «чтобы их речи шли не мимо современных запросов, но как раз именно навстречу им» [6, с. 241].

Многие из церковных историков были включены в общественно-политическую жизнь. Е.Е. Голубинский принимал деятельное участие в работе Предсоборного присутствия. Н.Ф. Каптерев занимал должность старосты Сергиева Посада, был членом IV Государственной Думы. И.М. Громогласов – помощником члена Московской городской управы, А.П. Доброклонский – гласным Одесской городской думы. А.В. Карташев после февраля 1917 г. вступил в партию кадетов, во Временном правительстве занимал пост министра исповеданий.

Важный штрих к характеристике церковных историков – их благотворительная деятельность. Митрополит Макарий (Булгаков) деньги, вырученные от продажи своих научных трудов, положил в Государственный банк и на проценты учредил ежегодные премии для поощрения авторов лучших сочинений по богословским и светским гуманитарным наукам. Последняя Макарьевская премия была присуждена в 1917 г. В 1994 г. традицию присуждения Макарьевских премий возродили.

Е.Е. Голубинский делал пожертвования в Солигаличское духовное училище (которое закончил сам), библиотеку Костромской духовной семинарии, в церковно-приходское попечительство села Горельцы Костромской губернии. Библиотеке Московской духовной академии он завещал самое для него дорогое – книги. Личную библиотеку и тетради со своими сочинениями завещал академической библиотеке и А.В. Горский. П.В. Знаменский, сам испытав в юные годы материальные трудности, помогал семьям недостаточно обеспеченных преподавателей, студентам. В 1907–

1915 гг. он состоял в должности товарища председателя Общества пособия нуждающимся студентам Казанской духовной академии.

Среди церковных историков были представители как монашества, так и белого духовенства. Были и те, кто не имел священного сана. Церковной историей занимались митрополиты и архиепископы, совмещавшие занятия наукой с административными, пастырскими обязанностями, постоянными переездами, связанными со служебными перемещениями. Последние нередко воспринимались особенно тяжело –приходилось перевозить всю свою библиотеку, к тому же местные архивные материалы становились недоступными.

Проживали историки в основном, в съемных квартирах, лишь немногие имели свои дома. Для многих преподавателей обзаводиться семьями было делом хлопотным с материальной точки зрения: «Оклады преподавателей … так ограничены, что они, по хозяйственным причинам затрудняются вступать в супружество» [7; д. 692, л. 2 об.]. В качестве основной тенденции можно отметить следующее: до середины XIX в. среди церковных историков преобладали представители духовенства, со второй половины XIX столетия – светские лица.

К концу XIX столетия все более проявляется параллельное развитие светской и церковной науки. Этот параллелизм говорил ни о чем другом, как о внутреннем единстве двух отраслей знания, о схожем пути их эволюции. Духовные академии переписывались и сотрудничали с Академией наук и научными обществами. Сохранилась переписка Санкт-Петербургской духовной академии и Академии наук в которой присутствуют обращения членов Академии наук к профессорам духовной академии о возможности рассмотрения того или иного сочинения, касающегося вопросов церковной истории и составлении о нем отзыва [8; д. 2786 л. 2]. Русское археологическое общество в переписке с Санкт-Петербургской духовной академией предлагало установить обмен научными изданиями [8; д. 3309, л. 1].

Почетными членами Императорской Академии наук состояли: Евгений (Болховитинов), Филарет (Дроздов), Филарет (Гумилевский), А.В. Горский, Макарий (Булгаков), Е.Е. Голубинский, Н.Ф. Каптерев, В.В. Болотов.

В XIX в. стали создаваться церковные научные общества. В конце 1812 г. в Санкт-Петербурге было основано Российское библейское общество для издания и распространения Священного Писания на русском языке и на языках других народов Российской империи. Ответственным за выполнение переводов являлся ректор Санкт-Петербургской духовной академии митрополит Филарет (Дроздов).

По его же инициативе в 1863 г. в Москве начинает работу Общество любителей духовного просвещения, с целью «способствовать распространению и возвышению в духовенстве, а также в прочих классах народа, ре-

лигиозно-нравственных и других, потребностям православной веры соответствующих, познаний» [9, с. 626]. С 1816 г. при Московской духовной академии действовало студенческое научное общество «Ученые беседы».

Церковные историки принимали участие в работе научных исторических, археологических, археографических, филологических, естественнонаучных обществ: Румянцевского кружка, Общества любителей российской словесности, Общества истории и древностей российских, Общества Нестора-летописца, Императорского русского географического общества, Общества врачебных и физических наук и других.

Русские церковные историки сотрудничали и с зарубежными научными обществами: Копенгагенским обществом древностей, Болгарским книжным дружеством (София), Болгарской академией наук. Ездили в «ученые путешествия» – командировки в Грецию, Палестину, Австрию, Польшу, Сербию, где работали в архивах и библиотеках, собирая исторические и этнографические материалы; знакомились с укладом жизни и памятниками исторической церковной жизни православных народов.

На рубеж XIX–XX вв. пришлась волна открытия местных епархиальных церковно-исторических и церковно-археологических обществ. Их первоочередной целью являлось изучение церковно-религиозной жизни епархий; собирание, изучение и публикация исторических источников; а также исследование местных обычаев, преданий, песен, обрядов и пр. Благодаря деятельности епархиальных обществ был собран и сохранен богатейший краеведческий материал; ценные исторические источники впервые введены в научный и общественный оборот.

За революцией 1917 г. последовало закрытие академий, аресты и расстрелы, мученическая смерть представителей духовенства. Некоторым профессорам духовных академий удалось эмигрировать. Вместе с ними из России в Европу переместился центр богословской и церковно-исторической науки.

Русская церковная наука, достигнув к середине XIX в. самостоятельности, заняла значимое место в жизни России. Церковные историки пользовались известностью в среде светских историков, археологов, археографов, филологов, философов, публицистов. Доцент Санкт-Петербургской духовной академии А.П. Рождественский, публикуя воспоминания о митрополите Макарии (Булгакове), с грустью отмечал, что «Россия не умеет помнить своих лучших сынов после смерти» [10, с. 707]. За сто с лишним лет ситуация, к сожалению, изменилась мало. Наша задача: сохранять память о церковных историках, со вниманием относиться к богатейшему историческому и культурному наследию, созданному ими.

Литература

1. Репина Л.П. Личность и общество, или история в биографиях // История через личность: историческая биография сегодня. – М., 2005. – С. 5–16.

2. Сушко А.В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861–1884) / А.В. Сушко. – СПб.: Изд-во СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – 254 с.

3. Гиляров-Платонов Н.П. Из пережитого: автобиографические воспоминания: в 2 ч. / Н.П. Гиляров-Платонов. – М.: Изд-во М.Г. Кувшинова, 1887. – Ч. 2. – 347 с.

4. Глубоковский Н.Н. За тридцать лет // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. – М., 1914. – С. 737–755.

5. Субботин Н.И. Воспоминания, заметки, письма // Русское обозрение. – 1896. – Т. 37. – С. 278–296.

6. Введенский А. Запросы времени // Богословский вестник. – 1903. – № 10. – С. 240–254.

7. Российский государственный исторический архив (РГИА). –Ф. 1661. – Оп. 1. – Д. 692.

8. Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.). – Ф. 277. – Оп. 1. – Д. 2786, 3309.

9. Общество любителей духовного просвещения // Энциклопедический словарь: в 82 т. / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. − СПб., 1897. − Т. 21. − С. 626.

10. Макарий (Булгаков) (по воспоминаниям его письмоводителя) // Странник. – 1909. – № 5. – С. 705–724.

А. Д. Кузьмин

ВОЗРОЖДЕНИЕ И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРАВОСЛАВНЫХ БРАТСТВ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОМ КРАЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Православные братства играли важную роль в истории Беларуси. Являясь объединениями, основанными, главным образом, по религиозному принципу, братства в то же время активно участвовали в экономической и политической жизни общества.

В Беларуси православные братства являлись опорой центральных властей, проводниками государственной идеологии, а впоследствии поддерживали монархические партии и организации. Например, активно сотрудничали с монархистами братства: Софийское в Гродно, Свято-Николаевское в Минске, Кирилло-Мефодиевское в Витебске и другие.

Работа братств должна была, по замыслу их руководителей, сплотить православное население края, вывести его из-под влияния революционных партий.

Первые православные братства на территории Беларуси упоминаются с XII в. Наиболее активно, они стали создаваться в XVI-XVII вв. с целью защиты интересов православного населения Речи Посполитой. К началу XIX в. православные братства Беларуси постепенно исчезли. Часть из них во время существования Речи Посполитой стала униатской или вообще закрылась под давлением римско-католической церкви, другие прекратили своё существование после вхождения Белорусских земель в состав Российской империи. По мнению дореволюционного историка Ф. Жудро, после присоединения Белоруссии к Российской империи и утверждения в ней уклада и духа российской церковной жизни указанные религиозные союзы должны были постепенно исчезнуть, так как «идея братств была не

знакома русской церкви» [2, с.84]. До середины XIX в. сохранились только те братства, которые действовали в местечках, деревнях и селах западной и центральной Беларуси. Деятельность братств ограничивалась благоустройством своих приходских церквей и помощью в проведении богослужений.

В «эпоху великих реформ» 60-х гг. XIX в. деятельность православных братств стала возрождаться. Это было связано с несколькими причинами. Во-первых, в ходе буржуазных реформ ослабло влияние православной церкви на общественную жизнь. В новых сложившихся условиях православная церковь вынуждена была искать новые формы воздействия на общество. Во-вторых, в условиях подъема крестьянского движения и деятельности народников некоторые церковные и общественные деятели видели выход в необходимости возрождения церковной жизни. В-третьих, активизация просветительской деятельности в конце 50-х гг. XIX в. католического духовенства и польских помещиков в западных губерниях Российской империи подтолкнула правящих архиереев белорусско-литовских епархий и некоторых государственных деятелей Северо-Западного края обратить особое внимание на возрождение православных братств. Поэтому в Беларуси с 1863 г. стали интенсивно проводиться работы по созданию новых, восстановлению ранее существовавших и активизации действовавших в то время братств [1, с.17].

Деятельность братств на территории Беларуси в рассматриваемый период протекала с различной интенсивностью.

В первое время после легализации, приблизительно до 1870 года, деятельность братств бурно развивалась. От почетных членов белорусских братств, проживающих в Санкт-Петербурге и других городах России, шли огромные средства. Братства активно включались в школьное просвещение, занимались украшением храмов, помощью бедным, организацией приютов для стариков и детей, богаделен и т. д. [5, с.54].

Созданные в 60-х гг. XIX в. братства по масштабам своей деятельности делились на несколько категорий: епархиальные, уездные, приходские. Самыми распространенными в Беларуси были приходские братства.

В начале 70-х гг. XIX в. деятельность братств стала ослабевать. Большинство из них вообще закрылось. С начала 80-х гг. XIX в. наблюдался очередной подъем братского движения. В 1884 году вышли новые правила о церковно-приходских школах, благодаря которым начальная школа ставилась в неразрывную связь с церковью, от которой она в течение некоторого времени была отделена. Это вызвало объединение советов ведущих братств епархий с епархиальными училищными советами, что изменило расстановку сил в деятельности братств**.** С целью распространения грамотности и духовного просвещения 13 февраля 1883 г. было создано Могилевское Богоявленское братство а 8 ноября 1887 г. – Витебское Свято-Владимирское [1, с.19].

К началу 1893 г. на территории белорусско-литовских епархий существовало 33 православных братства. В Литовской епархии действовало 7 братств, в Минской – 22, в Могилевской и Полоцкой – по 2. Существование большого количества православных братств в Минской и Литовской епархиях объяснялось, на наш взгляд, необходимостью противодействия распространению католичества, которого придерживалась значительная часть населения указанных епархий. Все указанные братства продолжали существовать и в начале XX в., когда наблюдался третий подъем братского движения.

Возрождение деятельности братств в начале 20 в. было связано с необходимостью активизации религиозно-просветительской деятельности православной церкви после издания 17 апреля 1905 г. закона «О веротерпимости», приведшего к активизации миссионерской деятельности неправославного духовенства.

Впервые в Российской империи были проведены региональные съезды, на которых присутствовали представители «западно-русских» православных братств. Первый такой съезд был организован в г. Минске 29-31 августа 1908 г.[3], а второй – в г. Вильно 2-5 августа 1909 г. В западных белорусско-литовских епархиях (Минской, Гродненской и Литовской) были также организованы епархиальные съезды представителей местных приходских братств.

Для усиления своего влияния среди населения и улучшения материального положения православных жителей Беларуси, облегчения условий их жизни белорусско-литовские братства в начале XX в. обратили серьезное внимание на учреждение экономических организаций и учреждений взаимной помощи – потребительских лавок, артелей, ссудо-сберегательных касс, кредитных товариществ [1, с.20].

С 1910 года братская деятельность стала постепенно затихать. Новый всплеск её был вызван разразившейся в августе 1914 г. Первой мировой войной. Братства помогали раненым, семьям воинов, беженцам, сиротам. Организовывались приюты, появлялись братские санитарные дружины, собиралась одежда для воинов.

После октябрьской революции 1917 г. большинство православных братств прекратили свою деятельность, впрочем, некоторые из них просуществовали до начала 40-х годов 20 века [5, с.57]

Таким образом, на территории Беларуси с целью укрепления позиций православной церкви и самодержавия, предотвращения ополячивания и окатоличивания белорусского населения с начала 60-х гг. XIX в. открывались новые и восстанавливались ранее существовавшие православные братства.

Литература

1. Восович, С.М. Возрождение и развитие православных братств в Беларуси в 1863 – 1914 гг. / С.М. Восович // Веснік Мазырскага дзярж. пед. ун-та імя І.П. Шамякіна. – 2009. – № 3. – С.17 – 21.

2. Жудро, Ф. История Могилевского Богоявленского братства / Ф. Жудро. – Могилев: Скоропечатня и литография Ш. Фридланда, 1890. – 112 с.

3. Труды съезда представителей западно-русских православных братств, состоявшегося в городе Минске, по инициативе Минского православного братства во имя Животворящего Креста Господня 29 – 31 августа 1908 г. – Минск: Типография С.А. Некрасова, 1908. – 98 с.

4. Устав Могилёвского Богоявленского братства // Могилёвские епархиальные ведомости. – 1884. – № 31. – С. 285 – 290.

5. Шульга, Д. Православные братства в Беларуси с 1864 по 1917 годы / Д. Шульга // Минские епархиальные ведомости. – 2005. – № 4. – С. 54 – 57.

Е.Э. Лобачёва

РОЛЬ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ КАЗАНСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Миссионерский историко-этнографического музея (МИЭМ) Казанской духовной академии при академической библиотеке был учрежден в 1912 г. и официально открыт в 1913 г. в соответствии с указом Св. Синода от 9 янв. 1913 г. [9; л. 11]. Он возник на базе собрания предметов этнографии, археологии, палеонтологии и нумизматики, переданных в библиотеку в 1870 – 1871 гг. после расформирования соответствующих коллекций. Научным методом создания музейной экспозиции являлся иллюстративно-тематический.

Фонд музея представлял собой научную базу для образовательного процесса миссионерских отделений: противомусульманского, противобуддистского и черемисско-чувашского, которые функционировали в Казанской академии с осени 1854 г. Их открытие состоялось в период правления архиепископа Казанского и Свияжского Григория (Постникова), во время ректорства Агафангела Соловьева (1854-1857 гг.) [4, с. 633]. Данные отделения, направленные на просветительскую деятельность в среде старообрядцев, мусульман, буддистов, марийских и чувашских язычников, были единственные в России.

В пространстве музея научно-популярными средствами была сформирована предметная интерпретация этнографического материала из библиотечного фонда. С 1913 г. он являлся учебно-вспомогательным учреждением для студентов миссионерского отделения, с 1915 г. — для слушателей миссионерских курсов при Спасо-Преображенском монастыре г. Казани.

Музей, как хранилище памятников истории, материальной и духовной культуры, представлял собой самостоятельное структурное подразделение Академии, осуществляющее образовательную, научно-исследовательскую и организационно-массовую деятельность. Обозначенную деятельность контролировал комитет, состоящий в 1912 – 1914 гг. по

определению Совета КазДА от 25 октября 1912 г. за № 144 из следующих лиц: директором музея был Н.Ф. Катанов; членами комитета являлись профессоров В.А. Керенский, И.М. Покровский, М.А. Машанов и Л.И. Писарев. Функции делопроизводителя выполнял М.Г. Иванов [7; л. 12]. Для ведения фондообразовательной, хранительской, образовательной и просветительской работы музей имел штат сотрудников.

Деятельность музея регламентировалась «Правилами МИЭМ», проект которых был представлен в Св. Синод Советом КазДА 8 ноября 1912 г. за № 14400 и утвержден постановлением Св. Синода № 11331 от 30 ноября 1912 г. [13; л. 5 об.]. Согласно п. 3 «Правил» Музея, «означенный музей имеет находиться в заведывании Комитета, состоявшего из назначаемых Советом Академии трёх членов библиотечной Комиссии Академии и четырёх преподавателей Миссионерского Отделения, причем Директор Музея, выбранный самим Комитетом из числа его членов, утверждается Советом» [Там же; л. 6]. Все изменения структуры музея, его прав и обязанностей происходили на основании приказов ректора по предоставлению директора музея, согласованного с Советом КазДА. Также в «Правилах» было зафиксировано, директор МИЭМ и члены комитета «никакого особого за свои труды по музею вознаграждения не получают» [7; л. 20 об.].

Миссионерский музей Академии соответствовал назначению вузовского, отражая основные стороны учебной, научной и культурной деятельности миссионерского отделения. Основная цель музея заключалась в совершенствовании форм и методов учебно-воспитательной и научно-просветительской работы, участии в подготовке высококвалифицированных специалистов. Первый пункт проекта гласил: «Музей имеет преследовать учебно-вспомогательные цели обоих разрядов миссионерского отделения Академии – татарского и монгольского, а потому в нем должны находиться как вещи, характеризующие религию и внешний быт народностей татарского и угорского, монгольского и калмыцкого корня, так и снимки с такого рода вещей, а равно и книги, изданные в разное время, как с целью описания религии и быта упомянутых народностей, так и с целью духовно-нравственного просвещения их, т. е. книги научные, историко-этнографического

характера, и труды переводчиков – миссионеров» [Там же].

В связи с педагогической целесообразностью, специализацией образовательного учреждения и характером имеющихся музейных коллекций профиль Музея был историческим. Его деятельность была ориентирована на конкретную социальную группу – студентов Академии и слушателей Миссионерских курсов. Специфика аудитории и ее интересы определяли формы и способы экспонирования, содержательную направленность всей деятельности музея, который являлся местом для экспериментальной музейной работы.

Развитие деятельности музея можно охарактеризовать активным ростом его фонда. Отобранные и извлеченные из среды бытования разных народов объекты материального мира превращались в музейные предметы в процессе комплектования фонда МИЭМ, которое являлось способ осуществления музеем образовательной и просветительской функций документирования процессов и явлений, происходящих в обществе и природе. В академическом музее велось тематическое комплектование, которое заключалось в выявлении и сборе разнотипных предметов музейного значения, имевших этнографический характер. Оно позволяло документировать процессы и явления по исследуемым музеем темам: история, материальная и духовная культура народов Российской империи, результатом чего являлось формирование и пополнение тематических коллекций.

Работой по комплектованию фонда МИЭМ руководил директор Н.Ф. Катанов. Доктор сравнительного языкознания Николай Фёдорович Катанов (1862 – 1922) известен как тюрколог, этнограф, фольклорист, первый хакасский ученый, профессор миссионерского отделения КазДА.

Директор МИЭМ устанавливал временные и постоянные контакты с лицами и организациями, которые либо доставляли, либо обладали предметами музейного значения. В «Журнал входящих бумаг директора историко-этнографического музея при КДА Н.Ф. Катанова» зафиксировано 58 частных лиц, передававших предметы в дар Музею [8]. К ним относились церковные иерархи, священники миссионеры, коллекционеры, краеведы, меценаты, преподаватели и студенты Казанской академии, сотрудники музеев и другие творческие работники, а также предприятия, проектирующие и выпускающие предметы народного потребления и изделия художественных промыслов [5, с. 146]. В число дарителей и поставщиков экспонатов входили: архимандрит Иннокентий (Ястребов), епископ Алексий (Молчанов), В.И. Иванов, священник Иаков Тихомиров, профессора КазДА И.М. Покровский, Н.Ф. Катанов, П.В. Знаменский, Е.А. Малов, М.Г. Иванов, Архимандрит Гурий (Степанов), Н.В. Никольский, Г.А. Филиппов, доцент КазДА иеромонах Амфилохий (Скворцов) и т.д. [7; л. 63]. В организации и создании музея приняли участие студенты Казанской академии: А.Б. Алексеев, иеромонах Вениамин, С.А. Добролюбский, П.И. Иванов, диакон М.И Изгородин, Т.В. Кротков, В.И. Кузнецов, И.Д. Меркурьева, Г.А. Попов, К.М. Протопопов, священник К.Н. Соколов, священник М.В. Соколов, Б.В. Фортунатов, протоиерей А.И. Яхонтов, практикант калмыцкого языка при Духовной академии А.П. Межуев [8; л. 12, 13, 14 – 15, 16, 17 об., 18, 19 – 22, 24, 24 об., 27 – 28].

В соответствии с пп. 6 и 7 «Правил» Музея имена дарителей и посетителей Музея заносились в специальные книги. При приёме пожертвований выдавались особые квитанции, подписанные директором Музея. Имена православных жертвователей, передавших в Музей особо ценные предметы, вносились в академический Синодик для поминовения в храме. Кни-

ги для записи пожертвований и посетителей, как и инвентарные каталоги, пронумеровывались, прошнуровывались, скреплялись, припечатывались секретарем Совета КазДА и утверждались ректором Академии [13; л. 6 об.].

Большое значение для комплектования фондов имели пожертвования, преподавателей Академии. Многие обладали многолетним опытом миссионерской деятельности. Так, доцентом КазДА по кафедре калмыцкого языка архиепископ Иннокентий (Илья Иванович Ястребов, 1867 – 1928) в течение 14-летней ученой и миссионерской работы несколько раз побывал в калмыцких улусах Астраханской губернии для изучения языка, быта и религиозных верований калмыцкого народа, путешествовал в Сибирь для изучения миссионерского дела и языка сибирских монголов [14]. Учёным-востоковедом являлся профессор Казанской духовной академии по кафедре миссионерских предметов архиепископ Суздальский Гурий (Алексей Иванович Степанов; 1880 — 1938). Значительную ценность представляли пожертвованные им коллекции буддийских, монгольских, калмыцких и бурятских идолов и других предметов домашнего быта монголов, калмыков и бурят [7; л. 12].

Богатую коллекцию более чем из ста предметов, привезенных из Монголии, в дар музею преподнес специалист по ламаизму иеромонах Амфилохий (Скворцов Александр Яковлевич; 1885-1937), ставший впоследствии епископом Енисейским и Красноярским. Это были изображения буддистских богов и богинь на полотне, из терракоты, бронзы, дерева и папье-маше, ксилографические доски для печатания молитв, принадлежности шаманского культа, четки, китайские монеты и многое другое [10, с. 23, 24, 46; 11, с. 23; 12, с. 18, 22]. С 1914 г. по возвращении из двухлетней командировки в Монголию, кроме занятий наукой и преподавания КазДА, иеромонах Амфилохий стал активно участвовать в работе историко-этнографического музея в качестве помощника директора [1, с. 199].

В 2000 г. на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви епископ Амфилохий (Скворцов), а также архиепископы Иннокентий (Ястребов) и Гурий (Степанов) были причислены к лику святых новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания [2].

Следует отметить, что пожертвования были разными – зависели, естественно, от лиц которые их делали. В качестве пожертвований МИЭМ получал ценные этнографические экспонаты, предметы и коллекции. В связи с профилем музея и наличием многочисленных фондообразователей за непродолжительное время работы музея удалось создать разнообразную коллекцию, которая обладала определенной научной ценностью. Он характеризовал антропологические типы народов Российской империи, их древнейшую и современную материальную культуру и верования. Состав музейного фонда был многоплановым. Он содержал разнородные музейные

предметы: вещественные, письменные (исследования и описания ученых, записки путешественников, фольклорные и художественные тексты), изобразительные (картины, фотографии, наскальная живопись) и устные или мемораты (рассказы о жизни). Основную часть фонда составляли предметы материальной культуры: орудия труда и сельскохозяйственного производства, элементы интерьера и декора жилища, утварь, традиционный костюм, средства передвижения, предметы религиозного культа.

В формировании фонда музея активно участие принимали студенты КазДА и слушатели Миссионерских Курсов при Спасо – Преображенском монастыре. Так, в 1915 г. Совет Курсов передал в дар Музею: изображение Абида и Дачи; молитвен. кўрдэ (цилиндр); халат, нагрудник и шапка калмыцкой девушки; женская рубашка и женский шиберлик для косы и т.д. [7; л. 61].

Настоятель Спассо-Преображенского монастыря Архимандрит Иоасаф (Удалов) собранные слушателями Миссионерских курсов доставил в Академический музей в 4 приёма: чувашские мужские и женские костюмы с украшениями (6 экз.) из Симбирской губернии, калмыцких чувашские мужские и женские костюмы с украшениями (5 экз.) из Астраханской губернии, полотна с изображениями буддийских святынь из Астраханской губернии, молитвенный цилиндр (кюрдэ) из Астраханской губернии. чувашские предметы из Курмышского уезда Симбирской губернии (скатерти, кушаки, полотенце, вышивки, рубаха и пр.- 21 экз.), «7 фунтов 26 лотов русских монет, чеканенных монет за время с Анны Ивановны до Николая Павловича включительно» [6; л. 2, 2 об.]. Сохранность всех предметов домашнего быта и религиозного культа была хорошей, среди монет имелись редкие экземпляры.

В 1916 г. практикант калмыцкого языка при Духовной академии А.П. Межуев передал 3 вещи калмыцкого обихода из Ставропольской губернии: «1. Круг от подушки, имевшей вид цилиндра (размер круга 19,75 см. в диаметре); 2. Бок тюфяка, обращенный как и круг подушки, к публике (размер бока: длины 45 см, ширины 18 см.), с подвесками и 3. Бумажный круг с тибетской молитвой». Слушателем Курсов Е.Ф. Никитиным в каникулярное время было собрано 6 калмыцких вещей: нагрудное женское украшение из кораллов, женское шелковое головное украшение «шиварлик», богослужебные трубы с изображениями драконов и с китайскими буквами внутри; серебряные серьги и 2 халата. Осенью из п. Бодайбо Иркутской губернии от учителя высшего начального училища А.Е. Кулаковского были получены 3 ценные посылки с вещами якутского быта (шуба, ожерелье, косынка, набедренники, пара серег, шапка, пара браслетов, пара сапог, верхушка шапки, махало, коробка и деревянная чашка). Учительница с. Мордовский – Карай Балашовского уезда Саратовской губернии О.П. Покровская прислала элементы мордовского женского костюма: кушак, кофту и фартук, украшенные орнаментом [8; л. 16 об., 17, 18, 21 об.].

В 1917 г. студент Духовной академии П.И. Иванов подарил Музею 4 куклы крещено – татарских детей из деревни Ишалькиной Ново-Адамской волости Чистопольского уезда Казанской губернии, привезенные летом 1916 года. Священник А. Воронцов, согласно словесному завещанию доктора медицины, военного врача В. С. Бронникова, служившего в действующей армии в Русско-японскую войну 1904 – 1905 гг., передал академическому музею коллекцию китайских идолов. От всемирно известного этнографа С.Е. Малова была получена коллекция этнографических предметов, в состав которой входил деревянная подставка в виде тибетско-монгольского молитвенника, деревянная балалайка черневых татар, 4 китайские игрушки, четки уйгуров и т.д. [Там же; л. 24, 25 об., 26 об. – 27].

Пополнения этнографических коллекций происходило также путем закупки. Например, в 1914 г. у А.П. Межуева за 25 р. было куплено 14 калмыцких вещей (альбом видов, костюмы, чашка, трубка, лепешка, нагайка), у О.И. Шарашкинова – за 18 р. 50 к. 9 вещей ламайского религиозного культа (курильница, 7 медных чашек, медная лампадка, четки, роговой лук, 2 стрелы и пр.). В 1915 г. студент Казанского Императорского университета Т. Борисов, вотяк по происхождению, продал Музею за 40 руб. 12 вотяцких вещей, собранных летом текущего года в дер. Кизеков Елабужского уезда Вятской губернии [Там же; л. 3, 6, 11 об.].

Изначально миссионерский музей функционировал при академическом музее, выполняя иллюстративную функцию. В то же время в целях обеспечения оперативности фондовой работы по атрибуции предметов была организована специальная вспомогательная библиотека, которая состояла из справочной литературы. Она способствовала широкой популяризации этнографические знания среди студентов миссионерского отделения, оказывала помощь специалистам, занимавшимся теоретическими вопросами этнографии и научной обработкой музейных коллекций.

Особенность музейной библиотеки в сравнении с обычными публичными библиотеками состояла в том, что, поработав с документами и получив информацию о каком-либо предмете, читатель имел возможность ознакомиться непосредственно с интересующим предметом в экспозиционном зале. И наоборот, посетитель, заинтересовавшийся каким-либо предметом в экспозиции, мог найти подробности о нем в фонде библиотеки [7; 12 об.]. Таким образом, музейная библиотека позволяла посетителю музея получить полную информацию об изучаемом предмете с точки зрения как теории, так и практики.

Основу библиотечного фонда составило книжное собрание директора Музея Николая Фёдоровича, который принес в дар музею личную библиотеку в 5000 томов по миссионерским, этнографическим и востоковедческим вопросам. Дар профессора Н.Ф. Катанова являлся самым ценным и никогда не имевшим место в истории академии. «Это личное собрание Катанов преподнес академии в 1915 г. с условием, что собрание составит

«Библиотеку историко-этнографического музея», займет отдельные шкафы в библиотеке и станет достоянием библиотеки после того, как он, Катанов, составит и издаст каталог своей библиотеки (не составлен по причине революционных событий)» [3, с. 140].

Доступ посетителей к музейному фонду обеспечивался в соответствии с «Правилами МИЭМ» пункт 5 гласил: «Находящаяся в Музее вещи, снимки и книги никому в пользование на дом не выдаются, но фотографирование вещей и снимков и списывание с книг Музея с разрешения Директора Музея или членов Комитета предоставляется каждому с условием предоставления одного экземпляра копии вещи или снимка в собственность Музею» [7; л. 20 об.].

Миссионерский историко-этнографический музей являлся доминирующей частью музейного комплекса Казанской духовной академии, неотъемлемой частью в структуре учебного заведения, культурно-просветительским центром академии. Он представлял собой динамичную систему, состоящую из готовых и формирующихся экспозиций. Как хранилище исторических и культурных ценностей, музей играл роль ретранслятора этнографических знаний и образцов национальной культуры.

Литература

1. Дамаскин (Орловский), иеромонах. Мученики, исповедники и подвижники благочестия РПЦ XX столетия: Жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 2002. – Т. 6. – С 199.

2. Жития новомучеников и исповедников российских XX века. Май. – М., 2007. – 448 с.

3. Журавский А.В. Казанская духовная академия на переломе эпох. 1884-1921 гг.: Дис. ...канд. ист. наук. – М., 1999.

4. Миссионерское отделение при Казанской духовной академии и внутренняя миссия в России // Церковно-общественная жизнь. – 1906. – № 18 – С. 628 – 640.

5. Назипова Г.Р. Казанский городской музей. Очерки истории 1895 – 1917 годов.- К., 2000.

6. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11273.

7. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д 11358.

8. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11528.

9. НА РТ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 11571.

10. Отчеты Казанской духовной академии за 1909-1910 уч. год. – К., 1910.

11. Отчеты Казанской духовной академии за 1910-1911 уч. год. – К., 1911.

12. Отчеты Казанской духовной академии за 1912-1913 уч. год. – К., 1913.

13. Российский Государственный Исторический Архив. – Фонд. 796. Опись. 194. Дело. 345.

14. Степанов А. Иннокентий (Ястребов, 16.7.1867-22.5.1928), архиепископ Астраханский // Черная сотня. Историческая энциклопедия 1900-1917 / Отв. ред. О.А. Платонов – М.: Крафт+, Институт русской цивилизации, 2008.

Т. Р. Лыкова

ПАЛОМНИЧЕСТВО НА УРАЛЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Возникновение паломничества в Екатеринбургской епархии можно отнести к началу XVIII века. В пределах Верхотурья вблизи села Меркушино проживал Симеон, прославившийся своей праведной жизнью. В 1692 г. его мощи чудесным образом были явлены из земли и в 1704 г. были перенесены в Николаевский Верхотурский мужской монастырь, где обрели должное почитание. Слава о дивной помощи в недугах и иных бедствиях праведного Симеона разнеслась далеко за пределы Верхотурского края. Тысячи богомольцев из ближних и дальних местностей постоянно наполняли монастырь.

В 1824 г. в Екатеринбурге у святынь встречали Императора Александра I. В июне 1905 г. Екатеринбург посетил протоиерей Иоанн Сергиев – праведный Иоанн Кронштадтский. В июле 1914 года в Верхотурье молилась Великая Княгиня Елизавета Федоровна.

В 1918 г. Екатеринбург стал местом духовного подвига Святых Царственных Страстотерпцев – Царя Николая II, Царицы Александры, царевича Алексия, царевен: Ольги, Татианы, Марии, Анастасии, а Алапаевск – святых преподобномучениц – Великой Княгини Елисаветы Феодоровны и инокини Варвары. Под Екатеринбургом, на месте уничтожения тел святой Царской Семьи, и в Алапаевске, на месте гибели преподобномученицы Великой Княгини Елисаветы Феодоровны, выстроены монастыри во имя святых Царственных Страстотерпцев и во имя святых Новомучеников Российских, куда стекаются паломники со всего мира.

Паломничают и стар, и млад, в одиночку и приходами. С 1996 года Екатеринбургское епархиальное стало инициатором паломнических поездок для прихожан храмов Екатеринбурга и области. А в 2000 году на основе этого опыта был образован Епархиальный Экскурсионно-Паломнический отдел.

Целью работы Экскурсионно-Паломнического отдела является приобщение всех желающих к многовековому опыту духовного поклонения святыне. Паломнические поездки организуются для школьников и студентов, педагогических коллективов, учащихся церковно-приходских школ, прихожан православных храмов, паломнических групп из других епархий, зарубежных паломников и для всех желающих. Экскурсионно-Паломнический отдел сотрудничает также с другими паломническими службами для организации паломнических поездок и экскурсий.

На сегодняшний день Паломническим отделом разработаны маршруты по Уралу, России, ближнему и дальнему зарубежью.

В паломнических поездках вас ждет:

Экскурсии православного содержания в пути и на святых местах;

Участие в богослужениях, возможность исповеди и причастия, купание в цельбоносных источниках;

Проживание в паломнических гостиницах и странноприимных домах; трапеза по Уставу Православной Церкви; проживание и питание (по желанию) в светских гостиницах и кафе.

С 2003 года экскурсоводами паломнического отдела проводятся ежедневные экскурсии в Храме-на-Крови.

Экскурсионно-Паломнический отдел участвует во многих мероприятиях, проводимых Екатеринбургской митрополией: конференциях, чтениях, съездах; в Царские дни принимает паломников из России и Зарубежья, проводит благотворительные поездки для детей из малообеспеченных семей и инвалидов.

На сегодняшний день отделом разработано много маршрутов: Дивеево, Санаксары, Псково- Печерский монастырь, Киево-Печерская и Почаевская Лавры, Оптина пустынь и монастыри Калужской епархии, Серпухов, Троице-Сергиева лавра, Александро-Свирский монастырь, Белогорский монастырь Пермской епархии, Далматово и чудотворная икона Чимеевской Божией Матери в Курганской епархии, Тобольск и Абалак, храмы Челябинска.

В.В. Макурина

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЯТСКОГО КОМИТЕТА ПРАВОСЛАВНОГО МИССИОНЕРСКОГО ОБЩЕСТВА В УДМУРТИИ В ПОСЛЕДНЕЙ ТРЕТИ XIX – НАЧАЛЕ XX В.

В 1870 г. в Москве было образовано Всероссийское Православное миссионерское общество (ПМО), под руководством митрополита московского Иннокентия. Основной целью общества объявлялось содействие церковным миссионерским органам в «обращении» в православие нехристиан, а также утверждение уже крещеных «инородцев» в истинах веры. Помощь эта могла выражаться в различных формах: сбор средств и устройство миссионерских школ, церквей, больниц, выделение денег для миссий в виде поощрения и оплаты труда отдельных миссионеров и т. п.

Совет ПМО располагался в Москве, в губернских городах могли открываться местные филиалы – епархиальные комитеты под председательством епархиального епископа или назначенного им лица [9, с. 7–8]. В 1870 г. было создано 13 таких местных отделений, в том числе и Вятское, появившееся 28 мая [18, с. 29 – 30]. Председателем Вятского комитета ПМО становился один из викарных епископов, либо сам архипастырь Вятской епархии, а товарищем председателя комитета – вятский губернатор. На общем собрании Вятского отделения общества был избран руководящий комитет из восьми человек, казначей и делопроизводитель, причем в комитете были представлены как духовные лица, так и светские. Таким

образом, в комитете, который по уставу ПМО мог состоять из 4 – 8 человек [14, с. 12], помимо высшего церковного и гражданского начальства губернии было представлено духовенство главных храмов Вятки, которое активно участвовало в церковной жизни епархии, руководство важнейших учебных заведений и директор народных училищ. Последнее было важным обстоятельством, поскольку основная деятельность комитета сосредоточилась в сфере христианского просвещения «инородцев».

Вятский комитет, как и все епархиальные отделения ПМО, в первую очередь имел обязанность производить денежные сборы в пользу общества. Средства, поступавшие в качестве членских взносов в размере 3 рублей от человека, а также пожертвования деньгами и вещами, собранные в Вятской епархии, поступали в распоряжение комитета ПМО и составляли основу расходного капитала. Если поначалу комитет располагал ежегодно суммой чуть более двух тысяч рублей, то в 1900 г. на его счету было почти двадцать восемь тысяч рублей [РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1829, л. 167]. По усмотрению комитета они могли расходоваться на местные миссионерские нужды, что было определено Советом ПМО от 29 октября 1870 г. [8, с. 50].

Поскольку в 60-е – 70-е гг. XIX в. общая официальная концепция миссионерства стала базироваться на разработках системы христианского просвещения «инородцев» Н.И. Ильминского, деятельность комитета главным образом заключалась в устройстве и содержании так называемых миссионерских школ для детей «инородцев». Уже в начале 70-х гг. Вятский комитет ПМО начал заниматься устройством школ для детей «инородцев» [3; с. 483]. Эти школы не отличались от церковно-приходских и церковных школ грамоты по составу учебных предметов, только срок обучения в них иногда увеличивался на один год – для овладения русским языком. Обучение в миссионерских школах должно было строиться по программе Святейшего Синода для церковно-приходских школ, с «сохранением родного языка инородцев, как главного орудия» преподавания [РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1329, л. 132].

Программа включала обучение молитвам, краткий катехизис, некоторые сведения из Священной истории, церковное пение, церковнославянский и русский языки, начала письма и арифметики. Количество учащихся в школе колебалось от 15 – 20 до 45 – 50 человек, причем принимались в них дети, как крещеных «инородцев», так и язычников, для того, чтобы через христианское просвещение детей в школе воздействовать на их родителей и постепенно привлекать к православной церкви. Главными предметами обучения в таких школах являлись Закон Божий, русский и церковнославянский языки, церковное пение. В течение первого года обучение должно было производиться целиком на родном языке детей. На втором и третьем году – «на инородческом с переводом на русский», а далее – исключительно на русском языке [13, с. 43]. Данный идеал часто не соответствовал действительности, поскольку далеко не весь педагогический пер-

сонал миссионерских школ в достаточной мере владел «инородческими» языками, что приводило к использованию зазубривания молитв и русских текстов в качестве основного метода обучения. Именно на это обстоятельство обратил внимание в 1904 г. епархиальный миссионер А.И. Емельянов при посещении удмуртских миссионерских школ Глазовского уезда как на главный недостаток в их деятельности [17, с. 45]. Поэтому Вятский комитет часто напоминал руководителям школ о необходимости обучения «инородческих» детей в соответствии с требованиями системы Н.И. Ильминского, то есть с обязательным преподаванием, хотя бы поначалу, на родном языке учащихся [15, с. 84].

Надо отметить, что большое количество миссионерских школ было не в состоянии обеспечить необходимый уровень преподавания, и оставалось фактически школами грамоты. Например, в 1897 г. из 57 миссионерских школ Вятской епархии 37 (65 %) были церковно-приходскими, а 20 (35 %) – школами грамоты [12, с. 78]. Такое положение объяснялось очень скудным материальным обеспечением, низким образовательным уровнем учительского состава, а также особенностями быта и мировоззрения «инородцев». Во многих крестьянских удмуртских семьях дети в 10 – 12 лет рассматривались как полноценные работники в поле. Потребность семей «инородцев» в рабочих руках не позволяли основной массе детей, учащейся в школах, завершить это обучение в полном объеме, то есть, учиться в течение двух – четырех лет. Поэтому возможен был только краткий курс школы грамоты.

Вятский комитет ПМО стремился организовывать школы в соответствии с принципами «Правил по устройству образования инородцев», принятыми Советом Министра Народного просвещения 2 февраля 1870 г., то есть назначать в школы учителей, знающий язык местного населения, чтобы использовать его в преподавании [1, с. 351–356]. Поэтому комитет занимался поисками учителей, а также способных к учительству в «инородческих» школах лиц, через инспектора Вятских народных училищ и уездных миссионеров. Проблема формирования кадров для миссионерских начальных учебных заведений частично решалась с помощью основанной Н.И. Ильминским Казанской крещено-татарской школы, готовившей сельских учителей. Кроме татар в этой школе обучались представители других национальностей, в том числе – марийцы и удмурты. Так, на 1870 г. из 100 учащихся в крещено-татарской школе четверо были удмуртами [2, с. 279]. Впервые крещено-татарская школа прислала двух своих выпускников для работы в школах Вятского комитета ПМО уже в 1871 году. Комитет же выделил им постоянное жалование. Сам Н.И. Ильминский в письме в комитет дал советы по устройству миссионерских школ [8, с. 26, 97]. Чтобы иметь возможность «целевой» подготовки учительских кадров той или иной национальности, комитет стал посылать в Казань для обучения своих

стипендиатов: в 1900 г. таковых было десять человек [РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1829, л. 154].

До открытия Карлыганской четырехклассной вотской школы Министерства народного просвещения учителями в удмуртские миссионерские школы назначали лиц, обучавшихся в казанской крещено-татарской школе. В 1897 г. в селе Карлыган обучалось 12 стипендиатов комитета ПМО специально для поступления на учительские места в удмуртские приходы [12, с. 78]. Но уже к 1914 г. Вятский комитет практически отменил практику содержания и обучения стипендиатов за свой счет. Дело в том, что после обучения бывшие стипендиаты стремились получить работу в земских школах, а не в миссионерских, для которых они готовились, или старались найти иное место. Оплата труда и условия быта учителей миссионерских школ были хуже, чем в других (земских, министерских, даже церковно-приходских) из-за мизерного финансирования. Кроме того, учителям зачастую приходилось из своего заработка выделять деньги на оплату и отопление школьного помещения.

При острой нехватке подготовленных кадров некоторые миссионерские училища вынуждены были принимать на должность учителей «инородцев», окончивших двухклассные школы, а иногда и одноклассные церковно-приходские. В некоторых школах приходилось прибегать к помощи «практикантов» из крестьян-«инородцев», знающих русский язык, в качестве переводчиков за плату в 5 рублей в год, поскольку не все учителя в достаточной мере владели языками. На 1898 г. из 57 учителей миссионерских школ 28 (49 %) окончили Казанскую центральную крещено-татрскую школу, 16 (28 %) – церковно-приходские и земские школы, 4 (7 %) – Аринское двухклассное училище, 4 (7 %) – школы Министерства народного просвещения, 3 (5 %) – Казанскую инородческую учительскую семинарию, 2 (4 %) – прогимназию [12, с. 78]. Таким образом, только 54 % учителей, работающих в миссионерских школах, получили образование в специальных учебных заведениях – в Казанской крещено-татарской школе и Казанской инородческой семинарии.

Несмотря на то, что удмурты были крупнейшим «инородческим» этносом в Вятской епархии, в 1890 г. только одна из 19 школ, находящихся на содержании Православного Миссионерского Общества была «вотской» [14, с. 34]. Но к началу XX в. количество миссионерских школ, в которых обучались удмурты, возросло. Возможно, некоторое влияние оказал Мултанский процесс, показавший весьма низкий уровень овладения удмуртами основами христианской веры. Однако, количество миссионерских школ для удмуртов оставалось небольшим. В Глазовском уезде, где удмурты составляли большинство «инородческого» населения, в 1903 г. имелось всего 8 миссионерских школ, в то время, как в Уржумском уезде, где большинство «инородцев» составляли марийцы, работали 23 такие школы, в уездах, где проживали татары – 16 школ в Елабужском и 14 в Малмыжском. Среди

учащихся миссионерских школ количество учеников-удмуртов в среднем составляло только 21,6 % и не превышало 23,08 % [16, с. 58].

В среднем за год в Вятской епархии открывались 2 – 3 миссионерские школы, но особенно быстрый рост их количества наблюдался в 90-е гг. XIX в., когда правительство и Синод особое внимание уделяли развитию школ: в 1892 г. в Вятский комитет содержал 27 школ, в 1900 г. их было уже 72 [10, с. 76; РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1829, л. 154]. Кроме того, комитет оказывал материальную помощь некоторым церковно-приходским школам, школам грамоты, которые располагались в «инородческих» приходах. Количество учащихся миссионерских школ постепенно росло. Впрочем, в самом конце XIX в. наблюдалось существенное уменьшение числа учащихся, что произошло вследствие перехода детей в лучше устроенные и обеспеченные земские и церковно-приходские школы [14, с. 63]. Комитет был стеснен в средствах, так что устройство новых школ продвигалось медленно, а содержание уже существующих не было достаточным. Поэтому в начале XX в. отмечалось, что «деятельность комитета по просвещению инородцев была направлена не столько на открытие новых, сколько и, главным образом, на организацию и лучшую постановку старых школ» [РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1889, л. 52]. В период первой русской революции 1905 – 1907 гг. в связи с резким сокращением доходов, Вятскому комитету пришлось отказаться от содержания некоторых школ. Одиннадцать училищ были закрыты, две женские школы соединены с мужскими. Значительно уменьшились ассигнования четырем школам.

За двадцать пять лет существования Вятского епархиального комитета Православного миссионерского общества в его школах обучалось почти тринадцать тысяч человек [5, с. 21].

Комитет старался обеспечивать деятельность своих школ. Его средства шли на оплату помещения, отопления, на приобретение мебели, канцелярских товаров и книг, а также на оплату труда учителя. На каждую школу комитет тратил от 60 до 210 рублей в год, в зависимости от количества учащихся [РГИА, ф. 796, оп. 442, д. 1829, л. 170]. Ежегодно расход комитета на школы в среднем составлял более двух третей всех расходных сумм – до 98 % всех расходов комитета.

Однако, количество созданных комитетом миссионерских школ в сопоставлении с количеством «инородческого» населения Вятской епархии было незначительным и далеко не удовлетворяло всех нужд. Большинство учащихся детей «инородцев» получали начальное образование в более распространенных и многочисленных земских и церковно-приходских школах, а также школах Министерства Народного Просвещения. Зачастую деятельность этих школ была неэффективна из-за своей незначительной материальной и образовательной основы.

Примечания

1. Вятские епархиальные ведомости. – 1870. – № 17.

2. Вятские епархиальные ведомости. – 1871. – № 24.
3. Липаков Е.В. Миссионерские школы в системе народного образования (на материалах Вятской губернии) // История и культура Волго-Вятского края (к 90-летию Вятской ученой архивной комиссии). – Киров, 1994.
4. Никольский А. Православное Миссионерское общество. Историческая записка о деятельности общества за истекшее двадцатипятилетие (1870–1895 гг.). – М., 1895.
5. Отчет Вятского комитета ПМО за 1894 год и о деятельности комитета за период существования его с 28 мая 1870 по 28 мая 1895 года. – Вятка, 1895.
6. Отчет Вятского комитета ПМО за 1900 год. – Вятка, 1901.
7. Отчет ПМО за 1870 год. – М., 1871.
8. Отчет ПМО за 1871 год. – М., 1872.
9. Отчет ПМО за 1872 год. – М., 1873.
10. Отчет ПМО за 1892 год // Материалы для истории православно-российского миссионерства. Вып. I. – М., 1894.
11. Отчет ПМО за 1896 год. – М., 1897.
12. Отчет ПМО за 1897 год. – М., 1898.
13. Отчет ПМО за 1898 год. – М., 1899.
14. Отчет ПМО за 1900 год. – М., 1901.
15. Отчет ПМО за 1902 год. – М., 1903.
16. Отчет ПМО за 1903 год. – М., 1904.
17. Отчет ПМО за 1904 год. – М., 1905.
18. Сборник сведений о православных миссиях и деятельности Православного миссионерского общества. В 2-х кн. Кн. 2. – М., 1872.

О. Л. Малышева

ПРАВОСЛАВНАЯ ТРАДИЦИЯ ТРУДА И ТРУДОВЫХ ОТНОШЕНИЙ В РОССИИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕТРОСПЕКТИВА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Социально-экономические изменения российского общества вызвали к жизни масштабные социокультурные сдвиги, изменение ценностей людей, что повлияло как на состояние рынка труда, так и экономики в целом. «Нас долгие годы уверяли, что главное в экономике – капитал, средства производства, технологии. Однако разразившийся экономический кризис опроверг эти постулаты. Главное в экономике – это человек. От его ума, души, нравственного состояния зависит настоящее и будущее мирового хозяйства», – убежден Патриарх Кирилл [1]. Но именно человеческий капитал используется в России крайне не эффективно. Среди факторов, противодействующих формированию и развитию человеческого капитала, общепризнанными являются бедность, демографический фактор, качество трудовых ресурсов, неэффективная пространственная организация страны. Причины нравственного порядка остаются в тени. Между тем социологи констатируют: «Для абсолютного большинства российского населения работа представляется в первую очередь как малоприятное занятие, неизбежный заработок ради хлеба насущного. Соотношение представлений о

том, сколько должны получать и сколько реально получают работники… составляет 2,5-3 к 1. Такое положение вещей ведет к снижению в массовом порядке заинтересованности в качестве и интенсивности работы, комплексам ущемленности, сознанию «недоданности», снижению мотивации к труду, вытеснению работы из круга ценностей, определяющих достоинство человека»[2;с.67-68]. Усиливается деформация системы нравственных ценностей и предпочтений в среде молодежи. Речь идет о высоких стандартах потребления, которые воспринимаются как символ успеха. Жизненный успех конвертируется в деньги, при этом деньги «дутые», не связанные с трудовыми затратами. Большинство молодых людей не имеют планов ни на отдаленное будущее, ни на реализацию себя в своей профессии, если только она сразу же не дает большой доход. Только 39% учеников средней школы и около половины студентов собираются работать по специальности[3;с.15]. А значит под вопросом остаются накопление «квалификационного ресурса», необходимого для конкуренции на рынке труда, реализация полученных в вузах знаний в профессии. Рост среди молодежи «недостижительских ценностей и ориентаций» переплетается с «пассивной адапатацией» к изменениям на рынке труда. Даже во время кризиса большинство молодых людей в возрасте до 29 лет не готовы были менять место жительства с целью получения работы. Лишь 10% опрошенных согласились бы переехать в другой город с гарантией получения жилья. При этом притязания высоки: они претендовали на увеличение заработной платы в 4 раза, а при переселении в Сибирь и на Дальний Восток в семь раз[4].

В этих условиях становление и развитие ценностно-мотивационных установок в сфере труда, трансформация трудовых ценностей в историко-культурном и конфессиональном контекстах все более актуализируется. Ведь реализация человеческого капитала возможна лишь в условиях определенной социокультурной среды, где немаловажную роль играет традиция, уважение к которой находит все большее количество сторонников в нашей стране. В этой связи показательны следующие цифры. Вхождение России в европейский мир выбирают в качестве идеи, которая объединила бы общество, не более 10% молодых респондентов. С суждением, что «Россия должна попытаться стать европейской страной, вместо того, чтобы искать свой путь», согласны лишь 29% опрошенных молодых респондентов, а большинство – 57% с ней не согласились[5;с.12].

«Откат» россиян к традиционалистскому мышлению, к своим историческим и конфессиональным корням воспринимается если как не катастрофа, то, как серьезная и досадная помеха на пути трудовой активности, модернизации экономики. И это при том, что в социально-экономической сфере российского общества как никогда злободневны проблемы нравственного порядка, решению которых может помочь православная трудовая этика. Ее чертами являются:

- Труд – явление духовной жизни. Если обращаться к ветхозаветным текстам, то уже в книге Бытия видно благоволение труженикам. Так, наказ Господень Адаму обладать землей и трудиться в поте лица трактовался в православной традиции именно как благословение на труд. Однозначные указания на необходимость труда содержатся в посланиях апостола Павла: «Мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались трудом и работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, – не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы себя самих дать вам в образец для подражания нам»[6]. И его же классическое определение труда как неотъемлемой части человеческой жизни: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь»[7].

В святоотеческой литературе начинает формироваться представление о труде не только как о производственном процессе, а как о процессе, ведущем к конечной цели любого христианина – спасению души. Это закономерно. Ведь праздность, леность – это та среда, в которой очень уютно чувствуют себя человеческие страсти: «Без дела и труда человек есть ладья, преданная на волю ветра и волн страстей»[8;с.48-49].

На Руси монашество стремилось наиболее полно реализовать идеал трудовой этики, а монастыри являлись очагами хозяйственной культуры. В монастырском уставе Св. Василия Великого было записано: «Не должно в праздности есть хлеб тому, кто способен работать, а занявшийся исполнением чего-либо в славу Христову должен принуждать себя к ревности в деле, по мере сил... Цель благочестия надобно почитать не предлогом к бездействию и не удалением от труда, но побуждением к подвижничеству, к большим трудам, к терпению в скорбях, чтобы и нам можно было сказать: «...в труде и в изнурении, часто в бдении, в голоде и жажде, часто в посте...». Такой образ жизни полезен нам не одним изнурением тела, но любовью к ближнему, чтобы через нас и немощным братьям подал Бог довольство... И какое зло – праздность, нужно ли говорить о сем, когда Апостол ясно повелевает неделающему даже и не есть? Поэтому сколько необходимо каждому ежедневное вкушение пищи, столько же необходимо и дело по мере сил»[9].

Вне зависимости от рода монашеской жизни, будь то иноческое общежитие, спасение в скиту, затворе, пустынножитии, монахи несли послушания и трудились во славу Божию. В образе труженика – монаха воплощался идеал трудового служения, которому следовали и миряне. Отсюда и русские пословицы: «Бог труды любит», «С молитвой в устах; с работой в руках», «Богу молись, а сам трудись».

- Справедливость в отношениях между деловыми партнерами, работодателей и работников. Основной принцип христианской справедливости выражен в Евангелии: «Во всем, как хотите, чтоб с вами поступали люди, поступайте и вы с ними»[10]. Совершенно недопустим с православной точки зрения был обман работодателей своих работников, занижение или

невыплата заработной платы. На страже интересов работников стояла Православная Церковь. Издревле на Руси существовали устойчивые представления о специфических грехах хозяина, о которых специально спрашивали на исповеди. К ним относились невыплата жалованья, обман и притеснение работников. Известный российский предприниматель Владимир Павлович Рябушинский вспоминал как «мой духовник, он же отцовский, меня об этом на духу спрашивал. Полагаю, что если бы Т.С. действительно сознательно так грешил, его лишили бы причастия» [11;с.158]. Хорошие условия труда и достойная заработная плата работников создавали положительную репутацию предприятию и его владельцу, которой в деловом мире придавалось большое значение. ««Хорошей» фирма считалась лишь тогда, когда служащие знали, что их положение лучше, чем в других предприятиях, и стремились остаться на службе, покидая ее только при желании начать свое собственное дело. Фирмы, где служащие из-за плохого к ним обращения часто сменялись и состав их был текучий, уважением не пользовались. Их презрительно называли «проходной двор»»[12;с.86-87]. Как классическая историография, так и современные историки С.Струмилин, О. Платнов, А. Горянин, В.Мединский и другие отмечают высокий уровень оплаты труда и уровень жизни русских по сравнению с трудящимися в Западной Европе. Так, в начале XX в. уровень оплаты труда в промышленности России был выше уровня Англии, Германии и Франции, составляя примерно 85% уровня США [13;с.23]. Сегодня ситуация иная: по признанию экспертов ПРООН, самая массовая группа бедного населения – полные семьи с 1-2 детьми. Они составляют 40% от общего числа бедных семей, и главной причиной является низкая оплата труда, которая занижена относительно ВВП в 2-3 раза [14;с.41]. При этом налоговая система России устроена так, что основное налоговое бремя падает на работающего человека. Если посчитать все социальные взносы вместе с налогом на доход, получится, что россияне отдают государству 40% заработанных денег[15;с.17]. А российские миллиардеры платят самые низкие в мире налоги (13 %), которые и не снились их коллегам во Франции и Швеции (57 %), в Дании (61 %) или Италии (66 %)[16]. Очень актуально звучит признание Председателя Правления Торгово-Промышленной Палаты РТ проф. Ш. Агеева: «Сегодня мы подошли к такому порогу, когда ситуацию нужно менять. В пользу этой точки зрения можно привести как минимум два сильных аргумента. Во-первых, разница между малоимущими и богатыми достигла угрожающих размеров. Это очень опасный дестабилизирующий фактор, требующий разрешения. Во-вторых, с ненадежной, плачевной социальной базой бизнес – как армия без тыла и резерва. В таких условиях, объективно сложно развиваться» [17].

- Христианская справедливость предполагала честность в хозяйственной и коммерческой деятельности: «Люди торговые и мастеровые, и земледельцы тоже пусть праведным только и благословенным торгуют, и

рукодельничают, и пашут: не крадут, не разбойничают, не грабят, без поклепов и лжи, не выпрашивая и без хитростей», – требует «Домострой»[18;с.95]. Честное имя было надежнейшим капиталом и для купечества имело огромную цену. Не случайно большинство даже миллионных сделок в России заключалось через рукобитье на основании устных договоренностей. В лучшем случае условия сделки записывали на гербовой бумаге, но до должного юридического оформления дело чаще всего не доходило. И не удивительно. Ведь свидетелем честному слову и заключаемой сделке был Бог. Нарушил слово – обманул не только партнеров, но самого Господа. Потому-то предприниматели готовы были лучше потерпеть убытки, а то и вовсе разориться, чем нарушить данное слово. «Насколько стремились оградить свою фирму от возможного обвинения в желании нажиться за счет доверителей, – вспоминал П.А. Бурышкин, – можно судить по одному факту, характерному для Москвы: один из известнейших московских промышленников разыскивал путем публикации в газете кредиторов своего отца, который более тридцати лет назад вынужден был заключить с ними сделку, не имея возможности с ними рассчитаться, и всем, кого смог разыскать, заплатил. Это был, правда, С.И. Четвериков, пользовавшийся репутацией самого выдающегося и кристаллически честного промышленного и общественного деятеля в старой Москве, к голосу которого всегда внимательно прислушивались… Я знаю и свидетельствую, что злоупотребления были, были недостойные и нечестные деятели и дельцы, но в то же время утверждаю, что они не являлись правилом, а представляли собою исключение»[19;с.85].

В русском языке есть выражение «стереть в порошок», которое сегодня стало синонимом слову уничтожить. Первоначальное же значение этого словосочетания, вышедшего из купеческого делопроизводства, было совсем иным. По традиции велось оно мелом на притолоке, куда записывали имена должников и суммы долга. Ну а если должник не объявлялся, то долг прощали, а надпись «стирали в порошок». Вроде бы виновный не получал ни физического, ни материального ущерба, а быть все же «стертым» боялись пуще огня. Ведь наносился сокрушительный удар по деловой репутации, что и демонстрировали его коллеги. В общественном месте с ним не садились за один стол, чтобы не ввести в искушение других деловых партнеров. Увидев такого прощеного должника за одним столом с купцами хорошей репутации, они могли обмануться и начать вести с ним дела[20, с. 152–153]. Честь в иерархии ценностей делового мира стояла выше корысти: «Мой дед не воровал, и я воровать не буду» – этому правилу следовало абсолютное большинство русских купцов и промышленников.

- Отношение к собственности. Признавая право человека на собственность, Священное Писание осуждает посягательство на нее: «Не кради… Не желай дома ближнего твоего, не желай жены ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, на рабыни его, ни вола его, ни осла его, ни всякого

скота его, ничего, что у ближнего твоего»[21]. В Новом Завете бережное отношение к чужой собственности приобрело еще более глубокое обоснование: «Заповеди: «не кради»… «не пожелай чужого» … и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя»»[22].

На Руси всегда воспитывалось бережное отношение к чужому имуществу. Взять чужое – великий грех: «Пожалей чужое, Бог даст свое», «Лучше по миру собирать, чем чужое брать», «Лучше дать, нежели взять». На защиту частной собственности вставало и российское законодательство начиная с «Русской Правды».

- Своеобразное отношение к богатству, которое воспринималось не столько как результат собственных усилий, сколько благодати Бога, а потому его владелец являлся не совсем единственным хозяином своего имущества. Относительность права собственности для человека Спаситель многократно показывает в притчах: это и виноградник, данный в пользование, и таланты, распределенные между людьми, и имение, отданное во временное управление .

Понимая, что Бог дал богатство в пользование и потребует по нему отчета, российские промышленники и купцы старались использовать капитал на развитие дела, социальные нужды своих работников, благотворительность. Павел Бурышкин в начале XX века, сравнивая образ жизни западных и русских предпринимателей, писал, что в России «самое отношение предпринимателя к своему делу было несколько иным, чем теперь на Западе или в Америке. На свою деятельность смотрели не только или не столько как на источник наживы, а как на выполнение задачи, своего рода миссию, возложенную Богом или судьбою» [23;с.84].

В отличие от западной традиции богатство в православии не имеет самоценности, и тем более, сакрального смысла. Конечно, богатство снимает многие проблемы материального порядка, но при этом является и серьезным испытанием. Без нравственного отношения к богатству, оно задает определенные образцы поведения, делает человека пленником золотого тельца и мирской суеты. Не случайно в православии страсть к богатству среди других страстей выделяется как самая всепоглощающая и разрушительная: «Как трудно надеющемуся на богатство войти в Царство Божие! Легче верблюду пройти сквозь игольные уши, чем богатому войти в Царствие Божие»[24]. Понимание опасности страсти накопительства и жажды денег любой ценой русский народ выражал в пословицах: «Деньгами души не выкупишь», «Беда деньгу родит»; «Деньги что каменья – тяжело на душу ложатся». Православная Церковь учила добиваться «праведным» путем не богатства, а достатка – то есть некоего социально-приемлемого максимума, допустимого (без вреда для души) предела обеспеченности.

В наши дни мерилом успешности является богатство любой ценой. Эта мысль, характерная в целом для бизнеса, была выражена в свое время

М.Ходорковским и Л. Невзлиным: «Мы не скрываем, что заряжены на богатство. Наши цели ясны, задачи определены – в миллиардеры… Хватит жизни по Ильичу. Наш компас – Прибыль… Наш кумир – Его Финансовое Величество Капитал»[25;с.97]. Гиперценность денег, особенно больших денег, делает закономерным и непомерный разрыв в доходах самых богатых и самых бедных жителей России. Общество платит серьезному бизнесу той же монетой, страдая синдромом нелюбви к олигархам. К этому выводу пришел ВЦИОМ, получив результаты исследований: бизнесменов-«профи», полагающих, что главная их обязанность – платить налоги и не нарушать законы, поддержали всего 25% респондентов. Симпатию и солидарность с бизнесменами-«альтруистами» высказали 61% опрошенных[26].

- Происхождение богатства. Священное Писание и святые отцы крайне отрицательно относились к ростовщичеству. Следуя христианским заповедям, в России всегда интересовались происхождением капитала: как он был приобретен – честным путем или криминальным. По свидетельству уважаемого купца Найденова: «Москва ни ростовщиков, ни откупщиков не любит». К последним относили тех, кто брал на откуп торговлю водкой – грязные деньги получались. В.П. Рябушинский составил своеобразный «торгово-промышленный табель о рангах». «В московской неписаной купеческой иерархии, – писал он, – на вершине уважения стоял промышленник, фабрикант. Потом шел купец-торговец, а внизу стоял человек, который отдавал деньги в рост, учитывал векселя, заставлял работать капитал. Его не очень уважали, как бы дешевы его деньги ни были и как бы приличен он сам ни был. Процентщик!» [27;с.149].

На пагубности всей современной мировой экономики, основанной на финансовых операциях, часто напоминающих махинации, Церковь настаивает и сегодня. Давая оценку мировому кризису, Патриарх Кирилл говорил: «Виртуальная экономика стала значительной частью экономики реальной. Люди зарабатывали сумасшедшие деньги только потому, что они умело торговали фантиками, простите за это не очень политкорректное сравнение пустых и не имеющих ценности бумаг с такими ценными в понимании людей документами, как акции, облигации, курсовая разница валют. Достаточно было вовремя «сбросить» одни акции и купить другие, чтобы получить миллионы, десятки миллионов… Такая экономика аморальна»[28].

- Социальная ответственность и милосердие собственника. От него требовалось «известное поведение – именно исполненная доброжелательства помощь бедным и вообще полезное и разумное пользование богатством» [29;с.445]. Этическое регулирование собственностью демонстрировали большинство богатых людей России, помогая бедным, больным, сиротам – всем, кто нуждался в поддержке общества. Помощь обездоленным служила спасению души, сулила не только награду в Царствии Божием, но

и являлась своеобразным залогом благополучия в земных делах. На этом настаивает Священное Писание: «Дающий нищему не обеднеет, а кто закрывает глаза свои от него, на том много проклятий» [30]; «Просящему у тебя дай и от хотящего занять у тебя не отвращайся»[31].

Как сказал В. Рябушинский: «Богатство обязывает» и в основе этой уверенности, по его мнению, «была твердая христианская вера отцов и дедов». «Конечно, громадное большинство людей, которые жили по этому обязательству, в формулы свои ощущения не укладывали, да и не хотели укладывать, но знали и нутром чувствовали, что не о хлебе одном жив будет человек», – писал он [32;с.153]. Ему вторил и П. Бурышкин: «Про богатство говорили, что Бог его дал в пользование и потребует по нему отчета, что выражалось отчасти и в том, что именно в купеческой среде необычайно были развиты и благотворительность, и коллекционерство, на которые смотрели как на выполнение какого-то свыше назначенного долга»[33, с. 84].

Эта позиция была определяющей в государственной и частной благотворительности, столь развитой в императорской России. Государственная благотворительность была связана в первую очередь с царствующей императорской фамилией и включала в себя устройство богаделен для престарелых и инвалидов, создание в губернских городах приказов общественного призрения, домов для сирот. Под патронажем императорской фамилии действовали многие учебные заведения. Частная благотворительность была официально разрешена в 1781г. и также проявлялась в форме помощи неимущим и меценатства. Часто предвосхищая инициативу государства или же с готовностью откликаясь на нее, купечество и промышленники строили для своих работников больницы, жилье, школы, лавки и магазины. Классическим примером по улучшению организации производства и быта рабочих является социальная деятельность семьи Морозовых – владельцев хлопчатобумажных фабрик – Никольской, Богородско-Глуховской, «Т-ва Викулы Морозова сыновей» и т.д. Практически все направления социальной политики были реализованы на их фабриках. Это организация: бесплатного медицинского обслуживания и жилья для рабочих и служащих; социального страхования, призрение престарелых и сирот; начального образования и профессионального обучения рабочих; просветительской деятельности среди рабочих; обеспечение фабричных дешевыми и качественными продуктами питания и промышленными товарами.

Не оставались в стороне и торгово-промышленные круги Санкт-Петербурга, где действовали несколько благотворительных обществ. Так, улучшение жилищных условий семей рабочих было приоритетом «Общества доставления дешевых квартир нуждающимся жителям Санкт-Петербурга» и Общества для улучшения в Петербурге помещений рабочего и нуждающегося населения. Обе организации занимались наймом квартир для последующей передачи их рабочим за умеренную плату. Благотвори-

тельное общество временной помощи бедным и их семьям предоставляли нуждающимся бесплатные обеды. В 1896г. услугами общества пользовались 3660 людей[34].

Стараниями купечества и промышленников были созданы Третьяковская галерея, Щукинские и Морозовские собрания современной французской живописи, Бахрушинский Театральный музей, Частная опера С. И. Мамонтова, Московский кустарный музей, Московский Художественный театр, Философский и Археологический институты, Морозовские клиники, Алексеевская, Солодовниковская, Солдатенковская, Бахрушинская больницы, приюты и дома бесплатных квартир Боевых, Ермаковых, Солодовниковых, Хлудовых, Мазуриных, Горбовых, Рукавишниковых, Бахрушиных, Шелапутинская и Медведниковская гимназии, Капцовское училище, Александровское и Набилковское коммерческие училища, Коммерческий институт, торговые школы Алексеевых, Морозовых и т.д.

В постсоветской России благотворительность получила новый импульс с принятием закона РФ «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях» в 1995г. Благотворительная деятельность не только поддерживается, но и торпедируется органами государственной и муниципальной власти, зачастую принимая «добровольно-принудительный» характер. Крупные компании все активнее участвуют в корпоративной благотворительности и делают в этом направлении немало. Но хочется отметить существенную разницу с пониманием благотворительности традиционной религиозной моралью, где благотворительность – это не только заказ государства или внутренний позыв человека, а религиозный долг и потому естественна и не публична.

Православная трудовая этика как раньше, так и сегодня может давать ценностные ориентации направлению движения общества, а значит, способствовать его экономическому развитию. На уровне же отдельного человека она формирует ценностно-мотивационное отношение к труду, раскрытию творческого потенциала личности. Реализация православной трудовой этики означает идеальную модель хозяйствования. Но значит ли это, что ее нужно оставить за бортом экономической повседневности и уж тем более воспринимать как некие путы традиционного общества, столь мешающие модернизации и инновационному развитию России. Думается, что в условиях социальных перекосов рыночной экономики, как никогда актуальны нравственные начала в экономической деятельности. «Экономическая система, построенная только на стремлении к наживе, равнодушии к судьбе человека, пренебрежении к нравственным нормам, может рухнуть в любой момент, погребая под своими обломками судьбы людей… Безнравственная экономика неэффективна, более того – нежизнеспособна, она опасна», – подчеркивает Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл и с этим трудно не согласиться[35].

Литература

1. Режим доступа: http://www.religare.ru/2_65288.html
2. Гудков Л. Российская повседневность//Вестник общественного мнения. 2007. №2.
3. Зоркая Н. Современная молодежь: к проблеме «дефектной» социализации//Вестник общественного мнения. 2008. №4.
4. Режим доступа**:** http://Forum-msk.org/material/politic
5. Зоркая Н. Современная молодежь: к проблеме «дефектной» социализации// Вестник общественного мнения. 2008.№4.
6. 2 Фес. 3: 7–9
7. 2 Фес. 3: 10
8. Прот. Дебольский Г.С. О любви к Отечеству и труде по слову Божию. М. 1996.
9. Древние иноческие уставы, собранные свт. Феофаном Затворником. М. 1994. С. 235
10. Матф. У11.12
11. Рябушинский В. Купечество московское//Русский хозяин. М.-Иерусалим.1994.
12. Бурышкин П. Москва Купеческая. М. 2002.
13. Платонов О.А. Экономика русской цивилизации// Русская экономика без глобализма. М. 2006.
14. Россия в 2015году: Цели и приоритеты развития. ПРООН. М. 2005.
15. Ларина Н. Треть зарплаты государству//Аргументы недели. 2010. 2 декабря.
16. Население России. Статистика, факты, комментарии, прогнозы.[Электронный ресурс]: Режим доступа:[http://www.rfagency.ru/acn/stst_ru].
17. Режим доступа: Elitat.ru/one/7/may_2006_1.pdf
18. Домострой. М. 2006.
19. Бурышкин П. Москва Купеческая. М. 2002.
20. Шарапов С., Улыбышева М. Бедность и богатство. Православная этика предпринимательства. М. 2011.
21. Бурышкин П. Москва Купеческая. М. 2002.
22. Исх.20. 15,17
23. Мф. 5, 42.
24. Бурышкин П. Москва Купеческая. М. 2002.
25. Мк., 10, 23-24.
26. Детлякович В. Ходор. По каким принципам жил и живет главный российский заключенный/Детлякович В. //Русский репортер. 2010. №16.
27. Режим доступа: Elitat.ru/one/7/may_2006_1.pdf
28. Режим доступа:[http:/www.ua.rian.ru/analytics/20090807/78188031.html
29. Булгаков С.Н. Философия русского хозяйства. М. 2006.
30. Рим. 13.9.
31. Пр. 28,27
32. Рябушинский В. Купечество московское//Русский хозяин. М.-Иерусалим.1994.
33. Бурышкин П. Москва купеческая. Воспоминания. М. 2002.
34. Павлова О.К. Благотворительность как форма социальных отношений между государством, предпринимателями и рабочими. [Электронный ресурс]: Режим доступа:[www.hist.msu.ru/labour/article/Pavlova.htm].
35. Режим доступа: http://www.religare.ru/2_65288.htm

Н. Ф. Мусаева,
А. Б. Мусаев

РОСПИСЬ СВЯТО-УСПЕНСКОГО КАФЕДРАЛЬНОГО СОБОРА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ. ГОРОД МАХАЧКАЛА

В 2004 году постановлением главы администрации Махачкалы С. Д. Амирова был начат ремонт и реставрация Успенского Кафедрального собора. Через 3 года столица Дагестана обрела культовый объект, красота которого может конкурировать с любой церковной постройкой центра России.

Проект общего убранства и роспись собора была поручена Заслуженному художнику России, лауреату Государственной премии Республики Дагестан, профессору живописи, заведующему кафедрой живописи Института искусств Дагестанского государственного педагогического университета Абдулзагиру Бозгитовичу Мусаеву. В группу помощников входили ученики и студенты мастерской А. Б. Мусаева: Х. Омаров, А. Сергеев, Н. Гузик, М. Абдулмуслимов, И. Цгоева, А. Арслангереева, Г. Гаджиев.

История храма началась в конце 1890-х годов, когда на территории поселка железнодорожников была построена деревянная церквушка Успения Божьей Матери. В 1905 году на ее месте началось строительство каменного храма. Церковь строилась артелью армянских каменщиков. Строительные работы были завершены в феврале 1906 года. Вскоре церковь была освящена в честь иконы Иверской Божьей Матери, которая и поныне является главной святыней собора. Первым настоятелем церкви был осетин отец Афанасий (Габо Албегов).

В 1930 году Исполнительный комитет Дагестанской АССР издал постановление «О закрытии молитвенных домов». Успенская церковь была превращена в склад-магазин ОРСа Главнефтесбыта, а в годы Великой Отечественной войны в ней располагался склад боеприпасов.

Церковь была открыта вновь в декабре 1945 года. А в 1952 ей был присвоен статус Кафедрального собора. В 1988 году здание церкви было взято под охрану государства как «Памятник местного значения».

С 1987 года настоятелем собора является протоиерей Николай. Он награжден орденом Святого князя Даниила Московского второй степени, орденом Преподобного Сергия Радонежского третьей степени, крестом Дружбы. В 2005 году ему была вручена высшая для не монашествующего священника награда – Священническая Митра.

По архитектурному облику церковь принадлежит к традиционному типу небольших одноглавых бесстолпных храмов. Изначально кладка ее стен сохраняла природную естественность камня. Со временем стены были оштукатурены и окрашены в голубой цвет, что придало внешнему облику собора более нарядный и светлый вид. Однако прежнее живопис-

ное убранство не соответствовало по смыслу каноническим требованиям и создавалось разными художниками в разных стилистических манерах.

Сегодня собор представляет действительно уникальное явление. В ходе капитального ремонта была заменена кровля, окна, двери; заново оштукатурены стены, построен новый иконостас. В интерьере появилась лепнина, которая подчеркивает архитектурное членение стен, разграничивает пространство между библейскими сюжетами, орнаментальными мотивами, придает интерьеру храма черты визуальной устремленности вверх. Росписи выполнены в технике темперной живописи. Их стиль приближен к традициям древнерусского письма, когда на плоскости господствуют богатые звучные цвета, складки одежд моделируются выверенными графическими линиями сложного рисунка, объем в трактовке ликов условен и создается с помощью пробелов, четко соответствующих выступающим частям лиц. Росписи полны изящества, лики – особой утонченной духовности и теплоты.

Выбором сюжетов, определением мест их расположения руководил настоятель собора отец Николай. Все подготовленные рисунки, эскизы и нашедшие свое место в храме росписи были благословлены епископом Бакинским и Прикаспийским Александром.

Камерное пространство собора дает возможность человеку, находящемуся в центре, легко обозреть все его части. Взор сразу устремляется вверх, в небесную синеву купола, где в его центре изображен крест. Ниже, в оконных проемах, помещены херувимы, под окнами – отдельно стоящие фигуры Христа, Богородицы, святых. Своеобразным пьедесталом для них служат три яруса полос: между двумя орнаментальным– один текстовой. В парусах помещены изображения Евангелистов.

План декоративного убранства алтарной части собора и его стен включает в себя два ведущих тематических цикла. Один из них посвящен земной жизни Христа, другой – Богородицы.

В алтарной части, на своде апсиды размещены в полукруге изображение Святого духа и сцены «Благовещение», «Встреча Марии и Елизаветы», «Успение Богородицы»; на стенах апсиды – «Царь Славы», изображение Николая Чудотворца с Серафимом Саровским и Сергия Радонежского с Саввой Старожевским.

На внутренней арке апсиды – «Знамение» (в круге), «Летящие ангелы» (в арочных дугах), а также изображения святых Василия Великого и Иоанна Златоуста.

На своде алтарного нефа помещен «Христос Пантократор», «Богородица в небесах» и «Иоанн Креститель», Митрополит Петр и Митрополит Алексий. Все композиции сопровождаются богатыми орнаментально-декоративными элементами.

Росписи, занимающие пространство северного нефа, посвящены Богородице. На своде изображены сюжеты: «Знамение», «Введение во храм Богородицы», «Похвала Богородице»; на стене – «Успение Богородицы».

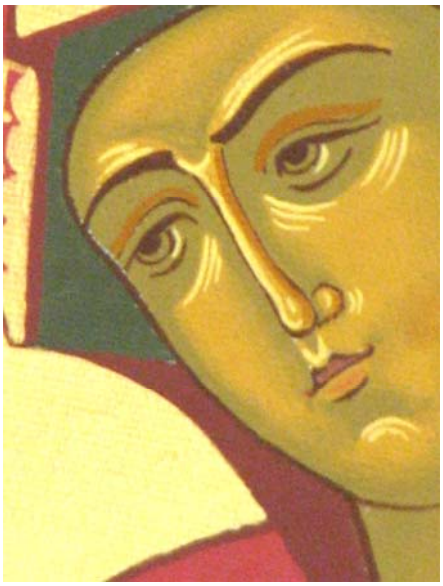
Композиции западного нефа по канону должны напоминать верующим о спасительной миссии Христа и о грехах людей, во искупление которых Иисус отдал свою жизнь. Здесь размещены сюжеты: «Грехопадение», «Изгнание из рая», медальон «Покров Богородицы» (стена над входом); «Рождество Христово», «Поклонение волхвов», «Спас», «Святой Петр», «Святая Феврония» (на своде); «Сошествие Святого духа» (стена над хором); медальоны «Богородица с младенцем» и «Ангелы» (на стене паперти).

В пространстве южного нефа расположены сюжеты, отражающие основные и самые драматичные сцены из жизни Христа: «Емануил в небесах» (на своде), «Распятие», «Снятие с креста», «Положение во гроб».

Внутри всех арок в орнаментальном обрамлении располагаются изображения святых в медальонах. Над арками – текстовые полосы.

Большие многофигурные сцены поражают мастерством композиционного построения, когда художник должен учитывать законы канона, диктующего обязательное присутствие тех или иных библейских персонажей, их атрибутику, позы, действия, предметное окружение. Помимо канонических требований свои коррективы вносил характер и конфигурация архитектурных плоскостей, на которых размещались композиции.

В данной работе много авторских находок, не нарушающих канон, но придающих всей живописной системе росписей неповторимость и запоминающееся своеобразие. Росписи собора Успения Пресвятой Богородицы – заметная веха в духовной и художественной культуре Дагестана. В них синтезировано в значительной степени новое, модернизированное качество стиля, пропущенного через призму эстетического канона русской традиционной церковной живописи.



По завершении работ по восстановлению Свято-Успенского кафедрального собора, руководитель росписей Мусаев А.Б. был награжден орденом Русской Православной церкви преподобного Андрея Рублева.

Т. И. Рожкова

НАСЛЕДИЕ ПЕТРА ВЕЛИКОГО НА ЮЖНОМ УРАЛЕ*

Так сложилась судьба Великопетровской церкви, что она оказалась вовлечена в орбиту судьбоносных исторических событий задолго до своего строительства. История православия на Южном Урале связана с энергией государственных преобразований Петра I. Укрепляя южные границы, Петр заключил союз с калмыцкими племенами. В знак преданности русскому царю, калмыцкий тайша, внук хана Аюки, принимает в 1724 году православную веру и новое для себя христианское имя Петр. И «повелел» великий государь, в дар своему крестнику и тезке, изготовить походную церковь во имя Воскресения Христова. По описанию, она состояла «из обширного белого атласного шатра, складного деревянного иконостаса с иконами, написанными также на белом атласе, антиминса, потиров, Евангелий, крестов, богослужебных книг, колокола и всей прочей утвари, необходимой для церкви» [1, с. 507]. Смерть не позволила Петру I вручить ее крестнику лично. 17 февраля 1725 года она была передана калмыцкому Ставропольскому войску последователями Петра I и с той поры кочевала вместе с калмыками между Волгой и Уралом до 1737 года.

В 1744 г. вдова калмыцкого тайши Анна подарила ее И.И. Неплюеву. При нем церковь продолжала функционировать как военно-походная. И.И. Неплюев брал ее с собой «в обозрительные объезды пограничных крепостей». Как дар великого государя воспринимали ее казаки, как свою ду-

* Работа выполнена в рамках проекта № 6.2693.2011 «Антропологический потенциал фольклорных исследований в современном мире: культурные смыслы, дискурсы, ритуальные практики» Министерства образования и науки РФ.

ховную покровительницу и охранительницу в военных походах на иноверческой земле.

Со второй половине XIX века «на краю европейского востока», на земле «доселе военной и магометанской» начинает обустраиваться жизнь и быт казаков. Калмыки, на прежнем месте «мало занимавшиеся» земледелием, убирали хлеб, готовили сено, вывозили лес на постройку домов [2, с.10]. В 1842 году военное поселение № 5 было названо Великопетровкой. Как пишет Н.И. Шувалов, такое решение было принято «в память Петра Великого»: «Здесь предполагалось поставить церковь Вознесения Христова на средства, пожалованные Петром Великим ставропольскому калмыцкому войску в 1725 году, а поэтому и селение должно было называться Велико-Петровским» [3, с.32]. Народное сознание сохранило историю в преданиях, и сегодня можно записать от жителей убежденный рассказ о том, что их станица основана «при Петре Первом» [4].

Задачей властей на новой земле становится строительство православных храмов. По отчету наказного атамана за 1843 год, между новой и старой линиями находилась только одна походная церковь [2, с.10]. В 1846 г. было принято решение о строительстве церквей в станицах Николаевской, Великопетровской и Наследник. Было решено «остаточные суммы» расформированного калмыцкого войска вложить в строительство церкви поселения № 5 – Великопетровка [2, с. 21]. Сюда же, «по Высочайшей воле <…> Императорского Величества» решено было ««поместить <…> иконостас походной церкви, во имя Воскресения Господня, пожалованный в 1725 году блаженной памяти Императором Петром Великим Владетелю Калмыцкому П.П. Тайше» [2, с.11]. Чтобы «увековечить в сердцах подданных дар Великого Государя», при церкви предполагалось устроить «для казаков из калмыков больницу на 10 человек, училище на 20 малолетков и помещение для священнослужителей» [2, с.11].

Необходимость строительства каменной церкви в этой станице, а не какой-то другой, обосновывал епископ Оренбургский и Уфимский Иосиф в письме генерал-адъютанту В.А. Перовскому следующим образом: «в состоящей около нея станице Варнинской, в которой живут все казаки по вере магометане, построено две мечети, хотя и деревянные, но из нового соснового лесу и весьма красивой наружности, чем они могут хвалиться, тогда как христианский храм помещается в лабазе» [5, с.334]. Были причины прагматического характера: на месте будущего здания уже заготовлены кирпич и камень. Поддержку будущему храму обещал достаточно многочисленный приход: в Великопетровку заселили 350 казаков и 33 калмыка (для сравнения возьмем станицу Кацбах, куда определили 46 калмыков и 176 казаков) [6, с.99]. В июне 1857 года было освящено место под строение каменной однопрестольной церкви. 30 июля 1860 года подписан акт о приемке: каменные работы выполнены шадринским купцом Алексеем Хохловым, иконостас во имя святых Петра и Павла – казанским мещанином

Яковом Семеновичем Ефремовым [2, с.28]. Уместно заметить, что на одной из сторон знамени Ставропольского войска были изображены святые апостолы Петр и Павел. Освящена церковь 3 декабря 1862 года. По рапорту священника И.Соколинского, прихожан при ней «обоего пола» – 2106 душ [2, с.31]. Не смотря на успехи православного строительства, практически до конца XIX века Оренбургский край осознавался как «новый край по культуре, где только еще насаждаются средства для будущего духовного развития служителей церкви» [7, с.8].

В документах подчеркивалось, что с размещением иконостаса в Великопетровской церкви, она становится хранительницей памяти Петра Великого, а потому необходимо «соорудить храм во всех отношениях прилично иконостасу, пожалованному Петром» [2, с.12]. По всей вероятности, это обстоятельство определило еще одну особенность памятника – академический характер росписей внутри храма. По публикациям «Оренбургских епархиальных ведомостей», в регионе были проблемы, связанные с исполнителями живописных работ, с мастерами, «принявшими на себя исправление икон, проектов иконостасов». Работы эти порой выполнялись «неудовлетворительно». По решению Синода от 27 марта 1880 года, Академия художеств брала церковную живопись под свой «контроль и ответственность», «как самую ближайшую к народу». Отныне в ее обязанность входило следить за «строгим сохранением преданий», наблюдать «соответствие требованиям искусства» [2, с.36]. Отдельные фрагмента росписи Великопетровской церкви представляют собой копии сюжетов духовной живописи В.М. Васнецова, разработанные им для собора святого князя Владимира в Киеве к 900-летию крещения Руси.

Вклад духовной живописи Васнецова в русскую традицию – особая тема. Отметим, что именно в ней современникам виделся национальный колорит. От его живописи В.А. Серов, Е.Д. Поленов набирались, как они сами признавались, «понимания русского народного духа» [8, с. 262]. Для Киевского собора В.М. Васнецовым было исполнено около 400 эскизов, от больших многофигурных композиций до орнаментов. Композиция «Страшный суд», представленная им к утверждению 2 декабря 1890 года, скопирована в Великопетровке, и лучше всего сохранилась до наших дней. В трудно прочитываемых росписях церкви, так как краски сильно потускнели, очертания ликов и одежды плохо различимы, имеются повреждения, мы встречаем сюжеты актуальные времени и месту. Среди таких тем мы имеем в виду сюжет «Благословления детей» в арочном проеме церкви: Христос сидит на возвышенности в окружении людей разного возраста. Десница Спасителя возложена на главу ребенка в благословении. Фреска плохо сохранилась. Сцена благословения детей в Евангелии выглядит следующим образом: «Приносили к Нему детей, чтобы Он прикоснулся к ним, ученики же не допускали приносящих. Увидев то, Иисус вознегодовал и сказал им: пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им,

ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него. И, обняв их, возложил руки на них и благословил их» [Марк, 10:13-16]. Один из смыслов его прочтения возвращает нас к факту крещения калмыков, для русского православия нового и молодого народа.

История появления живописи В.М. Васнецова в храме нам неизвестна. В конце XIX – начале XX века в губернии работала мастерская Василия Михайловича Ощепкова, неоднократно размещавшая свои объявления в «Оренбургских епархиальных ведомостях». В частности, из объявления 1915 года видно, что мастерская на некоторое время прекращала свою деятельность, так как объявляла о своем открытии «вновь» по адресу: Челябинск, Скобелевская улица, дом Наседкина № 3. В объявлении обозначалась география деятельности мастерской: это храмы Оренбургской, Екатеринбургской и Тобольской епархий, указано, что в настоящее время мастера исполняют «художественную роспись в Челябинском Александро-Невском храме, памятнике Александру Второму» [2, с. 66]. Заслуживают отдельного исследования и внимания как личность владельца мастерской, так и судьбы его художников, о которых известно, что они «получили специальное художественное образование».

Ясно одно, что церковь Первопрестольных апостолов Петра и Павла волею исторических обстоятельств становится символом государственного строительства в регионе, наследницей и продолжательницей победной эпохи Петра Великого. По своей архитектуре, внутреннему убранству, культуре духовного строительства к началу XX в. ей удалось обрести значительный вес в регионе, послужить идеалам преданности православной вере.

Разрыв преемственности в истории и культуре привел наше поколение, поколение рубежа веков и тысячелетий, к необходимости поиска своей идентичности. Духовный и патриотический потенциал истории станицы Великопетровской, ее храма приобретает в наши дни особую значимость. В свое время фольклорно-этнографическая экспедиция МаГУ (2001 г.) помогла администрации села приступить к восстановлению разрушающегося здания. За прошедшие годы проведена огромная работа: церковь обустроена для проведения службы, найдена утраченная могила священника Николая Андреевича Завьялова, захороненного у стен церкви в 1884 году; издан сборник материалов и архивных документов «Летопись Великопетровского прихода (1843–1952)». На наш взгляд, нет никаких оснований говорить об отсутствии в регионе культуры меценатства, социальной безответственности бизнеса, утрате ценностных ориентиров и пр. Великопетровская церковь сохранит для потомков светлую память своих старателей, ушедших из жизни: губернатора П.И.Сумина; учителя истории, краеведа И.Н. Верхотурова [9]. Великопетровская церковь – свидетель искреннего интереса к себе юных исследователей, учеников Великопетровской школы,

студентов. Мы вплотную подошли к необходимости решения проблем по восстановлению разрушающихся росписей. Это будет завершающий этап в деле возвращения потомкам бездумных утрат трагического для нашей страны времени.

Своей включенностью в историческую память населения региона церковь Первопрестольных апостолов Петра и Павла, по большому счету, не нуждается в нашем славословии. Просто на фоне пережитого и виденного ею, искусственно конструируемые имиджевые проекты ярче всего обнаруживают свою нелепость и несостоятельность.

Список источников

1. Королев-Антошечкин Г.Е. Воскресенская походная церковь в Оренбурге – подарок Петра Великого калмыцкому тайше (исторический очерк) // Оренбургские епархиальные ведомости. – 1888. – № 16. – С. 506-513.

2. Летопись Великопетровского прихода (1843–1952). Сборник материалов и архивных документов / сост. Рожкова Т.И., Филиппова И.А., Моисеева С.А., Горпинич Т.А. – Магнитогорск, 2010. – 144 с.

3. Шувалов Н.И. От Парижа до Берлина по карте Челябинской области: топонимический словарь. – Челябинск, 1982.

4. Архив ЛНК МаГУ. Фонд ЗС-2009.03.

5. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 11. – Оренбург, 1913.

6. Стариков Ф.М. Краткий исторический очерк Оренбургского казачьего войска. – Оренбург, 1890.

7. Оренбургские епархиальные ведомости. 1884. № 1.

8. Моргунов Н., Моргунова-Рудницкая Н. Васнецов. Жизнь и творчество. М., 1962.

9. Верхотуров И.Н. История села Великопетровка. – Карталы, 2000.

А. Ю. Сергеев

ИСТОРИЯ ПЕРВЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ В ДЕРБЕНТЕ

История христианства в Дагестане насчитывает много веков. Условно проникновение этой религии в Дагестан можно разделить на два периода: первые века нашей эры – XIV в.; XVIII в. – начало XX в., советский период и новейшая история. Христианская идеология проникает на территорию Дагестана в период раннего Средневековья из Византии через Причерноморье, Армению и Грузию с христианскими проповедниками. Грузинские христианские миссионеры распространили православие в западных районах Дагестана. В этот период в Нагорном Дагестане строилось большое количество церквей и монастырей. Наиболее известная из сохранившихся до наших дней – церковь Датуна (кон. X – нач. XI в.). С XIV в. христианство постепенно уступает место исламу.

Одним из крупных и быстро развивающихся городов региона в конце XIX века был Дербент. К тому времени история города насчитывала бо-

лее четырех тысяч лет. Являясь воротами, соединяющими Восток и Запад, Европу и Азию, город всегда был многонациональным.

Новый этап в распространении христианства на территории Дагестана начинается со времени его присоединения к России. В 1806 в состав России вошел и Дербент. В январе 1820 в город прибывает А. П. Ермолов, с именем которого связаны большие работы по его благоустройству. Ему же город обязан оборудованием первой православной церкви. До этого богослужение осуществлялось при в молитвенном доме батальоне. С этого периода происходит перелом в развитии разных форм общественной жизни региона, в том числе и в религиозной сфере. Численность русского населения постоянно увеличивается за счет не только прибывающих военнослужащих, но и мирного населения, приезжающего в поисках работы в молодой развивающийся регион. Таким образом, на территории Дагестана со второй половины XIX века значительный процент населения стали составлять русские, для которых духовной основой было православие, что обусловило появление храмов. Первые церкви были полковыми, они возводились в местах дислокаций полков царской армии и обслуживали религиозные потребности расквартированных военных и членов их семей. Строительство проходило при финансовой поддержке, как властей, так и благодаря пожертвованиям военного и гражданского населения. С ростом городов появляются церкви, подведомственные не военному, а епархиальному руководству.

В советские годы в политике государства взгляд на религию и религиозное искусство кардинально изменилось.

Долгие годы пренебрежительного, а то и преступного отношения к церковным памятникам привели к тому, что большая часть из них оказалась утрачена. Забыты имена их создателей. И только последние два десятилетия отмечаются возрастающим интересом к духовному и культурному наследию этого времени. Почти из небытия возвращаются к нам имена художников и архитекторов, внесших свой вклад в церковное искусство рубежа веков на территории Дагестана.

Один из них – прекрасный художник – акварелист, рисовальщик Григорий Григорьевич Гагарин (1810–1893). Многогранная творческая личность, он плодотворно занимался и в области создания архитектурных проектов. Особая страница в его творчестве – церковное зодчество на территории Северного Кавказа и Закавказья.

Г. Г. Гагарин, являющийся первооткрывателем Дагестана в русской живописи и графике, приехал на Кавказ в 1840 г. [4, С. 9-10]. В Дагестане он создает ряд акварельных и карандашных этюдов для живописных полотен, написанных им позже в Петербурге. Также Гагарин разработал ряд архитектурных проектов.

В те годы в армии существовала практика прикомандирования художников к полкам в качестве «летописцев». Так и Гагарин, поступивший

на военную службу, пополнил ряды «военных художников» на Кавказе. Блестяще владевший рисунком и акварелью, Григорий Гагарин нашел на Кавказе интересный материал и получил *«благодарную возможность сочетать в реалистических зарисовках с натуры и реалистических композициях романтическую приподнятость и жизненную правду»* [5].

По распоряжению Ермолова и с согласия жителей 9 магала (квартала – С. А.) Дербента в 1823 находившаяся там мечеть (старое здание из тесаного камня) была отремонтирована и превращена в церковь во имя Святого Георгия Победоносца, ставшая батальонной гарнизонной церковью.

Важно отметить тот факт, что переоборудование мечети в церковь не являлось частью колониальной политики царизма. Это была вынужденная мера. Будучи толерантным и считавшим, что Бог един, Ермолов издал распоряжение о переоборудовании пустующей мечети в церковь. До 1853 года богослужение в ней проводил батальонный священник. С появлением церкви Св. Георгия, в новое помещение была перенесена церковная утварь и колокол, за исключением иконостаса, который был передан в один из линейных батальонов. Само здание мечети в 1864 году вновь отошло мусульманскому населению и стало называться Кильса-мечеть (кильса – означает церковь) [2] (Рис. 1). До постройки нового православного храма она была единственным культовым зданием в городе.

С 1846 Дербент стал губернским городом (до этого, с 1841 он считался уездным). Градоначальником города в этот период был назначен Александр Иванович Гагарин, который помимо других обязанностей взял на себя и заботу по строительству первого православного храма в городе.

В середине XIX русское население Дербента начало увеличиваться за счет гражданского населения, в основном приехавших торговцев и рабочих, и здание действующей церкви уже не могло вмещать возросшее количество прихожан.

В 1848 г. во время посещения Дербента князем М. С. Воронцовым (наместник и главнокомандующий восками на Кавказе) Александр Гагарин доложил ему о необходимости сооружения новой церкви. Получив одобрение и разрешение, А. И. Гагарин приступил к изысканию средств. Для получения необходимой суммы была открыта подписка по всей России. Постройку предполагалось провести из тесанного дикого камня на месте Ермоловской площади (была образована в 1824 г. в результате слома поперечной стены, отделявшей город от Дубаров (нижней, портовой части города), которая затем стала называться Церковной [7].

Князь Воронцов был в Дербенте 6 и 7 мая 1848 года, когда ознакомился с городом, вник в его нужды и сделал распоряжения насчет церкви, водопровода, городского сада пристани и пр. В следующем году он прибыл в Дербент вместе со своею супругою, княгинею Елизаветою Ксаверьевною [6, С. 210]. 8 мая, после осмотра цитадели, князь от-

правился на закладку церкви, потом открыл мусульманское училище, посетил классы уездного училища и осматривал город.

Козубский И. Е. писал: *«Заботы о таком сооружении* (постройка храма – С.А.) *и об изыскании средств, нужных для сего, приняло на себя губернское начальство в лице князя А. И. Гагарина. В 1848 г., во время посещения Дербента князем Воронцовым, он докладывал ему о желательности сооружения новой церкви и, получив разрешение и обещание содействия, приступил тотчас к предварительным работам...*

Проект церкви был исполнен флигель-адъютантом князем Г. Г. Гагариным, известным художником, в древнем византийском стиле...» [6, С. 211].

Как уже упоминалось выше, закладка новой церкви совершилась 8 мая 1849 г., в 12 часов, в присутствии князя и княгини Воронцовых [9, С. 221].

26 ноября 1853 было совершено освящение церкви во имя Св. Георгия Победоносца тремя священниками. Технической частью постройки руководил полевой инженер капитан Гершельман В. И.. Все сооружение церкви обошлось в 44507 руб. 84 коп. [6. С. 212]. Служение в церкви началось с 15 декабря 1853 года.

28 апреля 1854 году пароходом из Астрахани был доставлен колокол для церкви весом в 113 пуд. 13 фун. (ок. 1813 кг). Этот колокол в 70-х годах треснул, и был востановлен в 90-х годах на пожертвования прихожан, главным образом Радионова и Строгонова [6, С. 212].

«*…Исполнный по проекту флигель-адъютанта, полковника князя Г. Г. Гагарина, из гладкого тесаного камня, этот храм представляет изящный образец византийской архитектуры.*

...торцовый пол из орехового дерева очень красивый и тем удобный, что устраняет гул, неизбежный при проходе в церквах по иному полу…» – так описывался собор в газете «Кавказ» [8, с. 40–41].

В книге «История Дербента», Козубский пишет и об иконах, написанных Гагариным: «*Внутри церкви обращали на себя внимание из числа образов в иконостасе три иконы: Тайная Вечеря, Св. архангелов Михаила и Гавриила, писанные князем Г. Г. Гагариным, от которого ожидалось еще три больших образа: Запрестольный (Сошествие св. Духа на апостолов) и дверные: Св. Георгия и Св. Александра Невского»* [6, с. 212]. Были ли написаны эти три иконы не известно.

Есть документальные свидетельства того, что на церкви были часы. Во время постройки церкви князь М. З. Аргутинский-Долгорукий (военный губернатор Дербента) писал 7 ноября 1851 г. наместнику: *«В. С-ство, заметив, что ни в одном из городов Закавказского края на главных строениях, как то церквах, полицейских домах, присутственных местах и пр., нет часов, столь необходимых для правильного хода дел и жизни, изволили поручить мне (от 12 августа 1847 г.) принять*

за правило, чтобы при составлении смет на главные казенные здания, непременно были включаемы издержки на покупку и поставку башенных часов, которые выделываются в Одессе мастером Штерном ценою от 1000 до 1500 р.» [6, С. 212]. Поэтому кн. Аргутинский просил о разрешении употребить на приобретение часов для церкви 2000 рублей из дербентских городских сумм, *«как башенные часы есть потребность города»* [Там же]. Это было разрешено, и часы были выписаны от Штерна за 1684 рублей 12 копеек с доставкою до Тифлиса (Рис. 2).

Церковь действовала до 19 июля 1938 г., когда решением Президиума Верховного Совета ДАССР она была закрыта [10]. И в том же году взорвана, снос церкви проходил сложно, так как каменный блоки из которых она была построена, соединялись свинцовыми скобами, создававшими пояса жесткости. После сноса собора его остатки было разрешено использовать как материал для строительства новых жилых домов [11]. Вместимостью церковь была рассчитанной на 500 человек. Сейчас на месте одной из красивейших церквей Кавказа, находится памятник Ленину В. И.. В настоящее время в Дербенте действует один православный храм – Пресвятой Богородицы. История данного храма идет с начала XX в.

Власти заботились и о духовном образовании русского населения. В 1890 г. в Дербенте в частном доме по инициативе дьякона городской церкви Игнатия Васильевича Задворного-Громова открылась церковно-приходская школа. Средства на открытие школы выделил коллежский асессор Ф. Я. Родионов, который и после открытия ежегодно выделял средства на ее содержание.

В 1894 г. священник Георгиевской церкви ходатайствовал перед главноначальствующим гражданской частью о выделении земельного участка под постройку новой церковной школы.

В 1894 г. был возбужден вопрос о строительстве отдельного здания для школы, и с этой целью дьякон собрал пожертвования в Баку — 550 рублей и в Дербенте — 300 р. В 1896 г. было выделено 2 участка для строительства в новой части города, на Барятинской улице (ныне ул. Ленина), и разрешено отпустить для строительства 60 сажень (около 128 м) бутового камня и 1100 штук «плитняка», оставшегося от разбора городской стены при прокладке полотна железной дороги.

В 1899 г. священнику Сергею Лукьянову удалось начать строительство. Инженером, руководившим строительством, был А. А. Цветков. При содействии некоторых прихожан и строителей Петровско-Бакинской ветки Владикавказской железной дороги 7 января 1899 г. была торжественно совершена закладка Дербентской церковно-приходской школы. Председатель строительного комитета инженер Цветков послал телеграмму обер-прокурору Святейшего Синода: *«Сегодня при многочисленном стечении молящегося народа совершена закладка церковно-приходской школы в ознаменование выраженной с высоты Престола великой идеи всеобщего*

мира. Сообщая об этом, покорнейше просим повергнуть наши верноподданнические чувства к стопам всемилостивейшего Государя Императора, Высокого Покровителя народного просвещения». На телеграмме император Николай II собственноручно написал: *«Прочел с удовольствием».*

По смете, составленной инженером Губкиным, на строительство требовалось 13 тысяч рублей. Строитель – подрядчик железной дороги Ушаков М. И. пожертвовал 10000 рублей.

На строительство, по данным комитета по постройке, было собрано пожертвований на сумму 4019 рублей 80 копеек. В списке жертвователей числится 201 имя [2]. Среди них были люди разного вероисповедания, сословия и достатка. Жертвовали кто сколько мог, от нескольких копеек, до нескольких сотен рублей. Так, 2 тысячи рублей пожертвований было собрано дьяконом Задворным-Громовым и священником Лукьяновым. А железная дорога выделила бесплатно строительный материал, закупленный в Царицыно.

Ровно через год, со дня закладки, 7 января 1900 года состоялось торжественное открытие и освящение школы. 9 января начались занятия.

«С устройством школы появилась мысль и об устройстве в этой школе церкви» [3]. Это желание было связано с тем, что единственная в Дербенте православная церковь Св. Георгия Победоносца находилась в той части города, где проживали армяне и мусульмане. И была сильно отделена от «русского квартала». Церковно – приходскую школу строили в том районе города, где проживало большей частью православное население. По решению *«Его преосвященства в школе было отведено место для алтаря и было преступлено к сооружению иконостаса и приобретению необходимой церковной утвари…*

Возникновение и дальнейшее благоустройство церкви-школы всецело обязано архипастырским заботам», – писали в ВЕВ (№ 21 от 1 ноября 1901 года, с. 439-442) [Там же].

В апреле 1900 года бывшему старосте церкви города Дербента Федору Яковлевичу Радионову было передано архипастырское благословение, с выдачей грамоты, за пожертвование 100 рублей, на устройство иконостаса в церкви Дербентской церковно-приходской школы. *«Церковь–школа была построена из тесаного камня, верх церкви-школы увенчан двумя крестами ажурной работы»* [1].

В 1901 году в школе был устроен алтарь, и школа превратилась в церковь-школу. Великий чин освящения церкви при церковно-приходской школе города Дербента состоялся 1 октября 1901 года в день Покрова Божьей Матери. Богослужение совершили владыка Владимир в сослужении ключаря Кафедрального собора и местного духовенства [Там же].

Новая церковь-школа, находясь в центре проживания православного населения, стала главным образом служить нуждам прихода и оказалась необходимой для церкви. Поэтому в следующем, 1902 году, вследствие

большого количества прихожан во дворе началось строительство нового здания приходской школы, которое начало функционировать в 1903 году. Прежнее здание церкви – школы было полностью отдано под храм.

В 1939 году храм был закрыт, но в 1943 году вновь передан православным верующим (Рис. 3). До начала XXI века в церкви полномасштабных ремонтно-восстановительных работ не проводилось. При поддержке администрации города Дербента за последнее время в храме и на прилегающей к нему территории были проведены ремонтные работы: построен церковный дом, возведена новая колокольня. В 2009 году в церкви был установлен новый иконостас. 14 октября 2009 года Преосвященный Александр, епископ Бакинский и Прикаспийский, совершил чин великого освящения отреставрированного храма. А 15 июля 2010 года в Покровской церкви произошло еще одно важное событие — над зданием были установлены новые купола и кресты (Рис. 4).

Таким образом, в Дербенте XIX – XX вв., в городе, по тем временам небольшом, существовало три церкви, которые были в состоянии обслужить религиозные потребности, как гражданского, так и военного населения. Кроме того жителям были предоставлены возможности не только отправлять необходимые культовые ритуалы но и получать образование.

Рис. 1. Кильса-мечеть. 2011 г.

Рис. 2. Храм Святого Георгия Победоносца. Открытка. Издательство Провизора И. А. Карганова. [Российская государственная библиотека].

Рис. 3. Храм Покрова Богородицы.
Церковь до ремонта 2009 г. [Атлас Бакинско-прикаспийской епархии. Баку. 2009. С. 29].

Рис. 3. Храм Покрова Богородицы. 2011 г.

Примечания

1. Владикавказские епархиальные ведомости. 1900. № 7. С. 83.
2. Владикавказские епархиальные ведомости. 1901. № 8. С. 167 – 170.
3. Владикавказские епархиальные ведомости. 1901. № 21. С. 439 – 442.
4. Воронкина Н. П. Изобразительное искусство Советского Дагестана. – Махачкала, 1978.
5. Доного-Коркмас М. Кавказский художник князь Г. Гагарин. – Махачкала. Дагестанское книжное издательство. 1993.
6. История города Дербента. К столетию присоединения Дербента к Российской Империи 1806 – 1906. Составитель Е. И. Козубский действующий член-секретарь Дагестанского статистического комитета. Темир – Хан – Шура. «Русская типография» В. М. Сорокина. 1906.
7. Смаглюк И. / Утраченные памятники истории. К истории православной церкви в г. Дербент. // Дербентские новости № 92 за 20 октября 2009 г. /
8. Кажлаев А. Н. Возникновение и экономическое развитие Дербента. – Махачкала. Дагестанское Книжное издательство, 1972.
9. Касумов Н. К. 5000 лет Дербент – ворота Кавказа. – Дербент: Издательство «Типография №3». 2007.
10. ЦГА РД Ф. р352. Оп. 5. Д. 17 Л. 5 об.
11. ЦГА РД Ф. р352. Оп. 5. Д. 18. Л. 1 – 30.

В. П. Сергеев

ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИОННОСТИ

Актуализация Православного наследия постоянно расширяется в палитре современной культуры России. Одним из направлений, широко дискутируемых в общественном обсуждении, является проблематика традиционности церкви. Здесь круг вопросов постоянно нарастает, поскольку расширяется роль религии в современном обществе. Некоторые вопросы стали популярны и в церковной среде. В частности, довольно остро поднимается вопрос о перспективе церковной традиции и повышения общественной доступности церкви, как культурологической проблемы. Между тем проблема является актуальной и на уровне теории, поскольку не сложилось единого мнения в научном богословии. Строго говоря, в церкви до сих пор нет устоявшейся терминологии этого предмета, и тем более формализации его.

Например, такие богословы как архиепископ Василий (Кривошеин), о. Георгий (Флоровский), о. Иоанн (Мейендорф), архимандрит Киприан (Керн), В.Н. Лосский употребляют термин традиция в контексте обсуждения свойств Священного Предания. Но более обобщенным на текущий момент выглядит мнение митрополита Илариона (Алфеева), который говорит, что Священное Предание «включает в себя не только тексты (богослужебные, догматические, канонические), но и то, что несводимо к тексту, например действия священнослужителей и народа во время богослужения, стиль и каноны иконописи, мелодии богослужебных песнопений, навыки молитвы» [1]. Священное Предание есть «живое преемство учения, духовности и опыта, которые берут начало от Христа и сохраняются в Церкви на протяжении столетий… включая в себя всю совокупность опыта Вселенской Церкви» [2, с. 60]. Другой православный богослов Владимир Николаевич Лосский (1903–1958 гг.) говорит о Предании, что это «есть жизнь Духа Святого в Церкви, жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину». При этом он характеризует динамизм Священного Предания «как животворной силе, которая сохраняет в Истине и сохраняет в непрестанном обновлении, как все что исходит от Духа» [3, с. 137, 145]. Протоиерей Георгий Флоровский выделяет в Предании «непрерывное Божие водительство и просвещение» [4, с. 378].

Насколько серьезным являлся этот вопрос, можно проследить в историческом контексте. Наиболее ранний документ, отражающий стремление церкви закрепить традиции, и дать наиболее важным из них силу канонического права – Книга Правил Святых апостол, которая датируются I веком после Рождества Христова. Со временем к этому документу примкнул целый корпус святоотеческих творений, сформировав, таким образом,

актуальный, во всем православном мире документ: «Книга Правил Святых апостол, святых соборов Вселенских и Поместных, и святых отец» [5]. О святости традиций и их сохранении говорят 6-ое и 13-е правило постановлений 1-ого Вселенского собора [5, с. 33-36]. Правила святого Василия Великого распространяют уважение традиций в каждой стране [5, с. 307]. В тексте постановлений Вселенских соборов видно, что ссылки на древние предания и обычаи позволяли формализовать канонические условия и определения, которые зачастую невозможно объяснить догматически. Наиболее же точно взгляд святых отцов был отражен святым Василием Великим, 91–92 правила которого сообщают существо традиций, которые сопоставляются с самим Евангелием, сокращая или отвергая их, по мысли святителя, сокращается «*проповедь в единое имя без самыя вещи*» (здесь и далее орфография сохранена авт.) [5, с. 353].

Однако в большинстве случаев практически невозможно исторически проследить возникновение и развитие традиций и поэтому всегда присутствовали попытки к их изменению или полному прекращению. Так в VIII веке повсеместно распространилось широкое движение против соблюдения многих церковных преданий и даже писаний [5, с. 119]. Особенно это выразилось в ереси иконоборцев. Именно поэтому 7-м Святым Вселенским Собором провозглашается догмат об иконопочитании и что обычаи следует «*содержать по писанному и не писаному законоположению*» «*…да будет извержен, яко преступивший церковные предания*» [5, с. 125].

Так же в истории России вопросы традиционности постоянно оказывались в центре жестких дискуссий. Это можно заметить на примере образования церковных расколов в XVII веке, когда возникает мощное старообрядческое движение. Так же происходило и во времена императора Петра I, когда именно в аспекте проблем традиционности была значительно изменена функциональность церкви [6, с.] что, по мнению многих историков, привело к Революции 1917 года. Такой же острой проблемой остается традиционность и в современном периоде.

Конечно, за двухтысячелетнюю историю Церковь сумела многое зафиксировать и обосновать в традициях. Например, сейчас уже почти сформировался целый корпус Святоотеческой литературы, который будучи опубликован, является существенным базисом научно-богословских исследований, однако на уровне епархиальной, приходской и монастырской жизни проблема остается достаточно серьезной (поскольку в церковь сейчас приходят люди, не имеющие достаточной церковной практики и не восприявшие церковной традиции в необходимой полноте). Порой отмечается недостаточно серьезное отношение к церковной традиции, недооценка степени ее влияния. Появляются попытки в подмене или и в насильственном замещении, под предлогом общественной доступности, что, конечно же, может негативно отразится на религиозно-общественной жизни в целом.

На основе многочисленных исследований церковной практики, богословского анализа и изучения истории формирования традиционных явлений можно предложить четыре главных условия, благодаря которым в церкви установились такие традиции как почитание чудотворных икон, святых мощей и т.п. имевших самое существенное влияние на религиозно-общественную жизнь целых епархий:

1) Возникновение традиции должно быть основано на свидетельстве Божиим (чудо, знамение) или на свидетельстве такого святого, чье достоинство не вызывает сомнений (т.е. канонизирован). Это обеспечивает равенство в природе с прочими церковными традициями.

2) Новые традиции, должны быть продолжением уже существующих, поскольку иначе не соблюдается условие преемственности, и обычно являлось основанием расколов и ересей.

3) Традиция не может противоречить ни догмату, ни канонам церкви и должна быть обеспечена благословением епископа, что является необходимым условием существования ее.

4) Жизненность традиции должна быть подтверждена многолетним повторением носителями ее, ибо при отсутствии таковых традиция не может передаваться.

Конечно, совсем не обязательно, чтобы традиции формировались именно в этом порядке, но соблюдение всех условий является тем фундаментом, на котором в традиции проявляется освящающая благодать.

Приведем иллюстрацию формирования традиций на конкретных исторических примерах:

Так, традиция почитания чудотворной Табынской иконы примерно до середины XIX века осуществлялась только в своем приходе и вот в 1848 году в связи с эпидемий холеры Табынскую икону подняли на крестный ход в г.Стерлитамак на что испросили благословение у епархиального епископа Иоанникия (Образцова) жители города. Здесь видно, что были соблюдены 2, 3 и 4 условия и в результате свидетельство Божие не замедлило совершиться «*пока пребывала там Матерь Божия зараза совершенно прекратилась*» [7, с. 14–15]. Все условия были соблюдены и поэтому была установлена традиция на епархиальном уровне – ежегодного крестного хода с чудотворной Табынской иконой в г.Стерлитамак.

Подобным образом формировалась традиция крестного хода с чудотворной Смоленской иконой Божией Матери в Уфимском уезде в 1871 году. Начало было положено крестьянами села Березовки Уфимского уезда, которые получили разрешение Уфимского епископа Петра (Екатериновского). С 5 по 14 августа 1871 года Смоленская икона была носима по 8 деревням, где свирепствовала холера. В сентябре к епископу обратились жители других деревень, пострадавших не только от холеры, но и от пожаров. Так например в д.Бекетово осталась только небольшая улица, где в каждом доме собралось по 5 семейств. Вследствие народных бедствий чу-

дотворная икона была повторно с 8 по 26 сентября поднята на крестный ход и посетила еще 17 деревень. В 1873 году в связи с новыми бедствиями: засухой и сибирской язвой икона поднималась дважды в мае и в июне. Причем путевой причт посещал уже не только каждый дом, но выходил и в поля. Как свидетельствовали благодарности жителей деревень зафиксированных в летописи Троицкой церкви: «*Засуха прекратилась, и болезнь миновала*». С этого времени устанавливается ежегодный многодневный крестный ход со Смоленской иконой по деревням и селам Уфимского уезда [8, л. 73–77].

Имеются и другие примеры, когда традиция не установилась вследствие того, что не выполнялось хотя бы одно условие. Так в 1861 году в Стерлитамакском уезде с ранней весны установилась засуха. Стерлитамак охватили пожары. И хотя «*много совершалось богослужений повсеместно, где только находятся храмы Божии, были неоднократные крестные ходы на поля и ближайшие источники — места общественных богомолий, определенные и временем, и обычаем жителей. Но Господь как будто не внимал молениям*» [7, с. 16–17]. Оказалось, что причиной отсутствия помощи стало то, что носители традиции не имели единодушия и, по сути, совершали традицию в пределах своего прихода, в то время как бедствие было общим для всего города. Поэтому, когда была принесена общепризнанная святыня – Табынская икона, Господь не замедлил явить свидетельство: «*Пятеро суток пребывала св. икона в городе, и во все продолжение пребывания ее почти непрерывно лил дождь, тогда как до принесения в город св. иконы трудно было дышать от зноя и дыма среди тлевшихся обгорелых зданий*» [7, с. 19].

Следует отметить, что эти примеры актуальны и в современной жизни церкви. Очень часто прихожане и настоятель сетуют о том, что в приходе нет таких традиций, которые бы являлись источником живой веры или возбуждали бы окружающих к более частому посещению богослужений. Между тем, возрождение церковной жизни в 90-х годах, как известно, сопровождалось многочисленными чудесными свидетельствами: Повсюду обновлялись образа, мироточили и даже кровоточили иконы, порой просто напечатанные на бумаге. Однако почитание этих святынь в большинстве случаев так и не стало церковной традицией, по причине отсутствия носителей традиционности. С этой же причиной можно связать угасание многочисленных традиций существовавших в дореволюционное время, и благодаря исповедническому подвигу продолжавшихся до 50-х годов [9].

В качестве заключения можно предложить попытку преобразования нашего научно-практического форума в традицию, освященную Божественной благодатью. Известно, что эта конференция насчитывает достаточно большое количество участников являющихся прекрасными носителями традиции. Работу конференции благословляет правящий епархиальный епископ. Остается только привести форму работы Уральского Собора в

соответствии с церковными традициями Соборности (чему можно посвятить работу одной из секций) и конечно Свидетельство Божие не заставит себя долго ждать.

Литература

1. Иларион (Алфеев), митр. О значении Священного Писания в современном православном богословии. Эл.ресурс: http://hilarion.ru/2011/09/10/3837 (дата обращ. 1.02.2012.)
2. Иларион (Алфеев), иг. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное предание. – М., 1998.
3. Лосский В.Н. По образу и подобию. – М., 1995.
4. Флоровский Г.В. прот. Догмат и история. – М., 1998.
5. Книга Правил Святых апостол, святых соборов Вселенских и Поместных, и святых отец — репринт с издания 1893. — М.: Издание Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1992.
6. Сергеев В.П. прот. Духовно-нравственная культура: проблема формирования // Духовно-нравственная культура России: православное наследие. Челябинск, ЧГАКИ. 2011.
7. [Гуменский И. прот.] Сказание об иконе Казанския Божия Матери, находящейся в Вознесенской церкви, Уфимской епархии, Стерлитамакского уезда, села Табынска. Уфа 1909. (репринт) Уфа 2001 г.
8. Архив НМ РБ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 11.
9. Сергеев В.П. Особенности формирования государственно-церковных отношений в Уфимской епархии в период 1918–1959 гг. // Современная наука №1(4) 2011. – СПб.: 2011. С. 126-130.

А. В. Спичак

КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПО ДОКУМЕНТАЦИОННОМУ ОБЕСПЕЧЕНИЮ ЖИЗНЕДЕЯТЕЛЬНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГУТО «ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АРХИВ В Г. ТОБОЛЬСКЕ»)

Русская Православная церковь (РПЦ) на протяжении всей своей многовековой истории играла на Руси очень важную роль в становлении и укреплении российской государственности, и в результате деятельности создано огромное количество ценных исторических источников обо всех этапах жизнедеятельности Российского государства. Документы Русской Православной церкви, – документы о браке, о церковно-приходских школах, о таинствах церковных обрядов, об истории как самих храмов, так и населенных пунктов, в которых они находились (церковно-приходские летописи), – имеют особую важность для сохранения исторической памяти народа России, так как они освещают все стороны жизни православного населения, являются частью культурного наследия русского народа, ценными историческими источниками о жизнедеятельности как отдельных личностей, так и российского государства в целом, что обуславливает *важность* рассматриваемой темы.

Актуальность представленной темы определена не проходящим значением анализируемой в данной работе документации: обращение к истокам воспитывает патриотизм и способствует росту национального самосознания.

Объективная необходимость рассмотрения заявленной темы определяется результатами опросов священнослужителей, которые показали, что на сегодняшний момент из существующих ранее видов документов в православном делопроизводстве не осталось ни одного [1]. В настоящее время в учреждениях РПЦ нет единых требований, рекомендаций по оформлению документации. Это подтверждают свидетельства о крещении, которые в разных церквях оформляются по-разному.

Интерес к теме вызван крайне слабой изученностью проблемы в теоретическом и практическом аспектах. К документам РПЦ обращались такие исследователи как В.А. Цыпин [6], И.А. Косарева [2], Д.И. Мейер, И.И. Глуховская, С.Н. Романова и другие. При этом следует отметить, что в работах перечисленных авторов, как правило, анализировались определенные виды документов – в зависимости от того, какой вопрос или проблемы подлежали рассмотрению. Однако в настоящее время нет специального труда по истории возникновения и развития церковной документации, не разработано классификации указанных документов, не проанализированы их состав и содержание. Это касается и таких важных документов как метрические выписки.

В наши дни все граждане имеют свидетельство о рождении. Этот документ является основным и единственным до момента достижения ребёнком 14 лет, когда выдаётся общегражданский паспорт. Супруги после регистрации брака получают свидетельство о браке, после смерти родственникам умершего выдают свидетельство о смерти. Мы не представляем свою жизнь без этих документов, однако большинство людей не догадывается, что они вышли из стен церкви.

Эмпирической основой данной работы послужили документы архивных фондов церквей Тобольской губернии, хранящиеся в Государственном архиве г. Тобольска. В котором имеются на хранении фонды 53 церквей Тобольской губернии, общей численностью 1595 единиц хранения с 1721 по 1928 годы. В статье проанализированы документы 34 фондов: Обдорской Васильевской [12], Чемашевской Николаевской [14], Юганской Богоявленской [11], Преображенской церквей [10] и др. Автором работы было проанализировано 20 метрических книг за период с 1721 по 1917 года, а также 30 метрических выписок.

Территориальные границы обусловлены тем фактом, что территория современного Ханты – Мансийского автономного округа – Югры входила в состав Тобольской епархии. **В 1620 году была учреждена Сибирскую епархию, а кафедральным городом был избран Тобольск.** До второй половины XVIII века Тобольская епархия, совпадавшая с администра-

тивными границами Сибирской губернии, включала в себя **территорию Урала, Сибири и Дальнего Востока [1]**. В состав Тобольской епархии на 1881 год входили: Тобольская губерния и Акмолинская [5]. Тобольская епархия была одна из крупнейших епархий в России, поэтому опыт документационного закрепления обрядов церкви в Тобольской епархии характеризует опыт всей РПЦ.

Документы РПЦ можно разделить на две категории. Первую составляют светские документы, которые поступали в церковь для управления и контроля ее деятельности. Вторая категория – документы, «родившиеся» в церкви. Эти документы фиксировали непосредственно деятельность церкви, конфессиальную и хозяйственную, и служили для документального закрепления определенных обрядов и действий. В эту группу входят также отчетные документы.

Среди документов, вышедших из недр церкви, есть те, которые изначально составлялись только в церковных учреждениях, а позже стали светскими и в настоящее время не имеют отношения к церкви. Этими документами являются выписки из метрических книг (метрические выписки).

Метрические книги (польск. Metryka, лат. matricula — «список»)- совокупность актов культовой регистрации, удостоверяющих события крещения (рождения), венчания (брака), погребения (смерти) конкретных лиц, в виде хронологических записей в книжной форме с показанием кто именно из священно-церковнослужителей проводил обряд [3].

Первое законодательное оформление практика ведения метрических книг в России получила в решениях церковного собора 1666–1667 гг. Первым светским узаконением был указ Петра I от 1702 г. «О подаче в Патриарший духовный приказ приходским священникам недельных ведомостей о родившихся и умерших». В мае 1722 г. «прибавления к Духовному регламенту» установили обязательное ведение метрических книг в Российской империи. Указ Синода от 1724 г. ввел графические формы метрических книг и уточнил особенности их ведения. После Указа Синода от 1779 г. «Об исправном содержании метрических книг во всех приходских церквах» наличие книг в приходах и консисториях стало обязательным. Указ Синода от 1802 г. «О содержании в предписанном порядке метрических книг» запретил хранение книг в домах священников и их раздельное ведение: отныне в приходах регистрация осуществлялась в одной общей книге. В 1831 г. по Указу Синода в формуляре метрических книг были уточнены названия отдельных граф, введена раздельная нумерация по полу в записях о рождении. Формуляр метрических книг, просуществовавший всю дальнейшую их историю, окончательно был утвержден в 1838 году. В 1838 г. Синодом было установлено, чтобы причт ежемесячно свидетельствовал и подписывал книги, обозначая, сколько в истекшем месяце умерло, родилось и сочеталось браком, и чтобы родители, восприемники и свидетели подписью своей скрепляли верность записи. [4]. Книги состояли из трёх

частей, содержащих сведения: о рождении; о браке; о смерти. Данные метрической книги оформлялись в виде таблицы. В конце книги приводилась сводная таблица [13].

При необходимости в церкви можно было получить **выпись из метрической книги**. На титульном листе выписи указывалась часть (1 – о родившихся, 2 – о бракосочетавшихся, 3 – об умерших) и год. Выпись из метрической книги о родившихся соответствует современному свидетельству о рождении, выпись из метрической книги о бракосочетавшихся – свидетельству о браке, выпись из метрической книги об умерших – свидетельству о смерти.

Все три вида метрических выписок составлялись и оформлялись по одним, установленным Синодом, правилам.

Рассмотрим выписку из метрической книги о **родившихся** за 1880 год [9]. Название документа указывалось на титульном листе по центру документа и в первой строке таблицы на расстоянии трех см от верхнего края документа: «Выпись ИЗ МЕТРИЧЕСКОЙ КНИГИ: часть первая О РОДИВШИХСЯ За 1880 год».

Текст обрамляет рамка, внутри которой – таблица с семью столбцами:

– счет родившихся (мужчин и женщин отдельно);
– месяц и день (рождения и крещения отдельно);
– имена родившихся;
– звание, имя, отчество и фамилия родителей, и какого вероисповедания;
– звание, имя, отчество и фамилия соприемников;
– кто совершал таинство крещения;
– рукоприкладство свидетелей записи по желанию.

Документ подписывали священник и псаломщик, в правом нижнем углу документа поставлена печать Тобольской епархии.

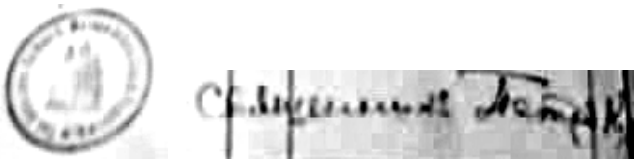
Выпись из метрической книги о **бракосочетавшихся** за 1907 год также составлялась в форме трафарета. Документ печатали на гербовой бумаге [7].

ВЫПИСЬ ИЗЪ МЕТРИЧЕСКОЙ КНИГИ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
О БРАКОСОЧЕТАВШИХСЯ

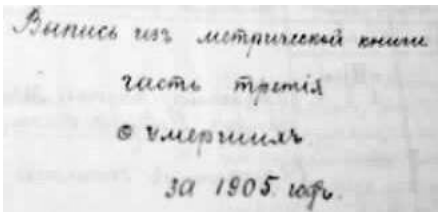
В документе указывалась следующая информация о супругах:

– счет браков;
– месяц и день;
– звание, имя, отчество, фамилия и вероисповедание жениха, и которым браком;
– лета жениха;
– звание, имя, отчество, фамилия и вероисповедание невесты, и которым браком;
– лета невесты;
– кто совершал таинство;
– кто были попечители;
– подпись свидетелей записи по желанию.

Верность данных в метрической выписке подтверждает подпись священника: «Священник Петров» и печать Тобольской епархии справа под подписью.



Выпись из метрической книги об умерших за 1905 год написана от руки на обычной бумаге [8].


Выпись изъ метрической книги
часть третія
о умершихъ
за 1905 годъ.

Текст данного документа представляет собой таблицу с семью столбцами:

- счет умерших (мужчин и женщин отдельно);
- месяц и день (смерти и погребения отдельно);
- звание, имя, отчество и фамилия умершего;
- возраст умершего (мужчин и женщин отдельно);
- от чего умер;
- кто исповедовал и приобщил;
- кто совершал погребение и где погребены.

Документ подписал священник и скрепил печатью Градо-Тобольской Больничной церкви: «Тобольской Больничной во имя Божьей матери всех скорб. радости церкви».

После революции 1917 года церковные метрики заменились актовыми записями. На современном этапе свидетельства о рождении, заключении брака и смерти выдают Отделы записи актов гражданского состояния (ЗАГСы). Метрическая выпись о рождении разделена на два документа – свидетельство о рождении, и свидетельство о крещении, выдаваемое в церкви. Однако если первый документ имеет законодательно установленную форму, то второй оформляется каждым священником по своему усмотрению.

Автор статьи делает вывод, что изучение рассматриваемой темы позволяет проследить динамику развития состава, содержания и оформления одних из важнейших документов, фиксирующих основные события в жизни человечества – рождение, заключение брака и смерти.

Данные документы содержат ценную социальную, демографическую и другую информацию обо всех сторонах жизни населения Российской империи. Это документы имеют безусловную историческую ценность: с их помощью отдельные граждане могут узнать генеалогическую информацию о своих родных, исследователи-историки – важные факты из жизни особенных людей, в целом весь массив метрических документов хранит память о судьбе русского народа. Благодаря указаниям Святейшего Прави-

тельствующего Синода в XVIII–XIX веках об обязательном ведении метрических книг и о контроле за их исполнением, эти документы сохранились до наших дней, и позволяют нам их изучать, пополнять историю России и выявлять позитивный опыт документационного закрепления важнейших событий в жизни отдельного человека и всей страны.

Литература

1. История Епархии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.tobolsk-eparhia.ru/p/pages.php?id=t1_1, свободный.

2. Косарева И.А. К вопросу о порядке заключения брака и легитимности фактических сожительств [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.advocate-realty.ru/press/unitpress/?id=393639, свободный.

3. Метрические книги [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.vgd.ru/english/metrika.htm, свободный.

4. Метрические книги. Указатель видов документов, содержащих генеалогическую информацию (XVI В. – 1917 г.) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.mtu-net.ru/rrr/docs/ukaz4.htm, свободный.

5. Скоробогатова И.Д. О возникновении первой в Сибири епархии и ее деятельность в области книгопечатания и книгораспространения lib.omgtu.ru/Data/Pages/349/skorobogatova.doc, свободный.

6. Цыпин В.А. История русской церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://russayt.narod.ru/main-s.html, свободный.

7. ГУТО «Государственный архив в г.Тобольске». Ф. 92. ОП. 1. Д. 47. Л. 6-8. Там же. Ф. 92. ОП. 1. Д. 47. 8-9.

9. Там же. Ф. 92. ОП. 1. Д. 47. Л. 13-14.

10. Там же. Ф.103. ОП. 1.

11. Там же. Ф.192. ОП. 1.

12. Там же. Ф.699. ОП. 1.

13. Там же. Ф. 699. ОП. 1. Д. 15. Л. 1-34.

14. Там же. Ф.710. ОП. 1.

15. Опросы священнослужителей Нижневартовска, Нижневартовского района, Анапы, в 2008 – 2010 гг. (10 человек)

А. Н. Терехов

СВЯТЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ АРМИИ И ФЛОТА РОССИИ: БЛАГОВЕРНЫЙ КНЯЗЬ АЛЕКСАНДР НЕВСКИЙ И ПРАВЕДНЫЙ ВОИН ФЕОДОР УШАКОВ

В славной плеяде великих людей России, сыгравших видную роль в становлении ее как крупнейшей державы, особое место занимают великий князь Александр Невский и выдающийся флотоводец, адмирал Феодор Ушаков.

Князь Александр Ярославич Невский был причислен к лику святых при царе Иоанне IV Грозном в 1547 г. Адмирал Федор Федорович Ушаков был прославлен в лике святых в 2001 г. Его канонизация стала неординарным событием, так как впервые в истории христианства был прославлен флотоводец. Протоиерей Александр Соколов пишет, что «в каждом прославлении есть глубочайшая поучительность. В нем заключается явное

указание, что не только внутренняя жизнь угодника, но и тот путь, на котором он стяжал святость и его служение благословлены Богом. Каждый святой своим прославлением оставляет живущим свои благодатные заветы» [5, с. 254].

На примере жизни и деятельности святых воинов России Александра Невского и Феодора Ушакова воспитываются отвага, мужество, самоотверженность, благочестие, преданность Родине и народу, формируется патриотическое отношение к национальным святыням. В своей интересной книге «Земное и небесное воинство. Духовно-нравственные традиции Российской армии» кандидат искусствоведения из Петербурга Виктория Олеговна Русакова особо подчеркивает, что лучшие примеры служения Богу, Родине и народу дают жития и подвиги русских святых [3, с. 5].

Живя в эпоху почти непрерывных войн и битв Александр Невский и Феодор Ушаков сохраняли «мирность духа», были людьми высокой духовности, исполненными чистоты, благородства, подлинными подвижниками благочестия.

В жизни святых воинов особое место занимает невская твердыня России. На берегах Невы князь Александр Ярославич одержал свои первые победы. На берегах Невы Феодор Ушаков возрастал, воспитывался и постигал морскую науку. В Петербурге, в Александро-Невской лавре находятся святые мощи великого князя. Набережные и мостовые Петербурга отчетливо помнят шаги великого адмирала.

Велико было духовное влияние на становление Феодора Ушакова его родного дяди старца Феодора (в миру Ивана Ушакова) – устроителя Санаксарской обители, начинавшего свой монашеский подвиг в Александро-Невской лавре.

В сентябре 1791 г. за победу у мыса Калиакрия Феодор Ушаков был награжден орденом Св. Александра Невского. В рескрипте Екатерины II по этому поводу было прописано: «Тот час по получению известия о знаменитой победе на Черном море в конце последней кампании, одержанной под предводительством вашим над турецким флотом, который с величайшим повреждением из среды сего моря загнан в самую близость столицы оттоманской, ознаменовали мы благоволение Наше к вам пожалованием вас кавалером Ордена нашего Святого Александра Невского» [4, с. 207].

Все свои силы и дарованные от Бога таланты полководцев, дипломатов, государственных деятелей они отдавали Отечеству.

Святые воины России князь Александр Невский и адмирал Феодор Ушаков вошли в историю нашей державы с почетным наименованием «Непобедимый». Александр Невский, за всю жизнь не проигравший ни одной битвы, которых было более 20, отразил нападение немцев и разорительные походы монголо-татар на Русь. Под его предводительством русские воины героически отразили военные походы немецких и шведских рыцарей. Два подвига Александра Невского – подвиг брани на Западе и

подвиг смирения на Востоке – имели одну цель: сохранение православия как нравственно-политиченской силы русского народа [5]. Феодор Ушаков провел 40 морских кампаний, в которых, не потерпел ни одного поражения. Он утвердил славу России как великой морской державы [2].

Командуя небольшим числом воинов, они побеждали более сильных врагов, сочетали полководческое мышление с личной отвагой, основой которой была духовная крепость, соединенная с верой в правду Божию. «Не в силе Бог, а в правде», – говорил Александр Невский. «Благодарение Всевышнему Богу...», – писал Феодор Ушаков.

Они явили пример православных воинов, которым была ниспослана помощь Божия. Только небесной помощи и святым молитвам приписывали благочестивый князь Александр Невский и праведный адмирал Феодор Ушаков все, что им удавалось совершить во благо своего Отечества и народа. Вера в небесное покровительство давала им силы для великих подвигов, для трудов, поддерживала их изумительную энергию.

Шестая дипломатическая поездка Александра Невского в Золотую Орду стала последней. На обратном пути, не доезжая до Владимира, князь скончался, завершив многотрудный жизненный путь принятием святой иноческой схимы с именем Алексий. Похоронили Александра Невского во Владимирском Рождественском монастыре. В молитве и духовных подвигах проводил последние годы жизни и Феодор Ушаков. Уединенная жизнь Ф. Ф. Ушакова дала впоследствии повод к легенде о том, что адмирал перед смертью, якобы, принял монашество [6, с. 361]. Иеромонах Нафанаил сообщал архиепископу Тамбовскому Афанасию об адмирале Ушакове: «Препровождал остатки дней своих крайне воздержанно и окончил жизнь свою, как следует истинному христианину и верному сыну святой церкви». Похоронили Феодора Ушакова в Санаксарском монастыре.

Огромное историческое и духовно-нравственное значение имело перенесение мощей святых воинов России.

30 августа 1721 г. Петр I, после продолжительной и изнурительной войны со шведами, заключил Ништадский мир. Этот день решено было освятить перенесением мощей благоверного князя Александра Невского из Владимира в новую северную столицу, Петербург.

Святыню везли на специальном катафалке из Рождественского монастыря г. Владимира в Новгород, оттуда на яхте до села Усть-Ижоры, где в 1240 г. Св. Александр нанес поражение шведам. Около Усть-Ижоры Петр I лично перенес мощи в свою лодку. Вместе с ним были его сподвижники: архимандрит Феодосии, Александр Меншиков на корме, граф Головкин и граф Апраксин на веслах, а сам царь был рулевым. Под звон колоколов и пушечную пальбу Петр I торжественно причалил к пристани, где был встречен императрицей, царским двором, духовенством, гвардейскими полками и горожанами. Мощи св. князя были внесены в Александро-Невскую церковь 30 августа 1724 г.

В 2007 г. мощи св. Александра Невского в течение месяца перевозили по городам России и Латвии. 20 сентября святые мощи были принесены в московский храм Христа Спасителя, 27 сентября раку перевезли в Калининград (27–29 сентября) и далее– в Ригу (29 сентября – 3 октября), Псков (3–5 октября), Новгород (5–7 октября), Ярославль (7 –1 0 октября), Владимир, Нижний Новгород, Екатеринбург. 20 октября мощи вернулись в Лавру.

Особо отметим торжественные перенесения частиц святых мощей Феодора Ушакова, которые отличались истинно соборным воодушевлением духовенства, общественности, военных моряков и всех верующих, как это было в Балтийске, Севастополе, Владивостоке [1]. Президент России В.В. Путин, находившийся во Владивостоке, прикладывался к святым мощам праведного адмирала. В 2007 г. прошел Ушаковский крестный ход, посвященный 70-летию образования Мурманской области. На Северный флот были доставлены мощи святого праведного воина Феодора Ушакова. Крестный ход прошел по городам, чьи имена носят корабли и подводные лодки Северного Флота.

В годы Великой Отечественной войны обратились к образам Александра Невского и Феодора Ушакова. 29 июля 1942 г. в 700 годовщину Ледового побоища указом Президиума Верховного Совета СССР был учрежден орден Александра Невского. 3 марта 1944 г. был учрежден орден Ушакова. Эти ордена предназначались для награждения командиров Красной Армии и офицеров Военно-Морского флота. 3 марта 1944 г. была учреждена медаль Ушакова.

За период Великой Отечественной войны орденом Александра Невского награждено 42 000 человек, 1 470 воинских частей и соединений Армии и Флота. Орденом Ушакова I степени – насаждено 47, орденом Ушакова II степени – 200, медалью Ушакова – 15 тыс. человек.

В Челябинской области председателем клуба кавалеров ордена Александра Невского является Валентин Егорович Пятышев, служивший в годы войны в 165 Седлецкой Краснознаменной стрелковой дивизии. Ветеран Великой Отечественной войны, Соловецкий юнга Юрий Владимирович Татарников, единственный в Челябинской области, награжден двумя медалями Ушакова. На встречах с молодежью они рассказывают о героях российской истории, подвигах Александра Невского и Феодора Ушакова.

Во имя Александра Невского и Феодора Ушакова возведены храмы во многих регионах России и за рубежом. В городе Саранске установлена часовня Александра Невского и возведен кафедральный собор Феодора Ушакова. Храмы Александра Невского сооружены и на Южном Урале: в Челябинске на Алом поле, в Миассе, в с. Харино. В скором времени закончится строительство храма во имя святого праведного воина Феодора Ушакова в поселке Увельский Челябинской области.

Образы Александра Невского и Феодора Ушакова воплотились в бронзе, исторической литературе, документальных и художественных фильмах.

Давно ушли в прошлое мечи и доспехи, ядра и пушки, героическое время князя Александра Невского и блистательная эпоха парусного флота адмирала Феодора Ушакова, но в памяти россиян остались их подвиги во имя Родины, беззаветное служение Отечеству и полная самоотдача делу спасения и сохранения русской земли от внешних врагов.

След замечательных побед, великих свершений, героических подвигов наших предков лежит на нас. Мужественные образы воинов прошлого, возвеличивших славу русского оружия в походах и боях, близки и дороги нам – людям XXI века. 28 декабря 2008 г. Александр Невский был выбран Именем России.

Литература

1. Архистратег державы Российской – Саранск, 2006.
2. Ганичев, В. Н. Святой воин адмирал Ушаков / В. Н. Ганичев. – М., 2010.
3. Гусакова, В. О. Земное и небесное воинство / В. О. Гусакова. – СПб, 2007.
4. Овчинников, В. Д. Святой праведный адмирал Федор Ушаков / В. Д. Овчинников. – М., 2001.
5. Соколов, А. Н. Святой витязь земли Русской. Святость жизни благоверного великого князя Александра Ярославича Невского / А. Н. Соколов. – Н. Новгород, 2008.
6. Шторм, Г. Ф. Ф. Ушаков / Г. Шторм. – М. 1947.

Л. В. Терещенко-Кайдан

ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛНИТЕЛЬСТВА ЗНАМЕННОГО РАСПЕВА НА УКРАИНЕ

На современном этапе развития церковно-певческого искусства наблюдаются тенденции возрождения, развития и восстановления певческих традиций, к которым в первую очередь относится монодия. Православная Украина не является исключением. Всё чаще и чаще в богослужебной практике украинских храмов звучит унисон или стилизации «под старину». Соответственно возникает ряд вопросов, например: как исполнять монодию; когда (в какой части богослужения) удобнее её петь; можно ли оформлять богослужение исключительно с помощью монодии?

Для того, что бы ответить на эти вопросы необходимо обратиться к истории. Начиная с XVII в. в украинских церквях активно развивается многоголосие. Исконно традиционная, уставная монодия уходит на второй план и постепенно вытесняется партесом, классическим хоровым концертом и т. д. Уставное пение изменяемых частей богослужения, первоначально оставленных для монодии многоголосием, так же терпят преобразование в сторону упрощения и гармонизаций. В результате чего ми имеем современное церковное «механическое» пение, в виде нескольких версий

обиходов, которые отличаются друг от друга не более чем различными способами гармонизаций.

Если же говорить о самой монодии, то на Украинских землях, начиная с XVI по XVIII века, она представлена отдельной традицией украинского пения в виде так называемой системы многораспевности. Эта традиция была сформирована под действием балкано-славянских влияний. Представлена система многораспевности киевским, болгарским и украинским греческим напевами. Познее к ней присоединились авторские (герасимовский, жуковский) и местные (острожский, киево-печерский) напеви.

Возникает ещё один вопрос: как при таком наличии и разнообразии музыки, звучащей в украинской церкви, чувствовал себя знаменный распев? Знаменный распев на Украине продолжал звучать, при чём как в безлинейной нотации так и в переложении на киевскую квадратную ноту. Это видно из рукописного фонда украинских библиотек, в котором чётко сохранён и представлен нам репертуар тех времён.

Опять возникает вопрос: отличается ли репертуар знаменного пения исполняемый на Украине от подобных образцов звучащих в России? Ответ. Да, отличается. Это незначительные региональные отличия, которые способны изменять мелодию до состояния вариантов. То есть существует вариант росийского знаменного распева и вариант украинского знаменного распева. И в этом нет ничего предосудительного. Часто мы сталкиваемся с десятком версий одного и того же авторского песнопения, а что говорить про распев, записаный безлинейной нотацией и неизвестно сколько раз переписаный, плюс трактовка, чтение самой нотации.

Итак, на сегоднешний день мы имеем определённый фонд рукописного репертуара, записанного безлинейной и киевской квадратной нотациями, нуждающийся в расшифровках, а так же уже расшифрованые образцы, нуждающиеся в исполнении.

В современной церковно-невческой практике очень сложно привлечь, вернуть, заинтересовать прихожан унисоном. Именно это стало причиной введения всевозможных стилизаций, исполгегий монодии с исоном и т. д. Если же используется чистый унисон то, как правило, это отдельно взятые песнопения, как, например, “Богородичен догматик” в стихирном разделе иди “Херувимская песня” на Литургии.

Возникает вопрос: как нужно исполнять монодию в окружении многоголосных композиций? При исполнении конкретного образца монодического пения, например в составе многоголосного раздеоа (цикла, жанровой группы) необходимо учитывать тональные и темповые соотношения, строгое и правильное пение унисона.

Унисон должен быть объёмным, но это не значит, что нужно вводить исон. Знаменнвй распев, в своём подленном виде, не предусматривает сопровождение исона. Объём, при исполнении, достигается с помощью тембральной заполненности голосов.

Унисон – это единый, цельный организм, в котором все учасники пения настроены на одну духовно-молитвенную стезю. Здесь нет ярких, отдельных голосов, здесь есть один, общий для всех голос. Здесь всё построино на одном дыхании., либо по-фразовом, либо цепном. И если хоть один вздох идёт в разрез с общим загалом, исполнение песнопения обречено на неудачу. При исполнении многоголосия подобные шероховатости может прикрыть гармония, хотя тут присутствуют свои трудности. В монодии всё обнажено и обострено, всё на показ. Это напоминает детскую невинную душу. Не зря Б. П. Кутузов называет знаменный распев "поющим богословием", ведь только с помощью такого наивно-чистого пения можна "Бого-словить".

Для современной богослужебной практики очень важно соблюдение темповой заполненности пения. По этому регенту (деместику) необходимо следить за тем, чтобы имеющие тенденцию к замедлению и растяниванию песнопения знаменного распева исполнялись в общем для всей службы темпе и не випадали из общего контекста. Как этого добиться? Изначально, при розучивании песнопения выбрать чёткий темп ровного "размеренного шага" и не отклоняться от него при исполнении во время самого богослужения.

Знаменный распев, в отличаи от украинских, полных лиризма напевов, обладает жёсткими, сложными, заполнеными пунктиром ритмическими елементами. При работе с музыкальным текстом необходимо отрабатывать эти элементы до филигранного состояния, иначе при пении на богослужении образуются сбои, замедления темпа и рассыпание мелодии.

Не менее важно тональное окружение в котором находится исполняемое монодическое песнопение. Основной тон монодии должен быть либо равным тональности предыдущего песнопения, либо немного выше. В противном случае между двумя многоголосными песнопениями образуется яма, провал, состояние пустоты и монодическое песнопение не будет восприниматься должным образом. Оно прозвучит скучно, блекло, пусто. По этому, выше означенные рекомендации просто необходимо учитывать.

С неизменяемыми песнопениями ситуация иная. У них есть возможность незначительных отклонений от общего темпа службы, им можно задавать самостоятельный тон, но, в отношении всех остальных положений правила остаются неизменными.

При исполнении песнопений знаменного распева в составе современного богослужения необходимо учитывать ещё один момент. Речь пойдёт о несоответствии переводов словесного текста церковнославянского языка церковно-певческой традиции, например XVII в. и современности. Разница состоит в присутствии нескольких версий словесных текстов отличающихся друг от друга и количеством слогов, а это влечёт за собой изменение мелодии, и появлением или исчезновением целых слов. Кроме этого присутствует такое понятие, как следование законам Типико-

на, по которым положено петь именно тот словесный текст, который утверждён на современном этапе развития церковно-певческого искусства и богослужебной практики. Вот и приходится современному регенту адаптировать песнопение XVII в. к современным условиям, что влечёт за собой изменения основной мелодии.

Что касается целых служб, которые озвучиваются с помощью монодии, то, как правило, тут присутствуют смешанные распевы, разные традиции и упрощённые варианты мелодий. К сожалению мы идём в ногу со временем, а в техногенном мире всё ускоряется. В том числе и православное богослужение. Самый оптимальный вариант исполнительства знаменного распева с сохранением всех отличий традиции это концерты монодического пения, в которых можно показать именно те образцы репертуара знаменного пения, которые звучали и соответствовали своей эпохе, например XVII в. Здесь не придётся менять словесный текст, здесь можно соблюдать темповые отклонения, одним словом говорить языком того времени. Но концертное исполнение церковной музыки несёт в себе иное предназначение. Это, скорее всего, научно-познавательные или духовно-нравственные мотивы, нежели молитвенно-душевное общение с Богом. Но, возможно, именно после концерта монодического пения в чьей-то душе проснётся тяга ближе познать, изучить старинный распев, а кто то просто захочет посетить храм.

Знаменный распев звучит в современном храме, и чем больше музыки этого распева возродится в современной богослужебной практике, тем благочестивие и молитвеннее будет само богослужение, а православие в целом сохранит свою исконную церковно-певческую традицию.

Т.А. Чумаченко

СОВЕТ ПО ДЕЛАМ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ПРИ СНК (СМ) СССР: ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ВЛАСТИ И ЦЕРКВИ

Изменения в политической, социокультурной и духовной жизни российского общества на рубеже XX–XXI повлекли за собой не только увеличение числа религиозных организаций, но и их активное влияние на различные сферы жизни современной России. В новых исторических условиях для государства важное значение приобретает решение проблемы конституционно-правового регулирования государственно-конфессиональных отношений. Необходимость концептуального осмысления сложностей и проблем, связанных с выработкой государственной вероисповедной политики, делает актуальным изучение исторического опыта взаимоотношений власти, общества и религиозных организаций в истории России.

Особый интерес в этом отношении представляет обращение к опыту деятельности Совета по делам Русской православной церкви при Совете

Народных Комиссаров (Совете Министров) СССР. В период с 1943 по 1965 г. этот орган был ответственен за реализацию политики власти в отношении Русской православной церкви (далее– РПЦ) не только внутри страны, но и на международной арене.

Как демонстрируют новейшие исследования, В 1930-е гг., вероисповедная политика государства стала, по сути, политикой воинствующего безбожия. В результате ее проведения в жизнь церковно-религиозная жизнь в стране практически замерла. Самая многочисленная когда-то конфессия в России – Русская православная церковь – к концу 1930-х гг. стояла на пороге гибели: была разрушена ее организационная структура, ликвидирована материальная база, закрыты все духовные учебные заведения, не осталось ни одного действующего монастыря, резко сократилась численность православных приходов.

С началом Великой Отечественной войны характер взаимоотношений власти и Русской православной церкви изменился, а встреча И.В. Сталина с тремя митрополитами в Кремле в сентябре 1943 г. положила начало новому курсу в церковной политике советского государства. Впервые со времени образования социалистического государства со стороны власти была предпринята попытка перейти от политики, направленной на уничтожение Церкви как социального института, к конструктивному диалогу с ней. Спецификой нового этапа вероисповедной политики советского государства являлась ее ярко выраженная конфессиональная направленность. Особые отношения власти и Русской православной церкви был призван реализовать специальный орган – Совет по делам РПЦ при СНК СССР.

Формально Совет был организован как орган связи между патриархом Московским и всея Руси и советским правительством. Совет «входил» с предложениями в правительство, готовил проекты распоряжений и постановлений по различным вопросам жизнедеятельности РПЦ. Только за один 1946 г. на основе разработанных Советом по делам РПЦ законопроектов советское правительство приняло 6 постановлений и 33 распоряжения [1].

Годы Великой Отечественной войны и первые послевоенные годы можно считать периодом возрождения Русской православной церкви как института. Несмотря на трудности реализации, новая вероисповедная политика государства привела к радикальному изменению положения Церкви в стране.

Были восстановлены традиционная структура управления РПЦ, система ее духовного образования, возобновилась издательская деятельность. На 1 января 1948 г. епископат Русской православной церкви представляли 3 митрополита, 24 архиепископа, 42 епископа во главе с патриархом. Из них 52 были посвящены в архиерейский сан в 1941–1947 гг. [2]. В 1948 г. в СССР действовало 14187 православных храмов и молитвенных домов, 85 монастырей и скитов, 2 академии и 8 семинарий [3].

Была упорядочена система налогообложения организаций РПЦ, духовенства и монашествующих. В августе 1945 г. по представленным Советом документам правительство СССР приняло постановление о предоставлении церковным органам епархий, епархиальным управлениям и приходским общинам юридических прав [4].

В принятом Поместным Собором РПЦ 31 января 1945 г. «Положении об управлении Русской православной церковью» принципиальным являлся пункт о прерогативах настоятеля прихода. «Положение», вопреки Постановлению ВЦИК и СНК РСФСР 1929 г., утверждало его право на руководство всеми сторонами жизни религиозной общины, в том числе и на распоряжение церковной кассой. Настоятелю возвращался, таким образом, дореволюционный статус хозяина своего прихода [5].

В годы войны активизировалась внешняя деятельность Московской патриархии, не имевшая ранее аналогов по своей насыщенности. В 1945-46 гг. 52 представителя РПЦ в составе 17 делегаций выезжали в страны Европы, Америки, Азии, Ближнего Востока. Впервые в истории Русской православной церкви патриарх Московский и всея Руси в мае 1945 г. отправился в паломничество на Святую землю – патриарх Алексий посетил Ливан, Сирию, Палестину и Египет [6].

Экономическое и политическое положение РПЦ значительно окрепло, жизнедеятельность ее стала весьма заметным фактором общественной жизни страны военных и послевоенных лет. В дни больших православных праздников храмы неизменно собирали большое количество верующих. Так, на пасхальных службах 1944 г. в московских храмах, по данным Совета, присутствовало более 148 тысяч человек, а вокруг них в 2-3 раза больше. В целом по стране ежегодно наблюдалось увеличение числа религиозных обрядов. Росли и доходы православной церкви. Доходы московских церквей, например, с 550 тыс. рублей в 1946 г. выросли до 3 млн. 150 тыс. рублей в 1947 г. [7]. Русская православная церковь значительно укрепила в это время и свои позиции на международной арене.

Однако, несмотря на внешнее благополучие Русской православной церкви в годы войны и послевоенные годы, положение ее с точки зрения Закона не изменилось. Основу правовых взаимоотношений между государством и церковью по-прежнему составляло Постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г. Новая политика в отношении православной церкви базировалась на принимаемых по каждому конкретному вопросу постановлениях, распоряжениях, циркулярных письмах и т.д. Разработанные Советом по делам РПЦ проекты нового союзного Закона не встретили поддержки в советском руководстве. Однако деятельность Совета по делам РПЦ, его настойчивость в деле реализации принятых законодательных актов, способствовали становлению хоть и ограниченной, но правовой базы государственно-церковных отношений, и в целом, – достаточно цивилизованных взаимоотношений

между советским государством и Русской православной церковью. Безусловная заслуга в этом принадлежала председателю Совета по делам РПЦ – Г.Г. Карпову.

Поступательное развитие отношений между советским государством и РПЦ останавливается уже во второй половине 1947 г. И это было обусловлено комплексом причин.

Существенной причиной охлаждения государственно-церковных отношений было крушение надежд, которые сталинское руководство связывало с планом создания в Москве Вселенского центра православия, своего рода, как говорил патриарх Алексий, «Московского Ватикана». Послевоенные идеологические кампании борьбы с инакомыслием за чистоту марксизма – имели прямое отношение к религиозной сфере и не могли не сказаться на характере государственно-церковных отношений в стране. На характер государственно-церковных отношений повлияло и давление идеологических структур партии. Росло недовольство коммунистов на местах, среди которых стало преобладающим мнение о том, что политика «заигрывания с попами» закончилась.

Отражая настроения партийного актива на местах, Отдел пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) под руководством секретаря ЦК М.А.Суслова осенью 1947 г. начал разработку проекта постановления, имеющего непосредственное отношение к деятельности Совета и к церковно-государственным отношениям. К началу 1949 г. для утверждения на Политбюро был подготовлен целый пакет документов, принятие которых вернуло бы состояние государственно-церковных отношений к 1930-м годам. Насколько серьезной для Церкви была ситуация, свидетельствует решение патриарха Алексия в декабре 1949 г. запретить крестные ходы на «Иордань», а освящение воды «совершать в храмах или в ограде церковной» [8].

И хотя по решению И. Сталина запущенная в ход машина была остановлена, кампания, организованная в 1948/49 гг. Отделом пропаганды и агитации ЦК ВКП (б), не прошла бесследно. С этого времени деятельность Совета, а значит и церковно-религиозной жизни из сферы контроля со стороны правительственных органов постепенно переходит в орбиту влияния идеологических структур партии. Под давлением Отдела пропаганды и агитации ЦК в работе Совета с конца 1940-х гг. проявляется явный отход с прежних позиций следования правовым основам в отношениях с церковью в сторону ужесточения церковной политики.

Жестче становится контроль за кадровой политикой Московской патриархии. Православное духовенство захватила новая волна репрессий, особенностью которой было увеличение числа «повторников». Был наведен «порядок» в учебном процессе. В 1948-49 гг. из числа преподавателей и студентов духовных семинарий и академий было арестовано по стандартному обвинению «антисоветская агитация» 189 человек. Тогда же патриарх Алексий под давлением Совета объявил о своем решении закрыть

кафедры истории русской религиозной мысли в Ленинградской и Московской духовных академиях [9].

На местах поступающие ходатайства об открытии церквей отклонялись все и везде без исключения. В стране начался обратный процесс – их изъятия у религиозных общин. Всего за период 1948–55 гг. было изъято и передано различным учреждениям 263 здания; было сломано, разобрано, переоборудовано 292 православных храма и молитвенных дома. Незаконные и оскорбительные действия властей вызывали многочисленные жалобы верующих. Однако ни усилия верующих, ни обращения Московской патриархии не могли изменить ситуацию. Количество православных храмов в стране неуклонно сокращалось: на 1.1.1949–14445; на 1.1.1950–14323; на 1.1.1951–13913; на 1.1.1952–13786; на 1.1.1953–13555 [10].

Борьба в партийном руководстве страны после смерти И. Сталина по вопросу о будущем характере государственно-церковных отношений нашла свое отражение в принятии в 1954 г. двух постановлений ЦК КПСС [11]. Критическая позиция руководства Советов по делам РПЦ на формы и методы реализации партийного постановления от 7 июля 1954 г. в числе других факторов привела партийное руководство к выводу о необходимости принятия в ноябре 1954 нового постановления ЦК партии, декларирующего строительство отношений с религиозными организациями на основе конституционного принципа свободы совести.

Демонстрируемый советским руководством курс на сохранение нормальных отношений с РПЦ, а также общая атмосфера в стране, получившая название «оттепель», обусловили оживление церковно-религиозной жизни в период 1955–1957 гг., способствовали повышению роли и значения РПЦ в жизни общества, укреплению ее материальной базы.

Руководство СДРПЦ в этих условиях считало необходимым поддержать просьбы и ходатайства Московской патриархии об открытии православных храмов, духовных учебных заведений, о более четкой правовой регламентации положения религиозных обществ и духовенства. Совет вновь поднял вопрос о принятии Закона о религиозных культах союзного значения.

Однако ситуация радикальным образом изменилась в июне 1957 г., когда в результате разгрома антипартийной группы с политической арены были устранены сторонники либеральной линии во взаимоотношениях с Церковью. Завершившийся процесс подчинения государственной политики в отношении религиозных организаций политике партийной, сделал неизбежным подчинение государственного органа, каким по Положению являлся Совет по делам РПЦ, идеологическим подразделениям ЦК КПСС. Совет становится инструментом реализации задачи, объективно следующей из сформулированной третьей Программой КПСС цели построения к середине 1980-х гг. в СССР коммунистического общества: Церковь как институт, религия как мировоззрение должны быть ликвидированы к этому

времени. Для реализации этой задачи необходимы были новые люди и в течение 1957–1960 гг. был заменен весь прежний состав Совета по делам РПЦ.

Приход к руководству Советом по делам РПЦ В.А. Куроедова ознаменовал новый этап в истории СДРПЦ, в истории государственно-церковных отношений. Усилиями СДРПЦ нормативные акты 1940–1950-х гг. были упразднены как «наследие сталинизма», была сформирована правовая база новой вероисповедной политики государства. Активизация Советом работы своих уполномоченных на местах, привлечение к реализации новой церковной политики советских органов власти и широких слоев общественности предопределили масштабное наступление на Церковь, духовенство и верующих в СССР. В результате, к концу 1964 г. в стране было закрыто 5717 храмов и молитвенных домов, 28 монастырей, 5 семинарий, рядовое духовенство РПЦ сократилось почти вдвое [12].

В обстановке все более нагнетавшейся антирелигиозной истерии Совет пытался дистанцироваться от идеологической составляющей церковной политики: в указаниях на места, в письмах в ЦК партии Совет настаивает на необходимости строго следовать существующей нормативно-правовой базе государственно-церковных отношений. с 1963 г. внимание СДРПЦ все более сосредоточивается на фактах нарушения законодательства о культах со стороны советских и партийных органов власти, а также уполномоченных Совета. В условиях политической войны с религией и Церковью первой половине 1960-х гг. Совет по делам РПЦ оставался единственным органом, считающим необходимым требовать от всех уровней власти строгого соблюдения норм действующего законодательства о культах.

После отставки Н.С. Хрущева Совет по делам РПЦ предпринимает усилия по ликвидации «нарушений прав граждан на свободу совести со стороны местных органов власти и должностных лиц», вновь и вновь убеждает власть объединить Советы – по делам РПЦ и по делам религиозных культов. Но только через год новое руководство страны учло предложения Совета, приняв постановление об организации единого Совета по делам религий и новое «Положение» о Совете [13].

Коллективное руководство СССР, отказавшись от хрущевской утопии построения коммунизма, признало, таким образом, необходимость религиозной политики государства как таковой, признало тем самым и право на существование религиозных организаций. Объединенный Совет по делам религий, образованный решением СМ СССР 8 декабря 1965 г., создавался именно «в целях последовательного осуществления политики Советского государства в отношении религии».

С момента формирования Совет по делам РПЦ стал заложником церковной политики советского государства, ее зигзаги и эволюция, безусловно, сказывались на характере и направлениях деятельности этого орга-

на. Однако накопление политического опыта во взаимоотношениях с религиозными организациями как центрального аппарата, так и его уполномоченных на местах привели к тому, что со временем Совет по делам РПЦ становится существенной и значимой составляющей вероисповедной политики государства, оказывающей влияние и на политику власти, и на характер государственно-церковных отношений в целом. При всех изменениях политики власти Совет самим фактом существования придавал отношениям с религиозными организациями хоть и ограниченную, но правовую основу, давал возможность верующим и духовенству апеллировать к Совету и надеяться на реализацию своего права на свободу вероисповедания.

Анализ деятельности Совета по делам РПЦ при СНК (СМ) СССР, на протяжении почти четверти века реализовавшим церковную политику государства, выявление в опыте его работы всего позитивного, конструктивного должно способствовать совершенствованию современной вероисповедной политики власти, становлению современной модели взаимоотношений Церкви и государства, государства и религиозных организаций. Это, в свою очередь позволит сохранить в нашем обществе атмосферу согласия, мира, соработничества различных по своему мировоззрению граждан, содействовать формированию гражданского общества в России.

Литература

1. В СМ СССР. Доклад о работе Совета по делам РПЦ при СМ СССР за 1946 г. Январь 1947 г. // ГА РФ. Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 91.
2. В СМ СССР, ЦК ВКП (б). Справка о положении и деятельности РПЦ в 1947 г. 1 января 1948 г. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 153. Л. 7-8.
3. Отчеты Совета по делам РПЦ 1944-1949 гг. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 1. Д. 30. Л. 158; Д. 81. Л. 41; Д. 149. Л. 81; Д. 153. Л. 2.; Оп. 2. Д. 37. Л. 89.
4. Постановление СНК СССР от 22 августа 1945 г. за № 2137/ 546 // ЖМП. 1945. № 10. С. 3.
5. Цыпин Вл. История Русской Церкви. М., 1997. С. 323-326.
6. Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Выпуск 2. М., 2005. С. 470.
7. Доклад о работе Совета по делам РПЦ при СМ СССР за 1946 г. Январь 1947 г. // ГА РФ. Оп. 1. Д. 149. Л. 81.
8. Преосвященным епархиальным архиереям. Письмо патриарха Московского и всея Руси Алексия. 24 декабря 1949 г. // РГАСПИ. Ф.17. Оп. 132. Д. 110. Л. 60.
9. Запись беседы Г.Г Карпова с патриархом Алексием. Сентябрь 1948 г., февраль 1949 г // ГА РФ. Оп. 1. Д. 293. Л. 52; Д. 457. Л. 18.
10. Статистические сведения. 1949- 1953 гг. // ГА РФ. Ф. Р.-6991. Оп. 2. Д. 71. Л. 26;. Д. 75. Л. 74; Д. 81. Л. 20; Д. 96. Л. 1.
11. О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения. Постановление ЦК КПСС. 7 июля 1954 г.; Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения. Постановление ЦК КПСС. 10 ноября 1954 г. // КПСС в резолюциях… М., 1985. Т. 8. С. 428-432; 446-450.
12. Шкаровский М.В. Русская Православная церковь при Сталине при Сталине и Хрущеве. М., 1999 С. 399; Одинцов М.И. Письма и диалоги времен «хрущевской оттепели» // Отечественные архивы. 1994. № 5. С. 34, 78; В ОПИА ЦК КПСС по

союзным республикам. Справка СДРПЦ. 20 мая 1960 г. // ГА РФ. Оп. 1. Д. 1747. Л. 15, 82.
13. Законодательство о религиозных культах. М., 1971. С. 78; 78-82.

Е.В. Шуляк

РАЗВИТИЕ ЦЕРКОВНОГО ЛЕТОПИСАНИЯ НА ТЕРРИТОРИИ СИБИРИ И ЮЖНОГО УРАЛА В СЕРЕДИНЕ 40-х гг. – ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX века

Одним из важных источников изучения прошлого нашего Отечества являются церковные летописи. Их появление в Сибири было связано с именем архиепископа Георгия Ящуржинского (1845–1852). Церковное летописание на территории Сибири получило развитие согласно его предписаниям от 25 ноября 1845 года и от 10 декабря 1847 года и велось по составленной им специальной программе. В летописях должны были быть представлены сведения о храмах, об их благотворителях, о приходах и прихожанах, о священнослужителях, об особенных случаях в жизни прихода, а также материалы из приходской статистики. Читая церковные летописи, можно было узнать, на основании какого документа, с чьего благословения, в каком году, на какие средства и из какого материала велось строительство храмов, во имя какого святого они были освящены и какие угодья они имели. Здесь же можно было найти информацию об организации приходов, о количестве прихожан, проследить смертность, рождаемость, естественный прирост и количество браков среди них, а также уровень их религиозно-нравственного состояния. Кроме того, в летописях приводились данные о доходах и расходах церквей, о пожертвованиях в их пользу, о персональном составе церковного причта и о средствах на его содержание. В них констатировались примечательные случаи из жизни прихода, подвиги прихожан, их достижения в науке и искусстве, а также приезд каких-либо известных особ и различные происшествия. В последующем традицию церковного летописания поддерживал и преосвященнейший Феогност, а также высокопреосвященнейший Варлаам II, который распорядился о том, чтобы в летописи вносились сведения о том, с какого времени озёра Сибири, особенно в её южных и юго-западных уездах, начинают понижаться в своём уровне и совсем высыхают, а с какого времени вновь начинают наполняться водой. Следует отметить, что при некоторых храмах, из-за неопытности, приходские летописи были составлены неумело, а в некоторых удалённых от центра епархии храмах почти и не велись. Однако были и такие церкви, при которых летописи составлялись и велись согласно всем требованиям программы [1, с. 409–411].

Вскоре церковное летописание получило развитие и на Южном Урале. По инициативе преосвященнейшего епископа Варлаама (Денисова), они стали вестись при храмах Оренбургской епархии с начала 1865 года.

Этим могли заниматься как в целом причты храмов, так и священники [1, с. 408]. Они составлялись по обширной и богатой по содержанию программе. При этом духовенству предлагалось освещать в летописях сведения о церкви и о священно-церковнослужителях; о приходе и прихожанах; о примечательных событиях в приходе и вне его (особенные случаи рождения, смерти, редкого долголетия, чрезвычайные явления в природе; температура замерзания рек, повальные моровые язвы... общественные смуты в народе... знамения особого промысла Божия о людях и небесного покровительства; общие сведения из метрических, исповедных и расходно-доходных книг и пр.). При этом рекомендовалось излагать информацию доступно, объективно, не только констатируя факты, но и, где возможно, объясняя их [2, с. 88].

Контроль за содержанием и качеством составления летописей возлагался на благочинных Оренбургской епархии и был направлен на то, чтобы для последующих поколений бережно сохранялись сведения о судьбе приходских храмов, а также различные церковно-исторические и церковно-статистические сведения. Они должны были просматривать приходские летописи и, в случае усмотрения в них каких-либо недочётов, исправлять их и давать причтам необходимые указания. Постепенно церковное летописание стало традицией и в других епархиях России. Указом Святейшего Синода от 12 октября 1868 года предлагалось организовать «заведение» летописей и другим архиереям. В 70-е годы XIX века были изданы распоряжения о повсеместном летописании, чему способствовали открытие при консисториях архивных комиссий и последующие распоряжения о составлении церковно-исторических и статистических описаний епархий, о разборе архивных дел в консисториях и др. В 80-90 гг. XIX века программа летописания совершенствовалась [2, с. 88].

Церковное летописание положило начало развитию церковного краеведения на территории Сибири и других регионов России. Приходские летописи различных епархий России послужили источниками для составления их истории. Церковные летописи и сегодня представляют интерес для историков. Содержащиеся в них исторические, археологические и статистические сведения являются важным источником по изучению истории Русской Православной Церкви и нашего Отечества.

Литература

1.Сулоцкий А. Собрание сочинений в 3-х т. Т. 1.О церковных древностях Сибири / А. Сулоцкий. – Тюмень, 2000. 480 с.

2.Королёва Е.Д. «Летопись следует беречь как унику» (церковно-приходские летописи. 1860-1900 гг.) / Е.Д. Королёва // Природное и культурное наследие Урала: Материалы VI региональной научно-практической конференции 9–10 октября 2008 г. – Челябинск, 2008. – 368 с.

Е.В. Щербакова

СОДЕРЖАНИЕ ОБРАЗОВАНИЯ В ОРЕНБУРГСКИХ СРЕДНИХ СПЕЦИАЛЬНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ (НА ПРИМЕРЕ СЕМИНАРИЙ)

Содержание образования в семинариях определялось особенностями Оренбургской губернии. Эти учебные заведения должны были готовить педагогов, пастырей именно для сельской местности, так как губерния считалась аграрной. Будущие специалисты должны были приобщать различные этнические группы к русской культуре, православной вере.

По России семинарии открывались преимущественно для лиц православного вероисповедания. В Оренбургском учебном округе, с учетом этноконфессиональных особенностей было разрешено организовать учительскую семинарию не только для русских, но и башкир, татар – будущих учителей магометанских училищ [1, С.36–43]. Таким образом, был реализован запрос общества – подготовить учителей-миссионеров для тюркских народов, населяющих оренбургский край.

Со дня открытия учительской семинарии педагоги решали вопрос о лучшем наполнении содержания образования. Для этого был тщательно изучен опыт работы других учительских семинарий, просмотрены несколько комплектов учебников для всех классов семинарии, проанализирована необходимость некоторых спецкурсов, составлен оптимальный режим учебной нагрузки с учетом сложности предметов и возрастных особенностей учащихся [6, С.31].

Главными показателями содержания образования являются учебный план, программы и расписание уроков, составленное в соответствии с этими программами. В начале XX века учебный план учительских семинарий неоднократно менялся. Связано это было с быстрыми изменениями социально-политической обстановки в стране.

Ежегодно попечители учебных округов разрабатывали рекомендации учебным заведениям для лучшей подготовки специалистов. Так, попечитель Оренбургского учебного округа в 1914 году выслал рекомендации в учительскую семинарию, которые затрагивали региональные особенности Оренбургской губернии. Было предложено ввести курс методики преподавания русского языка, особый раздел в котором занимала методика преподавания языка инородцам. Преподавателям семинарии предстояло разработать методику чистописания.

В курс учительской семинарии вводились методики преподавания всех предметов двухклассных начальных училищ: Закона Божиего, русского языка, арифметики с геометрией, географии, истории, естествоведения с сельским хозяйством, чистописания и рисования, пению, гимнастики.

Изучение всех общеобразовательных предметов, несмотря на то, что их знание ученики демонстрировали на вступительных экзаменах, начиналось с

азов. Подтверждают это учебные программы и составленное расписание. В семинарии практиковалось шестидневное обучение по 5 уроков каждый день.

В приготовительном и первом классе семинаристы изучали Закон Божий, русский язык, арифметику и геометрию, историю и географию, естествознание и физику, графические искусства (рисование, чистописание, черчение), пение. Ручным трудом и гимнастикой ученики занимались в вечернее время.

Во втором классе добавлялась педагогика. Третий класс был самым ответственным за все время обучения. На четвертый год воспитанники заканчивали учить основные предметы и начинали изучать методику преподавания и сельское хозяйство. Для более тщательной подготовки будущих учителей, педагогическим советом была принята расширенная программа по ручному труду. Необходимость такого действия была очевидна: «принимая во внимание то, что народный учитель должен внести в деревню не грамотность только, но и культурность в самом широком смысле этого слова,- что он должен учить не только чтению и письму, но и, желательно, чтобы он своими знаниями был полезен сельскому обществу в отношении и других настоятельных нужд его обихода,- как то по садоводству, огородничеству, пчеловодству, применительному знанию кузнечно-слесарного и столярного ремесла» [6, С.26–30].

Учитель должен был уметь собственными руками сделать все необходимое в домашнем деревенском обиходе. Владение такими умениями обеспечило бы то, что молодой педагог, прибыв на работу в село, не испугался бытовой неустроенности, легко мог бы сам себя обеспечить пропитанием при разведении пчел и занятием огородничеством. Кроме того, обладание таким мастерством могло приносить молодому учителю дополнительный приработок.

Важным моментом обучения на последнем курсе являлась педагогическая практика. Педагогическую практику проходили воспитанники выпускного класса в образцовом училище. Практические занятия заключались 1) в посещении уроков, которые давали учителя в начальном училище 2) в подготовке собственных уроков 3) в даче уроков 4) в разборе данных уроков 5) дежурств в начальном училище 6) в проведении детских игр, гимнастики и строевой подготовки 7) в руководстве учениками при внеклассном чтении.

Семинаристы должны были дать 3 урока по русскому языку, 2 урока по арифметике, 1 урок по географии и истории, 1 урок по естествознанию, рисованию и пению, 2 урока по гимнастике. Всего семинаристы проводили 10 уроков в неделю [2, С.136].

Знания и практику учащиеся приобретали не только на уроках, но и во время внеклассных мероприятий. Наставники организовывали познавательные экскурсии. Общественность принимала активное участие в судьбе учительской семинарии. Так, управляющий заводом Эверт предложил свои услуги. Он высказал мнение, о том, что семинаристам необходимо ознакомить-

ся со сборкой орудий, как земледельческих, так и по пчеловодству, садоводству и молочному хозяйству. Управляющий предлагал к услугам семинаристов мастерские завода, а также мастеров для проведения практических занятий.

В 1910 году министерство народного просвещения издает циркуляр следующего содержания: «С настоящего учебного года при прохождении курса учебных предметов, в семинарии не следует допускать отступлений от установленной министерством народного просвещения учебной программы» [6, С.69]. Все книги, учебные пособия приобретались только по специальным спискам, составленных в министерстве просвещения. Такие списки публиковались в Вестнике Оренбургского Учебного Округа.

Кроме списков книг по округам рассылались списки неблагонадежных молодых людей, исключенных из учебных заведений. Таких людей запрещалось зачислять в другие школы в целях сохранения дисциплины [11, С.8]. Эти меры были приняты министерством народного просвещения с целью предотвращения распространения революционных, марксистских идей через исключенных студентов, преподавателей, журналы и брошюры соответствующего содержания.

В 1916 году на педагогическом собрании обсуждались пути реформирования учительских семинарий [4, С. 87–90]. Был сделан вывод о том, что учительская семинария с времени появления первой в 1870 году сильно изменилась. Совершенно другим стал объем учебных курсов, увеличилась нагрузка у преподавателей. Обсуждалась методическая сторона работы семинарии. Было решено – обратить особое внимание учителей на метод повторения, направленный на систематизацию знаний учащихся, метод бесед, который развивает устную речь учеников. Преподаватели составили список базовых знаний, которые должны быть обязательно усвоены семинаристами. Педагогический совет отменил переводные экзамены (сдавали только те учащиеся, у которых имелись неудовлетворительные баллы за год). Изменилась нумерация классов: приготовительный стал первым, первый – вторым, второй – третьим, третий – четвертым.

В этом же году в учительской семинарии были образованы предметные комиссии: 1) по Закону Божиему 2) по русскому языку 3) по математике 4) по педагогике 5) по естествознанию, физике, сельскому хозяйству 6) по истории и географии 7) по пению 8) по графическим искусствам. Предметные комиссии можно считать прототипами современных методических объединений.

В 1918 году в семинарию начинают принимать на обучение девушек. В 1919 году была утрачена важная составляющая воспитательной системы учительской семинарии – духовная. Именно в этом году ликвидировали домовую церковь, отменили молитвенные правила, вычеркнули из преподавания Закон Божий. Интересно, что в классном журнале третьего класса за 1917–1918 год священником Петром делались записи по Закону Божиему в сентябре, октябре, ноябре, в следующие месяцы записей не делались, в это же время

впервые за все время существования оренбургской учительской семинарии меняется секретарь педагогического совета [9, 122с]. Дальнейшая судьба священника Петра Аманацкого не известна.

С 1919 года оренбургская учительская семинария была преобразована в оренбургские педагогические курсы [10, 32с].

Подводя итог десятилетней деятельности оренбургской учительской семинарии, можно сказать, что учебное заведение отвечало запросам общества по подготовке педагогов. Взяв за основу проект учительской семинарии К.Д.Ушинского, правление семинарии смогло создать учебное заведение, отвечающее требованиям современного общества. Семинария готовила народных учителей в короткие сроки, при этом семинаристы получали все необходимые знания. Содержание образования в учебном заведении способствовало формированию духовной, нравственной, любящей Россию личности.

Педагогические кадры готовила не только учительская, но и духовная семинария. Правления семинарий ставили перед собой одинаковые задачи. Но содержание образования в учебных заведениях было разным.

Основные отличия можно увидеть из учебной программы и отчетов по воспитательной работе.

В курс семинарского обучения в 1887 году входили следующие предметы: Библейская история, Священное писание, общая церковная история, история русской церкви, основное богословие, догматическое богословие, нравственное богословие, литургика, теория словесности, история русской литературы, русская гражданская история, всеобщая гражданская история, логика, церковное пение, греческий, латинский языки [8, 62с.].

К 1913 г. программа учебных предметов значительно расширилась. На первом и втором курсе семинарии изучались Св. Писание, словесность, греческий, татарский, латинский немецкий или французский языки, гражданская история, алгебра, гимнастика. На третьем курсе добавлялась психология, логика, арабский язык, тригонометрия. На следующий год семинаристы учили философию, церковную историю, физику, основное богословие.

На пятом курсе начинали изучать дидактику, историю раскола, догматическое богословие, литургику, гомилетику, историю ислама, еврейский язык. На последнем году обучения семинаристы изучали обличение ислама, обличение раскола, практическое руководство, догматическое богословие, нравственное богословие, гигиену, практиковались в школе в даче уроков.

До 1913 иностранные языки изучались по выбору: немецкий, французский, татарский. Учитывая многонациональность Оренбургской губернии, архиепископ Иоаким (Левицкий) ходатайствовал в Священный Синод о введении в оренбургской духовной семинарии обязательного изучения семинаристами татарского, арабского языка и мусульманства.

Священный Синод, как показывают изменения расписания в семинарии, удовлетворил ходатайство владыки. Кроме того, в архиве обнаружен «Указ Его Императорского Величества, Самодержца Всероссийского, из Свя-

тейшего Правительственного Синода Преосвященному Феодосию, епископу Оренбургскому и Тургайскому», в котором приказано, в виду миссионерских нужд Оренбургской епархии преподавать тщательно миссионерские предметы, в том числе инородческие языки [3, С.5]. В 1913 году в оренбургской духовной семинарии открыта кафедра миссионерских предметов, программы которых утверждены Священным Синодом [5, С.10].

Правление семинарии признавало положительное влияние садоводства и огородничества на нравственное и материальное состояние народа, на его семейную жизнь. Сельский народ мог обучаться этому делу только в школах и церквях. В последнем случае, распространителем знаний являлся священнослужитель. Но оренбургское епархиальное правление и правление семинарии не нашло нужных средств на посадку плодовых деревьев и содержание садовника. Поэтому обучение садоводству и огородничеству было возложено на воспитанников во время летних каникул. Администрация учебного заведения выписала все необходимые журналы и пособия, которые учениками изучались самостоятельно. Долгое время преподавателями велся разговор о введении курса пчеловодства. Только в 1914 году вопрос решился положительно [7, С.12].

Таким образом, священников в семинарии готовили к сельской жизни и помощи крестьянам в развитии хозяйства. Так подтверждается факт влияния особенностей региона на содержание образования.

Правление семинарии старалось обеспечить не только теоретическую, но и практическую подготовку своих воспитанников. Семинаристы давали пробные уроки по Закону Божиему, арифметике, объяснительному чтению в Образцовом училище. После проведения пробных уроков делался подробный анализ урока. Сам урок строился следующим образом: молитва, вводные вопросы ученикам по пройденной теме, объяснение нового материала, чтение книг, повторение и закрепление нового материала, молитва по окончании учения.

Кроме педагогической практики, учащиеся практиковались в произнесении проповеди. Ученики подбирали поучения на определенный день, с которыми выступали в семинарском храме. Лучшие проповеди семинаристы произносили в Казанском кафедральном соборе на ранней литургии.

В духовной семинарии особое внимание уделяли ученическим сочинениям. За сочинение ставилась отдельная оценка в специальной ведомости. Темы сочинений заблаговременно разрабатывались преподавателями на весь год, выносились на обсуждение педагогического совета. После этого темы раздавались ученикам.

В архивных материалах имеются отдельные подшивки дел с темами ученических сочинений. Интересно, что темы по основным предметам касались политических и социальных реалий того времени.

Таким образом, учащиеся должны были отрефлексировать общественную обстановку времени, в которое жили. Семинаристы долго и кропотливо

работали над написанием сочинения: подбирали и изучали специальную литературу, обговаривали план с преподавателем, приступали к написанию, сдавали написанное к установленному сроку, учитель проверял, а затем выносил каждое сочинение на обсуждение класса. Такое сочинение можно сравнить с современным рефератом, с тем различием, что сочинения имели самостоятельный статус (оценки выставлялись в специальные ведомости, в классных журналах имелась отдельная графа).

Кроме описанных учебных занятий, преподаватели проводили дополнительные, по заявкам учеников. Так, был проведен ряд лекций по экспериментальной психологии и дидактике, по вопросам отношений между физиологическими и психическими явлениями.

Изучив содержание образования в семинариях города Оренбурга можно сравнить уровень подготовки выпускников духовной и учительской семинарий.

Уровень подготовки выпускников духовной семинарии был выше. Связано это и со сроком обучения – шесть лет в духовной семинарии, четыре года в учительской семинарии, а также тем, что в духовную семинарию поступали более подготовленные молодые люди. Об этом свидетельствуют учебные программы. Так, в духовной семинарии велась подготовка сразу по нескольким курсам математики – алгебре, геометрии, тригонометрии, а в учительской семинарии изучался элементарный курс арифметики и начальной геометрии. Выпускников духовной семинарии готовили для более широкой деятельности: пастырской, педагогической, миссионерской, научной.

Выпускников учительской семинарии готовили только для педагогической работы в начальных народных школах. Выпускники духовной семинарии имели прекрасную лингвистическую подготовку, знали не только современные европейские языки, но и могли легко общаться с народами, живущими на обширной территории Оренбургской губернии (татарами, казахами, башкирами, иудеями). В учительской семинарии такой основательной лингвистической подготовки не было.

Педагогическую подготовку в семинариях можно считать равной: велся специальный предмет – педагогика, в учительской семинарии преподавалась методика отдельных предметов, в духовной семинарии ее заменяла общая дидактика. В учебных заведениях проходила основательная педагогическая практика в специально созданных учебных заведениях (образцовых училищах). В учительской семинарии специального предмета «психология» не было, правление духовной семинарии считало этот предмет важным для профессиональной деятельности выпускника.

Воспитанники и учительской, и духовной семинарии приобщались к церковной жизни: при семинариях имелись свои церкви, юноши получали представление о литургической жизни, приобщались Таинств. Таким образом, духовное воспитание в семинариях осуществлялось одинаковым образом. Схожими были методы, формы и средства патриотического воспитания:

это – вокальные, литературные вечера, празднование важных исторических дат. Правления учебных заведений видели необходимость в корректировке учебных министерских программ для более продуктивной подготовки выпускников к профессиональной деятельности в условиях многонациональной губернии.

При изучении материалов ГАОО стало очевидным, что семинарское образование (духовное и светское) в Оренбургской губернии имело ряд особенностей.

1. Семинарии выступали не только как путь решения проблемы нехватки народных учителей. Но в первую очередь, они готовили учителей – миссионеров для азиатских народов.

2. Оренбургская учительская семинария являлась редким исключением системы российских семинарий в том плане, что являлась русско-башкиро-татарской. Здесь кроме Закона Божия преподавалось мусульманское вероучение, а пятница для семинаристов-мусульман являлась выходным днем, когда такие ученики с законоучителем ислама шли в мечеть. Представителей азиатских народностей зачисляли в семинарию не смотря на возраст (старше 18 лет), состояние здоровья и недостаточные базовые знания. Таким образом, правлением Оренбургской учительской семинарии делалось все возможное для обеспечения азиатских народов своими народными учителями.

3. Оренбургская духовная семинария имела четко выраженную миссионерскую направленность. Это подтверждает Указ императора и Святейшего Синода об открытии кафедры миссионерских предметов. Оренбургская духовная семинария была одна из немногих в стране, где преподавание и изучение татарского и арабского языка носило обязательный характер.

4. Учебные планы ориентированы на подготовку специалистов для сельской местности. Это подтверждает наличие расширенных программ по ручному труду, садоводству и огородничеству, пчеловодству.

Источники

1. Злобин Ю. П. учительские институты и семинарии в Оренбургской губернии во II половине XIX – начале XX в.// Вестн. Оренб. гос. пед. ун-та. 1999 №1 (11]). С. 36-43.
2. Этнокультурная мозаика Оренбуржья. Информационный вестник. № 4 (35), 2005.
3. ГАОО. Ф. 177. Оп. 1. Д. 140. 16 л.
4. ГАОО. Ф. 177. Оп. 1. Д. 306. Л.6
5. ГАОО. Ф. 450. Оп. 1. Д. 4.
6. ГАОО. Ф. 177. Оп. 1. Д. 315. 8 л.
7. ГАОО. Ф. 83. Оп. 1. Д. 18. 209л.
8. ГАОО. Ф. 83. Оп. 1. Д. 30. 230 л.
9. ГАОО. Ф. 83. Оп. 1. Д. 5 «б».
10. ГАОО. Ф. 83. Оп. 1. Д. 77.
11. ГАОО. Ф. 83. Оп. 1. Д. 9. 165 л.

ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, АКТУАЛЬНЫЕ ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

С. Г. Шулежкова

ДРЕВНЕЙШИЕ СЛАВЯНСКИЕ ТЕКСТЫ КАК СРЕДСТВО СОХРАНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНЫХ ДУХОВНЫХ ТРАДИЦИЙ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Самый естественный путь, способствующий сохранению православных духовных традиций – это, во-первых, изучение молодым поколением старославянского языка, на который в глубокой древности были переведены канонические христианские тексты; во-вторых – освоение библейских слов и выражений, ставших неотъемлемой частью литературного языка русской нации.

«Есть книга, коей каждое слово истолковано, объяснено, проповедано во всех концах земли, применимо к всевозможным обстоятельствам жизни и происшествиям мира; из коей нельзя повторить ни единого выражения, которого не знали бы все наизусть, которое не было бы уже *пословицею народов*; она не исключает уже для нас ничего неизвестного <…> и такова её вечная прелесть, что если мы, пресыщенные миром или удручённые унынием, случайно открываем её, то уже не в силах противиться её сладостному увлечению и погружаемся духом в её божественное красноречие», – писал в 1836 г. А.С. Пушкин в отклике на сочинение Сильвио Пеллико «Об обязанностях людей» [3, с. 388]. Гениальный русский поэт имел в виду вторую часть Библии – Евангелие, но эти слова вполне можно отнести ко всему Священному Писанию, важнейшие части которого начали проникать в Киевскую Русь после Крещения.

Старославянский язык, «спокойный и порывистый», «исполненный пафоса и величия» (В.В. Розанов), зазвучал на службах в монастырях и храмах; на нём в Древней Руси писали богословские трактаты, жития, поучения; он проникал в светскую литературу, в переводные философские и исторические труды. Восточнославянские писцы, как и писцы средневековой Европы, стали своеобразными хранителями духовной культуры народов, принявших при покровительстве Византии христианство. Неудивительно, что Библия превратилась в неисчерпаемый источник афоризмов, сентенций, образных слов и выражений славянских языков. Судя по дошедшим до наших дней ономастиконам, приточникам, славяно-русским словарям и азбуковникам, библеизмы постепенно сформировали один из

самых мощных пластов складывавшегося в древнерусском, а затем и в старорусском языке фонда крылатых единиц (КЕ). Но начиналось освоение библеизмов в глубокой древности, с того времени, когда русичи овладевали знаниями о христианской вере через старославянские рукописи.

Внимание славистов, изучавших славянские рукописи X–XI вв., долгое время сосредоточивалось преимущественно на изучении фонетического и грамматического строя древнейшего письменного литературного языка славян, а также на анализе графики и орфографии сохранившихся памятников. И это не могло не отразиться на самих программах, по которым шло обучение старославянскому языку в высших учебных заведениях. Н.С. Трубецкой в 1925 г. характеризовал историю славянского словарного состава как «наиболее запущенный раздел языкознания» [Trubetskoj 1925: 287]. С тех пор очень многое изменилось. Под влиянием международных съездов славистов началось активное изучение славянской лексики вообще и русской в частности. Как очень точно подметил О.Н. Трубачёв, «Именно съезды славистов повернули стрелку славистического компаса в сторону словаря и слова» [7, с. 7]. В 1950-е годы проводится масштабная работа по подготовке словаря старославянского языка в Пражской Академии наук, в 1970-е гг. возрождаются историко-славистические исследования в нашей стране, прервавшиеся в годы репрессий. Советские учёные первыми вторглись в неисследованную область праязыковой лексикографии, разработали проекты исторических словарей русского языка. В 1974 г. под редакцией О.Н. Трубачёва в Институте русского языка РАН им. В. В. Виноградова начал издаваться «Этимологический словарь славянских языков» (Праславянский лексический фонд) [ЭССЯ, вып. 1–36, 1974–2010]. Появились, наконец, словари собственно старославянского языка [см.: SJS 1958–1997; Handwörterbuch 1955; ESJS 1989–2006; СС 1994; СБР, т. 1 – 2, 1999–2009; Материалы 2009; ФССЯ 2011], а также монографические исследования старославянской лексики [см.: Цейтлин 1977; Вендина 2002].

Однако успехи исторической, в том числе старославянской лексикологии и лексикографии, фразеологии и фразеографии фактически никак не отразились на вузовском обучении: на эти разделы при мизерном количестве часов, отводимых на старославянский язык, никогда не хватало времени. Но было и ещё одно очень важное обстоятельство, препятствовавшее полноценному использованию старославянских текстов в качестве средства формирования у молодёжи православных духовных традиций, – отсутствие хрестоматий, соответствующих и по подбору материала, и по дидактическим требованиям поставленной цели. Старые дореволюционные хрестоматии, куда входили не только старославянские, но и древнерусские, и старорусские тексты, давно стали библиографическими редкостями. Первым опытом создания полного учебного пособия для чтения славянских памятников X – XI вв. стала «Хрестоматия по старославянско-

му языку», подготовленная при кафедре общего языкознания и истории языка Магнитогорского государственного университета [Шулежкова 2012]. В ней сочетаются достижения современной русской и зарубежной палеославистики, находки предшественников и авторское видение предмета изучения на современном этапе развития обучения филологов в высшей школе.

Книга состоит из пяти частей: введения, собственно хрестоматии, словаря, справочного раздела и фоноприложения.

Введение представляет собой «путеводитель» по учебному пособию. Здесь даются методические рекомендации по овладению техникой чтения старославянских памятников, сообщаются краткие сведения о специфике старославянского произношения, предлагаются наиболее рациональные приёмы поэтапного освоения курса с опорой на старославянские источники. Отсутствие учебных пособий с расстановкой ударений, а также записей с образцовым чтением древних славянских текстов осложняет грамотное орфоэпическое их воспроизведение. В таких условиях приходится руководствоваться несколькими практическими установками:

1) исключить аканье при чтении всех старославянских текстов;

2) чётко проговаривать все слоги, включая те, которые формируются с помощью **ъ** или **ь**, если памятник был создан до падения редуцированных;

3) все шипящие и **ц** произносить мягко;

4) помнить, что буква **ѧ** обозначает [е-носовой], а буква **ѫ** – [о-носовой] (ср. **жѧти, оучити сѧ; мѫчити, сѫпрѫга**)

5) при постановке ударения ориентироваться по преимуществу на русские аналоги;

6) учесть, что в старославянском языке не действовала так называемая третья лабиализация, поэтому под ударением после мягких согласных, включая шипящие и **ц**, не произносился [о] (ср. **лице, ключемь, съжьженъ**);

7) в окончаниях род. п. ед. ч. местоимений м. р. и ср. р. типа **кго, моєго** а также полных (местоимённых) форм имён прилагательных и причастий типа **свѧтааго, идѫщааго** не допускать произношения [во] вместо [го];

8) в текстах, которые были написаны глаголицей (это обязательно указывается в характеристике памятника, из которого извлечены отрывки), буква **ѣ** может обозначать либо [’а], либо широкое открытое [е] нижнего подъёма. Ср. **лѣто** [л’ето], **оузьрѣ** [уз’ьр’е], **но ѣко** [јако], **(кръı) моѣ** [моја].

Следующий раздел пособия – это **собственно хрестоматия**. В хрестоматии представлены отрывки из 26 древнейших славянских рукописей. Памятники, объединённые временем возникновения (X – XI вв.) и общим для всего средневекового славянства литературным языком, сопровожда-

ются краткой историей их открытия, введения в научный оборот; указанием на место хранения; характеристикой содержания, а также анализом палеографических и языковых особенностей. Они расположены по жанровому принципу. Вначале помещены притчи и легенды из евангелий, записанных в разных славянских землях; затем – псалмы; за ними следуют фрагменты служебников, поучений, литургий, «изборников», житий и пр. произведений христианской тематики. Каждый отрывок в учебных целях сопровождается заголовком, что позволит эффективней использовать приложенный к хрестоматии иллюстративный материал – репродукции произведений изобразительного искусства, созданных по библейским мотивам и нашедших отражение в текстах данной книги. Это позволит оценить культурологическую значимость Священного Писания, многие части которого дошли до нас через старославянский язык.

При изучении курса старославянского языка студенты должны научиться свободно читать, переводить и всесторонне анализировать – с точки зрения фонетической, грамматической, этимологической, лексико-фразеологической, синтаксической – древнейшие славянские тексты. Чтобы облегчить выполнение этой задачи, каждый отрывок из адаптированных (выполненных типографским способом кириллицей и разделённых на слова) старославянских рукописей сопровождается комментариями. Комментарии состоят из трёх блоков: 1) ***Расшифровка сокращённых (написанных под титлами) слов***; 2) ***Толкование труднопереводимых конструкций***; 3) ***Выражения русского языка, генетически связанные с фрагментами отрывка***, избранного для чтения.

Опыт преподавания курса старославянского языка показал, что единый список *сокращённых написаний* из старославянских текстов, где бы он ни был расположен в учебной книге, далеко не всегда удобен в использовании. В разных памятниках, помимо общепринятых сокращений типа **їс, ѓи, ѯс,** могут быть свои, индивидуальные приёмы экономной передачи на письме старославянских слов и выражений. Поэтому под каждым отрывком в алфавитном порядке помещён перечень встречающихся именно в данном тексте сокращений. Они сопровождаются «расшифровкой» (написанием слова в развёрнутом виде и в той грамматической форме, которую стремился отразить писец за счёт конечных элементов сокращённого слова). Ср. **бм҃ь – богомь, гл҃а – глагола, ѯоу – христоу.** Алфавитный порядок комментариев в первом блоке вызван тем, что одно и то же сокращённое слово может встретиться в отрывке несколько раз, а потому поиск его «расшифровки» не должен зависеть от местоположения слова в тексте. Поскольку в хрестоматию включены отрывки из рукописей, созданных на разных славянских землях, а писцы невольно отражали некоторые особенности своего говора, в комментариях, где анализ осуществляется составителем, было решено ориентироваться на нормы старославянского языка ранней эпохи.

Во втором блоке комментариев толкуются конструкции (иногда – и входящие в них слова), которые условно названы *трудноперевoдимыми*. Для того, кто только приступает к изучению старославянского языка, многие фрагменты текстов хрестоматии могут оказаться сложными при переводе. Существующие словари старославянского языка рассчитаны, прежде всего, на толкование слов, а не на толкование устойчивых словесных комплексов (УСК), тем более – не на толкование особых старославянских синтаксических конструкций, таких, например, как дательный самостоятельный оборот, двойные падежи и пр. Кроме того, даже знакомое слово, употреблённое писцом в непривычной для носителя русского языка грамматической форме, может остаться неузнанным. Комментарии во втором блоке расположены не в алфавитном порядке, а «по ходу текста». Так что, встретившись с непонятной конструкцией или с непонятной формой слова, которая не вошла в приложенный к хрестоматии словарь, можно обратиться ко второму блоку под текстом, где помещено их толкование.

В третьем блоке представлены *выражения русского языка, генетически связанные с фрагментами прочитанного текста.* Они свидетельствуют о родственных связях между русским и старославянским языком и помогают увидеть реальные результаты влияния первого литературного языка славян на язык русского народа.

Хрестоматия снабжена двумя учебными словарями. В первом даётся толкование старославянских слов, во втором – толкование УСК современного русского языка, генетически связанных с фрагментами предлагаемых для чтения текстов.

Хрестоматия, помимо собственно историко-лингвистических образовательных, должна решать и общекультурные задачи. Для чтения и всестороннего анализа в книгу включены такие фрагменты древних рукописей, которые обладают глубоким общечеловеческим содержанием и оставили реальный след в истории христианских народов, прежде всего – славянских. Это ветхозаветные и новозаветные легенды, притчи, послания, проповеди, которые, пройдя через века, вошли в культурный канон нации, вдохновили художников, скульпторов, композиторов, поэтов на создание великих произведений искусства, породили образные выражения, афоризмы, наполненные глубоким этическим содержанием. Студентам предлагаются притчи о блудном сыне, о сеятеле, о человеке, попавшем к разбойникам, о бедном Лазаре; Нагорная проповедь, комплекс легенд, связанных с рождением Христа, его проповеднической деятельностью, мученической смертью на кресте и др.

Справочный раздел содержит таблицы с первыми славянскими азбуками и буквенными обозначениями чисел; перечень использованных источников – опубликованных и неопубликованных старославянских рукописей; список рекомендуемых учебников и учебных пособий по старославянскому языку, а также старославянских и близких к ним по содержанию словарей.

Заключающий учебное пособие **Словарь** состоит из двух разделов. В первом толкуется более 700 старославянских слов и оборотов, отобранных с учётом их использования в текстах, предназначенных для чтения и анализа. Во втором даётся семантический и культурологический комментарий к библейским крылатым выражениям русского языка, которые генетически связаны с легендами и притчами, включёнными в книгу.

Книга **иллюстрирована** репродукциями произведений изобразительного искусства, созданных по мотивам Священного Писания, и фотокопиями фрагментов древних славянских рукописей, из которых извлечены тексты хрестоматии.

В качестве образца приведём фрагмент хрестоматии, посвящённый отрывку из Ассеманиева Евангелия:

АССЕМА́НИЕВО ЕВАНГЕЛИЕ

Ассеманиево евангелие-а́пракос, или Ватиканский кодекс, представляет собою евангельские чтения на субботу и воскресенье в календарном порядке и с календарными заметками о христианских праздниках. Это глаголическая рукопись XI в. на 158 пергаментных листах, созданная в Македонии или в соседних с нею областях Болгарии. Названо евангелие по имени директора Папской библиотеки Дж. Ассемани, который в XVIII в. обнаружил рукопись в Иерусалиме и вывез в Рим, где она доныне хранится в Ватиканской библиотеке. Предполагается, что язык рукописи ближе всего к кирилло-мефодиевскому, древнейшему варианту старославянского языка. Первое, не очень качественное издание памятника (глаголическим шрифтом) Ф. Рачки увидело свет в Загребе в 1865 г. В 1878 г. в Риме И. Чрнчич опубликовал Ассеманиево евангелие в латинской транскрипции. Однако лучшее издание (глаголицей) было подготовлено И. Вайсом и И. Курцем в Праге в 1929 г. В 1955 г. И. Курц опубликовал этот памятник в Праге в кириллической транскрипции. В Ватиканском кодексе отражён новый этап утраты **ъ** и **ь**: писец довольно часто не пишет редуцированных знаков в конце слов (ср. **врътоград, вам, придѫт, оучил** и пр.). К графическим особенностям памятника следует отнести написание на месте звука [ы] сочетания букв **ъ** и **и** (ср. **градъи, въи, благъи** и пр.). Грамматические формы и лексика Ассеманиева евангелия отличаются архаическими чертами.

Притча о Царстве Небесном

Рече г҃ь прітчѫ сіѭ • Подобьно естъ црьс҃тво н҃бсъное зрьноу гороушъноу: Єже пріємъ ч҃лкь • въвръже въ врътоград свои • и въстрасте и бъ^с^и въ дрѣво велие • и птіцѧ н҃бснъıѩ въселішѧ сѧ въ вѣтві єго • И пакъı рече • комоу оуподоблѭ црствие бжіє • 21. Подобьно єстъ квасоу • іже приємъші жена • съкръı въ мѫцѣ трі сатъ •дондеже въскъıсѫ вьсѣ • И прохождааше скозѣ градъи и въсі • оучѧ • и шествіє творѧ въ єрм҃^л^ъ • Рече же ємоу єтеръ • Г҃и аште мало єстъ сп҃саѭщиихъ сѧ • Онъ же рече кь немоу • Подвіѕаите сѧ въниті скозѣ тѣсьнаѣ врат^а^: ѣко мноѕі гл҃ѭ вамъ • възиштѫтъ въниті • и не възм^о^гѫтъ • Ѡтънелі оубо въстанетъ гд҃нъ домоу • и затворітъ двьрі • и начьнете вънѣ стоѣті • и тлѣщі въ двьрі гл҃ще • г҃и г҃и отвръзі намъ • и отъвѣщав речетъ вам • не вѣмъ васъ отъ кѫдоу єсте • Тогда начьнете гл҃аті • ѣхомъ прѣдъ тобоѭ и піхомъ • и на

распѫтіихъ нашихъ оучіл нъı єсі • и рече тъ гл҃ѭ вамъ: не вѣмъ вас о^{т} кѫдѣ естє • Wтъстѫпітє отъ менє • въсі дѣлат^{є}лє неправъдѣ • тоу бѫдетъ плачь и скрьжьтъ зѫбомъ • Єгда оузьритє авраама • и исаака иѣкова • и въсѧ п҃рркъı • въ цр҃ствіи бжіи • Въи же изгонимъи вонъ • И приджт wтъ въстокь и западъ • и сѣвера и юга • и възлѭгѫт въ цр҃ствии бжіи (Лк 13:18–29).

Справочная часть

1. Расшифровка сокращённых (написанных под титлами) слов

г҃и = г о с п о д и, г҃ь = г о с п о д ь

г҃днъ = г о с п о д и н ъ

гл҃аті = г л а г о л а т і, гл҃ѭ = г л а г о л ѭ, гл҃ще = г л а г о л ѭщ є

єр҃м^ъ = и є р о у с а л и м ъ

нбснъıѧ = н є б є с ь н ъı ѧ

п҃рркъı = п р о р о к ъı

сп҃саѭщиихъ сѧ = съ п а с а ѭщ и и х ъ сѧ

цр҃ствиє бжіє = цѣсарьствиє божіє, цр҃ствии бжіи = цѣсарьствии божіи

црьс҃тво нбсъноє = цѣ с а р ь с т в о н є б є с ь н о є

чл҃кь = ч л о в ѣ к ь

2. Толкование трудноперевoдимых конструкций

з р ь н о г о р о у ш ь н о – ‘зерно горчишное’

въврьжє въ врьтоградъ – ‘посадил в огороде (саду)’ (въврьжє – 3 л. ед. ч. аориста от глагола въврьщи)

съкръı въ мѫцѣ трі сатъ •дондєжє въскъıсѧ вьсѣ – ‘спрятала в муке (кваса) три сата (мера сыпучих тел) до тех пор, пока всё не заквасилось’

мнoѕі възиштѫтъ вънитї и нє възмогѫтъ – ‘Многие попытаются войти и не смогут’

вънитї ск(в)озѣ тѣсьнаѣ врата – ‘войти сквозь тесные врата’

шєствіѥ творити – ‘путешествовать, странствовать’

нє вѣмь васъ отъ кѫдоу єстє – ‘Я не знаю, откуда вы (Я не знаю, кто вы)’

дѣлатєлє нєправьдѣ – ‘пособники неправды’

плачь и скрьжьтъ зѫбомъ – букв.: ‘плач и зубовный скрежет’ (в ст.-сл. текстах используется как символ мучений, ожидающих грешников после смерти в аду).

3. Выражения русского языка, генетически связанные с фрагментами данной притчи

Рус. **птицы небесные** – *ст.-сл.* птицѧ нєбєсьнъıѧ

Рус. **говорить притчами, иносказаниями** – *ст.-сл.* рєшти притъчами

Рус. **царство божие** – *ст.-сл.* цѣсарьствиє божиѥ

Рус. **царство небесное** – *ст.-сл.* цѣсарьство нєбєсьноє [10, с. 61–64].

Содержание хрестоматии, ее структура, ее справочный аппарат, методическая система, реализованная в ней, позволяют использовать эту книгу не только на филологических факультетах высших учебных заведений, но и в воскресных школах, в лицеях и гимназиях, где в программу обучения детей входит курс старославянского языка. Знакомство со старославянскими текстами, обогащение языка молодежи библейскими крылатыми единицами могут сыграть огромную роль в формировании высоких нрав-

ственных идеалов у подрастающего поколения России, в сохранении православных духовных традиций.

Литература

1. Вендина Т.И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.

2. Материалы 2009: Материалы к фразеологическому словарю старославянского языка: свыше 350 единиц / Науч.-исслед. словарная лаборатория МаГУ; отв. ред. С.Г. Шулежкова, чл. редкол.: А.А. Осипова, Л.Н. Мишина. – Магнитогорск: Изд-во МаГУ, 2009. – 290 с.

3. Пушкин А.С. Об обязанностях человека. Сочинение Сильвио Пеллико // А.С. Пушкин. Собрание сочинений: в 5 т. Т. 5. – СПб.: Библиополис, 1994. – С. 388-389.

4. СБР, т. 1 – 2, 1999–2009: Старобългарски речник: в 2 т. / Българска академия на науките; отг. ред. Д. Иванова-Мирчева. – София: Изд-во «Валентин Траянов», 1999 – 2009.

5. СДЯ XI-XIV, т. 1 –8, 1988–2008: Словарь древнерусского языка XI – XIV вв.: в 10 т. – М.: Рус. яз.: Азбуковник, 1988–2008 (издание продолжается).

6. СС 1994: Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков): около 10 000 слов / Э. Благова, Р.М. Цейтлин, С. Геродес и др.; под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. – М.: Рус. яз., 1994. – 842 с.

7. Трубачёв О.Н. Славянская филология от съезда к съезду // Филологические науки. – 1998. – № 3. – С. 3 – 14.

8. ФССЯ 2010: Фразеологический словарь старославянского языка: более 4000 единиц. Проспект / под ред. С.Г. Шулежковой. – М.; Магнитогорск: ООО «Изд-во ЭЛ-ПИС»; Магнитогорский гос. ун-т, 2006. – 340 с.

9. Цейтлин Р.М. Лексика старославянского языка: Опыт анализа мотивированных слов по данным древнеболгарских рукописей X–XI вв.: монография. – М.: Наука, 1977. – 336 с.

10. Шулежкова С.Г. Хрестоматия по старославянскому языку: тексты, словарь, фоноприложение. – 2-е изд, испр. и доп. – М.: Флинта: Наука, 2012. – 280 с.: илл. + CD.

11. ЭССЯ, вып. 1–35, 1974–2009: Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / под ред. О.Н. Трубачёва. Т. 1–36. – М.: Наука, 1974–2010 (издание продолжается).

12. ESJS 1989–: Etymologický slovnik jazyka staroslověnského / hl. red. E. Havlova – A. Erhart. S.1-12. – Praha: Nakladetelstvi Československé Akademie Věd – Akademie Věd České Republiki, 1989 – 2006 (издание продолжается).

13. Handwörterbuch 1955: Sadnik L. und R. Aitzetmüller. Handwörterbuch zu den altkirchenslavischen Texten. – Heidelberg: Carl Winter-Universitätsverlag, 1955. – XX + 341 S.

14. SJS 1958–1997: Slovnik jazyka staroslověnského / hl. red. Joz. Kurz: t. 1-4. – Praha: Nakladetelstvi Československé Akademie Věd – Akademie Věd České Republiki, 1958–1997; 2-е изд. репр.: Словарь старославянского языка: в 4 т. – СПб.: СПбГУ, 2006.

15. Trubetskoj N.S. Einiges über die russische Lautentwiklung und die Auflösung der gemeinrussischen Spracheinheit // Zeitschrift für slavischen Philologie. Bd. 1. – 1925. – S. 287-319.

Т.Ю. Березовская

РОЛЬ ЗВУКА В ИНФОРМАЦИОННОМ ПОЛЕ ЯЗЫКА (НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО)

Объективная целостность окружающего мира во всём его единстве и многообразии должна в той или иной степени присутствовать в сознании любого человека. И каждый человек в течение всей жизни ежесекундно живёт в информационном поле языка. С вышеназванной позиции в статье частично рассматриваются градационная классификация, синхронизация и систематизация информационных полей знаковых систем (в данном случае, на материале фонетической составляющей русской языковой системы), а также осуществляется выработка новых подходов к фонетическому материалу этой системы, приводятся соответствующие иллюстрации.

Основой любого языка, как известно, является звук, вернее, системная совокупность конкретных звуков. «Табель грамматическая» М.В.Ломоносова открывается преамбулой: «Слово человеческое начинает: голосъ» [3, с. 3].

Существует большое количество научных исследований, а также действий, направленных на сохранение языка. Н.М.Карамзин, например, из соображений сохранности этого богатства вводит в русскую азбуку букву Ё, отображающую существующий доныне звук и подчёркивающую идеографическую связь с праславянской азбукой.

К.Д.Ушинский в книге «Родное слово» ещё в 1861 году говорил о «структуре и механизмах языка как знаковой системы», называя «источником речи – физический источник, т.е. мимико-звуковые рефлексы или рефлективные корни» [4, с. 11]. При этом он подчёркивал «необходимость воплощения научного знания в педагогическую форму» [4, с. 44]. В основу его звукового метода положено изучение звуков речи и подчёркнуто относительное соответствие произношения – написанию.

«Фонетический принцип письма неизбежно сосуществует с морфологическим …и, также неизбежно, вступает с ним в противоречие. При этом ярко проявляются два аспекта: синхронический (родство форм) и диахронический (история форм в существенном единстве во времени)», – писал В.Асмус в «Кратком пособии по старой орфографии русского языка» [1, с. 6]. В количественном отношении язык неисчислим – в настоящий момент максимально фиксируется около миллиона составляющих. А количество звуков в языке строго ограничено, хотя в речи, в зависимости от позиции звука в слове, дополнительно предполагается определённое количество звуковых модификаций (редукция, отвердение, смягчение, оглушение, озвончение…).

Фонетическая система современного русского языка несёт в себе звуки, пришедшие из древнерусского языка и их абрисы, пришедшие из старославянского языка и ставшие после многовековой доработки основой

нашего русского. При этом не только смыслоразделительная функция языка имеет под собой звукопроизносительные нормы конкретной языковой системы, но и грамматическая функция напрямую соотносится с этими же нормами с учётом транслитерации и транскрипции (например, мягкость или твёрдость конечной согласной в мужском и женском роде существительных; соотнесение смычки звонких и глухих согласных на стыке приставочных и корневых морфем).

Кодировка звука буквой всегда являлась достаточно условной, т.к. азбучное название буквы уводит человека от произносительной нормы самого звука к названию абриса: сильнее в более раннем периоде: ***В*** – веди; ***Ж*** – живете; значительно и в наше время: ***Л –*** эль, эл, лэ; ***Ш –*** шэ, ша.

Таким образом, алфавит (азбуку) необходимо изучать не при обучении учащихся чтению и письму, где главное – чёткое различение звуков и соотнесение их с соответствующим абрисом, а спустя определённое время, при возникновении необходимости работать с любыми справочными изданиями, где названия букв дают возможность простого и лёгкого перехода от одного знака к другому в алфавитном ряду.

В русской азбуке (алфавите) в разное время насчитывалось различное количество букв. В более или менее окончательном виде эта азбука – практически почти совершенное воплощение принципа однозначности графического отображения пары «звук-буква».

Кроме того, она отличается от алфавитов других языковых систем тем, что только в ней есть своё содержание, появившееся ещё в момент её зарождения, в азбуке праславянской. В иврите, например, все названия букв – имена существительные в единственном числе и именительном падеже. А из 29 названий букв славянской азбуки семь слов (т.е. почти четверть) – глаголы, причём в различных глагольных формах. Нужно отметить ещё, что и в обычной русской разговорной речи один глагол приходится, в среднем, на три другие части речи (т.е. это живые пропорции устной речи напрямую подчёркиваются основой письменной речи – алфавитом). В этом азбучном ряду букв русского языка есть и существительные (причём даже во множественном числе), и наречия, и местоимения. Таким образом, всё указывает на связный характер азбучных наименований. Это азбучное Послание – совокупность кодирующих фраз.

Существует значительное количество их переводов. Вот один из современных, построенный на акрофонических названиях букв Азбуки, обнаруживающий глубокий смысл Азбучных истин и кажущийся автору данной статьи на настоящий момент наиболее убедительным: «*Я* знаю буквы. Письмо – это достояние. Трудитесь усердно, земляне, как подобает разумным людям. Постигайте мироздание, несите слово убеждённо. Знание – дар Божий. Дерзайте, вникайте, чтобы сущего свет постичь!» [2, с. 12].

Русская языковая система состоит из нескольких составляющих и содержит в своём составе следующие аппаратные блоки в их взаимосвязи: фонетический (звук и абрис, законы их конструирования и функционирования); лексический и грамматический (слово, его конструирование и функционирование); синтаксический и пунктуационный (предложение, его конструирование и функционирование); текстовой (части текста, их конструирование и функционирование в моно-/диа-/полилоговом поле различных стилей).

Соответствующе ориентированные базы (иллюстрации, поэтапно градуированные таблицы, структурированные графики) являются их основой. Изучение языковой системы осуществляется в последовательном порядке: в случае изучения родного (т.е. первого) языка – от блока текста к блоку звуков, русского языка как второго или третьего – наоборот. При этом в первом случае используется принцип от сложного к простому, во втором – от простого к сложному.

Сама структура языковой системы демонстрирует как систему в целом, так и некие законы равновесия – блоки, их элементы и взаимосвязи с учётом новых рамок занятий. Их освоение направлено, в основном, на исследовательскую работу учеников и предполагает ежедневные и промежуточные (обобщающие) тренинги и практикумы по каждому разделу программы, итоговый самостоятельный контрольный практикум, а также парный, взаимный и итоговый контроль по результатам усвоения рассматриваемого раздела (звук, слово, смысл, понятие, абрис, буква).

За основу взята линия современной экспериментальной педагогики, реализующая принцип так называемого неявного, скрытого (латентного), процесса обучения, т.е. поэтапного постижения учащимися закономерностей звукосложения в русском языке. Новое функционирование пары «обучающий – обучаемый» создает у этой пары непроходящий, устойчиво мотивированный интерес к процессу обучения, поддерживает стабильность состояния эйфории успешности сиюминутных действий и общего (итогового) успеха. Создаваемые пособия обосновываются с позиций современной экспериментальной образовательной науки. Они задают новые рамки образовательного процесса, по-новому нормирует функции преподавателя и ученика, дают принципиально новое научное представление о самОм процессе обучения русскому языку (методологически сформулированное и технологически разработанное). Описанная таким образом языковая система русского языка может стать основой для описания другого языка, что уже производится в настоящее время по вышеуказанному методу в рамках исследования цыганского языка М.В.Сеславинской и Г.Н.Цветковым.

Курс фонетики предлагается изучать тремя модулями «Звук в составе слова», что даёт возможность воспринимать звуки системно (одним звуком, парами или тройками звуков, в строгой очерёдности).

Первый фонетический подблок–модуль «звук и абрис» включает в себя языковые законы произношения, написания и конструирования, а также функционирования звуков в речи. В новом иллюстративном материале через цвет фона первого модуля подчёркивается особенность звука и ассоциативного ряда, даётся представление о гласных и согласных, твёрдых и мягких, глухих и звонких, парных и непарных, произносимых и непроизносимых звуках и соответствующих им абрисов. Процессы ассимиляции, редукции, озвончения и оглушения будут, в таком случае, восприниматься впоследствии не как единичные случаи, а как демонстрация языковых закономерностей произношения и правописания.

Например, одна из групп первого модуля (см. рис. 1 – первый модуль, четвёртая группа. Парные и непарные согласные звуки по твёрдости-мягкости их произнесения. Оригинал графика построен в спектре зелёного цвета (в данном чёрно-белом варианте следует обратить внимание на оттенки светло- и тёмно-серого спектра) демонстрирует закономерности размещения в современном русском алфавите согласных звуков (парных и непарных по твердости–мягкости) и соответствующих им абрисов. Ассоциативный цветной ряд даёт возможность разграничения и соотнесения звукоразлечительных смысловых позиций согласных звуков в русской языковой системе (при этом, естественно, не учитываются не имеющие звукового аналога знаки Ъ и Ь).

Б – Б’ В – В’ Г – Г’ Д – Д’

Ж – Ж’ З – З’ Й К – К’

Л – Л’ М – М’ Н – Н’

П – П’ Р – Р’ С – С’ Т –Т’

Ф – Ф’ Х – Х’ Ц Ч’ Ш Щ’

Условные обозначения: __ – звонкие парные согласные звуки; □ – жужжаще-звеняще-свистяще-шипящие парные и непарные согласные звуки; ⬚ – йотировано-звонкий непарный согласный звук; ⬚ – глухие парные согласные звуки; ⬚ – сонорные звонкие парные согласные звуки.

Примеры моделирования, модель как таковая, анализ и синтез предъявляемого материала составляют основу образовательного процесса в виде постоянных поурочных тренингов и инновационных педагогических практик. Таким образом, предлагается системное пошаговое исследование предметных образовательных циклов как основы перевода современного научного языкового материала в образовательный.

Литература

1. Асмус В. Краткое пособие по старой орфографии русского языка. Москва. Русское зерцало. 1999. 36с.

2. Кеслер Ярослав. Интернет-портал совр. рус. яз. 17с. Rg.ru@arc.2000/090

3. Ломоносов М.В. Табель грамматическая. Труды по филологии 1739–1758 гг. Репринт. Древнеславянская (древнерусская) буквица. Глаголица и устав кириллицы. 81 с.

4. Ушинский К.Д. Родное слово. Полн.собр.соч. Сов.педаг. 1954. Т.2. 158с.

Е. Н. Байбулатова

ЛЕКСИЧЕСКАЯ ТЕМА «ДЕТСКИЙ ДОМ»: СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ДИСКУРСОВ

Индивидуальность, неповторимость речевого опыта личности, отраженного в тексте, предполагает создание “одного из возможных миров” [3], поскольку «высказывания и целые тексты “рисуют картины” мира, то есть сообщают о вещах, людях, их признаках, об их связях и отношениях» [1, с. 13].

Предметом рассмотрения в статье станет анализ лексической темы «Детский дом», реализованной в разных дискурсах. Для этого были выбраны тексты неправославного и православного дискурсов: публикации Екатерины Малининой в «Комсомольской правде» («Наши воспитанники уходят на панель или в тюрьму», «Детские дома растят иждивенцев и тунеядцев») и серия статьей Александра Гезалова, расположенная на интернет-сайте «Православие. Ru» («Новогодний подарок сироте навсегда», «Адаптация сирот: кто во что горазд», «Отче наш»).

Обращение к сопоставительному анализу разных дискурсов обусловлено мнением о том, что дискурс «или Язык–Текст как одна из трех ипостасей естественного языка, есть способ структурирования реальности, способ формирования мировоззрения, в более привычной системе терминов – картины мира» [7, с. 377].

Понятие “лексическая тема”, которая обусловливает структуру лексического уровня текста, состав внутренних тематических объединений слов, введено в рамках функционального направления лексикологии (школа петербургского ученого В.В. Степановой).

Лексическая тема образует тематическую сетку, где ключевыми становятся повторяющиеся слова, которые несут основную информацию. Тематическая сетка служит средством декодирования и толкования текста. Отношения между компонентами тематической сетки можно охарактеризовать как иерархические, когда с помощью парадигматических и синтагматических текстовых связей выясняется, какие слова информационно нагружены.

При этом значимой оказывается внутритекстовая мотивация синтагматических и парадигматических связей между словами, поскольку в тексте возникают сочетания слов, которые могут быть не возможны в рамках языковой системы. Функциональные ориентиры устанавливаются «не только “системно” – правилами слов, но и “оттекстово” – своеобразными правилами текстообразования, внутритекстовой мотивированностью элементов его лексической структуры» [4, с. 8].

Традиционным в рамках заявленной исследовательской парадигмы стала организация лексической темы текстовыми лексико-тематическими группами (далее – ТЛТГ). Под ТЛТГ, вслед за Л.Н. Чурилиной, понимаем

некоторую «совокупность слов, соотносимых с определенной сферой экстралингвистической действительности на основе референциальной и/или понятийной общности, что определяется наличием общего семантического стержня и вхождением в один семантический класс» [6, с. 34]. Основным критерием объединения некоторой совокупности слов в ТЛТГ признается их семантико-синтагматическая соотнесенность, т.е. «семантический признак, выделяемый на основе данных <…> словарей», и наличие «совместной встречаемости при описании одной и той же коммуникативной ситуации» [6, с. 34].

Анализ лексической темы «Детский дом» позволяет выделить несколько ТЛТГ, доминирующими среди которых являются ТЛТГ «Дети» и ТЛТГ «Взрослые».

В текстах неправославного дискурса (статьи Е. Малининой) ТЛТГ «Дети» организуется несколькими рядами лексем. Это номинации субъектов. Наряду с нейтральными номинациями *дети, детвора, воспитанник* в тексте представлены лексемы с отрицательной коннотацией, вербализующей информацию “жить за счет чужого труда, на чужой счет”: *иждивенец, тунеядец*. Синтагматически связанные с ними слова *ложь (лгун), врать, манипулировать* усиливают отрицательную оценку, даваемую субъекту:

«Про глухих к словам воспитанников, про иждивенцев, которыми неизменно становятся почти все дети. Про ложь, без которой не могут жить ни 8-летняя Аня, ни 16-летний Иван»;

«Не хочу уроки учить – пожалуюсь тем же прокурорским работникам. А то, что эти детки профессиональные лгуны, никому не докажешь»;

«Любит манипулировать, в группе лидер. Врет профессионально».

В ряду лексем, эксплицирующих иждивенческую психологию воспитанников, парадигматически связанными оказываются слова: *спонсор*, *подарок* (как родовое понятие) и, соответственно, согипонимы: *сотовые, велосипеды, ролики, фломастеры, книжки, телевизор, видик, машинка, робот, раскраски, игрушки, куклы.*

В отношение конверсии в тексте вступают пары: *сломать – подарить, порвать – выдать, оторвать – принести*. Глаголы, включающие в структуру лексического значения сему “разрушение”, называют действия воспитанников детских домов. Глаголы с семантическим компонентом “передача другому лицу какого-л. объекта” – действия взрослых по отношению к ребенку:

«Нынешняя система воспитания в детских домах растит тунеядцев и иждивенцев. Детвора с малых лет уверена: им все должны. Сломал велосипед – подарят новый, порвал куртку – выдаст кастелянша, оторвал колесо у машинки – через два дня принесут другую. И ведь дарят, выдают, приносят».

О склонности воспитанников детского дома к конфликтности, в том числе доходящей до криминала, свидетельствует наличие таких предикативных лексем, как *бить, задирать, драка*, *воровать, грабеж, отнять,* а также тематически связанных с ними – *милиция*, *тюрьма, панель:*

«Русанов – главный ябеда и нытик <…> В группе его не любят, и есть за что. Ворует, бьет исподтишка, задирает»;

«Постоянные клиенты детской комнаты милиции: воруют, устраивают драки»;

«Только пять процентов выпускников детдомов добиваются чего-то в жизни. Остальные наши воспитанники уходят на панель или в тюрьму».

В одном из текстовых фрагментов два последних ряда лексем соединяются в одну тематическую парадигму, поскольку лексемы, эксплицирующие психологию иждивенчества, называют причину того, что приводит воспитанников детского дома к неправомерным поступкам:

«Нет, я, конечно, не призываю лишить детей всех спонсорских подарков. Но теперь мне вполне понятно, почему многие здешние подростки попадают в милицию за грабеж. Они привыкли все получать даром. А после выпуска из детского дома поток подарков резко иссякает. Но мысль, что им все должны, остается, ее уже ничем из головы не вытравишь. К ней просто добавляется еще одна: “Не хочешь дарить – отниму силой”».

ТЛТГ «Взрослые» представлена следующими парадигмами слов.

В номинации “взрослых” субъектов в основном отражена их позиционная роль: *администратор, директор, замдиректора, педагог, воспитатель, нянечка*.

Лексемы – *провожать* (в школу), *помогать*, *прогулка*, *игра, уложить (спать)* – называют ежедневные обязанности воспитателей.

Специфику отношений с детьми выражают лексемы, в значении которых вербализована конфликтная ситуация: *пререкания* (Ср.: Пререкаться – Спорить, препираться – 5, т. 3, с. 382), (словесная) *перепалка* (Ср.: «Перепалка – 2. *перен*. Крикливый спор; перебранка, ссора» – 5, т. 3, с. 83), *крик (окрик), мучение, ссора, борьба*:

«Группа под постоянными окриками Натальи Петровны продолжает “пастись” на детской площадке»;

«Самый впечатляющий момент за день – ссора Паши Семенова и воспитателя. Виктория вступает в словесную перепалку»;

«Первая самостоятельная смена – она выпала на вторую половину субботы, стала началом настоящих мучений и борьбы за каждое выполненное воспитанником действие».

В ТЛТГ «Взрослые» входят и лексемы, которые в тексте приобретают смысл “выход из сложившейся ситуации”: лексема *алкоголизм*, синтагматически связанная с предикатом *решить (проблему), трудотерапия*:

«Поэтому для начала надо решить проблему алкоголизма в стране. Но мы же все понимаем, как это невероятно сложно <…>».

«Второй способ – трудотерапия».

В текстах православного дискурса (статьи А. Гезалова) ТЛТГ «Дети» также включает ряд лексем, служащих наименованиями субъектов: *дети, ребенок, воспитанник.* Наиболее частотным является *сирота*. Анализ статей с вокабулой **сирота** в «Словаре русского языка. В 4 томах» (узуальный аспект) и «Русском ассоциативном словаре» (далее – РАС) (презентация фрагмента сознания "усредненной языковой личности") позволяет говорить о следующем. И для вербально-семантического, и для когнитивного уровня русской языковой личности актуализированным оказывается семантический компонент "одиночество". Ср.: «Сирота – Ребенок, подросток, лишившийся одного или обоих родителей» [5, т. 4, с. 97]. В РАС словарная статья вокабулы **сирота** отмечена в числе реакций. Среди 10 стимулов, в ответ на которые фиксируется реакция сирота, в лексическом значении 5-ти слов содержится компонент "одиночество": вдовый, одинешенький, бездомный, ничей, одинокий.

В православный дискурс лексические средства, объективирующие информацию об иждивенческой позиции детей-сирот, также включены. Это родовое понятие *иждивенец*, синтагматически связанное с признаковым словом *инфантильный* (Инфантильный – "Детски недоразвитый" – 5, т. 2, с. 673). Текстовыми конверсивами являются предикативные лексемы: *должен, дающий, спасать* и *берущий, брать, погибать*, где первый ряд называет действие социума по отношению к детям, а второй – детей по отношению к социуму;

«<…> сирот растят инфантильными иждивенцами»;

«Он (ребенок) так уверен, что все вокруг должны быть дающими, а он берущим!»;

«Умение брать у них запредельное, они научены этому просто по умолчанию. Есть даже такое понятие – «сиротская техника», когда сиротке достаточно на вас глянуть как надо, и вы уже побежите его спасать – при этом погибая вместе с ним под обломками доброделания».

Однако лексическая организация текста такова, что актуализируется проблема одиноких маленьких людей, а не проблема вреда, который приносят они, взаимодействуя с таковым. Парадигматические связи традиционны для русской языковой картины мира: *жизнь, духовный, мир, душа, любовь*. Возможность представления трагедии детей-сирот проявляется на уровне лексической сочетаемости: *духовно – поражены; мира, любви в душе – нет*:

«Дети-сироты покорежены именно духовно; в их жизненном пространстве есть все, что необходимо для жизни: еда, сон, танцы… Но нет главного – мира в душе. И любви».

Этим обусловлен состав ТЛТГ: *самозащищенность (низкая), депрессия, суицидальный, вешаться, кромсать (вены), ценность жизни (не осознавать), сводить счеты (с жизнью)*:

«<…> низкий уровень их самозащищенности, неумение выстаивать перед трудностями, находить коммуникативные каналы с теми, кто живет в семье. Ну, и склонность к депрессии и суицидальным мыслям. Известно, что многие сироты, не осознавая ценности жизни, сводят с ней счеты, вешаясь, кромсая себе вены и так далее».

ТЛТГ «Взрослые» в православном дискурсе имеет свои особенности.

В номинации “взрослых” субъектов одними из самым частотных являются лексема *человек* (или *люди*) и дейктическое слово *вы* («Вы – Употребляется при обращении к нескольким или многим лицам» – 5, т. 1, с. 242). Лексемы, называющие позиционные коммуникативные роли – воспитатель, друг, мама, папа, – характеризуются единичным употреблением.

Парадигма *спонсор, подарок* (и его синоним *подношение*), *сладости, игрушки, телевизор (плазменный), костюм (Бэтмена)* аналогична по составу парадигме текста неправославного дискурса. Но анализ субъектной организации лексической структуры текста позволяет отнести ее к ТЛТГ «Взрослые». Продолжением названной текстовой парадигмы являются лексемы: *очередь*, *щедрость*. Синтагматически связанные с признаковыми непроцессуальными словами: *большие* (подарки), *велика, огромна* (очередь) – и процессуальными – *выстроиться, попасть, дать, подарить, валиться* – лексемы передают гротесковую ситуацию:

«Совсем скоро в детские дома незримо, а где-то уже и зримо, выстроится очередь тех, кто захочет дать сиротам новогодние подарки, да такие, чтобы они были большие и очень большие. Эта очередь так велика и так огромна, что пора сделать всероссийский праздник «День подарков для детей-сирот», потому что в эти дни на сирот лавиной валится и валится людская щедрость. Все считают, что в Новый год надо обязательно попасть в очередь тех, кто подарит сиротам сладости, игрушки и, конечно, плазменные телевизоры».

Лексема *подарок* входит также в другую парадигму, логически противопоставленную первой. Это парадигма слов, которые называют близкие (семейные или дружеские) отношения. Текстовым смысловым знаком этих отношений становится местоимение *себя*, синтагматически связанное с предикатом *подарить*. Позиционную роль *себя* эксплицируют лексемы: *мама, папа, семья, друг.* Наречия *надолго* и *навсегда*, частотно используемые в тематической сетке текста, вербализуют хронологические рамки “подарка”. Ср.: «Надолго – На значительный срок, на продолжительное время» [5, т. 2, с. 345]; «Навсегда – На все время, на всю жизнь» [5, т. 2, с. 334]

«Никто в этой очереди не подарит ребенку *себя*. Надолго, а иногда и навсегда. Потому что это совсем другое дело. Да, именно *себя* и именно надолго»;

«Ну, а если у вас нет возможности взять в семью ребенка из детского дома (причины бывают разные), то прикипите к нему, станьте ему другом. Тоже надолго, а лучше навсегда».

Только в текстах православного дискурса в ТЛТГ «Взрослые» представлена подгруппа, в которую входят лексические средства, объединенные семантическим компонентом “вера”: *Бог, вера, молитва, грех, добродетель, крест, любовь, причастие*. Действие взрослых по отношению к детям выражено глаголом *привести*, синтагматически связанным с лексемами *Бог, вера*:

«Но главном для нас было – привести сирот к Богу, чтобы они были с Ним. Не спеша и как бы исподволь, в общении с нами и между собой».

«<…> привести детей-сирот к вере и мысли о том, что они в этом мире не одни, что есть Бог и Его безграничная любовь».

Таким образом, сопоставительный анализ текстов позволяет говорить о том, что разные дискурсы структурируют разные картины мира. Это подтверждается лексическими экспликаторами, характерными для неправославного и православного дискурсов.

Литература

1. Никитин, М.В. Курс лингвистической семантики /М.В. Никитин. – СПб.: Научный центр проблем диалога, 1996. – 760 с.
2. Русский ассоциативный словарь. В 2 т. Т. 2. От реакции к стимулу. – М.: Астрель; АСТ, 2002.
3. Степанов, Ю.С. Альтернативный мир. Дискурс. Факт и принципы Причинности // Язык и наука конца XX века. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 1995. .
4. Степанова, В.В. Лексическая структура текста (парадигматика и синтагматика) // Проблемы лингвистической семантики. Череповец: Изд-во ЧГПИ им. А.В. Луначарского, 1996. С. 51-63.
5. Словарь русского языка в четырех томах. – М., 1985.
6. Чурилина, Л.Н. Лексическая структура художественного теста (коммуникативный и антропоцентрический аспекты). /Л.Н. Чурилина. – Магнитогорск: МаГУ, 2000.
7. Чурилина, Л.Н. Современный православный дискурс: проблемы лексикографического представления // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва-Магнитогорск-Новосибирск, 2009. – С.377-383.

М. А. Белькова,
С. О. Горяев

О КОННОТАТИВНОМ ПОТЕНЦИАЛЕ СОБСТВЕННОГО ИМЕНИ МЕФОДИЙ В МАССОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Как известно, День славянской письменности и культуры – это название праздника, приуроченного ко дню церковной памяти святых равноапостольных братьев Кирилла и Мефодия. Празднование их памяти еще в старые времена имело место у многих славянских народов, но затем, под влиянием исторических и политических обстоятельств, было утрачено. В начале XIX века, вместе с возрождением славянских народностей, обновилась и память славянских первоучителей. В 1863 году в России было принято постановление праздновать память святых Кирилла и Мефодия 11

мая (24 мая по новому стилю). Отрадно, что и в современной России этот праздник отмечен на государственном уровне.

В связи с этим нам бы хотелось, пусть и в первом приближении, поставить вопрос о месте имен, которые носили славянские просветители, в современном русском ономастиконе. Поводом к размышлению послужил следующий ономастический, точнее, ономатопоэтический факт: имя *Мефодий* выбрал для главного героя одноименного литературного сериала отечественный автор Дмитрий Емец.

Прежде чем перейти к проблематике литературной ономастики, отметим, что антропоним *Кирилл,* пусть и не являющийся одним из самых частотных, тем не менее, встречается в современной практике наречения. Антропоним же *Мефодий* нетипичен для современного русского ономастикона, в частности, авторам настоящей работы неизвестны реальные носители такого имени, и неформальный «соцопрос» среди родственников и знакомых, просматривание имен студентов некоторых екатеринбургских вузов за последние несколько лет также не выявили ни одного носителя этого имени. Как известно, народной формой первоначально церковного имени *Мефодий* является *Нефёд,* на что указывает ряд ономастических словарей, в частности, приведенных в списке литературы. Но и этот вариант имени сейчас встречается крайне редко (сохраняясь только в производной фамилии *Нефёдов*). На наш взгляд, это имя (в варианте *Мефодий*), скорее можно встретить в системе редких, подчеркнуто церковных, «надмірных» имен, которые принято давать монашествующим при принятии пострига – например среди епископата РПЦ в настоящее время есть епископ Мефодий (Д.И. Петровцы, на покое) и митрополит Мефодий (Н.Ф. Немцов, Пермский и Соликамский).

Таким образом, имя *Мефодий* можно определить как экзотическое для современного русского ономастикона, связанное скорее с церковной и исторической сферами употребления.

Тем интереснее представляется тот вышеупомянутый факт, что именно это имя выбрал писатель Дмитрий Емец для главного героя одноименного литературного сериала, написанного в рамках направления «фэнтези» и ориентированного, прежде всего, на подростковую и молодежную публику. Рассмотрим более подробно, какие коннотации приобретает имя Мефодий в художественном тексте литературного сериала.

Прежде всего, укажем, что названия входящих в цикл повестей содержат антропоним *Мефодий Буслаев* (например: «Мефодий Буслаев. Маг полуночи»; «Мефодий Буслаев. Свиток желаний»; «Мефодий Буслаев. Третий всадник мрака»; «Мефодий Буслаев. Билет на Лысую гору»; всего на настоящее время вышло в свет 15 повестей). Помещение антропонима в столь сильную позицию (заглавие), несомненно, маркирует его ключевую роль в идейно-художественной структуре каждого конкретной повести и одновременно служит одним из принципиальных связующих звеньев ли-

тературного сериала. Впрочем, само имя персонажа было введено автором еще в последних книгах другого сериала – цикл повестей о *Тане Гроттер* – отчасти из коммерческих соображений (для сохранения читательской публики), отчасти из творческих (для подчеркивания преемственности художественных миров двух произведений).

Кратко отметим, что художественный мир сериала о Мефодии Буслаеве принципиально разделяется автором на два взаимопроникающих хронотопа: реалистический, подобный настоящей Москве и сказочно-фантастический. Первый населен простыми людьми, не верящими в чудеса, живущими своей частной жизнью. Ко второму принадлежат, в основном, мифологические существа, взятые из русских сказок (русалки, кикиморы, лешие, водяные, ведьмы), античности (циклопы, древнегреческие боги, Харон, Цербер), мирового фольклора и литературы (валькирии, эльфы, гномы, феи, суккубы), а также придуманные автором стражи света, стражи мрака, комиссионеры и т.п. Мефодий Буслаев является главным персонажем обоих миров, соответственно его имя органично вписывается автором в оба хронотопа.

Рассмотрим имя центрального персонажа подробнее. Автор, соответственно традиционной форме русского трехчленного антропонима (личное имя, патроним, фамилия), обозначает героя как *Мефодий Игоревич Буслаев.* Кратко его можно описать следующим образом: *Родился 13 апреля в 1992 году, в день полного солнечного затмения в Москве.* «*Внешне… внешне, пожалуй, не без изюминки. Сколотый на треть край переднего зуба, длинные русые волосы, схваченные сзади в хвост»* [2, с. 9]*, глаза неясного оттенка, так как меняют цвет в зависимости от настроения. Смелый, упрямый, изворотливый, острый на язык, дерзкий. Постоянно подвергает себя испытаниям силы воли: «...Мефодий воспитывал волю ежеминутно. Он делал только то, что ему не хочется, и, напротив, старался не делать того, чего ему ужасно хотелось. Например, … настраивал заклинание так, что оно будило его в половине шестого. Он просыпался и сразу рывком вставал, потому что вокруг все было темно и серо, и хотелось застрелиться, но остаться под одеялом. Внутренняя стрелка воли и энергии, которую он представлял себе всегда очень ярко и материально, прилипала к нулю. Понукая себя, он быстро одевался и выходил на улицу на трехкилометровую пробежку. Первый километр давался туго, так жутко хотелось спать, зато потом дело шло бодрее, и он возвращался в резиденцию проснувшийся и свежий»* [7, с. 3–4].

Рассмотрим каждый элемент антропонима отдельно (впрочем, как будет показано, художественные значения, возникающие у каждого онима в контексте литературного сериала во многом пересекаются и взаимно поддерживаются).

Говоря о личном имени *Мефодий*, прежде всего, отметим, что автор художественно поддерживает его этимологическое значение. Мефодий с

греч. – «изыскатель (того же корня слова метод, методика)» [1, с. 47]. Герой сериала Мефодий постоянно помещается автором «на перепутье», не может понять, что ему необходимо в жизни, пытается искать правильные решения проблем.

Далее укажем, что вместо разговорной народной формы *Нефёд* автор использует именно форму *Мефодий*, отсылая нас к особому слою ономастикона, связанному одновременно с традициями славянской книжности и античной культуры. Это является знаковым для манифестации авторского подхода – фэнтезийная повесть, написанная, в целом, на отечественном материале не замыкается, подобно многим другим, в мире «славянской» фольклорно-языческой древности, но отсылает читателя к высоким сферам национальной культурной традиции, имеющей эллинские корни (заметим в скобках, что автор литературного сериала – профессиональный филолог, и в рамках избранной ироничной манеры письма постоянно играет с аллюзиями на европейскую культурную традицию).

Наконец, отметим, что для компетентного читателя имя *Мефодий* служит в первую очередь отсылкой к церковному пласту русского ономастикона. Имя, конечно, напоминает читателю о святых Кирилле и Мефодии, которые так много сделали для развития славянской культуры. Отсылки к св. Мефодию Солунскому подтверждаются – в одном из эпизодов сериала говорится, что Мефодия Буслаева отец хотел назвать Михаилом (это имя носил св. Мефодий Солунский до пострига). Кроме того, известно, что св. Мефодий в первой половине своей жизни был воином и даже военачальником, а в литературном сериале мотив подготовки героя к сражениям (например – обучение владению мечом) является одним из ведущих.

Теперь обратимся к фамилии главного героя сериала, которая во многом является антиномичной имени *Мефодий.* Фамилия *Буслаев* поддерживает семантический ореол именно народной славянской культуры (об этом говорит даже сам выбор фамилии с распространенным в повседневности формантом *–ев*, отнюдь не воспринимающийся как «экзотичный» или, например, «благородный»). Прежде всего, фамилия ассоциативно отсылает читателя к Василию Буслаеву, герою новгородских былин, который отличается молодецкой удалью. Эта ассоциация текстуально поддерживается автором, в частности, в третьей части сериала, говорится о прямом родстве Мефодия и Василия Буслаева: «На протяжении пятидесяти поколений твои предки, а среди них, кстати, был и известный новгородец Васька Буслаев, плевали на знания с такой завидной регулярностью, что это не могло не сказаться» [4; с. 106].

Также нужно учитывать, что исторически имя «Буслай» – это «гуляка, мот, оболтус» [6, с. 57]. Это значение древнерусского слова также поддерживается текстуально: в тексте произведения можно встретить целый ряд коннотативно схожих номинаций главного героя со стороны дру-

гих персонажей, как: «болван», «лоботряс», «олух» и собственно «оболтус», например, Мефодий, по мнению воспитывающего его персонажа Арея, является оболтусом, так как не хочет учиться: «Ты лентяй, причем лентяй потомственный и непроходимый! ... Проще научить собаку дирижировать симфоническим оркестром, чем втемяшить одному из Буслаевых простейшую истину» [4; с. 106].

Наконец, несмотря на «простонародность» фамилии, текстуально акцентируется некоторая ее исключительность, необычность в повседневности, что подчеркивает исключительность положения главного героя в художественном мире сериала: «Странная у тебя фамилия для повелителя мрака. Буслаев! Подозрительная она какая-то в наше сложное время. То есть я понимаю, конечно, Васька Буслаев, новгородский богатырь, оглоблей размахивал, то да се … Да только для руководителя все равно не то. Лучше б ты был Петров или Смирнов» [3, с. 14].

В целом, художественная семантика имени, сочетаясь с противоречащей ей семантикой фамилии, рождает амбивалентный образ главного героя. С одной стороны, прослеживается связь со знаменитым греческим миссионером и просветителем, и через это – с традициями высокой книжной культуры, с другой – с героем новгородского былинного эпоса, идеалом молодецкой безграничной удали и, соответственно, традицией стихии народной культуры.

Обратимся теперь к художественной роли патронима *Игоревич.* Текстуально он употребляется крайне редко (что обусловлено юным возрастом героя), но поддерживается тем, что в разных частях сериала упоминается папа Мефодия Игорь: «Мефодий знал только, что вначале был папа Игорь. Потом жизнь скатала папу Игоря в коврик и куда-то его утащила» [2, с.11]; «Настоящая женщина всегда узнает своего мужа, даже если он появляется в ее жизни редко, как комета Галлея. Отец Мефа отпустил ручку чемодана и кулаком ткнул себя в грудную кость» [5, с. 57]. Несмотря на подобные контексты, сам патроним становится дополнительным средством ассоциативно положительной характеристики главного героя, поскольку вписывается в контекст общей исторической направленности культурных аллюзий, заданной именем *Мефодий* и фамилией *Буслаев*. В русской культуре *Игорь* это «княжеское» имя, связанное, прежде всего, с великим князем Киевской Руси Игорем, согласно летописной традиции сыном Рюрика, и князем Игорем – героем «Слова о полку Игореве». Важно то, что и князь Игорь – деятель предхристианской русской истории и князь Игорь – заглавный персонаж исторического литературного произведения знакомы более-менее образованному читателю еще по школьной программе, то есть соответствующие ассоциации вполне предсказуемы. Таким образом, отчество персонажа *Буслаев Мефодий Игоревич* привносит в его образ идею элитарности, благородства и рыцарства (идею, которая много-

кратно обыгрывается в сюжетно значимых эпизодах литературного сериала) и становится важным дополнением к имени и фамилии.

В качестве общего вывода отметим следующее. Все три компонента имени главного героя *Мефодий Игоревич Буслаев* подчинены задаче создания цельного образа заглавного персонажа. Все три компонента коннотативно подчеркивают его «необычность». Также, все три компонента рождают целые пласты ассоциаций, связанных с национальной историей и культурой. В то же время, каждый компонент обнаруживает свою специфику: имя отсылает читателя к традициям церковной книжности, фамилия – к традициям народного эпоса и стихии воплощения национального характера, а отчество – к древнерусским воинским и государственным свершениям.

В то же время отметим, что неслучайно в заглавие настоящей статьи вынесено именно имя. Это объясняется тем общеизвестным фактом, что личное имя является главным репрезентирующим компонентом антропонима, необходимым и достаточным в большинстве ситуаций в рамках общения сверстников или общения старших по отношению к младшим (а именно в такие ситуации автор чаще всего помещает своего героя).

Мы начали наши рассуждения с указания на то, что имя *Мефодий* в современном узусе является экзотичным, гораздо более редким, чем имя *Кирилл* (хотя и то и другое входит в современный русский ономастикон [см, например, 8]. На это же косвенно указывают составители ономастических словарей. Так, например, в составленный Е.С. Отиным словарь коннотативных собственных имен (куда включены собственные имена «с метафорическим или символическим значением» [9, с. 7]) имя Кирилл и ряд его производных (Кирилл, Кирюха, Кирюшка, Кирюшкин, Кирюшник) попадает. В частности, в форме *Кирюха* имя приобретает дополнительные значения «друг, приятель дружок», «собутыльник», «пьяница, алкоголик» и даже «палач» [9, с. 196–197]. Мы оставляем механизмы образования данных значений за рамками настоящей статьи, главным для нас является то, что имя *Кирилл* так или иначе обретает коннотации. Имя же *Мефодий* ни в какой форме в данном словаре не представлено.

Также показательно, что в одном из словарей русских личных имен для имени *Кирилл* приводится 62 производных (Кира, Кирунечка, Кирёк, Кирюха, Киряша...) [10, с. 204–206] и только 16 для имени *Мефодий*, включая производные, совпадающей с производными имени *Феодор* (Федя, Федька, Федюша и производные от народной формы имени Нефёд (Нефёдочка, Нефёдушка) [10, с. 241]. В менее подробном словаре русских личных имен для имени *Кирилл* указано 11 производных [11, с. 132], а для *Мефодий* – 4 (Мефодя || Нефёдка, Федя, Федюша) [11, с. 156].

На наш взгляд, наличие системы производных форм показывает меньшую освоенность современным русским языком имени *Мефодий*. Но в рассматриваемом литературном сериале Дмитрий Емец проводит своего

рода эксперимент – как могло бы быть освоено имя *Мефодий* разными сферами русского языка, например, языком маленьких детей, языком подростков, разговорным стилем литературного языка. Сравним гнездо имени *Мефодий* в упомянутом ономастическом словаре [10, с. 241] с составленным нами по тексту литературного сериала гнездом имени *Мефодий*.

Гнездо из словаря [10, с. 241], указаны только те цепочки производных онимов, которые сохраняют элемент *Меф-*

1. Мефодий →	1.1. Мефодь|юшк|а (Мефодь[й|у]шк|а)	
2. Мефод(ий) →	2.1. Мефод|я →	2.1.1. Мефодь|к|а

Гнездо, составленное нами по текстам литературного сериала, [конкретнее: по текстам 2; 3; 4; 5; 7; 12]:

1. Мефод(ий) →	1.1. Мефодь →	1.1.1. Мефодь|к|а
2. Меф(од)(ий) →	2.1. Меф →	2.1.1. Меф|а
		2.1.2. Меф|очк|а
		2.1.3. Меф|ушк|а
		2.1.4. Меф|чик
		2.1.5. Меф|ыч
3. М(е)фод(и)й →	3.1. Мифодей	

Форма 3.1 возникает в результате интерпретации имени ребенком, только начинающим изучать грамоту. Основное количество производных дает усеченная форма 2.1. *Меф*, образованная посредством усечения. Это характерно для разговорной речи особенно в молодежной среде последних десятилетий, по-видимому, под влиянием западных языков, прежде всего, английского. Однако в чистом виде такая форма в русском языке не удерживается и порождает ряд суффиксальных производных по типичным для русского антропонима моделям.

Наглядно видно, что в словаре предлагается только 3 производных имени: *Мефодьюшка* (с двумя вариантами морфемной структуры), *Мефодя, Мефодька*. В тексте же литературного сериала 8 производных (без учета возможных вариантов переразложения морфемной структуры и оставляя без вниманя форму 3.1., не представленную в речи персонажей), причем совпадение проявляется только в одном случае (*Мефодька*).

Таким образом, мы видим, что потенциал имени *Мефодий* в русском языке оказывается еще не раскрытым, но в литературном сериале Д. Емца намечаются пути его реализации.

Литература

1. Рут М.Э. Имена и судьбы. – Екатеринбург: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1996.
2. Емец Д.А. Мефодий Буслаев. Маг полуночи: Повесть / Д.А. Емец – М.: Эксмо, 2004.
3. Емец Д.А. Мефодий Буслаев. Свиток желаний: Повесть / Д.А. Емец – М.: Эксмо, 2005.
4. Емец Д.А. Мефодий Буслаев. Третий всадник мрака: Повесть / Д.А. Емец – М.: Эксмо, 2005.

5. Емец Д.А. Мефодий Буслаев. Стеклянный страж: Повесть / Д.А. Емец – М.: Эксмо, 2009.

6. Веселовский С.Б. Ономастикон. Древнерусские имена, прозвища и фамилии / С.Б. Веселовский; АН СССР, Отд-ние истории, Архив АН СССР; [под ред. В.И. Буганова, Б.В. Левшина]. – М.: Наука, 1974.

7. Емец Д.А. Мефодий Буслаев. Месть валькирий: Повесть / Д.А. Емец – М.: Эксмо, 2006.

8. Справочник личных имён народов СССР / Под ред. А. В. Суперанской (отв. ред.), Ю. М. Гусева. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Русский язык, 1979. – 576 с.

9. Отин Е. С. Словарь коннотативных собственных имен. – Донецк: ООО «Юго-Восток, Лтд», 2004. – 412 с.

10. Тихонов А.Н., Бояринова Л.З., Рыжкова А.Г. Словарь русских личных имен. – М.: Школа-Пресс, 1995. – 735 с.

11. Петровский Н.А. Словарь русских личных имен: Более 3000 единиц. – 6-е изд., стереотип. – М.: Русские словари, Астрель, 2000. – 480 с.

12. Емец Д.А. Мефодий Буслаев. Первый эйдос: Повесть / Д.А. Емец – М.: Эксмо, 2007.

В. Э. Будейко

ПОЭТИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК СЛАВЯНСКОЙ АЗБУКИ В АЗБУЧНЫХ АКРОСТИХАХ-МОЛИТВАХ (IX–XVII вв.)

Наша работа посвящена стародавнему поиску смысла в последовательности наименований (имён) букв древней славянской (кириллической) азбуки.

В своей работе «Философия русского слова» Владимир Викторович Колесов отмечал развитие графического знака, то есть буквы во времени, «…индекс-буква фиксирует символ-звук и предстаёт как иконический знак слова. Формальная усложнённость знака, развивающаяся с течением времени, всё больше отчуждает от слова как знака его значения, или, говоря иначе, перегружает слово значениями разного уровня и качества» [1, с. 19].

Особенность славянской азбуки очевидна! Если медленно разбирать череду букв и их имён, то поневоле начинаешь ловить себя на мысли, что в их лишённой, как кажется с первого взгляда, последовательности есть какой-то невысказанный словами смысл. Словно бы некий голос спокойно и неторопливо объясняет сущность откровенной и сокрытой жизни, возвещая глубины вероучительных положений:

А҆́зъ, бꙋ́кы, вѣ́ди, глаго́ли, добро̀, є҆́сть, живѣ́те, ѕѣло̀, землѧ̀, и҆́жеи и҆́же, ка́ко, лю́дїе, мы́слѣте, на́шь, ѻ҆́нъ, поко́й, рьцѝ, сло́во, тве́рдо…

На эту таинственную особенность кириллического ряда слов-имён ещё в начале XIX века обратил внимание магистр словесных наук Н.Ф.Грамматин. Однако все его благочестивые предположения и предложения потонули вскоре во всеобщем хоре скептических возражений. Даже А.С. Пушкин не понял этого неочевидного с первого раза смысла [2, с. 70].

Надобно заметить, что в начале XIX столетия, действительно, весьма немногим были известны *азбучныя апофе́гматы* – поучительные изречения, начинавшиеся со слов, давших наименования (имена) кириллическим буквам, хотя в своё время это был очень распространённый жанр древнерусской словесности. Таковы были и все наши рукописные, называвшиеся прежде толковыми, азбучные акростихи: «Азбука о Христѣ», «Азбука о Адамѣ», «Азъ есмь Богъ», «Азъ прежде о Господѣ Богѣ начинаю вѣщати». Подобная им была и опубликованная у нас впервые ещё в 1574 году в «Азбукѣ» первопечатника Ивана Фёдорова стихотворная толковая азбука «Азъ есмь всемъ мїру свѣтъ». Именно эта «азбука-граница» долгое время была на Руси первым пособием при обучении грамоте. «Инымъ вѣдь силы книжныя не мо́щно достати, только же азбуку... выучитъ, и онъ силу познаетъ въ книгахъ велику», – сказано в одном из посланий архиепископа Новгородского Геннадия, который настаивал, дабы впредь именно с этой азбуки начиналось во всех церковных училищах его епархии изучение слова Божия [3, с. 53].

Русский историк М.П. Погодин в 1825 году поместил отрывок древнейшего списка толковой азбуки «Азъ есмь всемъ мїру свѣтъ» в послесловии к своему переводу книги чешского слависта Йозефа Добровского «Кирилл и Мефодий, славянские первоучители». Замечательная публикация сопровождалась примечанием известнейшего в ту пору учёного филолога и архивиста Александра Христофоровича Востокова, который отметил, что почти все древнерусские переписчики этой азбуки неизменно называют создателем её «мужа праведна и истина, святаго Константина Философа, нарицаемаго Кирилла» [4, с.121]. Равноапостольный «оучитель о Бозѣ словенскому язы́ку» никогда, как известно историкам, сам не надписывал своих сочинений, однако имеется множество косвенных указаний на то, что его перу принадлежала и эта толковая азбука. Её первая строка – «Азъ есмь всемъ мiру свѣтъ» – почти дословно повторяет зачин его известного произведения «Проглас», начинающегося с провозглашения евангельской истины «Свѣтъ бо есть всемъ мiру». Вторая её строка – «Богъ есмь прежде всѣхъ вѣкъ» – полностью соответствует изложению и форме этого догматического положения в его же «Написа́нїи о правой вѣ́рѣ» [5, с.76]. Весьма любопытное подтверждение того, что кириллическая азбука имела поначалу стихотворную форму, содержится в древнерусском Житии святителя Стефана, епископа Пермского, «иже единъ сочинилъ грамоту пермьскую». Так, Епифаний Премудрый, повествуя об этом,

не мог не вспомнить подобного деяния святого Кирилла, которого после долгих его молитв осенила благодать слова Божия, тогда только он благоговейно поставил в своей азбуке «первое же слово Азъ отъ стиха, такоже и отъ греческыя азбуки» [6, с. 151].

Азъ есмь Алфа и Ѡмега, начáтокъ и конéцъ, глагóлетъ Гдь [7, с. 518. Откр. 1:8] – так сказано в Священном Писании.

Создавая, слагая славянскую азбуку, святой Кирилл не только прежде всего обозначил её начало и конец этими же буквами греческого алфавита, но и сделал так, чтобы каждая её буква до скончания времени постоянно возвещала славянскому народу и славу Господа, и силу Его, и чудеса Его. Такая особенность кириллицы отмечена многими исследователями толковой азбуки «Азъ есмь всемъ миру свѣтъ», чеканные строки которой, навеянные их автору Священным Писанием, подобны драгоценным жемчужинам, нанизанным на нить слова Божия, воплотившимся на этот раз в именах букв кириллической азбуки. Знаменательно, что изначально эта азбука именовалась не *кириллицей* и не *глаголицей*, а *литицею*. Об этом слове свидетельствует древнерусский Хронографъ XVII столетия, в коем указано, что в год 863 от Рождества Христова «сотворилъ Константинъ Философъ, нарицаемый Кирилл, грамоту словенскимъ языкомъ, глаголемую литицу» [8, с.243; 9].

Некоторые слависты, пытавшиеся доказать, что святой Кирилл создал будто бы не *кириллицу*, а *глаголицу*, нередко видоизменяли словосочетание «глаголемую литицу» в «глаголитицу». Вероятно, святой Кирилл предназначал свою толковую стихотворную азбуку «Азъ есмь всемъ миру свѣтъ» для всеобщего моления обращаемых в христианскую веру славян-язычников, которые бы приобретали одновременно и грамотность и некоторые основные познания слова Божия. Ведь слово *литица* происходит из древнегреческого λιτή *ж.* – *молитва*. Такая азбука была и своеобразным «Прологомъ о Христѣ», потому что сразу же вслед за освоением, изучением её букв новым ученикам предстояло познакомиться со словами Святого Благовествования: «Въ начáлѣ бѣ̀ Слóво, и Слóво бѣ̀ къ Бг̃у, и Бг̃ъ бѣ̀ Слóво» [Иоан. 1: 1; 10, с. 359].

Конечно же, толковая азбука «Азъ есмь всемъ миру свѣтъ» со временем утратила многие свои первоначальные черты. Многочисленные переписчики её производили в ней немалое количество переделок и столь свободно чувствовали себя при сочинении собственных изречений на те буквы, коих не было первоначально в кириллице, так что мы не берём на

себя смелость воспроизвести сегодня её текст полностью [3, с. 54–57], поэтому ограничимся буквами от «азъ» до «омеги»:

Азъ есмь всемУ миру свѣтъ.
Бгъ есмь прежде всѣхъ вѣкъ.
Вѣдаю всю тайнУ въ человѣкахъ,
Глаголю людямъ законъ Свой.
Добро есть вѣрующимъ во Имя Мое.
Есть гнѣвъ Мой на грѣшники.
Животъ далъ всей твари.
Зѣло̀ законопреступникамъ
Землю на водáхъ основалъ,
Иже престолъ Мой на небесахъ
И око Мое всю вселенную зритъ.
Како совѣщáете совѣтъ золъ,
Люди мои неразумные,
Мыслѣте на Мѧ злое.
Нашъ еси, Бѣже, Заступникъ.
Онъ придетъ на Страшный Судъ,
Покой дастъ праведникамъ, –
Рече Гдь оученикамъ Своимъ.
Слово Твое истинно есть.
Тверда рукА Твоѧ, Вл҃ко.
Оукъ главУ свою преклонилъ.
Фараона потопилъ въ Чермномъ морѣ.
Хѣрувимы предстоятъ со страхомъ.
Ѡц҃ѣ̀ бо съ небесъ гласъ прїиде...

Очевидно, что этот азбучный акростих словно бы распадается на две неравные части, что это своеобразный диалог между Небом и землёю, между Богом и людьми… Но гораздо важнее заметить, что это именно азбучный поэтический акростих, порожденный византийской книжной культурою, изощренная форма поэтического творчества которой, рассчитанная на зрительное восприятие читателя, поскольку на слух акростих почти не ощутим, не примечается даже самым цепким вниманием. Многие византийские гимнографы пополняли подобными стихами бесценное богослу-

жебное достояние Православной Церкви. Так, азбучный акростих использован при создании «Акафиста Пресвятой Богородице», многих кондаков преподобного Романа Сладкопевца, а также «Канона преподобного Иосифа Песнописца» († 833) на предпразднество Введения Пресвятой Богородицы во храм… Также акростих содержится в книге «Плач Иеремии» и в первой главе «Притчей Соломоновых», в 37-м и 118-м псалме Псалтири, последний имеет 176 стихов, разделённых на 22 строфы по 8 стихов, а каждая строфа начинается с буквы древнееврейского алфавита… Весьма была богата азбучными акростихами и древняя славянская литургическая поэзия, избравшая образцом «Алфавитарь» святого Григория Богослова († 389). Именно это его произведение и явилось прообразом толковой азбуки «Азъ есмь всемꙋ мирꙋ свѣтъ». Оно же побудило одного из ближайших учеников святого Кирилла к созданию «Азбꙋчной молитвы».

Благодаря М.П. Погодину первая публикация азбучного акростиха была осуществлена в 1825 году. Но настоящее его открытие произошло только в 1847 году, когда библиограф В.М. Ундольский нашёл среди рукописей бывшей Патриаршей библиотеки Святейшего Синода сборник, принадлежавший некогда Патриарху Никону, который подарил этот сборник в 1661 году книгохранилищу Воскресенского Новоиерусалимского монастыря. В этот замечательный сборник был включён «Прологъ о Хр҃тѣ оу҆мѣ́ренъ сказанїа ст҃агѡ є҆ѵ҃лїа, сотворенъ Константиномъ, имъ же и преложенїе бысть тогожде сказанїа є҆ѵ҃льскаго»:

А҆́зъ словомъ симъ молюсѧ Бг҃ꙋ:
Бж҃е всеа твари и҆ Зиждителю
Видимымъ и҆ невидимымъ,
Гд҃а Дх҃а посли Живѧ́щаго,
Да вдохнетъ въ сердце ми слово,
Є҆́же бꙋдетъ на оу҆спѣ́хъ всѣ́мъ,
Живꙋщимъ въ заповѣдѧхъ Ти.
Ѕѣло бо єсть свѣтильникъ жизни
Законъ Твой, свѣтъ стезѧ́мъ,
И҆́же ищетъ є҆ѵ҃льска слова
І҆ проситъ дары Твоѧ̀ прїѧ́ти.
Летитъ бо нынѣ и҆ Словеньско племѧ,
Ко Крещенїю ѡ҆брати́шасѧ вси,
Людїе Твои нарѣщи́сѧ хотѧще,

Милости Твоѧ, Бж҃е, просѧтъ ѕѣлѡ.
Но мнѣ̀ нынѣ престранно слово даждь,
О҆ч҃е, Сн҃е и҆ Прст҃ы́й Дш҃е,
Просѧщемꙋ помощи ѿ Тебѣ̀.
Рꙋ́ци бо свои выспрь воздѣ́ю приснѡ,
Силꙋ прїѧти и мꙋдрость ᲂу҆ Тебѣ̀.
Ты бо даеши достойнымъ силꙋ,
Ѵ҆постась же всѧкꙋю цѣли́ши.
Фараона мѧ̀ ѕлобы избави,
Хѣрꙋвимскꙋ ми мысль и ᲂу҆́мъ даждь.
Ѡ҆, Честна́ѧ, Прест҃а́ѧ Тр҃це,
Печаль мою на радость преложи.
Цѣломꙋдрьно да начнꙋ писати
Чꙋдеса Твои предивные ѕѣлѡ,
Шестикрылатыхъ силꙋ воспрїимꙋ.
Шествꙋю нынѣ по слѣдꙋ ᲂу҆чителю,
И҆́мени є҆гѡ и дѣлꙋ послѣ́дꙋѧ,
Ꙗ҆́внымъ сотворю є҆ѵ҃льско слово,
Хвалꙋ воздаѧ Тр҃цѣ въ Бж҃твѣ̀,
Ю҆́же поетъ всѧ́кїй возрастъ,
Ю҆́нъ и старъ своимъ разꙋмомъ,
Ѧ҆зыкъ новъ, хвалꙋ воздаѧ̀ приснѡ
О҆ц҃ꙋ̀, Сн҃ꙋ и҆ Прест҃о́мꙋ Дх҃ꙋ,
Є҆мꙋ̀ же честь и держава и слава
Ѿ всеа твари и дыханїа
Во всѧ̀ вѣ́ки и навѣ́ки. А҆минь.

Мы видим далее и последовательную прозаическую часть пролога: «Добро єсть ѿ Бг҃а начинати и до Бг҃а кончѧвати, ꙗкоже рече єтеръ Бг҃ословецъ Григоръ, и въ Законѣ Гд҃ни поꙋчати сѧ день и нощь, ꙗкоже рече прр҃окъ, раздаѧти словеса Гд҃ни требꙋющимъ дꙋша́мъ. Ꙗкоже рече и Давыдъ, не потаилъ милости Твоеѧ̀, ни Истины Твоеѧ̀ ѿ събора (*слав.* – собранїе) многа,

и возвѣщу Имя Твое братїи моей, посредѣ цр҃кве восхвалю Тя...» [11, последние слова из стиха Евр. 2: 12;].

Современными исследователями установлено, что автором «Азбучной молитвы» (так обычно наименовывают современные исследователи стихотворную часть «Пролога о Христѣ») являлся пресвитер церкви болгарского царя Симеона († 927) в Преславе, а потом епископ Преславский Константин († 906), предпославший сей «Прологъ» в качестве введения к своему созданному в 894 году «Оу҃чительномъ Є҃вг҃лїю» [12, с.364]. Первоначально, как утверждает Э.Г.Зыков, эта молитва была записана глаголицею, о чём свидетельствуют строки «Летитъ бо нынѣ и словеньско племя» и «Печаль мою на радость...», передающие чреду и положение в глаголической азбуке её букв «Ле» и «Пе». Более того, древнейшие глаголические надписи были обнаружены на стенах и плитах церкви во имя святого Симеона [13, с. 180–181].

Отмечено, что «Азбучная молитва» имеет те же особенности, что и «литица» святого Кирилла (Константина). Мы читаем здесь не мольбу о прощении грехов, о спасении души и обретении Вечной жизни, а благодарственное моление народа, принявшего христианство и славословие Вседержителя посредѣ цр҃кве [7; Евр. 2: 12]. Слова такой молитвы обнаруживают прочную взаимную связь со Священным Писанием, а строки «Ѣлш бо єсть свѣтильникъ жизни Законъ Твой, свѣтъ стезямъ...» довольно точно воспроизводятъ 105-й стих 118 псалма – «Свѣтѝлникъ нога́мъ мои́мъ зако́нъ тво́й, и́ свѣ́тъ стезя́мъ мои́мъ...» [14, с. 756]. Строка «Печаль мою на радость преложи...» имеет в своей основе текст Евангелия от Иоанна – «вы́ же печа́льни бу́дете, но печа́ль ва́ша въ ра́дость бу́детъ» [14, с. 1423; Ин. 16: 20]. Строка «Живущимъ въ заповѣдяхъ Ти...» восходит к тексту Евангелия от Луки – «ходя́ща во всѣ́хъ за́повѣдехъ» [14, с. 1 353; Лк. 1: 6] и ко Второму посланию Иоаннову – «сїѧ є҃сть любы́, да хо́димъ по за́повѣдемъ» [14, с.1491; Ин.1: 6].

Славянский создатель «Азбучной молитвы» с чувством особой признательности упоминает «нмя и дѣло» своего учителя и восхваляет его «ѧзыкъ новъ», благодаря коему «летитъ бо нынѣ и словеньско племя» к восприятию благодати Божия слова. Очевидно, что молитва эта была создана почти за столетие до того, как русский народ принял разрешительное

Святое Крещение (988 г.), однако многие древние Хронографы помещали её текст после повествования о деяниях святого Кирилла и далее сразу же сообщали о том, что «потомъ же, маломъ днемъ миноувши, крещена бысть земля Рускаꙗ въ дни благовѣрнаго кнѧзꙗ Владимира, сына Свѧтослава, вноука Игорева» [15, с. 193]. Словно бы иных событий за минувшее столетие для них и не бывало. Таким образом, создание кириллицы, «Азбучная молитва» и Крещение Руси воспринимались ими как прочнейшие звенья единой событийной цепи, соединяющей новую историю с историею священной, духоносной.

Литература

1. Колесов В.В. Философия русского слова. СПб., 2002. – С. 19–20.

2. А.М. Азъ словомъ симъ молюсѧ Богу. Древнеславянские азбучные молитвы // ЖМП. – 1986. – № 1. – С. 70–73.

3. Демкова Н.С., Дробленкова Н.Ф. К изучению славянских азбучных стихов // Труды Отдела древнерусской литературы. – М.-Л., 1968. – Т.XXIII. – С. 53–54.

4. Добровский Й. Кирилл и Мефодий, словенские первоучители: Историко-критическое исследование / пер. с нем. (М.П.Погодина). – М., 1825. – С. 121–122.

5. Написание о правой вере, сказанное блаженным Константином Философом, учителем о Боге словенского народа // ЖМП. – 1982. — № 2. – С. 76–77.

6. Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. – Л., 1930. – Т.1. – С. 151–152.

7. Дѣѧнїа и Посланїа свѧтыхъ Апостолъ съ Апокалѵпсїсомъ на славѧнскомъ и рѹсскомъ нарѣчїи. Изд. 1. – СПб.: Синодальная типографія, 1862. – 583 с.

8. Георгиев Е. Имената на старобългарските букви // Сборникъ въ память на проф. Петръ Никовъ. – София, 1940. – С.134-151.

9. Словарь русского языка XI-XVII вв. – М.: Наука, 1981. – Вып.8. – 372 с.

10. Гд҃а на́шегѡ І҆и҃са Хр҃та̀ Свѧтое є҆ѵа́нгелїе... на славѧнскомъ и рѹсскомъ ѧ҆зыкѣ. – СПб.: Синодальная типографія, 1914. – 464 с.

11. Последний стих из [Евр. 2: 12]; согласно тексту [10] вместо слов восхвалю̀ Тѧ присутствует в тексте [10]: воспою̀ тѧ.

12. Зыков Э.Г. «Азбучная молитва» в её отношении к «Учительному евангелию» Константина Преславского // Культурное наследие Древней Руси. – М., 1976. – С.364-365.

13. Сказания о начале славянской письменности. – М.: Наука, 1981. – 198 с.

14. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами. – М.: РБО, 1997. – 1660 с. (*Репринтъ 1900 г. вып.*).

15. Куев К.М. «Азбучната молитва» в славянските литератури. – София, 1974. – С.193-194.

И. В. Гостева

ТРАДИЦИИ ЦЕРКОВНОЙ РИТОРИКИ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ ДИСКУРСЕ

Дискурс определяется социально-историческими и идеологическими факторами, обусловлен продуцирующим его социальным институтом (институциональный дискурс). Мы рассматриваем современное состояние духовно-нравственных концептов в одном из подобных дискурсов – религиозном (православном), продуцируемом Церковью как социальным институтом. Религиозный дискурс в нашем случае культивирует христианские догмы и соответствующую им систему ценностей. Под влиянием религиозного дискурса сформировалась аксиология общенародной культуры, считает Г.В.Токарев. Основную задачу этого типа дискурса он видит в духовном единении людей [4, с. 51]. А.Г. Салахова определяет цель религиозного дискурса как «приобщение к вере в рамках определенной конфессии посредством раскрытия религиозных ценностей» [2, с. 315]. На наш взгляд, в религиозном православном дискурсе также присутствует интенция общения человека и Бога через духовное делание – различные формы христианской аскезы (молитву, пост, бдение и т.д.).

В современный период можно выделить в общем дискурсе масс-медиа конфессиональный (православный) дискурс (православные СМИ), который не мог официально существовать в советское время. В современной картине мира, репрезентируемой и в публицистике, лингвокультурное поле «Духовность» зависит от интенций различных дискурсов, которые его определенным образом моделируют, при этом светская проекция поля значительно отличается от православной и детерминирована в первом случае, моделью секулярного мироустройства, во втором случае – моделью христианского мироустройства.

В современных православных СМИ многие публикации по существу представляют собой различные виды проповедей, обращенных к читателям-прихожанам: экзегетические, катехизические, догматические, нравоучительные, апологетические, миссионерские. Они составлены в соответствии с правилами церковной риторики (гомилетики) и отражают ценностные установки восточного христианства. Несмотря на письменную форму речи, в таких статьях-проповедях используются традиционные принципы и приемы устной проповеди, произносимой с амвона, риторические законы которой исследовались многими учеными.

Так, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии Н.И. Барсов (1839–1903 гг.), исходя из того, что проповедь является частью богослужения, существо проповеди видел, главным образом, в благодати Божией, даруемой пастырю при его рукоположении. Проповедь – публичная речь, возвещающая и разъясняющая вероучение, побуждающая к соответствующим чувствам и поведению [1, с. 45]. В христианстве ее значение на-

столько велико, что она составляет многие тексты Нового Завета, включается в благодатную жизнь церкви, даруемую в таинствах, наделяется особым качеством «помазанности».

Речь в гомилетике (искусстве церковной проповеди), писал Ю.В. Рождественский, опирается не на юридическую справедливость, а на философскую концепцию построения новых общественных отношений на самом основном уровне, уровне семьи и философского мировоззрения как целого [3, с. 216]. Гомилетика требует особых нравственных установок в проповеди: бескорыстия, сострадания, милосердия, любви к Богу и ближним. Теоретические, моральные и социальные основы гомилетики даны в Нагорной проповеди Иисуса Христа. Проповедь приводит к изменениям в общественной среде речи, благодаря этим изменениям формируется новый человек – христианин (и в эпоху раннего христианства, и сейчас в нашем обществе, после 70-летнего атеистического вакуума).

Проповедь слова Божия является священной обязанностью пастыря Церкви Христовой. Ввиду исключительной важности церковного учительства всегда актуален вопрос о качестве церковной проповеди, ее действенности и современности, особенно на уровне печатного слова, воздействующего на обширную аудиторию, причем не только воцерковленных людей. Этот вопрос имеет прямое отношение к делу воспитания истинного христианина.

В религиозном дискурсе можно наблюдать многие базовые концепты русской культуры, значимые для всей концептосферы нашей лингвокультурной общности. Это многомерные образования, где актуализированы в основном слои с традиционным для отечественной культуры содержанием (без секулярных наслоений), что можно объяснить каноничностью всех понятий, имеющих отношение к православному вероучению, где особое значение придается соблюдению всех традиционных устоев, сохранению чистоты веры. При этом невоцерковленный человек, обладающий секулярным сознанием, вполне может не понять значение слова, репрезентирующего такой концепт (например, *благочестие, целомудрие, причастие, юродивый* и т.д.).

Особенная идеология религиозного дискурса определяет его интенции, основной целью которых является духовное единение верующих, избавление от грехов, стремление человека к духовному совершенству, к Богообщению, что проявляется в специфике содержания базовых концептов русской культуры, актуальных для данного дискурса.

Изучение духовно-нравственной лексики как отражения духовной культуры русского народа, фундамента национального менталитета, определенно, поможет восстановить те духовные и культурные «пробелы», которые возникли вследствие атеистической изоляции советского времени и постепенно привели к духовной и нравственной деградации последующих поколений. На Архиерейском Соборе 2008 г. говорилось, что «нравствен-

ность, то есть представления о грехе и добродетели, всегда предшествует закону, который и возник из этих представлений. Вот почему эрозия нравственности всегда ведет к разрушению законности» (Церковный вестник. 2008. № 13–14 (386–387), июль).

Восстановление и актуализация религиозного компонента в концептах, составляющих экстенсионал лингвокультурного поля «Духовность» наблюдаются в постсоветский и современный периоды. Религиозные компоненты усваиваются сознанием благодаря просветительской работе представителей православной конфессии (воскресные школы, проповеди на богослужениях, религиозная литература, СМИ, православный факультатив в отдельных школах и др.), но, на наш взгляд, на современном этапе это пока больше интеллектуальный, а не духовный процесс. В нашем обществе уже многие знают, как нужно исполнять православные обряды (преследуя прагматические цели), но истинный смысл православной веры и сама вера, духовность, любовь к ближнему остаются «за стеклом». Вера без дел мертва – аксиома Православия, а в современном обществе разрушен советский «моральный кодекс», деактуализована нравственность, служившая фундаментом сознания и деятельности советского человека. В современный период можно наблюдать значительное отличие сознания воцерковленных людей от светских (об этом, например, свидетельствуют различия в использовании лексики, репрезентирующей духовно-нравственные концепты в религиозном (православном) и светском (политическом) дискурсах). Отмечается нарушение цельности, гармоничности сознания соотечественников. Восстановление культурных традиций и гармоничного, «одухотворенного» мировоззрения, на наш взгляд, необходимо современному россиянину.

Духовно-нравственные концепты передаются, как и христианские риторические, культурные традиции, посредством языка последующим поколениям. Сохраненные в православной культуре, эти концепты транслируются сейчас в полном объеме из конфессионального (православного, в том числе масс-медиа) дискурса в светский путем «воцерковления» людей и их знакомства с основами православной веры, общения с представителями православной конфессии. На наш взгляд, в христианской ценностной ориентации, реализуемой посредством конфессионального (православного) дискурса, открывается одна из возможностей духовно-нравственного возрождения отдельной личности и всего общества в целом, сохранения традиционной (восточно-христианской) аксиологии русской культуры.

Литература

1. Барсов, Н. И. История первобытной христианской проповеди / Н. И. Барсов. – СПб., 1885.

2. Салахова, А. Г. Актуализация архетипического концепта «семья» как прием коммуникативного воздействия в христианской проповеди / А. Г. Салахова // Языки профессиональной коммуникации: сборник статей участников Третьей международной научной конференции (Челябинск, 23 – 25 октября 2007 г.): в 2 т. / отв. ред.-сост. Е. И.

Голованова; чл. редкол. С. А. Питина, Л. А. Шкатова / ЧелГУ. – Челябинск: Энциклопедия, 2007. – Т. 1. – С. 315–317.

3. Рождественский, Ю. В. Теория риторики / Ю. В. Рождественский. – М.: Знание, 1999.

4. Токарев, Г. В. Дискурсивные лики концепта: моногр. / Г. В. Токарев. – Тула: Изд-во Тул. ун-та, 2004.

Н. В. Глухих

СПЕЦИАЛЬНЫЕ НОМИНАЦИИ КАК СРЕДСТВО ЯЗЫКОВОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЖИЗНИ ЮЖНОУРАЛЬСКИХ ЗАВОДОВ КОНЦА XVIII НАЧАЛА – XIX В.

Лингвистическое исследование исторических документов – важная часть изучения истории народа, языковой картины мира. Особое значение для реализации языковых представлений имеет номинативный пласт языка, включающий лексемы, фразеологизмы, устойчивые словесные комплексы разного характера. В данной статье представлен **лексический** пласт, непосредственно отражающий предметно-логическую основу текстов, – **специальные номинации**.

Материалом исследования послужили тексты писем заводских служащих и заводчиков Южного Урала конца XVIII начала – XIX в., хранящиеся в Объединенном государственном архиве Челябинской области, в фондах Кыштымских, Каслинского заводов, принадлежавших Никите Никитичу и Петру Григорьевичу Демидовым.

Деловая переписка посвящена производственным проблемам (жизни и работе заводов, рудников), поэтому актуальным является описание терминов и терминологических сочетаний, называющих процессы, этапы производства и сбыта продукции, участников этих операций.

Адресанты связаны профессиональными интересами, и в переписке последовательно проявляется тематическая специфика лексического состава, прямо или косвенно связанного с металлургией, а также с передвижением продукции и ее сбытом.

В целом все названные номинативные единицы называем ввиду их неоднородности общим термином – специальные (далее специальная номинация – СН). Показательны подсчеты слов на 327 страницах текстов переписки заводчиков Демидовых с приказчиками (для подсчётов взяты наиболее типичные по объёму и содержанию цельные тексты писем, связанные едиными параметрами эпистолярного дискурса). Терминологические сочетания составляют 21,5% всей СН; среди них двусловные – 19%, трехсловные – 6%; основная же масса СН – однословные обозначения. По принадлежности к категориальным классам СН распределяется так: 69% – существительные, из них 20% – отглагольные, т.е. имя действия или процесса; 28% – прилагательные, 6% – глаголы и глагольные формы (более поло-

вины из них – страдательные). Предпочтение, как видно, отдается именам: они служат названиями предметов, действий, процессов.

На 327 страницах переписки – 3126 употреблений 186 слов и словосочетаний, которые относим к специальным – столь существенное место СН оправдывает особое внимание к ней. При этом в среднем на страницу писем приказчиков приходится 13–14 специальных слов, а писем хозяев – 8–9 таких лексем. Это свидетельствует о большей информативности писем приказчиков по сравнению с письмами хозяев, что объясняется отчетным характером посланий наемных работников.

Приведем статистику, характеризующую состав тематических групп СН. Данные представлены в процентах к общему количеству единиц СН хозяев и приказчиков (на указанном выше материале).

Специальные номинации

(в % к общему количеству употреблений данной группы адресантов)

Тематическая группа	В письмах Хозяев	В письмах приказчиков
Наименование сырья	3	3
Наименование процессов переработки сырья	7	8,5
Название вспомогательных процессов	4	4
Наименование продукции	23,5	17
Наименование оборудования и внутризаводских строений	4	13
Название предприятий	19	18
Наименование процессов передвижения и сбыта, необходимых при этом предметов	7,5	13
Номинации, обозначающие учет и отчетность	9	2
Наименование лиц	23	21,5

Названия исходного продукта производства и его характеристики относятся к тематической группе (ТГ) **сырье**.

Основной термин – *руда*, главный исходный продукт переработки. Все остальные слова этой группы являются терминологическими сочетаниями с этим словом и производными от него: *рудник*, *сыпь руды*, *невыходная*, *обозженная руда*, *добыча руды*. Поскольку исходный продукт

один, при составлении сочетаний используются слова, обозначающие качество и количество руды.

Значительно меньше по составу ТГ «**наименование процессов переработки сырья**». Это названия процессов, производимых с рудой:

– отглагольные существительные и сочетания с ними: *плавка*, *засыпка*, *проба руд*, *выварка чугуна*, *литье*, *ковка железа*, *расковка*, *невыковка*, *выплавка*, *угар чугуна*;

– глаголы: *опробовать*, *возить*, *просеивать*;

– существительные, называющие составные части руды и их соотношение: *примесь*, *глина*, *песок*, *препорцыя*;

– существительные, обозначающие специальные заводские мерки: *колоша*, *выход* (*чугуна*, *железа*);

– существительное, обозначающее полуфабрикат: *крица*.

При обработке исходного продукта необходимы **вспомогательные процессы** и их названия: *угольные роспуски*, *угольная воска*, *рубка дров*, *выжешка куч*, *разгорение горна*; **предметы**, **обеспечивающие эти процессы**: *угольные кучи*, *невыходные кучи*, *уголь*, *дрова*, *кирпич*.

Одна из самых объемных тематических групп – обозначение **готовой продукции**: это больше всего интересует хозяев, как видно из вышеприведенной в таблице частотности употреблений этих номинативных единиц.

Основные продукты – *чугун* и *железо*, характеристика их **качества**, **количества**, **сортности** – все это имело свои названия. Сорта железа обозначались специальными прилагательными: *полосное*, *листовое*, *проварное*, *провесное*, *походное*, общий термин – *сортовое*. Качество железа обозначено лексемами со смыслом «качество» и соответствующими словосочетаниями: *мягкое и гибкое в тяге ровное (железо)*, *ординарное полосное (железо)*, *с чистыми круглыми концами*, *по твердышевской мерке тонкое (железо)*, *без пленъ и сединъ*, *ломаное*, *(изредка) пропрядывает* и т.д.

Никита Никитич постоянно напоминает «*о наковке ... самого мягкого и гибкого в тяге ровного и гладкаго да в меру в толщину и в ширини тянутаго с чистыми концами словомъ во всемъ щеголскаго железа без охолий здесь на бирже и за морем...*».

Количество продукции определяли общеупотребительными названиями меры: *пуд*, *фунт*. А при оценке количества использовались терминологические словосочетания со значением абстрактной меры: *доменные выходы*, *чугунные доменные выходы*; с элементом временной конкретизации: *суточные чугунные выплавки* (*выходы*). Для оценки количества в значении термина употребляется глагол *падать* в переносном смысле: *чугунные выходы падают* (т.е. становятся меньше).

Как видим, многие из названных слов СН являются общеупотребительными, а специальными становятся лишь в одном из значений. При

этом их характеризует конкретность, однозначность и обязательная соотнесенность с предметом или процессом реального мира.

Значительное место в специальной номинации занимает тематическая группа названий **внутризаводских строений и оборудования**. В эту группу входят как слова, традиционно относящиеся к железоделательной терминологии (*молот*, *горн*, *домна* и др.), так и их сочетания с конкретизирующими, дифференцирующими лексемами: *колеса боевые*, *меховые*; *меха*, *молотовые*, *доменные* и т. д.

Это наименования:

– крупных заводских строений: *домна*, *чугунные манерные меха*, *горн*, *молотовой горн*;

– частей этих строений и инструментов: молотовой горн, боевые и меховые колеса, доменные меховые бочки, молот, кричный молот, топорики (для криц), косяки, полукосяки, колеса;

– средств передвижения и хранения продукции и всех необходимых веществ для ее производства: рудовозная телега, возок железный и угольный, короб, доменный угленосный короб, железный анбар, молотовой ларевой даръ, анбар;

– околозаводских строений: пристань, курень.

К этой группе примыкают названия **оборудования и оснащения пруда**: *снасти*, *втулки*, *окошки* (*боевые и меховые*), *бечевы*.

Слова и словосочетания следующей тематической группы – **наименования предприятий** – имеют большое значение для участников переписки, поэтому они достаточно частотны.

Состав этой тематической группы таков:

– общие названия предприятий: з*авод*(*ы*), *фабрика*, *мельница*;

– обозначение характера работы: *пилная мельница*; *молотовая фабрика*.

Прилагательные служат дифференциации термина:

– указание формы собственности: *казенные*, *партикулярные* (заводы);

– названия предприятий, производные от географических названий, населенных пунктов: *Кыштымские заводы*, *Каслинский завод*, *Сорокинская пристань*, *Клеопинский*, *Ирдягинский рудник*;

– названия, образованные путем переноса по месту: *кыштымы*, *касли* (Каслинские заводы).

К этой же тематической группе относим названия органов управления предприятиями: *кыштымская контора*, *каслинская контора*, *горное начальство*.

Тематическая группа номинаций, обозначающих **передвижение и сбыт продукции**, представлена подгруппами:

– названия процессов передвижения продукции, в основном это отглагольные имена и сочетания с ними: *вывоска железа*, *отвал каравана*,

ход каравана, *отпуск* (*в караване железа*), *погруска железа*, *нагрузка* (*железом каравана*), *продажа* (*железа*);

– названия средств передвижения по воде и частей каравана: *коломенка*, *баржа (гребное судно)*, *караван*, *поторжные коломенки* – общеизвестные в XVIII веке слова [Словарь русского языка XVIII в. 1992].

При описании работ на заводах хозяева требовали отчетов и учета средств, приказчики выполняли инструкции. Для описания этих операций также существовала группа номинаций **учет и отчетность** (в том числе средств).

Внутри этой тематической группы СН можно выделить следующие подгруппы:

– СН отчетности служителей: *рапорты*, в том числе *заводские*, *седмичные*, *четырехнедельные*; *кыштымские и каслинские*; *доменные таблицы*; *валовой перечень*;

– СН учета средств: *форменные счета*, *долговые росписи*, *расходные книги*; *записные книги* – эти терминологические сочетания – из бухгалтерской темы, которые ограниченно вошли в СН деловой переписки;

– номинации по учету денег, собранных с работников или данных им в счет будущей работы (распространенный прием закрепощения работников для завода): *задолжение*, *забор денег*, *задатки* и т.д.

И, наконец, наименования требовали участники всех названных процессов. Тематическая группа слов «**наименование лиц**» – самая многочисленная.

Внутри этой группы выделяется несколько подгрупп наименований:

– лицо по профессии: *землемер*, *кузнец*, *каменщик*, *плотник*, *литейщик*, *резальщик*, *чертежник*, *водолив*, *лашман*;

– служителей каравана: *караванные приказчики*, *главный караванный*, *писарь* (*пищик*), *приемщик*, *служитель*, *работник*, *расходчик*, *подьячий*;

– ответственных перед хозяевами и связанных с ними лиц: *приказчик* (с «*товарищи*»), *дворники*, *конторщики*, *подрядчики*, *наемщик*, *поверенные*, *заборщики*;

– работников по имущественно-социальному положению: *вольные*, *вольница*, *вольнозабиравшиеся*, *заводские крестьяне*, *заводские люди*, *приписные*, *заборные люди*, *вотчинные люди*, *задаточные*, *приписные заводские* (*жители*), *покупные крепостные*, *поденщики*.

Последние названия в основном образованы путем субстантивации или включения в словосочетания слов, определяющих лицо по месту жительства или характеру и степени закрепощения.

Особую подгруппу составляют слова с доминантой **мастер**.

Так называлась рабочая элита: черную работу выполняли, к примеру, *молотовые люди*, а руководил ими *молотовой мастер*.

Мастер – человек, отлично владеющий данным делом и отвечающий за один конкретный участок производства, отсюда номинации: *угольные верховые и рядовые мастера*, *доменный мастер*, *куренной мастер*, *молотовой мастер*. В целом всех мастеров называли *мастеровые фабричные* (*люди*), *мастера*.

Употребляется в переписке и обозначение хозяина – *заводчик*.

Таким образом, специальная лексика всесторонне характеризовала предметы, процессы, участников производства. Исследования Е.И.Голованової [2004], Е.К.Саматовой [1993] и Н.А.Щегловой [1964], целиком посвященные соответственно горнозаводской уральской и тульской оружейно-железоделательной терминологии, охватывают бóльший круг терминов и подробнее описывают их семантику. Специальная номинация, обозначая реалии конкретного производственного процесса, является характерным текстообразующим языковым средством для делового письменного общения.

Данное описание включает лишь номинации, употребляемые в исследуемых текстах в аспекте общего обзора информативно маркированных номинативных единиц как текстологически значимой части переписки, объективирующей мир, окружающий субъектов данной текстовой деятельности.

Литература

1. Глинкина, Л.А. Памятники деловой письменности XVIII века в Государственном архиве Челябинской области (ГАЧО) [Текст] / Л.А. Глинкина // Лингвистическое краеведение на Южном Урале. Часть I. Материалы к истории языка деловой письменности XVIII века / под общ. ред. Л.А. Глинкиной. – Челябинск: Изд-во ЧГПУ, 2000. – С. 3–15; 238–270.

2. Голованова, Е.И. Категория профессионального деятеля: Формирование. Развитие. Статус в языке [Текст]: монография / Е.И. Голованова. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2004.

3. Саматова, Е.К. Специальная лексика горнозаводского производства Среднего Урала XVIII в. (на материале челобитных "мастеровых и работных людей") [Текст]: дис. … канд. филол. наук / Саматова Е.К. – М, 1993.

4. Щеглова, Н.А. Терминологическая лексика оружейно-железоделательного производства XVII–XVIII вв. (по материалам памятников письменности Тульского края). [Текст]: дис. … канд. филол. наук / Щеглова Н.А. – М, 1964.

Е. А. Епифанова

Евангельские притчи о виноградарях в трактовке Нестора и Илариона (вступление к «Чтению о Борисе и Глебе» и «Слово о Законе и Благодати»)

В процессе анализа вступления к «Чтению о Борисе и Глебе», написанному Нестором, мы столкнулись с фрагментом, восходящим к тексту евангельской притчи о виноградарях. Стараясь понять, чем же было обусловлено обращение автора к данной притче в анализируемом произведе-

нии, мы обратились к ее первоисточнику. В составе Евангелия от Матфея читается две притчи о виноградарях, первая из которых, с некоторыми отличиями, и использована Нестором в «Чтении».

Обратимся к анализу этих отличий. Так, в «Чтении», по сравнению с Евангелием, притча пересказана не полностью: повествование обрывается обращением хозяина виноградника к работникам, просидевшим целый день праздными оттого, что они никем не были наняты: «*Идете в виноград мои и делаите. Иже будеть вы право, то да возмете*» [Revelli. С. 612; ср. Ев. от Мтф. 20, 7]; далее идут рассуждения автора о том, что нужно служить Богу, а не быть в «прелести идольской». В евангельском же тексте притчи работники начинают возмущаться, почему они пришли раньше, а получили столько же, сколько те, кто был нанят вечером. В результате они «стали роптать на хозяина дома», на что хозяин дает вполне конкретный ответ: он волен делать то, что хочет, подчеркивая при этом, что нельзя быть завистливым. Заканчивается библейская притча высказыванием: «*Так будут последние первыми, и первые последними; ибо много званных, а мало избранных*» [Ев. от Мтф. 20, 7–16].

Таким образом, основная мысль в евангельском тексте притчи и главная идея несторовского фрагмента серьезно между собой различаются. В Евангелии подчеркнута необходимость строгого соблюдения заключенного договора, а также осуждается зависть работников, поскольку хозяин говорит: «*Друг! Я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и пойди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр?*» [Ев. от Мтф. 20, 13–15]. Нестор же подчеркивает то, что хоть и последними пришли люди работать к винограднарю, но все же пришли, а не остались праздными. При этом Нестор символически сравнивает евангельских «работников одиннадцатого часа» с русским народом, позже других принявшим крещение, но все же отказавшимся «от праздности» – служения идолам, пришедшим работать в виноградник хозяина, т. е. обратившимся от «прелести идольской» к служению Богу. Так, евангельская притча о виноградарях одиннадцатого часа символически использована Нестором для того, чтобы подчеркнуть важную для него патриотическую идею: пусть не сразу, а позже, чем другие народы, но Русь все же пришла к христианству.

Далее в Евангелии от Матфея читается другая притча, получившая условное название «притчи о злых виноградарях», в которой нанятые работники отказались отдавать выращенные ими плоды, вплоть до убийства слуг, посланных хозяином. В итоге хозяин решился послать в виноградник своего сына, рассчитывая, что работники постыдятся хотя бы его. Но жадность еще больше овладела виноградарями, и они убили и сына хозяина, претендуя завладеть его наследством [Ев. от Мтф. 21, 33 – 39]. Далее у Иисуса возникает вопрос: «*Когда придет хозяин виноградника, что он сдела-*

ет с этими виноградарями?» [Ев. от Мтф. 21, 40], на который Он получает от жителей Иерусалима вполне закономерный ответ, что злодеи будут убиты, а виноградники будут переданы в руки тех, кто будет отдавать плоды вовремя. Тогда Иисус напоминает цитату из Священного Писания: «*Камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла: это – от Господа, и есть дивно в очах наших?*» [Ев. от Мтф. 21, 42]. Здесь реализован знаменитый символический евангельский образ краеугольного камня. Видимо, служение идолам и неверие в Бога здесь противопоставлено здесь истинной вере, которая уподобляется камню: «*И тот, кто упадет на этот камень, разобьется; а на кого он упадет, того раздавит*» [Ев. от Мтф. 21, 44]. В данной притче прослеживается идея милости Божьей, поскольку хозяин в итоге простил злых виноградарей за убийство сына.

Рассмотренная евангельская притча имеет глубокий символический подтекст. Иисус предрекает здесь собственную гибель от рук иудеев и то, что иудеи будут прощены Богом Отцом за убийство Сына. При этом здесь прослеживается еще один очень важный аспект. Иисус, несмотря на обещанное прощение, пророчествует иудеям: «*Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его*» [Ев. от Мтф. 21, 43]. Именно этот аспект «притчи о злых виноградарях», очевидно, и сделал ее наиболее привлекательной для русских авторов.

Так, в «Слове о Законе и Благодати» Илариона мы встречаем уже известную нам цитату о камне: «*Споткнувшийся о камень им сокрушится, а на него же упадет – сокрушит его*» [1, с. 55]. Далее Иларион, говоря о распятия Христа иудеями, обращается и к тексту самой притче о злых виноградарях, цитируя неизменный вопрос Спасителя к иудеям об участи злодеев: «*Что следует сделать (хозяину) с теми работниками?*», а затем уже известный нам ответ: «*Злодеев жестоко покарать и виноградник передать другим работникам, которые отдадут ему плоды в свое время*» [1, с. 56]. Исходя из смысла соответствующей части текста «Слова о Законе и Благодати», Иларион трактует данную притчу следующим образом: иудеи, которые сопоставляются с образами злодеев из евангельской притчи, сами стали пророками своей гибели, так как они не приняли пришедшего к ним Христа; народ Иерусалима сравнивается со злыми виноградарями, убивающими камнями посланных к нему, в том числе и сына хозяина, т.е. Сына Божьего.

Итак, обе евангельские притчи о виноградарях пересекаются не только в образном, но и в содержательном плане, при этом они развивают разные идеи и по-разному используются древнерусскими авторами раннего Киевского периода.

Нестор обратился к евангельской притче о работниках одиннадцатого часа. Существует несколько вариантов богословского толкования данной притчи. Так, Ориген понимал под виноградником церковь, а Иоанн Злато-

уст – поведения и заповеди Божии (Толковая Библия Лопухина. Евангелие от Матфея). Аверкий считает, что в образе равной платы всем работникам показано, что «награда зависит не от заслуг человеческих, а исключительно от милости Божией» (Архиепископ Аверкий (Таушев). Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета) [6].

Мы считаем, что основной в данном случае является мысль о том, что у того, кто бездельничает, жизнь проходит бессмысленно, люди тратят свои годы на «прелесть идольскую». Притча служит прямым подтверждением тому, насколько предисловие Нестора к «Чтению» символично. На примере притчи автор подчеркивает необходимость веровать и служить Богу, а не идолам; не важно, когда, в каком возрасте, человек обратится к Богу, Он примет его, и даже в старости можно получить спасение. Бог справедлив и всегда благодарит человека за свой труд: «*Иже будеть вы право, то да возмете. Иже Господь прозря о сихъ, притчю изрече. Поистине бо и си праздьни быша, служащеи идоломъ, а не Богу, створившему небо и землю, ибо лета своя ижившa во прелести идольстеи*» [5, с. 612]. То же касается и исторических судеб целых народов.

Если вновь обратиться к предисловию к «Чтению» Нестора, можно отметить, что здесь особенно много говорится об «идолопоклонстве»: «*Оумножешемся человекомъ по земьли, и видевъ ненавидя рода человеца дияволь оумножения человек сътвори имъ кланятися идоломъ, а не Богу, створшему небо и землю*» [5, с. 604]. И вновь встречаем мы здесь тему Божьей милости: ведь Бог не прогневался, а проявил милосердие и решил послать на Землю Иисуса Христа, чье рождение Нестор описывает довольно подробно: «*Ни ту ся Богъ прогнева на создание Свое. Нъ милосердоваше о твари Своеи, и изволися милосьрдие Его, еже имяше къ твари Своеи. Пусти бо Сына Своего единочадаго, иже сьшедъ съ небеси и вселися въ святую Девицю, и рожеся отъ Нея, девьства же не вреже. Яко же преже рожьства девою, тако же и по рожьстве пребысть девою. Господу же нашему Иисусу, яко же прежеркохомъ, рожешуся отъ святыя девице и хрьщешемуся отъ Ивана, намъ образъ давъ*»[5, с. 604].

Нестор просит Господа о помощи русским людям: *«Не дасть бо имъ погыбнути въ прельсти идолстеи. Нъ по мнозехъ летехъ милосердова о своемь созданьи, хотя в последняя дьни присвоити къ своему божеству»* [5, с. 604].

Далее вновь звучит тема служения идолам и «идольской прелести», и она перекликается в данном случае с темами и идеями «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона о превосходстве христианства над иудаизмом и язычеством, Благодати над Законом и «идольской лестью», о победе и распространении живительного христианского учения среди «новых» народов, бывших язычников, прежде всего – в народе русском, с похвалой князю Владимиру Крестителю и сыну его Ярославу Мудрому, прославлением рода славных князей киевских, Руси и стольного города Киева

[1, с. 11]. Тема ветхозаветного иудейства привлечена им прежде всего для того, чтобы показать величие того шага, который совершила еще вчера языческая Русь. Именно в прославлении Руси, сумевшей – в отличие от «обветшавшего» иудейства – миновать тьму «идольского мрака» и перейти у евангельской благодати, и состоит основной смысл всего произведения [3, с. 200].

Перед Иларионом стояла довольно сложная задача: выражаясь его же словами, «влить в старые мехи новое вино». «Новым вином» была историософская идея равенства всех народов, которую нужно было «влить» в традиционную форму учительного слова. При этом, чтобы мысль выглядела убедительной, необходимо было использовать для ее утверждения известные высказывания из Священного Писания. Русский народ, «новые люди», по выражению Илариона, и есть эти «новые мехи»; приобщение Руси к христианству – торжество воплощения Божественного замысла, кульминация всей мировой истории [4, с. 20].

Нестор же дает собственную трактовку того исторического факта, что русские дольше других народов оставались во власти «идольской прелести»… Именно к Русской земле и ее крещению Нестор относит притчу о виноградарях одиннадцатого часа [2, с. 39].

Таким образом, и Нестор, и Иларион ориентируются на евангельские притчи как на свои первоисточники. Но оба автора их переосмыслили по-своему; они нашли наиболее важные аспекты для понимания ситуации, свойственной их времени, и смогли, ориентируясь на авторитет Священного Писания, высказать патриотические идеи, подчеркивающие факт того, что «новый русский народ», «работники одиннадцатого часа», стали не последними в распространении и развитии христианского вероучения.

Литература

1. Иларион. Слово о Законе и Благодати /Сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина. Реконстр. древнерус. Текста Л.П. Жуковской. Коммент. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского. – М.: Столица, Скрипторий, 1994.

2. Конявская Е.Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.). –М.: Языки Русской культуры, 2000.

3. Словарь книжников и книжности Древней Руси XI – первая половина XIV в. – Л.: Наука, 1987.

4. Ужанков А.Н. Писатели земли древнерусской: Иларион. Наука и религия, 1988, № 4.

5. Revelli Giorgetta. Monumenti letterary su Boris e Gleb, 1993.

6. www/ ru. wikipedia. org. /Притча о работниках в винограднике.

Д. А. Звездин

ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ТЕКСТОВОЙ МОДАЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ ПРОПОВЕДИ (НА ПРИМЕРЕ ГОМИЛЕТИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ 60–80-х гг. XX в.)

Текстово–стилистический подход в анализе жанров церковно-религиозного стиля только складывается в современной лингвистике, поэтому, наряду со многими актуальными темами в рамках указанного аналитического направления малоизученным представляется вопрос о текстовой модальности православной проповеди. Текстовая модальность (тональность) – это текстовая категория, «в которой находит отражение эмоционально – волевая установка автора текста при достижении конкретной коммуникативной цели, психологическая позиция автора по отношению к *излагаемому*, а также к *адресату* и *ситуации общения* (курсив. – *Д.З.*). Определяется ценностными воззрениями автора и характером речевого взаимодействия» [5, с. 549]. В существующих исследованиях по теме Л.М. Майдановой, Н.М.Кожиной, Т.В. Ицкович научная разработка данного вопроса, на наш взгляд, только начинается. Реализацию различных видов модальности в проповеди мы рассмотрим на примере текстов архимандритов Иоанна (Крестьянкина), Кирилла (Павлова), Серафима (Урбановского).

Т.В. Ицкович выделяет в проповеди несколько «жанрообразующих» тональностей: 1.*Благоговейную*, посредством которой проповедник выражает «особо почтительное отношение …к Богу» [1, с. 20]; 2. *Учительную*[1]: подразумевает указания на то, как надо думать и действовать в той или иной ситуации; 3. *Беседную*[2], пронизанную доверительной интонацией. Тональности 1 и 2 отражают «медиальную позицию» проповедника между Богом и людьми, 3 направлена на адресата. *Модальность несомненности, достоверности сообщаемого*[3] одной из важнейших черт церковно – религиозного стиля [2, с. 415] называет М. Н. Кожина, что бесспорно, на наш взгляд.

Можно заметить значительное сходство в языковых средствах выражения «модальности несомненности» (М.Н. Кожина) и «учительной тональности» (Т.В. Ицкович), однако очевидны и различия. Так, *модальность несомненности* характеризует позицию автора по отношению к излагаемому материалу, а *учительная тональность* прежде всего, думается, отражает соотношение автор – адресат.

---

[1] Выражается глагольными конструкциями долженствования, с помощью «уверенной констатации и полного отсутствия субъективной модальности предположения, колебания, сомнения, неуверенности» [1, с.21].

[2] Формы ее выражения – это обращение, «МЫ – конструкции», средства диалогизации (вопросно-ответное единство, риторические вопросы, обращения, восклицания) [Там же].

[3] Средства языкового выражения указанной модальности – фактивные глаголы (знать, помнить, веровать), вводные слова со значением уверенности, существительные *истина*, *правда* и их производные [2, с. 421].

Учительная тональность, на наш взгляд, в проповеди упомянутых архимандритов представлена шире, чем это показано в работе Т.В. Ицкович. Реализуется она не только в указаниях, «как вести себя в различных жизненных обстоятельствах» (1) [1, с. 21], но и в предостережениях, запретах (более или менее категоричных) (2), в нравственных оценках проповедником поступков и явлений (3), в тактике *объяснения* (объяснение необходимости следовать нравственным установкам, объяснение прочитанного сакрального текста и т.д.) (4). Интересны данные Л.М. Майдановой, примеры проповеди относящей к тестам «объясняющим», для которых исследователь отмечает «характерную стилистическую черту»: «формирование изложения как *системы повторов основных мыслей* (курсив – *Д. З.*)» [4;с.182]. Основой способ «объясняющего» изложения в проповеди – это, на наш взгляд, СПП с придаточным изъяснительным, цели: *Не забудем, дорогие мои, что мы живем в мире зла, мы немощны, мы склонны ко греху…* [8]. Многочисленные примеры в проповедях демонстрируют параллельную реализацию в проповеди как модальности убежденности, так и учительной тональности: *Спасение человека совершалось, совершается, и будет совершаться во все времена* ***только*** *Верой и* ***только*** *в Церкви. Во все времена проказа греха- семени смерти, поразившего весь род человеческий, врачуется, исцеляется* ***только*** *там и* ***только*** *спасителем Богом* [3;с.122]. *Но* ***именно потому*** *и оставил нам Господь притчу сию,* ***чтобы*** *мы могли избежать смерти,* ***чтобы*** *не запустел, не погиб виноградник наших душ. Ведь* ***именно*** *с гибели души человека начинается гибель целого народа, начинается гибель мира* [3;с.35]. Приведенные примеры показывают, что важную роль в реализации *учительной тональности* (и *модальности несомненности*), помимо указанных исследователями, играют частицы (*только, именно, исключительно*).

Советы (1) в проповеди выражены модальными словами *необходимо, можно, надо*, *стоит*, *должен*, *обязан* (как правило, в составе СГС); глаголами *советовать, разрешать, благословлять, рекомендовать* (+ частица *бы*), а запреты (2) – модальными словами *нельзя, не надо, не стоит*; «негативными» формами глаголов *советовать* и др. (1л., ед.ч. или 3л., в случае апелляции проповедника к авторитету Писания и святых): *Значение мелочей в жизни весьма велико, поэтому* ***нельзя*** *ими пренебрегать, на них* ***необходимо*** *обращать сугубое внимание…*[6, с. 102]; *Нам с Вами, дорогие мои*, ***необходимо*** знать… все способы борьбы его против Церкви [3, с. 123]; *Но* ***нельзя****, дорогие мои, ожидать на душевной ниве скороспелости семени истины и добра* [3, с. 79]. ***Надо*** *всецело предаться Богу любовью к Нему…* [3, с. 79] ; *А приучать себя к молитве* ***надо*** *с детства* [3, с. 193]; *Дорогие мои,* ***не рекомендую*** *думать вам так, что, мол, дело зависит только от материального богатства…* (Проповедь «Нед.12-я, Ев.79, ст, Матфеа») [8]. В последнем примере очевидна оппозиция Я-Вы, однако значительно чаще дидактический посыл имеет обобщенный характер, от-

носится и к автору дидактического послания, чему способствуют инклюзивные формы повелительного наклонения, определительные местоимения: *Итак, дорогие наши…**будем** учиться вере* [3;с.157]; *Имея такие свидетельства непреложного заступления Богоматери, **усугубим же** свою веру к Ней*…[6;с.119]; ***каждый** из нас… должен исполнять*….[8].

«Учительный характер» носит и нравственная оценка проповедником поступков и явлений (3).

Среди способов создания «благоговейной тональности» [1] указывается церковно-религиозная лексика, в которой особо выделены «полные имена Бога, святых, названия религиозных праздников»: *Пресвятая Дева Мария, Пресвятая Богородица, святой апостол Павел, первоверховный апостол Петр, Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня* [1, с. 20]. Безусловно, подобные именования в устах проповедника свидетельствуют о его «благоговейности». Однако, на наш взгляд, распространение номинации («распространители» номинации подчеркнуты) в указанных примерах является не столько этикетным, сколько смысловым, так как в распространяющих элементах отражены аспекты Церковного учения (Например, ***Пресвятой*** – «на церковном языке: обладающий особой святостью (о Троице и Богородице)» [7, с. 199]). Подобные развернутые номинации не встречаются в светском дискурсе даже при обсуждении коммуникантами религиозных тем. Их не услышишь и в непосредственном общении верующих людей между собой (где более вероятны, на наш взгляд, «сокращенные» варианты: *Василий Великий, Богородица, Воздвижение* и др.). Используя в проповеди полные номинации, гомилет публично исповедует свою веру. Существование в проповеди высказываний с «исповеднической» эмоциональной и целевой установкой позволяет предположить существование в проповеди *исповеднической модальности*.

«Беседная тональность», выделяемая Т. В. Ицкович, отражает применение проповедником «принципов беседы» (обращения, разнообразные средства диалогизации) [1, с. 21], однако, на наш взгляд, эта тональность является аспектом более масштабной *модальности доброжелательности*, выраженной в исследуемых текстах. Средством реализации данной модальности являются обращения, а также в целом лексика с положительной эмоциональной коннотацией. К примеру, в проповеди архим. Серафима (21 нояб./4 дек. 1965 г.), состоящей примерно из 1300 лексем, сложные слова с «*благо»* составляют 1 % от их общего числа.

Особо необходимо сказать об оценочности в проповеди. Возвышенный и «возвышающий слушателя» тон проповедник сохраняет даже в случае нравственной оценки негативных событий, явлений, а также причастных к ним людей. Гомилет никогда не переходит в сниженный стилистический регистр. К примеру, повествуя об Иродиаде и ее дочери, архим. Серафим (в проповеди от 2.09.1965) использует лексические средства ней-

трального или высокого книжного стиля: *…девица, наученная своей **нечестивой** матерью, вышла к царю и сказала **нагло** и **бесстыдно**…*[8].

Подводя краткий итог сказанному, отметим, что в исследуемом материале **модальность** представлена несколькими основными видами: по отношению к излагаемому материалу действует *модальность несомненности* и, возможно, *исповедническая*. В отношении адресата – модальность *доброжелательности*, *учительная тональность* (основные ее компоненты – совет, запрет, объяснение, нравственная оценка).

Литература

1. Ицкович, Т.В. Православная проповедь как тип текста: автореф. дис. ... канд. филол. наук / Т. В. Ицкович. – Екатеринбург, 2007.

2. Кожина, Н. М. Стилистика русского языка / Н. М. Кожина, Л.Р. Дускаева, В.А. Салимовский. – М.: Флинта: Наука, 2008. – С.412–432.

3. (Крестьянкин), Архимандрит Иоанн. Проповеди. – М., 1993.

4. Майданова, Л. М. Религиозно- просветительский текст: стилистика и прагматика / Л. М. Майданова // Русский язык в контексте культуры. – Екатеринбург, 1999. – С.172–194.

5. Матвеева, Т.В. Тональность / Т.В. Матвеева // Стилистический энциклопедический словарь русского языка. / Под ред. М. Н. Кожиной. – М.: Флинта, Наука, 2006. – С.549.

6. (Павлов), архимандрит Кирилл. Похвала Божией Матери. Проповеди. – М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999.

7. Скляревская, Н. Г. Словарь православной церковной культуры / Н. Г. Скляревская. – Спб.: Наука, 2000.

8. (Урбановский), архимандрит Серафим. Проповеди (машинопись) из личного архива прот. Владимира Маничева (г. Новосибирск).

В. И. Кумскова,
С. В. Федорченко

ВЛИЯНИЕ СЛОВ СО СТАРОСЛАВЯНСКИМИ ПРИСТАВКАМИ НА РЕЧЕВУЮ КУЛЬТУРУ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Нашему поколению выпало жить в интереснейшее время – время смены экономических формаций, переход от индустриально развитого общества к постиндустриальному, где основной ценностью является информация. Глобализм стал объективной реальностью не только в сфере производства, но и в сфере общения, отношений.

«Новый вид человека сформировался – homo eticus. Это человек, способный черпать информацию из духовного мира, способный мыслить креативно, интуитивно и, главное, этически»[1.с.255].

Каждый человек отвечает за состояние культуры своего общества. Быть духовно развитым человеком – значит быть сопричастным миру, во всех его проявлениях, отражая сопричастность в идеях, образах, представлениях, ценностях, материальных и духовных.

Необходимо знать, что человек всю жизнь должен развивать свои сущностные силы: мышление, язык, чувства,одаренность и волю. Заметим,

что язык тесно связан с мышлением и чувствами человека, то есть, развивая речевые навыки, чутье к языку, вкус, изучая лингвистические законы словоупотребления, можно добиться высокого интеллектуального уровня и успеха в жизни, работе.

В процессе жизнедеятельности естественно приходим к выводу, что личность просто обязана виртуозно владеть словом, проникая в причинно-следственные связи лексических единиц разных эпох: от древних лет до современности, поскольку в языке сохраняется «срез» времени. Лучшие ценности времени, исторических периодов, традиции, миропонимание людей – все запечатлевается в словах.

На фоне коммерческого использования русских слов, их забвения или замены английскими эквивалентами хочется снова и снова обращать внимание на красоту, уместность, логичность, точность и выразительность нашего русского языка, нашей лексики, исторически обогащенной старославянской, церковной.

Старославянский язык – не разговорный язык славян IX века,он был создан для переводов христианской литературы и создания собственных славянских религиозных произведений.Он создан на основе диалектов южной группы славянских языков, к которой принадлежат, например,болгарский, сербский, македонский языки. Далее он распространялся на территории современных чехов,словаков,поляков, в X веке – на восточнославянскую территорию, населенную предками современных русских, белорусов, украинцев. До XVII века на Руси существовали живой разговорный язык – древнерусский и литературный письменный – старославянский, они взаимодействовали на всем протяжении многовековой истории.

Слова и обороты церковнославянского языка проникли в деловую письменность, затем в живой язык, но не воспринимались как что-то чужое.

Что же происходит в наше время с нашей речью? Используем ли мы богатство величественного старославянского языка для выражения высоких чувств: любви, великодушия, доброты, готовности на жертвы? К, сожалению, нет, напротив, мы незаслуженно забыли и не обращаем внимания на «высокую» лексику.

Думаю, падение нравов в переломную эпоху привело к падению притязаний, эстетических вкусов, отторжению величественного, а динамичная жизнь «проглотила» высокопарные фразы, развернутые выражения и благородные обращения друг к другу. А ведь бедность мысли – бедность языка – бедность поступков.

Старославянизмы отличаются фонетическими приметами, собственно лексическими и морфемными.

Особенной приметой являются старославянские приставки: воз-, из-, низ-, чрез-,пре-, при-, пред-,со-, над-, о-, об-, от-, ото-, па-, вы-, до-, за-, к-под-, подо-,по-, про-, пра-, раз-, рас-,разо-.

Учитывая то, что церковные книги влияли на умы и сердца людей, учили добру, всепрощению, любви, покаянию, уважению к другим людям, земле отцов своих, мы прослеживаем в звучании и написании слов со старославянскими приставками это значение слов.

Послушаем, как прекрасно звучат слова с приставками «воз-/ вос-», которые благозвучием помогают человеку ощутить неземное, подняться ввысь, при этом восхваляя и высший разум, божественное, и земного человека: «возвести», «возжечь», «возродить», «воззвать», «вознаградить», «воспеть», «воспарить», «воссоздать». Действительно, можно возвести благородные качества человека на пьедестал почета, возжечь в душах огонь любви к родимому краю, своему народу.

Неприземленные цели и задачи формировались в X-XIV веках с помощью высоких понятий, как воссоздание и возрождение ценностей, укрепляющих государственность, дух народа.

Интересно сравнивать старославянские слова с приставками «воз-/вос-» со словами, имеющими приставки «низ-/нис-»: первые возвеличивают, возвышают человека, а вторые, наоборот, выражают осуждение, отражают низкое – моральное падение, а также борьбу человека с самим собой или окружающими обстоятельствами.

В лексике старославянского языка отразилась средневековая культура России, ее ценности, духовное развитие. Презиралось (приставка «пре-» чрезмерное (чрез-) злоупотребление чем-либо, нельзя было преступать (пре-) через святое, можно преломить (пре-) через себя идеи христианства. Надо предусматривать (приставка «пре-»), предпочитать (пред-), предсказывать (пред-), предугадывать (пред-), чтобы не совершать ошибок, дурного. Тогда будешь прекрасным (пре-), превосходным (пре-) человеком на земле.

Почему «пре-», а не «пере-»(русская приставка)? Старославянская звучит сильнее, мощнее, обрывистее, словно предупреждает о переходе через черту дозволенного или перенесении в иной мир – «преставиться». Другой смысл – «превосходящее» качество человека. Словами воспитывался и сейчас воспитывается человек. «Излить душу», «испить горе до дна», «исчерпать все свои возможности», «изгнать черные мысли», «избрать праведный путь», «извергнуть из себя что-то нехорошее»- старославянская приставка «из-» равносильна русской «вы-», но звучит весомее, торжественнее.

Если человек не будет совершенствоваться, то придет возмездие (воз-). Это слово с приставкой «воз-» пришло в XII веке, означало–«мзда», то есть приходилось платить определенную сумму за полученные блага или бездумно растраченные годы. А почему бы нам не использовать сейчас слово «восторгаться»? Не все умеют радоваться успеху другого, поэтому добрые люди чаще должны вслух произносить похвалу:«Я пришел в неописуемый восторг от твоего выступления!»

Старославянизмы часто встречаются в произведениях русской классики. И это прекрасно! Много исследований, касающихся использования слов А.С.Пушкиным в своем творчестве. Можно провести анализ, исследование произведений разных авторов.

Нам важно обратить внимание большинства людей на современный язык, речь, отражающую морально-нравственную устойчивость общества, богатство духовного мира всех россиян. Чтобы не увлеклись массы чтением и изучением «Братанословаря».

Следует напомнить этимологию слова «слово»: оно восходит к общеславянскому, можно привести цепочку однокоренных слов: слово – слыть – слышать – слушать. Сюда же относится слово «слава»; «слово» и «слава» – это «то, что слывет, слышится». Авторитетные ученые утверждают, что название «славяне» («словене», «словяне») истолковывается как «владеющие словом, понятно говорящие»[3,с.368]/

Значит, мы можем словом изменить мир, сделав его добрее, человеколюбивее, разумнее, духовно сильнее и крепче.

Литература

1. Зайцев С.Н. Точка опоры: «Вначале было слово…» – Н.Новгород: Он Колор,2009. с.225.
2. Рут М.Э. Этимологический словарь русского языка для школьников /Сост. М.Э.Рут. – Екатеринбург: У – Фактория, 2005.
3. Рут М.Э. Этимологический словарь русского языка для школьников /Сост. М.Э.Рут. – Екатеринбург: У – Фактория, 2005.
4. Камчатнов А.М. Старославянский язык. Курс лекций. – Москва, 2009.
5. Ожегов С.И. Толковый словарь русского языка: 72500 слов и 7500 фразеологических выражений. – 2-е изд., исправленное и дополненное. – М.: Азъ, 1994.

П. В. Маркина

РАССКАЗ «ОТЕЦ» В. П. КАТАЕВА

В. П. Катаев вошел в историю русской литературы как блестящий стилист [Литовская, 1999], прославившийся своим беспринципным поведением. Историко-культурная ситуация начала 1920-х предложила начинающему автору, желающему быть в центре событий, атеизм. Отказ от веры был связан с глубокой душевной драмой, что вылилось в человеческие переживания разрыва с отцом.

На раннем этапе творчества В. П. Катаев пытается художественно оправдать обесценивание фигуры родителя. В выделяющемся рассказе «Отец» (1922–1925), предваренным эпиграфом из «Тараса Бульбы» Н. В. Гоголя, заглавный персонаж в глазах собственного сына, попавшего, в том числе и в метафорическую идеологическую тюрьму, предстает униженным стариком: «Каждое воскресенье и каждую среду, в солнце и в дождь, по шоссе мимо кладбищенской стены тащился по щиколотку в пыли или грязи старик Синайский» [Катаев, 1983, I, с. 195]. Реденькая седо-

ватая бородка, болтающаяся в руках веревочная кошелка дополняют неприглядный портрет: «Конечно, рот отца был полуоткрыт и нижняя челюсть немного отвисла, показывая несколько гнилых корешков. Тупой язык лежал между ними коротко и неподвижно, как у немого» [Катаев, 1983, I, с. 196]. Несмотря на то, что отец по-прежнему носит пенсне, сын перестает почитать родителя. При том, что расстояние не позволяет герою «разобрать лица», воображение возгордившегося Петра Ивановича во всех подробностях дополняет тревожащийся и просительно улыбающийся образ.

Изначально в семье царила гармония, главному герою была открыта радостная органичность мира: «Жизнь его, начавшаяся (в воспоминаниях так чудесно) громадной церковной папертью, выбеленной гробовым газом фонарей за черным страшным окном, и голосом мамы, в котором, тысячу раз знакомый, блестел кремнистый путь и звезда говорила со звездою, эта жизнь с каждым своим часом наполнялась новым, все новым значением» [Катаев, 1983, I, с. 193]. Размышляет о «наивной» вере уже разочаровавшийся взрослый герой, слова которого сливаются с авторским голосом, иронизирующим над проникновенными стихами нашедшего покой М. Ю. Лермонтова. Обнаруживается попытка субъекта разубедить себя не только в возможности, но и в самом наличии счастья.

В прежней жизни «[с]начала <…> был темнобородый высокий отец в парусиновой, ладно выглаженной блузе, подпоясанной узким ремешком, в пенсне со шнурком и шариком<…>» [Катаев, 1983, I, с. 193]. Детская обида героя разворачивается в метафоре антиподарка: «А потом через эту жизнь переплыл белый гроб матери – пышный торт с зубчатой бумагой, весь заваленный фарфоровым бормотанием венков, генеральскими лентами, газетными буквами на них и курчавыми стружками разноцветных (розовых) гиацинтов» [Катаев, 1983, I, с. 193]. Отказ смириться со смертью матери отбирает у героя отца.

Сильный прекрасный образ превращается в слабого человека, мальчик начинает коллекционировать «уличающие» в этом черты: «Петя <…> очень близко увидел его заплаканные, малиновые, удивительные без пенсне, собачьи глаза» [Катаев, 1983, I, с. 193]. Растерянность поглощенного горем взрослого приводит ребенка к неправильному выводу о разворачивании человеческой жизни между двумя точками – тюрьмой и кладбищем.

Горечь автора обнаруживается в словах о родительской заботе престарелого отца о заключенном сыне: «Сын <…> разворачивал сверток с бельем. Оно было сырое и серое, очевидно стиранное плохим мылом в холодной воде. Кое-где в швах невыглаженной рубахи оставалась шелуха вшей. Вероятно, накануне отец сам, сопя, стирал его в белой эмалированной миске с обитым дном, поминутно роняя пенсне и тяжело полуоткрыв рот» [Катаев, 1983, I, с. 197]. Обида героя на Бога заставляет его, избегающего смотреть на отца, испытывать к самому близкому человеку отвраще-

ние: «Тогда отец с отчаянием бросился за лошадью конвойного, забежал спереди и припал к стремени. Лошадь шарахнулась. Отец отлетел в сторону. Соломенная шляпа покатилась в лужу. Кошелка упала. Старик поскользнулся в луже и шлепнулся на четвереньки, а потом на бок, широко расставив ноги и роняя пенсне» [Катаев, 1983, I, с. 199]. Перечисляющий унижения героя автор пытается вызвать жалость у читателя.

В. П. Катаев утверждает, что старый мир на фоне паровоза, обдающего паром и грохотом, слишком эмоционален: «–Господь с тобою… Господь с тобою… – бормотал он, поспешно крестясь и крестя сына и снова крестясь в забытьи и счастье» [Катаев, 1983, I, с. 205]. Чувства отца проигрывают новому железному миру: «Железное небо, просветленное звездами, ехало по крышам, как броневик» [Катаев, 1983, I, с. 203]. В то же время сын способен на раскаяние и просветленные желания.

В детстве, засыпая, он думал: «Нет, никого на свете я не люблю так сильно, как папу. Я буду любить его всегда, никогда я не сделаю ему зла, никогда я не подумаю о нем дурно, а в старости я буду ему верной опорой» [Катаев, 1983, I, с. 209]. Тем не менее, заснув, герой забывал свой душевный порыв и мучил отца, любил других сильнее его, обманывал его, дела ему зло и думал о нем дурно. Пережив тяжелую болезнь, взрослый сын вспоминает детскую потребность любви и заботы о близком, однако ничего не изменяется: «Но случилось все по-иному, случилось так, как должно было случиться» [Катаев, 1983, I, с. 209]. Сюжет о душевном возвращении сына оказывается мнимым. Забытый отец умирает. «Освобожденный» герой распродает его вещи и уезжает на север.

Авторский голос, признавая случившееся как неизбежность, больше не сливается с персонажем. Само это расслоение свидетельствует о горьком осуждении героя. Финал произведения прочитывается не только как торжество нового мира и «победа» в противовес «Тарасу Бульбе» сына над отцом, но и как обретение гармонии для автора, постижение закономерностей бытия через традиционные для русской литературы образы: «И небо, как незабываемое отцовское лицо, обливалось над сыном горючими, теплыми и радостными звездами» [Катаев, 1983, I, с. 227]. Двойственная трактовка последнего предложения рассказа обнаруживает парадоксальную позицию автора (подробнее [Маркина, 2011]).

Таким образом, уже в одном из ранних рассказов обозначился сложный комплекс переживаний В. П. Катаева, связанных с Богом через фигуру отца. С одной стороны, начинающий автор говорит о своей принадлежности к новому беспощадному миру, об отказе от обременяющих семейных отношений. С другой, – о собственном творчестве как служении вечным ценностям. В дальнейшей судьбе В. П. Катаева воплотится эта борьба парадоксально слитых противоположностей.

Литература

1. Литовская М. А. «Феникс поет перед солнцем»: Феномен Валентина Катаева. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. – 608 с.
2. Катаев В. П. Собрание сочинений в 10 т. – М.: Художественная литература, 1983–1986.
3. Маркина П. В. Двойничество и раздвоенность В. П. Катаева // В мире научных открытий. – Красноярск. 2011. № 11.6. – С. 1685–1704.

Е.О. Матвеева

ОБРАЗЫ РУССКИХ СВЯТЫХ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XX – НАЧАЛА XXI в.

Наше сложное, во многом психологически противоречивое, социально нестабильное время характеризуется неподдельным интересом к историческому прошлому страны. Этот интерес закономерен. Для значительной части россиян, живущих в начале нового тысячелетия, утративших в силу обстоятельств систему нравственных координат, не имеющих моральных авторитетов и достойных идеалов, постоянно испытывающих агрессивное воздействие массовой культуры, транслирующей мировоззренческие установки, коренным образом расходящиеся с философскими аксиомами, на протяжении столетий, определявшими нравственный выбор русского человека, характерно ощущение психологической опустошенности и фрустрации: забывшие свои корни, порой толком не умеющие объясниться на родном языке люди, имеющие самое смутное представление и об исторической судьбе своего народа и о личных перспективах, остро нуждаются в ответах на сакраментальные вопросы: «Кто мы?», «Зачем пришли в этот мир, для чего живем?», «Куда нам идти?» Отсюда наш сегодняшний интерес к русской старине (неслучайно 2012 год был объявлен в России «Годом истории») и исторической литературе.

Историческая трагедия, восходящая к античной литературе и хроникам В.Шекспира, нечастое явление в отечественной драматургии. Тем более интересны художественные попытки наших современников рассказать о трагической судьбе человека, которому нечего было противопоставить безжалостному «року событий» кроме чистой совести, благородных помыслов и поступков, продиктованных не стратегией сиюминутной выгоды и тактикой выживания здесь и сейчас но высшими идеалами, сложившимися прежде всего под влиянием христианских представлений о смысле человеческой жизни и диалектике человеческой души.

Дмитрий Володихин – профессиональный историк, постоянный автор журналов «Книжное обозрение», «Москва», «Знамя», основатель исторического «Карамзинского клуба». Володихин – один из немногих отечественных драматургов, чувствующих нерв российской истории, понимающих чувствующих ее трагичность, пытающихся в череде великих имен, знаковых событий и громких дат увидеть человека уверенного в своей

правоте или мучительно сомневающегося, беспощадно карающего или проявляющего милосердие, трусливого, слабого, малодушного или способного на героическое самоотречение от себя и собственных эгоистических интересов ради высших целей и счастья другого. Судьба человека в произведениях Д. Володихина неотделима от исторической судьбы народа. Безусловно, характер его героев формируется в том числе и под влиянием социальной обстановки, в которой они действуют и все же, по мысли автора, существуют человеческие качества наиболее ценные в любую историческую эпоху, не подверженные нравственной девальвации в зависимости от общественно-политического строя или характера верховного правителя, потому что именно они делают человека человеком. Эта идея стала основополагающей для реализации авторского замысла в трагедии «Митрополит Филипп», посвященный наиболее драматическому периоду русской истории – царствованию Ивана Грозного.

Когда-то великий Н.М. Карамзин заметил: «История в некотором смысле есть священная книга народов: главная, необходимая; зерцало их бытия и деятельности; скрижаль откровений и правил; завет предков к потомству; дополнение, изъяснение настоящего, пример будущего… И простой гражданин должен читать историю. Она мирит его с несовершенством видимого порядка вещей, как с обыкновенным явлением во всех веках; утешает в государственных бедствиях, она питает нравственное чувство и праведным судом своим располагает душу к справедливости, которая утверждает наше благо и согласие общества» [2, с. 351].

Повествуя о нравственном противостоянии Грозного царя и одного из выдающихся церковных деятелей, причисленного затем к лику святых, Д. Володихин делает особый акцент на личном мужестве Филиппа, в представлении Ивана IV, его раба и холопа, дерзнувшего прилюдно обвинить царя в неправедном поведении, жестокости. Во времена, когда в людях просыпается звериное начало, когда тьма провозглашается светом, когда брат идет на брата, а человеческая жизнь предельно обесценивается, так важно, чтобы хотя бы кто-то не испугался, продолжая жить по законам добра, правды, справедливости, возвышая свой голос в защиту гонимых. Этот подвижник первым вершит праведный суд, о котором писал Н.М. Карамзин, он судьбой своей (иногда весьма трагичной) противостоит тирану и дает нравственные силы современникам. Без него общество окончательно дичает, проникается иррациональным, мистическим настроениям. В частности, автор дает следующую характеристику духовного состояния российского государства времен Ивана Грозного:

Повсюду страх бродил, и ждали крови…
Народ метался. К лопским колдунам
Ходили и бесовского гаданья
За серебро желали получить
От них простые люди и бояре.

В Рязани рухнул колокол соборный,
Дожди и вьюги, вёдро и мороз
Не к месту и не вовремя случались.
Земля замерзла в ужасе. Но в гневе
Отмерзнуть не решалась [1, с. 466].

Митрополиту Филиппу, как всем его современникам, был знаком страх, сомнения, колебания, но в отличие от многих из них, он умел не просто подавлять собственное малодушие, но и находить поддержку в православной вере, в идеалах христианства.

Видение Сергия Радонежского сомневающемуся и готовому пасть духом Филиппу обусловлено логикой раскрытия характера главного героя трагедии. Сергий не просто поддерживает его, но и дает нравственный идеал, следуя которому священнослужитель выполнит свою миссию: «Ты свет, ты гром, ты правда этой жизни! Не оступись! Душой не покриви! Светись, греми, глаголь! Любые страхи ты от себя немедля удали» [1, с. 473].

В любую историческую эпоху, какой бы темной и жестокой она ни была, у человека есть возможность остаться верным истине, не предав, не продав себя, свою душу. Даже если этот выбор будет оплачен собственной жизнью. Таково кредо автора, представившего столкновение государя и митрополита как извечное борение темного и светлого начала, ежедневно свершающееся в обществе, но что важнее всего в душе каждого человека. Остаться верным дружбе, если все предают, помочь презираемому, когда другие гонят и уничтожают его, возвысить голос, обличая неправый суд, когда остальные подобострастно молчат, – этот нравственный выбор рано или поздно может встать перед каждым и бывают такие времена, когда от него зависит не только судьба конкретного человека, но и ход истории.

С точки зрения этики русского Средневековья, Филипп, осмелившийся перечить грозному царю, совершил тяжкий проступок, вместе с тем, вполне соответствующий христианским канонам которые выше социальный конъюнктуры конкретной эпохи, выше прихотей тирана- самодура. На обвинения Ивана IV, упрекающего Филиппа в непочтении государя, митрополит отвечает так, как и подобает это делать православному христианину: «Я чту царя земного. Еще боле я Бога чту – Небесного царя» [1, с. 475]. Следующий за этой репликой монолог митрополита страстное воззвание к правителям всех времен, призывающее их «достигших высшей власти», жить и править по христианским законам любви к ближнему: «Кто любит – долго терпит, не радуется лжи, прощает все… Так вот, вся наша вера любовью совершается от века и без любви не простоит и дня. С любовью отдал за людей на муки Бог Сына своего. А ты? Все боль да страх! Кто Бог твой, расскажи? Ужели он не тот, что дал уроки всепобеждающей любви? Ужели Он креста не знал, не умер, не воскрес, но только

громыхал с небесной тверди и и молнею ужас наводил», – гневно вопрошает царя митрополит [1, с. 476].

Мужество и высокое нравственное достоинство одного способно стать примером для других, повлияв на настроения современников. С этой точки зрения весьма примечателен образ опричника Еганова, в начале пьесы без особых сомнений и колебаний присоединяющегося к Малюте Скуратову, а в финале – отказывающегося стать убийцей праведника: «…на Филиппа мне руку поднимать не след. И вам не надо б. Отец нам! Если… кто на него восстанет, тот же час шатнется вера. Люди станут волки. Да разве … мне вас отговорить. Я вижу, нет. Ну, вот и вот прощевайте! Душа моя и без того вся в пятнах… так хоть дырку я в ней проделать никому не дам», – пытается достучаться до совести опричников Еганов [1, с. 470].

Еганов, также как и Филипп, обречен, он погибает, но не предает тот высший закон христианской любви к ближнему, который и в последние минуты жизни направлял помыслы и дела митрополита, закон, звучащий как завещание потомкам: «Людей Христос учил терпеть обиды, прощать врагам и ожидать награды от царствия небесного … не раньше. Но не искать отмщения в этой жизни, на божий суд оставив боль свою. Любя Его, тебя прощаю я. И ты прости мое высокомерье», – таковы последние слова Филиппа, обращенные к его убийце Малюте Скуратову [2, с. 487].

Моральная победа в пьесе остается за носителями идеалов Любви, Добра, Правды. Именно они, живут и умирают с миром в душе, пусть униженные и оклеветанные, но не проклятые ни современниками, ни потомками, а не Иван Грозный и опричники, верные своей «босяцкой жадности».

Финал царя, измученного болезнями, одиночеством, терзаемого угрызениями совести воистину ужасен, ибо в последние месяцы жизни его постоянным спутником стал страх: «Страх бередит мне душу, ведь на небе твой будет суд над немощью моей… И я, как челядин последний, перед Тобой согну колени и выю гордую склоню Руби! Виновен я! Нет, Господи, мне страшно! Я нес смердящий, вечно в скверне, в убийстве, в ненависти в пьянстве и в грабленьи. Я пропал», – мечется в ужасе Иван Грозный [1, с. 491].

Образ преподобного Сергия Радонежского является центральным в историческом романе В.А. Лебедева «Искупление», посвященном правлению Дмитрия Донского и начавшемуся в этот период освобождению от монголо-татарского ига. Один из наиболее любимых и почитаемых русских святых предстает перед нами как неутомимый радетель за православную веру и независимость России, он мудрый философ, нравственный наставник и всевластных князей, и простого народа. Уже первая встреча с праведником производит неизгладимое впечатление на великого князя: «Дмитрий оглянулся, со смешанным чувством ревности и удивления отметил, что толпа все также стоит у церкви, ожидая выхода и, должно быть,

благословения преславного старца… Отец Сергий служил в монашеском чине и был босой Ноги его от хождений были избиты и теперь, когда Дмитрий сидел в седле, казались ему особенно многострадальны и святы» [3, с. 257].

Любовь, по мысли автора, была чувством, определившим жизненный путь праведника. Любовь в самом широком смысле этого слова и к набожным богомольцам, приходившим в обитель, дабы получить благословение Сергия, и к смятенным духом, сомневающимся, мучительно ищущим свой путь к Богу прихожанам, и к владетельным князьям, и к нищим странникам, и к монахам, ежедневно, ежечасно совершающим молитвенный подвиг во имя спасения человечества, и ко всему сущему:лесу, птицам, зверям, с которыми у него возникала особая связь. Одним из ярких моментов повествования, значимым для раскрытия характера героя, является встреча Сергия с его любимцем – ручным медведем, столь поразившая монаха Пересвета: «Игумен Сергий сидел на толстой валежине, а перед ним за пнем, стоял на задних лапах медведь и ел с высокого пня хлеб. Видимо, хлеб был обметан медом, потому что медведь захлебывался слюной. Крупный зверь, почти черный, серебрился матерой шерстью, был, видимо, крутого нрава, но смотрел на старца ласково. С этим медведем игумен был дружен много лет, с той давней поры затворничества одинокого» [3, с. 265].

Любовь к родной земле и русским людям, страдающим от беспощадного ига и княжеских распрей, заставила Сергия пройти пешком сотни верст, пытаясь донести до князей, бояр и черного бедного люда Божье слово, слово любви. Всю свою жизнь он не уставал повторять, что православная вера даже в самое трудное время является точкой нравственной опоры, спасительной для человеческой души: «Крепка ли вера, вопрошаеши ты коли она, смягчая нрав, народен, вселяет в сердца любовь? Да! Единственно крепка! Она – опора во дни мира и в час брани великой, ибо опорой и надеждой земли не та десница станет в смертный час, коя с колыбели меч держит, но та коя, благо творя, землю украшает, ближнего тешит, в той деснице меч крепче, ибо ведает она, за что меч тот подъемлет», – убеждает Сергий монаха Пересвета [3, с. 272].

Разобщенность князей, их эгоизм, трусость, неумение пожертвовать своей, подчас весьма иллюзорной или сомнительной в нравственном смысле выгодой, во имя единства родной земли и победы над врагом стала незаживающей раной в душе Сергия, именно поэтому столь горячее поддержал он московского князя Дмитрия, попытавшегося объединить усилия князей во имя победы над общим врагом: «Ты, княже Дмитрий, воспылай сердцем чистым и излей гнев ярости своей на ворожий стан, и огнем рвения твоего будет покорена агарянская земля! Благословен тот день, когда полки твои выйдут на брань во имя славы земли своей… Великие жертвы, предвижу, сыне, великий плач наполнит грады и веси, то будет плач сирот,

что будут творить добро на очищенной земле. Иди, сыне, на ворога – иди и победи, и победа твоя победою духа наречется!» [3, с. 436].

Исторические произведения, созданные в конце XX– начале XXIвв. – это больше, чем рассказ о делах «давно минувших дней» и «преданьях старины глубокой» – это философское размышление об экзистенциальных основах человеческого бытия, о том, что русскую историю и культуру всегда созидали праведники, учившие ближних жить по законам христианского милосердия и любви.

Литература

1. Володихин Д.А. Митрополит Филипп: Трагедия // Пятьдесят писателей. –М., 2008. –С. 446–492.

2. Карамзин Н.М. Избранные труды. –М., 2010.

3. Лебедев В.А. Искупление: Роман.-М.: Армада, 1995.

М. Н. Миронова

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО И В. В. НАБОКОВА: ПРИТЯЖЕНИЕ И ОТТАЛКИВАНИЕ

Критиками-эмигрантами не раз выдвигалось утверждение, что у Набокова не было предшественников в русской литературе [1, 317]. Сам Набоков не признавал ничьего влияния и даже неоднократно выражал антипатию ко многим явлениям русской литературы.

Известно, что Набоков не любил Достоевского, более того – даже нескрываемо ненавидел. «Достоевский писатель не великий, а довольно посредственный, со вспышками непревзойденного юмора, которые, увы, чередуются с длинными пустошами литературных банальностей» [2, 176] – так великий писатель 20 века отзывается о Достоевском в своих «Лекциях по русской литературе». Свой долг же по отношению к Достоевскому он определял весьма специфично: «Не скрою, мне страстно хочется Достоевского развенчать» [2, с. 177].

Но несмотря на нелестные выпады Набокова в адрес Достоевского, очевидным остается тот факт, неоднократно доказанный литературоведами, что писатель XIX в. стал одним из самых плодотворных источников для писателя-модерниста. Набоков развенчивал Достоевского не только в своих лекциях, но и в произведениях, пародируя его сюжеты.

Кроме такой формы контакта с сюжетами произведений Достоевского – их заимствования, – можно обратить внимание еще на один возможный контакт Набокова с наследием классика. Хоть Набоков и отрицал чье бы то ни было влияние на себя как на писателя, он признавался, что почитает эпоху Серебряного века в русской литературе, а в частности – символизм (от символизма у Набокова дуалистическое мировоззрение, например). Но достоевство было одним из ключей Серебряного века, а младосимволисты даже считали классика своим предшественником. Таким обра-

зом, Набоков, непосредственно опираясь на наследие символистов, никак не мог избежать и опоры на великого классика.

Если говорить о притяжении и отталкивании двух великих художников слова, то не обойти стороной религиозного и мифотворческого аспекта их произведений. Оба писателя, безусловно, не игнорировали религиозно-философских и религиозно-нравственных исканий своего времени, а также включали в свои произведения библейские мотивы, ссылались на христианскую мифологию.

И Достоевскому, и Набокову присущи религиозные воззрения, но они изначально противоположны. Это объясняется разностью судеб, эпох, в которых жили писатели. Достоевский пришел к вере через испытания, выпавшие на его долю на каторге, после которой мировоззрение писателя претерпело существенные изменения. Набоков же, также пройдя через серьезные жизненные испытания, понимал все, что связано с Богом и религией, по-своему, особо. Безусловно, эти особенности были воплощены в художественных произведениях и таким образом донесены до публики. Но прежде чем обратиться к подробному рассмотрению этого аспекта творчества, не будет лишним вспомнить о том, что привело писателей к определенному пониманию веры.

Известно, что молодой Достоевский входил в кружок М. В. Буташевича-Петрашевского, где обсуждались дальнейшие пути развития России. Объектом внимания петрашевцев была идея французского философа Фурье об утопическом социализме. Члены кружка не занимались пропагандой кровавого пути преображения государства, о чем говорилось в доносе на их сообщество, за которым последовал арест петрашевцев, затем инсценировка смертной казни и каторга. Достоевский получил четыре года каторги, которые и поменяли существенно его взгляды.

По пути в Сибирь Достоевский встречается с женами декабристов, которые подарили ему Евангелие, – единственную книгу, разрешенную на каторге. Последующие четыре года писатель занимается подробным изучением священной книги, что стало причиной перелома в его духовном развитии. Отныне писатель смотрит на мир сквозь призму христианских ценностей. Достоевский больше не «западник», единственный верный путь развития России он видит в основании его на православной вере, на исконных религиозно-нравственных ценностях. Теперь нравственный идеал Достоевский видит в Христе, Христос для него – самая высшая красота, когда-либо появляющаяся на земле, это вечный идеал, к которому человек должен стремиться, ибо «красота спасет мир» [3, с. 105]. Сам же человек, по мысли писателя, существо несовершенное и незавершенное, но при яром стремлении к нравственному идеалу способен достичь гармонии.

Разрушительное, дисгармоничное начало Достоевский видит в человеческом свойстве обожествлять самого себя, которое является непосредственным продуктом цивилизации. Результатом подобного действия явля-

ются разрыв связей между людьми (индивидуализм), утрата духовных ценностей, отказ от ценностей христианства (атеизм) и создание ложных кумиров. Все это неизбежно приведет к катастрофе. В рассказе «Сон смешного человека» первой ступенью на пути к катастрофе является внезапное желание человека отгородиться от своих собратьев: «Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое» [4, с. 217].

Противоположные взгляды у Набокова. Его персонаж не тянется к Богу, так как сам способен поравняться с ним – Набоков проводит *аналогию* между Богом и человеком, ведь они, по мысли писателя, в равной степени созидатели. Герой Набокова становится Богом, но не для всех, а в своем обособленном мирке. Привычка создавать свои миры тоже возникла не на пустом месте и является продуктом многих жизненных обстоятельств самого автора.

Набокову было двадцать лет, когда его семья эмигрировала из России. Отныне все воспоминания писателя о детских и отроческих годах приобретают особое звучание, особую значимость для самого Набокова – это воспоминание не столько об определенном своем возрастном времени, сколько воспоминания о родине, не просто потерянной, но и уничтоженной.

Многие персонажи Набокова, безусловно, автобиографичны: Ганин из романа «Машенька» вспоминает свою русскую любовь, ассоциируя романтические встречи с дачной беседкой в роще и зимними арками Петербурга (известно, что у Набокова была юношеская любовь, начавшаяся со встречи в имении, а затем получившая свое продолжение в Петербурге; многие воспоминания автора совпадают с воспоминаниями Ганина), Годунов-Чердынцев из «Дара» нередко ловит себя на желании все бросить, закрыться у себя и предаться творчеству (в одном из интервью Набоков говорил о временах, когда он, молодой, забывая обо всем, целый день, не вставая с постели, курил и писал) [5, с. 25]. Помимо этих деталей присутствует еще одно, то главное, что в первую очередь роднит персонажей со своим автором – они эмигранты. Это уже не составит труда догадаться, что все их мысли, переживания – голос самого Набокова, его отношение к сложившейся действительности.

Хоть Набоков и повторял, что религия его не интересует, все же сложно представить, что человек с таким глубоким мироощущениеv и миропониманием, на долю которого, впридачу, выпало жить в нелегкие времена (таковы и его персонажи) оставался полным атеистом.

Достоевский исполняет свой долг как писатель по отношению к существующим проблемам – в его творчестве звучит призыв обратиться к исконной патриархальной христианской культуре и через это обращение прийти к гармонии, обретению человеческих связей, братству, добродетели, словом, к земному раю. Набоков придает забвению этот долг. Глеб

Струве в статье «Русская литература в изгнании» скажет, что отталкивание Набокова от крупнейших произведений русской литературы 19 века заключается в отсутствии у него интереса к социальной, моральной и религиозно-философской проблематике, что является следствие его «нерусского» таланта [1, с. 317].

Если у Достоевского отделение человека от остальных – начало всеобщего разрушения, то у Набокова там, где начинается индивидуализм, начинается созидание нового мира, более совершенного и упорядоченного.

Как уже упоминалось выше, Набоков приравнивает человека к Богу на том основании, что оба являются творцами. Набоковские персонажи рождают мир прошлого и бродят по его светлым лабиринтам (Ганин), живут в созданном собой мире творчества (Годунов-Чердынцев) или мире игры (Лужин). Они являются полными хозяевами своих миров, они их сотворили, они их могут уничтожить в любой момент. Два мира – реальный и воображаемый, внешний и тот, что живет по своим законам внутри разума персонажа, – тесно сосуществуют в самом персонаже. Эта набоковская черта – двоемирие – красной нитью проходит по всему его творчеству, а сам автор называет эту черту «потусторонностью».

Герой Набокова не только играет роль Бога в своем мире, созданный собственным разумом, он, этот мир, становится для человека и своеобразной религией. Супруга писателя Вера Набокова в «Предисловии» к сборнику стихов Набокова говорит о «потусторонности» так: «Это тайна, которую [он] носит в душе… Это то, что давало ему невозмутимую жизнерадостность и ясность даже при самых тяжких переживаниях»[6, 503]. Значит, память являлась для писателя своеобразной религией во время его горьких минут, порождаемых осознанием потери родины. Персонажи-эмигранты из его романов также предаются памяти в критические моменты своего существования, и это словно облегчает их душу. Стоит ли здесь упоминать о том, чем являлась для Достоевского единственная книга, бывшая с ним на каторге? Об этом можно догадаться по последним строкам «Преступления и наказания» (когда в Раскольникове воскресли чувства, когда его душа словно воскресла для того, чтоб жить дальше, его убеждения автоматически переплелись с убеждениями Сонечки, базировавшимися на религии).

Таким образом, Достоевский вводит в произведения тему религии как составляющую духовного мира персонажа и автора, а для Набокова религия – объект интерпретации.

Наблюдается сходный прием обоих авторов – максимальное приближение своих героев к образу Христа. Притяжение состоит и в том, что эти герои не от мира сего. Человек Достоевского, уподобившийся Христу – блаженный, идиот, «смешной человек» – князь Мышкин, Марья Лебядкина. Аналогичный герой Набокова – сильная личность, противостоящая толпе, способная приподняться над материальным миром, а потому почитаемая в реальности за сумасшедшего.

Достоевский уподобляет своих героев Христу путем наделения их всеми лучшими человеческими качествами, Набоков, делая то же самое, включает в сюжет повествования фантастику: например, Цинциннат в детском возрасте пошел по воздуху, как по земле (ср. с хождением Иисуса по водам). Также в «Приглашении на казнь» присутствуют и другие аллюзии на Новый завет: неизвестный отец Цинцинната – плотник, обыгрывание Тайной вечери, казнь Цинцинната и последовавшее за ней воскресение. Нора Букс в статье «Двое игроков за одной доской: В. Набоков и Я. Кавабата» замечает, что Набоков и Лужина одаряет «венчиком избранности», что тоже отсылает читателя к образу Христа [7, с. 416].

Уподобляясь Христу, герой Набокова противостоит толпе, олицетворяющей собой пошлость, и оказывается от этой толпы пострадавшим: те же Цинциннат и Лужин.

В «Защите Лужина» Набоков обыгрывает тему христианской мифологии – борьбы добра со злом. Обитель зла здесь олицетворяет новая квартира Лужина, куда он перебрался после женитьбы. Также зло – его новое окружение, пытающееся отрезать ему путь в идеальный, гармоничный, но иллюзорный мир – мир игры. В описание комнаты Лужина внедряется персонаж христианской мифологии, фигурирующий и в «Братьях Карамазовых» Достоевского – гость Ивана, циничное существо – черт. Чертик, висящий на лампе в жилище шахматиста, намекает на цинизм тех, среди кого отныне ему предстоит жить.

Еще один тип персонажей, присутствующий у обоих авторов, – герои, возомнившие себя человекобогами, а потому открывшие вседозволенность. Подобные образы тесно связаны с библейским сюжетом грехопадения, варьирующимся как у Достоевского, так и у Набокова.

Образы упомянутых «богоподобных» скорее соотносимы с демонами, бесами или самим Антихристом. Эти персонажи, как правило, внезапно открывают для себя сладость греха, красочность порока, и начинают претворять в жизнь собственные порядки. Но уже с первых попыток какой бы то ни был порядок нарушается, и художественный мир погружается в хаос (таковы Ставрогин, Раскольников у Достоевского; Горн, Гумберт у Набокова).

Теперь обратимся к сюжетам грехопадения, присутствующих у обоих авторов. «Бесовские» персонажи Набокова одержимы сладострастием; их образы и наклонности восходят к Ставрогину и его поступку из неопубликованной главы «Бесов». Но у Набокова данный сюжет обыгрывается обязательно в совокупности еще с одним – библейским. Так в роман «Лолита» заложен ветхозаветный апокриф о Лилит (Лолита – Лилит – налицо созвучие), первой жене Адама. В произведении «Ада» прослеживается апокрифическая тема о проклятых Богом ангелах, превращенных в демонов. Главный герой «Ады» носит прозвище Демон, что вновь отсылает нас к демоническим образам, созданным Достоевским (тот же Ставрогин).

Ориентация на образ Христа, обращения к сюжетам Евангелия у Достоевского – это помощь человеку обрести желанную гармонию, восстановить нормальную целостность жизни духа, это попытка восстановить погибшего человека. Не случайно Раскольников вновь обретает душу во время болезни, выпавшей именно на религиозный праздник.

У Набокова тоже рождение и воскрешение души происходит в аналогичном культурном пространстве. Только автор говорит не о прямой связи с Христом, а опять же о душе человека – умирает и воскресает *человеческая* душа, а религиозный праздник здесь – просто условия, при которых герой обретает *собственный* Эдем – возвращается на родину.

Любая аллюзия у Набокова представляет собой пародию. А отсылался он не только к нелюбимому классику, но и к другим источникам: к Библии, апокрифической литературе, христианской мифологии. Образы и сюжеты последних источников становятся сквозными в творчестве Достоевского, не теряя своей каноничности и, тем более не являясь всего лишь организаторами литературного текста.

По мнению Набокова, вера вполне может идти рука об руку с иронией (это сочетание, кстати, было широко распространено в кругу символистов). Следует помнить, что Набокова, как искусного стилиста, и религия интересовала только в рамках литературной стилизации, выходя за которую, она теряла для него всякий смысл.

Литература

1. Струве Г. Русская литература в изгнании // В. В. Набоков: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного института, 1997.
2. Набоков В. В. Лекции по русской литературе. М., 2001.
3. Достоевский Ф. М. Идиот. В 30 т. Т. 8. Полное собрание сочинений / Ф. М. Достоевский. Л., 1972.
4. Достоевский Ф. М. Сон смешного человека. В 30 т. Т. 25. Полное собрание сочинений / Ф. М. Достоевский. Л., 1972.
5. Зверев А. М. Набоков. М., 2004.
6. Набокова В. Предисловие к сб.: Набоков В. «Стихи» (1979) // В. В. Набоков: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного института, 1997.
7. Нора Букс. Двое игроков за одной доской: В. Набоков и Я. Кавабата // В. В. Набоков: Pro et contra. СПб.: Издательство Русского Христианского Гуманитарного института, 1997.

Е.П.Невельская-Гордеева

ЛОГИКА И НРАВСТВЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОЙ ЖУРНАЛИСТСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ

В конце XX – начале XXI в. среди логических проблем вновь актуализируются вопросы корректности аргументации. А. Ф. Кони, известнейший русский юрист, говорил, что аудиторию привлекают искренность, любовь к своему народу, к своей стране, «нравственный пароль» [1, с. 10].

Советская мораль, с ее активной, а зачастую и агрессивной, антирелигиозностью, не изжила всех христианских ценностей. «В начале думай о Родине, а потом о себе» – эти слова советской песни отражают жертвенность, патриотизм и соборность (в смысле общность) как социальные ценности. Сегодня в нормативном поле акцентируется внимание на прямо противоречащих ценностях. Так, в интервью для газеты «Известия» Александр Герасимов – главный редактор новой информационно-разговорной радиостанции СИТИ-FM, заявил, что «правило прежде думать о Родине, а потом о себе» – это не для слушателей нового радио. «Я не думаю, что среди нашей аудитории будут люди, которые ходят на митинги... Им важнее успех на работе, машина, семейное благополучие, личные перспективы. А то, чем занято правительство, – его интересует только в режиме мониторинга» [2, с. 2].

Отказ от христианских ценностей, которые являются абсолютными, приводит к искажению массового сознания, к двойным стандартам в обществе. Так, в популярных психологических тестах (например, тест на темперамент Айзенка) вводится специальная шкала лжи. Такие вопросы как: «Вы иногда сплетничаете?» или «Вы всегда говорите только правду?» предполагают, что каждый временами сплетничает и далеко не всегда говорит правду, и, если респондент отвечает «нет, никогда не сплетничаю» и «Да, всегда говорю правду», то он лжет. Миннесотский многофакторный личностный опросник (MMPI) превзошел все иные тесты и содержит целых три шкалы для выявления нечестности клиента: шкалу «лжи», отражающую неискренность при тестировании, стремление испытуемого выглядеть в более благоприятном свете за счет демонстрации строгого соблюдения социальных норм; шкалу «достоверности», которая отражает случайное или намеренное искажение результатов; шкалу «коррекции», выявляющую стремление смягчить или скрыть психопатологические явления. Человек, далекий от веры в Бога, не может даже помыслить ситуацию, что другой никогда не будет врать, всегда будет оплачивать проезд в трамвае, даже если там нет кондуктора, и никогда не будет сплетничать. Конечно, не все верующие достигли такого состояния, но христианская этика призывает стремиться к нему всех. Характерно, что в тесте Айзенка набрать до 4 баллов включительно (из 9 возможных) по шкале лжи – значит показать себя честным человеком, т.е. обманывают все и всегда, но уж слишком завираться не надо. А христианская этика говорит, что отец лжи — дьявол [Ин 8.44], идеал для христианина – всегда говорить правду или промолчать, хотя известен пример иносказательного ответа в житии вмч.Пантелеимона. «По крещении Пантолеон (так назвал сына отец) оставался при старце Ермолае семь дней, поучаясь от божественных слов, сообщаемых ему устами старца и благодатью Христовой: как из источника живой воды утучнял он свою душу к изобилию духовных плодов. На восьмой день он пошел к себе домой, и отец его спросил у него: – Сын

мой, где ты пробыл столько дней; я беспокоился о тебе? Святой ответил: – Был с учителем у царя во дворце, – лечили больного, которого царь очень любит, и не отходили от него семь дней, пока не возвратили ему здоровье. Так говорил святой и говорил не ложь, но под видом притчи сообщая истину таинственно и иносказательно: в уме своем учителем называл он святого Ермолая пресвитера, под царской палатой разумел он тот внутренний покой, в котором совершалось божественное таинство, а больным называл свою душу, которую возлюбил небесный Царь и которая была пользуема семь дней духовным врачеванием. Когда следующим утром он пришел к учителю Евфросину, тот спросил у него: – Где ты пропадал столько дней?– Отец мой, купив имение, послал меня принять его, и я замедлил, внимательно осматривая всё, что там есть: потому что оно куплено за дорогую цену. И это он говорил иносказательно о святом крещении, которое он принял, и о прочих таинствах христианской веры, которые он узнал и которые все необычайной цены, превосходящей всякие богатства, ибо они приобретены кровью Христовою». [3]. Итак, даже малейшая ложь недопустима для христианина, но в отдельных исключительных случаях допускается сказать правду иносказательно, а вот если человек врет, то он усыновляется дьяволу и, тем самым, отходит от Бога. К сожалению, современная журналистика не всегда может продемонстрировать высокий уровень как нравственных ценностей, так и логического обоснования. Рассмотрение этих вопросов и является объектом проводимого исследования.

Журналисту, стремящемуся донести информацию читателю, необходимо не только грамотно писать, но и логически строить изложение материала. Абсурдно утверждать, что индивидуальная логика совершенно недоступна другим, однако одни используют преимущественно дедукцию, иные предпочитают индукцию, а третьим присуща аналогия. При этом детям с их непосредственностью очень сложно бывает понять логику изложения и логику поступков взрослых. Я сама в детстве, когда видела по новостям голодающее население Африки, спрашивала маму: а почему же мы не купим продуктов и не пошлем туда? Мама, поразмыслив, отвечала: ну мы же не знаем адреса, посылка не дойдет и вернется назад. Действительно, соглашалась я, неизвестно кому ее посылать. Но мысль о том, что надо чем-то помочь этим несчастным оставалась. Сейчас, когда в новостях передают репортажи о стихийных бедствиях, вооруженных конфликтах, возникает вопрос: если нельзя помочь, то, конечно, эгоистичная мысль, предлагающая радоваться, что все это случилось не с тобой и не в твоем городе, сменяется размышлением: а зачем же дают такую информацию. В советское время о стихийных бедствиях, авиакатастрофах, автомобильных катастрофах не сообщалось практически совсем. Традиционно показывались забастовки рабочих в капиталистических странах, чтобы советские граждане могли воочию убедиться как тяжело и плохо живет тамошний пролетарий. Сегодня моя девятилетняя дочка неоднократно говорит мне:

мама, я не понимаю, зачем продают сигареты, ведь тут же написано, что курение вредит здоровью, и как не пытаюсь я объяснить, что это обязательная рекламная фраза, дочка повторяет: я не понимаю. Действительно, как объяснить, зачем производят и продают, то что вредит здоровью? Если это вредно, то кому это полезно? Современная журналистская логика очень часть напоминает такое алогичное изложение. Если информация о бедах и несчастьях, голоде в чужой стране не направлена на сбор помощи пострадавшим, голодающим, то возникает вопрос: а для чего подается такая информация? Испугать, удивить, приучить не волноваться, сопереживать и не предпринимать никаких действий, чтобы помочь, или проявить помощь и милосердие? Отсюда, цель работы – проанализировать аргументацию в СМИ.

Проблема недостатков журналисткой аргументации назрела, и сегодня это ощущается различными социальными структурами. Так, официальный сайт Московского Патриархата сообщил, что Синоидальный информационный отдел создал коллектор ошибок СМИ, освещающих деятельность Православной Церкви [4]. В Патриархии обратили внимание на то, что журналисты неадекватно, с ошибками освещают деятельность Церкви. Поэтому основная задача коллектора – непрерывный сбор типичных, самых распространенных ошибок, которые допускают СМИ при освещении православной тематики. При помощи данного инструмента Синоидальный информационный отдел планирует выработать единые общецерковные стандарты употребления в СМИ православной, церковной, богословской терминологии. Все ошибки – лексические, смысловые, стилистические, все неточности, небрежности, связанные с Православием и Православной церковью, будут систематизироваться, к каждой из них будет предложен правильный вариант использования того или иного церковного термина или выражения. Впоследствии реестр типичных ошибок СМИ вместе с правильными вариатами употребления церковной терминологии будет издан Синоидальным информационным отделом как часть специализированного справочника-практикума для сотрудников медиа, которые в своей профессиональной деятельности освещают вопросы Православия и деятельности Русской Православной Церкви. Созданный специальный комитет – это не цензурный орган, как объясняют в Патриархии – это необходимость образовывать журналистов, повышать их религиозную грамотность.

Можно утверждать, что современные СМИ проводят необъявленную войну против человеческой рациональности. Эти «военные» действия легко заметны при самом поверхностном логическом и психологическом анализе способов подачи информационного материала. Механизмов реализации выделяется несколько. Наиболее распространенные: 1. Фрагментарность подачи информации, что приводит к непоследовательности, фрагментарности мышления.

2. Отсутствие завершения: на протяжении нескольких дней может активно обсуждаться какая-то проблема или экстренная ситуация, затем, так и не решенная, не доведенная до логического конца в информационном пространстве, она исчезает из новостей и аналитических программ. Активизированный СМИ познавательный интерес: чем ситуация завершилась, с лавинообразным увеличением подобных «незавершенок», перерастает в рациональное безразличие в связи с предыдущим опытом: решение проблемы останется неизвестным зрителю и читателю.

3. Массовая публикация всевозможных анкет, которые имеют всего 2–3 варианта интерпретационных результатов, в большинстве случаев совершенно не отвечающих реальному содержанию ответов и, безусловно, не прошедших проверки на надежность и валидность, как это предусматривается в психологическом тестировании.

4. Противоречащая информация в публикациях одной и той же газеты. Например, в газетной информации указывается, что максимальное число смертей в Украине от алкоголизма и передозировки наркотиков. А на следующей неделе эта же газета дает интервью с известным академиком медицины, врачом-кардиологом, который называет иные факты: свыше 40% смертей в Украине от сосудистых заболеваний.

5. Стирание нравственных норм, пропаганда аморальности в СМИ, что ведет к потере духовного и душевного уровня жизни и, как следствие, понижению интеллектуального уровня, активизируя плотскую составляющую человека (трехмерность человека: дух, душа, тело раскрывается в работах епископа Луки Войно-Ясенецкого [5]). Леонид Ярмольник в интервью газете «Аргументы и факты в Украине» сказал: «думаю, утрата таких понятий, как «мораль», «честь», вкупе с квасным патриотизмом делает людей поверхностными, а нашу жизнь превращает в какие-то комиксы. Есть картинки жизни, но за ними нет глубины, содержания. Политика, массовая культура, СМИ превращают людей в быдло. Я думаю, мы наблюдаем сегодня тотальное обездаривание нации …Возвращение нравственных ценностей – это куда важнее всевозможных инноваций и модернизаций. …духовность, мораль являются теми вещами, на которых может базироваться всё остальное» [6, с. 3]. Отсутствие глубины содержания в СМИ приводит к потере рациональности.

6. Название (заголовки) в газетах и в интернет-изданиях не соответствуют содержанию, а иногда прямо противоречат ему. Наблюдается ярко выраженная тенденция к комичности заголовка, «прикольности», несерьезности.

7. Подмена понятий: например, в рекламе карточек Харьковского метро: «Карточка – это Ваши 300 часов дополнительной жизни. Покупая жетон Вы теряете от 2-х до 4-х минут, а время это все: деньги, благополучие, счастье. Карта – это находка времени». Таким образом, «карточка» отождествляется с понятиями успех (деньги–успех СМИ отождествили

еще с времен перестройки), благополучие, счастье. Кроме этого карточка отождествляется с долголетием – дополнительные 300 часов жизни (!) воспринимается как очень большой внушительный срок. Или реклама: «Интернет – это Укртелеком», где подчиняющее понятие отождествляется с подчиненным.

8. СМИ упрощают действительность и, как следствие, предпочтение отдается зрелищным или сенсационным событиям, вырванным из широкого контекста. Проблемы часто рассматриваются схематично, делается упор на стереотипы.

9. Активно эксплуатируется логическая ошибка: «после этого – по причине этого». Кризис в экономике – следствие того, что электорат выбрал не тех; выберете меня – и все будет отлично.

10. Логика всегда огромное значение придавала определениям понятий. СМИ запускают новые понятия, не давая их определений. В результате вновь вводимые термины можно толковать как угодно. Директор Института динамики межкультурного диалога (Брюссель, Бельгия) Маргарет Питерс обращает внимание на то, что журналистами вводится новый язык и умышленно новым понятиям не дается четких определений [7], т.к. определения не дают возможности человеку дать собственное истолкование понятию, а, значит, ограничивают *право выбора.* Таким образом сознательно создается ситуация, облегчающая манипулирование понятиями: читатель понимает под термином «качество жизни» нечто позитивное для себя, а иной интерпретатор утверждает, что если человек не имеет достойного «качества жизни», то ему следует предложить эвтаназию [7].

Акцентировав внимание на негативных фактах журналистской аргументации, обратим внимание и на позитивные примеры. Для анализа возьмем заметку православного публициста Сергея Худиева «О поисках счастья», опубликованную в журнале «Фома» [8]. Сформулировав проблему словами французского мыслителя XVII века Блеза Паскаля: "Все люди стремятся к счастью – из этого правила нет исключений; способы у всех разные, но цель одна... Счастье – побудительный мотив любых поступков любого человека, даже того, кто собирается повеситься", автор на ярких жизненных примерах показывает, что сбывшаяся мечта и то счастье, которое человек жаждал получить, оказывается, могут лежать в совершенно разных, и даже противоречащих друг другу, плоскостях. Что же это такое – подлинное прочное счастье? – формулирует журналист основной вопрос статьи. И существенным моментом является правильное определение понятия. С.Худиев рассуждает, что слово "счастье" в обычном языке может означать две вещи: "Николай счастлив в браке" и "напившись, Петр целых двадцать минут чувствовал себя совершенно счастливым". Чувствовать себя счастливым и быть счастливым – не одно и то же. Поэтому для разговора о счастье важно определить понятие? Это просто ощущение, вызванное присутствием эндорфинов в коре головного мозга, или само это ощущение

должно отражать какую-то более глубокую реальность? Человек в состоянии сильного алкогольного или наркотического опьянения может чувствовать себя на верху блаженства, но мы понимаем, что он несчастен: пройдет совсем немного времени, и он сам это поймет. Человек, который любит и любим, может переживать и огорчения, но на самом деле он счастлив, его чувство счастья отражает реальное положение дел. Автор показывает, что люди с разной картиной мира (например, верующие и атеисты) сформулируют различные определения.

В этом контексте работа С.Худиева представляется как образец выделения и описания различных подходов к формулировке определения термина.

В другой статье Сергея Худиева, опубликованной в газете Радонеж [9], также как и в предыдущей, показывается важность определений и возможность противоречащих формулировок в зависимости от мировоззрения человека. Сформулировав тезис, автор находит целый ряд исторических и медицинских аргументов, подтверждающих его. Для доказательства своей точки зрения журналист использует индукцию и аналогию. Автор вскрывает в статье и имеющиеся логические ошибки других, на которых строятся эмоциональные манипуляции. Первая ошибка: «Например, Вам предлагают ложный выбор – либо жестоко карать за гомосексуализм, либо его всячески поощрять. Если Вы против лютых казней за однополые контакты, значит, Вы должны быть за признание однополых союзов браками». Рассуждение строится вроде бы по третьему основному логическому закону «Исключенного третьего»: либо А, либо не-А, и третьего не дано; однако предлагаемые суждения отнюдь не являются ни противоречащими, ни противоположными друг другу. Вторая ошибка связанна с нарушением правил категорического силлогизма. «Другой прием – "некие явные злодеи (например, нацисты) были против гомосексуализма – Вы тоже против – значит вы нацист. Не хотите считаться нацистом – соглашайтесь с нашими взглядами". В данном случае нарушено правило II фигуры категорического силлогизма, а именно – большая посылка всегда должна быть суждением общим, а не частным как в приведенном примере. Третья ошибка: «любые преступления, совершенные против гомосексуалистов – например, ситуацию, когда юношу, занимавшегося проституцией, убивает его клиент – объявляются проявлениями "гомофобии", и любое несогласие рассматривают как "гомофобию" и, таким образом, зачисляют любых несогласных в преступники». Здесь наблюдается подмена понятий. Автор наполняет форму приведенного рассуждения иным содержанием, тем самым показывая абсурдность такого построения. «Талибан сурово наказывает за употребление алкоголя; значит ли это, что всякий, кто не одобряет алкоголизм – талибановец и намерен ввести в обществе Шариат? Люди (обоего пола) зарабатывающие проституцией, часто становятся жертвами преступлений – значит ли это, что всякий, кто будет указывать на то, что такой путь зара-

ботка неверен и опасен, поддерживает преступников? Можно ли упрекать всякого, кто не одобряет употребления наркотиков, в лютой ненависти к бедным наркоманам?». Обращает на себя внимание, что православный автор грамотно использует логические законы и правила, вскрывая типичные ошибки в рассуждениях других. Православные журналисты врать не будут, и «нравственный пароль», искренность, любовь к своему народу всегда присутствуют в их публикациях.

Литература

1. Кони А.Ф. Речь в мае 1885г. на могиле Кавелина // Памяти Анатолия Федоровича Кони: Труды Пушкинск.дома АН СССР. – М.-Л.,1929. – С.9-10.

2. Герасимов Александр: "Правило сначала думать о Родине, а потом о себе – не для нашего слушателя" // Газета "Известия", 16.11.2005. – С. 2.

3. Страдание святого великомученика Пантелеимона // Жития святых в изложении святителя Димитрия Ростовского. 27.07 по ст.ст. / 9.08 по н.ст.

4. Синоидальный информационный отдел создал коллектор ошибок СМИ, освещающих деятельность Православной Церкви. // Официальный сайт Московского Патриархата: 11 августа 2011 // Электронный ресурс: www.patriarchia.ru/db/text/1596277.html (дата обращения: 28.10.2012).

5. Лука (Войно-Ясенецкий), архиеп. Дух, душа, тело. – Симферополь: без издат., 1995г. – 137с.

6. Ярмольник Леонид: «Из нас делают быдло!» // Газета «Аргументы и факты в Украине», 2010, 12 мая, – N 19 (717). – С.3.

7. Питерс Маргарет: Качество жизни – это бесчеловечно! // Православие и мир: ежедневное интернет-издание, 2011, 21 июля. // Электронный ресурс http://www.pravmir.ru/margaret-piters-kachestvo-zhizni-eto-beschelovechno/ (дата обращения: 28.10.2012).

8. Худиев Сергей О поисках счастья // Журнал Фома, 2010г., №6/86.–С.44-45. (дата обращения: 05.01.2012).

9. Худиев Сергей Может ли брак быть однополым? // Газета Радонеж, 2010, № 2 (209) – С.4-5. (дата обращения: 05.01.2012).

И.Н. Островских

ПРОБЛЕМЫ ПРЕПОДАВАНИЯ КУРСА «БИБЛИЯ КАК ПРЕТЕКСТ МИРОВОЙ КУЛЬТУРЫ» В ВЫСШЕЙ ШКОЛЕ

Русская литература, от древней до самой современной, говорит о главном – о человеке и его душе. Изучение нашей литературы без учета её духовной составляющей, опирающейся на мощный духовно-нравственный потенциал православной культуры и библейских текстов, как показала современная наука, представляется ущербным и недостаточным. Необходимо учитывать, что христианство в его православном варианте сформировало русский – и шире – славянский тип культуры, который занял особое место в системе европейской и мировой цивилизации. Русская классическая литература была ориентирована вследствие многих причин исторического, социального, общекультурного характера в сторону религиозно-нравственной проблематики.

Наша классическая литература, светская по своей направленности и характеру, органически связана с церковно-книжной традицией, сложившейся на почве православной духовности. Игнорировать глубинное духовное содержание русской классики – значит оставить без прочтения самую суть её содержания. Эта мысль в последнее время завоевывает всё больше сторонников и последователей. Становится очевидным, что «изучение поэтики русской литературы в отрыве от её религиозных корней является сегодня явным анахронизмом»[2, с.230].

Советское литературоведение исходило из представления, что новая литература (в отличие от древнерусской) принадлежит внерелигиозной культуре, и только в 1990-е годы ученые всерьез обратились к исследованию христианских основ русской классики.

В последнее время в отечественном литературоведении формируется новое научное направление, в основе которого лежит аксиологический подход к художественному произведению. В литературоведении конца XX – начала XXI вв. усилился интерес к духовному содержанию русской литературы, который актуализировал исследование влияния проблематики и поэтики Священного Писания на мировоззрение и художественное творчество русских классиков.

Проблема «Русская литература и религия» объединила вокруг себя многих современных литературоведов, занятых изучением различных форм взаимодействия художественного и «евангельского текста». Результатом указанного подхода стало прочтение русской литературы как содержащей многослойный библейский подтекст, духовные смыслы которого обнаруживаются посредством анализа библейских реминисценций на мотивном, сюжетном, образном уровнях текста. Такое прочтение совершенно необходимо для полноценной подготовки будущего учителя-словесника. Множество талантливых ученых-литературоведов работают сегодня в этом направлении: В.Н. Захаров, И.А.Есаулов, А. С. Собенников, Т.А. Касаткина и, конечно, М.М. Дунаев, а также многие другие.

В последние десятилетия вышли следующие научные сборники: Русская литература и христианство. СПб., 1994; Русская литература и христианство. СПб., 1996; Русская литература XIX века и христианство. М., 1997; Русская литература и религия. Новосибирск, 1997. Особого внимания, на наш взгляд, заслуживает серия «Русские писатели и православие», издаваемая Международным фондом единства православных народов. На сегодня в этом издании вышло уже десять книг, среди них такие, как «Ф.М. Достоевский и православие», «А.С. Пушкин и православие», последней в этой серии вышла книга о творчестве нашего знаменитого земляка «В.М. Шукшин и православие». Знаковым в данной области является и сборник научных трудов «Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр», выходящий с 1994 года в издательстве Петрозаводского университета, и повлиявший на дальней-

шее развитие отечественного литературоведения. Хотелось бы процитировать редактора этого сборника, профессора В.Н. Захарова: «В написанной истории русской литературы есть немало недоразумений, и самое большое – непонимание ее духовной сущности. За последнее столетие много сказано о национальном своеобразии русской литературы, но не сказано убедительно главное: русская литература была христианской. Это утверждение можно было бы принять за аксиому, но, к сожалению, приходится доказывать очевидное»[3, с.5]. Автор формулирует задачу первостепенной важности, которая стоит перед нынешним отечественным литературоведением: «Со всей определенностью необходимо заявить: нужна новая концепция русской литературы, которая учитывала бы ее подлинные национальные и духовные истоки и традиции»[3, с.5]. Появление сборников «Евангельский текст в русской литературе» дало необходимый импульс для разработки новой историко-литературной концепции, в основе которой лежит представление о «библейском тексте», в который вошли и новозаветные, что само собой разумеется, и ветхозаветные произведения. Из Ветхого Завета христианство восприняло любовь к единому Богу-Творцу и сделало своим жанром псалмы, усвоило библейскую премудрость и ввело в круг обязательного чтения Притчи царя Соломона, признало Священную историю Моисеева Пятикнижия – историю творения Богом мира и его последующего со-творения людьми»[3, с.6].

Библейский текст органично входит в русскую светскую словесность, начиная с XVIII века, когда Бог, Христос, христианство стали литературными темами.

На филологическом факультете АлтГПА также уделяется этой проблеме немало внимания. В течение последних нескольких лет в магистратуре по литературному образованию преподается элективный курс «Литература и религия», куда входит и курс «Библия как претекст мировой культуры». По новому учебному плану эти дисциплины будут преподаваться и на пятом курсе дневного отделения. Кроме того, в конце 2011 года вышло в свет учебное пособие, поддержанное грантом вуза, «Русская литература в контексте православной культуры» (см. №1 в списке литературы).

Но при этом наблюдается следующий парадокс: на филологическом факультете в течение целого учебного года изучается античная литература, по сути античное язычество, но ни одного часа не выделено на изучение Священного Писания. Это, безусловно, серьезный пробел в филологическом образовании, так как студенты абсолютно не ориентируются в библейском сюжете, что приводит к некоторым почти анекдотическим казусам (например, в процессе изучения «Слова о Законе и Благодати» студенты предположили, что Авраам, подобно языческому божеству, сам родил Исаака). Курсы, связанные с изучением Священного Писания, призваны хотя бы в некоторой степени восполнить этот пробел. Конечно, на наш

взгляд, изучать Библию хотя бы на уровне сюжета необходимо на младших курсах, желательно одновременно с курсом «История древней русской литературы», содержание памятников которой зачастую прямо соотнесено с библейским сюжетом («Слово о Законе и Благодати» митрополита Иллариона, «Сказание о Борисе и Глебе» и т.д.).

К сожалению, аудиторных часов на этот курс выделено совсем немного (30 часов вкупе с экзаменом), поэтому работу предполагается выстраивать следующим образом: начинаем изучение Библии с вводной лекции, а потом переходим к Новому Завету, к Четвероевангелию, которое является зерном библейского текста, имеющим основополагающий нравственный смысл. Симптоматично, что студенты, даже не читавшие ни одного из Евангелий, с удивлением обнаруживают, что почти все сюжетные моменты и притчи им знакомы из произведений русской классической литературы. Этот феномен, безусловно, говорит о том, что Евангелие было и остается прецедентным текстом.

На изучение сюжетов Нового Завета отводится большее количество часов, а книги Ветхого Завета рассматриваются обзорно, по большей части с точки зрения сюжетосложения, событий мировой истории и персоналий. Задача преподавателя, историка литературы, состоит в том, чтобы рассмотреть библейский текст как культурный феномен, выявить его не только буквальный, но и нравственный, и символический смыслы. Главная задача преподавателя – рассмотреть Библию как порождающий текст, соотнести сюжет Священного Писания с сюжетами произведений русской классической литературы и других видов искусства, не вдаваясь в глубокие богословские рассуждения. А потому каждый из рассмотренных сюжетов мы соотносим с произведениями русской литературы, не только классической, но и самой современной (например, рок-поэзии). В последние годы многие наши студенты работают над темами выпускных квалификационных работ, связанными с библейским текстом русской литературы. Некоторые их изыскания вошли в наше учебное пособие.

Многие темы выносятся на самостоятельное изучение, что предполагает различные формы работы студентов: подготовка докладов, презентаций. Так, магистрантами приготовлено более десяти презентаций, в их числе «Изображения Евангелистов», «Семиотика иконы и картины», «Цари Израилевы», «Апостолы» и т.д.

Некоторые из наших методических разработок могут быть использованы и в школьной практике, не только на занятиях, посвященных православной культуре, но и на уроках литературы. То есть знания, полученные студентами-филологами в рамках дисциплины, могут быть использованы ими очень широко. Так, во время педагогической практики магистрантами были разработаны и проведены уроки на темы «Православный календарь в рассказе «Чистый понедельник» И.А.Бунина», «Функции обрядовой пищи

в романе И.С.Шмелева «Лето господне»», «Библейские мотивы в лирике С.А.Есенина» и т.д.

В рамках курса проводится большая внеаудиторная работа: это посещение храмов, выставок, экскурсии в музеи, Духовную семинарию, посещение концертов духовной музыки и т.д. Все это было бы невозможно без помощи и содействия нашей Барнаульской епархии и ее главы Владыки Максима. Мы тесно сотрудничаем и с Барнаульской Духовной семинарией, и с Музеем Истории Православия на Алтае. Кроме того, в нашем крае не так давно была зарегистрирована Ассоциация православных педагогов, в которую входят и преподаватели высшей школы. Ее цель – духовно-нравственное, христианское просвещение молодежи.

Конечно, нельзя не сказать о реакции студентов на изучение этого курса. Он преподается у магистрантов уже в четвертый раз, группы были разные, но отзыв на этот курс всегда самый положительный. Особенно это касается внеаудиторных форм работы: если иногда среди студентов бывают пропуски занятий, то на экскурсию или концерт группа является в полном составе. Более того, студенты неоднократно, без какого-либо побуждения, писали заметки о нашей работе в вузовскую газету «Учитель», выставляли их на сайт педакадемии.

И, наконец, о перспективах преподавания. Предполагается дальнейшая разработка курса, его усовершенствование. Разработана программа для Центра дополнительного профессионального образования, что весьма актуально в связи с введением курса ОРКСЭ в средней школе. В дальнейшем наша задача – открыть специализацию по Основам православной культуры хотя бы в магистратуре.

Литература

1. Габдуллина В.И., Островских И.Н. Русская литература в контексте православной культуры: учебное пособие. – Барнаул, АлтГПА, 2011. – 199с.

2. Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М.: Кругъ, 2004. – С. 230.

3. Захаров В.Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII – XX веков: цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1994. – С. 5.

Е.Г. Подгайко

ГАЗЕТНАЯ РЕКЛАМА КАК СПОСОБ ФОРМИРОВАНИЯ СТАНДАРТОВ ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ ЖЕНЩИН В ГОРОДАХ ЮЖНОГО УРАЛА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX в.

Во второй половине XIX в. в России начался процесс формирования индустриального общества. Его основными составляющими стали урбанизация, развитие науки, рыночные отношения, появление средств массовой информации и расширение возможностей информационных технологий, ставшие фундаментом для появления института рекламирования, который развивался в России удивительно быстрыми темпами.

Если еще в 1880 г. слово «реклама» было непривычным для русского слуха, и в словаре В.И. Даля давалось следующее определение: «Реклама – французское слово, означающее – статья в защиту свою, в опровержение чего-либо; рекламация, прямое требование, настояние на праве своем» [1, с. 90], то в 1899 г. это слово было хорошо знакомо россиянину, а в словаре Ф. Ф. Павленкова оно приобрело современное звучание: «Реклама – всякая чрезвычайная попытка обращать на себя внимание; обыкновенно для этого прибегают к оригинального содержания газетным объявлениям и уличным афишам» [2, с. 64].

Заинтересованные в расширении продаж своих товаров на российском ранке отечественные и зарубежные предприниматели прибегали к различным рекламным технологиям, способам и формам рекламы: вывесочная и плакатная реклама, малые формы рекламы (упаковка, открытки, визитки, фантики и т.д.), листовки, рекламно-справочные издания.

Одной из наиболее эффективных и доступных форм рекламной коммуникации оказалась газетная реклама, которая в конце XIX – начале XX вв. стала для россиян привычным, почти обыденным явлением.

Модернизация затронула все стороны жизни российского общества, в том числе, гендерные отношения: быстрыми темпами стало развиваться женское образование; женщины начали осваивать различные профессии, ранее считавшиеся мужскими и активно участвовать в работе общественных организаций; набирало силу женское движение. Однако создатели рекламы в своей деятельности преимущественно опирались на патриархальную картину мира, ценности традиционного общества. Как правило, реклама подавалась с точки зрения маскулинной культуры, демонстрируя стереотипные представления о «естественных» мужских и женских занятиях, задачах, обязанностях, желаниях, взаимоотношениях, понятиях успеха.

Благодаря этому возможно говорить о «женской» рекламе, отличавшейся от «мужской» как предполагаемой аудиторией и рекламируемым ассортиментов товаров, так и способами воздействия на потенциального покупателя.

Около половины рекламных объявлений в газетах было рассчитано на женскую аудиторию от 25 до 55 лет, поскольку женщины указанного возраста были активным покупательницами, а главное, получали удовольствие не только от самой покупки, но и от рассказов о ней знакомым, подругам и т.д. [3, с. 1]. Реклама, ориентированная на женщин, предлагала косметику и парфюмерию, одежду, аксессуары, мебель, предметы домашнего обихода, продукты питания, средства личной и домашней гигиены и пр. При этом рекламодатели опирались на традиционные женские ценности – красоту, здоровье, семью, материнство и т.п., – воспринимавшиеся как залог благополучия и личного счастья.

На желание женщины быть красивой делали ставку производители косметики и парфюмерии, подчеркивая в своих рекламных предложениях,

что красота не является чем-то врожденным. Ее можно добиться, тщательно ухаживая за кожей, ногтями и т.д.: «Шелушение и раздражение кожи очень скоро избавляет мыло каприз. Оно улучшает цвет лица, придает рукам белизну и постоянную свежесть коже. Продается везде. Москва. Парфюмерная фабрика, торговый дом С.И. Чепелевецкий с сыновьями» [4;№ 204]. Особое внимание уделялось главной составляющей женской красоты – волосам: «Товарищество парфюмерной фабрики провизора А.М. Остроумова. Москва. Мыло от перхоти и выпадения волос. Продается везде» [5].

«Веснушки – это некрасиво!», – убеждали рекламодатели, и тут же предлагали избавиться от веснушек, например, с помощью крема «Метаморфоза», к рекламе которого прилагался портрет девушки в веснушках, исчезавших, если портрет поворачивали к свету:

На мой взгляните Вы портрет
Пред тем как класть его на свет:
Такой в веснушках вся была я,
Стыдясь подруг, душой страдая.
Когда ж купила я затем
«Метаморфозу» – чудный крем –
Я излечилась от печали:
С лица веснушки все пропали…
Какою я была тогда –
Узнать большого нет труда:
На свет портрет мой положите
И на него потом взгляните [6; № 86].

На природном стремлении женщин нравиться играли и продавцы модной одежды и обуви: «Европейский магазин» готового модного платья Шуровой. К настоящему сезону получено из Одессы, Москвы большой выбор мужского, женского и детского платья, изготовленного из лучших материалов и модных фасонов» [4; № 196] или «Ново! Для дам! Получен английский шелковый котик шкурка. Шелковый плюш для монто и пальто и также шолк и шерстяные бальные ткани гладкие и вышитые. Большой ассортимент и масса цветов. Торговый дом Бакирова и компания» [7].

Значительная часть женской рекламы опиралась на желание женщины сохранить здоровье, являвшееся несомненной основой красоты и молодости: «Пилюли «Пинк» – лучшее тоническое средство, восстановление расслабленным силы и безвредное даже для самых нежных лиц» [8] и т.п.

При этом далеко не все рекламодатели могли поручиться за качество рекламируемых препаратов, а некоторые женщины, в погоне за здоровьем слепо доверившись рекламе, пожинали печальные плоды своей доверчивости. Так, врач Троицкой городской больницы, доктор медицинских наук Н. Внуков сообщил в газету «Степь», что 29 декабря в больницу поступила казачка Евдокия Ососкова 35 лет из Солодянки. Она страдала от неболь-

ших язвочек на правой голени, и кто-то посоветовал Ососковой для лечения прикладывать широко рекламировавшуюся мазь «Радикал». Язвы стали увеличиваться, сливаться одна с другой, но больная под влиянием рекламы увидела в этом только улучшение и продолжала лечиться. Только после 20-й банки она была доставлена в больницу с гангреной половины голени. Поражение было настолько сильно, что пришлось отрезать ногу до колена, на что больная сразу дала согласие. «Сколько выпускается различных патентованных лекарств с заманчивыми рекламами! Среди них выделяется мазь «Радикал». Печальны последствия применения этой мази» – возмущенно писал доктор [9].

Значительная часть рекламных предложений в южноуральских газетах касалась обустройства домашнего очага – ценности, особенно важной для женщины. При этом реклама предлагала не только полезные в быту вещи, но и формировала представление о том, какие предметы являются «необходимым атрибутом» семейного счастья.

Таким образом, реклама задавала определенный стандарт жизни, соблюдая который женщина могла считать себя счастливой, состоявшейся, благополучной и представать таковой в глазах окружающих.

«Несомненным» признаком семейного благополучия и устроенности домашнего очага, являлось наличие в доме бытовой техники. Особой популярностью пользовались широко разрекламированные ручные и автоматические швейные машинки «с высоким рукавом». Фирма «Зингер», имевшая в России 120 фирменных магазинов, чтобы заинтересовать покупательниц, обещала высокое качество своей продукции (что соответствовало истине) и предостерегала от подделок [10].

Согласно рекламным объявлениям, высокой цели сохранения домашнего уюта должны были служить и другие предметы бытовой техники: «вязальная машина «Виктория», 1 чулок в 15 минут!» [11; № 111]; стиральная машина-паромойка «Фольдамф» – «первая и единственная стиральная машина, которая не разрывает и не портит белья. Стирка производится с помощью пара с содействием кипящей воды и мыла» [5; № 2]; «ручные сепараторы (сливкоотделители) системы Альфа и Де Лаваль разной производительности» [8; № 1] и прочее.

Многие из перечисленных предметов для людей со средним достатком были слишком дороги, однако, чтобы не терять эту категорию покупателей, владельцы магазинов предусматривали возможность приобретать их в рассрочку. Так, в 1906 г. швейная машина «Зингер» стоила от 25 руб. При этом пуд говядины стоил 1руб. 50 коп.; пуд картофеля – 30 коп.; пуд пшеничной муки – 1 руб. 05 коп. (данные по г. Челябинску) [13, с. 126]. Но можно было приобрести машинку «с платежом от 1 рубля в неделю». Еще дороже стоила вязальная машина – от 100 до 175 руб. Одна из покупательниц – А.И. Чайкина – купила машинку в Екатеринбурге для дочери, чтобы

«уберечь свою старшенькую от тяжелой приисковой работы», за 100 рублей с задатком в размере 25 руб. и рассрочкой на три года [14].

Распространенным рекламным ходом было подчеркивание не только качества, нужности, но и дешевизны товара: «К сведению дам! Изящно, дешево и со вкусом одеваться можно в модной дамской мастерской…Система шитья и кройки по французской системе «Сен-Жур» [15].

Сообщение о распродаже и низких ценах ассоциировалось у покупательниц с возможностью сэкономить семейный бюджет и, опять-таки, показать себя рачительной хозяйкой.

Широко использовалось в рекламе стремление женщин к личному счастью, к замужеству. При этом рекламодатели особое внимание обращали на невест, предлагая им многочисленные аксессуары и атрибуты для красивой свадьбы как залога будущей крепкой и счастливой семьи: «Имеется хороший выбор свадебных шкатулок со всеми свадебными принадлежностями. Букеты для невест, свечи, цветы, вуали, сюрпризные коробки, несессеры, вещи для подарков» [16] или «Важно для невест: Проездом на время ярмарки в мануфактурном ряду от 15 до 25 сентября дешевая продажа строченного дамского белья из костромской губернии, а также выбор швейцарского и русского шитья, платьев, воланов для лифчиков и много других предметов. Пользуйтесь случаем купить дешево!» [7; № 104].

Стремление женщин к обретению личного счастья широко использовали для рекламы своих услуг разного рода хироманты, гадалки, ясновидящие: «В номера «Россия» приехала всего на несколько дней хиромантица. Имеется много благодарственных писем. Определяет по форме пальцев характер и наклонности человека, а по линиям рук прошедшее, настоящее и будущее, каждому человеку гадает на картах. Сеанс – 1 рубль. Особа из интеллигентной семьи, с образованием» [17], а иногда и книжные издатели: «Заставьте себя полюбить того, кто не отвечает на вашу любовь!!! Вы можете легко овладеть непокорным сердцем без ведома того, чьей любви вы добиваетесь. Изящно изданная книга. Цена с переплетом 1 руб.25 коп.» [12].

Отличительной особенностью женской рекламы, в том числе газетной, в XIX – начале XX вв. было отсутствие агрессии. Учитывая особенности российских потребительниц, в большинстве отрицательно и недоверчиво относившихся ко всяким проявлениям нескромности и наглости, рекламодатели ориентировались на мягкость, проникновенность, «задушевность» [2, с. 65]. Они воздействовали на чувства и эмоции женщин.

Чтобы обеспечить высокий уровень продаж своих товаров, рекламодатели формировали привлекательные образы, которым якобы сможет соответствовать женщина, если купит рекламируемый товар. Причем привлекательность образа в глазах женщины была обусловлена, в первую очередь, интересом к нему со стороны мужчин.

Один из наиболее часто встречавшихся в рекламе женских образов – беззаботная девушка – молодая, жизнерадостная, симпатичная, не обремененная семьей и работой, главным занятием которой был уход за собой, забота о своей привлекательности. Женщину убеждали, с помощью слов или соответствующего изображения, что, приобретя товар, она привлечет внимание мужчин. Такой образ нередко использовался для рекламы косметики, парфюмерии, модной одежды, отдыха и развлечений.

Рис. 1. Реклама косметического мыла «Каприз» [16; №1].

Другой, не менее распространенный образ – жены, матери, домохозяйки. Рекламодатели обещали женщине, что с приобретением рекламируемого средства в семье установятся мир и лад, в доме будет тепло и уютно, все дела будут спориться, домочадцы заметят и оценят ее усилия. Главной наградой, при этом, должно будет стать одобрение и похвала со стороны мужчины. Данный образ использовался для рекламы продуктов питания, бытовой техники, товаров для детей.

В начале XX в. в женской рекламе появился новый образ – деловая женщина – образованная, уверенная в себе, независимая и волевая. Она изображалась в строгом костюме, с решительным взглядом. Первоначально этот образ использовался для рекламы книг или журналов феминистского содержания. В начале XX в. образ деловой независимой женщины, уже привлекательный для определенной категории женщин, вызывал бурную негативную реакцию у мужчин. Так, для рекламы нового журнала «Женское дело» петербургские рекламодатели избрали образ худощавой женщины в строгом, застегнутом на все пуговицы платье и шляпе без украшений. Челябинские мужчины не смогли сдержать эмоций: «Что должна выражать эта фигура? Не г-жу ли редактора «уважаемого» журнала? Иль, быть может, это общее олицетворение матери? Иль, быть может, это суфражетка, готовая на знамя с надписью «Равноправие женщин» разодрать свои шелковые, еще вчера лишь в дом приобретенные мужем шаровары?» [6; № 18].

Кстати, набравшая обороты рекламная деятельность в России не сбавила темпа даже во время Первой мировой войны. На западных рубежах шли военные действия, а на Южном Урале обыденная жизнь шла своим чередом, что отражалось в спокойном, будничном тоне рекламы: «в магазине Торгового Дома «Братья Каримовы» распродаются по очень дешевым ценам случайно купленные дамские модные шляпы» [18].

Даже в маленьких уездных городах типа Белебея, Бирска или Орска, где единственным печатным изданием были одностраничные листки, на которых печатались последние известия с фронта, между сообщениями из петербургского телеграфного агентства рекламодатели размещали свои объявления: «Воздержитесь от покупки дамских и детских шляп, шапок и капоров. Ввиду того, что в самом непродолжительном времени в магазине Малиновых в г. Орск по дешевым ценам будет получен громадный выбор осенних, зимних, дамских и детских шляп, шапок и капоров, а также муфт, горжет, воротников, меховых шкурок котиковых, выхухолевых, каракулевых и др.» [19].

Итак, главная задача рекламодателей заключалась в том, чтобы для увеличения продаж своих товаров создать у представительниц прекрасного пола образ счастливой жизни, показателем которой должны были стать именно эти товары – мебель, посуда, одежда, бытовая техника, крема и пр. Они старались сформировать у женщины представление о необходимости окружить себя определенными вещами, приобрести ту или иную услугу, чтобы не только она сама считала себя счастливой, но и окружающие оценивали ее жизнь как состоявшуюся и благополучную.

Тем самым, предприниматели посредством рекламы формировали вкусы обывательниц, стереотипы их повседневной жизни, задавали стандарты поведения, определяя, что носить, как выглядеть, что использовать в быту, что читать и т.д. Многие женщины, даже не отдавая себе в этом отчет, руководствовались в своей жизни рекламными образами и призывами, стараясь соответствовать заданным стандартам.

Однако необходимо отметить, что, будучи по форме явлением современного индустриально общества, «женская» газетная реклама находилась под мощным влиянием сложившихся общественных установок: формируя стандарты повседневной жизни женщин, она во многом опиралась на традиционные ценности.

Литература

1. Даль, В.И. Толковый словарь живого великорусского языка / В.И. Даль. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1955. В 4-х тт. Т. 4.

2. Хавторина, Ю. Реклама как средство массовой коммуникации в России в конце XIX – начале XX вв. // Власть. 2011. № 7.

3. Женские образы в рекламе / www/photoads.ru/photography/women_03.php 13.03.2012.

4. Вестник Уфы. 1907.

5. Голос Приуралья. 1906. № 31.
6. Голос Приуралья. 1907.
7. Степь (Троицк). 1914. № 169.
8. Оренбургский листок. 1896 № 3.
9. Степь (Троицк). 1909. № 10.
10. Степь (Оренбург). 1906. № 109.
11. Вестник Уфы. 1916. № 111.
12. Степь (Троицк). 1910. № 186.
13. Егорова, М.В. Повседневная жизнь учащихся и учителей Урала в XIX – начале XX в. [Текст] / М.В. Егорова. – М.: Памятники исторической мысли, 2008. – 216 с.
14. ОГАЧО. Ф.419. Оп.1 (прод.). Д.71. Л. 7 – 16.
15. Степь. 1908. № 5.
16. Вестник Уфы. 1909. 6 января. № 4.
17. Голос Оренбурга. 1906. № 86.
18. Уфимский край. 1915. № 66.
19. Орский телеграф. Орские телеграммы петербургского агенства. 1914. № 4.

О. Р. Семёнова

НОМИНАЦИИ КЛЮЧЕЙ, РОДНИКОВ, РУЧЬЕВ ЮЖНОГО УРАЛА В ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Интерес к культурному наследию, которое заложено в структурах национального языка, привело к актуализации этнолингвистического аспекта изучения языка и появлению в лингвистике понятия культурного кода [2].

Особенности восприятия окружающего мира представителями нации отражаются в образах и идеях, положенных в основу номинации. Топонимии свойственно разнообразие признаков номинации в связи с охватом большого количества географических объектов естественного и искусственного характера. Топонимы кодируют наиболее значимые и устойчивые фрагменты этнокультурной информации, поэтому их семантика взаимосвязана с содержанием универсальной картины мира любого языка, поскольку они мотивируются природными явлениями, флорой и фауной, в окружении чего протекает жизнь человека на земле.

При всем единстве общерусской модели восприятия мира каждый регион имеет свои специфические черты. Южный Урал относится к территориям позднего заселения русскими, поэтому переселенцы большинство названий природных объектов получили в готовом виде. Этнолингвистическая информация, заложенная в русских микротопонимах, позволяет получить целостное представление о национальной и духовной культуре создателей и носителей региональной топонимии.

Не все топонимисты единодушны в определении микротопонимии[4]. Например, одни ученые ручьи относят к микротопонимии, другие заявляют, что даже самые мелкие речушки и протоки к микротопонимии не относятся [4]. Некоторые топонимисты специфику микротопонимов ви-

дят в их малоизвестности широкому кругу людей, ограниченности сферы употребления.

В качестве гидро-микротопонимов в работе рассматриваются «мелкие» географические объекты (ключи, родники, ручьи) на территории Чебаркульского, Уйского и горно-заводских районов Челябинской области. На основе лексико-семантической классификации русских микротопонимов (ключей, родников, ручьев**)** можно выделить следующие типы[1]:

I. Номинация объекта по его свойствам и качествам.

А. Названия, отражающие отличительные черты объекта

1) Семантический тип **«конфигурация объекта»** реализуется в наборе следующих семем:

а) семема «величина, объём»:

● большой – ключ *Большой,* ключ *Большой Абдарахманкин, Большой Ямской;*

• малый – ключи *Малый Бархатный, Малый Бойкий*, *Малый Ямской,* ручей *Малый Репный Ключ.*

б) семема «очертание, форма объекта»:

• круглый – ручей *Круглый.*

2) Семантический тип **«специфика водотока»** позволяет сгруппировать названия, определяющие интенсивность течения и особенности водоёма:

а) семема «скорость течения»:

● быстрый – ключи *Быстрый, Первый Быстрый, Второй Быстрый.*

б) семема «особенности водотока»:

● крутой – ключ *Крутой,* ключ *Крутенький* (название дано из-за обрывистых берегов), ручей *Крутинский.*

в) семема «общая эмоциональная оценка»:

ключи *Убогий, Гремяшин, Кротенький, Бойкий.*

3) Семантический тип **«тепловой режим»**:

а) семема «студёный»: ключ *Студёный;*

б) семема « холодный»: ключ *Холодный;*

в) семема «теплый» (незамерзающий): ключ *Тёплый.*

4) Семантический тип **«специфика почвенного покрова и грунта»**:

а) семема «глина»: ключ *Глинский;*

б) семема «песок»: ключи *Песочный, Песчаный;*

в) семема «солонец»: ключ *Солонец;*

г) семема «камень»: ключи *Каменный, Первый Каменный, Второй Каменный.*

5) Семантический тип **«запах»**:

а) семема «смородиновый»: ключ *Смородиновый.*

б) Семантический тип **«вкус»**:

а) семема «солёный»: *Солёный* Ключ, *Соленый* ручей – название дано из-за минерализованной и имеющей солёный вкус воды.

На первом этапе освоения территории русскими переселенцами первостепенное значение приобретает функциональная пригодность природного объекта для жизни человека. Не случайно, что атрибутивные названия, указывающие на «вкус» воды как основы жизни, обладают самой высокой степенью употребительности среди русских гидронимов. Например, озеро *Горькое* повторяется на территории области 27 раз, а озеро *Соленое* – 15 раз [3]. Для местных названий ключей наиболее актуализировано качество воды.

7) Семантический тип **«качество воды»**:

Ключ *Мягкий*, ключи *Бархатный* и *Малый Бархатный* (названия могут характеризовать как мягкость воды, возможность её практического использования, например, пригодность для мытья, так и приятный для слуха шум ключа (ручья), а могут на основе толкования названия информантами входить в семантический тип «тепловой режим»).

Ключ *Благой* (в значении «плохой, неприятный»), ключ *Дряничный* – данные номинации отражают неприятный вкус воды.

Ключ *Винный, Пьяный* ручей, *Пьяный* родник – названия мотивированы признаком « вкусная, пригодная для питья» вода. Бытует мнение, что вода из такого ключа напоминает вкус вина. Информанты обычно говорят, что «все, кто попьют из Винного ключа (ручья), немножко пьянеют». Винные топонимы достаточно частотны на территории Русского Севера и Урала [1;с.204].

Ключ *Лекарский* – в этом ключе, по мнению жителей Орловки Усть-Катавского района, лечебная вода. Как отмечает Е.Л. Березович, в русской топонимике « идеограмма «объект, используемый в лечебных целях» представлена тополексемами *исцелиться*, *здоровье*, *лекарство*, имеющими единичные топонимические реализации. Это объясняется тем, что соответствующая смысловая зона покрывается преимущественно не акциональными, а признаковыми топонимами – например, названиями, образованными от апеллятива святой»[1;с.267].

8) Семантический тип **«глубина водоёма»:**

а) семема «сухой» (*сухой* выступает в значении «мелкий, имеющий небольшую глубину, с низким уровнем воды»): ключ *Сухой*, ключ *Сухонький;*

б) семема «топкий» (*топкий* выступает в значении «глубокий»): ключ *Топкий* – «название дано из-за большой глубины водоёма».

Практическая направленность номинаций географических объектов проявляется в выделении «опасных» зон. Например, ключ *Могильный* – название сигнализирует о необходимой осторожности, номинация сохраняет знаковую информацию о смерти. Информанты указывают на то, «что в этом ключе утонуло большое количество человек».

9) Семантический тип **«цвет»:**

а) семема «белый»: ключ *Белый;*

б) семема «чёрный»: ключи *Первый Чёрный, Второй Чёрный*, ключ *Чёрненький;*

в) семема «серебряный»: *Серебряный* ключ (жители с. Орловки Усть-Катавского района отмечают, что в ключе «вода чистая, ледяная, цветом и блеском похожа на серебро»);

г) семема «кирпичный» (*кирпичный* выступает в значении коричневато-красный): ключ *Кирпичный* («цвет воды напоминает кирпичный чай»).

Оппозиция «светлый (белый) – черный» в гидронимах метафорически связана с оппозицией *жизнь-смерть*. Белый цвет является символом чистоты, божественности (ключ *Белый* – ключ с чистой водой). Чёрными называются медленно текущие в низменных и болотистых местностях речки и ключи.

Б. Названия-ориентиры

1. Показателями прошлых и настоящих границ проживания разных этносов служат **этнонимы**. Например, ключ *Башкирский* – в названии отражено местоположение водоёма (недалеко от границы Башкирии).

2. Достаточно употребительны микротопонимы, образованные от **обозначения чисел**: *Первый Ключ*, *Второй Ключ*, *Третий Ключ.*

В. Названия-фитонимы

Ключ *Берёзовый* (в долине водоёма берёзовые древостои занимают доминирующие площади); ключ *Кустовой* (название дано из-за массового разрастания кустов по берегам ключа); ключ *Брусничный,* ручей *Дубовый* и др.

Г. Названия-зоонимы

Ключ *Галицкий* (в основе диалектное название галки – «галица»); ключ *Козёл* (старожилы Катав-Ивановского района утверждают, что название дано по обитающим некогда в окрестностях ключа диким козлам); ключ *Муравьиный* (название дано из-за множества муравейников, расположенных в окрестностях ключа); ключ *Собакин* (образ собаки в русской топонимике обычно используется для обозначения труднодоступных объектов).

II. Номинация объекта по связи с человеком

1. Наиболее частотны **микротопонимы – посессивы** – это водные объекты, названные так в связи с переносом названия от проживавших рядом в прошлом поселенцев: ключ *Ваньков*, **к**лючь *Кондраткин*, **к**лючь *Маруськин*, ключ *Семёнов,* ключ *Бахтияров,* ключ *Салаваткин*, *Токарев* ключ, *Рыжковский* родничок (с. Травники Чебаркульского района, родник назван по фамилии владельца Рыжкова) и под..

Номинации объекта по связи с человеком реализуют мужской тип культуры, что связано с традициями русской семьи переселенцев и с ведущей роли мужчин в освоении нового пространства. В образовании микротопонимов чаще используются топоосновы, представляющие мужской именник региона.

2. Названия, отражающие **хозяйственную деятельность человека**

Например, ключ *Замочище (* северо-западнее деревни Бедярыш Катав – Ивановского района). Информанты свидетельствуют, что « в прошлом крестьяне замачивали в этом ключе лыко для плетения лаптей».

III. Номинация объекта по связи с окружающими объектами

Ключ *Карауловский* – протекает в д. Карауловке.

Голодаевский ключик (Голодаевка) – в двух километрах западнее деревни Маскайка Чебаркульского района так называется место, где стояли амбары, в которых хранили зерно в неурожайные годы. Тополексема голодать достаточно популярна в русской топонимике [1;с. 274].

Этнокультурная информация в микротопонимах (ключах, родниках, ручьях) кодируется внутренними формами языка и представляет социальное, объективированное знание региональной личности об окружающем его пространстве. Микротопонимия как сфера народной духовной культуры тесно связана с хозяйственной деятельностью человека, вследствие чего она репрезентирует «бытовой» вариант картины мира.

Литература

1. Березович, Е.Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте: Пространство и человек/ Е.Л. Березович.- М.: Книжный дом«ЛИБРОКОМИндрик», 2009.

2. Гудков, Д.Б. Коды русской культуры: проблемы описания / Д.Б. Гудков // Мир русского слова. – 2005. – №1-2. – С. 25-31.

3. Лабзина, М.В. Славянские названия населенных пунктов и озер Челябинской области (о повторяющихся названиях)/М.В. Лабзина // Вопросы истории и диалектологии русского языка, № 10. — Челябинск, 1979.

4. Микротопонимия. – М.: МГУ,1967.

5. Фролов, Н.К. Семантика и морфемика русской топонимии Тюменского Приобья/ Н.К Фролов. – Тюмень, 1996.

Е.А. Семячкова

НАЦИОНАЛЬНЫЙ РУССКИЙ ЯЗЫК И СОВРЕМЕННЫЕ ВЛИЯНИЯ НА НЕГО

Представление о специфике любого языка мы имеем благодаря работе ученых лингвистов, которые исследуют индивидуальные особенности языка, зафиксированные в старинных документах, летописях. Национальный русский язык – явление сложное, так как народ, который использует его как средство общения, в социальном отношении неоднороден. Расслоение общества обусловлено различными факторами, а именно: территорией проживания, трудовой деятельностью, родом занятий, интересами. Каждое объединение людей (социум) по территориальному или профессиональному признаку, по интересам имеет свой язык, который входит в национальный язык как одна из его форм. Таких форм пять:

1. Литературный язык;
2. Территориальные диалекты;
3. Городское просторечие;
4. Профессиональные жаргоны;
5. Социально-групповые жаргоны.

Литературный язык – высшая форма национального языка и основа культуры речи. Он обслуживает различные сферы человеческой деятельности – политику, законодательство, культуру, словесное искусство, дело-

производство, межнациональное общение, бытовое общение. Исследователь литературы и культуры древней Руси академик Д.С. Лихачев, говоря об языковой культуре, подчеркивал воспитательное значение языка, его роль в формировании мышления. Богатство, точность, четкость выражения мысли, по мнению ученого, свидетельствует о богатстве общей культуры человека, о высокой степени его профессиональной подготовки. «Русский язык в умелых руках и в опытных устах – красив, певуч, выразителен, гибок, послушен, ловок и вместителен», – считал писатель А.Куприн.

Возникновение жаргонов связано со стремлением отдельных социальных групп противопоставить себя обществу или другим социальным группам, отгородиться от них, реализуя средства языка. Появление жаргона ремесленников было вызвано необходимостью использовать непонятные другим слова, чтобы скрыть секреты производства. Так и появились профессионализмы. Все жаргонные слова представляют собой стилистически сниженную лексику и находятся за пределами литературного языка, они недопустимы в литературном языке и могут использоваться лишь в стилистических целях для характеристики персонажей – представителей определенной социальной среды.

Итак, все названные выше формы языка оказывают влияние на национальный язык изнутри, т.е. это – внутреннее влияние. В основном, это – отрицательное влияние, за исключением такой формы как литературный язык.

Однако настоящим «бедствием» в современном российском обществе является внешнее влияние на национальный русский язык. Прежде всего, к этому можно отнести влияние на наш язык иноязычной лексики. Оно наблюдается во всех сферах языка (от научной до разговорной). Например, в современном обществе иностранные слова в рекламах употребляются, чтобы «заманить» ими покупателей, может быть даже и обмануть их. Ещё В.Г.Белинский считал, что: «Употреблять иностранное слово, когда есть равносильное ему русское – значит оскорблять и здравый смысл, и здравый вкус».

Между тем «английский завоевал статус общего языка (лингва франка) эры глобальных сетей, новой экономики и Интернета. В 90-е годы XX века и сегодня он доминирует в области политики, экономики, прессы, рекламы, радио, кино и развлекательной музыки, путешествий, безопасности, системы коммуникации, науки и образования. Около 80% коммерческих переговоров по всему миру ведутся на английском…. На деле же насаждается не чужой язык, а чужой взгляд. Дело не в разнообразии языков, а в разнообразии и даже несоизмеримости воплощённых в них картин мира. Вот что необходимо устранить для «эффективности глобальной коммуникации». [1,13]

Следовательно, вытесняя русский язык, внешнее языковое влияние вытесняет и (как это ни страшно звучит) русскую национальную, самобытную культуру. Язык же и культура, как известно, взаимосвязаны.

«Русский язык и русская культура – общее достояние народов Российской Федерации, нравственный и духовный залог целостности и независимости России как государства» [2,9] Кроме того, язык – не только лучший показатель общей культуры, но и лучший воспитатель человека. Прогрессивно настроенные круги общества всегда стараются поднять авторитет русского языка, доказать его состоятельность как языка науки и искусства. Нет такой мысли, какую бы по-русски изъяснить было невозможно. В конце XVIII века предпочтительное использование русского языка в письменной и устной речи становится признаком патриотизма, уважительного отношения к своей нации, к своей культуре. Полководец Суворов прекрасно знал французский язык, а говорил всегда по-русски. «Лишь усвоив в возможном совершенстве первоначальный материал, то есть родной язык, мы в состоянии будем в возможном же совершенстве усвоить и язык иностранный, но не прежде», – писал Ф.М. Достоевский.

Но что же происходит сейчас в нашем обществе? Иностранный язык буквально навязывается российскому обществу «сверху». О чём говорит тот факт, что с каждым годом в школах России количество учебных часов английского языка увеличивается, а количество часов русского языка – уменьшается. «В 2007 году, объявленном Годом русского языка, в Москве была повышена зарплата учителям английского» [1,13]

Всё это наводит на грустные мысли. Неужели мы должны забыть свои корни, своё прошлое? А корни нашего национального языка восходят к великому старославянскому (славянорусскому) языку. Так славянорусский язык в книге «Славянорусский корнеслов» представляется древом жизни на земле. «Словесные корни незримого Древа языка сотворённого Отцом, а все, данное нам от Сына: святая вера, богословие – в кроне. Но ведь сказал Сын: Отец Мой более меня». И далее автор, бывший министром просвещения и президентом Российской Академии Наук в 19 в., А.С. Шишков, считает, что «западная информационная война бьёт не по кроне, а точно по корням, завершая их обрезание и растление. Землю русскую заполняют бес-корневые общечеловеки, подменяя божий народ. Нет силы разрушительней, чем бескорневой язык. Он помрачает веру, погашая инстинкт самосохранения, и заменяет здравый рассудок самоубийственным» [3,45] Всю жизнь Шишков докапывался до корней, до самой сути праотцовских слов, рассеянных по всем языкам, восстанавливая от них ветви словесные. Слова показывают, что каждое имеет свой корень и мысль, по которой оно так названо. «Читая свой корнеслов с благоговением, мы можем докопаться до первых слов Отца и узнать свои первородные корни…. Только так мы сможем восстать великорусской дубравой: от корня к корню, и от первых слов Отца к Слову Сына»[3, 2]

«Великий русский язык – сокровище России. Он был и остаётся воплощением ясного взгляда на мир, нравственной высоты и проницательности, живым отражением правды-справедливости. Ибо в его коренных словах запечатлена мудрость поколений, представление о жизни, опирающейся на соборное единство, способность сострадания и жертвенности, стремления к Истине, на чувство красоты и всемирную отзывчивость русского духа» [2,8]

Таким образом, данный «языковой контакт» английского языка с русским становится угрозой существования родного языка. К сожалению, не всё российское общество осознаёт эту угрозу. Наоборот, распространение английского языка многими считается «естественным процессом, отражающим новую глобальную идентичность носителей передовых взглядов; …английский в неанглийском контексте свидетельствует о современности говорящих и символизирует власть»[1,13].

Все эти тенденции должны вызывать тревогу у российского населения. Нам как носителям «великого и могучего» языка нужно учесть, что при формировании политического, культурного и этнического самосознания язык играет первостепенную роль. Только вмешательство продуманной государственной политики в этой области позволит русскому языку не попасть в число слабеющих языков, будущее которых ограничивается частной сферой и фольклором.

Литература

1. Славянорусский корнеслов: язык наш – древо жизни на земле и отец наречий иных / Сост. Л. С. Яковлева. – Изд. 5-е. – СПб.: б.и., 2011.

2. Кирилина, А. Глобализация и судьбы языков. Останется ли русский великим и могучим? / А. Кирилина // Литературная Газета. – 2012. – 8 – 20 июня (№ 5). – С.13.

3. Троицкий, В. Русский язык – сокровище России/ В. Троицкий // Русский журнал. – 2007. – № 3 – С. 8.

В.Ф. Хайдарова

РОЛЬ ВЕРБАЛИЗАТОРОВ РЕЛИГИОЗНОЙ КАРТИНЫ МИРА В ФОРМИРОВАНИИ ЛЕКСИКО-ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОГО СОСТАВА СОВРЕМЕННОГО ЯЗЫКА

Значимое влияние на интернет-язык оказали складывавшиеся веками у носителей русского языка формы осмысления сверхъестественного. После нескольких десятилетий официального атеизма в русский язык возвращаются языковые единицы, вербализующие элементы религиозного взгляда на мир. Однако степень освоенности единицы определяется тем, насколько широко она используется вне специфичного для нее контекста, возникают ли у нее вторичные значения. Показательна в данном аспекте судьба слова *безблагодатный*, которое активно используется в Интернете в значении ‘бездарный, глупый, нелепый’, и образованного от него существительного *безблагодатность*. *Безблагодатными* могут быть люди либо

результаты деятельности людей: предметы, программные продукты и т. д. Например: *я хочу спросить уважаемых – являюсь ли я, на основании непринятия рекомендованных образцов высокого искусства* ***безблагодатным быдлом****, и есть ли для меня вероятность когда-нибудь, при приложении колоссальных усилий, научиться находить прекрасное в образцах работ, рекомендуемых нам для просмотра ХудСоветом?* [club.foto.ru]; ***Безблагодатный дисплей*** *какой-то. Имхо лучше было бы резонансы фармить* [klanz.ru]; *T39i и R310 были откровением. С тех пор* ***УГ безблагодатный*** [itc.ua].

Легко заметить, что в приведенных примерах значение слова *безблагодатный* не содержит религиозной семы. Можно ли расценивать это как переосмысление слова в новейшее время? Словари, характеризующие единицы церковнославянского и древнерусского языка, дают более далекое от современного толкования значение, раскрывая его через понятия «неблагодарность» и «благодать»: «то же, что неблагодарный, или недостойный благодати, милости» [14, с. 47]; «церк. Неблагодарный, непризнательный» [10, с. 26]; «безблагодатьный (безъ благодати) – человѣкъ безблагодатьнъ [11, с. 50]; «неблагодарный» [7, с. 108]. В четырехтомном Словаре старославянского языка (Прага, 1956–1997) слово *безблагодатный* отсутствует. Нет его и в первом толковом словаре русского языка, содержащем лексику Петровской эпохи – Словаре Академии Россиийской (1789–1794). Ожидаемо не содержат слово *безблагодатный* ни толковые словари советского периода [3, 8, 12], не включено оно и в современные [4, 2, 13].

Можно сделать вывод, что слово *безблагодатный* не было распространенным, использовалось, скорее всего, лишь в рамках церковного дискурса для обозначения неблагодарности или отсутствия благодати. Лишь словарь Г. Дьяченко 1900 г. позволяет предположить, что в XIX – начале XX в. это слово получило распространение и, как следствие, обогатилось компонентами значения. В указанном словаре оно объясняется как «неблагодарный; глупый, безтолковый, не стоющій милости и благодати» [5, с. 34]. Однако из-за политических изменений в России начала XX в. и связанного с ними постепенного исчезновения вербализаторов религиозной картины мира из речи общества данное значение не получило возможности закрепиться.

Таким образом, можно сделать вывод, что в начале XXI в. происходит не расширение значения слова, а его восстановление за счет двух источников. Первый источник – это тексты религиозного содержания, второй – тексты повседневной интернет-коммуникации (блоги, форумы и др.), являющиеся своеобразным «полигоном» для всех речевых нововведений, и публицистика как средство распространения новых единиц. Так, в блоге виртуального персонажа Krylov, зарегистрированного в «Живом журнале», на основе прилагательного *безблагодатный* возникает абстрактное существительное *безблагодатность*. Это слово отсутствует во всех указанных

выше словарях, лишь словарь Срезневского и Словарь древнерусского языка XI–XIV приводят образованное от той же основы существительное *безблагодѣтиѥ* (*безблагодатиѥ*) в значении ‘неблагодарность’. Таким образом, слово безблагодатность, предположительно было не воспроизведено готовым, а создано интернет-пользователем на основе распространенной модели образования существительных с абстрактным значением (*справедливость*, *неуместность* и д. д.) В современную речь слово *безблагодатность* проникло в составе УСК *А разгадка одна – безблагодатность*. Этот оборот пополнил ряды сверхсловных неологизмов интернет-языка, а слово *безблагодатный* усвоило новое значение в результате структурного соотношения с одним из компонентов УСК (см. о фразеологизации слов [1, с. 4-12]). Значения слова *безблагодатность*, как и оборота *А разгадка одна – безблагодатность*, переживают период становления. Как правило, эти единицы используются при необходимости передать мысль о том, что отдельные недостатки чего-либо являются закономерным следствием общего неудовлетворительного состояния системы: *Многими была отмечена удивительная старомодность “Геймера” при декларируемом сверхновом месседже.* ***А разгадка одна – безблагодатность*** *и то, что игра эта происходит прямо сейчас* [afisha.ru]. ***А разгадка одна – безблагодатность****; Мигель нашел себе тепленькую нишу, теперь можно получать профит из обоих лагерей* [linux.org.ru]; *Начало затянули на 1,5 часа – позорище... А все потому, что бодались друг с другом.* ***Безблагодатность!*** [allboxing.ru].

Таким образом, слово, изначально относившееся только к религиозной сфере, посредством переосмысления в процессе употребления приобрело новое, светское значение. То же произошло с единицами *православный, православно, аццкий, кошерный, кошерно, дзен (дзэн), икона (иконка), карма, ОМГ (ОМФГ)*, *OMG (OMFG)*, *омайгад*, *холивар(с)*, *holywars*, *священные войны (флеймовые войны)*, *Гугл в помощь* (ср. *Бог в помощь*). Значения части из них возникли за счет актуализации одной или нескольких сем, входивших в семантическую структуру слова-источника: *аццкий* (из *адский*) – ‘негативность, интенсивность проявления’; *православный* – ‘правильный’, *православно* – ‘правильно’, *кошерный* – ‘пригодный, правильный’, *кошерно* – ‘как надо, правильно’ (кошерность – ‘дозволенность, пригодность чего-либо с точки зрения законов и установлений иудаизма’), *дзен* (также *дзэн* – направление в буддизме) – ‘бесстрастность’:

Чем ***православно*** *можно смотреть телевизор под линуксом? Кроме MythTV и KDETV. TVTime какой-то старый, не собирается, xawtv – страшный* [linux.org.ru]; *опытные старшИе товарищщи, SEO-оптимизаторы! есть ли такая утилитка, для просмотра основной ((основной -- с точке зрения SEO)) информации о сайте (ТИЦ, PR, Количество Проиндектированного и Количество Бэков, ...) потипу "Сайт-Аудитор". но только не такое ГРАФИЧЕСКОЕ УБОГОЕ ТОРМОЗИЛОВО ..... а*

ОБЫЧНАЯ, простенькая КОНСАЛЬНАЯ ***православная*** *утилитка (или набор таковых)* [linux.org.ru]; *мне тут тоже в ремонт достался системник, над которым шаманил "мастер-бластер-компьютерщик". Поставил* ***ацкие*** *диагнозы, в виде сгоревшей системы питания памяти, в результате чего она выдавала артефакты* [torrents.ru].

Значения других интернет-неологизмов сохраняются в соответствии со значениями источников, но сами единицы оформляются по-новому. Так, единицы *ОМГ*, *OMG омайгад, омыгы (омэгэ)* восходят к английскому выражению междометного характера *O my God!* ('О мой Бог!'): ***омайгад****, до чего докатился человек* [liliummisa.ltalk.ru]. Некоторые обороты создаются путем замены религиозного значения одного из компонентов светским. К таким относятся УСК *священные войны* (то же самое – *холивары*, *холиварс*, *флеймовые войны*) и *гугл(ь) в помощь*. Последняя единица восходит к обороту *Бог в помощь*, в котором лексема *Бог*, определяющая его связь с религиозной тематикой, заменена на название программного продукта, созданного специально для работы в Интернете и являющегося крупнейшим средством поиска в нем. Таким образом, компонент *гугл* оказывается таким же ярким маркером принадлежности, как и компонент *Бог*, но уже принадлежности к другой сфере – к информационным технологиям. Такая замена не вызвала кардинального изменения значения оборота, но послужила основой для перераспределения выражения в нем интенций. Значение исконного выражения 'пожелание успеха в какой-л. работе, деятельности' [Тихонов, т. 1, 2004: 64] сузилось до 'пожелание успеха в поиске информации в Интернете' и осложнилось императивной направленностью оборота, который стал употребляться в качестве совета искать (чаще всего легкодоступную) информацию самостоятельно, не отвлекая других участников коммуникации: *Здесь – только конкретика. Когда, на чем, отели, билеты и пр. Вопросы "А сколько стоит билет на самолет, номер в отеле" и пр. также будут удаляться.* ***Гугл в помощь*** [manutd.ru]; *Будем пробовать повторить былинный подвиг легендарного индуса по имени Абхишек (Кто не знает товарища с таким именем –* ***гугл в помощь****)* [money-vsem.com]; *lspci вам подскажет название устройства, а дальше* ***гугл в помощь*** [opennet.ru]; *Значиться так, запустил, работает, ключ для активации ищем в инете(****гугль в помощь****)* [www2.amit.ru].

Подобная трансформация происходит с рядом синонимичных единиц *священные войны*, *холивары*, *холиварс*, *holywars* – 'обмен сообщениями в интернет-форумах и чатах, представляющий собой бесплодную полемику, в которой участники пытаются навязать друг другу собственную категоричную точку зрения'. Здесь при сохранении связи внутренней формы оборота с церковной историей происходит перераспределение компонентов *священный, холи-* (от англ. *holy* – 'святой, священный'): ассоциированность с религиозной картиной мира стирается, вместо нее на передний план выступают семы 'составляющий фундаментальную основу взглядов',

‘не подлежащий сомнениям’, и вытекающие из них ‘бесцельные’, ‘нескончаемые’, ‘ожесточенные’.

Эти семы в сочетании со значением компонента *войны* сближают оборот с возникшим в Интернете словом *флейм* – ‘горячий, включающий в себя взаимные оскорбления спор в интернет-форумах и чатах, обычно уже потерявший связь с первоначальной причиной полемики’. В результате этого сближения возник оборот *флеймовые войны*, пополнивший вышеперечисленный ряд синонимов. Для всех этих единиц характерна прослеживаемая не во всех случаях, но отчетливая негативная коннотация: ***Холивар*** *подразумевает мочилово сильнейшими слабейших. Само понятие* ***холивар*** *содержит пытки, казни, и другие бесчинства со стороны сильнейшего и, следовательно, правого* [grace.msu.ru]; *«**Священные войны**» компьютерной индустрии – тема для любого журналиста ужасно неблагодарная. Ее не то что касаться – к ней подходить близко нельзя. Любой «**холивор**» (от английского «holy war» – «священная война») – это всегда споры до драки, сломанные копья и километры флейма на тематических форумах* [mobimag.ru]; *Народ, кончайте **флеймовую войну**. Реалии говорят сами за себя – как сеть Ялокс довольно таки пока слаб* [forum.ya.dn.ua].

Существует также небольшая группа новых языковых единиц, чье значение не утратило связи с религиозной тематикой. Это единицы *фофудья; молиться, поститься, слушать радио «Радонеж»*; *вечные муки, страшный суд, ад и погибель*; *аццкая сотона*. *Фофудья* – название златотканой материи в Византии и Древней Руси, а также род облачения ветхозаветных священников. Слово начало использоваться при обозначении проявлений шовинизма и агрессии религиозного или националистического характера после шутливого сообщения в Интернете о том, что фофудью запретили носить в украинской школе. Расширение значения слова привело к тому, что единица в настоящее время используется по отношению к любым проявлениям недобросовестной спекуляции религиозными ценностями: *чувство глубокого недоумения оставляют «православно-фундаменталистское» антигейство. Я беру эти слова в кавычки, поскольку **фофудья** относится к фундаментализму как канализация к каналу* [news.rin.ru]; *Удивительно, но за самое короткое время церковная бюрократия умудрилась растратить весь моральный капитал гонимой Церкви, который оставили ей мученики XX века, рассориться и с собственным народом и интеллигенцией, потерять поддержку общественного мнения, давшего ей презрительную и меткую кличку «**фофудья**»* [globalrus.ru]; *Когда лет 5 назад я ознакомился с **православной фофудьей** в ЖЖ, я ужаснулся, насколько близкая мне православная тематика скрещена с чем-то чуждым и посторонним вере. А теперь я читаю уже **исламскую фофудью**. И автор верит в то, что воины ислама с помощью керосина из баков самолета расплавили стальные конструкции небоскребов и других зданий,*

выдерживающие 1500 градусов без деформации [русскuu–gyx.livejournal.com].

Тенденция к обобщению и универсализации значения единиц интернет-происхождения, в семантической структуре которых сохраняется связь с религиозной сферой, проявляется регулярно. Так, *молиться, поститься, слушать радио Радонеж* может использоваться по отношению к проявлениям консервативного фундаментализма не только в православии, но и в других вероучениях, а также в политике, в общественной жизни: *что самое интересное последователи пророка развлекаются выпиливанием друг друга, бегают с бомбами в толпу народа и нетрезвые водят самолеты. Иногда продают опия-сырца чтобы было на что купить калашниковы. Вместо то что бы вести т.н. джихад сердца (работа над собой по муслимски), соблюдать рамадан, короче* ***молиться, поститься, слушать радио Радонеж*** [astrakhan.ru]; *У беременной женщины возникает множество вопросов, но ответы на них зачастую противоречивы. <…> Поиск по Интернету приносит тысячу и одну статью, причем в половине из них содержатся советы неадекватного содержания, вроде:* ***«молиться, поститься и слушать радио Радонеж»*** *или «стоять на голове в позе лотоса С 10 до 11 по четным числам»* [medportal.ru].

Итак, часть единиц лексико-фразеологического фонда русского языка, относящихся к сфере религии, в Интернете приобретает светское значение, часто характеризуемое негативной коннотацией (что, разумеется, не относится к специализированным ресурсам вероучительной направленности). Вербализаторы религиозной картины мира, в результате переосмысления их значения, используются для характеристики социальных процессов и отношений, работы программного и аппаратного обеспечения, в качестве формул вежливости, для общей оценки чего-либо.

Литература

1. Алексеенко, М. А. Словарь отфразеологической лексики современного русского языка / М. А. Алексеенко, Т. П. Белоусова, О. И. Литвинникова. – М.: Азбуковник, 2003.

2. Большой толковый словарь русского языка / глав. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2000.

3. Ожегов, С. И. Словарь русского языка / Гл. ред. С. П. Обнорский. – М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1960.

4. Ожегов С. И. , Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка / Российская академия наук. Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник, 1999.

5. Полный церковнославянский словарь: ок. 30000 слов / сост. Г. Дьяченко. – Репринт. воспроизведение с изд. 1900 г. – М.: Издат. отдел Московского Патриархата, 1993.

6. Словарь Академии Россиийской 1789–1794: в 6 т. – М.: МГИ им. Е. Р. Дашковой, 2002–2006.

7. Словарь древнерусского языка XI – XIV вв.: в 10 т. / АН СССР. Ин-т рус. яз. / гл. ред. Р. И. Аванесов. – М.: Рус. яз., 1987–2004.

8. Словарь современного русского литературного языка: в 17 т. – М., Л.:

Изд-во АН СССР, 1950–1965.
9. Словарь старославянского языка: в 4 т. (Репринт. изд-е.: Прага, 1956–1997) – СПб: Изд-во СпбГУ, 2006.
10. Словарь церковнославянского языка, сост. Вторым отделением имп. Академии наук: в 4 т. – СПб., 1847.
11. Срезневский, И. И. Словарь древнерусского языка: в 3 т. – М.: Книга, 1989.
12. Толковый словарь русского языка: в 4 т. / под. ред. Д. Н. Ушакова. – М.: ОГИЗ, 1935.
13. Толковый словарь русского языка начала XXI века. Актуальная лексика / под ред. Г. Н. Скляревской. – М.: Эксмо, 2006.
14. Церковный словарь, или истолкование Славенских, также маловразумительных древних и иноязычных речений, положенных без перевода в Священном Писании, и содержащихся в других церковных и духовных книгах: в 5-ти ч. / сост. П. Алексеев. – СПб.: – 1817–1819.

Д.А. Ходиченкова

ЭЛЕМЕНТЫ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ, ХАРАКТЕРИЗУЮЩИЕ РАТНОЕ ДЕЛО В ДРЕВНЕРУССКОМ ЯЗЫКЕ

В период своего существования Древняя Русь вынесла свыше ста сотен войн. Русичам иногда приходилось одновременно воевать против нескольких противников, даже превосходящих Русь по военному и экономическому развитию. Главными силами русского войска являлась пехота, набираемая зачастую из простых мужиков, которые формировали облик стойкого русского воина, отличавшегося небывалой силой и мужественностью. Древнейший летописный рассказ о битве новгородцев с суздальцами на Липице в 1216 г. свидетельствует о привязанности русского воина к своим историческим корням, а также о том, что в бой шли с божьей силой: **Нача же Мстислав с Володимеромъ укрѣпляти новогородци и смолняны, рькуще: «Братье, се вошли есми в землю силну, а позряче на Богъ, станем крѣпко, не озираимся назадъ: побегше, не уйти. А забудем, братье, домы, жены и дѣти, а коли любо умирати, хто хочеть пѣшь, или кто на конѣ». Новогородци же рькоша: «Мы не хочем измрети на коних, но отцы наши билися на Колакши пѣши** *(Пов. о битве на Липице, 1216 г.)*.

Стойкость древнерусских воинов, которые почитались современниками за свои боевые качества и считались грозными и достойными соперниками, традиционно перед битвой укреплялась речью князя-полководца: **И тако угадавше, вси сосѣдоша с коний, хотяхуть бо бьющеся доити рѣкы Донця; молвяхуть бо, оже побѣгнемь — утечемь сами, а черныя люди оставимъ, то от Бога ны будеть грѣхъ: сихъ выдавше, поидемь. Но или умремь, или живи будемь на единомь мѣстѣ».** (Летописн. пов. о пох. кн. Игоря, по Ип. л. 1185 г); **Всеволод же и Мстиславъ**

сжалистаси брата своего дѣля Володимера и рекоста дружинѣ своей и Петру воеводѣ: «Братья, луче ны есть умрети перед Золотыми враты за святую Богородицю и за правовѣрную вѣру христьяньскую»; и не даволи ихъбыти Петръ Ослядковичь *(Летописн. пов. о монголо-татарсом нашествии,1237 г.)*.

Второй пример демонстрирует товарищество и дружбу между князем и его войском. Обращение к войску в значении ‘брат, товарищ, сообщник, спутник’ характерно для конца XII – начала XIII в. Во многом это связано с функциями, которые выполняла дружина. В мирное время дружинники сопровождали князя «в полюдье», собирали для него дань, помогали ему в управлении областями, отбывали дворовую службу и т.п. В военное время дружина составляла мощную боевую силу.

Примечательно употребление устойчивого словесного комплекса (УСК) **правовѣрная вѣра христьяньская**. Существует немало противоречивых точек зрения на его взаимосвязь с термином *православие*. «Полный православный богословский энциклопедический словарь» выделяет только термин *православие* в значении ‘ортодоксія’ – «совокупность догматовъ церкви и его критеріемъ признается неизмѣнное храненіе ученія Христа и апостоловъ въ томъ видѣ, въ какомъ оно изложено въ Св. Писаніи, Св. Преданіи и въ древнихъ символахъ вселенской церкви» [5, с. 1871]. Термина *правоверие* мы не находим ни в «Российском гуманитарном энциклопедическом словаре», ни в Большой советской энциклопедии, ни в других подобных изданиях.

В.А. Колосов и Т.И. Павлова в статье «К этимологии терминов “православный” и “православие”» отмечают, что до XV в. более частотным в употреблении было слово *правоверный*, а к XVII в. оно практически вытесняется термином *православный* [1]. Об этом свидетельствуют данные письменных памятников, из чего становится очевидным, что термин *православие* более поздний. Слово же *правоверный* противопоставлялось древнерусскими писцами слову *безбожный*, когда речь шла о разномыслии в первую очередь таких враждебных славянам народов, как татары и половцы. Усиливает это противопоставление оборот **правовѣрная вѣра христьяньская** и ему подобные УСК. Они занимали особое место в системе древнерусского языка. Повтором слов, имеющих одинаковый корень, достигалась яркая эмоционально-экспрессивная окраска. В тавтологических оборотах один компонент способен был усиливать значение другого и тем самым актуализировать интенсивность действия.

О противопоставлении русского воина как носителя правильной веры безбожному противнику говорят и многочисленные эпитеты, характеризующие, с одной стороны, русского воина как человека, обладающего высокими боевыми качествами, а с другой – врага как безбожного мучителя.

Так, в летописной повести о монголо-татарском нашествии одних только негативных наименований татар в различных вариациях встречается около десятка, например: **поганыи, безбожьныи, иноплеменьникы, оканьныи, оканьныи кровопиици, злии кровопиици, безбожьнии сыны измаиловы** и т. п.: **Татарове поплѣниша Володимерь, и поидоша на великого князя Георгия окаанни ти кровопийци** *(Летописн. пов. о монголо-татарском нашествии по лавр. л., 1237 г.);* **И поидоша безбожнии татарове на Сить противу великому князю Гюргю** *(Летописн. пов. о монголо-татарском нашествии по лавр. л., 1237 г.);* **Того ради всемилостивый Богъ хотя погубити безбожныа сына Измаиловы, куманы, яко да отъмьстятъ кровь христианьскую; еже и бысть надъ ними** *(Летописн. пов. о монголо-татарском нашествии по Тверск. л., 1223 г.).*

А.С. Орлов в известной работе «Объ особенностяхъ формы русскихъ воинскихъ повѣстей (канчая XVII в.)» писал: «Въ исторіи развитія воинскихъ повѣстей большую роль играло татарское нашествіе; оно было причиною усиленія религиозной стихіи, зачатки образов которой были даны сказаніями, посвященными борьбѣ со старыми безбожными врагами Руси – Половцами. Такъ создавались воинскія повѣсти съ элементомъ заступничества божественной силы…» [4, с. 5]. Такое усиление религиозных мотивов, возможно, связано с раздробленностью военных сил и междоусобными войнами князей, ослабившими обороноспособность русских княжеств, что и облегчило завоевание Руси монголо-татарами в XIII в. и способствовало усилению религиозных мотивов в памятниках того периода.

В противовес безбожному захватчику русский воин олицетворял доблесть, смелость, отвагу и мужество. Кроме высоких боевых качеств, у древних русичей историки отмечают неприхотливость в бытовом отношении, способность успешно переносить тяготы походной жизни и ратного труда. Формирование и развитие таких качеств свидетельствует о том, что в Древней Руси существовала эффективная система воинского воспитания. Сложившаяся в Древнерусском государстве традиция обучения и воспитания воинов в сочетании с развитыми экономическими возможностями содержания войска и его вооружения позволили ему иметь одну из самых сильных военных организаций в средневековой Восточной Европе: «**Василка съводоша, а Данилу уводену бывшу въ перси, но не чюяше, буести ради и мужества; бѣ бо младъ, осминадесяти лѣть, но крѣпокь бяше на брань, избиваше татаръ мужественѣ полкомъ своимъ**» *(Летописн. пов. о монголо-татарском нашествии по Лавр. л., 1237 г.)*. Особенно высокой похвалы удостаиваются русские князья. Русскому князю приписываются христолюбие, богопочетание, красота внешняя и внутренняя, отвага, смелость и мужество: **Бѣ же Василко лицем красенъ, очима свѣтелъ и грозенъ, хоробръ паче мѣры на ловѣх, сердцемь легок, до бояръ ласковъ** *(Летописн. пов. о монголо-татарском нашествии по Лавр. л., 1237 г.);* **Се бо**

чюдный князь Юрьи потщася Божья заповѣди хранити и Божий страх присно имѣя в сердци, поминая слово Господнее, еже рече: «О семь познают вы вси человеци, яко мои ученици есте, аще любите друг друга »*(Летописн. пов. о монголо-татарском нашествии по Лавр. л., 1239).* Вероятно отсюда многочисленные сравнения русских князей со святыми. Например, в «Повести временных лет» встречается сравнение Олега со св. Дмитрием: **И испугались греки и сказали: «Это не Олег, но святой Дмитрий, посланный на нас Богом»** *(ПВЛ, 907 г.).* Сравнение оказывается мощным средством характеристики явлений и предметов действительности и в значительной степени способствует раскрытию мировоззрения русского народа, в основе которого лежало убеждение, что божественные силы принимают непосредственное участие в человеческих делах и не допустят, чтобы правый был побежден. Об этом также свидетельствует характерный и часто встречающийся в древнерусских воинских повестях устойчивый словесный комплекс **гонимъ гнѣвомъ Божиимъ**. Убив своих братьев (Бориса и Глеба), Святополк, побежденный в неправедной с его стороны битве с Ярославом, одержимый бесами, отступил **«…гонимъ гнѣвомъ Божиимъ, и пробѣже пустыню межи Чяхи и Ляхы, и ту испровѣрже животъ свой злѣ»** *(ПВЛ, 1019 г.).* Половцы, увидев многоичисленное войско Владимира Переяславского, побежали **«…гоними гнѣвомъ Божиимъ и святѣй Богородицѣ»** *(Летописн. пов. о пох. кн. Игор. по Ип. л., 1138 г.).* Таким образом, подтверждается взаимосвязь ратного дела с Божьей силой идет ли речь о победе или, наоборот, о бесплодности и тщетности военного искусства.

Так, например, отсутствие Божьей помощи и свое пленение половцами Игорь трактует как наказание за совершенные им ранее грехи: убийства и кровопролитие, разлучение отцов с детьми своими, братьев – с братьями, жен – с мужьями своими и т.д.: **И та вся створивъ азъ, – рече Игорь, – не достойно ми бяшеть жити! И се нынѣ вижю отмѣстье от Господа Бога моего… Се возда ми Господь по безаконию моему и по злобѣ моей на мя, и снидоша днесь грѣси мои на главу мою. Истиненъ Господь, и прави суди его зѣло** *(Летописн. пов. о пох. кн. Игоря по Ип. л. 118 г.)*.

А. Мусин в статье «Дружина Господня» в Древней Руси» пишет о наличии в Древней Руси самостоятельной дружинной христианской культуры, которая предполагала органичное сочетание креста и меча [3]. Это ярко демонстрирует пример из Галицко-волынской летописи: **Посла Богъ на насъ мѣчь свой, иже послужить гнѣву своему за умножение грѣховъ нашихъ** *(Галицк.-волныск. л., 1287 г.)*. Символическое значение меча обусловлено тем, что с мечом был связан целый круг понятий: «Меч был прежде всего символом войны <…> С другой стороны, меч был эмблемой княжеской власти <…> Меч и оружие были вместе с тем и символами независимости» [2, с. 169]. Меч был священным предметом, на кото-

ром клялась еще языческая Русь: **А некрещеные русские кладут свои щиты и обнаженные мечи, обручи и иное оружие, чтобы поклясться, что все, написанное на хартии этой, будет соблюдаться Игорем и всеми боярами, и всеми людьми и Русской страной во все будущие годы и всегда** *(ПВЛ, 945 г.)*.

С крестной силой русские воины под предводительством великого князя шли в бой, с нею же князья заключали мир: **Мстислав же рече: «... Позряще на креста и на правду, поидемь к нимь»** *(Пов. о битве на Липице, 1216 г.);* **И посласта къ Ярославу, рькуще: «Пусти мужи новгородци и новотръжци, и что зашол еси волости новгородскыа, Волок вспяти. А миръ с нами възми, а крестъ к намъ цѣлуй, а крови не проливай»** *(Пов. о битве на Липице, 1216 г.)*.

Однако, как показывает материал древнерусских памятников, были случаи, когда крестоцелование использовалось с целью обмана, что являлось серьезным преступлением перед Богом и сопровождалось последующим наказанием. В «Повести временных лет» описывается известный заговор против Всеслава: **Позднее, месяца июля в 10-й день, Изяслав, Святослав и Всеволод, поцеловав крест честной, сказали Всеславу: «Приди к нам, не сотворим тебе зла». Он же, надеясь на их крестоцелование, переехал к ним в ладье через Днепр. Изяслав первым вошел в шатер. И так схватили Всеслава, на Рши у Смоленска, преступив крестоцелование** *(ПВЛ, 1067 г.)*.

За совершенное преступление Изяслав был наказан нашествием половцев и возмущениями против него киевского народа, тогда как Всеслав спасся в молитвах к Богу и был избавлен от мученической смерти в темнице.

Таким образом, христианское понимание воинского дела ярко выражено в литературе Древней Руси. Часты случаи, когда религиозные мотивы при описании русского воина и ратного дела, выходят на первый план. Нападение врага понимается как Божий гнев, кара за грехи, а поражение воспринимается как справедливость такого наказания. Борьба с враждебными безбожными народами понимается как сражение за правоверную веру христианскую, которая противопоставлена таким народам. Отсюда формирование особой роли креста как духовного оружия, и крестоцелования, нарушение которого также сурово каралось Богом.

Литература

1. Колосов, В.А., Павлова, Т.И. К этимологии терминов “православный” и “православие” – [http://krotov.info/libr_min/11_k/ol/osov.htm].
2. Лихачев, Д. С. Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. – [http://www.infoliolib.info/philol/lihachev/great6_1.html].
3. Мусин, А. «Дружина Господня» в Древней Руси. – [http://www.n-i-r.su/modules.php?name=Content&op=showpage&pid=199].
4. Орловъ, А.С. Объ особенностяхъ формы русскихъ воинскихъ повѣстей (кончая XVII в.). Изд. общества исторіи и древностей россійскихъ при Московскомъ Университетѣ. – М.: Унив. тип., Страстной бульвар, 1902.

5. Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. – СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1992. – Т. 2.

Список сокращений

Галицк.-волыск. л. – Галицко-Волынская летопись [http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4961];

Летописн. пов. о монголо-татарском нашествии – Летописные повести о монголо-татарском нашествии по Лаврентьевской летописи и Тверскому сборнику [http://www.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4954];

Летописн. пов. о пох. кн. Игоря – Летописные повести о походе князя Игоря по Ипатьевской и Лаврентьевской летописям [http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4940];

ПВЛ – Повесть временных лет Ипатьевскому списку Ипатьевской летописи [http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4869];

Пов. о битве на Липице, 1216 г. – Повесть о битве на Липице 1216 г. по неизданной Новгородской Карамзинской летописи с исправлениями по Новгородской четвертой летописи [http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4951].

Л. Н. Чурилина

СОВРЕМЕННАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ МЕТАФОРИКА: К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ НОВЫХ МЕТАФОР

Процесс формирования метафорической системы (метафорики) в любом дискурсе носит кумулятивный характер – на каждом новом этапе существования неизбежно появляются новые единицы и «врастают» в систему, адаптируясь к ней и одновременно её изменяя. Уникальность православной метафорики определяется двумя специфическими характеристиками соответствующего дискурса. Любой религиозный дискурс как способ объективации особой ментальности отличается традиционностью, отсюда – обязательная соотнесённость каждого вновь порождаемого текста с неким прецедентом – первоисточником, в роли которого в Православии выступает Священное Писание. Но метафора в религиозном дискурсе наделена особым статусом: главное её назначение – служить инструментом познания, осмысления сложного, сакрального, объекта. Метафора, оставаясь верной традициям, должна быть «прозрачной» для субъекта, использующего её в познавательной деятельности, а потому она не может игнорировать систему ассоциаций, обеспечивающих эту деятельность «здесь и сейчас»: понимание предполагает «узнавание», опору на уже имеющийся опыт. Тенденция к обновлению, таким образом, может рассматриваться как обязательное условие существования религиозной метафорики.

В качестве теоретического основания метафоры нами используется когнитивная теория, сформулированная Дж. Лакоффом и М. Джонсоном [1]. Согласно этой теории, метафоризация основана на взаимодействии двух структур знаний – когнитивной структуры «донора» и когнитивной структуры «цели». В основе метафоры лежит операция опосредования, апелляции к предыдущему опыту: суть метафорического переноса заклю-

чается в попытке приложить признаки/свойства объектов одного класса к другому классу. Предлагаемая трактовка метафоры как способа «постижения одной вещи в терминах другой» [1] в случае религиозного дискурса оказывается наиболее адекватной объекту исследования, поскольку фиксируемая во фрагментах религиозного дискурса картина мира представляет собой результат специфического, далеко не всегда рационально объяснимого, упорядочения опыта осмысления действительности. Стремление познающего субъекта обрести точку опоры в мире «материи» вполне предсказуемо.

Ответ на вопрос о резервах обновления православной метафорики связан с поиском сфер материального опыта современных носителей православного сознания, опираясь на фрагменты которого, познающий субъект получает возможность осмысления метафизических понятий. В число потенциальных «доноров» могут войти самые неожиданные знания; ср., попытки объективации христианских догматов (все примеры извлечены из [5]:

- о первородном грехе: *«Поэтому люди боятся Бога, не желая раскаяться. Это идёт ещё с того времени. Мы сейчас как клоны, как испорченная матрица. Первая копия испорченная, и с нею идут испорченные клоны – люди рождаются с внутренней порчей»*;
- о мытарствах и рае*: «Рай – это институт. Сейчас, на земле, мы в школе, потом будут выпускные экзамены – мытарства и вступительные экзамены – частный суд, а потом будет обучение в Божественном университете, в раю. Но это не конец, ведь никто не живет, чтобы в институте учиться, рай – это временное место …»*;
- о страшном суде: *«Сравним нашу жизнь с огромным количеством отснятой плёнки. Это ещё не готовое кино, но рабочий материал. Потом придёт смерть и, как говорил Пазолини, смонтирует всё, что отснято, в готовую ленту. Только в конце, когда на экране появится слово the end, можно будет правильно оценить фильм целиком и каждый эпизод в отдельности. То есть только после смерти, после окончания работы безмолвного инженера монтажа.*

  Первый показ фильма о твоей жизни будет закрытым. На нём будут присутствовать только Бог и ты. Ты будешь отворачиваться от экрана, краснеть, морщиться, стыдиться. Никакой ад не покажется тебе страшнее этого первого показа».

Новым зонам-донорам и их адаптации в православной метафорике как сложившейся системе посвящена статья.

Учитывая разнообразие подходов к определению метафоры, считаем необходимым подчеркнуть, что мы разделяем широкий подход к пониманию метафоры и к числу метафорических выражений склонны относить

все оппозиции, основанные на когнитивной процедуре уподобления (ср.: [2]).

Материалом для наблюдений стала статья-проповедь активно публикующегося в Сети протоиерея Андрея Ткачева «Человек похож…» и комментарии читателей, зафиксированные на соответствующем сайте [6].

Одним из ключевых для религиозной картины мира является вопрос о предназначении человека в мире и о цели его земного существования. Вопрос этот относится к разряду вечных: им задаётся не только православный христианин, хотя бы раз в жизни этот вопрос оказывается актуальным для каждого рефлексирующего субъекта. Традиционность вопроса предопределяет наличие уже сформированных и частотно используемых в православном дискурсе когнитивных моделей – метафор «ЧЕЛОВЕК – ИКОНА (ОБРАЗ БОЖИЙ)», «ЧЕЛОВЕК – ЧЕРВЬ/НАСЕКОМОЕ», «ЧЕЛОВЕК – КАЛЕКА», «ЧЕЛОВЕК – СВЕЧА», «ЧЕЛОВЕК – ДЕРЕВО» и проч. С этих традиционных метафор и начинает автор статьи:

«Человек похож, например, на дерево. Нужно плод приносить, а иначе – срубят. Или – на свечу. Нужно от рождения до конца земной жизни гореть перед Богом ровным огнем без копоти».

Однако продолжение этого ряда аналогий нарушает наши ожидания: *«А ещё похож человек на самолет»*. Неожиданность той сферы материального опыта, к которой апеллирует автор, делает необходимым комментарий-толкование. Он и составляет содержание статьи.

Структура фрейма «авиаперелёт» в качестве обязательных включает слоты (1) «взлёт», (2) «перемещение в пространстве и во времени» (первое – практически виртуальное, потому что картинка в иллюминаторе неинформативна) и (3) «посадка», однако современная практика пассажирских авиаперевозок предполагает процедуры (3) «регистрации», (4) «таможенного досмотра», (5) «ожидания». Каждый из обязательных слотов фрейма «авиаперелёт» вовлекается в процедуру сопоставления «ЧЕЛОВЕК – САМОЛЕТ», но при этом структура «донора» осложняется за счёт включения вариативных слотов, например «катастрофа»:

«В <u>полете</u> для воздушного судна самое главное – <u>взлететь</u> и <u>сесть</u>. Это самые опасные и ответственные этапы. На набранной высоте тоже могут быть <u>форс-мажоры</u>: может птица в турбину попасть, может забарахлить техника или электроника, может горючего не хватить, опять же – турбулентность и т.д. Но все равно самое главное и самое трудное – взлететь и приземлиться. У человека в жизни все точно так же».

Аналогами выявленных слотов фрейма «донора» оказываются этапы жизни человека:

- **запуск двигателей → зачатие и внутриутробное развитие**:
- **взлёт → рождение**;

- **первые годы жизни, образование, выбор профессии → набор высоты**;
- **движение на заданной высоте → зрелость**;
- **продолжительность жизни → дальность рейса** («*У кого-то рейс внутренний: из Харькова в Симферополь. Ему и лететь час с небольшим. У кого-то рейс покруче: допустим, Дели–Нью-Йорк. Там и высота побольше, и скорости выше*»);
- **смерть → приземление**;
- **мытарства → паспортный контроль**.

Не каждый «самолёт» реализует своё предназначение, и эта аналогия абсолютно прозрачна, но очевидно ущербна: *«Кто-то так и не выехал из ангара, кто-то развалился на взлете, у кого-то на борту в воздухе оказался террорист или почему-то быстро закончилось топливо»*. Человек был, а «полёт» не состоялся и не было «приземления». Пустые слоты оцениваются нами как логическая ошибка: с кем ассоциируется в рамках предложенной логики *самолёт, не выехавший из ангара*? С человеком не родившимся? И тот, кто не совершил посадки, не достиг цели – *развалился на взлёте*, разбился, – не умер? Ведь неизбежный итог земного существования, итог жизни – смерть: *«Самое важное – сесть и не разбиться. Разумею «христианскую кончину живота нашего, безболезненную, непостыдную, мирную, и добрый ответ на страшном Судище Христовом».*

Интересно, что сам полёт (он же – земная жизнь человека) уподобляется вполне пассивному ожиданию посадки (= смерти). Дремлющий в салоне пассажир – это, пожалуй, не лучший христианин: *«Больше мечтать не о чем. Лети, смотри по сторонам, наслаждайся видом в иллюминатор, пилот пусть следит за приборами»*. И кто он, этот таинственный *пилот*, отвечающий за результат?

Особый слот в структуре «донора» связан с VIP-пассажирами (в статье – *VIP-клиенты*), которые *«приезжают в аэропорт за пять минут до взлета, когда двигатели уже прогреты. Минуя всякие формальности, они в сопровождении стюардесс садятся на борт и – вперед»*. Этим особым персонам в соответствие поставлены святые: *«Без мытарств, без проволочек, без нервов и ожидания они сразу в сопровождении ангелов отправляются к цели»*. Достижение «цели» для святых оказывается процессом еще более комфортным: и до взлёта никаких неприятностей, а потом как все – *наслаждайся*.

Критерием удачности предложенной автором статьи аналогии в нашем случае является система ответных реплик читателей.

В целом метафорический перенос признан удачным: *Сравнение с самолетом очень понравилось; Про аэровокзалы и самолеты здорово!; Спасибо за неожиданные, интересные и заставляющие задуматься сравнения, отец Андрей; Какое прекрасное эссе, аллегория: неожиданно, ярко и доступно.* Более того, среди высказываний читателей встречаются и отра-

жающие попытку субъекта включиться в игру, спроецировать предложенную аналогию на собственную жизнь: *Интересно, а в 44 набирать высоту не поздно*?; *И все мы меняемся на протяжении жизни и, дай Бог, в лучшую сторону, чтобы достойно "пройти последний паспортный контроль"*.

Однако неожиданность модели и, главное, её очевидное отступление от традиции адресаты отмечают: *«Что называется, refreshing. Освежающе. С одной стороны кажется, если бабушка православная прочтёт подобное, то перекрестится: свят, свят, свят. С другой стороны, современные люди должны прежде всего регулярно читать, вникать и просветляться Евангелием Господа нашего. Тогда молодые верующие, мы сможем пользоваться благами и ускорителями современной жизни во Славу Божью и быть соработниками Царства Его. В том числе с утра прочитав молитву Оптинских старцев. Интересно как бы повёл себя светлый Иоанн Златоуст после перелёта в самолёте, пожив год современной жизнью»* (Орфография и пунктуация автора сохранены. – *Л.Ч.*).

Непонятой или непринятой адресатами статьи-проповеди оказалась попытка А. Ткачева уподобить святых VIP-клиентам: *Сравнение святых с ВИПами несколько резануло, уж простите; «Есть, правда, такая категория пассажиров, как VIP-клиенты. Эти приезжают в аэропорт за пять минут до взлета, когда двигатели уже прогреты. Минуя всякие формальности, они в сопровождении стюардесс садятся на борт и – вперед. Видимо, в мире духовном им соответствуют святые». ???*

Думается, что подобная реакция была предсказуемой: наше отношение к сильным мира сего, пресловутым VIPам, вступает в прямое противоречие с отношением к святым отцам. Само слово *клиент* в данном сопоставительном контексте рассматривается как абсолютно неуместное (ср. предлагаемое словарём толкование значения лексемы: «1. Лицо, поручившее ведение своего дела адвокату, нотариусу и т. п. 2. Постоянный покупатель, заказчик, посетитель. || Лицо или учреждение, обслуживаемое какой-л. кредитной, торговой или промышленной организацией» [7]). . Избранные у Бога (что, видимо, подразумевалось автором статьи) – люди из мира с другой системой ценностей. И представить их в роли беспечно перемещающихся по жизни, а именно к такому выводу приводит логика метафорической модели (возможно, и против воли автора), адресаты отказываются.

Проводимый нами анализ фрагментов православного дискурса [3,4] свидетельствует о том, что поиск языка для разговора с современным человеком о вере ведётся очень активно (задействуются все словарные ресурсы, вплоть до жаргона: в одном из новостных сюжетов TV из уст священника прозвучало, что *«наши службы заточены на бабушек»*). Заметен и интерес к обновлению метафорики, о чём свидетельствуют и приведённые материалы. Научное осмысление наблюдаемых процессов, в том числе и с позиций лингвистики, позволит сделать этот поиск более эффективным.

Литература

1. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. Пер. с англ. / Под ред. и с предисл. А.Н. Баранова. – М.: Едиториал УРСС, 2004.

2. Кобозева И.М. Семантические проблема анализа политической мета форы // Вестник МГУ. Сер. 9. Филология. 2001. №6. (статья размещена в Интернете по адресу: virtualcoglab.cs.msu>projects/metaphor.html).

3. Чурилина Л.Н. Современный православный дискурс: проблемы лексикографического представления // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва – Магнитогорск – Новосибирск, 2009. Вып. 2 (24). – С. 377-283.

4. Чурилина Л.Н. Современная православная метафорика как объект лексикографирования // Проблемы истории, филологии, культуры. Москва – Магнитогорск – Новосибирск, 2011. Вып. 3 (33). – С. 439-444.

5. Сысоев Д. Проповеди. – М.: Миссионерский центр имени иерея Даниила Сысоева, 2011.

6. Ткачев А. Человек похож… / 13 января 2012 года, Православие.Ru.

7. Словарь русского языка: В 4-х т. /РАН, ИЛИ / Под ред. А.П. Евгеньевой. – 4-е изд. – М.: Русский Язык, 1999.

О. О. Яшан

ДИНАМИКА ОБРАЗОВ МУЖЧИНЫ И ЖЕНЩИНЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ РЕКЛАМЕ (НА ЛЕКСИКО-ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛЕ РУССКОГО ЯЗЫКА)

Реклама, как любое проявление массовой культуры и массового сознания, невозможна без стереотипных, устойчивых представлений о хорошем и плохом, положительном и отрицательном. Эти стереотипы складываются из устойчивых представлений, восходящих к заповедям мировых религий, фольклорным представлениям и национальному опыту. В то же время, стереотипам свойственны изменения с течением времени. Это относится и к гендерным стереотипам – представлениям о «хороших» и «плохих» женщинах и мужчинах и взаимоотношении их ролей в том или ином обществе.

По замечанию М.В. Томской, стереотипы имеют свойство меняться во времени, отражать политические интересы и идеологию государств, а также представления обыденного сознания, свойственные эпохе. Особую роль при этом играют средства массовой информации, которые воспроизводят и распространяют определенные гендерные клише. Большинство людей верят в рекомендуемые правила поведения, стереотипные гендерные идеалы – идеализированные рекламой представления о предназначении, поведении, чувствах мужчин и женщин. Женские и мужские образы, использующиеся в рекламе, укрепляются в обществе как норма, образец мужского или женского поведения.

Как утверждает Н.И. Ажгихина, гендерные стереотипные образы в средствах массовой информации (СМИ) неотделимы от идеала женщины, а также идеи ее предназначения, господствующей в тот или иной период.

Например, в СМИ дореволюционной России как положительный идеал доминировал образ патриархальной матери, хозяйки салона, добропорядочной христианки. Особое место в журналистике той поры занимали социал-демократические издания, проповедовавшие классовый подход и представлявшие некий новый идеал женщины-революционерки, борца за светлое будущее. Однако в первые же советские годы этот идеал начал довольно быстро исчезать из периодики, будучи сменен новым – радикально новым для российской культуры и журналистики –образом строительницы социализма. В советский период в соответствии с идеями активного участия женщин в обществе господствовал тип работницы, матери, активистки, строящей счастливое будущее и готовой на любые жертвы на благо своей страны. В постсоветский период все социалистические идеи были отвергнуты, и вновь стала доминировать идея первоначального предназначения женщины как матери и жены. В СМИ женщины были представлены практически в двух ипостасях – прилежной домохозяйки и участницы конкурса красоты, при этом образы деловых и трудящихся женщин не были представлены вообще. Со временем женщина превращалась в публикациях прессы в сексуальный объект, лишенный собственного голоса. Появлялись даже унизительные образы: женщина представала туповатой, не способной освоить современную технику, не способной даже выбрать хорошую шубу или платье без мужского совета.

Н.И. Ажгихина также отметила, что и образы мужчин претерпели изменения. В противовес советскому «политически грамотному, морально устойчивому» строителю социализма в прессе появился супермен, смахивающий не то на Шварценеггера, не то на Сталлоне. Это настоящий «мачо», хозяин положения, не знающий сомнений, сильный телом и духом, приводящий в состояние экстаза всех красавиц одним своим видом. Этот мифологизированный персонаж не имел ничего общего с рядовым гражданином России периода начала рынка, но таков был новый стереотип, отражавший как комплексы, так и мечты общества того времени.

Согласно А.А. Дударевой, современные мужские образы в рекламе можно разбить на следующие категории:

1) недотепа толстый;

2) недотепа худой, еще более жалкий, чем предыдущий;

3) «больше, чем мужчина» — строен, подтянут, в меру квадратный подбородок, в меру небрит, в меру растут волосы на груди (две три волосины);

4) «добрый доктор», который всегда поможет и вылечит.

Первые два типа относятся к разряду недочеловеков. Мужчины, принадлежащие к первому, второму и четвертому типам, как правило, индивидуальны, а все представители третьего типа похожи друг на друга.

Женские образы в рекламе можно обозначить так:

1) фотомодель-кинозвезда, которая говорит, что если женщины будут мыться таким-то шампунем, носить такие-то колготки, то станут такими же привлекательными, как и она;

2) «секс-активная» женщина, которая первой вступает в связь с мужчиной, пользующимся правильным дезодорантом и обладающим свежим дыханием;

3) «простодушная» женщина в возрасте около 30 лет, как правило, полная или неопрятная, которая внимает всем советам подруги и становится фанаткой рекламируемого товара;

4) хорошая хозяйка, заботливая мать, которая стирает детские вещи, поддерживает чистоту в доме и свежесть в унитазе;

5) «мудрая подруга», женщина любого возраста, которая знает все о рекламируемом товаре, иногда имеет с собой запас этого товара и щедро делится им с окружающими, даже когда ее не просят;

6) «работающая женщина», которой нужны только обезболивающие, стиральный порошок и дезодорант.

Все эти стереотипы так или иначе существуют в обществе и влияют на людей.

По словам А. А. Дударевой, анализ рекламных роликов на телевидении показал, что создатели рекламы, изображая мужчин и женщин, широко используют гендерные стереотипы. Поэтому диапазон занятий для мужчин в три раза шире, чем у женщин. Ролики используют традиционный образ мужественности, указывая, что надо делать, чтобы стать настоящим мужчиной.

В наше время в большинстве роликов женщина, прежде всего, выступает в двух ролях: мать-домохозяйка и сексуальный объект. Сама по себе женщина не имеет ни малейшего значения, она является продуктом мужского восприятия, то есть проекцией тех чувств, которые она способна внушить мужчине, побуждая его действовать так, а не иначе. Женщины, в большинстве своем, всеми силами поддерживают свою роль секс-символа, стараясь привлекать внимание и нравиться мужчине.

Как отмечает А.Н. Гусейнова, анализ современных рекламных текстов, представленных в журнальной прессе, показал, что «гендерные стереотипы представляют женщину прежде всего как мать и лишь во вторую очередь как участницу профессиональной сферы» [3; с. 61].

Согласно М.В. Томской, «активизация и самореализация женщин в общественной и профессиональных сферах пока не нашли достойного отображения в средствах массовой информации» [5; с. 86].

Таким образом, реклама гласит, что женщина всегда должна оставаться женственной, а мужчина – мужественным, подчеркивает сильные черты настоящего мужчины и преуменьшает роль женщины.

Н.И. Ажгихина ссылается на анализ газет, предпринятый в недавнее время Ассоциацией журналисток. Он показал, что в материалах нацио-

нальных СМИ доминируют преимущественно два типа женщин: это сексуальный объект и счастливая домохозяйка – подруга мужчины. Стереотипно предстают и образы мужчин – это, как правило, удачливый бизнесмен, претендующий на звание супермена во всем [1; с. 66].

В ходе нашего исследования на материале рекламы в современных русских гендерных журналах было выявлено, что в настоящее время женщина представлена в такой рекламе в двух основных образах: в образе примерной домохозяйки, которая следит за чистотой в доме, готовит, стирает, ухаживает за детьми, занимается бытовыми делами *(«выводим пятна», «лучший спутник кухонной губки», «детское питание малышам», «ароматная приправа», «надежная страховка от пятен», «дарим чистоту», «мои вещи остаются чистыми, как новые»)*, а также в образе сексуальной модницы, которая постоянно ищет новые способы стать моложе, красивее, сексуальнее, привлекательнее для мужчины *(«быть в центре внимания», «быть женщиной, значит быть разной», «код молодости», «упругость», «гладкость», «дизайн», «преображение», «покорять взглядом», «дамские штучки», «больше чем косметика», «окутай себя соблазном», «львиная грива», «во всем блеске»)*.

Стоит отметить, что среди женских образов в рекламе стал появляться новый образ – образ женщины-хищницы, которая охотится на мужчину, воспринимая его, как жертву *(«тайное оружие», «в самое сердце», «сезон охоты», «хищный принт», «как дикая кошка», «хищно в руки»)*.

Что касается мужских образов, встречающихся в рекламе из современных гендерных журналов, то среди них преобладает образ мужчины-победителя, который привык всегда быть первым, превосходить остальных, быть лучшим во всем *(«преимущество», «гонка», «конкуренты», «уверенность», «его величество», «город у Ваших ног», «стальное сердце», «шкуру спущу», «искусство быть мужчиной», «управляй мечтой», «большому мужчине – большие часы», «вкус победы», «неприкрытое превосходство», «вы успешны и энергичны», «ты победитель», «твердая уверенность в успехе», «технологии победителей», «мощь с российским размахом»)*.

Можно сделать вывод, что в целом современные рекламные образы мужчины и женщины соотносятся с представленными в прошлом. Например, женщина, как в дореволюционной России и Советской стране, так и сегодня, остается примерной домохозяйкой. Однако ее новые «качества» (сексуальность, свободное раскрепощенное поведение, образ хозяйки жизни, которая держит все в своих руках и даже пытается завоевать «нужного» ей мужчину) отражают не только динамику образа, но и глобальные изменения в социуме, в национальном самосознании, свойственные эпохе постсоветского общества, во многом отошедшего от традиционных русских идеалов. Современный образ мужчины-победителя, пришедший на смену образу мужчины-защитника, отражает меньшую степень трансфор-

мации, но становится более предсказуемым, даже обедненным по сравнению, например, с советским периодом. На фоне всех социальных проблем сегодня «глянцевый» мужчина выглядит вымышленным и неубедительным, его лоску и «величию» не хватает реальных, более актуальных и значимых, мужских качеств: силы, смелости, отваги, умения и желания защитить.

Литература

1. Ажгихина, Н.И. Гендерные стереотипы в СМИ / Н.И. Ажгихина // Словарь гендерных терминов / под ред. А.А. Денисовой. – М., Информация – XXI век, 2002. – С.65-66.

2. Ажгихина, Н.И. Гендерные стереотипы в современных масс-медиа // Женщины: свобода слова и творчества: сборник статей. – М., Эслан, 2001 [электронный ресурс] / режим доступа: [http://www.a-z.ru/women_cd1/html/azhgihina.htm] 10.03.12

3. Гусейнова, А.Н. О некоторых формах представления гендерного аспекта в коммерческих дескриптивных рекламных текстах / Гендер как интрига познания. – М., Рудомино, 2002. –С. 57–64.

4. Дударева, А.А. Рекламный образ. Мужчина и женщина / А.А. Дударева. – М., Рип-холдинг, 2004.

5. Томская, М.В. Гендерные компоненты социального рекламного дискурса / Гендер как интрига познания. – М., Рудомино, 2002. –С. 81–86.

ПРОПЕДЕВТИКА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ЗДОРОВЬЯ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

А. А. Беспалов

ИИСУС ХРИСТОС КАК ОБРАЗЕЦ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЙ ЛИЧНОСТИ

Процессы, происходящие сегодня в мире, со всей очевидностью свидетельствует о том, что человечество переживает глубокий духовно-нравственный кризис. К сожалению, Россия как часть мирового сообщества здесь не является исключением.

Пустота и хаос в духовной жизни, появившиеся как следствие беспрецедентных в истории России XX в. явлений, привели к духовному обнищанию, упадку религиозного духа, падению нравов. Поражены, разрушены или размыты идеалы и ценности, без которых ни одно нормальное, здоровое общество просто не может существовать. Мы потеряли духовно-нравственные ориентиры, традиционные представления о добре и зле. Возможно, навсегда потеряна идея служения, на которой в течение почти тысячи лет воспитывалась не только русская правящая элита, но и весь народ.

В результате экономическую, социальную, политическую и культурную жизнь общества поразили многочисленные пороки. Разрушены нравственные представления о браке и семье. Супружеские отношения в современном мире перестали быть выражением жертвенной любви и духовного единства. Фактически полностью разрушена иерархия семейных взаимоотношений, нарушены родовые и семейные связи между поколениями. Традиционные для нашей страны отношения почитания и уважения старших вытеснены из современной жизни и заменены активным противостоянием авторитету взрослых, игнорированием мнения родителей, педагогов. Культ жизненного успеха, материального благополучия, профессионального и общественного роста привел к катастрофическому падению социального престижа материнства и отцовства. Продолжает снижаться рождаемость: родители все чаще стали видеть в детях ненужную обузу, препятствие к достижению жизненных успехов.

Создается такое впечатление, что современное российское общество просто самоуничтожается. Статистика этого самоуничтожения страшна. Приведу лишь некоторые цифры. На сегодняшний день в России самый высокий в мире уровень потребления легальных и нелегальных алкогольных напитков. С 1993 по 2006 гг. в нашей стране от алкогольных отравлений ежегодно умирало около 40 тысяч человек. По состоянию на 2006 г. потребление чистого алкоголя на душу населения в России по разным оцен-

кам составляло от 14 до 16 литров, причём «красной чертой» по оценкам ВОЗ является 8 литров [6].

По официальным данным управления ООН по наркотикам и преступности в 2009 г. наша страна заняла первое место в мире по употреблению героина. В России ежегодно наркоманами становятся 86 тысяч человек и 70 тысяч гибнут в наркотическом угаре [7].

Одновременно с этим – снижение рождаемости и увеличение смертности. Россия занимает в списке 40 промышленно развитых стран мира первое место по числу абортов на число родившихся: на 100 рождений – 81 аборт. В 2009 г. естественная убыль населения России составила 248,9 тысяч человек. А за последние 13 лет число умерших граждан России превысило число родившихся на 11,2 млн. человек. Согласно прогнозу в обнародованном в начале октября 2009 г. докладе Программы развития ООН, Россия потеряет к 2025 г. еще 11 миллионов человек, а к концу XXI в. население России уменьшится вдвое [6].

Почему же все это происходит? Мне кажется, ответ очевиден. Это происходит, потому что сознание людей претерпело крайнее искажение, зло стало казаться добром и наоборот. Дух заблуждения повсеместно господствует над человеческими умами. Люди, потеряв четкие духовные ориентиры, не знают какими принципами им руководствоваться в этой жизни.

На этом фоне все более отчетливо приходит понимание того, что единственно реальный путь выхода из сложившейся ситуации – это обращение к богатому духовно-нравственному потенциалу нашей страны, носителем которого с давних времен являлось и является Православие.

Православная вера была одним из важных факторов, обеспечивающих духовное единство народа. Православная Церковь, проповедуя христианский нравственный закон, во все времена призывала людей к нравственному совершенству. Направляла и объединяла деятельность семьи, народа и государства в общем пространстве религиозного, духовно-нравственного воспитания.

Однако, для нравственной жизни человека недостаточно одного знания нравственного закона. Знание, как бы оно обширно не было, не может обладать такой силой, чтобы заставить нашу волю действовать. Поэтому, кроме закона добродетельной жизни, необходим живой образец и пример нравственной совершенной жизни. Ни для кого не секрет, что по силе влияния на человека ничто не может сравниться с личным примером. Как пишет один из наиболее великих христианских святых Иоанн Златоуст: «Ничто так не приводит на путь истины, как непорочная жизнь, потому что люди смотрят, не столько на слова, сколько на дела наши» [2].

Именно поэтому исключительное величие христианской нравственности заключается в том, что она имеет не только истинный нравственный закон и благодатную помощь к его исполнению, но и обладает живым идеальным образцом и совершеннейшим личным примером нравственной жизни

в Лице Своего Законодателя и нашего Спасителя – Господа Иисуса Христа.

Его личность – высший нравственный идеал для человечества, образец для подражания. Рождение Христа было не одним из событий в ряде множества других, но *главным событием*, на котором сразу же сосредоточился весь процесс истории. Ведь Христос есть вочеловечившийся и обитающий с нами Бог. Как пишет апостол Павел: «Ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно» [1, с. 244].

Пребывая на земле, Спаситель возвестил людям божественные законы, следование которым есть жизнь, так как Сам Бог – жизнь нескончаемая и полная. При этом соблюдение богоданных заповедей утверждает жизнь, отступление же от них с неизбежностью приводит к ущербу и смерти, поскольку такое отступление есть не что иное, как отступление от Бога, а, следовательно, от бытия и жизни, которые могут быть только в Нем.

Очень важно отметить, что Христос в Своем лице явил нам не только Бога, но и человека – каким он должен быть. Точный и полный образ Иисуса Христа, обладающий абсолютным нравственным совершенством невозможно исчерпать человеческими словами. По словам профессора Стеллецкого: «В лице Спасителя, как в фокусе, сходятся все лучи самого лучшего, чистого и прекрасного в человеческой природе» [5, с. 362].

Нравственное учение Иисуса Христа радикально отличается от всех предшествующих и всех последующих нравственных учений. В Нагорной проповеди, которая является основой христианской нравственности, Господь говорит: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто скажет брату своему: «рака́», подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной… Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» [1, с. 4]. Далее Он продолжает: «Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую… Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас… Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» [1, с. 5].

Как мы видим, Христос призывает нас к совершенству по Богу, т.е. богоуподоблению. Но для духовно ветхого человека, какими мы в большинстве своем и являемся, эти слова непонятны и даже противоестествен-

ны. Для того чтобы их понять и принять человеку необходимо духовно обновиться, как пишет апостол Павел: «…облечься в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины» [1, с. 237].

Поэтому Иисус Христос начертал в девяти заповедях Блаженства путь духовного обновления. Этот путь состоит в смирении, покаянии, кротости, стремлении к добродетельной жизни, в делах милосердия, чистоте сердечной, миротворчестве и исповедничестве. «Блаженны нищие духом, потому что их есть Царство Небесное», – говорит Христос. Этими словами Он призывает человека к смирению, т.е. признанию своей греховности и духовной слабости. Смирение служит началом или фундаментом для исправления человека. От смирения происходит покаяние – это скорбь о своих недостатках. Но в то же время – «Блаженны плачущие, потому что они утешатся», т.е. получат прощение и умиротворение совести. Обретя мир в душе, человек сам делается миролюбивым, кротким: «Блаженны кроткие, потому что они наследуют землю». Очистившись покаянием, человек начинает тосковать по добродетели и праведности: «Блаженны алчущие и жаждущие правды, потому что они насытятся» т.е., с Божией помощью, достигнут ее. Испытав на себе великую милость Бога, человек начинает чувствовать сострадание и к другим людям: «Блаженны милостивые, потому что они будут помилованы». Милосердный очищается от греховной привязанности и в него, как в чистую воду тихого озера, проникает Божественный свет: «Блаженны чистые сердцем, потому что они Бога увидят». Этот свет дает человеку нужную мудрость для примирения людей с ближними и с Богом: «Блаженны миротворцы, потому что они будут названы сынами Божиими». Грешный мир не может терпеть подлинной праведности, он с ненавистью восстает против ее носителей. Но не надо скорбеть, ибо сказал Христос: «Блаженны изгнанные за правду, потому что их есть Царство Небесное» [1, с. 4].

Замечательно и то, что Иисус Христос не только возвестил вечный спасительный закон для всего человечества, не только указал действительный путь к небесной жизни, но и показал в Своем Лице, в Своих делах идеальный пример этой жизни. Как пишет о Христе апостол и евангелист Лука: «Он был силен словом и делом пред Богом и всеми людьми» [1, с. 98].

Основной чертой, характеризующей земную жизнь Иисуса Христа, является беспредельная и бесконечная любовь к Богу и к людям. Он представляет невиданный ни до Него, ни после Него образец любви.

Любовь к Богу, в первую очередь, выразилась в том, что Христос Свою человеческую жизнь преобразил в сопричастность Божественной любви и свободное подчинение Его воле. Наконец, любовь к Отцу Небесному сказалась в величии жертвы Спасителя. Ведь вся Его жизнь на земле была бесконечной жертвой. Апостол так повествует об этом: «Смирился даже до смерти, смерти же крестной» [1, с. 241].

Что касается любви Христа к людям, то она носила всеобъемлющий характер. Он пришел для спасения всего человечества и поэтому не делал никакого различия между иудеем и язычником, рабом и свободным. Любовь Спасителя простиралась даже на распявших Его первосвященников, книжников и фарисеев. Так будучи пригвожденным к кресту, Он молился о прощении Своих палачей. Его терпение, великодушие и удивительное самообладание заставляли и недругов признавать в Нем Праведника. Даже праведный гнев Его – был гневом Любви, скорбящей от беззакония, лжи и лукавства.

Существенное свойство любви — это желание быть в общении с тем, кого любят, желание благоугождения ему и готовность пожертвовать для него всем. Из сострадания к гибнущим людям Иисус Христос разделял с ними их нищету, тягости и горести. Он плакал с плачущими, сострадал страждущим, слепым давал прозрение, глухим слух, очищал прокаженных от проказы, изгонял бесов, воскрешал мертвых. Чужое горе, чужие скорби и несчастья глубоко трогали Его любящую душу.

Но этого мало, жизнь Иисуса Христа на земле – это не только образец любви и добра. Спаситель не есть только человеческий гений, который расчистил и проложил новый путь нравственной жизни, не есть только нравственный реформатор, впервые осуществивший нравственный идеал, но Он есть еще Богочеловек, примиривший Своей крестной смертью нас с Богом.

Освящая этот аспект искупительного подвига Иисуса Христа, протопресвитер Александр Шмеман написал следующие строки: «Преданный на позорную смерть, оставленный всеми, Он осуществил образ полной самоотдачи, совершенной любви, последнего смирения. Но в этой самоотдаче и была Его победа над злом и грехом: любовь восторжествовала над ненавистью, истина над ложью и, наконец, Жизнь над Смертью: Бог воскресил Его из мертвых. Все зло мира, вся сила распада, царствующие в нем, оказались бессильными перед этой Праведностью и в одном Человеке были побеждены. В одном Человеке в царство греха и смерти вошло Царство Бога – царство любви, добра и вечной жизни. Но эту победу Он одержал не для себя, а для других, для всех – чтобы всех спасти и ввести в это, осуществленное Им, Царство» [4].

Таким образом, для нас, исповедующих Иисуса Христа идеалом человеческой личности, путь вслед за Ним является единственно верным путем. И наша нравственная задача состоит в приближении к этому конкретному Первообразу человеческой жизни, Который при всей своей недоступной высоте – близок и дорог нам.

Подводя итог всему вышесказанному, стоит отметить, что вопрос быть России как могучему государству или не быть, быть русскому народу или не быть, прямо зависит от того, устоит ли Православие как духовный стержень нашей жизни во всей своей полноте и неповрежденности или

нет. Восстать, возродиться русский народ может, только прильнув к живительному источнику веры своих предков, на основах которой и строилась вся жизнь нашего некогда могучего христианского государства.

Ведь человек, воспитанный на евангельских заповедях и личном примере Иисуса Христа, будет во всех сферах человеческой деятельности образцом для подражания. Он будет законопослушным гражданином, так как нарушать закон – это грех. Он будет настоящим патриотом своего Отечества и никогда не предаст свою Родину, потому что предательство – грех. Он будет прекрасным супругом или супругой, ведь христианство призывает быть верным и в горе, и в радости до конца жизни. Он будет замечательным родителем, ибо сказал Апостол: «Отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» [1;с.238]. Он будет образцовым сыном или дочерью, ибо сказано «Почитай отца твоего и матерь твою» [1;с.195]. И этот список можно продолжать до бесконечности.

Поэтому нам необыкновенно важно твердо держаться Истины, полученной от Самого Господа и так бережно хранимой многими поколениями христиан. Но необходимо не только сохранить Православную веру, а ещё и донести её до как можно большего числа людей и, особенно, молодежи.

Закончить доклад мне бы хотелось словами доктора исторических наук, профессор МГУ Сергея Вячеславовича Перевезенцева. Он пишет: «Духовная, и, как следствие, политическая мощь России во все века держались на том, что власть и Церковь создавали условия для того, чтобы каждое пришедшее в этот мир новое поколение, более того, каждый человек, родившийся в Русской державе, мог обрести Христа – лично обрести. Важнейшей обязанностью русского правителя, государя состояла в том, чтобы дать возможность каждому подданному стать настоящим христианином. И не в том было дело, чтобы силой заставить ходить человека в церковь, а нужно было предоставить возможность для личного выбора каждым человеком пути к духовному преображению, чего никакой силой не достигнешь, только любовью. И опасность утери искренней веры – она тоже всегда существовала, недаром же один из главных заветов, который давали русские князья и цари своим потомкам и наследникам, звучал однозначно: храните веру православную! И многие беды, обрушивавшиеся на нашу страну, были связаны с тем, что те или иные правители плохо исполняли эту свою обязанность. Об этом свидетельствуют, к примеру, все древнерусские религиозно-философские памятники, созданные в моменты политических кризисов, ведь главный их призыв, обращенный и к правителям, и к простому народу, заключался в одном: верните в свои души веру, обретите страх Божий, и Господь не оставит вас, и все опять наладится [3].

Литература

1. Библия книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское общество, 2000.

2. Святитель Иоанн Златоуст. Полное собрание сочинений в 12 томах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://utesheiya.ru/p_3058.html

3. Перевезенцев С. В. Больной хочет выздороветь. О духовно-нравственном состоянии современного российского общества [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.perspektivy.info/rus/nashe

4. Протопресвитер Александр Шмеман. Исторический путь православия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://lib.rus.ec/b/121388

5. Профессор, протоиерей Николай Стеллецкий. Опыт нравственного православного богословия в апологетическом освящении. Том 1. М.: ФИВ, 2009.

6. Википедия. Демографический кризис в Российской Федерации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/

7. Статистика наркомании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.russlav.ru/narkotik/narkomaniya-statistika.html

Э. А. Болодурина

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ПОДРАСТАЮЩЕГО ПОКОЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ АТМОСФЕРЫ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

В настоящее время проблема духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения приобрела особую значимость. Очевидна потребность в совершенствовании и обновлении практики духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, в поиске новых подходов к воспитательной деятельности в образовательных учреждениях.

Если обратиться к истории Государства Российского, то увидим, что идеалом нашей Родины всегда были святость, духовность и любовь к Родине. Во все времена ядром русской культуры были православные устои и традиции народной жизни.

Россия послереволюционного периода основную нравственную задачу видела в воспитании у подрастающего поколения патриотизма, преданности идеям социалистической Родины. И весь учебно-воспитательный процесс соответствовал этому направлению. Именно в это время ушло из нашего обихода слова духовное, духовность. Нравственное, патриотическое, нравственно-патриотическое – вот те слова, которые постоянно встречались в этот период и которые, к сожалению, реже звучит сейчас. Отсутствие духовного развития приводит к нравственному опустошению. Исчезают слова: добро – как источник радости, мир и согласие в душе; покаяние как отречение от зла; милосердие как милость в сердце; благодать как добрые дела и любовь к близким. Люди все больше стали нетерпимы друг к другу, жестче, жестокосерднее, стали меньше доверять друг другу. А ведь только ...Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое, ибо от избытка сердца говорят его уста... (Евангелие от Луки).

Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения в современном обществе не только сталкивается с различными социальными

проблемами, но и само становится социальной проблемой. Как воспитывать, к чему призывать, куда вести подрастающее поколение? Эти вопросы были актуальны в России после отмены крепостного права, в 20-е годы XX века, так было в Америке во времена Великой депрессии, в Германии и Японии после Второй мировой войны.

Анализируя процессы воспитания и образования, стоит признать ведущую роль в первую очередь духовных ценностей в формировании целостного мировоззрения подрастающего поколения. Так, сравнительные исследования стилей воспитания в разных социокультурных стратах человеческого общества позволили Маргарет Мид сформулировать концепцию трёх типов передачи культуры в обществе. Первый тип – традиционный, в котором усвоение культуры происходит жёстко по вертикали – от старших к младшим, второй тип культуры характерен усвоением как по вертикали, так и по горизонтали – младшие поколения учатся не только у старших, но и у равных себе по возрасту. Третий тип, называемый М. Мид «постфигуративным», характеризуется тем, что поколение детей в состоянии научить поколение отцов. Данный тип передачи культуры свойствен индустриально развитым обществам с характерным для них быстрым устареванием информации. Современному российскому обществу в большей степени присущ именно третий тип передачи культуры, так как молодое поколение, ранее своих отцов адаптируясь в быстроменяющемся обществе, в состоянии научить их этому. Однако факт передачи знаний от детей к взрослым не означает отмирания традиционного института образования и воспитания. Это обстоятельство со всей отчётливостью обнаруживает непреходящее значение духовных ценностей, которые традиционно передаются «по вертикали», так как имеют иерархическую структуру. Способ передачи знаний зависит от их содержания. Ценностные категории усваиваются в иерархическом порядке. В этой связи несомненный интерес представляет рассмотрение взаимосвязи духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения и социально-психологической атмосферы современного общества.

Под духовно-нравственным воспитанием, понимается процесс содействия духовно-нравственному становлению человека, формированию у него:

- нравственных чувств (совести, долга, веры, ответственности, гражданственности, патриотизма);
- нравственного облика (терпения, милосердия, кротости);
- нравственной позиции (способности различению добра от зла, проявлению самоотверженной любви, готовности к преодолению жизненных испытаний);
- нравственного поведения (готовности служения людям и Отечеству, проявления духовной рассудительности, послушания, доброй воли).

Развитие мирового общества в XXI веке все более определяется кризисными явлениями, которые возникают в лоне культуры как её интиподы и показатели культурного несовершенства человека. Они обостряют и активизируют глобальные экологические, религиозные и социальные проблемы, создают опасность для жизнедеятельности людей.

Фундаментальные сдвиги в системе ценностных ориентаций связаны с экономическими кризисами. Экологические катастрофы, в том числе, чрезмерное загрязнение ума различной информации, вредными для здоровья шумами, которые разрушающе действуют на психику людей и многое другое – все это сказывается на духовном развитии подрастающего поколения и на их психическом здоровье. В этом кроются причины духовной деградации.

Жизнь ставит новые проблемы перед образованием. Они порождены новой социально-психологической атмосферой современного общества: ученые констатируют обесценивание знаний, под властью над умами примитивного материального богатства. Одна из таких комплексных проблем – возрастание агрессивности человека, усиление деструктивности, антикультурности его поведения и деятельности не только по отношению к естественной, но и искусственной, созданной самим же человеком, социальной среде и самим людям, при этом нравственная культура как отражение и воспроизведение жизни общества выступает как явление, прежде всего духовной жизни.

Духовная жизнь общества соотносится с нравственной культурой личности и противопоставляется таким антиподам нравственности как: злу, неравенству, несправедливости, бесчестию, отсутствию достоинства и совести, другим антиморальным явлениям.

Структуру нравственной культуры личности составляют: развитость нравственного сознания (нравственные знания о добре; чести и т.д.; нравственные чувства и эмоции, нравственная воля, нравственные ценности); развитость нравственного мировоззрения (нравственные идеалы, нормы и принципы, нравственные ориентации и интересы, убеждения и верования); совершенство нравственных качеств (человеколюбие, уважительное отношение к людям, сострадание, сочувствие, справедливость, совестливость, доброта, честность, достоинство, чувство и понимание долга, ответственность и др.); последовательное проявление нравственных качеств, соблюдение норм и принципов морали. Так, «золотое правило» нравственности повелевает и рекомендует: «относись к другим людям так, как ты желал бы, что бы относились к тебе» [3, 8].

Воспитывать подрастающее поколение в духе гражданственности и патриотизма, выявлять природные задатки, развивать творческий потенциал каждого, привлекать к работе по возрождению, сохранению и приумножению культурных ценностей, накопленных поколениями, развивать способности к объективной самооценке и саморегуляции в поведении, чувство

собственного достоинства, способности к социальной адаптации – вот задачи, решение которых, способствует решению проблемы духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения.

По мнению К.К. Колина, сфера образования является одним из важнейших направлений реализации государственной политики в области духовной культуры, где ключевой проблемой является безотлагательное восстановление системы духовно-нравственного воспитания нового поколения российских граждан, которая в настоящее время практически полностью разрушена.

Эту систему в ближайшие годы придется формировать и выстраивать заново. С этой целью необходимо будет не только пересмотреть содержание многих образовательных программ для средней и высшей школы, но также обеспечить соответствующую подготовку преподавателей в области педагогики, психологии и методологии воспитательной работы.

Решение этой задачи возможно только в результате совместных усилий всех институтов гражданского общества: этнических, культурных, конфессиональных сообществ многонациональной России. Ведь подрастающее поколение не только наше будущее, они наше настоящее, «духовное единство народа и объединяющие нас моральные ценности – это такой же важный фактор развития, как политическая и экономическая стабильность».

Литература

1. Арнольдов, А. И. Введение в культурологию [Текст] / А. И. Арнольдов. – М.: Нар. акад. культуры и общечеловеч. ценностей, 1993. С. 352

2. Ионин, Л. Г. Социология культуры, путь в новое тысячелетие [Текст] / Л. Г. Ионин. – М.: Логос, 2000. С. 432

3. Колин К.К. Концептуальные основы Государственной политики РФ в сфере духовной культуры для обеспечения единства российского народа и национальной безопасности России [Текст] / К.К. Колин. – М.: 2009. – С. 45.

4. Культурология XX век [Текст]: энциклопедия.– СПб., 1998. – Т. 1. С. 446.

5. Мудрик А.А. Психология и воспитание [Текст] / А.А. Мудрик. – М., 2006. С. 453.

6. Мид. М. Культура и мир детства. [Текст] / . М. Мид. М., 1988. С. 38.

7. Степанов, Е. Н. Педагогу о современных подходах и концепциях воспитания [Текст] / Е. Н. Степанов, Л. М. Лузина. – М.: Сфера, 2002. С. 490.

Е. Г. Брындин

РОЛЬ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ОБРАЗОВАНИИ

Россия исторически Православная страна. Русь приняла Православие в 998 году. Святой Серафим Саровский пророчествовал, что за Православие Творец помилует и спасет Россию от различных посягательств других держав. Православие – это духовный корабль России. А его Кормчий – Иисус Христос – Спаситель. Иисус Христос есть путь, истина и жизнь. Истина дана нам для нашей лучшей жизни. Чем раньше человек приступает к

истинной жизни, тем лучше она становится. Творец Бог через Иисуса Христа доказал, что мы сотворены по образу и подобию Его. Иисус Христос показал человечеству, как нужно жить на Земле. Он просил родителей приводить к Нему детей. Дети наследие Господа. Введение православной культуры и закона Божьего в образовательный процесс диктуется исторической целесообразностью. Греция православная страна. Закон Божий в Греции изучается со школьной скамьи.

Изучение истории Иисуса Христа имеет для человечества самое важное значение. *Когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного) (Галатам 4:4).* Бог через Иисуса Христа, Своего Сына, упразднил закон заповедей учением (Ефесянам 2:15). *Ибо весь закон в одном слове заключается: «люби ближнего твоего, как самого себя» (Галатам 5:14).* Христианское учение направляет народы к осуществлению Божьего откровения, данное нам Отцом Небесным через пророка Исаию: «***и перекуют свои мечи на орала, и копья свои – на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать»*** (Исаия, 2:4).

Нашу Землю нужно превращать в заповедник, в котором люди живут мирной жизнью по заповедям Нового Завета. Творец утверждает новую реальность через Иисуса Христа. В этой духовной реальности человек получает истинную свободу для творения добра и запрет на злодеяния, а верующие в Бога стяжают во Христе истину и справедливость. Святые и праведные миротворцы Христовы показывают эту истину на протяжении всей истории

Программа гражданского просвещения духовной жизни нужна для устойчивого развития. Обеспечение устойчивого развития поликультурного общества является социально-гуманитарной проблемой. Решается она по пути духовного умножения и гармонизации жизнедеятельности. Духовная система гармоничных отношений праведных граждан, совершенствующихся духовным умножением, способствует устойчивому развитию коллективной организации общества. В духовной социальной реальности каждый человек имеет истинную свободу для творения добра и само запрет на злодеяния, семьи становятся крепкими, власть нравственной и профессиональной, а общество утверждает согласие и справедливость и идет по пути устойчивого развития бытия.

Действительно, развитие общества может быть только гармоничным. Устойчивое развитие общества осуществляется путем гармонизации жизнедеятельности человека и общества. В основе гармонизации лежит духовное умножение, когда разумное, профессиональное, физическое и материальное умножение осуществляется в соответствии с духовным умножением, особенно качественное умножение.

Существует множество духовно-нравственных учений. Ценности всех духовно-нравственных учений декларируют одну цель: направить человека к благоволениям и благодеяниям. Роль духовно-нравственного об-

разования состоит в осуществлении этой цели. Научить человека, во-первых, вести духовную жизнь по формированию человеческих качеств, во-вторых, вести нравственную жизнь по проявлению человеческих качеств в благоволениях и благодеяниях. Благоволения и благодеяния является той общностью, которая делает людей толерантными, то есть стремящимися и способными к установлению и поддержанию этой общности с людьми, которые отличаются мнениями. Именно благоволения и благодеяния в профессиональной, семейной, общественной и личной сферах позволяют гармонизировать человеку жизнедеятельность.

Благоволения и благодеяния, как духовно-нравственная целевая установка в жизнедеятельности граждан, приводят к солидарному взаимодействию профессиональных практик. Солидарное взаимодействие профессиональных практик на основе благоволений и благодеяний способствует становлению гармоничной культурно-рациональной социальной среды. Гармоничная социальная среда – это среда соразмерная по ценностям по целевой установке, сопряженная по знаниям, согласованная по действиям.

Россия исторический приемник Руси православной, традиции которой связаны с учением Иисуса Христа. Совершенным человек может стать через учение Иисуса Христа. «Я есть путь, истина и жизнь (Иоанн 14:6)» сказал Христос в Новом Завете. Творец Бог через Иисуса Христа доказал, что мы сотворены по образу и подобию Его. Иисус Христос показал человечеству, как нужно жить на Земле. Христианская жизнь на Земле описана в Новом Завете. К духовной христианской жизни человек приходит по пути духовного умножения. На пути духовного умножения человек осуществляет разумное, физическое и материальное, качественное умножение в соответствии с духовным. То есть на пути духовного умножения человек осуществляет гармонизацию своей жизни и освобождается от вредных привычек и негативных устремлений, он ходит в любви, у него мир в сердце, он устремлен к благоволениям. Просвещение духовной христианской жизни способствует становлению духовной социальной реальности. Сам Аллах через суры Ислама учит поклоняться Богу и Его посланникам. *«Ведь Мессия, Иса (Иисус) Сын Мариам (Марии) – только посланник Аллаха. Веруйте же в Аллаха и Его посланников …(Сура 4:189). И вот внушил Я апостолам: «Уверуйте в Меня и Моего Посланника…(Сура 5:111).*» Эта Сура позволяет верующим в Единого Бога по имени Аллах восходить путем духовного умножения и уверовать в Благую Весть Посланника Единого Бога Иисуса Христа. Благая Весть дана для всех народов. Посланник Единого Бога Иисус Христос повелел своим ученикам донести Благую Весть от Единого Бога всем народам *«Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца, Сына и Святого Духа (Матфей 28:19).»* Такова воля Единого Бога, которая утверждает духовную социальную реальность мирных, бескризисных, бесконфликтных отношений с духовным благоустройством культурного общества. Формированием духовой системы гар-

моничных культурно-рациональных отношений праведными гражданами, совершенствующихся духовным умножением, начинается устойчивое развитие коллективной организации общества, которое утверждается словами Священного Писания. *«Господь разрушает советы язычников и замыслы народов (Псалом 32:10).»* То есть Творец участвует в утверждении угодной Ему духовной социальной реальности.

В духовной социальной реальности человек с православной культурой будет свободен от пагубных пристрастий, будет толерантным в поликультурном обществе, семьи станут крепкими, власть нравственной и профессиональной, а общество утвердит согласие и справедливость как образ жизни и встает на путь устойчивого развития.

Литература

1. Е.Г. Брындин. Междисциплинарное ценностно-ориентированное образование по гармонизации жизнедеятельности человека и общества. //Материалы межд. научно-практической конф. «Образовательная и молодежная политика в России: проблемы и перспективы». – Новосибирск: НГАУ, 2006 – С. 146-149.

2. Е.Г. Брындин. Духовная эволюция. науч. изд. Новосибирск–Пятигорск: ПГЛУ, 2007.

3. Е.Г.Брындин. Движение гармонии от природной к социальной путем гармонизации человека и общества. науч. изд. – Новосибирск: НГТУ, 2007 – 228с.

4. Е.Г. Брындин. Основы становления гармоничного общества. – Новосибирск: ИЦЕ, 2010–291 с.

5. Евгений Брындин. Творение Богом праведной вечной жизни. Т. 1. Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing. 2012.

6. Евгений Брындин. Творение Богом праведной вечной жизни. Т. 2. Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing. 2012.

7. Евгений Брындин. Творение Богом праведной вечной жизни. Т. 3. Germany: LAP LAMBERT Academic Publishing. 2012.

В. Ф. Бухтояров,
Т. В. Филимонова

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПОДХОД К ОПРЕДЕЛЕНИЮ И СОХРАНЕНИЮ ЗДОРОВЬЯ

Как сказано в Библии, «Лучше бедняк здоровый и крепкий силами, нежели богач с изможденным телом. Здоровье и благосостояние тела дороже всякого золота, и крепкое тело лучше несметного богатства. Нет богатства лучше телесного здоровья, и нет радости выше радости сердечной», (Сир. 30, 14-17) [1]. К сожалению, люди начинают вспоминать о своем здоровье лишь тогда, когда наступает какая-либо болезнь [2]. Что такое здоровье? Существует много определений данного понятия. Так, наиболее распространенным определением является следующее: здоровье – это естественное состояние организма, характеризующееся его уравновешенностью с окружающей средой и отсутствием каких-либо болезненных изменений или болезней. В словаре В. Даля здоровье определяется как «отсут-

ствие недуга». Определение здоровья как отсутствия болезней не позволяет раскрыть самостоятельной абсолютной ценности его как гармонии существования человека в мире, гармонии души и тела [2]. Приведенное определение ориентирует человека на лечение появляющихся болезней, но не на их предупреждение. При таком подходе ничего не говорится о необходимости вести здоровый образ жизни. Без этого никакие, даже самые современные медицинские средства не помогут. Более того, лечение синтетическими препаратами нередко связано с многочисленными осложнениями. В результате на смену одним болезням приходят другие. Увеличивается число хронических заболеваний. Наблюдается рост ранее редких и малораспространенных болезней, появление неизвестных ранее недугов. С учетом этого требуются новые подходы к пониманию здоровья и выбору путей исцеления [2].

Аналогичное по смыслу определение здоровья содержится в федеральном законе № 323-ФЗ от 21.11.11г. «Об основах охраны здоровья граждан Российской Федерации», где сказано: здоровье – состояние физического, психического, социального благополучия человека, при котором отсутствуют заболевания, а также расстройства функций органов и систем организма.

Одно из современных пониманий здоровья содержится в уставе Всемирной организации здравоохранения, где сказано: «Здоровье – это состояние полного физического, духовного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов». При этом можно определить здоровье не просто как отсутствия болезни, нормального функционирования всех органов и систем человеческого тела, но как гармоничного существования человека пред Богом, человека и окружающего мира, человеческих души и тела.

Здоровье – это Божий дар, который нам надо беречь, а болезнь – это сигнал бедствия, который посылает душа через тело. Она как бы говорит, что образ жизни требует изменения, заставляет задуматься над своим поведением. Если же мы поспешим отделаться от сигналов организма, «заглушим» их лекарствами, то неизбежно скатимся к примитивной, механистической медицине.

Одной из основных причин увеличивающегося количества заболеваний является нездоровое состояние самой жизни, множество проблем в духовной и в физической сферах. Многие недуги являются следствием постоянных стрессов, связанных именно с духовным неблагополучием человека. С глубокой древности людям было известно, что духовное неблагополучие, «суета» приводят к болезни. «Пусть не доверяет суете заблудший, ибо суета будет и воздаянием ему. Не в свой день он скончается, и ветви его не будут зеленеть. Сбросит он, как виноградная лоза, недозрелую ягоду свою, и как маслина, стряхнет цвет свой» (Иов. 15, 31–33) [1]. Часто болезнь проявляется лишь внешне в виде болезненного состояния души и

потери жизненных ориентиров человека, ведущего нездоровый образ жизни и не понимающего истинного счастья и благополучия. С помощью лекарственных препаратов возможно снятие проявления внешних признаков болезни, но не устранение ее внутренних причин. Такое лечение не может привести к хорошему результату.

Правильное понимание православного отношения к здоровью и болезни вытекает из христианского учения о человеке.

По библейскому сказанию, человек есть единство двух частей: бессмертной души и тленного тела, каждая из которых является важной и существенной. Бессмертие души засвидетельствовал Сам Господь: «И сказал ему (разбойнику) Иисус: истинно говорю тебе, ныне же будешь со мною в раю» (Лк. 23, 43). Душа живет в теле, как в жилище (Ис. 38, 12; Иов. 4, 18, 19) [1]. Не случайно апостол Павел уподобляет единство души и тела союзу любви между Христом и Его Церковью [2]. Душа представляется самостоятельной, входящей и выходящей из тела (3 Цар., 17, 22) [1]. Для Господа живые и мертвые всегда живы, «ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя, а живем ли – для Господа живем, умираем ли – для Господа умираем. И потому, живем ли, или умираем, – всегда Господни. Ибо Христос для того и умер и воскрес и ожил, чтобы владычествовал и над мертвыми и над живыми» (Рим. 14, 7–9).

Со слов святителя Иоанна Златоуста, «Господь устроил члены нашего тела так, чтобы они были полезны нам для делания добра, а управление ими предоставил бестелесному существу, то есть душе» [4].

Согласно Божественному писанию, большинство болезней есть следствие болезней души. Представление о душе, ее важности и роли в жизни человека находим в высказываниях святых отцов [2; 6-8; 10 и др.]. «Горе нам, – пишет преподобный Исайя Отшельник, – что мы к болезням и недугам телесным довольно внимательны, а к болезням и язвам душевным, самым тягчайшим, бесчувственны» [9]. Преподобный Ефрем Сирин там же пишет: «Когда душа здорова, тогда и тело имеет крепость для других трудов. А если душа потерялась в скверных помыслах, то и тело по необходимости растлится пороком». По словам святителя Григория Паламы, «настоящая смерть для души наступает, когда она разъединяется с Богом и сочетается с грехом». То же говорит преподобный Антоний Великий: «Самая большая и неисцельная болезнь души и пагуба ее есть богозабвение и тщеславие».

Причиной большей части болезней, как считают святые отцы, являются грехи [9]. По словам Святейшего Патриарха Кирилла, «Именно грех, а не что иное, является причиной наших бед, скорбей, семейных неурядиц, нездоровья, проблем в обществе и государстве – грех, который гнездится внутри людей». Неслучайно Иисус Христос, наряду с исцелением больных, всегда прощал им грехи: «Прощаются тебе грехи, говорил Господь расслабленному. Встань и ходи!» [1].

Прежде всех земных ценностей Иисус Христос завещал человеку стремиться к обретению внутреннего Царства Божьего, которое находится в душе человека.

«Лучшая гигиена, – пишет священник П. Миртов, – совпадает с гигиеной духа, – и предупредить болезнь тела можно, заботясь о гармонии и целостности души» [2]. Святой Серафим Саровский писал: «Всеми мерами надо стараться, чтобы сохранить мир душевный». По словам преподобного Амвросия Оптинского, «болезни по большей части происходят от тревожного состояния души».

Современная медицина считает, что около 80 % всех болезней так или иначе связаны с расстройством психики [2]. Учеными выделена особая группа заболеваний, которые стали именоваться психосоматическими, так как в их происхождении одну из главных ролей играют нервные факторы. К этой группе болезней относят эссенциальную гипертонию, ишемическую болезнь сердца при неизмененных коронарных сосудах, некоторые аритмии, гипоталамический синдром, психогенную одышку, функциональные нарушения деятельности желудочно-кишечного тракта и многие другие.

У премудрого Иисуса, сына Сирахова, читаем: «Ревность и гнев сокращают дни» (Сир. 30, 26) [1].

По мнению протоиерея Евгения Попова, раздражительность, гнев и ярость, в первую очередь, это грехи против собственного здоровья: «По отношению к здоровью, из всех видов гнева больше вредит раздражительность... Ярость – высшая степень ее. Раздражительность тем более вредит, если человек не исправляется от нее, имея слабое здоровье» [2].

Основная причина раздражительности, нервности, стрессов сопряжена с погоней за материальными благами и властью, сиюминутными удовольствиями. Еще древние понимали, что эти блага – ничто по сравнению с душой человека. «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?», – сказал Иисус Христос [2].

Для нормальной жизни человеку необходимо иметь совсем немного благ, которые ему щедро посылает Господь. «Кто многое собирает, тот понесет большие потери. Кто много накапливает, тот потерпит большие убытки. Кто знает меру, у того не будет неудачи. Кто знает предел, тот не будет подвергаться опасности. Нет больше несчастья, чем незнание границы своей страсти, и нет больше опасности, чем стремление к приобретению (богатств). Поэтому, кто умеет удовлетворяться, всегда доволен (своей жизнью)» – так учили еще в Древнем Китае за много столетий до Рождества Христова. Ненасытная жажда богатства разрушает человека. Когда главной ценностью жизни становится приобретение все большего количества вещей, то человек теряет душевный покой и здоровье. Его мир рассыпается на множество вожделенных предметов, без которых он чувствует себя несчастным. Но приобретение чего-либо из них приносит все бо-

лее кратковременную радость. Новая игрушка быстро надоедает человеку, и вот уже он снова гонится за другим воплощением своей мечты. Это порождает зависть, чувство обделенности. Погоня за богатством никогда не прекращается сама собою, наоборот, чем больше приобретает человек, тем больше ему нужно. Человек не может насытиться и остановиться.

«Беден не тот, у кого мало что есть, а тот, кто хочет иметь больше, – написал Сенека. – Разве ему важно, сколько у него в ларях и в закромах, сколько он пасет и сколько получает на сотню, если он зарится на чужое и считает не приобретение, а то, что надобно еще приобрести?» [2].

«Бдительность над богатством изнуряет тело», – учит премудрый Иисус, сын Сирахов (Сир. 31. 1). «Труд безумных озлобляет их», – говорит Екклесиаст (Еккл. 10, 15) [1]. Протоиерей Евгений Попов пишет: «Когда силы человека непрерывно возбуждены или напряжены; когда он не дает себе ни малейшего отдыха; отказывает себе и в прогулке на свободном воздухе; когда не уделяет определенного часа, чтоб подкрепить себя пищей; мало спит ночью, не хочет заснуть и днем, “вечно суетится” – тогда неизбежно укорачивается его жизнь. Неумеренность в занятиях … происходит или от честолюбия, или из корыстолюбия, а более всего – современной роскоши. Роскошь увеличивает нужды и для удовлетворения нужд заставляет браться за многое».

«Традиционная медицина, – пишут авторы Православной энциклопедии здоровья (ПЭЗ) [2], – признавая необходимость учета целостности человека, не уделяет должного внимания его духовной составляющей. Образовавшийся в наше время вакуум в сфере духовного здоровья активно заполняется всевозможными псевдонаучными теориями, спекулирующими на объективной потребности учитывать духовный аспект исцеления».

Появившиеся в последнее время всевозможные методы «духовного врачевания», основанные на магическом проникновении в душу человека, не только не приносят исцеления, но и приводят к прямо противоположным результатам. В то время как о проверенных веками методах духовного исцеления, существовавших в России в православной медицине, мало кто знает [2].

Как уже отмечалось выше, базовый принцип православной медицины состоит в том, что основой человеческого здоровья является здоровье души. Современные исследования убедительно доказали влияние душевного состояния на функционирование всех органов и систем человеческого тела [2]. Так, например, установлено, что человеческие привязанности, увлечения и духовные ценности обладают лечебным эффектом. При изучении периода реабилитации после инфаркта выявлено, что наличие у больного увлечений увеличивает скорость и качество выздоровления, по крайней мере, на две трети по сравнению с теми больными, круг интересов которых сужен до меркантильных целей.

Если обычный человек в мирных условиях попадает в ледяную воду, то это влечет, по меньшей мере, простуду. Однако в условиях войны, как неоднократно отмечали военные врачи, люди переносят физические невзгоды сравнительно легко, намного реже простужаются и мало болеют «гражданскими» болезнями. Это происходит благодаря особому состоянию души, мобилизующему все защитные силы организма.

Большое влияние на духовное здоровье человека оказывает православная вера (христианство). Свыше тридцати пяти научных исследований, проведенных в США, Канаде и Германии, продемонстрировали положительный характер влияния христианской веры как лично значимого в жизни явления (состояния) на показатели удовлетворенности в жизни, ощущения себя счастливым, положительного душевно-эмоционального настроя и смысловой ориентации.

Способствуя контактам с родственниками, друзьями, знакомыми, а также улучшая функцию самоконтроля, христианская вера оказывает профилактическое воздействие в плане развития сердечнососудистых заболеваний. Так, у пациентов, верящих в бессмертие души, реже наблюдался инфаркт миокарда.

Американские геронтологи выявили, что религиозность предотвращает появление аномии, т. е. потери жизненного смысла и распада ценностей, укрепляет надежду, повышает чувство собственного достоинства. Результаты опросов, проведенных среди онкологических больных, позволяют предположить, что верующие легче преодолевают состояние болезни, потому что их религиозность является для них опорой в душевных переживаниях.

Исследованиями медицинского центра университета Северной Каролины установлено, что люди, регулярно посещающие церковные богослужения, живут дольше и имеют более сильную иммунную систему, обнаруживают лучшую иммунную конституцию и поэтому легче справляются со своими болезнями. С учетом этого ученые выдвинули гипотезу, согласно которой религиозная практика укрепляет функции иммунной системы через такие (до сих пор недостаточно изученные) психологические факторы, как чувство сопричастности, ощущение своей связи с другими людьми или особые психофизические состояния, возникающие во время молитв и совершения религиозных обрядов.

Таким образом, христианство, утверждая приоритет духовных ценностей, дает человеку и средства для духовного исцеления, чем создает предпосылки и для улучшения его телесного здоровья [2].

К сожалению, в настоящее время Россия переживает демографический кризис, обусловленный, прежде всего, духовными причинами и сопровождающийся высоким уровнем смертности населения, особенно среди мужчин трудоспособного возраста, и катастрофически низким уровнем

рождаемости, не обеспечивающим простого воспроизводства, что создает угрозу существованию России.

Демографический кризис вызван многими причинами и факторами, оказывающими негативное влияние на физическую, духовную и социальную составляющие здоровья человека. К ним можно отнести качество жизни и среды обитания, уровень доходов населения, состояние и направленность экономики, уровень и качество медицинских услуг, культуры здоровья, образования и воспитания населения, уровень финансирования системы здравоохранения, степень ориентации общества на вековые духовно-нравственные и моральные ценности и идеалы жизни, в том числе семейные, и многие другие факторы (алкоголизм, табакокурение, наркомания, рост сердечнососудистых и онкологических заболеваний, распад института семьи, беспризорность, пропаганда так называемых «западных ценностей»).

Вызывает тревогу высокий уровень опасных и вредных производственных факторов, действующих на рабочих местах и оказывающих негативное влияние на здоровье работников в процессе их трудовой деятельности. Численность работников в России, занятых на рабочих местах с вредными условиями труда, значительно выше, чем в западных промышленно развитых странах.

По данным Минздравсоцразвития России, вследствие воздействия вредных и опасных производственных факторов в Российской Федерации ежегодно умирают 150–190 тыс человек, получают производственные травмы около 200 тыс человек, более 14 тыс человек становятся инвалидами вследствие трудового увечья или профзаболевания, кроме того, выявляется более 10 тыс случаев профессиональных заболеваний.

Неблагоприятные условия труда и его низкая безопасность являются одной из основных причиной высокого уровня производственного травматизма и профессиональных заболеваний.

Состояние здоровья и негативная тенденция динамики смертности людей трудоспособного возраста, депопуляция являются важнейшей проблемой национальной безопасности и представляют угрозу для дальнейшего существования страны и ее территориальной целостности. Здоровье работающего населения и его психосоциальное состояние непосредственно зависят от условий труда, а также от характера социально-трудовых отношений и эффективности функционирования социальных институтов и систем, в первую очередь систем социальной защиты работников от профессиональных рисков.

Причины многих бедствий, катастроф и проблем (экономических, демографических, экологических, социальных и т. п.), возникших в последние годы в России, по мнению Русской Православной Церкви, связаны с человеческим фактором, в значительной мере носят духовно-нравственный характер, и, следовательно, их устранение невозможно без

обращения к духовным законам и вечным нравственным идеалам, данным нам в Божьих заповедях, без оздоровления духовного и нравственного климата в обществе, без использования богатого культурного и духовного наследия нашего народа, без преодоления кризиса в человеческих душах.

Литература

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское Общество, 1997.
2. Кузенков, О. А. Православная энциклопедия здоровья /О. А. Кузенков, Г. В. Кузенкова. – Нижний Новгород: Христианская библиотека, 2006.
3. 0 человеке /Святитель Григорий Нисский, Святитель Игнатий (Брянчанинов), Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) и др. – М.: Изд-во Православного братства святого апостола Иоанна Богослова, 2004.
4. Иоанн Златоуст. Собрание поучений /Иоанн Златоуст. – М.: Лохид-Пресс, 2006. – Т. 2.
5. Радость моя. Книга о преподобном Серафиме, Саровском чудотворце. Житие, чудеса, духовные наставления. – М.: Трифонов Печенгский монастырь; Ковчег, 2003.
6. Как жить? Мудрые советы опытности. – М.: Благовест, 1997.
7. Как жить? Христианская жизнь в святоотеческих наставлениях и архипастырских советах. Кн. 2-я. – М.: Благовест, 1999.
8. Как православно жить в современном мире. Послание Вифлеемского Собора с комментарием митрополита Ташкентского и Среднеазиатского Владимира. – М.: Сибирская Благозвонница, 2008.
9. Энциклопедия православной веры от А до Я. В изречениях святых отцов. – Клин: Христианская жизнь, 2004.
10. Душевный лекарь. Святые Отцы – мирянам. – М.: Изд-во сестричества во имя свт. Игнатия Ставропольского, 2005.

С.Б. Владова

ОСОБЕННОСТИ ВОСПИТАНИЯ ПОДРОСТКА В ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ (НА МАТЕРИАЛЕ СВЯТООТЕЧЕСКИХ ТВОРЕНИЙ И ТРУДОВ ИЗВЕСТНЫХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПЕДАГОГОВ)

Проблема духовно-нравственного воспитания личности всегда была одной из актуальных, а в современных условиях она приобретает особое значение. Анализ психолого-педагогической и святоотеческой литературы свидетельствует о том, что воспитанию духовности было уделено немало внимания. Многие из этих исследований были выполнены давно, что свидетельствует о том, что в воспитании каждого гражданина эта проблема всегда считалась приоритетом.

Под воспитанием в православной педагогике понимается руководство и возведение человека к подобию своего Творца, то есть обожению. Поэтому одной из важнейших задач воспитания является помощь ребёнку в раскрытии образа Божия в себе, в становлении его на путь к вечной жизни, в готовности служения Богу и людям, а также несению жизненного креста,

что невозможно сделать без осознания ребёнком своей греховности, чёткого различения добра и зла. Если мы хотим вырастить достойного члена общества, «духовно-нравственное воспитание должно опережать информационно-рационалистическое наполнение ума» [3, 66].

Педагогика зафиксировала, что в различные возрастные периоды существуют неодинаковые возможности для нравственного воспитания. Ребенок, подросток и юноша, например, по-разному относятся к различным средствам воспитания. Знания и учет достигнутого человеком в тот или иной период жизни помогает проектировать в воспитании его дальнейший рост.

Остановимся подробнее на роли тех социальных институтов, которые влияют на становление ребёнка как личности в разные периоды его жизни.

Основной средой, в которой начинается непрерывное развитие ребёнка, является семья. Во все времена семейное воспитание было корнем, на котором рос весь народ. Традиции передавались через семью. Именно из семей и составлялось государство. Вместе с Церковью семья создавала благоприятные условия для нравственного развития и духовного становления. Святитель Тихон Задонский, прежде всего, советовал воспитывать в детях благочестие, веру, страх Божий, терпение, смирение и кротость. А чешский педагог Я.А.Коменский писал: «Получить неправильное воспитание – дело весьма опасное, ибо, как только начинают действовать внешние чувства, человеческий дух ни в коем случае не может оставаться в покое и даже не сможет воздерживаться, чтобы не занять себя полезными делами, если он не будет занят чем-либо самым пустым и вредным. Отвыкнуть от усвоенного в раннем возрасте впоследствии будет или невозможно, или чрезвычайно трудно» [7, 22].

В трудах святых отцов мы находим подтверждение этим словам. Так, священномученик Владимир (Богоявленский) в «Беседах о православном воспитании детей» говорит о том, что зло кроется «в большинстве случаев – в неумелом, неправильном воспитании, в дурном примере, который многие из родителей подают своим детям» [2, 29].

Основным воспитывающим фактором является не что иное, как внутренний мир родителей. Детям передаётся иерархия ценностей в душе родителей, поэтому строение души родителей очень важно. Тогда будет действенен и личный пример, который явится реализацией и воплощением иерархии ценностей. Это фундамент, на котором должна строиться практика воспитания.

Святитель Тихон Задонский такими словами наставляет родителей: «…когда хощешь, христианине, чтобы дети твои исправными и добрыми были, буди сам исправен и добр; более бо они внимают словам, делам и поступкам твоим, нежели приказанию и наставлению твоему» [6, 797].

Все основные трудности семейной жизни, приводящие к глубокому кризису семьи, лежат не вне её, а в ней самой – в личности людей, создав-

шей семью. Семейная жизнь имеет в себе три стороны: биологическую, социальную и духовную. Если устроена какая-либо одна сторона, а другие стороны находятся в запущенности, либо совсем отсутствуют, то кризис семьи будет неизбежен. В таких семьях дети либо становятся ко всему безразличными, либо рано впадают в цинизм, не признавая ничего святого, не верят никому и ничему. «Развращение детей происходит не от чего другого, как от безумной привязанности родителей к житейскому», – так считает свят. Иоанн Златоуст[12, 14].

Сейчас семья разрушена, так как из системы воспитания убрали духовную составляющую, что включает в себя единоначалие, иерархию, чинопочитание. «Делом и словом почитай отца твоего и мать, чтобы пришло на тебя благословение от них, ибо благословение отца утверждает домы детей, а клятва матери разрушает до основания» (Сир.3,8–9). В иерархии одним из главных условий является послушание. Истинным послушанием родителям ребёнок показывает свою покорность им, а, следовательно, и Богу. Послушание – это основное условие для развития и укрепления воли. По мнению блаж. Иеронима, если воля будет направлена к добру, то ребёнок безошибочно будет направлять свою деятельность в нужное русло.

В определённом возрасте помимо семьи ведущее значение в деле воспитания начинает играть школа. Многие авторитетные педагоги главную цель школьного воспитания видят не в передаче детям определённого набора знаний, но в том, чтобы сформировать в каждом из них нравственные качества, постоянное стремление к духовному росту. Не случайно раньше образование в России строилось по принципу: на первом месте – вопросы воспитания нравственности, на втором – умение мыслить, рассуждать, и только на третьем – знания. Как пишет Я.А.Коменский: «Попечение о детях собственно есть дело родителей, но на помощь им, однако, даются школьные учителя» [7, 23].

Все известные педагоги и святые отцы считают, что обучение и воспитание должны быть тесно и неразрывно связаны между собой.

Протоиерей В.В.Зеньковский выдвинул формулу «обучающего воспитания», которая включила в себя две идеи: школа должна стать единым духовным организмом, и в школе должны быть созданы условия для реализации разносторонних интересов подростков. По его мнению, «задача воспитания сводится к выражению энергий пола в различных новых формах» [5, 140]. Особое значение придаёт о. Василий развитию ритма, как духовно-организационной силе, и внутренней гармонизации личности. Для этого он предлагает подросткам различные виды деятельности: скаутизм, занятия спортом, но не «в смысле соревнования, а в смысле физического упражнения», кружки по музыке, рисованию, лепке, риторике. Очень интересным является предложение В.В.Зеньковского по замене обычных занятий у школьников старших классов кружковой формой.

По мнению бакалавра богословия, педагога Л.В. Суровой, основой педагогического процесса должна быть организация встреч души человека со Священным Писанием, с творениями святых отцов, с церковной историей и искусством, с Богослужением, с людьми, способствующими внутреннему духовному развитию, то есть необходимо Благовестие. Как пишет Л.В.Сурова: «Педагогика Благовестия – это Слово правды о мире, жизни, человеке и Боге» [12, 44].

Педагог-воспитатель должен донести до подростка мысль о том, что видимый реальный мир есть только часть полноты жизни, что нашим истинным Отечеством является Царствие Небесное. Ребёнок также должен знать, что каждый человек – существо духовное, личность. Но личностное начало реализуется только в стремлении к единению с Высшим Творческим Началом. Если довольствоваться исключительно культурой потребления, то душа останется голодной, и тогда человек, как личность, будет уничтожена натиском пошлости и цинизма.

Чтобы подросток воспринял эту информацию, педагогика должна не начальствовать, не назидать, а участвовать в его жизни. Нравственное чувство ребёнка требует только абсолютной истины. В этом случае к взрослым предъявляются очень высокие требования, которым они должны соответствовать.

Каким же должен быть учитель, который сможет донести благую весть до сердца ребёнка?

Педагог должен стремиться не к удовлетворению своих утилитарных жизненных потребностей, не к душевному комфорту, а к реальному воскрешению своей души через подвиг, через жертву. Красота подвига не оставит ребёнка равнодушным, но зажжёт в нём горячее желание этому подвигу подражать. А. С. Макаренко так высказался о воспитании: «Воспитывает всё: люди, вещи, явления, но прежде всего, и больше всего – люди…» [8, 15].

История России знает немало таких людей, талантливых и мудрых педагогов, которые своим подвигом воскрешали и зажигали души детей и которые оставили нам свой драгоценный опыт. Рассмотрим подробнее опыт некоторых из них.

Своя система воспитания была разработана замечательным сибирским учителем Константином Васильевичем Ельницким.

Он считал, что каждый человек предназначен быть гражданином своего отечества, способным служить ему и приносить пользу. Высокий нравственный долг каждого гражданина заключается в любви к своему Отечеству и соотечественникам и служению им. От силы патриотических чувств зависит сила и слава государства, поэтому нужно воспитывать в ребёнке желание послужить своему Отечеству. Для этого ребёнок должен быть воспитан в духе своего народа, а, следовательно, из этого «вытекает необ-

ходимость национального элемента в воспитании и, в частности – возбуждения в питомцах патриотического чувства» [4, 102].

В своих заметках о воспитании К.В.Ельницкий пишет о том, что, во-первых, огромное значение на воспитание религиозного и нравственного чувства имеет влияние среды, в которой живут воспитанники, и, особенно, пример воспитателя. Ведь подрастающее поколение невольно подражает тому, что видит. И если воспитатель проникнут патриотическим чувством, то его будут проявлять и воспитанники.

Во-вторых, поучительными примерами для воспитания патриотического чувства являются примеры доблестных подвигов замечательных личностей, таких как патриарх Гермоген, гражданин Минин, крестьянин Сусанин, защитники войны 1812 г.

В-третьих, появлению патриотического чувства могут послужить те поэтические произведения, в которых поэты художественно изобразили проявление патриотического чувства у героев этих произведений.

В-четвёртых, знание и исполнение питомцами патриотических песен также способствует подъёму патриотизма.

В-пятых, возбуждению патриотического чувства способствует торжественное празднование дней, имеющих особенно важное значение в жизни Отечества.

В-шестых, присутствие на церковном богослужении, за которым возносятся благодарные молитвы Богу за Его милосердие, или же прошение об устранении опасности, угрожающей Отечеству, также влияет на патриотический настрой питомцев.

В-седьмых, введение в учебные заведения военной гимнастики и упражнений способствует не только укреплению физических сил питомцев, но и выработке в них убеждения, что и « им придётся, может быть, в своё время стать в ряды защитников престола и Отечества» [4, 117].

Необходимым в деле воспитания К.В.Ельницкий считает приучение питомцев к полезному труду, так как он оказывает облагораживающее воздействие на душу человека. А при отсутствии труда человека настигает нравственная смерть и возникают порочные помыслы. Должна быть привычка к труду, чтобы плодотворный труд составлял необходимую потребность человека, затем нужна добросовестность в исполнении долга. Важно приучать ученика к завершению своей работы, точно выполнять её.

Для того чтобы у подростка не возникали дурные привычки, этот педагог советует вырабатывать в детях добрые наклонности посредством знакомства с евангельским учением, поскольку оно удовлетворяет духовную природу человека. К.В.Ельницкий считает, что в самой природе человека, этой «плодородной почве», заложено начало усовершенствования. Цель и назначение человека заключаются в совершенствовании. «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф.5,48).

Большое значение в воспитательном процессе К.В.Ельницкий придавал нравственному и моральному облику наставника. Он говорил, что отношение учителя к своим питомцам должно быть справедливым и участливым. Наставники должны идеализировать своё дело, смотреть на детей «сквозь очки любви». Они должны приучать воспитуемых к мысли о том, чтобы быть полезными, быть необходимыми для других. «Школа призвана воспитывать характеры твёрдые и решительные, способные к борьбе с затруднениями и препятствиями, какие почти на каждом шагу ставит человеку жизнь» [4, 172].

По мнению К.В.Ельницкого, в детях необходимо воспитывать чувство стыда, совестливости, отвращения ко всякой лжи, нужно заложить в них идею доброго, чтобы при виде несправедливости и порока душа волновалась и болела. «В деле нравственного воспитания детей очень важно полагать резкую грань между добром и злом, дозволенным и недозволенным», – так писал Ельницкий[4, 173].

Другой известный отечественный педагог Сергей Александрович Рачинский считал, что школа должна войти в сердце каждого ученика и запомниться праздничными настроениями, необычными впечатлениями, которые сохраняются в памяти на всю жизнь. Поэтому большое значение он придавал красивому внешнему и внутреннему оформлению школы и классов. Особенное внимание уделялось проведению в школе праздников Рождественской ёлки, Славянской азбуки, Светлого Воскресения и окончания экзаменов. Велась школьная книга Славы с именами известных выпускников. Во всём педагог старался идти к сердцу человека, к его душе через личный пример. Задачу школы он видел в формировании у детей целостного и гармоничного мировосприятия, основанного на нравственных идеалах христианства. Главной действующей силой в духовно-нравственном воспитании являлся пример высоконравственной личности самого воспитателя. Поэтому к подготовке учителей Рачинский предъявлял самые серьёзные требования. Педагог, по его мнению, должен был учить не для экзамена, а для жизни[9].

Подросток может только тогда считаться личностью, когда у него не просто появятся понятия добра и зла, а когда они будут руководить его волей. В результате этого человек становится способным к диалогу с миром, не растворяясь в нём, не теряя совести.

О важности формирования в детях твёрдой воли говорил и знаменитый педагог и врач Николай Иванович Пирогов. Конечную цель разумного воспитания он видел «в постепенном образовании в ребёнке ясного понимания вещей окружающего мира. Затем, результатом понимания должно стать возведение добрых инстинктов детской натуры в сознательное стремление к идеалам добра и правды, и наконец, постепенное образование твёрдой и свободной воли» [14, 303].

Пирогов призывал педагогов к уважению ребёнка, творческому развитию его личности и интеллекта, советовал переселяться в духовный мир детей, чтобы выносить справедливое суждение о ребёнке. Пирогов, будучи врачом и педагогом, смог глубоко почувствовать антропологическую целостность человека и поэтому призывал учителей к гармоническому развитию личности.

Мудрыми педагогами мы можем назвать не только тех людей, кто непосредственно участвовал в организации педагогического процесса, но и тех, кто сам прошёл духовный путь обожения и опытно познал недуги души человека и способы борьбы с ними. К числу таких людей, несомненно, можно отнести святителей Феофана Затворника, Тихона Задонского, св. прав. Иоанна Кронштадского, которые оставили нам мудрые советы по духовному воспитанию детей. Ниже приведём некоторые из них.

Свят. Феофан Затворник писал: «Слово любовное никогда не раздражает. Командирское только никакого плода не производит» [10, 197].

Приведем и другие слова святителя: «В школьное воспитание допущены нехристианские начала, которые портят юношество: в общество вошли не христианские обычаи, которые развращают его по выходе из школы. Если не изменят у нас образа воспитания и обычаев общества, то будет всё больше и больше слабеть истинное христианство, а наконец, и совсем кончится; останутся только имя христианское, а духа христианского не будет. Всех преисполнит дух мира» [10, 199].

А также: «Что в заведениях дети становятся не те уже – что делать! Время мудрёное. При всём том нельзя думать, чтобы всё внушаемое им пропало. Всё остаётся и в своё время принесёт плод. Вы своего не оставляйте, чем можете содействуйте тому, чтобы они не совсем сбились с дороги, а успех от Господа» [10, 200].

«Учителям учеников обучать не только грамоте, но и честной жизни, страху Божьему, потому грамота без страха Божьего – не что иное, как меч у безумного», – советовал свят. Тихон [11, 14].

Св. прав. Иоанн Кронштадский также считал, что « при образовании чрезвычайно вредно развивать только рассудок и ум, оставляя без внимания сердце, – на сердце больше всего нужно обращать внимание» [11, 14]. По мнению отца Иоанна, сердце, как источник жизни, нужно очищать от греха, чтобы в нём зажёгся «чистый пламень жизни», который бы направлял все мысли, желания и стремления человека.

Подводя итог вышесказанному, важно отметить, что условиям воспитания полноценной личности с твёрдыми нравственными убеждениями соответствует христианская педагогика, то есть сам христианский педагог, с его знаниями, с его стремлением к истине, с его живой интуицией. Результатом христианского воспитания ребёнка должно стать обретение внутренней системы ценностей, которая ляжет в основу всей жизни человека.

Литература
1. Библия. М., 1997.
2. Владимир (Богоявленский), митр. Беседы о православном воспитании детей. Минск, 2004.
3. Дивногорцева С.Ю. Духовно-нравственное воспитание в теории и опыте православной педагогической культуры. М., 2008.
4. Ельницкий К.В. о воспитании: Золотой фонд педагогики / Сост.-редактор А.П.Фурсов М., 2004.
5. Зеньковский В.В., прот. Педагогика. Клин, 2002.
6. Иоанн (Маслов), схиархим. Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. М., 2003.
7. Коменский Я.А. Великая дидактика // Педагогическое наследие. / Составители В.М.Кларин, А.Н.Джуринский. М., 1988.
8. Макаренко А.С. Собрание сочинений: В 4-х томах., М., 1987. Т. 4.
9. Рачинский А.В. о воспитании: Золотой фонд педагогики / Авт.-сост. Л.Ю.Стрелкова. М, 2004.
10. Святитель Феофан Затворник. Душеполезные поучения. Введенская Оптина Пустынь, 2003.
11. Святые Отцы о воспитании детей // Дух христианина. 2005. №16.
12. Сурова Л.В. Искание высот. Клин, 2007.
13. Трудный возраст. Что нам делать с этими подростками ? Рекомендации священников и православных педагогов./ Составитель А. Баранов. М., 2006.
14. Ушинский К.Д. Избранные педагогические сочинения: В 2-х т. М., 1974. Т.2.

Т. П. Довгий

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ В КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СМОЛЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Христианство – это религия личности, ее способности к вере, любви, добру и свободе. Саморегулируемая личность, самостоящая на камне духовно-нравственной традиции должна стать отправной точкой в преодолении разрушительных тенденций глобализации.

В условиях кризиса цивилизации потребления может показаться, что главное состоит в том, чтобы преодолеть глобальный экономический кризис. Для России – это очередной вызов. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл считает, что стратегически разрешить глобальные вызовы Россия сможет только путем создания духовно сильного государства, в котором каждый человек должен обладать своим ярко выраженным национальным самосознанием. При этом речь идет не о формировании новой идеологии, так как «идеология – это скоропроходящее явление». Даже мощный государственный аппарат не может удержать влияние одной идеологии более трех-четырех поколений. Поэтому речь идет о системе ценностей. «Без системы ценностей мы не выстроим систему координат. А без системы координат не может быть стратегического развития страны» [1, с. 159].

Патриарх, обращая свое архипастырское слово к учительству, родительской общественности, молодежи, ко всему российскому обществу, отметил: «Россия вступает, как и все страны, в очень опасную эпоху глобализации. В эту эпох выиграет тот, кто будет сильнее, потому что уничтожаются существующие границы, и в будущем их будет еще меньше. Никого нельзя будет силой лишить возможности говорить, убеждать, использовать средства массовой информации. Этот процесс может закончиться поражением, если мы будем слабыми, если мы проиграем реальное соприкосновение сил и идей… У нас нет права проиграть историческую битву за Россию, поскольку, борясь за сохранение Святой Руси, мы боремся за сохранение человеческих душ» [1, с. 126].

Согласно поручению Президента Российской Федерации Медведева Д.А. Председателю Правительства Российской Федерации В.В. Путину в 19 субъектах Российской Федерации, в 2009-2011 годах проводилась апробация комплексного учебного курса для общеобразовательных учреждений «Основы религиозных культур и светской этики» [2]. Данный курс включает в себя следующие составные части: основы православной культуры, основы исламской культуры, основы буддийской культуры, основы иудейской культуры, основы мировых религиозных культур и основы светской этики. Выбор изучения одной из религиозных культур или светской этики предоставляется родителям. Смоленскую область этот педагогический проект коснулся лишь косвенно. Этот эксперимент призван показать, что при помощи традиционных культурных и религиозных ценностей «мы должны, – по словам Патриарха Московского и всея Руси Кирилла, – научиться жить, не разрушая памятники, не разрушая прошлое» [3, с. 4].

С целью выявления результативности региональной системы духовно-нравственного образования и воспитания были проведены мониторинговые исследования динамики развертывания процесса усвоения учащейся молодежью традиционной православной культуры, ее духовных, религиозно-философских, социальных образов и смыслов. В данном социологическом исследовании приняли участие 596 школьников, 240 учителей, 3040 родителей.

В рамках Закона Российской Федерации «Об образовании» Департаментом Смоленской области по образованию и науке были проведены мониторинговые исследования. Непосредственными организаторами мониторинга стали консультант Департамента Смоленской области по образованию и науке М.Ю. Андрицова, методист Областного центра духовно-нравственного образования С.В. Смирнов, кандидат педагогических наук, доцент Смоленского филиала МИИТ Налетова Н.Ю.

Основная задача заключалась в выявлении образовательного запроса на изучение истории и культуры религии в муниципальных образовательных учреждениях Смоленской области, а так же духовных приоритетов школьников и родителей. Анкетирование учащихся носило репрезентативный

характер и охватило 6 районов области: г. Смоленск, Рославльский, Холм-Жирковский, Глинковский, Ярцевский и Краснинский районы.

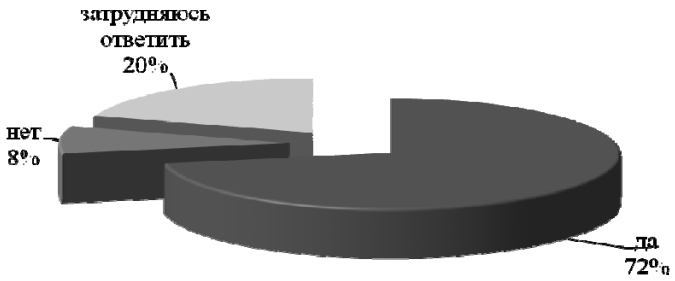
Выяснялась психологическая симпатия, антипатия или безразличие ребенка к православной культуре. Ответы учащихся показали, что абсолютное большинство ребят (72 %) с интересом и симпатией посещают занятия, лишь 2 % не желают посещать их. Органы управления образованием всех уровней следят за соблюдением права мотивированного отказа от изучения конфессиональной культуры конкретным ребенком. В случае поступления соответствующего обращения со стороны родителей ребенку предоставляется возможность заниматься иным предметом учебного плана.

Следующим вопросом исследование было выявление содержательных предпочтений предмета «История православной культуры земли Смоленской». Педагогический оптимизм вызывает факт, что вопреки расхожему мнению об ослаблении нравственных начал у подростков, 47 % школьников назвали жития святых самым интересным и важным для себя материалом учебника. Святость, являясь нравственным идеалом, оказалась близка сердцу современного восьмиклассника и в определенной степени образцом для подражания в воспитании в себе любви к ближнему. Церковное искусство (иконопись и храмовое зодчество) для школьников региона не только памятники великого прошлого, но часть современной жизни. Этому способствуют экскурсии и паломнические поездки учителей и ребят. Поэтому 53 % ребят указали, что им интересно церковное искусство.

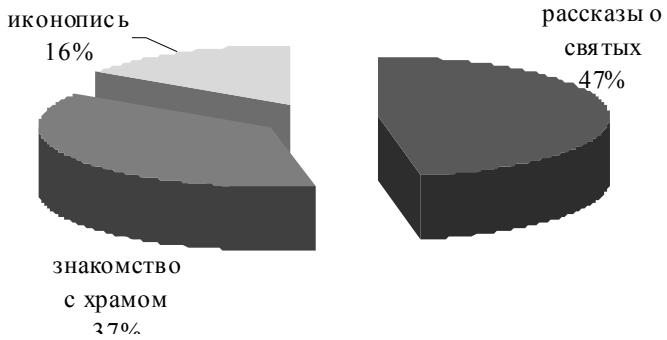
На общероссийском уровне обсуждение проблемы преподавания православной культуры в светской школе не касалось вопроса, в каком возрасте ее изучать. Чаше всего называлась начальная школа. Опыт работы на Смоленщине показал, что, изучая православную культуру в начальной и основной школе, 81 % старшеклассников хотели бы продолжить изучение учебных исторических и культурологических курсов православной направленности. Интерес к данному предмету увеличивается в старших классах, когда уже сформировались не только знания, но и духовные потребности личности.

Приведем некоторые ответы учащихся: «Мне нравятся уроки Православной культуры, так как на них я открываю для себя много нового. Иногда я рассказываю дома родителям о том, что узнал на уроке. Особенно я люблю слушать, когда рассказывают на уроках о соборах, иконах и чудотворцах. По моему мнению, такие уроки обязательно нужны. Они учат добру. С их помощью я обрел новых друзей, стал добрее и приобрел много хороших качеств. На этих уроках мы беседуем с учителем, развиваем свои мысли, свою речь, высказываем свое мнение. Этот урок какой-то особенный, не такой, как другие. Он учит добру».

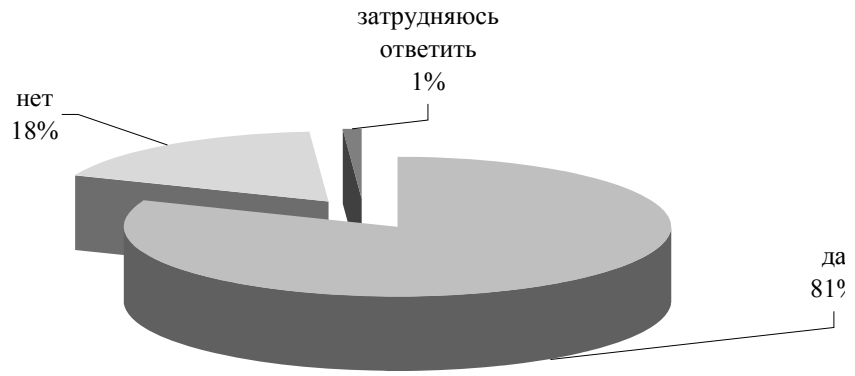
Нравится ли тебе предмет «История православной культуры земли Смоленской»?



Больше всего запомнилось…



Хотел бы продолжить изучение православной культуры?

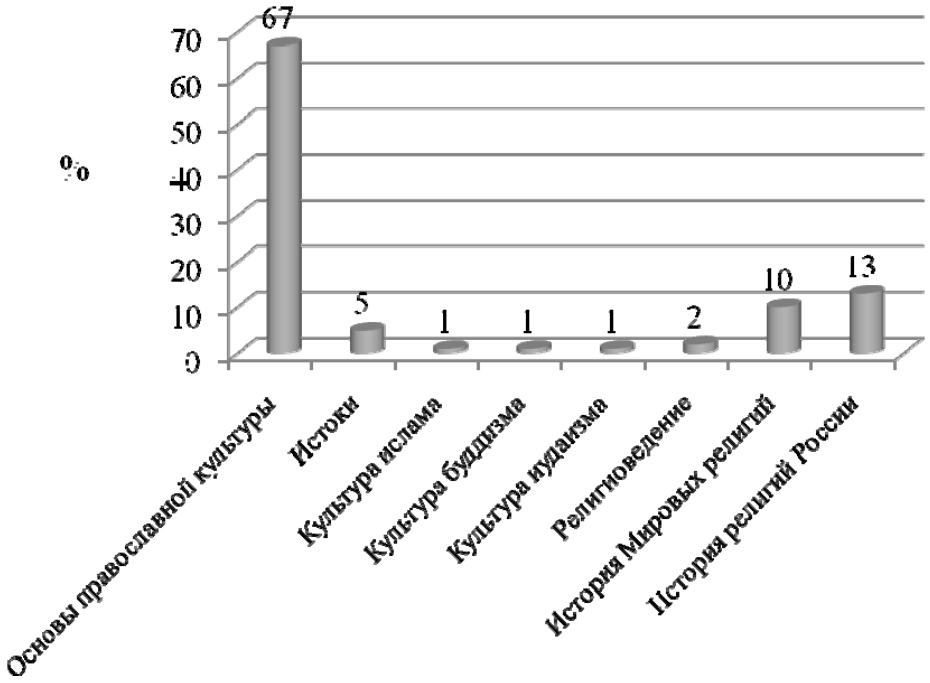


Преподавание православной культуры в государственной школе напрямую зависит от позиции родителей школьников. Учитывая, что в школах проводятся специальные родительские собрания, а в ряде школ лекторий по духовному образованию, родители оказались готовы к обсуждению данного вопроса. В анкетировании приняли участие 3 040 родителей. Родителям было предложено ответить на ряд вопросов. Распределение ответов оказалось весьма позитивным.

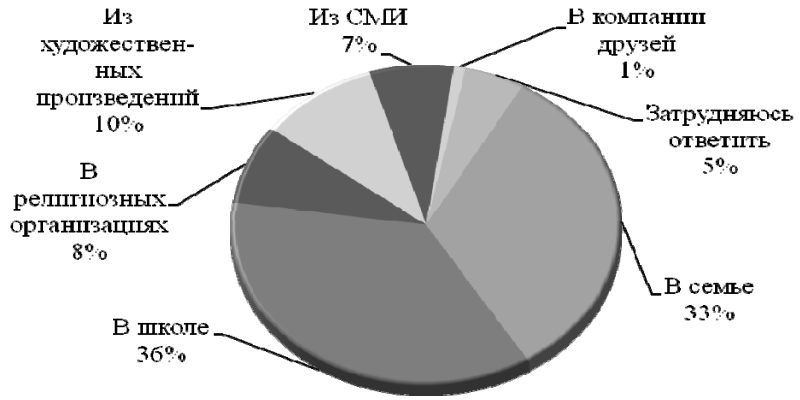
Показательно, что десять лет преподавания в общеобразовательных школах Смоленской области факультативного курса «основы православной культуры» и краеведческого предмета «история православной культу-

ры земли Смоленской», сформировало у 67% родителей положительное и предпочтительное отношение к преподаванию православной культуры и истории Православия. Достаточно велик интерес к истории традиционных религий России – 13 % родителей. Незначительный интерес к специальному изучению религиозной культуры других традиционных конфессий возможно объясняется национальным составом региона, в котором 98,2 % (по состоянию на 2002 г.) составляют русские, белорусы и украинцы.

Если бы Вы могли выбрать для своего ребенка предмет по истории и культуре религий, на чем Вы остановили свой выбор?



Как Вы думаете, где в современном обществе люди должны получать представления о религиозной культуре?

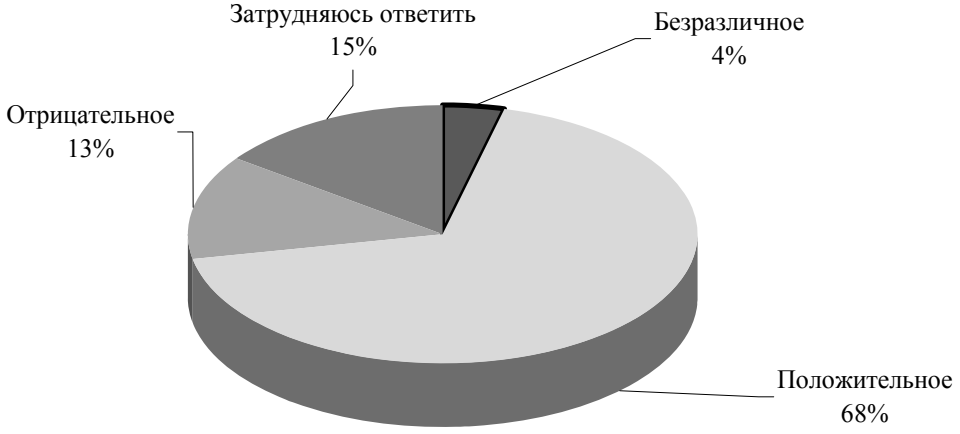


Родительская общественность осознает, что формирование духовного образа ребенка и его внутреннего мира является тонкой и сугубо индивидуальной работой, требующей высокого профессионализма, компетентности в вопросах религии и религиозных культур. Результаты анкетирова-

ния показали, что 69 % родителей считают, что в современном обществе люди и дети в частности должны получать представления о религии и религиозной культуре в семье и школе. Общественное мнение косвенно высвечивает проблему моральной индифферентности СМИ. В содержании телевизионных программ (за исключением канала «Культура») господствуют и активно продвигаются ценности «общества потребления», минимизированы традиционные национальные и духовные ценности, исчез с экрана образ нравственной жизни, как единственно приемлемой формы уравновешенной и счастливой жизни человека в современном мире. Родители отметили недостаточную роль религиозных организаций в ознакомлении детей с религиозной культурой. Всего 8 % родителей считают, что миссионерская деятельность религиозных организаций позволит во всей полноте донести ребенку смыслы и образы конфессиональной культуры и нравственности.

Возрождение духовности общества в целом после крушения в России воинствующего атеизма, насильственно оторвавшего людей от религии отцов, сегодня поддержано государством. Конституцией Российской Федерации гражданам обеспечено право свободы совести. Родители положительно относятся к введению в учебные программы общеобразовательных школ предметом по истории и культуре религий. И если положительно ответивших – 68 % родителей, то негативно относящихся только – 13%. Преподавание религиозной культуры вызывает высокий интерес и положительную мотивацию со стороны родителей. Большинство респондентов (81 %) четко определили свое отношение. Только 4 % родителей оказались безразличны к проблеме и 15 % родителей затруднились с ответом.

Как Вы относитесь к введению в учебные программы общеобразовательных школ предметов по изучению истории и культуры религии?



Свидетельством того, что процесс воссоздания духовно-нравственных ценностей в общественном сознании не останавливается, является начало преподавания предмета «Основы религиозных культур и

светской этики» во всех 4-х классах общеобразовательных школ Российской Федерации с сентября 2012 г. Этому решению предшествовал двух годичный эксперимент [См.: 2]. По результатам апробации комплексного учебного курса Министерством образования и науки Российской Федерации подготовлены приказы и другие распорядительные документы о внесении изменений в Федеральный базисный учебный план для общеобразовательных учреждений Российской Федерации и подготовки кадров учителей по данному предмету [5].

В соответствии с приказом Министерства образования и науки Российской Федерации в субъектах РФ проводятся мероприятия, необходимые для реализации курса ОРКСЭ. В общеобразовательных учреждениях Смоленской области были проведены родительские собрания по выявлению выбора родителелями модуля комплексного курса ОРКСЭ. Абсолютное большинство выбрали «основы православной культуры» и «светская этика». Наибольший показатель по модулю «основы православной культуры» в Сычевском, Темкинском, Шумячском,Холм-Жирковском, Дорогобужском районах (от 80 до 100 %), в Смоленском, Новодугинском, Софоновском, Краснинском, Вяземском,Рославльском районах (50 %). Модуль «светская этика» абсолютно доминирует в Духовщинском, Кардымовском,Гагаринском,Глинковском, Починковском районах (до 80 %), а в Угранском районе – 90 %. В данных районах учащиеся 4-х классов практически не получат право доступа к традиционной духовной культуре своего народа. Итого по области 3114 школьника будут изучать основы православной культуры, 3902 – светскую этику, 8 – исламскую культуру, 3- иудейскую культуру, 2 – буддийскую культуру, всего – 7550 учащихся 4-х классов области. Эти данные являются предварительными, т.к. до начала учебного года родители имеют право пересмотреть свой выбор.

Духовно-нравственное образование – весьма тонкий предмет. В Российской империи Закон Божий был обязательным учебным предметом, но это нисколько не помешало народу активно участвовать в революции и реализовывать политику воинствующего атеизма. Патриарх, объясняя это явление, пишет: «Многие неудачи и трудности церковной жизни в России предреволюционного времени были обусловлены тем, что Церковь являлась частью государственного механизма. Она не была свободна в решении своих внутренних проблем. Возможно, отрицательную роль сыграло и пренебрежение известной истиной, глаголющей, что "невольник – не богомольник"» [1]. Нынешнему молодому поколению придется отвечать на вызовы современности. Церковь должна входить в самую глубину жизни молодого поколения, «иметь его не объектом попечения, но стать неотделимым от него субъектом» [6, с. 143].

Литература

1. Кирилл, Патриарх Московский и всей Руси. «Неизвестный» Патриарх Кирилл. – М.: Даниловский благовестник, 2009. – 192 с.

2. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 29 октября 2009 г. № 1578-р

3. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Слово, благодать несущее. – Смоленск: Маджента, 2005.

4. Приказ Министерства образования и науки № 69 от 31 января 2012г. «О внесении изменений в федеральный компонент государственных образовательных стандартов начального общего, основного общего и среднего (полного) общего образования, утвержденные приказом Министерства образования Российской Федерации от 5 марта 2004 г. № 1089».

5. Приказ Министерства образования и науки № 74 от 1 февраля 2012 г. «О внесении изменений в федеральный базисный учебный план и примерные учебные планы для образовательных учреждений Российской Федерации, реализующих программы общего образования, утвержденные приказом Министерства образования Российской Федерации от 9 марта 2004 г. №1312».

6. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Не стойте долго на пороге храма // Труд. – 2003. – 18 окт.

Л. А. Каскеева

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ВОСПИТАНИЯ ЛИЧНОСТИ ПОДРОСТКА В УЧРЕЖДЕНИЯХ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ С ПОЗИЦИИ ПРАВОСЛАВНО-ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА

Согласно Ветхому и Новому заветам Бог сотворил человека свободным [4,с.368]. Исходя из постулатов православного воспитания, может возникнуть ощущение противоречия между воспитанием и свободой. Абстрактной свободы быть не может, врожденной не существует. Свобода, как категория ценностей, не дана, а задана. В православном воспитании ставится вопрос об освобождении, то есть восхождении к свободе. При данном подходе задача воспитателя – помочь подростку стать свободной личностью. Развивая свободу подростка, мы расширяем право выбора, в том числе и возможность ухода в сторону зла как возможное проявление личности [7,с.27].

В настоящее время когда Россия находиться на переходом этапе своего государственно-политического развития, актуально возрождение личностно-духовных ценностей человека. Ученых, преподавателей, воспитателей волнует вопрос духовного развития, появляются работы посвященные этой проблеме.

Авторы стремятся решать проблему формирования ценностных ориентаций за счет выделения, акцентирование наиболее важной категории ценностей, вокруг которой в дальнейшем строится «наращивание» всей системы ценностей. В качестве такой основополагающей ценности, в первую очередь, предполагается духовность к самому понятию «духовное». Сложно дать исчерпывающее понимание этого термина. Духовное есть движение к высшему, к нравственности − это связь земного с неземным, для верующего человека – с Богом. Человек рано или поздно осознает эту

связь. По определению В.И.Слободчикова «духовность» выступает родовым определением человеческого способа жизни, связанное с открытием самоценного, очевидного и необходимого смысла собственного существования. Духовность определяется как устремленность личности к избранным целям, ценностная характеристика сознания. Нравственность представляет собой совокупность общих принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу и обществу. В сочетании они составляют основу личности, где ее духовность – вектор ее движения (самовоспитания, самообразования, саморазвития), она является основой нравственности.

По мнению И.М. Ильичевой, именно духовность является той «поступательной сущностью человека, которая обеспечивает ему полноценное развитие и саморазвитие, усвоение социального опыта с целью преобразования собственной природы». Того же взгляда придерживается Л.П. Буева, отмечая критериальный характер духовности, ее способность выступать абсолютной мерой, эталоном других ценностных ориентаций, когда духовность становится «показателем существования определенной иерархии ценностей, целей и способностей». По мнению А.В. Атаманчук именно направленность образования на формирование духовных ценностей у подростков определяет укрепление базовых общечеловеческих ценностей. А. А. Кухтин считает нравственно-духовную культуру главным условием и средством обеспечения стабильного и эффективного формирования ценностных ориентаций.

Интересно отметить, что духовность определяется большинством ученых исключительно на позитивистском языке. Так, Л.М. Степаненко видит в «духовности» устремленность к возвышенному, идеалам высших ценностей, нравственным императивам. В работе И.М. Ильичевой понятие «духовность» рассматривается как «постоянный возврат человека к человеческому в себе». Указанные исследователи отождествляют духовность с «зацикленностью» человека, замкнутостью на своем внутреннем мире.

В течение последнего десятилетия появился ряд педагогических исследований, в которых наметились подходы к определению и поиску путей решения проблемы формирования ценностных ориентаций подростков. Исследователи не ограничиваются замыканием духовности на человека как высшей ценности. Следует выделить работы В.А. Беляевой, Е. В. Бондаревской, В.А. Караковского, Т.И.Петраковой, Н.Е.Щурковой. Ученые единодушно отмечают, что именно духовность и нравственность являются важнейшими, базисными характеристиками личности, без постановки которых нельзя эффективно формировать ценностные ориентации подростков.

Применительно к современным педагогическим проблемам духовность рассматривается как особое состояние человека, выражающееся в высоком уровне сформированности нравственных качеств личности, понимании своего места в жизни, гуманном отношении к природе, труду,

людям, самому себе, а также в бескорыстном служению обществу. Духовность – это ценностное содержание сознание, это ориентация и волевая устремленность к избранным в качестве предпочтительных ценностей. Она представлена выбором доминирующих ценностей в объективной реальности, и в этом выборе принимают участие не только чувства, но и сознание, что означает не игнорирование эстетических, позитивистских, практических и других ценностей, а гармонию их с приматом нравственного.

Проблема духовно-нравственного воспитания как проблема духовно – религиозной, трансцендентно-центрированной жизни человека в светской педагогической культуре почти не рассматривается. В светской культуре под духовностью понимают состояние внутренней психической жизни человека. В этом случае говорят о духовной жизни, о духовной атмосфере общества. Здесь мы отмечаем, что понятия духа, души и психики выступают как синонимы.

Достоинство православно-педагогического подхода в том, что он показывает как неразличение духа и души становится опасным, когда духовность сводят только к субъективному проявлению индивидуального отношения к миру. С религиозной точки зрения духовность есть присутствие Бога в душе человека. Подлинная духовность есть диалог и сотворчество души и духа, которое является залогом развивающейся гармонии человека и мира. Формирование духовной культуры есть основной признак становление личности. Именно на глубочайшей ответственности человека перед бытием мира сходились лучшие представители русской культуры — верующие и материалисты: М, Бахтин, С.Булгаков, В.Вернадский, Ф.М.Достоевский, В.И.Солженицын, В.Л.Соловьев и другие. Человек должен брать на себя ответственность в принятии решений.

Таким образом, в православно-педагогической культуре понятие духовности ближе человеческой личности, так как духовная жизнь всегда обращена к обществу, роду человеческому, к Богу как трансцендентному абсолюту. Вера в духовности человека определяется нравственностью его поступков.

Известный русский философ В.С.Соловьев выделяет три основные меры любви, которые определяют нравственность: это чувство стыда, жалость и благоговение. Наиболее важная задача православного воспитания – воспитание чувства благоговения у ребенка, или «Страха Божия» [5,с.287–182], основной детской добродетели. Благоговение, согласно определению этого слова, означает почтение, уважение. В.Даль характеризует его как «смесь страха и уважения, смирения и покорности». Святые отцы церкви говорят о нем как «радостовидном страхе». Эта ценностная ориентация особенно важна в наше время, когда подросток теряет критерии между «можно» и «нельзя» в условиях диктата массовой культуры материального потребления.

В православном понимании любовь (духовная) есть высшая способность, главная эмоция, внутренний источник света, способность преобразить человека. Мера любви, по В.С.Соловьеву – это чувство стыда как регулятор отношений человека к самому себе. Чувство стыда является естественным прирожденным чувством каждого человека, поэтому задача по его воспитанию состоит в том, чтобы выявить и укрепить его.

Жалость понимается как мера любви по отношению к другому человеку. В.С.Соловьев также отмечает значение чувства правды и справедливости. Воспитать у подростка правильное отношение к другим людям помогают два правила: первое – старайся не приносить вреда другим, второе – всем насколько можешь, помогай. Первое правило включает ряд запретов: осуждение, ябедничество, зависть, воровство, ложь, лень и другие. Первое правило можно назвать отрицательным. Второе – положительным. Оно предусматривает воспитание у подростков различных добродетелей. Добродетель – это деятельная форма усвоения добра, противоположная греху. Вера, Надежда и Любовь являются главными христианскими добродетелями. Каждая нуждается в усилиях. Так, например, для воспитания правдивости православные педагоги советуют относиться к детям с полной откровенностью, искренностью, оказывать им полное доверие. Но при этом помнить воспитателю необходимо о том, что нельзя давать детям ложных обещаний, не смеяться над детской ложью, не заставлять говорить неправду из страха наказания, внушать что ложь–грех.

Действующей силой души в христианстве считается совесть, ее называют Ангелом-хранителем. Совесть – «совместная весть» совместное знание. По состоянию совести определяется нравственностьчеловека: она может быть спокойной, чистой, спящей, мертвой. Она есть проявление в человеке голоса Божьего. Человек без совести и страшен, и несчастен, хотя внешне он может процветать. Православное воспитание с большим вниманием относиться к воспитанию «совестливости» в подростке. Православие дает возможность не только знать и исполнять предназначенные для человека церковные нормы, но и дает возможность глубоко познать самого себя как личность, сотворенную Богом для созидания мира: внутри себя, в своем доме и благочестия в обществе.

Полноценное нравственное развитие воспитания подростков предполагает наличие четких однозначных критериев. Существует два подхода к определению критериев нравственности: функциональный (Н.В.Ефременко, Л.А.Иванова и др.) и интегративный (Л.И.Божович [1,с.62], Л.С.Неймарк [3,с.334] и др.) Авторы функционального подхода признаками, характеризующими тот или иной уровень нравственного развития детей считают трудолюбие, гуманность, коллективизм, честность, бережливость и т.д. Сторонники интегративного подхода опираются на какой-нибудь один критерий, который позволяет выявить и фиксировать главное нравственное содержание личности. Интегративный подход играет

роль ведущего метода изучения нравственной воспитанности. Функциональный подход выступает как подсобный, позволяющий лучше понять моральную сферу, как целостное образование личности. Категорию «моральной направленности личности» Л. И. Божович, З.И. Васильева, Т Е. Конникова и другие признают как наиболее адекватную. Моральная направленность личности подростка – сложное целостное образование, состоящее из разнообразных по нравственному содержанию, силе и волевой обеспеченности чувств, устремлений, потребностей. Одни из них могут устойчиво занимать лидирующее положение, другие играть подчиненную роль, что находит свое выражение в той или иной направленности индивида, позволяющей ему совершать нравственно ценные, или же, наоборот, этически неприемлемые поступки и действия.

Согласно В.Д.Шадрикову, воспитание гармонически, нравственно развитой личности предполагает формирование определенных качеств в их сочетании; где о гармонии упоминается дважды: как о синтезе стремлений, знаний, способностей, умений в рамках одной добродетели, так и о синтезе добродетелей в структуре личности.

По другому рассуждают авторы работы «Происхождение духовности» П.В.Смирнов, П.С.Ершов, Ю.П.Вяземский[6,с.63]. В основе их теории лежит потребностно-информационный подход. Потребности – первопричина и движущие силы человеческого поведения. Они подразделяются на:

- витальные («биологические»), призванные обеспечить индивидуальное и видовое существование человека;

- социальные, которые делятся на две разновидности: потребности «для себя», осозноваемые личностью как принадлежащие ему права; и потребности « для других» – осозноваемые личностью как обязанности перед другими людьми;

- идеальные потребности познания окружающего мира и своего места в нем, познания смысла и назначения своего существования на земле путем присвоения уже имеющихся культурных ценностей, так и за счет открытия нового, неизвестного предшествующим поколениям.

Все это говорит о том, что перед преподавателями стоит очень сложная задача создания необходимых условий для становления свободной самостоятельной личности, приверженной вечным нравственным ценностям и сознающей свою ответственность перед обществом за свои деяния. Вместе с тем в православной педагогической культуре духовность и нравственность как универсальная форма общественного и личного миропонимания, совокупность принципов, норм поведения по отношению друг к другу, выражается в идеалах добра и зла. В христианстве, с точки зрения антропологии, человек отличается от других творений, так как он существо не только биологическое, но и духовное. Педагог ответственен не только за обучение, но и за духовное воспитание ребенка. Забота о сердечности, как главном источнике духовной жизни, от которого зависит строй мыс-

лей, чувств и действий человека, является главной задачей православного воспитания. Дать сердцу подростка правильное направление, соответствующее главной цели бытия, развить в нем деятельную любовь к Богу и ко всему священному – в этом главная задача православного воспитания.

Таким образом, православная педагогика расширяет понимание свободы, духовности и нравственности, делая их не просто отвлеченными, абстрактными категориями, а связывая с самой сущностью и смыслом жизни. Благодаря православно-педагогическому подходу у педагога появляется возможность обосновывать формирование ценностных ориентаций не только со ссылкой на релятивистские ценности, но и на абсолютную ценность трансцендентного.

Литература

1.Божович, Л.И. Этапы формирования личности в онтогенезе / Л. Божович // Психология личности: сборник статей [Текст] / Под ред. А.Б. Орлова. – М.: Вопросы психологии, 2001. – С. 62–92.

2.Мерлин, В.С. Становление индивидуальности и социализации индивида [Текст] /В.С. Мерлин. – М.: Мысль, 1970.

3.Неймарк, М.С. Изучение подростков с разной направленностью личности / М.Неймарк // Изучение мотивации детей и подростков / Под ред. Л.И.Божович и Л.В. Благонадежной [Текст]. – М.: Педагогика, 1972.

4.Православный энциклопедический словарь [Текст] / Сост. священник Ярослав Шипов. – М.:Моск. Патриархия,1998.

5.Соловьев, В.С. Русский национальный идеал // Собрание сочинений в 2 т. – М.:Мысль,1984. – Т.1.С.182.

6.Симанов, П.В., Ершов, П.М., Вяземский, Ю.П. Происхождение духовности / П.В. Симонов, П.М.Ершов, Ю.П.Вяземский. –М.: Педагогика, 1989. – С.63.

7.Зеньковский. В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии Текст / В.В.Зеньковский.- Переизд. Работы 1934 г. – М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1993. – С. 27

Т. А. Кирдяшкина

ПРОБЛЕМА ПОДГОТОВКИ МОЛОДЕЖИ К СЕМЕЙНОЙ ЖИЗНИ

На протяжении многих веков одной из величайших ценностей для человека являлась семья. Жизнь в семье имеет огромное значение для возрастания личности. Без семьи трудно научиться любви и милосердию, ответственности за себя и своих близких. Семья дает человеку домашний уют и тепло, поддержку и помощь. Она является важнейшим институтом передачи от поколения к поколению традиционных культурных ценностей. В семье человек ощущает себя представителем своего рода и своей страны.

Вместе с тем в современном обществе происходит процесс разрушения семьи. Россия занимает первое место в Европе по числу разводов. Традиционные формы семьи исчезают, вместо них распространяются внебрачные союзы. Молодые люди становятся жертвами пропаганды вседоз-

воленности, первыми принимая либеральные идеи свободы и раскрепощенности. Утрачиваются базовые навыки семейной жизни.

Как отмечает Потаповская О.М., в современном обществе происходит разрушение традиционных устоев семьи. Автор перечисляет основные признаки этого катастрофического процесса:

1. Нарушены нравственные представления о семье: утрачены жертвенность, верность, нерасторжимость брака, воспитание детей стало восприниматься как тяжелое бремя.
2. Повреждены устои семьи: иерархия, традиционный семейный уклад, связи между поколениями, почитание старших.
3. Произошло катастрофическое падение социального престижа материнства и отцовства.
4. Система общественного воспитания и образования, СМИ не содействует восстановлению традиционных ценностей семьи.

Повреждение нравственных устоев семьи способствует разрушению государства, нравственной деградации, стимулирует демографический кризис, подрывает семейное счастье многих поколений. Распространившаяся тенденция сексуальной раскрепощенности, добрачные и внебрачные половые связи, аборты, использование контрацепции – эти и подобные им явления привели к тому, что возникла реальная опасность физического вымирания России.

Что побуждает молодых людей вместо брака вступать в свободные интимные отношения? Чем объясняют они свой выбор? Для изучения взглядов молодежи на распространенные в современном обществе формы взаимоотношений полов был проведен опрос студентов II – III курсов (всего 74 чел.). Их просили высказать свое мнение по поводу: а) свободных сексуальных отношений; б) «гражданского брака»; в) однополого брака. При этом учитывались как общее качество отношения (положительное, отрицательное, нейтральное), так и само содержание высказываний. Полученные результаты представлены в таблице 1.

Таблица 1

Позиции студентов
по формам отношений между полами (в %)

Качество позиции	Свободные сексуальные отношения	«Гражданский брак»	Однополый брак
положительное	38	57	15
нейтральное	12	17	25
Отрицательное	50	26	60

Учитывая, что 38% опрошенных выразили позитивное, и еще 12% – нейтральное отношение к «свободной» любви, можно заключить, что сексуальная свобода для значительной части студентов вполне приемлема. Многие высказываются совершенно открыто в ее пользу: «Я – за свобод-

ные сексуальные отношения», «Это абсолютно нормальное явление». В ответах подчеркивается ценность этой свободы в отношениях, выделяется момент доверия друг к другу, отмечается, что в данном возрасте «пора заводить партнера».

Другая категория мнений, хотя и допускает сексуальную раскрепощенность, но с некоторыми оговорками: «если людей это устраивает», «если не женат», «если нет постоянных отношений», «если это не беспорядочные связи». Сюда же можно добавить, что с точки зрения студентов, интимные отношения должны быть «с тем, кого любишь и хорошо знаешь», при этом «нужно заводить одного партнера, т.к. это безопаснее».

Небольшая доля студентов высказывается в духе толерантности к свободным сексуальным отношениям («каждый выбирает сам») или делает попытку принять неотвратимую реальность, типа «все делают “это”, в наше время это считается нормальным явлением, и ничего с этим не поделать», «ввиду их распространенности я смотрю на них “сквозь пальцы”».

Негативная позиция по поводу рассматриваемого феномена, высказанная половиной опрошенных, имеет следующие основания.

Во-первых, отмечается опасность таких связей для здоровья из-за венерических заболеваний, СПИДа, беременностей, абортов.

Во-вторых, подчеркивается, что это есть нарушение нравственных законов: это плохо, безнравственно, отвратительно, унизительно, ведет к испорченности. Вот примеры высказываний такого рода: «Беспорядочные связи не приветствую, считаю безнравственными», «Как в нравственном плане можно быть неверным?», «В Библии говорится: не прелюбодействуй – это защищает тебя от позора, заболеваний, нежелательной беременности. В глазах людей ты – достойный человек».

В-третьих, утверждается, что партнер может быть только один: «Хочу, чтоб человек был открыт только мне», «Я – за серьезные отношения с одним человеком», «Считаю, что должен быть один мужчина, с которым чувствуешь себя защищенной».

Наконец, ряд мнений затрагивает вопросы семьи, любви, духовный аспект взаимодействия между людьми: «Считаю, что сексуальные отношения возможны при наличии тесной духовной связи с партнером. Это не развлечение, а проявление любви», «Сексуальная свобода убивает в человеке личность, в девушке теряется тайна, загадка», «Нужно уважать и хранить себя для любимого человека, а не отдавать свое сокровенное каждому встречному», «Это неприемлемо для человека, который хочет создать свою семью», «Категорически не для меня. Главное – полноценная, дружная семья, люди – не животные».

Подобные ответы свидетельствуют о сохранности нравственных представлений у значительной части студентов. Однако многим молодым людям представляется нормой то, что испокон века называли словом «разврат», «развращенность». По словам П.А. Флоренского, это – состояние

«развороченности души», «вывих душевной жизни», когда вывернуто наизнанку все сокровенное, интимное, «Хамовское и хамское» в человеке». «Бесстыдство – указатель порчи… и признак растленности души» – отмечает автор [Цит.по 4, с. 45]. Апостол Павел предупреждал: «Совокупляющийся с блудницею становится одно тело с нею» [1 Кор. 6: 16]. Таким образом, в результате свободных отношений основательно повреждается духовная и телесная природа человека. Восстановление утраченной целостности через покаяние и исправление своей жизни может потребовать много времени и сил.

Итак, половина опрошенных студентов осталась вне влияния либеральной морали общества, ставящей превыше всего ничем не ограниченную свободу. Однако часть из них все же не выдержала искушения под названием «гражданский брак». Соотношение мнений по поводу «гражданского брака оказалось совершенно иным. Среди исследуемой выборки процент лиц, категорически не принимающих данную форму отношений, в два раза меньше, чем отрицающих свободные связи. Зато этот «институт брака» представляется приемлемым для более половины студентов. В этом случае можно говорить о влиянии подмены понятий. Называя такую форму отношений «браком», общество лишает молодое поколение нравственного иммунитета. В результате молодые люди зачастую не осознают истинного положения вещей, считая подобную практику некоей прелюдией семейной жизни.

Действительно, выражая позитивный взгляд на «гражданский брак», студенты обосновывают его следующими соображениями.

Часть из них принимает его без всяких оговорок как вполне нормальное и естественное явление: «Вполне приемлемо», «Главное, что люди счастливы», «Хороший способ отношений любящих людей», «Думаю, что гражданские браки нужны в современном мире», «Это нормально, пусть живут вместе», «До свадьбы сама в нем жила почти год, ничего отрицательного не увидела».

Допустимость таких отношений видится в связи с необходимостью узнавания партнера в совместной жизни, «в быту», проверка, испытание его: «Сначала надо пожить с человеком, чтобы понять, твоя это вторая половина или нет», «Это неплохой способ присмотреться к партнеру в быту, узнать его ближе», «Мне кажется, что это – некая проверка отношений между девушкой и парнем», «Хорошая проверка отношений, ведь многие пары не готовы жить вместе, а разводиться после года семейной жизни неразумно», «Хороший способ посмотреть на своего спутника с другой стороны, увидеть его положительные и отрицательные качества в семейной жизни и однозначно решить, стоит ли связывать жизнь с этим человеком».

Таким образом, в ситуации кризиса семьи, при невероятно большом количестве разводов, молодые люди, казалось бы, нашли форму отношений, позволяющую, с их точки зрения, избежать неверного выбора супруга

и, как следствие, скорого расставания с ним. Этой, весьма распространенной, формой стал «пробный» брак. То, что такая практика связана с нарушением целомудрия, и что «перебирание» вариантов может быть достаточно долгим, многими не принимается во внимание. Удивительно, что подобная проверка не видится современным людям оскорбительной, унизительной. Обнаруживается также непонимание того, что подобные отношения приводят к глубокой связи между людьми, к тому, что в Священном Писании обозначено как «будут два одною плотью» [Мф. 19: 5].

Итак, мнение большей половины опрошенных молодых людей сводится к следующему: «Перед официальным должен быть гражданский брак». Правда, далее многие уточняют – «но не на всю жизнь».

Сколько же должен длиться подобный «брак»? Ответы таковы: «Не более года, затем узаконить отношения», «Максимум до года, дальше нужен либо настоящий брак, либо расставание», «Думаю, что 2-6 месяцев стоит пожить в гражданском браке». Таким образом, незаконные в нравственном и гражданском смысле отношения с точки зрения студентов являются вполне нормальными и даже необходимыми как короткий, но обязательный период перед вступлением в официальный брак. Некоторые даже считают возможным венчаться после «гражданского брака».

Многие высказывания свидетельствуют о пренебрежительном отношении к «штампу в паспорте». Дескать, мы или наша любовь выше этих официальных государственных установлений: «Жить вместе и заботиться друг о друге без штампа в паспорте вполне можно», «Есть люди, для которых штамп в паспорте не важен», «Если люди любят друг друга, то штамп в паспорте ничего не решает». Поразительная слепота прослеживается в таких ответах, непонимание того, что любовь выражается в заботе о близком человеке, в защите его прав и благополучия, положения в обществе, что неким знаком всего этого служит сей пресловутый штамп.

Следующая категория ответов содержит ряд условий, при которых «гражданский брак» возможен: «если уверен в своих чувствах», «если у молодой семьи нет детей», «если нет денег на свадьбу и оформление бумаг», «если это ведет к браку», «если люди любят друг друга». Порой такой «брак» рассматривается даже как очень достойное дело, на которое могут решиться избранные: «Гражданский брак возможен только у очень ответственных и думающих о своем будущем людей, которые пока не собираются продолжать род». По-видимому, ответственность проявляется в этой всесторонней проверке партнера, в которую включаются и весьма интимные моменты.

Все же во многих ответах сквозь общепринятую толерантную позицию пробивается неподдельное (и вполне понятное) желание вступить в брак настоящий: «Нормально, но лучше свадьба», «Сама бы хотела зарегистрировать отношения», «Считаю допустимым из-за экономических проблем молодой пары. Сама бы я хотела кольцо на пальце и белое платье. Но

допускаю возможность такого брака на краткосрочный период. Но все же хочется замуж».

И такое стремление вполне естественно. Истинные ценности, к которым можно, без сомнения, отнести стабильную, счастливую семейную жизнь, привлекательны для всякого нормального человека, даже и обманутого призрачными образами безграничной свободы и безответственности.

Нейтральная позиция студентов по данному вопросу проявляется как толерантное отношение к происходящему: «Люди сами выбирают, как им жить», «Сейчас это многие практикуют». И опять же при отстраненном отношении к самому феномену незарегистрированного сожительства из глубины души прорывается желание нормального традиционного брака, например, «Отношусь нейтрально, но сама бы хотела зарегистрировать отношения».

Высказывания противников гражданских браков (26 % студентов) можно разделить на четыре группы. Первая – представляет собой выражение четкой, однозначно негативной позиции по отношению к данному феномену: «Себе не позволю», «Я – за официально оформленные браки, за построение семьи, в которой будут ясны обязанности и ответственность каждого члена», «Для меня это понятие ненормальное, я – только за зарегистрированный брак», «Признаю только зарегистрированные браки, притом после длительного общения со своей половинкой».

Вторая категория ответов содержит неприятие неоформленных отношений, из-за неопределенности, непонятности подобного сообщества: «Непонятная форма отношений, кем люди приходятся друг другу, неясно», «Подобный брак может затянуться на годы. Нет никакой определенности».

Третья группа высказываний содержит определение для обсуждаемых отношений: «Это сожительство. У женщины должен быть муж, а не сожитель», «Сожительство, а не гражданский брак».

Наконец, последняя разновидность ответов включает важные характеристики такого рода отношений: «Семья должна в первую очередь строиться на доверии, уважении друг к другу. А если люди начинают таким образом проверять отношения, они уже не доверяют друг другу, а, значит, и не любят», «Думаю, люди просто боятся ответственности, которая навалится со штампом в паспорте», «Обыкновенное сожительство – без обязанности и ответственности. Это плохо».

Итак, 57% студентов не видят в «пробном браке» нарушения нравственных устоев. Отошли в прошлое понятия целомудрия, девичьей чести – того, что очень ценилось в народной среде в XVIII – XIX и начале XX веков. М.М. Громыко и А.В. Буганов приводят много данных о жизни русских крестьянских общин, в которых честность была обязательной для всякой невесты, добрачные связи решительно осуждались, потеря девственности считалась большим грехом, а половая связь расценивалась как позор для девушки и ее родителей [1].

Апофеозом сексуальной свободы в современном обществе стали, так называемые, однополые браки. То, что всегда считалось извращением, болезнью, содомским грехом, поднято на щит и обрело законность в ряде европейских государств. Какова же позиция российской молодежи в отношении однополых браков? Подавляющее большинство опрошенных студентов (60 %) выразило крайне негативные взгляды на этот феномен. Многие ответы представляют собой бурную эмоциональную реакцию гнева, возмущения, нетерпимости к таким явлениям, которые классифицируются как бред, безумие, извращение, абсурд. Подобный «брак» – это омерзительно, аморально, безнравственно, «психологический сбой», «какое-то расстройство в обществе», «повернутая психика». Нередко указывается, что это «противоречит законам природы», «это – неполноценная семья», в таком «браке» нельзя «родить ребенка и воспитать полноценного человека», «дети, которых они усыновляют, получат неправильную модель семьи». Наконец, вполне справедливо упоминается, что это «мерзость пред Богом».

Нейтральное отношение к однополым бракам высказали 25% студентов, объясняя его тем, что «это болезнь, а не прихоть» и «не тяжкое преступление», что, хотя это есть «отклонение от нормы, но что с этим поделаешь – природа», что «это – выбор человека».

Примерно 15% студентов относятся к нетрадиционной сексуальной ориентации людей весьма положительно. При этом они высказывают толерантную позицию, типа «Каждый волен жить, как ему вздумается», «Это было всегда. Почему бы и нет?», «Выбор каждого человека – это нормально», «Нормально отношусь и не имею ничего против таких людей», «Мы все свободные люди и можем делать, что хотим, если это не вредит другим людям», «Если это людям нравится (если люди любят друг друга), почему бы и нет?».

В ряде ответов прослеживается явная симпатия к таким лицам: «люди с нетрадиционной ориентацией – хорошие друзья, умные люди и в общении мало отличаются от других», «Это такие же люди и они тоже имеют право любить. Приветствую таких людей, ведь они не побоялись открыто заявить о своих отношениях», «У меня есть такие знакомые, и я к ним отношусь хорошо», «Знаю огромное количество гомосексуальных людей, которые гораздо нравственнее, умнее и чище, чем гетеросексуальные».

Что можно ответить на подобные сентенции? Как известно, «наша брань не против плоти и крови…» [Еф. 6:12]. Но при этом грех остается грехом. Необходимо бороться не с носителями подобной ориентации, а с самим этим явлением, с толерантным к нему отношением в обществе, попытками демонстрации и распространения его. Ведь «худые сообщества развращают добрые нравы» [1Кор.15: 33-34].

По мысли Святейшего Патриарха Кирилла, врожденное нравственное чувство человека выступает для него в качестве компаса, указывающе-

го верное направление. Молодым людям важно не дать различным новомодным веяниям сместить стрелку нравственного компаса. Без ориентации на нравственные заповеди, невозможно построить счастливую, полноценную семейную жизнь [2].

Для возрождения семьи необходимо вернуться к основным нравственным принципам, на которых на протяжении многих веков строился брак в России: свободное избрание супруга по взаимной любви; пожизненность супружеских уз; супружеская верность; добрачное целомудрие жениха и невесты; рождение и воспитание детей как цель брака.

Проблема состоит в том, что в обществе отсутствует система воспитания человека как будущего семьянина. Этот бесценный опыт не может дать молодому человеку родительская семья, переживающая период острого кризиса. Подобные учебные дисциплины отсутствуют в системе школьного, а нередко и вузовского образования. Необходимо восполнить этот пробел, ориентируя молодое поколение на будущую семейную жизнь с самого детства, давая ему необходимые знания и навыки в этой сфере. Такое обучение является не менее, а, может, и более важным, чем профессиональное образование.

Воспитание будущих супругов и родителей, подготовка молодых людей к семейной жизни может помочь сохранению семьи и возрождению общества.

Литература

1. Громыко М.М. О воззрениях русского народа / М.М. Громыко, А.В. Буганов. – М.: Паломник, 2000.

2. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии. – М.: Даниловский благовестник, 2009.

3. Потаповская, О.М. Педагогическое сопровождение семьи в вопросах духовно-нравственного воспитания детей /О.М. Потаповская. – М.: Планета 2000, – 2002.

4. Флоренская Т.А. Диалог в практической психологии: Наука о душе / Т.А. Флоренская. – М.: Владос, 2001.

Л.В. Киржанова

ПРОЯВЛЕНИЕ ЗАВИСИМОГО И СТРАСТНОГО ПОВЕДЕНИЯ В ЦЕЛОСТНОЙ СТРУКТУРЕ ЛИЧНОСТИ

Природа человек, согласно учению святых отцов нашей церкви, имеет три составляющие – это дух, душу и тело. Жизнь каждого человека, в роде своей деятельности, имеет три основных направления: удовлетворение телесных потребностей, потребностей души и потребностей духа. В Священном писании находим указания: "Сам же Бог мира да освятит вас во всей полноте и ваш дух и душа и тело во всей целостности да сохранится без порока в пришествие Господа нашего Иисусу Христа" (1 Фес., 5:23).

В телесной природе человека заложены инстинкты самосохранения, продолжения рода, чтобы живое существо не погибло и не уничтожилось

бесследно. Телесность человека оснащена пятью органами чувств: зрением, слухом, обонянием, вкусом и осязанием.

Душа находиться во всем теле, дана Богом как оживотворяющее начало для того, чтобы управлять им. Эмбрион "приобретает душу при зачатии". Душа обладает умом, разумом и духом, подобно тому, как Триединый Бог – это Ум, Разум и Дух. Ум и разум – это два параллельных вида деятельности души. Ум связан с Богом, в нем открывается Бог; разум же, как действие, – это та способность, которая формулирует и выражает опыт ума. Умом называется и сущность души, то есть сердце. В этом значении ум и сердце отождествляются, поскольку в уме обитает Христос. Сердце это главная разумная сокровищница души, там находится ее центр, там пребывает ум и все помыслы души.

Основным действующим началом души являются эмоции положительные – это разряд радостей, удовольствий, наслаждений, и отрицательные – это разряд огорчений, гнева, боли. В результате первородного греха душу раздирают страсти и грехи. В разумной части действуют помыслы, в раздражительной – страсти, в вожделевательной– похоти, в уме – мечтательные воображения, в рассудке – мысли. Разрыв душевных сил способствует развитию болезни. Но душа может свободно менять направление своих стремлений (мысли, чувства и желания) и устанавливать связь с духом или телом.

Дух в человеке проявляется в трех видах: 1) страх Божий, 2) совесть, 3) жажда Бога. Страх Божий – это трепет перед величием Творца, оно сродни страху потерять что-либо; совесть – подпитывается страхом Божьим, руководствуется заповедями Божьими, это внутренний судья; жажда Бога – неудовлетворимое ничем, кроме Бога свойство духа.

Вследствие греха человек потерял свою целостность. Поэтому возникает множество причин ведущих к возникновению заболеваний, психологических зависимостей. Рассмотрим болезнь как зло, состоявшее главным образом в результате удаления от добра.

В крещении ум человека просвещается. Падение ума происходит в ложном знании, в неведенье, в страстных помыслах, в соизволении на грех. Болезнь души наступает тогда, когда человек предоставляет свободу чувствам и через чувства ум рассеивается из сердца, когда душа услаждается мечтательными прилогами и посредством тела пытается их осуществить. Плотским, душевным человек становиться, когда ему недостает действия Святого Духа.

Что может помочь в исцелении? Это знание духовных законов, понимание природы устроения души, осмысление пути спасения и деятельное оздоровление поврежденной трехсоставной природы человека.

Обращение за помощью происходит в случае осознания своего болезненного состояния. Человеку сложно самому понять причины своего

страдания. Поэтому он обращается за помощью к врачующим: к священнику, православным врачам, психологам.

Промыслительным в лечении больного будет правильно поставленный диагноз, благоприятный медицинский прогноз, дающий надежду на выздоровление медико-терапевтическим путем. Степень достоверности медицинского прогноза прямо пропорциональна доле плотских желаний в общем количестве забот и потребностей пациента. Чем приземленней человек, тем более подвержен закону причинно-следственных связей.

Современные открытия в медицине позволяют обнаружить наследственную предрасположенность ко многим заболеваниям, предвидеть осложнения текущего процесса. Но не всегда лечение дает положительные результаты. Тогда Господь врачует душу человека, укрепляя его веру, показуя чудо. Врачевание души это в первую очередь лечение и освобождение ума. Главная цель лечения заключается, в том, чтобы вернуть «рассеянный по внешним ощущениям ум» из внешнего мира в сердце. У человека пять чувств, каждое из них необходимо подчинить исцелению: зрение – бдению, слух – богомыслию, обоняние – молитве, вкус – воздержанию, а осязание – безмолвию. Это поможет очистить, утончить ум, освободить его от невоздержания и ненависти, сделать его бесстрастным. Когда ум становится храмом Духа Святого, мы говорим, что лечение было успешным (2).

Врачующий душу должен сам постичь законы исцеления на своем опыте. "Врач! исцели самого себя" (Лк., 4:23). Для этого необходимо выявить духовные причины возникновения болезни ума, сердца, разума и определим пути оздоровления.

Ум доставляет пищу душе, если же изменился ум, око души, то неизбежно изменяется и вся душа. «Ум у людей бывает обращен либо ко грехам, либо к Иисусу, либо к людям» (Авва Илия). Он обладает свободой и поэтому может двигаться сообразно выбранному направлению, к добродетели или пороку, изменяет душу в положительную или отрицательную сторону. Силы ума необходимо соединить с добродетелями души: разумение ума – с целомудрием души, сообразительность – с мудростью, понимание – со справедливостью, быстроту – с мужеством (2).

«Склонность ума к чувственному делает его рабом телесных страстей» (Преп. Фалассий. Добр. Т. 3, с. 303). «Чем более размножаются мечтания, тем сильнее страдает ум» (Исихий Пресвитер, Добр. Т. 2, с. 188).

Следствием исцеления ума будет исцеление всей нашей личности. Ум, освобождаясь от порабощения чувствами через молчание уст и лишение внешних раздражителей, упорядочивает душу. Задача очищения ума заключается в нахождении проникших в него помыслов, в их отвержении, что достигается не логическими рассуждениями и анализом, но молитвою. Исцеление ума – это обращение прежде рассеянного ума на сердце, их объединение, то есть обращение энергии к сущности. Свидетельством та-

кого союза служат слезы умиления и сладкое чувство божественной любви, которое достигается главным образом в умной молитве (когда ум, чистый от всякого помысла и представления).

Сердце – это «наш внутренний человек», это то место, в котором открывается и обитает Сам Бог. Человек становится личностью именно тогда, когда открывается сердце. Ум – это глаз души, а сердце – центр человеческой личности и духовного мира. Хранение ума и хранение сердца – это одно и то же. В сердце совершается величайшая битва. Многословие и чревоугодие оскверняют ум, а вслед за ним и сердце, поскольку ум доставляет пищу сердцу. Опустошенное сердце страстными помыслами в душе оставляет идол греха – это незаживающая рана и причина нового греха. «Пренебесный огонь, входя в сердце, одних опаляет по недостатку очищения, а других просвещает "по мере совершенства". Ведь "один и тот же огнь называется и огнем поядающим, и светом просвещающим» (Леств., 28:51).

Каждому необходимо хранить свое воображение в чистоте, чтобы воображение не могло действовать, и мечтательная способность была умерщвлена. Поэтому авва Дорофей говорит, что, пока мы остаемся страстными, нам вовсе не следует доверять сердцу. Ведь "кривое правило и прямое кривит" (Авва Дорофей, с. 188).

Больное сердце нуждается в лечении, иначе заболевает весь человеческий организм. Рассеянный ум прежде находит телесное сердце, а затем входит в духовное. Боль духовного сердца отражается в плотском сердце. Человек, переживающий сокрушение сердца, переносит большую боль, нежели получивший телесное увечье. Слезы – это признак возрожденного человека. Существуют внутренние слезы сердца и внешние, телесные. Господь назвал: Блаженны плачущие, ибо они утешатся (Мф., 5:4).

Признак здравия сердца – во взыграние сердца от присутствия благодати. «У человека с чистым сердцем лицо бывает радостным, а язык – сладкозвучным в молитвах и приятнейшим в беседах». Чистота сердца проявляется когда человек не осуждает грешников, на всех смотрит чистыми глазами, не делает различия между людьми.

В разуме появляются помыслы, затем возникает желание, которое направляет человека к совершению греха. До падения ум в человеке был связан с Богом, а разум выражал жизненный опыт с помощью мышления. Не мышление, а ум человека познает небесные сокровища. Разумен тот, кто очищает свой ум, в котором открывается Бог, и в дальнейшем выражает этот внутренний опыт посредством слова и мышления.

Сегодня придается большое значение разумному началу человека в западной культуре. Но это искаженное, болезненное состояние, когда ум человека помрачился страстями, а разумное начало возвысилось над умом. Разум, не имея возможности выражать опыт ума, отождествился с мышлением. Это исказило духовную природу человека, и привело к проявлению

эгоизма, гордости. Нынешняя наша культура – это культура утраты сердца. Сердце омертвело, а ум помрачен, так что человек не в состоянии ощутить их присутствия. Рассмотрим как падший разум вторгается в систему отношений с Богом, с собой, с людьми: с помощью человеческой мудрости, где разум либо вовсе не находит Бога, либо принимает за Него некий искаженный образ, созданный им самим; познание самого себе с помощью рассуждения, умозаключения и расчленения, при этом не освободив ум от гордости и лукавства многотрудным покаянием; отношение к другим людям свойственна логика, но не любовь.

Лечение разума это ограничение его власти. Разум должен быть обуздан, а ум – получить развитие, чтобы разум рождался от просвещенного ума, и в дальнейшем разумная способность облекала в слова и предложения ведение ума. Важную роль в обуздании разума играет послушание воле Божией.

Спасение человека определяется в очищение ума, сердца, разума, в просвещение ума, в общение с Богом через созерцание.

Православное врачевание зависимой, страстной природы человека будет успешным, если осмыслить природу происхождения страстей, определить пути их лечения в душе человека.

Слово «страсть» происходит от глагола «страдать» и обозначает внутреннюю болезнь. Страсти плоти – это извращенное действие души. Страсти могут быть вызваны из стремления к наслаждениям, или же из стремления избежать страдания. Основной страстью, от которой происходят все остальные, является самолюбие. От нее рождаются чревоугодие, сребролюбие и тщеславие.

В разумной части души падшего человека господствует гордость, в вожделевательной – главным образом плотские прегрешения, а в раздражительной – страсти ненависти, гнева, памятозлобия. "Многоядение и сластоядение бывают причиною нецеломудрия; сребролюбие и тщеславие – ненависти к ближнему; мать их – самолюбие – есть причина обоих" (Добр. Т. 3, с. 188).

Ничто из созданного Богом не является злом (Добр. Т. 3, с. 196). Зло возникает, когда мы сами извращаем свои способности. Пленение ума образами, чувствами сеет в душе семена трагедии. Первым склоняется к страстям ум, то есть он первый подвергается прилогу, приходит в лукавое движение, посредством ощущений привносит в душу воображение чувственных вещей и греховное расположение к ним. Эти образы запечатлеваются главным образом через глаза. Прилог это есть простое слово или образ какого-нибудь предмета, впервые являющийся уму и вносимый в сердце. Преподобный Иоанн Синайский описывает развитие помысла: "Иное есть прилог, иное – сочетание, иное – сосложение, иное – пленение, иное – борьба и иное – так называемая страсть в душе". По словам Григория Паламы, в младенческом возрасте развиваются страсти любостяжания и

сребролюбия, в детском – славолюбия и потом – сластолюбия (Добр. Т. 5, с. 267–269). "Можно иметь страсти, но не действовать по ним" (Авва Дорофей, с. 23).

«Средоточием и полем брани является человеческое сердце. Внутри каждого из нас происходит борьба со злом, и от самого человека зависит, как он в себе самом эту борьбу будет вести» (Ф. М. Достоевский).

В христианском учении психологическая зависимость рассматривается как возникновение страсти, порождение греха. В психологии и медицине психологическая зависимость личности изучается как болезнь, заболевание, которое нужно лечить. Самому человеку справиться с психологической зависимостью не всегда бывает под силу. Проявление ее в одной сфере часто является причиной зависимости в другой или в нескольких сферах.

Православное врачевание страстной природы человека проходит несколько этапов: сознание своей болезни; понимание целостной природы человека, осмысление внутреннего расщепления, искреннее желание, побуждение поменяться самому, что-то изменить вокруг; преображение духовного, душевного, телесного состояния; определение шагов к выздоровлению. Необходимо идти средним путем, как говорил батюшка Серафим Саровский.

Где можно получить помощь? Храм – приобщение к таинствам Церкви, личное общение с священником, поиск духовного отца. Социальное служение – общение с православными врачами, психологами, участие в группах психологической помощи.

Лечение страстей – это преимущественно их преображение. Бог и человек, должны быть соработниками в лечении страстей. Исцеление страстей достигается благодаря действию божественной благодати, которая доставляется через святые таинства. Однако часто бывает так, что горестные страсти души не исцеляются сразу же после исповеди. "Как одержимому долговременною болезнию невозможно в одно мгновение получить здравие, так невозможно и в короткое время победить страсти или хотя одну из них" (Леств., 26:239). Требуется время и подвижничество.

Когда человек подвизается, чтобы подчинить тело душе, а душу – Богу, в нем рождаются телесные и душевные добродетели. В падшем человеке тело получает пищу из материального мира, а душа – от тела. Нам необходимо чтобы душа научилась получать пищу от благодати Божией, а тело – от «благодатной» души. Тогда весь наш организм придет в равновесие. Это достигается усердием к приобретению добродетелей: смирения, любви, поста, подвижничества, молитвы, послушания.

Литература

1. Библия. Книги священного писания Ветхого и Нового завета. – Почаев: Свято-Успенская Почаевская лавра, 2001.

2. Влахос, Иерей, митрополит. Православная психотерапия. – М. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2009.

3. Шугаев, Илия, протоирей. Свобода и зависимость. – М. Издат. совет Рус. православ. церкви, 2009.

4. Уцелеть… в семье? – М. Изд-во Душепопечительского центра св. пр. Иоанна Кронштадского, 2007.

Е. А. Коробейникова

СТИЛЕВЫЕ ОППОЗИЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ЦЕРКОВНО-ПЕВЧЕСКОМ ИСКУССТВЕ: ВЗГЛЯД ИСПОЛНИТЕЛЯ

Проблема стиля в церковно-певческом искусстве сегодня, как никогда актуальна. Несмотря на то, что в конце XIX – начале XX столетия все лучшие творческие силы были брошены на ее решение, – говорить о положительных результатах, пока не приходится. В стиле современного богослужебного пения наблюдается неоднородность, эклектичность, и, даже определенная противоречивость. Для определения содержания этих противоречий определимся в понятиях.

Если понимать «стиль» как набор признаков, характеризующих искусство определенного времени, а также совокупность приемов использования языковых средств, а в качестве одного из значений термина «оппозиция» –противопоставление, противопоставленность, чего бы то ни было, выясним какие именно стили противопоставлены друг другу в современном церковно-певческом искусстве.

Анализируя репертуарные предпочтения современных хоров, автор выделил две пары стилевых оппозиций в нем: классицизм – Новое направление. К первой группе относятся духовные сочинения периода классицизма, и классицистски ориентированные песнопения (вторая половина XVIII – начало XIX в.), им противостоят произведения, восходящие к традициям Нового направления, или т.н. «московской школы» (последняя четверть XIX – начало XX в.). Следующая пара оппозиций – монодия и многоголосие. В данном случае развитому многоголосию во всевозможных вариантах творчески противостоит принципиально одноголосное, монодийное пение, свойственное богослужебным певческим системам средневековья.

Очевидно, что репертуарная политика т.н. «больших» хоров ориентирована либо на произведения периода классицизма с его творческими «наследниками», либо на композиторов Нового направления, а так же авторов продолжающих данную линию творчества. Казалось бы, в этом нет очевидного противоречия. Однако, если вспомнить, что период классицизма в истории богослужебного пения связан с ориентацией на Запад и окончательной утратой национальных традиций творчества, а Новому направлению мы обязаны их возрождением, то оппозиционность этих стилевых направлений в отечественном духовно-музыкальном искусстве не вызывает сомнений.

П. И. Чайковский в известном письме к ректору Киевской духовной академии от 29 сентября 1882 г. с горечью писал, что «…вследствие рокового стечения обстоятельств, у нас с конца прошлого века установился приторно-слащавый стиль итальянской школы музыки XVIII века, не удовлетворяющий, по моему мнению, вообще условиям церковного стиля, но в особенности не сродный духу и строю нашего православного богослужения. Это тем более прискорбно, что до нас дошли коренные напевы древнерусской церкви, носящие в себе все элементы не только общей музыкальной красоты, но и совершенно самобытного церковно-музыкального искусства…» [8, с. 232].

Справедливо указывая на жанровую «пестроту» классицистских песнопений, на активное использование танцевальных ритмов, ариозных интонаций, тематических аллюзий с инструментальной музыкой, великий композитор образно охарактеризовал исполнительские издержки такого неоднозначного, с точки зрения Устава явления, как классический концерт: «Когда закрылись царские врата, и певчие поспешно, на один аккорд, пропели «Хвалите Господа с небес», как бы слагая с себя тяжкую обузу хвалить Господа, ввиду своего долга угостить публику концертной музыкой, и стали, собравшись с силами, исполнять бездарно-пошло сочиненный, преисполненный неприличных для храма вокальных фокусов, построенный на чужой лад, длинный, бессмысленный, безобразный концерт, я чувствовал прилив негодования, которое, чем дальше пели, тем больше росло. То гаркнет диким ревущим рыканием бас-соло, то завизжит одинокий дискант, то прозвучит обрывок фразы из какого-то итальянского трепака, то неестественно сладко раздастся оперный любовный мотив в самой грубой, голой, плоской гармонизации, то весь хор замрет на преувеличенно тонком пианиссимо, то заревет, завизжит во всю глотку. О, Господи, и когда же, в какую минуту происходит эта музыкальная оргия? Как раз в то время, когда совершается главный акт всего священнодействия, когда Ваше Преосвященство и сослужители Ваши приобщаетесь Тела и Крови Христовой... если бы они, по крайней мере, ограничились исполнением концертов Бортнянского...» [8, с. 233].

Без сомнения, эпоха классицизма дала нам многое – прежде всего академическую манеру пения, без которой сегодня немыслимо ни восприятие, ни исполнение духовных сочинений. Однако, когда современные образованные музыканты утверждают, что Березовский, Ведель, Бортнянский, а также продолжатели их линии творчества – прекрасные церковные композиторы, то так и хочется добавить – **XVIII – начала XIX века!** Никто не призывает отказаться от исторической памяти, предать забвению их творчество, их сочинения обязательно надо исполнять, **но только не во время богослужения!**

В прогрессивной научно-исполнительской среде созрело убеждение, что современное богослужебное пение должно возвратиться к своим на-

циональным истокам. В храмах России должны звучать «русские» по духу, и музыкальному языку песнопения. В этом смысле, особую ценность приобретают творческие изыскания композиторов Нового направления в отечественном богослужебном пении, в чьих сочинениях выявлен внутренний потенциал, мелодическое богатство древнерусских распевов и найдены адекватные средства их многоголосной обработки.

Название «Новое направление» утвердилось в статьях А. В. Преображенского и А. В. Никольского для обозначения деятельности выдающихся композиторов и дирижеров Московской Синодальной школы, ставшей ярким и самобытным явлением в отечественной духовной культуре. В творчестве представителей данного течения возрождение древних распевов в русском церковном пении не отрывалось от многоголосия, но культура многоголосия изменялась, обогащаясь проникновением в него принципов, свойственных народному подголосочному стилю.

Если в сфере духовно-концертного творчества принцип стилевой и интонационной ориентации на древнерусское певческое искусство действует давно и безоговорочно, то в первородной сфере творчества – богослужебном пении, все еще продолжается, по выражению С. В. Смоленского, «блуждание русской певческой мысли по иноземным путям». В храмовом искусстве, к сожалению, до сих пор не преодолена инерция классицизма. Казалось бы, произошли серьезные изменения: прежде всего в научном осмыслении древнерусского наследия, плодотворно потрудилась целая плеяда талантливых композиторов, были созданы шедевры, ставшие эталоном, стилистическим ориентиром, однако к серьезным и повсеместным художественным результатам это пока не привело.

Как свидетельствует митрополит Волоколамский Иларион, «сегодня в абсолютном большинстве наших храмов исполняются музыкальные произведения, написанные преимущественно не по церковным канонам, а по светским музыкальным законам светскими композиторами, которые перенесли в нашу церковную музыку чуждый ей западный светский дух, которые создавали хоровые концерты по образцу инструментальных концертов и писали церковные музыкальные произведения по образцу оперных арий. Конечно, в XIX веке и в начале XX века произошла некая адаптация этой чуждой нам западной музыки к русскому литургическому творчеству, были гармонизованы древние напевы, и нынешнее наше церковное пение уже нельзя называть в полном смысле слова западным. Но нельзя его назвать и традиционно русским…» [9].

Надо отметить, что в современной исполнительской практике есть масса достойных музыкантов, регентов, считающих что классицистские композиции представляют собой значительную художественную и эстетическую ценность, при условии правильной интерпретации: «в церкви нельзя допускать резкой смены темпов, например, в том же Бортнянском. Наоборот, надо сближать темпы. То же самое можно сказать и о нюансиров-

ке» [3, с. 45], т. е. исполнительскими средствами необходимо корректировать некоторые **изъяны** классических партитур. Не отрицая исторической ценности этих сочинений, мы признаем, что их музыкальный язык не вполне соответствует задачам богослужебного пения, в том виде, в котором эти задачи осмыслены на современном этапе.

Вторая пара оппозиций: монодия, или многоголосие (имеется ввиду не строчное многоголосие с его линеарной основой), а организованная гармоническая вертикаль, вызывает не менее бурную дискуссию в регентской и певческой среде. Коллективы, отдающие предпочтение монодии одинаково не приемлют любые виды многоголосия – от обихода, монастырских напевов, гармонизации распевов – до классицистских и постклассицистских сочинений. Под таким углом зрения «церковными» и «молитвенными» являются исключительно древнерусские и византийские песнопения. Именно они соответствуют богословской концепции прославления Господа «единым сердцем и едиными устами».

Изучение мнений участников регентско-певческих форумов показало, что монодия является самой неблагодарной темой для обсуждения. Причин много: утрачена традиция, мало специалистов-практиков, работы медиевистов настолько узко специфичны, что «простому» читателю оказывается весьма трудно следить за ходом мысли, ориентироваться в профессиональной лексике. У многих регентов есть интерес к знаменному пению, однако к исполнению древнерусских песнопений должны быть профессионально подготовлены не только певчие, но также духовенство и прихожане.

По свидетельству митр. Илариона «…эстетическое чувство нашего современника отвыкло от такого, как бы скучного и монотонного пения. И для наших верующих знаменный распев ассоциируется со старообрядчеством и с какой-то давно забытой стариной. И тут надо еще помнить о том, что живая традиция знаменного пения прервана. А знаменный распев силен именно живой традицией. Если традиция утеряна, ее, конечно, можно возрождать, как это сейчас делается в некоторых монастырях некоторыми хорами, но все-таки, это возрождение всегда имеет некий искусственный привкус. И привить знаменное пение сейчас в широкой приходской практике, я думаю, просто невозможно» [9].

Знаменный распев не звучит в наших храмах повсеместно (лишь в некоторых очагах усилиями энтузиастов он восстанавливается, изучается и поется на службах), однако, в сознании русских людей он до сих пор остается устойчивым ориентиром, образом подлинного богослужебного пения, воплощением церковно-певческого канона. Живая традиция распева, и ранее нарушавшаяся, была прервана в XX столетии. Но он не ушел в прошлое, не закостенел в виде исторического факта, а все еще сохраняет свойства живого явления, насильственно отторгнутого и вновь возвращающегося. В отличие от рационально исследованного и кодифицированного

григорианского хорала, распев воспринимается во многом чисто эмоционально и в значительной степени символически – как своего рода «звучащая икона». В православном речевом обиходе есть понятие «намоленная икона». Похожее явление существует и в церковном пении. Распев несет на себе печать своего генезиса и многовекового функционирования в богослужении, т. е. отмечен той же намоленностью, что и икона… Можно сказать, что богослужебное пение создало огромный культурный пласт – невидимый, нематериальный, однако, всегда готовый актуализироваться.

Очевидно, что в современных условиях, когда реставрация церковно-певческой системы Средневековья невозможна, в качестве полноценного художественного варианта остается принять свободную гармонизацию древнерусских распевов, а также песнопения, написанные «в духе» распева. Духовно-музыкальные произведения, несущие печать «знаменности», несмотря на многоголосную фактуру, воспринимаются сегодня как исконно русские, национальные, почвенные.

Современным авторам и исполнителям нельзя забывать, что Православное церковное искусство является одним из важнейших факторов сохранения национальной идентичности, своего рода «охранной грамотой» отечественной духовной культуры, то от того, **что именно** будет звучать за богослужением в наших храмах зависит многое. Если это будут «мелодии итальянского трепака» *(выражение П. И. Чайковского),* или «гармонизации доброго немца» *(выражение А. Д. Кастальского),* т. е. произведения чуждые русским интонационным истокам – то частью **какой** тогда национальной общности мы будем себя ощущать?

Литература

1. Архимандрит Матфей (Мормыль). На чужом основании никогда ничего не строил / Беседу провел Н. Денисов // Музык. акад. – 1999. – № 1.

2. Владышевская, Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси. – М.: Знак, 2006.

3. Горбик, В. «Не нам, Господи, не не нам, но Имени Твоему даждь славу» // Музыка. акад. – 2009. – № 4.

4. Кастальский, А. Д. О моей музыкальной карьере и мои мысли о церковной музыке // Русская духовная музыка в документах и материалах. Т. V: Александр Кастальский. Статьи, материалы, воспоминания, переписка / ред.-сост., авт. вступ. ст. и коммент. С. Г. Зверева. – М., 2006.

5. Парфентьева, Н. В. Древнерусские традиции в русской духовной музыке XX в. / Н. В. Парфентьева, Н. П. Парфентьев – Челябинск, 2000.

6. Свиридов, Г. В. Музыка как судьба / ред. А. Белоненко. – М., 2002.

7. Флоренский, П. А. Храмовое действо как синтез искусств // Избранные труды по искусству. – М., 1999.

8. Чайковский, П. И. Избранные письма / П. И. Чайковский. – М.: Музыка, 2002.

9. Выступление митрополита Илариона в Патриаршем центре древнерусской богослужебной традиции от 9.04.2010 [Электронный ресурс] // Служба коммуникации ОВЦС. – Режим доступа: http://www.mospat.ru.

Т. И. Пронько

ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ В СИСТЕМЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА

XX век в истории всего человечества занимает особое место: это связано с бурными процессами происходящими во всех сферах деятельности человека. Именно в XX-ом веке научно-техническая революция достигла своего апогея: был сделан огромный скачок в развитии науки и техники. Не менее грандиозными были изменения в социальной жизни – социальные революции прокатились по всему миру, было создано первое социалистическое государство, а затем и социалистическая система. Семнадцатый год в России до неузнаваемости изменил как устои современной жизни человека, так и его сознание, его менталитет. Было создано новое общество, были созданы новые ценности культуры, которые просуществовали семьдесят лет. Отказ от духовных ценностей созданных религиозной культурой России XIX и предшествующих веков, не вывел её из духовных лабиринтов и противоречий, наоборот – обострил их до предела. Технократически – социалистическое общество вновь вернулось к необходимости осмысления вековых ценностей духовной жизни человечества и осмыслению вечных проблем стоящих перед человеком: о смысле жизни, о любви, гуманистических идеалах. Отвечая на эти вопросы, человек вольно или невольно обращается к церковной традиции.

Сегодня русская православная церковь после долгих лет гонений возрождается к новой жизни. Прерывание любой культурой традиции оказывает негативное воздействие на развитие как общества в целом, так и на развитие отдельного человека. Сегодня, как никогда, эта проблема стоит остро перед нашим обществом, перед нашей системой образования. Осмыслить ценности отечественной духовной культуры необходимо, чтобы восстановить распавшуюся «связь времён», вернув современному молодому поколению ценности культуры наших предков.

В нашей статье речь пойдёт о богатом духовном наследии выдающихся русских философов начала XX столетия Ивана Александровича Ильина и Георгия Петровича Федотова. Судьба их во многом схожа и эту схожесть определила революция тысяча девятьсот семнадцатого года в России. И тот и другой провели свою жизнь в изгнании после событий семнадцатого года. Схожа не только их судьба, но и проблематика работ. Несмотря на изгнание, они не порвали духовных связей с Родиной. Судьба России продолжала волновать этих мыслителей и была центром их творчества.

Все экономические и политические проблемы России они связывали с решением проблем христианской культуры, возрождением духовности России в самом широком смысле этого слова. Кризис духовности И.Ильин связывает с кризисом всей культуры отечественной истории начала XX столетия: «каждый народ служит Богу, как умеет, – всей своей историей, всей культурой, всем трудом и пением своим. Один народ служит творчески и цветёт ду-

ховно, а другой – нетворчески и духовно хиреет» [1, с. 325]. И далее И.Ильин продолжает развивать эту мысль: «Цивилизованное человечество наших дней оскудело духом и любовью и ожесточилось…если свести их к единой формуле, то надо было бы сказать: торжество рассудка над вдохновением, расчёта над сердцем, механического над внутренним опытом» [1, с. 342]. Общий вывод к которому приходит И. Ильин следующий: «Всё это вело и ведёт к одному – к оскудению человечества в духе и любви» [1, с. 341]. Причину такого оскудения философ видит «во всеобщей погоне за приятностями и удовольствиями, современное человечество растеряло это духовное измерение вещей и деяний, оно разлюбило духовность в жизни и вместе с тем разучилось любить, а научилось ожесточаться и ненавидеть» [Там же]. Все перечисленные проблемы А.И. Ильин связывает с «кризисом безбожия», в том числе решения хозяйственных, политических, научных, этических проблем. По его мнению «безбожное человечество есть безвдохновенное человечество» [1, с. 349]. Вера же в Бога и есть по Ильину «главный источник вдох-новения», пронизывающий все деяния человека и человечества. А вдохновение есть состояние духовное… Дух есть любовь к качеству, и воля к совершенству – во всех областях жизни: в науке, в искусстве, политике» [Там же]. Веру в Бога Ильин связывает с наукой: «…вера в Бога и общение с Богом есть главная опора настоящей, истиной науки» [1, с. 351].

«Только «полунаука» (Достоевский) уводит от веры, истинная наука предполагает её и возвращает к ней». Веру в Бога философ связывает также «с главной основой чистой и могучей совести, а поэтому и всей человеческой нравственности и добродетели» [Там же], а поэтому вера в Бога для него «есть абсолютная основа духовного характера в человеке, источник доброты, жертвенности, истинной «социальности» дисциплины и храбрости» [1, с. 354], то есть «лучших человеческих качеств без которых нельзя воспитать полноценного человека, полноценную личность» [Там же]. Всё это говорит о том, что творческое наследие И. Ильина – неисчерпаемый кладезь для применения в воспитании подрастающего поколения – в лоне семьи, школы, высшей школы.

Обращение к культурному наследию прошлого и приобщение к нему современного поколения является важной составляющей современного культурно- образовательного пространства. Эта мысль чётко сформулирована у другого известного философа рубежа XIX – XX веков Г. П. Федорова: « Русское прошлое, русская культура откроются лишь для того, у кого есть глаза на духовные основы этой культуры, этого культурного прошлого. Эта культура, это прошлое – плоть и цветение христианства» [2, с. 269]. И далее Федоров поднимает проблему национальной идеи, понимание которой, как он считает, немыслимо без обращения к христианству: « Без внутреннего приобщения к христианству невозможно никакое истолкование русской национальной идеи» [Там же]. Рассматривая перспективы будущего развития России, философ считает: «Лишь христианизация вольнолю-

бивого и демократического идеала спасает его национальную ценность, как примирение с церковью, делает прочными и даже незыблемыми основы нового республиканского строя» [2, с. 269].

Сегодня в условиях возрождения русской церкви и всё большего влияния её на сферы общественной жизни, в том числе на развитие гражданской общества, эти мысли философа приобретают особую актуальность. Не меньшую значимость приобретают мысли Г. П. Федорова об организации духовной культуры: «что ставит особые проблемы – для России всегда мучительные. Как духовная культура, она движется приливами подземных вод…» [Там же]. Идея мучительного становления духовной культуры в России связана с мучительными проблемами истории русской церкви XX столетия в России. Уничтожение религии в советской России как «опиума для народа» создало духовный вакуум на долгие годы и плоды этой бездуховности буквально захлёстывают сегодня наше общество. Целое поколение выросло без духовных идеалов и традиций, которые столетиями формировались в России. «Культура, – писал Н. Бердяев – культ предков», любовь к «отеческим гробам». Без культуры предков, без традиций нет и не может быть культуры. Когда « распадается связь времён» – распадается само общество, «распадается» сам человек.

Так как культура напрямую связана с организацией общества в целом, включая и экономику, хозяйство, акцентируя внимание на которых технократические подходы в советской России формировали остаточный принцип в отношении к культуре: «..Культура, – писал ещё на заре XX века Федотов, – она всегда хозяйство: строй, лад, согласие – над хаосом и стихией» [2, с. 271]. Пока не будет экономической культуры, не будет развитого процветающего хозяйства. Отложив «на потом» решение проблем культуры мы наносим ущерб и для экономики и для политики: так как культура пронизывает собой и политику и экономику. Экономическая культура – залог развитой экономики, политическая культура – залог зрелой политики. Именно поэтому формируя образовательные программы и современные стандарты в системе средней высшей школы мы должны бережно и вдумчиво изучить опыт отечественных мыслителей прошлого, которые в начале XX столетия предвидели те трудности и проблемы, с которыми русское общество столкнётся на пороге XX – XXI столетия. Федотов говорит об общем падении уровня культуры на постсоветском пространстве и теми задачами, которые должна ставить перед собой система образования. «Для обеспечения непрерывной работы в области духовной культуры необходимо воссоздание системы гуманитарного воспитания и гуманитарных наук. В университете это означает восстановление историко-филологического и юридического факультетов, в строе народного образования – гуманитарной классической школы» [2, с. 273]. Федотов увидел уже тогда « болевые точки» нашей высшей школы: «Послевоенное поколение не понимает смысла культуры, и политическая благонадёжность может очень легко заменить учёные степени. Отсюда угроза науке как служению истине,

угроза культуре как сложному многоединству». И далее: «политические разногласия сил не должны мешать образованию единого культурного фронта» [Там же, с. 275].

У ряда современных реформаторов высшей школы мы видим сегодня попытки вновь вернуть технократические подходы как в системе образования, так и к проблемам культуры в целом, имея в виду, её место и значение, её функции в современном обществе, что неизбежно влечёт за собой пагубные последствия в экономике и в хозяйственной жизни: так как без экономической культуры невозможно нормальное развитие экономической жизни страны. Об органическом единстве всех видов культуры религиозной, нравственной, политической, экономической писали выдающиеся русские мыслители, жившие на рубеже XIX – XX веков. Изучение их наследия в высшей школе, актуализация их идей в современном отечественном культурно-образовательном пространстве является важной задачей в воспитании молодого поколения сегодня.

Литература

1. Ильин И.А. Собрание сочинений. Т.I М., 1994.
2. Федоров Г.П. Судьба и грехи России. Т.I М., 1991.

О.В.Савин

МАКЕТИРОВАНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ХРАМОВ ИЗ БУМАГИ В ДОПОЛНИТЕЛЬНОМ ОБРАЗОВАНИИ ДЕТЕЙ

В настоящее время приходится говорить об утрате ценности труда и трудовой деятельности как таковой. Рассматривая гуманистическую функцию образования, следует сказать о том, что с наибольшей полнотой гуманистическая функция призвана реализовываться в системе дошкольного воспитания и в общеобразовательной школе, причем в наибольшей степени – в младших классах. Именно здесь закладываются основы интеллектуального, нравственного, физического потенциала личности. Как показывают последние исследования психологов и генетиков, интеллект человека на 90% сформирован уже к 9-летнему возрасту. Поэтому привычка к прикладному творчеству, техническим приемам работы с бумажными материалами, усидчивость, стремление доделать модель актуально формировать в начальной школе.

Дополнительное образование детей – составная (вариативная) часть общего образования, сущностно мотивированное образование, позволяющее обучающемуся приобрести устойчивую потребность в познании и творчестве, максимально реализовать себя, самоопределиться профессионально и личностно. Многими исследователями дополнительное образование детей понимается как целенаправленный процесс воспитания и обучения посредством реализации дополнительных образовательных программ. Сам термин «дополнительное образование детей» появился в начале 1990-х годов в связи с принятием Закона РФ «Об Образовании».

«Модель» происходит от латинского modulus, означающего «уменьшенный» вариант изначального объекта. Объемные модели из бумаги и картона имеют интересную и продолжительную историю.

Многие исследователи этого вопроса полагают, что моделирование из бумаги является самым древним способом моделирования, но это не совсем верно. Самые первые «модели» начали изготовливать еще первобытные племена, используя подручные материалы дерево, камень, глину и песок. Бумага появилась намного позже, и изначально была настолько дорога, что использовали ее только по прямому назначению — для написания текстов. Время появления первой бумаги до сих пор вызывает споры в ученом мире, некоторые исследователи связывают момент ее появления со вторым веком до нашей эры, так как нечто похожее на бумагу было найдено во втором веке до нашей эры в одной из гробниц Китая. Другие ученые называют более поздние даты, II-VI века нашей эры. В то же время все исследователи данного вопроса сходятся в том, что бумага пришла к нам с Востока из Китая, Кореи, Средней Азии. Считается, что первый цех по изготовлению бумаги был построен в Самарканде пленными китайцами в VII веке. В Европе бумага появилась намного позже в XI-XII веках. История появления и развития бумажного производства идет рука об руку с историей бумажного моделирования.

Первые бумажные модели появились во Франции в XV веке, вместе с появлением технологии серийной печати. Первые картинки вырезались в форме квадратов и наклеивались на кубики для обучения детей. Примерно в то же время у художников появляется такой вид создания портрета, как вырезание профиля заказчика из бумаги, обработанной специальным образом. Позже, это направление в искусстве получило название «выцинанка», а вырезанные профили назвали «выцинанками». Не чурались его и именитые художники, например, – Илья Репин.

Для семьи Романовых, именно для дочерей и сына Николая II изготавливали разные модели зданий и техники, а так же фигурок людей и животных, с применением тиснения бумаги и покрытием из благородных металлов, золота и серебра, расписанных вручную, естественно бумажные модели были уже не плоскими, а трехмерными и восхищающие своим великолепием. Так же модели из бумаги, здания, корабли и другую технику, фигурки людей и животных, изготавливали и изготавливают для разных до и по ныне существующих княжеских, королевских, императорских и иных монарших домов со всего мира.

Моделирование из картона и бумаги обозначает собой искусство создания масштабных моделей из бумаги (картона). Модели собираются из предварительно окрашенных, вырезанных и согнутых бумажных деталей. Используется бумага самых разных видов: от папиросной бумаги, до плотного ватмана. Многие модели поставляются в виде готовых наборов с напечатанными выкройками (деталями), которые остаётся только вырезать и склеить. Но можно также собрать модель самостоятельно. Из бумаги можно сделать

любую модель, но чаще всего создаются модели зданий, автомобилей, кораблей самолетов, вертолетов, и другой военной и гражданской техники, фигурки животных, насекомых, людей и роботов. Макетирование православных храмов – новое направление в деятельности объединения по начальному техническому моделированию «Юный конструктор», которое получило признание в творчестве детей.

Здания популярны, вероятнее всего потому, что для них легче всего разработать комплект выкроек и они очень хорошо воплощаются в бумаге, и ещё потому, что архитектура первостепенно заняла место в жизни человека, где архитекторы моделировали здание из бумаги, а после воплощали его в камне или других материалах. А также посещение храмов с родителями и желание узнать о новых храмах и святых мотивируют детей выбирать данные модели для изготовления.

Например макет храма Василия Блаженного.

В 1469 году (по другим источникам – в 1464-м) в селе Елоховском близ Москвы родился мальчик, названный Василием. Родители его, земледельцы Иаков и Анна, долго не имели детей. Молитвами выпросили они ребенка у Бога и с детства внушали ему любовь к Всевышнему.

Когда сын подрос, отец стал брать его с собой в Москву: возле Китай-города продавал он плоды трудов своих. А потом отдал сына в сапожную мастерскую в ученики. Тихий мальчик прилежно трудился, читая про себя молитвы. В 16 лет Василий покинул мастерскую, и дом родительский, приняв на себя подвиг юродства.

На Руси блаженных и юродивых почитали Божьими людьми. Среди них были не только слабоумные от рождения, но и юродивые Христа ради, то есть люди, сознательно пошедшие на самопожертвование, а именно таким стал Василий – нищий скиталец ради спасения души.

Вверяясь словам апостолов: "Аще внешний человек тлеет, обаче внутренний обновляется по вся дни", – такие люди отказывались от всех земных благ, подвергая себя лишениям. Блаженные не имели пристанища, питались только подаянием. Босыми в рубище ходили они в любую погоду, и тяжелые вериги раздирали их кожу до кровоточащих ран. Жизнью своей блаженные утверждали заповедь: "Не душа ли есть больше пищи и тело – одежды... Ищите прежде царствия Божия и правды его, и сие все приложится вам".

Блаженных называли печальниками народа. Они опускались на самое дно общества и поднимались в палаты бояр и царей, не как просители, а как заступники народные и обличители несправедливости.

Василий Блаженный жил при двух царях: Василии III и Иване Грозном. Смутное время, жестокая борьба за власть, частые войны. Народ страдал не только от внешних врагов, но и от бесчинства бояр. Не раз грозный царь Иван выслушивал укоры блаженного Василия, но не решался наказать юродивого.

Василий Блаженный скитался по Москве, ходил по храмам, для редкого отдыха укрывался в одной из башен Китай-города. Любимое им место народ

назвал Васильевским лужком. Конечно, тот лужок теперь не сохранился, а вот Васильевский спуск существует поныне. Именно здесь ходил Василий, устремляя глаза в небо, он как бы читал там истины, открывавшиеся ему. Предание гласит, что в 1547 году, находясь в царских палатах на именинах Ивана Грозного, блаженный увидел сильный пожар в Новгороде. Вылив за окно вино, которым угощал его царь, Василий помог справиться с огнем.

Когда 88-летний юродивый заболел, Иван Грозный пришел к нему со всем семейством. Старец, указав на Федора Иоанновича, произнес: "Наследник будеши им",– и умер с просветленным лицом.

Похоронили Василия Блаженного недалеко от Кремля. Гроб несли царь и бояре. По велению Ивана Грозного, вблизи могилы был построен храм Покрова Пресвятой Богородицы. А у могилы юродивого начали совершаться чудеса. По преданию, нищий Герасим, который не мог ходить и 12 лет просил милостыню у Спасских ворот, во сне увидел Василия, сказавшего: "Почему не веришь святым? Ступай к гробнице юродивого". Герасим исполнил сие и излечился.

Предания повествуют, что не только моления у гроба Блаженного, но даже земля с его могилы, принесенная в дом, давала исцеление болящим. Самое большое чудо свершилось спустя 36 лет после его погребения. 2 августа (как раз в день погребения) во время молитвы в храме Покрова исцелились сразу 120 болящих и немощных. Это посчитали знамением, и царь Федор Иоаннович приказал построить при соборе придел в честь Василия Блаженного и велел возвести серебряную гробницу над могилой.

Сюда стекались страждущие со всей Руси, а стольный град Москва стал считать Василия Блаженного своим заступником и молителем. Как сказано в житии святого: "Блажен еси град Москва, яко в тебе таков возрасте богоблаженный Василий, высок житием, благ сердцем, просвещен чистотою, жизнь свою добре скончав и по преставлении своем милостию светло просия... Молися о нас прилежно Христу Богу нашему, буди граду нашему Москве и всем российским городам и весям забрало и щит".

О том, обладал ли Василий Блаженный способностью исцелять болящих, сохранились скупые сведения. Чудеса начались после его погребения, как тогда говорили – от "гроба". Святой почитался как "от бесов уязвленных исцелитель, паче же и самих бесов прогонятель; слепым прозрение, хромым хождение, спяченным (то есть скрюченным) исправление, болящим всем исцеление и здравие, от бед и скорбей избавление, печальным утешение" подающий.

На ранних иконах Василия представляли обнаженным, так как он отказался даже от одежды "наготою телесною Христу работая..., мраза и жжения солнечного никогда не уклоняяся" (вот почему в народе его называли также Василий Нагой). На более поздних иконах тело святого стали опоясывать полотенцем. Нередко Блаженного изображали на фоне Кремля и Красной площади, где прошла его жизнь. Такая икона в настоящее время хранится в храме

Василия Блаженного. Иконы с изображением этого святого есть и в других храмах России.

Десятая церковь в архитектурном ансамбле Покровской церкви, храм святого Василия – была пристроена в 1588 г. Так храм стал десятиглавым и получил своё второе, неофициальное название – собор Василия Блаженного.

Согласно легенде Василий Блаженный, самый чтимый на Руси юродивый, сам собирал в полу деньги на будущий Покровский храм, приносил на Красную площадь и бросал их через правое плечо, и никто, даже воры, не трогали этих монет. А перед смертью, в августе 1552 года отдал их Ивану Грозному, который вскоре повелел строить на этом месте храм.

Мощи Василия Блаженного – не единственная ценность храма. Специально для него в XVIII в. были написаны три уникальные фасадные иконы, по сей день хранящиеся в соборе: «Знамение со святыми на полях», ее реплика и «Покров с предстоящими Василием и Иоанном Блаженными».

Икона «Знамение со святыми на полях» на восточной стороне церкви Троицы – самая ранняя, первой четверти XVIII в. По словам старосты собора В.Л. Белянкина, «изустное предание говорит, что эта икона была написана особенным искусством по сырой извести вместо масляных – составленных водою красок». У этой иконы есть предполагаемый автор– иконописец Тимофей Архипов, похороненный в 1737 г. у стен церкви Чуда Михаила Архангела собора московского Чудова монастыря.

Икона сразу стала почитаемой, а позднее считалась чудотворной. Это послужило причиной появления реплики с нее на деревянной основе, выполненной в 80-х гг. XVIII в. Отличаются иконы составом святых на полях. Икона поражает своими размерами – 2,84 х 2,84 м. Третья икона – «Покров с предстоящими Василием и Иоанном Блаженными» – имеет столь же большие размеры (2,6 х 3,8 м) и находится на южной стене колокольни Покровского собора.

Появление богородичных икон «Знамение» и «Покров» на стенах собора закономерно. Сюжеты Покрова и Знамения Богоматери несут в себе одну и ту же символическую нагрузку – заступничество Богоматери перед лицом врага, а также утверждение покровительства Богоматери православному народу.

Всего в соборе Василия Блаженного 9 иконостасов, в которых находится около 400 икон XVI – XIX веков, представляющих лучшие образцы новгородской и московской иконописных школ. Стены собора оформлены масляной живописью и фресками XVI – XIX веков. Помимо икон в соборе представлена портретная и пейзажная живопись XIX века, церковная утварь XVI – XIX веков. Среди особо ценных экспонатов– потир XVII века, принадлежавший царю Алексею Михайловичу.

Храм стоит и остается истинным символом Москвы и России. «Известный всему свету этот памятник, – говорит историк И. Е. Забелин, – по своей оригинальности занял свое место и в общей истории зодчества и

вместе с тем служит как бы типической чертой самой Москвы, особенной чертой самобытности и своеобразия, какими Москва, как старый русский город, вообще отличается от городов Западной Европы. В своем роде это такое же, если еще не большее, московское, притом народное диво, как Иван Великий, царь-колокол, царь-пушка. Западные путешественники и ученые исследователи истории зодчества, очень чуткие относительно всякой самобытности и оригинальности, давно уже оценили по достоинству этот замечательный памятник русского художества» («Черты самобытности в древнерусском зодчестве»).

Макеты культовых сооружений – православных храмов, могут служить наглядными пособиями, выставочными экспонатами, подарками и занимают важное место в духовно-нравственном развитии ребенка посредством знакомства и с историей созданий и существования данного Храма, жизнью и подвигами Василия блаженного. Желание посетить данный исторический памятник мотивирует детей изучать и творить макеты культовых сооружений.

Литература

http://www.rian.ru
http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=7&id=7265
http://zdravyshka.ru/Poleznye-sovety/Svyatye-celiteli/vasilij-blazhennyj.html

Л. И. Санникова

ПРОВОКАЦИОННОСТЬ В ИСКУССТВЕ И НРАВСТВЕННОСТЬ ОБЩЕСТВА

> Дело поэзии, как и искусства вообще, – не в том, чтобы «украшать действительность приятными вымыслами живого воображения», как говорилось в старинных эстетиках, а в том, чтобы воплощать в ощутительобразах тот самый высший смысл жизни, который проповедуется моралистом и осуществляется историческим деятелем, как идея д о б р а.
>
> В. С. Соловьев

Всем известно, что мир наполнен борьбой добра и зла, полем этой борьбы является и душа человека. Во все времена искусство отражало коллизии этой борьбы. Помогало людям решать их жизненные проблемы. В процессе развития цивилизации искусство наработало себе очень высокий авторитет в обществе, что способствовало облагораживанию общества, искоренению грубости в отношениях между людьми, уменьшению алчности, лжи и пошлости. Однако, высокий авторитет искусства, всегда служил соблазном для нечистоплотных людей. Особенно их привлекала высокая коммерческая стоимость художественных произведений. Такие люди всегда пытались найти свои, «особые» пути в искусстве, позволяющие более легким, «дешевым» способом добиться коммерческого успеха. Эта проблема всегда существовала в искусстве и отражена в нем блестящими про-

изведениями Бальзака, Гоголя, Пушкина, Некрасова и др. Проблема продажности художника неоднократно поднималась и в Советском искусстве: художественной литературе, кинематографе, даже в музыке.

Появившееся в последние десятилетия явление, позиционирующее себя, как «провокационное искусство», вызывает в обществе неоднозначную реакцию. Полярность оценок этого явления требует общественного и научного разъяснения.

Словарь иностранных слов под редакцией Л. Н. Комаровой (Москва,Русский язык»,1989 г.) определяет слово «провокация», как предательское поведение, подстрекательство кого-нибудь, побуждение к заведомо вредным для него действиям. Это определение почти полностью повторяет интерпретацию словаря Ожегова. Во всяком случае, в обществе это понятие воспринимается, как действие, на которое существует морально-этический, эстетический, юридический и т. п. запрет. Казалось бы, какое отношение может иметь этот термин к искусству, призванному облагораживать общество. Но, в последние годы, стало бытовать мнение , что провокационность должна быть чуть ли не обязательным атрибутом «продвинутого», актуального искусства. Как должно откликнуться художественное образование на появление этой проблемы. Попытаемся разобраться в этой ситуации.

Этот «модный» сегодня «художественный» термин пришел к нам из западных искусствоведческих рассуждений. По понятным сегодня причинам судьба западного и советского искусства сложилась по-разному. Наше общество было почти полностью изолировано от информации о том, как развивалось искусство Европы и Америки. В особой опале была западная живопись.

В XX веке западное искусство прошло сложный и драматичный путь. Это были поиски новых путей, способствующих нравственному очищению все более опошляющегося общества. Это была дорога разочарований в тех мифах, которые само же изобрело в начале века.

В первые десятилетия этого века художник позиционировал себя, как медиума, через которого проговариваются различные формы безсознательного, проводятся отражения процессов природного и социального развития. Художник ощущал себя проводником незримого, неосязаемого и неизрекаемого. Отсюда появление экспрессивных и абстрактных форм в многочисленных стилях этого периода. В искусстве первых десятилетий, несмотря на сквозящий трагизм, порожденный первой мировой войной, существует вера художника в то, что прогресс рано или поздно приведет ко всеобщему благоденствию.

Авангард, пришедший на смену первому этапу модернизма с лозунгами критики действительности и резкими обвинениями его за отрыв от жизни, от борьбы, уже к 60м годам был во многом заражен грязно культурной индустрией, погоней за коммерческим успехом. В эти годы запад-

ные специалисты заговорили о кризисе языка искусства, отказались от мифа о всесильном прогрессе и о художнике – пророке. Результатом стало появление нового направления, получившее название «Постмодернизм». Этот художественный метод также начал с критики предыдущего этапа художественного мышления, обвиняя его в элитарности и утопизме. М. Фуко, Р. Барт, Ж. Дерида утвеждали, что постмодернистский подход это демонстрировать принципиальную слепоту сознания, призывали к отказу от претензий изображать реальность, в силу неразрешимости этой задачи. Единственное средство в наше время быть свободным художником, (независимым от политики, школы и рынка), – ирония, одурачивание. Умберто Эко писал, что реальность надо переосмыслить иронически, но без наивности.

Художники обратились к этим средствам, будучи разочарованными в безрезультатности действенности искусства, и как средства борьбы за социальную справедливость, и как средства ухода во внутреннюю эмиграцию. Провокационность стала позиционироваться ,как способ иронического осмысления действительности. В мире сегодня немало замечательных произведений, где ирония автора скрывает бесконечное разочарование и трагизм жизни. Однако, во все времена было не только искусство, но и антиискусство (произведения, несущие художественный образ, но направленные не на добро), у которого совсем другие цели, и главной среди них, является – коммерческий успех . Оказалось, что обращение к провокации в отношении к этой цели особенно прибыльно.

Как известно, критерием искусства является художественный образ. У образа есть много структурных качеств, одним из важнейших является – оригинальность. Это качество дает образу свежесть, привлекательность, а главное, способность сказать нечто новое о жизни. С.Д . Дягилев говорил своим подопечным, будущим звездам балета: «удиви меня !» Конечно, при помощи одной оригинальности полноценный образ создать нельзя, он имеет сложную, многоступенчатую структуру, но многие художники ухватились именно за это качество образа и превратили его в самоцель. А что может быть более оригинальным, чем провокация, особенно, если она выстроена на обращении к нравственным табу. Отсюда обращение к ненормативной лексике, двусмысленные позы и жестикуляция, особое внимание к « причинным» местам человеческого тела, изображение в подробностях жестоких и эротических сцен. Всего этого деликатный художник, воспитанный в традициях русской и мировой классической культуры, которая несколько веков боролась с пошлостью и всяческим натурализмом, всегда избегал. Это вторая причина распространения приема провокационности в искусстве. А между тем, эти, выше перечисленные «оригинальные» средства были давно знакомы обществу по грубым зрелищам нецивилизованного общества и вычищались нашими образованными, культурными предками из всех видов и жанров искусства с целью облагораживания жизни.

Возвращение этих провокационных средств в искусство выполняет обратную работу, и мы видим, как на наших глазах грубеют нравы, растет преступность, идут процессы одичания народа.

Еще одним фактором, способствующим утверждению провокационности в искусстве, является проникновение в околокультурный истеблишмент специалистов по связям с общественностью, привлеченных сюда высокими ценами на произведения искусства. Они стали механически переносить законы рекламы, ее специфическую мораль на искусство. Специалисты считают, чтобы завладеть вниманием человека, нет иного выхода, как создавать « визуальные и иные скандалы». Американцы называют это явление « АЙ – СТОП». Проанализировав историю искусства, они обратили внимание, что многие произведения искусства стали активно продаваться после возникших вокруг них скандалов. Особенно их привлекает история с бедствующими импрессионистами, которые внезапно разбогатели после скандала вокруг их выставки. Действительно история искусства изобилует похожими примерами. Например, интерес к творчеству русских передвижников на первых этапах их деятельности был вызван, как известно, скандальной историей с выходом наиболее сильных выпускников академии художеств из лучшего творческого ВУЗа России накануне защиты диплома.

Уже в начале XX века многие художники использовали этот фактор, чтобы добиться известности. Скандалы стали специально организовываться, планироваться специалистами. Именно распространение такой практики снизило художественное качество модернизма и привело к зарождению следующего художественного метода, получившего название «Авангард». Пафос рождения Авангарда был связан с попытками леворадикальной интеллигенции Запада изменить мир, но постепенно и этот художественный метод был заражен грязью культурной индустрии и погоней за коммерческим утилитарным успехом. Это стало одной из важнейших причин угасания Авангарда и появления нового художественного метода – Постмодернизма. Если в Европе и Америке эти болезни в искусстве продолжались в течении всего XX века и столько же времени шла борьба за моральную чистоту его, то у нас эти проблемы начали получать распространение только в последние 20 лет с появлением рыночной экономики и проникновением в художественную среду умонастроений в которых эстетические цели отодвигаются на второй план, а меркантильные выходят на первый.

Еще одной важной причиной укоренения провокационности в современном искусстве является нарушение меры в использовании гедонистической функции искусства. У этой функции, призванной вызывать наслаждение от восприятия искусства, существует на наш взгляд три уровня воздействия на психику людей. Первый, высший уровень представляет собой те удовольствия, которые связываются с высокими переживаниями человека при восприятии художественного произведения. Этот уровень дос-

тупен только людям с развитыми духовными потребностями и интеллектуальным потенциалом. Это могут быть высокие патриотические чувства, эмоции, сопровождающие христианскую любовь, переживания, связанные с жертвенностью и благородством народов в тяжелые моменты жизни и истории в целом. Второй уровень представляет собой удовольствия от переживаний страха, ужаса, азарта и эротики, которые вызывают те или иные художественные произведения, выполненные в жанрах: детектив, трагедия, мелодрама и др. Этот уровень доступен более широкой публике, и в ее в возрастном, и в интеллектуальном составе. Третий уровень представляет собой удовольствие, которое получает человек, используя рецепторную и кинестетическую память при восприятии изображений различных телесных удовольствий: еды, купания, мышечного напряжения, ощущений движения воздуха, его температуры и т. п. Почувствовать и понять такое произведение могут практически все люди.

Проблема провокационности искусства связана больше всего со вторым уровнем гедонистической функции. Дело в том, что восприятия этого уровня опираются на родовые инстинкты человека, которые наиболее трудно контролируются психикой человека. А, между тем, именно они вызывают наиболее сильные эмоциональные реакции у человека. Поэтому во все времена искусство очень аккуратно пользовалось этим уровнем гедонизма. В настоящем искусстве считалось дурным тоном показывать в подробностях обилие крови на экране, эротические изыски, сцены, вызывающие мощные чувства азарта. Как в медицине, сильное средство назначается малыми дозами, так и здесь художник бережет нравственное здоровье общества. Но недобросовестный художник нарушает необходимую меру, соблазняясь возможностью сорвать быстрый успех и, конечно, материально значимый результат. Поэтому наши экраны залиты кровью, погонями, драками и сексуальными сценами.

Искусство призвано облагораживать общество. Именно поэтому за века оно наработало большой авторитет. Всегда было и есть много желающих этот авторитет использовать в своих, не всегда морально чистых целях, поэтому общество должно выработать механизмы борьбы с этим злом, обучать молодое поколение отличать подлинное искусство от псевдоискусства или антиискусства.

Что нужно изменить в нашем художественном образовании, чтобы справиться с посягательствами на высокое назначение искусства. На наш взгляд, нужно более жестко проводить ту линию, которая была разработана великими мастерами и педагогами прошлого.

Необходимость возвратиться к педагогическим наработкам прошлого вызвана тем, что проблема провокационности искусства вовсе не нова, новое здесь только название. Дешевые средства привлечения покупателя в искусстве существовали всегда. Именно в борьбе с ними выковывалась высокая культура выбора выразительных средств. Эти процессы зафикси-

рованы в истории. Всем известно, что площадной театр более вульгарен и груб, чем профессиональный. Но так было не всегда. В театре времен царя Алексея Михайловича на сцене разливалась «кровь» из бычьего пузыря, использовалось много других натуралистических средств, свойственных балаганному театру. Театр превратился в высокое искусство в долгой, мучительной борьбе с пошлостью и грубостью. К. С. Станиславский, в молодости много работавший в провинциальных театрах , на собственном опыте прочувствовал те болезни театра, которые мешают ему быть средством облагораживания общества и мечтал создать такой театр, который несет высокое и чистое искусство. В своих трудах он подробно описывает, как сложно проходили эти процессы очищения театра, как непросто воспитать у актеров, зараженных дурным вкусом в старых театрах, высоких художественных устремлений. Обязательное требование Станиславского об определении режиссером в постановочной работе знаменитых «темы, идеи, сверхзадачи» многими сегодня преподносится, как курьезный анахронизм, а между тем, это историческое триединство является великолепным оздоравливающим средством для обеспечивания целостности и нравственной полноценности художественного произведения. Конечно, тем авторам, которые утверждают, что у искусства нет этических критериев, это требование Станиславского кажется некомфортным.

Борьба за высокий нравственный статус искусства характерна и для лучшей художественной педагогики Европейского и Русского изобразительного творчества. История художественной педагогики это история борьбы с пошлостью в искусстве, которая всегда возникает, как только художественные критерии начинают подменяться критериями рынка. Известно, что лучшие педагоги – художники не только обучали своих основам ремесла, но и воспитывали у них строгое нравственное чувство, гражданскую ответственность художника перед обществом. Таким был великий художник – педагог П.П. Чистяков, воспитавший целую плеяду блестящих художников, ставших гордостью национального искусства. Каждая работа И.Е.Репина несет четко определенную нравственную цель. Такой же строгий этический и гражданский подход воспитывал Репин и у своих учеников. Трудно переоценить роль художественной литературы, публицистики в воспитании творческой личности. Особенно ярко это проявлялось в истории нашего отечества. Вся вторая половина XIX века характеризуется борьбой мыслящей России с проявлениями пошлости, продажности в искусстве. Убийственную сатиру на эти реалии тогдашней жизни мы видим в творчестве Федотова, Гоголя, Салтыкова-Щедрина, Курочкина, позднее – Чехова. Все русское искусство, прославившее нашу Родину, отличается высочайшей нравственной чистотой. Именно поэтому не только наше искусство, но и весь наш народ во всем мире почитается, как народ высокой духовности. Сегодня появилась реальная опасность потери этого нравственного авторитета, если мы позволим размножиться таким спосо-

бам отражения действительности, которые разжигают у людей низшие инстинкты, культивируют дикость и алчность. Художественное образование должно внести серьезный вклад в борьбу с этим злом. Обращение к богатейшим традициям отечественной педагогики поможет в этой работе. Но эта работа должна сочетаться с активным просвещением населения о реальном состоянием положения в современном искусстве, которое во много раз разнообразнее и богаче, чем нам предлагает Актуальное искусство. Кроме того, современный художник – педагог должен просвещать своих подопечных о той постоянной жестокой борьбе между искусством и антиискусством (псевдоискусством), которая все более обостряется в течение последних 100 лет, потому что главной причиной распространения провокационности в искусстве является неведение общества этой области. Оно возникло в силу изолированности огромной части населения от этой информации в советское время. Именно этим обстоятельством и воспользовались нечистоплотные люди для решения своих коммерческих проблем. Плохое, как известно, средств не выбирает, и поэтому поспевает быстрее, чем хорошее и доброе.

В. С. Сулимов

УКРЕПЛЕНИЕ РЕЛИГИЗНО-НРАСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В ТОБОЛЬСКОЙ МУЖСКОЙ ГИМНАЗИИ В ПЕРИОД ПЕРВОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Система образования в России до 1917 г. основывалась на исторических началах православия, самодержавия и народности. В циркуляре Министерства народного просвещения от 1915 г. говорилось о том, что главной задачей русской школы являлось – «дать учащимся религиозно-нравственное воспитание, развить в них любовь к царю и к России» [1, л. 173].

В годы войны наметились успехи в религиозно-нравственном воспитании учащихся. Путем наставления и внушения администрации учебного заведения удалось добиться более частого посещения гимназистами церкви. Для посещения учениками всенощного бдения и литургии, было принято за правило давать меньше домашнее задание на после праздничные дни.

В 1914 г. до 30 учеников пожелали говеть на первой неделе Великого поста, а не только на седьмой, как было принято в гимназии. Желание их было удовлетворено, и в гимназической церкви совершалось богослужение с 7 до 9.30 утра. После окончания богослужения говевшие ученики отправлялись в классы на занятия. Перед экзаменами все учащиеся с законоучителем и преподавателями отправились в местный кафедральный собор и служили молебствие перед Чудотворной иконой Абалакской Божией Матери. Это молебствие было совершено по инициативе самих учащихся,

взамен ежегодного паломничества в Абалакский монастырь, которое в 1914 г. не состоялось в связи с холодами. Эти факты подтверждали мнение директора гимназии о росте религиозного чувства у воспитанников школы [2, л. 18об.].

В период войны религиозно-нравственное воспитание было тесно связано с патриотическим. Ученики выступали с инициативой отслужить молебен в честь успехов на фронте, жертвовали на богослужениях средства в пользу благотворительных обществ. Успех русского оружия вызывал подъем «истинного» глубокого патриотического восторга у учащихся, выливавшегося в молитвенный порыв. Ученики, по собственному почину, просили при каждом таком случае отслужить молебен в домовой гимназической церкви. Сборы на Красный Крест проводились при каждом богослужении и давали значительную сумму. Ощутимый доход приносила Красному Кресту кружка, выставленная на площадке второго этажа гимназии: ученики опускали в нее свои сбережения.

Одна из основных обязанностей церкви заключалась в насаждении верноподданнических чувств. Религиозное воспитание в гимназии тесно сочеталось с монархическим: ежедневно по утрам в гимназии пелась молитва за царя [2; л. 18-19об].

В гимназической церкви служились панихиды по погибшим. В начале декабря 1914 г. в Тобольске стали известны подробности гибели офицера М.Скоробогатова – выпускника мужской гимназии. Во время боя все офицеры погибли, Скоробогатов был ранен и не в состоянии самостоятельно передвигаться продолжал командовать ротой, пока не получил смертельное ранение в голову. 7 декабря в гимназической церкви по погибшему была отслужена панихида [3, с. 60-61].

Воспитанники отказались от предложенного им угощения в день храмового праздника 26 ноября 1914 г. и просили деньги в сумме 100 руб., пожертвованные почетным попечителем для этой цели, направить в склад императрицы Александры Федоровны на помощь раненым и больным воинам. Ученики младших классов собрали путем сбережения от завтраков и развлечений более 20 руб. и просили директора отправить эти деньги также императрице для помощи воинам [2; л. 19об.].

Война наложила отпечаток на ежедневное произношение молитв в школе. В начале 1915 г. попечитель Западно-Сибирского учебного округа получил разрешение и благословение епископа Тобольского и Сибирского законоучителям школ в начале занятий в молитве «возносить прошения о даровании победы русскому христолюбивому воинству в форме», утвержденной Синодом [4; л. 16].

Особый подъем религиозного настроения учащихся вызвало торжество открытия мощей святителя и чудотворца Иоанна митрополита Тобольского и Сибирского, бывшее в Тобольске 9–10 июня 1916 года. Воспитанники гимназии принимали участие в пении во время всенощного

бдения и литургии на левом клиросе в Успенском соборе. Кроме того, для всех гимназистов было отведено место на соборной площади для присутствия на всех богослужениях. Данные мероприятия содействовали значительному укреплению религиозного настроения воспитанников гимназии [5; л. 12-12об].

Храмовый праздник гимназии традиционно стал использоваться для сбора средств на благотворительность. 26 ноября 1916 г. в гимназии устраивался литературно-вокально-музыкальный вечер в честь храмового праздника, который посетили родители учеников и высшее местное общество с губернатором во главе. Кружки, поставленные в этот вечер на отдельных столиках под особыми плакатами, призывавших к пожертвованию на нужды лиц, пострадавших от войны, дали чистого сбора более 102 рублей. Данная сумма была обращена в капитал для образования Георгиевских императора Николая II стипендий [5; л. 13-13об.].

Широко применялась практика устройства музыкально-вокально-литературных вечеров на Пасху. 26 марта 1915 г. на пасхальной неделе в гимназии состоялся вечер, большинство стихотворений на котором было посвящено событиям войны. Большое впечатление на собравшихся произвело стихотворение Грушко «Мать», прочитанное учеником Городковым. Средства от вечера поступили в пользу населения районов, пострадавших от войны.

Общая ежедневная молитва перед уроками, посещение храма в праздничные и воскресные дни, общее церковное пение, участие значительного числа учеников в правом и левом церковных хорах, в прислуживании в церкви, религиозные чтения и беседы после богослужений, торжественное архиерейское богослужение в день храмового праздника в гимназии, участие учеников в крестных ходах, совершаемых местным епископом по городу в особо чтимые народом дни, – все это содействовало подъему религиозного настроения в воспитанниках гимназии [2; л. 18об.].

Религиозно-нравственному воспитанию способствовало написание сочинений учениками по Закону Божию. В 1914 г. учащиеся писали сочинения в 5 классе на тему: «Превосходство Нового Завета пред Ветхим по катехизическим посланиям к евреям», в 6 классе «Значение Миланского эдикта для церкви», в 7 классе «Какие спасительные уроки почерпает Святая церковь из новозаветных священно-исторических образов в акафисте Иисусу Сладчайшему» [2; л. 25-25об.]. В 1916 г. для письменных работ законоучителем давались следующие темы в старших классах: в 8 классе – «Отношение Иисуса к ветхозаветному откровенному Закону по нагорной проповеди», в 7 классе – «Католическое учение о третьем лице Пресвятой Троицы», в 6 классе – «Заслуги патриарха Гермогена пред Русской церковью и государством», в 5 классе – «Святой Иннокентий, первый епископ Иркутский» [5; л. 15-15об.].

К сожалению, законом 10 мая 1912 г. и последующими разъяснениями было не установлено вознаграждение законоучителю и преподавателям истории, географии, физики за исправление письменных работ учеников. Для пользы дела, для «побуждения всей педагогической корпорации к энергической работе» в деле обучения письменному изложению мыслей, директор гимназии предлагал попечителю округа не отделять этих преподавателей и оплачивать их труд по исправлению тетрадей так же, как учителям русского, латинского языков и математики. Это вызвало бы расход специальных средств училища в размере не более 300 руб. в год. Такой расход нельзя было признать значительным, зато преподаватели не смотрели бы на исправление письменных работ, как на дело для них обременительное и наложенное на них сверх их прямых обязанностей. Их положение не казалось бы им хуже положения их товарищей, получавших за такой же труд плату. Директор гимназии Квак писал попечителю учебного округа: «Платный труд всегда продуктивнее бесплатного» [2; л. 26].

Большое внимание в воспитательном процессе уделялось экскурсиям. Данные мероприятия под руководством педагогов способствовали развитию у учащихся любви к своей малой родине, имели религиозно-нравственную направленность. Экскурсии 31 августа и 7 октября 1914 г. были совершены учениками 5 класса под наблюдением преподавателя Куратова в местный кафедральный собор. Гимназисты осмотрели древлехранилище, внутренний вид собора со всеми предметами, достойными внимания. Все увиденное затем было изложено учениками в сочинении [2; л. 46]. Ученики с преподавателями традиционно перед экзаменами посещали Абалакский Знаменский монастырь с целью помолиться чудотворному образу Божией Матери и познакомиться с историческими древностями монастыря.

Обучение пению имело религиозную направленность. Около 40 учеников состояли в гимназическом хоре и обучались пению во время спевок, устраиваемых два раза в неделю [2; л. 44об.]. Для духовного пения в 1914 г. были приобретены «Песнопения всенощного бдения» и «Песнопения литургии» [2; л. 7об.]. Обязанности учителя пения и регента хора исполнял В.Уваров, окончивший курс Тобольского уездного училища [5; л. 82].

Целью религиозно-нравственного воспитания учащихся в дореволюционной школе являлось внедрение в сознание учащихся религиозной идеологии и богопослушного поведения. Широко использовались методы воспитательного воздействия. В годы первой мировой войны религиозно-нравственные методы тесно сочетались с элементами патриотического воспитания. Активное участие в данном процессе приняла администрация учебного заведения во главе с директором гимназии.

Примечания

1. ГАТюмО. (Государственный архив Тюменской области). Ф. И-59. Оп. 1. Д. 4.
2. ГАТО (Государственный архив Томской области). Ф. 126. Оп. 2. Д. 3041л.

3. Сулимов В.С. Чувства добрые пробуждать. Светская школа Тобольской губернии в конце XIX – начале XX вв. Тюмень. 2004.
4. ГАТюмО. Ф. И-59. Оп. 1. Д. 35.
5. ГАТО. Ф. 126. Оп. 2. Д. 3244.

А. П. Хмелёва

РАЗВИТИЕ ДУХОВНОСТИ ШКОЛЬНИКА С ПОЗИЦИИ ЕГО ЦЕЛОСТНОСТИ В ПРОЦЕССЕ ОБУЧЕНИЯ

В условиях обнищания культурных запросов общества, ориентирования на материальное потребление все более актуальной становится проблема определения духовного в человеке как его смысложизненного ориентира. Духовность – очень многомерное понятие. В течение долгого времени эта категория является предметом изучения разных наук. Но складывается такое ощущение, что чем точнее пытаешься определить его дефиницию, тем больше ускользает смысл самого слова. Соединяя в себе рациональные и иррациональные стороны, духовность сложно толкуется однозначно. Но, возможно, и не стоит искать подобное определение, поскольку при всей своей многоплановости духовная жизнь человека – явление целостное.

Для нас близко толкование духовности, сформулированное Л. А. Коневских [7]. В ее концепции это понятие выступает как атрибутивное свойство человека, проявляемое в умении и усилии приобщаться к культуре, нравственно-эстетическое состояние субъекта, связанное с ситуацией выбора, процесс взаимодействия через него трансцендентного и имманентного. Такое интегративное определение духовности, на наш взгляд, обладает определенным потенциалом для образовательного процесса, позволяет увидеть возможные подходы к развитию духовности школьников.

В данном аспекте на первый план выходит процесс присвоения учащимися накопленного духовного опыта человечества, аккумулированного в ценностях. Т. И. Власова в этом процессе разграничивает два этапа: переживание и осмысление [1]. Задачей первого этапа становится развитие душевности ребенка, способности к сопереживанию, содействию. Характеризует его становление системы образов абсолютных ценностей с опорой на категорию Добра. Задача второго этапа – развитие самосознания учащихся, где акцент смещается на категорию Истины. Таким образом, развитие духовности школьников рассматривается в последовательном педагогическом воздействии на эмоциональную и когнитивную стороны личности.

Л. К. Волошина, определяя развитие духовного мира школьника как расширение, прежде всего, его духовно-интеллектуального пространства, акцентирует внимание на средствах перевода неосознанных эстетических эмоций и чувств, полученных в процессе общения с искусством, в осознанные переживания [2]. Это своего рода аналитический способ присвое-

ния личностью ценностного содержания искусства и приобщения к духовному опыту человечества, основанный на методе восхождения от абстрактного к конкретному, движении от духовного (нравственно-эстетического) содержания к формам его выражения.

В противоположность этой позиции урок духовности О. А. Вороновой и О. В. Серебренниковой в большей степени ориентирован на чувства, переживания учеников. «Ребёнок должен постигать урок волнением чувств», говорят авторы [3]. Ведь вопрос стоит не только в том, чтобы ввести учащихся в мир высших человеческих ценностей, но и как сделать эти получаемые знания «живыми». Однако, осуществить это на практике непросто.

Создание на уроке особой ситуации для духовного переживания может быть связано с эмоциональной насыщенностью и сильным энергетическим потенциалом приводимых примеров [1], организацией особого общения на уроке, включающего ориентацию на индивидуальные интересы и личность ученика, поддержку в ситуации неуспеха, сотрудничество со школьниками в процессе обучения, поддержание в них чувства собственного достоинства, формирование взаимного уважения в детском коллективе [3]и т. д. Вместе с тем, для того чтобы постигаемые учащимися высшие ценности не превратились в формальный набор постулатов, необходимо предоставить им свободу выбора.

Как отмечает Л. К. Волошина, диалектическая сущность духовного мира личности заключается в его процессуальности как единстве и борьбе противоположных нравственно-эстетических оценок мира, общества, самого себя [2]. Духовность как особое состояние субъекта, возникающее в результате трансцендирования к высшим ценностям и идеалам, которое мы определили через категории «совершенство-устремление» и «сопричастность-чувствование», характеризуется постоянным оцениванием, сопоставлением «своего», входящего в содержание наличного опыта, и «иного», привносимого в него. Но, будут ли учащимся представлены бинарные ценностные оппозиции, процесс развертывания противоречий в содержании искусства или «нестандартные» пути обретения их смысла, сходные с феноменом парадокса, следует осознавать, что не навязывание, а педагогическая поддержка становления определенных личностных свойств и проявлений в первую очередь могут способствовать духовному развитию.

В этом контексте, любопытна позиция И. А. Колесниковой, выдвинувшей педагогический принцип воспитания реальностью на основе совместной нравственной оценки взрослыми и детьми происходящего «так, как оно есть» [6, с. 32]. Отсюда важнейшей задачей развития духовности личности становится поиск и освоение реальных форм личного противостояния злу.

Таким образом, приобщение к общечеловеческим ценностям как путь обретения духовности предполагает пересечение аналитического и эмоционального ракурса их постижения в контексте самоопределения

учащихся по отношению к исторической и смысложизненной противоречивости представляемых в содержании обучения идеалов (ценностей).

Однако помимо ценностно-смыслового плана духовного развития личности выделяют еще и оперативный, к которому относятся особые культурные формы – медиаторы, как их называют В. П. Зинченко и Е. Б. Моргунов [5]. Накопленный духовный опыт человечества можно представить в качестве некоего информационного поля, носителями которого и становятся такие медиаторы-посредники, обозначаемые категориями Знак, Слово, Символ, Миф. Отсюда возникает еще одно направление в развитии духовности школьника, предполагающее формирование умений оперировать такими формами представления культурных общечеловеческих смыслов. Подобным потенциалом обладает искусство. Обратимся в качестве примера к музыке и ее знаково-символическим средствам.

Звучащее музыкальное произведение может восприниматься как некое сообщение, текст. Выразительные средства музыки как вида искусства становятся в случае такой межличностной коммуникации (от композитора – к слушателю) носителями передаваемой информации, и, объединяясь в звуковые комплексы, несущие в себе черты типического, обретают функцию знаково-символических средств. С точки зрения Н. М. Гариповой, кодирование смысла в музыкальном сочинении – многоканальное и разнородное [4]. С одной стороны, музыкально-звуковая материя вызывает в человеке определенные сенсорно-пецептивные, эмоциональные, мыслительные и регуляторные процессы. С другой, звучащая материя выступает как закодированное смысловое состояние, возникшее в воспринимающем субъекте, отождествляющем себя с героем музыкального произведения. Таким образом, в музыке знаково-символическими средствами моделируются различные объекты, явления, ситуации, непосредственно мыслительные процессы, экспрессивные симптомы переживаний лирического героя и его движения. И за всем этим скрыты пространственно-культуральная характеристика самого музыкального сочинения и личностная характеристика его автора. Постижение учащимися звуковых комплексов как особых музыкальных знаково-символических средств существенно восполнит, на наш взгляд, процесс их приобщения к духовному опыту человечества, отраженному в искусстве, поскольку оперирование такими средствами в принципе составляет основу социализации индивида.

Адекватными видами знаково-символической деятельности по отношению к музыкальной информации выступают кодирование, схематизация и моделирование. Более подробное их рассмотрение – задача будущего исследования. В заключение добавим, что обучение учащихся оперированию знаково-символическими средствами не должно становится самоцелью, поскольку без содержательного ценностно-смыслового наполнения организованного межличностного общения невозможно достичь полноценного духовного развития личности в его целостности.

Литература

1. Власова, Т. И. Духовно-нравственное развитие современных школьников как процесс овладения смыслом жизни [Текст] / Т. И. Власова // Педагогика. – 2008. – №9. – С. 108–113.
2. Волошина, Л. К. Профессиональная деятельность учителя по воспитанию духовного мира школьников на уроках музыкального искусства [Текст]: диссер. ... канд. пед. наук: 13.00.08 / Л. К. Волошина. – М., 2005.
3. Воронова, О. А. Организация и содержание уроков духовности в начальной школе в условиях гуманной педагогики [Электронный ресурс] / О. А. Воронова, О. В. Серебренникова // Материалы фестиваля педагогических идей «Открытый урок» 2005-2006. – Режим доступа: http://festival.1september.ru/articles/312765/
4. Гарипова Н. М. Музыкальный смысл и механизмы его постижения [Текст] / Н. М. Гарипова // Известия Уральского государственного университета. – 2010. – № 3(79). – С. 222-235.
5. Зинченко, В. П. Человек развивающийся [Текст]: очерки российской психологии / В. П. Зинченко, Е. Б. Моргунов. – М.: Тривола, 1994.
6. Колесникова, И. А. Воспитание духовности и нравственности в эпоху глобальных перемен [Текст] / И. А. Колесникова // Педагогика. – 2008. – №9. – С. 25–33.
7. Коневских, Л. А. Духовность как предмет философско-культурологического анализа [Текст]: автореф. дис. … канд. философских наук: 09.00.13 / Л. А. Коневских. – Екатеринбург, 2008.

Н. Г. Чеченёва

ПРОПЕДЕВТИКА ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ЗДОРОВЬЯ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Пропедевтика *(от др.-греч. προπαιδεύω — предварительно обучаю)* – введение в какую-либо науку или искусство, сокращенное систематическое изложение науки или искусства в элементарной форме, приготовительный *(предварительный, вводный)* курс, предшествующий более глубокому изучению предмета*. (Новейший философский Словарь / М., 2007.).*

В средневековой Руси воспитательный идеал был укоренен в религии и представлен для православных христиан прежде всего в образе Иисуса Христа. Православная церковь направляла и объединяла деятельность семьи, народа и государства в общем пространстве религиозного, духовно-нравственного воспитания. Православная вера была одним из важных факторов, обеспечивающих духовное единство народа.

В советские времена руководящая коммунистическая партия вела активную атеистическую пропаганду, называя религию «опиумом для народа». Парадоксально, но содержание «Морального кодекса строителя коммунизма» зиждился на библейских десяти заповедях (См. Исх.20:2-17).

Современный период в российской истории и образовании – время смены ценностных ориентиров. В 90-е гг. прошлого столетия в России произошли как важные позитивные перемены, так и негативные явления, неизбежные в период крупных социально-политических изменений. Эти явления оказали негативное влияние на общественную нравственность,

гражданское самосознание, на отношение людей к обществу, государству, закону и труду, на отношение человека к человеку.

В период смены ценностных ориентиров нарушается духовное единство общества, размываются жизненные ориентиры молодежи, происходит девальвация ценностей старшего поколения, а также деформация традиционных для страны моральных норм и нравственных установок.

В России указанный период был обусловлен быстрым демонтажем советской идеологии, поспешным копированием западных форм жизни.

Несмотря на установленные российским законодательством общественные ценности и приоритеты, у российских граждан в то время не сложилась ясно выраженная система ценностных ориентиров, объединяющих россиян в единую историко-культурную и социальную общность. Можно сказать, что от атеизма отказались, но к вере в Христа ещё не пришли. Дало о себе знать отсутствие созидательных ориентиров смысла жизни.

Важнейшей целью современного отечественного образования и одной из приоритетных задач общества и государства является воспитание, социально-педагогическая поддержка становления и развития высоконравственного, ответственного, творческого, инициативного, компетентного гражданина России. Ещё М. В. Ломоносов писал: «Всяческое беззаветное служение на благо и на силу Отечества – должно быть мерилом жизненного смысла»[1].

Современный национальный воспитательный идеал – это высоконравственный, творческий, компетентный гражданин России, принимающий судьбу Отечества как свою личную, осознающий ответственность за настоящее и будущее своей страны, укоренённый в духовных и культурных традициях многонационального народа Российской Федерации.

В 2007 и 2008 гг. в посланиях Президента России Федеральному собранию Российской Федерации было подчеркнуто: «Духовное единство народа и объединяющие нас моральные ценности – это такой же важный фактор развития, как политическая и экономическая стабильность… и общество лишь тогда способно ставить и решать масштабные национальные задачи, когда у него есть общая система нравственных ориентиров, когда в стране хранят уважение к родному языку, к самобытной культуре и к самобытным культурным ценностям, к памяти своих предков, к каждой странице нашей отечественной истории»[2].

Именно это национальное богатство является базой для укрепления единства и суверенитета страны, служит основой нашей повседневной жизни, фундаментом для экономических и политических отношений.

Образованию отводится ключевая роль в духовно-нравственной консолидации российского общества, в его сплочении перед лицом внешних и внутренних вызовов, в укреплении социальной солидарности, в повыше-

[1] Ломоносов М. В. Для пользы общества. – М., 1990. – С. 42.

[2] Послание Президента России Федеральному собранию Российской Федерации / М., 2007, 2008.

нии уровня доверия человека к жизни в России, к согражданам, обществу, государству, настоящему и будущему своей страны.

Именно в школе должна быть сосредоточена не только интеллектуальная, но и гражданская, духовная и культурная жизнь школьника. Отношение к школе как единственному социальному институту, через который проходят все граждане России, является индикатором ценностного и морально-нравственного состояния общества и государства.

Ребёнок школьного возраста наиболее восприимчив к эмоционально-ценностному, духовно-нравственному развитию, гражданскому воспитанию. В то же время недостатки развития и воспитания в этот период жизни трудно восполнить в последующие годы.

Пережитое и усвоенное в детстве отличается большой психологической устойчивостью. При этом особое значение имеют следующие друг за другом возрастные переходы от детства к подростковому возрасту, а затем к юности. «Перестройка потребностей и побуждений, переоценка ценностей, – утверждал Л. С. Выготский, – есть основной момент при переходе от возраста к возрасту»[1].

Духовно-нравственное воспитание – педагогически организованный процесс усвоения и принятия обучающихся базовых национальных ценностей, освоение системы общечеловеческих ценностей и культурных, духовных и нравственных ценностей многонационального народа Российской Федерации.

Духовно-нравственное развитие – осуществляемое в процессе социализации последовательное расширение и укрепление ценностно-смысловой сферы личности, формирование способности человека оценивать и сознательно выстраивать на основе традиционных моральных норм и нравственных идеалов отношения к себе, другим людям, обществу, государству, Отечеству, миру в целом.

Задачи духовно-нравственного воспитания определены как ожидаемые результаты в логике требований к личностным результатам общего начального образования и предусматривают в области формирования личностной культуры:

• формирование способности к духовному развитию, реализации творческого потенциала в учебно-игровой, предметно-продуктивной, социально ориентированной деятельности на основе нравственных установок и моральных норм, непрерывного образования, самовоспитания и универсальной духовно-нравственной компетенции –
«становиться лучше»;

• укрепление нравственности, основанной на свободе воли и духовных отечественных традициях, внутренней установке личности школьника поступать согласно своей совести;

[1] Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 4. М., 1983. С. 385.

• формирование основ нравственного самосознания личности (совести) – способности младшего школьника формулировать собственные нравственные обязательства, осуществлять нравственный самоконтроль, требовать от себя выполнения
моральных норм, давать нравственную оценку своим и чужим поступкам;

• формирование нравственного смысла учения;

• формирование основ морали – осознанной обучающимся необходимости определённого поведения, обусловленного принятыми в обществе представлениями о добре и зле, должном и недопустимом, укрепление у обучающегося позитивной нравственной самооценки, самоуважения и жизненного оптимизма;

• принятие обучающимся базовых национальных ценностей, национальных и этнических духовных традиций;

• формирование эстетических потребностей, ценностей и чувств;

• формирование способности открыто выражать и отстаивать свою нравственно оправданную позицию, проявлять критичность к собственным намерениям, мыслям и поступкам;

• формирование способности к самостоятельным поступкам и действиям, совершаемым на основе морального выбора, к принятию ответственности за их результаты;

• развитие трудолюбия, способности к преодолению трудностей, целеустремлённости и настойчивости в достижении результата;

• осознание обучающимся ценности человеческой жизни, формирование умения противостоять в пределах своих возможностей действиям и влияниям, представляющим угрозу для жизни, физического и нравственного здоровья, духовной безопасности личности.

Ценностные установки духовно-нравственного развития и воспитания учащихся согласуются с традиционными источниками нравственности, которыми являются следующие ценности:

• социальная солидарность – свобода личная и национальная; уважение и доверие к людям, институтам государства и гражданского общества; справедливость, равноправие, милосердие, честь, достоинство,

• гражданственность – долг перед Отечеством, правовое государство, гражданское общество, закон и правопорядок, поликультурный мир, свобода совести и вероисповедания, забота о благосостоянии общества;

• семья – любовь и верность, забота, помощь и поддержка, равноправие, здоровье, достаток, уважение к родителям, забота о старших и младших, забота о продолжении рода;

• личность – саморазвитие и совершенствование, смысл жизни, внутренняя гармония, самоприятие и самоуважение, достоинство, любовь к жизни и человечеству, мудрость, способность к личностному и нравственному выбору;

• труд и творчество – уважение к труду, творчество и созидание, целеустремлённость и настойчивость, трудолюбие;

• наука – ценность знания, стремление к познанию и истине, научная картина мира;

• традиционные религии – представления о вере, духовности, религиозной жизни человека, ценности религиозного мировоззрения, толерантности, формируемые на основе межконфессионального диалога;

• искусство и литература – красота, гармония, духовный мир человека, нравственный выбор, смысл жизни, эстетическое развитие

• природа – эволюция, родная земля, заповедная природа, планета Земля, экологическое сознание;

• человечество – мир во всём мире, многообразие и уважение культур и народов, прогресс человечества, международное сотрудничество.

Процесс превращения базовых ценностей в личностные ценностные смыслы и ориентиры требует включения ребенка в процесс открытия для себя смысла той или иной ценности, определения собственного отношения к ней, формирования опыта созидательной реализации этих ценностей на практике.

Воспитание ориентировано на достижение определённого ***идеала***, т. е. образа человека, имеющего приоритетное значение для общества в конкретно-исторических социокультурных условиях.

Обеспечение духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России является ключевой задачей современной государственной политики Российской Федерации. Законопослушность, правопорядок, доверие, развитие экономики и социальной сферы, качество труда и общественных отношений – всё это непосредственно зависит от принятия гражданином России общенациональных и общечеловеческих ценностей и следования им в личной и общественной жизни.

Для данной темы полезны святоотеческие знания о процессе духовного совершенствования человека, о «мире его страстей», об искажениях в познании духовных смыслов. В частности, значим принцип, увязывающий познание мира и нравственный уровень познающего – «чистые сердцем Бога узрят» (Мф.5:8).

Что необходимо учитывать в изучении нравственности при опоре на святоотеческое наследие? Прежде всего – онтологические основания нравственности, связь этих оснований с метафизическими характеристиками человеческого бытия.

Во-первых, следует признать нравственные законы как объективно существующие ***духовные законы*** мироздания, воплощенные в Заповедях, данных человечеству Творцом.

Надо отметить, что религиозное чувство всегда говорило человеку о неких «правилах мироздания», которые он не может нарушать безнаказанно.

Нравственный закон как символ, как отражение метафизических Законов Духа, как «божественное повеление» человеку, не сводится к представлениям о культуро-детерминированных нормах морали – этих искаженных отголосках Нравственного Закона. А уж тем более нравственность несводима к различным формам корпоративной этики. Но подмены в понимании предмета существуют, даже в науке (не говоря о здравом смысле). И в этом заключена трудность в изучении нравственного здоровья и в психологической науке и в педагогике.

Следует подчеркнуть, что Законы Духа не изменяются вслед за нравственной деградацией человечества (они не «эволюционируют» вслед за техническим прогрессом). Святые отцы подчеркивают, что Высший Законодатель долготерпит и милосердствует к людям, уходящим от Него. Но не надо забывать, что итог ухода человечества от Заповедей описан в Откровении апостола Иоанна Богослова.

Существование духовных законов, однако, сегодня поставлено под сомнение.

И этот вопрос помогает нам указать на второе положение – важность для научного человекознания понятия ***греха***. В психологическом плане грех есть нарушение человеком иерархии составляющих его структур – на высшее место выходит «плотское» начало, «низшее я» человека. Духовное в нем задавлено. Но именно с таким «перевернутым человеком» и имеет дело современная психология и педагогика.

Как явление же метафизическое, грех – это отступление человека от своей истинной природы и предназначения. Грех – это сохранение своего «искаженного состояния»: человек, который призван «ходить в свете», пребывает «во мгле» (как пишет об этом наш выдающийся философ И. А. Ильин)[1].

Третий момент – познание онтологии нравственного начала неотделимо от проблемы ***добра и зла***, которая не решается на основе манихейских и оккультных «перепевов» идеи полярностей, противоположностей. Христианство подчеркивает: зло не имеет источника в Божественном бытии. Зло является нарушением духовных законов Вселенной созданными Творцом существами – ангельскими силами и человеком. Но в нашем мире зло существует реально, как отрицательный метафизический фактор человеческого бытия ибо есть нарушители духовных законов мироздания и, соответственно, носители «темных сил».

При изучении вопросов адекватности социального восприятия, особенно его духовных аспектов важны святоотеческие предостережения о маскировке «темных сил» под «силы света». Зло старается подчеркнуть свою относительность, или даже представить себя как средство, помогающее достигать «светлые цели».

[1] Ильин И.А. О сопротивлении злу силою / И.А.Ильин. – М., 1925.

Четвертый момент – проблема ***совести***. Осмысление нравственного здоровья должно учитывать, что совесть искажена неправильными представлениями о добре и зле, нарушением Нравственного Закона. В результате, «совесть усыпляется» и даже «сжигается» (о чем мы читаем в Первом Послании Апостола Павла Тимофею – 4:2).

Сложной проблемой, которую нельзя не упомянуть, говоря об усыплении совести, является связь «голоса совести» с религиозной принадлежностью.

Пятый момент предполагает осознание сущности ***любви***, – как проявления Вселенского онтологического единства всего сущего. Любовь – это высшая духовность ценность. В нее нельзя играть, имитировать ее наличие, тем более осквернять известными терминологическими подменами, покрывающими блуд и разврат[1].

Таким образом, духовно-нравственное развитие и воспитание личности является первостепенной задачей современной образовательной системы и представляет собой важный компонент социального заказа для образования. Сфера общего образования призвана обеспечивать духовно-нравственное развитие и воспитание личности обучающегося для становления и развития его гражданственности, принятия гражданином России национальных и общечеловеческих ценностей и следования им в личной и общественной жизни.

Духовно-нравственное развитие и воспитание гражданина России является ключевым фактором развития страны, обеспечения духовного единства народа и объединяющих его моральных ценностей, политической и экономической стабильности. Невозможно создать современную инновационную экономику, минуя человека, его состояния и качества внутренней жизни.

Темпы и характер развития общества непосредственным образом зависят от гражданской позиции человека, его мотивационно-волевой сферы, жизненных приоритетов, нравственных убеждений, моральных норм и духовных ценностей.

Воспитание человека, формирование свойств духовно развитой личности, любви к своей стране, потребности творить и совершенствоваться есть важнейшее условие успешного развития России.

Литература

1. Гостев А.А. Психология вторичного образа / А.А.Гостев – М., ИПРАН, 2007.
2. Гостев А.А. Психология и метафизика образной сферы человека / А.А.Гостев М., ИПРАН, 2008.
3. Гостев А.А. Эволюция сознания в разрешении глобальных конфликтов. – М., 1993.
4. Выготский Л. С. Собр. соч. Т. 4./ Л.С.Выготский – М., 1983. – С. 385.
5. Ломоносов М. В. Для пользы общества / М.В.Ломоносов – М., 1990. – С. 42.
6. Интернет-сайт www.vestnik.edu.ru/proect.html

[1] Материал из статьи Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России. Проект (А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков) // Вестник образования.- № 17. – сентябрь 2009. Официальное справочно-информационное издание Министерства образования и науки Российской Федерации – www.vestnik.edu.ru/proect.html.

Н. П. Шитякова

О НАЗНАЧЕНИИ УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ» В НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЕ

В новом 2012 – 2013 учебном году во всех 4-х классах страны начинается преподавание новой дисциплины «Основы религиозной культуры и светской этики», одним из модулей которой является модуль «Основы православной культуры».

Введение нового предмета и проходивший в 2010 – 2011 гг. в ряде регионов России эксперимент по его преподаванию вызвали среди педагогов и общественности новую волну дискуссий по поводу необходимости изучения младшими школьниками основ той или иной религиозной культуры.

Главными доводами противников введения данного предмета является нарушение светского характера образования, перегрузка учащихся начальной школы новой информацией, которая к тому же для них сложна. Следует ли принимать во внимание эти доводы? Дадим оценку свершившемуся, используя следующие критерии: 1) соблюдение или нарушение светского характера образования, 2) степень сложности содержания предмета, 3) соответствие требованиям современного образовательного стандарта.

Для того, чтобы воспользоваться первым критерием, напомним положения, сформулированные в письме Министерства образования и науки РФ, разъясняющие суть принципа светского характера образования.

В школе **недопустимо религиозное или атеистическое воспитание** в любых формах [3].

Содержание образования должно содействовать взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами, различными расовыми, национальными, этническими, религиозными и социальными группами; учитывать разнообразие мировоззренческих подходов, **способствовать реализации права учащихся на свободный выбор взглядов и убеждений** [там же].

Преподавание религиозно-познавательных, религиозных и религиозно-философских дисциплин, **не сопровождающееся совершением религиозных обрядов и имеющее информативный характер**, может входить в учебную программу государственных учебных заведений [там же]. Таким образом, при соблюдении этих условий изучение той или иной религиозной культуры не является нарушением светского характера образования.

Следует заметить, что каждый учебник прошел жесткую экспертизу, исключившую религиозную пропаганду. В этом можно убедиться, заглянув в их содержание. В качестве примера мы будем использовать учебник А. Кураева «Основы православной культуры», который вызвал, пожалуй, особое неприятие, как неверующих, так и верующих людей. Наличие в учебнике таких тем как «Человек и Бог в православии», «Проповедь Христа», «Православная молитва», «Таинство Причастия» и др. сначала приводит к мысли,

что все-таки его назначение – религиозное образование современных школьников. Но с другой стороны, перед нами встает вопрос: можно ли изучить любую религиозную культуру без раскрытия основных ее положений и понятий? Скорее всего соблюдение или нарушение светского характера зависит от стиля изложения, от расстановки тех или иных акцентов.

Анализ текстов, содержащихся в учебнике А. Кураева, (проведенный кстати совместно со студентами-будущими учителями начальных классов), позволил нам сделать вывод: все формулировки корректны, носят несколько отстраненный характер. Например, урок «Христос и Его крест»: «Как рассказывает Евангелие, однажды Бог соединил с Собой обычное человеческое тело и человеческую душу» [2, С. 24] Урок «Заповеди»: «Библия рассказывает, что три с лишним тысячи лет назад пророк Моисей и его народ видели, как затряслась и задымилась гора Синай» [там же, С. 40]. Также автор использует такие формулировки: «в христианстве принято …», «в православии существует …», «христиане считают». Например, урок «Православная молитва»: «у православных людей есть три вида молитвы. Молитва – просьба, молитва – благодарение, молитва – славословие» [там же, С. 12]. Исключение может составить предложение на стр.10-11: «Итак, можно сказать, что Бог – это свободный и разумный Творец, который создал мир и любит Свое творение». Здесь можно заметить, что суждение автора носит утверждающий характер.

В целом же можно сделать вывод: автор учебника «Основы православной культуры» не навязывает свое мнение, не убеждает ребенка сделать выбор в пользу православия.

Оценка содержания новой дисциплины «Основы религиозной культуры и светской этики» с точки зрения второго критерия зависит от того, какая позиция в определении ее назначения в современном образовании будет признана педагогическим сообществом. Дело в том, что в разных источниках ее предназначение описывается разными терминами – информативное, культурологическое, воспитательное.

Если в нашем сознании закрепятся первая или вторая позиция, тогда можно согласиться с тем, что содержание новой дисциплины действительно приведет к перегрузке учащихся. Свидетельством этому служат требования к уровню подготовки оканчивающих начальную школу, закрепленные приказом МОиН РФ от 31 января 2012 г. N 69, который вносит изменения в действующий стандарт (2004 г.).

В результате изучения Основ религиозных культур и светской этики ученик должен знать/понимать: основные понятия религиозных культур; историю возникновения религиозных культур; историю развития различных религиозных культур в истории России; особенности и традиции религий; описание основных содержательных составляющих священных книг, сооружений, праздников и святынь и т.д. [4]. Думается, стремление к реализации этих требований приведет к отторжению новой дисциплины, как учителями, так и их воспитанниками, а значит и заложенной в ней идеи

развития духовно-нравственной сферы личности современного школьника. Поскольку в перечне требований к уровню подготовки выпускника начальной школы есть только два, относящихся к их воспитанности.

В этом отношении требования ФГОС (2009 г.) к результатам изучения предмета под общим названием «Основы духовно-нравственной культуры народов России» отличаются именно воспитательной направленностью. Они отражают:

1) готовность к нравственному самосовершенствованию, духовному саморазвитию;

2) знакомство с основными нормами светской и религиозной морали, понимание их значения в выстраивании конструктивных отношений в семье и обществе;

3) понимание значения нравственности, веры и религии в жизни человека и общества;

4) формирование первоначальных представлений о светской этике, о традиционных религиях, их роли в культуре, истории и современности России;

5) первоначальные представления об исторической роли традиционных религий в становлении российской государственности;

6) становление внутренней установки личности поступать согласно своей совести; воспитание нравственности, основанной на свободе совести и вероисповедания, духовных традициях народов России;

7) осознание ценности человеческой жизни [5, 14].

Может сложиться впечатление, что автор статьи противоречит сам себе, в одном случае делая акцент на информативности как критерии светского характера нового предмета, в другом случае высказывая к ней критическое отношение. Дело в том, что термин «информативный» в русском языке многозначен. Информативным можно назвать то, что не просто передает информацию, но буквально насыщено ею. И информативным называют нечто чрезвычайно содержательное, важное в огромном объеме информации. В данном случае нам видится опасность понимания информативности именно в первом ее значении и представляется необходимым сделать акцент на воспитательном назначении этого предмета.

Так, А.Я. Данилюк, один из разработчиков программы учебной дисциплины «Основы религиозной культуры и светской этики», среди основных задач учебного курса первой называет приобщение младших подростков к традиционным морально-нравственным идеалам, ценностям, моральным нормам [1].

Этот же акцент делают и авторы учебников. Так, например, А. Кураев цель разработанного им модуля формулирует следующим образом: привить детям навыки нравственного самоанализа, чтобы ребенок открыл внутренний мир своей души, познакомился со своей душой; чтобы он научился реагировать не только на боль в пальчике, но и на боль в своей совести; чтобы

он научился делать запросы к совести, прося ее ответить – к добру или ко злу то или иное его стремление.

Эти цели, думается, ни у кого не вызывают неприятия. Но соответствует ли им и прежде всего требованиям нового стандарта содержание учебника? Прочитав и проанализировав текст, можно дать утвердительный ответ: да, соответствует.

На достижение такого планируемого результата учебной дисциплины «Основы духовно-нравственной культуры народов России» как готовность к нравственному самосовершенствованию, духовному саморазвитию ориентировано содержание нескольких параграфов учебника А. Кураева. Среди них: «Совесть и раскаяние», «Милосердие и сострадание», «Золотое правило этики», «Подвиг» и др. Доказательством этому служат вопросы и задания, приведенные в тексте учебника: Какой мир труднее изменить – внешний или внутренний? Почему покаяние называют лекарством для души? Какие шаги в покаянии вы можете назвать? Зачем нужно преодолевать зависть? Что помогает в борьбе с ней?

Знакомство младших школьников с основными нормами светской и религиозной морали, понимание их значения в выстраивании конструктивных отношений в семье и обществе происходит при изучении тем «Совесть и раскаяние», «Заповеди», «Милосердие и сострадание», «Золотое правило этики», «Заповеди блаженств», «Зачем творить добро?», «Христианская семья» и др. Учащимся предлагается задуматься над вопросами: Кого называют ближним? Как уберечься от осуждения других? Какое поведение называют хамским? Разрешает ли совесть бросать заболевшего или постаревшего супруга?

Понимание младшими школьниками значения нравственности, веры и религии в жизни человека и общества достигается в процессе освоения таких тем как: «Бог и человек в православии», «Православная молитва», «Православное учение о человеке», «Храм», «Икона», «Чудо в жизни христианина» и др. Это, пожалуй, одни из самых сложных для учителя начальных классов тем. Ведь именно такие темы надо преподавать со знанием дела, но отстраненно. Легко перейти грань, разделяющую светский, и религиозный характер образования, отвечая на приведенные в конце параграфов вопросы: Как вы думаете, почему люди сравнивают любовь Бога к человеку с любовью отца к своим детям? Объясните. Что значит слово «молиться»? Есть выражение «знать, как «Отче наш», т.е. знать твердо и точно. Спросите у родителей, что, по их мнению, вы должны знать, как «Отче наш».

Формирование первоначальных представлений о традиционных религиях, их роли в культуре, истории и современности России обеспечивают уроки по темам: «Культура и религия», «Библия и Евангелие», «Проповедь Христа», «Христос и Его крест», «Православное учение о человеке», «Храм», «Икона», «Православие о Божием суде». Достижению этих результатов помогает выполнение учащимися следующих вопросов и заданий: Почему Библию называют Книгой книг? Какое богатство православные христиане считают истинным и

вечным? В чем новизна отношений Бога и человека в Новом Завете? Объясните, почему крест – орудие пытки и свидетельство страданий Христа – стал символом любви к людям. Именно при изучении этих тем интонация педагога, как рекомендует сам автор учебника, должна быть интонацией экскурсовода: «Православная Церковь полагает, что это место Евангелия имеет такой-то смысл… такой-то обряд дорог православным потому…»

Урок по теме «Как христианство пришло на Русь» формирует у школьников первоначальные представления об исторической роли традиционных религий в становлении российской государственности.

Достижению таких сложных результатов как становление внутренней установки личности поступать согласно своей совести; воспитание нравственности, основанной на свободе совести и вероисповедания, духовных традициях народов России способствует изучение учащимися содержание параграфов «Совесть и раскаяние», «Проповедь Христа», «Подвиг». Им предлагается обсудить такие суждения и вопросы: Есть полушуточное определение человека: «Человек – это животное, умеющее краснеть». Объясните его. Какое сокровище нельзя украсть? Слово «подвиг» связано только с военным временем? Обсудите это с одноклассниками.

Обобщая все вышеизложенное, можно сделать вывод о том, что введение нового предмета «Основы религиозной культуры и светской этики» вызывает вполне обоснованные опасения. Во-первых, неподготовленность учителя (а в некоторых случаях и его мировоззрение) может помешать соблюдению светского характера образования. Во-вторых, сформулированные Министерством образования и науки РФ требования к знаниям учащихся начальной школы по основам религиозной культуры и светской этики могут стать препятствием к достижению целей духовно-нравственного развития и воспитания школьников, ради которых и задумывалось введение данного предмета. Учителя как законопослушные люди приложат все усилия к достижению именно «знаниевых» результатов. Главное же его назначение, на наш взгляд, развитие духовно-нравственной сферы личности будущего гражданина России.

Литература

1. Данилюк А.Я. Учебный предмет «Основы духовно-нравственной культуры народов России» / А.Я. Данилюк, А.М. Кондаков, В.А. Тишков // Педагогика. – 2009. – № 9. – С. 15 – 21/

2.Кураев, А. Основы православной культуры /А. Кураев. – М.: Просвещение, 2011.

3.О светском характере образования в государственных образовательных учреждениях Российской Федерации. Письмо Министерства образования Российской Федерации N 47/20-11п от 19.03.93 //http://www.sclj.ru/law/rus/detail.php?ID=1091

4. Приказ МОиН РФ N 69 от 31 января 2012 г. О внесении изменений в федеральный компонент государственных образовательных стандартов начального общего, основного общего и среднего (полного) общего образования, утвержденный приказом Министерства образования Российской Федерации от 5 марта 2004 г. N 1089 http://www.edu.ru/db-mon/mo/Data/d_12/m69.html

5. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования. – М.: Просвещение, 2011.

Р. М. Шамаева

ПРАВОСЛАВНЫЕ ТРАДИЦИИ В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Музыкальное образование в историко-педагогических исследованиях рассматривается как исторически развивающаяся совокупность трех основных направлений: народной, религиозной и светской ориентаций.

В период – с конца X до середины XVII в. – процесс развития музыкального образования происходит по линии кардинальных преобразований в его структуре. В нем просматривается последовательное становление его двух основных направлений: музыкального образования народной, а позднее и религиозной ориентации. В связи с крещением Руси в 988 г. и с момента признания христианства государственной религией на первый план выдвигается музыкальное образование православной ориентации. В этот период происходят существенные изменения в содержании и способах передачи музыкального опыта. Именно православная ориентация стала определяющей в развитии отечественного музыкального образования.

Имея общие корни с византийской православной традицией, развитие отечественной музыкально-педагогической мысли православной ориентации шло своим неповторимым путем и во многом отличалось как от византийской, так и от западной католической традиций. Как отмечает автор фундаментальных исследований в области истории отечественного музыкального образования Е. В. Николаева, в православном музыкальном образовании в зависимости от точности следования византийским традициям богослужебного пения они могут быть условно обозначены, как: православное музыкальное образование ортодоксальной (или провизантийской) ориентации, православное музыкальное образование с умеренной ориентацией на византийские каноны и национально-ориентированное православное музыкальное образование. [1].

Духовно-религиозная направленность была ориентирована на музыкальное начало в русской православной службе. Обучение богослужебному пению считалось важным, нужным, оно получало поддержку как духовенства, так и государственной власти. Богослужебное пение отражало, по древнерусским представлениям, богоугодный порядок («чин»), регламентирующий православное богослужение, а через него и жизненный уклад православного христианина [2]. Хоровое церковное пение воспринималось как воспевание Бога, но отнюдь не голосом, а сердцем. В этой связи выдвигалась основная задача хорового пения: со вниманием следить не только за верностью слов при пении, но и за состоянием своей души, когда она воспроизводит эти слова (Иоанн Златоуст). Церковному пению была свойственна особая символика одноголосия: унисонное пение хора служило «согласию и единомыслию людей». Церковь строго следила за тем, чтобы музыка не нарушала нравственно-религиозной направленности музыкаль-

ного воспитания, а укрепляла ее, углубляя силу эмоциональных переживаний, связанных с религией. Исполнять церковные мелодии следовало сдержанно, без напряжения и торопливости, без излишней эмоциональности. Использование музыкальных инструментов в богослужебном пении не допускалось, также как и развитие хорового многоголосия являлось нарушением строгих аскетических норм христианского искусства. Гедонистическое восприятие красоты звучания противоречило интересам культа. Церковное пение производило облагораживающее моральное воздействие на человека, приближая его тем самым к Богу.

По системе жанров песнопений церковная музыка была исключительно вокальной – это стихира, тропарь, кондак, канон, величание. В XI – XVII вв. в древнерусской церковной музыке главенствовал знаменный распев. В XVI в. певческая культура пережила время подъема, появились новые распевы и многоголосное строчное пение. Известны имена знаменитых распевщиков: Иван Нос, Федор Крестьянин, Маркел Безбородый. В XVII в. появились местные распевы – усольский, смоленский и др. Развитию хорового пения данного периода способствовала музыкально-просветительская деятельность двух хоров – государевых певчих дьяков и патриарших певчих дьяков. На их основе была создана придворная певческая капелла в Петербурге и Синодальный хор в Москве.

С развитием пения и музыки в России стали появляться талантливые композиторы, написавшие множество духовных произведений. Это такие знаменитые композиторы как В. П. Титов, М. С. Березовский, Д. С. Бортнянский, М. И. Глинка, А. Ф. Львов, Г. Я. Ломакин, П. И. Чайковский, А. А. Архангельский, А. Д. Кастальский, С. В. Рахманинов, А. Т. Гречанинов.

В целом деятельность по православному обучению, воспитанию прослеживается и в государственных учреждениях дореволюционного периода в России. К примеру, основатель санкт-петербургского воспитательного дома И. И. Бецкой в качестве «истинной пружины воспитания» считал «мораль или нравоучение». Основа же нравственного воспитания виделись ему в – религии, поэтому одна из главных задач его деятельности заключалась в том, чтобы «вселять в юношество страх божий», воспитывать моральные качества, которые требует христианская религия. Бецкой рекомендовал обращать внимание на способных детей, которые могут принести больше пользы изучением «наук и художеств», «нежели мастерством» [3].

Таким образом, как подчеркивают исследователи (в том числе Г. А. Праслова), православие явилось духовно-религиозной основой древнерусского культового профессионально-певческого искусства, определившей его сущность, специфику и эволюцию. Православные мировоззренческие установки, пришедшие на Русь из Византии в X веке, стали в Древней Руси основой не только музыкальной педагогики, но и всей древнерусской педагогики в целом.

Литература

1. Николаева Е. В. Музыкальное образование в России (Историко-теоретический и педагогический аспекты) [Текст]: дис. ... д-ра пед. наук: 13.00.01, 13.00.02 / Е. В. Николаева. – Москва, 2000.
2. Праслова Г. А. История отечественного музыкального образования в контексте православной традиции (XI – XVII вв.) / Г. А. Праслова [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=5047.
3. Турчина Е. В. Православие как духовная основа обучения, воспитания и профессиональной ориентации детей-сирот в учреждениях социального призрения в дореволюционном Санкт-Петербурге / Е. В. Турчина [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=5055.

Kakavoulis K. Alexandros

ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΠΡΟΣΩΠΩΝ

«Του Κυρίου η γη και το πλήρωμα αυτής, η οικουμένη και πάντες οι κατοικούντες εν αυτή» (Ψαλ. 23, 1).

Summary

In this paper we try, on the basis of the orthodox belief that man was created as a person *«κατ εικόνα και ομοίωσιν Θεού»,* to trace the psychological and spiritual conditions of education to help him to realize his purpose in the life. The concept of the *person* is analyzed in its psychological and theological dimension, as the foundation of developing positive human relations and establishing *a society of persons.* The content of the paper is presented in the following headlines:

Prologue
Psychological concept of the person
Person-Centered theory
The orthodox spiritual dimension of the person
The authentic person
Human relations
Basic factors of education of the person
Church education of the person
The integration of the person through the faith

Περίληψη

Στην εισήγηση αυτή, με άξονα την αλήθεια ότι ο Θεός δημιούργησε τον άνθρωπο από αγάπη με προορισμό να ζήσει σε κοινωνία αγάπης με τους ανθρώπους και το Θεό, ανιχνεύονται οι ψυχολογικές και οι πνευματικές προϋποθέσεις αγωγής και παιδείας προς την κατεύθυνση αυτή. Αναλύεται η έννοια του *προσώπου* στην ψυχολογική και την ορθόδοξη πνευματική του διάσταση, ως το θεμέλιο ανάπτυξης θετικών ανθρωπίνων σχέσεων και της δημιουργία *κοινωνίας προσώπων.* Το περιεχόμενο στις εισήγησης αναλύεται σε επιμέρους παραγράφους, ως εξής;

Πρόλογος
Ψυχολογική έννοια του προσώπου
Προσωποκεντρική θεωρία
Η ορθόδοξη πνευματική διάσταση του προσώπου
Το αυθεντικό πρόσωπο
Ανθρώπινες σχέσεις
Βασικοί παράγοντες αγωγής του προσώπου
Εκκλησιαστική παιδαγωγία του προσώπου
Η ολοκλήρωση του προσώπου μέσα από την πίστη

Πρόλογος

Το *ανθρώπινο πρόσωπο* είναι για τον καθένα μας μια συνεχής *πρόσκληση:* Να κοιτάζουμε τον άλλον, τον όποιον άνθρωπο, στο πρόσωπο. Να σκύβουμε με σεβασμό στο βάθος της ύπαρξής του, να ανακαλύπτουμε το θησαυρό της ανθρωπιάς του. Να μαντεύουμε τις ανάγκες του, να αφουγκραζόμαστε αυτό που θέλει να πει. Είναι συγχρόνως και μια *πρόκληση*. Να καθρεπτίζουμε στο πρόσωπο του άλλου το δικό μας πρόσωπο, σε αυτό που είμαστε, σε αυτό που κρύβουμε μέσα μας. Να αναζητούμε διόδους για μια βαθιά επικοινωνία, να ανοίγουμε δρόμους για μια αληθινή σχέση. Το πρόσωπο, το δικό μας και του άλλου, ζει και ανθίζει μόνο στη σχέση που ενώνει.

Το *πρόσωπο* βρίσκεται σήμερα, όλο και πιο πολύ, στο επίκεντρο των ανθρωπολογικών επιστημών. Το ενδιαφέρον ξεκινάει από τη θεολογία και τη φιλοσοφία και φτάνει μέχρι και τις πλέον εξειδικευμένες εφαρμογές της Ψυχολογίας, της Ιατρικής, της Ποιμαντικής, της Παιδαγωγικής, ακόμη και της Κοινωνικής Πολιτικής. Συνιστά κατευθυντήρια ιδέα και αρχή για τον τρόπο που πρέπει να προσεγγίζονται και να αντιμετωπίζονται, σε προσωπικό επίπεδο, οι ανάγκες και τα προβλήματα των ανθρώπων σήμερα. Στα θέματα της ανατροφής και της παιδείας, της υγείας και των σχέσεων, της ψυχικής ζωής και πνευματικής καλλιέργειας, της συζυγίας και της οικογένειας. Στα μεγάλα προβλήματα και στα τραγικά αδιέξοδα που βιώνει σε παγκόσμια κλίμακα, ο σημερινός αλλοτριωμένος άνθρωπος, ο ταλαιπωρημένος από τον πόλεμο και την καταπίεση, τη μαζοποίηση και τη στέρηση, την προσφυγιά και την εξαθλίωση, τη μοναξιά και την εξάρτηση, την κακοποίηση και την εκμετάλλευση.

Το *πρόσωπο* του μικρού παιδιού, του εφήβου, του νέου, τα *πρόσωπα* των ανθρώπων κάθε ηλικίας, τα δικά μας και τα ξένα πρόσωπα, τα κοντινά και τα απόμακρα, σε κάθε σημείο της οικουμένης, ένα πράγμα όλα ζητούν επίμονα στη ζωή. Να βρεθεί κάποιο άλλο πρόσωπο να τα προσέξει, να καθίσει δίπλα τους, να επικοινωνήσει πραγματικά μαζί τους, να νιώσει τις ανάγκες τους, να τα αγγίξει βαθιά η αγάπη τους. Όλοι νιώθουν την ανάγκη, στη μικρότερη ή μεγαλύτερη ομάδα που ανήκουν, στην κοινωνία που ζουν, οι άνθρωποι να είναι και να φέρονται ως *πρόσωπα,* να έχουν δηλαδή αυθεντικότητα στις προθέσεις τους, γνήσια ανθρωπιά, πραγματική αγάπη και αληθινό ενδιαφέρον μεταξύ τους. Να πραγματώνουν την *κοινωνία προσώπων*.

Η ψυχολογική έννοια του προσώπου

Από την ελληνική αρχαιότητα είχε επισημανθεί ότι *«ψυχής πείρατα ιών ουκ αν εξεύροιο, πάσαν επιπορευόμενος οδόν, ούτω βαθύν λόγον έχει»* (τα πέρατα της ανθρώπινης ψυχής δεν είναι δυνατόν να τα εξιχνιάσεις, όποιο δρόμο κι αν ακολουθήσεις, τόσο μεγάλο βάθος έχει η ερμηνεία τους) (Ηράκλειτος, DK 22 B 25). Το ίδιο επαναλήφθηκε και αργότερα από τους Πατέρες της Εκκλησίας: *«Αθεώρητος η του ανθρώπου φύσις»* (αθέατη και άγνωστη είναι η φύση του ανθρώπου) (Γρηγόριος Νύσσης, PG 95, 168B). Παρά το δυσερεύνητο του ψυχικού βίου, ωστόσο, που ισχύει εν πολλοίς ακόμη και σήμερα, η σύγχρονη ψυχολογία ανακαλύπτει συνεχώς την ανεξάντλητη δύναμη της κοινωνικής φύσης του ανθρώπου, την κατ'εξοχήν πνευματική του ιδιότητα που ονομάζεται *κοινωνικότητα*. Από τον Αριστοτέλη που όρισε τον άνθρωπο *«φύσει κοινωνικό ζώο»* μέχρι τη σύγχρονη κοινωνική ψυχολογία, η ουσία της ανθρώπινης κοινωνικότητας βρίσκεται στη δύναμη που φέρνει τους ανθρώπους κοντά, που γεννάει αγάπη, που ενεργοποιεί αλληλεγγύη, που δημιουργεί κοινωνική συνοχή και κοινωνία προσώπων: *«Ουδέν γαρ ούτως ίδιον της φύσεως ημών, ως το κοινωνείν αλλήλοις και χρήζειν αλλήλων και αγαπάν το ομόφυλον» (τίποτε δεν χαρακτηρίζει τόσο τη φύση μας, όσο το να ζούμε σε κοινωνία και να επικοινωνούμε μεταξύ μας, να έχουμε ανάγκη ο ένας του άλλου και να αγαπάμε τον συνάνθρωπο) (Μ. Βασίλειος, MG. 311, 916).*

Πρόσωπο σημαίνει αρχικά το μέρος της κεφαλής προς την όψη, όπου βρίσκονται τα κύρια όργανα άμεσης επικοινωνίας του ανθρώπου με το περιβάλλον και της έκφρασης του ψυχικού του κόσμου. Ο όρος *πρόσωπο* (από την πρόθεση *προς* και την ομηρική λέξη *ωψ,* γεν. *ωπός*=όψη), δηλώνει αρχικά την τάση και τη δυνατότητα του ανθρώπου να στρέφει την όψη

του και τον ψυχικό του κόσμο προς άλλα πρόσωπα ή πράγματα. Να ανοίγεται σε επικοινωνία και να αναπτύσσει σχέσεις.

Ως μέσο ψυχικής έκφρασης, η όψη ή η φυσιογνωμία ενός ανθρώπου είναι το ενδιάμεσο μεταξύ του εσωτερικού του κόσμου και των προσώπων που το περιβάλλουν. Είναι κυρίως το βλέμμα, στο οποίο αποτυπώνεται η ψυχική διάθεση ή η συναισθηματική του κατάσταση σε μια δεδομένη στιγμή: χαρά, λύπη, ενθουσιασμός, απογοήτευση, θαυμασμός, αποστροφή, αγωνία, φόβος. Είναι το χαμόγελο και το γέλιο, το σφίξιμο και το κλάμα, τα επιφωνήματα και η ομιλία, όλοι οι λεπτοί μορφασμοί, οι κινήσεις και οι εκφράσεις που σχηματίζονται με τη λειτουργία των μυών του προσώπου, κάθε φορά που αλλάζει η εσωτερική ψυχική του διάθεση (Russel and Fernandez-Dols, 1997).

Στην Ψυχολογία, ως *πρόσωπο* (person) ορίζεται η ατομική ψυχοσωματική ύπαρξη ενός ανθρώπου με τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και τις σχέσεις του (Drever J., Dictionary of Psychology). Καθιερώθηκε ο όρος να δηλώνει και τον κάθε άνθρωπο ως ξεχωριστή ψυχοσωματική οντότητα. Να σημαίνει όχι μόνο το μέσο, αλλά και το περιεχόμενο που εκφράζεται μέσω του προσώπου, δηλαδή ολόκληρο τον ψυχικό κόσμο ενός ανθρώπου.

Το πρόσωπο περιλαμβάνει το σύνολο των λειτουργιών, ικανοτήτων και καταστάσεων ενός συγκεκριμένου ανθρώπου, όπως παρουσιάζονται και εκδηλώνονται στο συνειδητό και ασυνείδητο μέρος της ψυχικής του ζωής: γνώσεις, σκέψεις, ιδέες, συναισθήματα, παρορμήσεις κίνητρα, εμπειρίες, καταστάσεις, ανάγκες, στάσεις, αξίες, θέληση, πράξεις και συμπεριφορά. Περιλαμβάνει ακόμη και τον ιδιαίτερο τρόπο σύνθεσης, αλληλεπίδρασης, συντονισμού και φανέρωσης των χαρακτηριστικών αυτών σε κάθε στιγμή της προσωπικής ύπαρξης.

Συναφείς με το *πρόσωπο* έννοιες εκφράζονται με τις λέξεις *άνθρωπος, άτομο, προσωπικότητα, ιδιοσυγκρασία, ψυχοσύνθεση, χαρακτήρας, φυσιογνωμία, προφίλ, εγώ, εαυτός.* Το πρόσωπο είναι όλα αυτά, αλλά σημαίνει κυρίως τον προσανατολισμό του ανθρώπου προς τον άλλο και την έντονη ορμή και ανάγκη για διαπροσωπική επικοινωνία και σχέση με άλλα πρόσωπα.

Βασικό γνώρισμα του *προσώπου* είναι η μοναδικότητα που το διαφοροποιεί από τους άλλους ανθρώπους. Οι άνθρωποι έχουν κοινά χαρακτηριστικά. Στον καθένα όμως τα χαρακτηριστικά αυτά διαφέρουν και η διαφορετικότητα αυτή είναι μοναδική. Η μοναδικότητα συνίσταται στις ιδιαίτερες γενετικές καταβολές του, στις συνθήκες που αναπτύχθηκε, στις επιδράσεις που δέχθηκε, στις εμπειρίες και τα βιώματα που έζησε μέχρι να εξελιχθεί σε αυτό που τελικά είναι ως πρόσωπο. Έχει ένα μοναδικό τρόπο, με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον κόσμο και τον εαυτό του. Να μαθαίνει και να σκέπτεται, να αντιδρά και να προσαρμόζεται στις νέες καταστάσεις. Έχει τα δικά του κίνητρα συμπεριφοράς, αναπτύσσει τα δικά του ενδιαφέροντα και διαμορφώνει τις προσωπικές του στάσεις στα διάφορα θέματα. Εμπνέεται και κατευθύνεται από τις δικές του αξίες, τις οποίες βιώνει με το δικό του τρόπο. Βλέπει και ερμηνεύει τον εαυτό του και τον κόσμο γύρω του με τη δική του προοπτική.

Προσωποκεντρική θεωρία

Το *πρόσωπο σ*την ψυχολογική του έννοια αποτελεί σήμερα το επίκεντρο του ενδιαφέροντος των επιστημών που ασχολούνται με τον άνθρωπο. Ιδιαίτερα είναι γνωστή η στροφή του ενδιαφέροντος στο ανθρώπινο πρόσωπο από τη σύγχρονη Συμβουλευτική Ψυχολογία και Ψυχοθεραπεία. Κύριος εκφραστής της, ο Αμερικανός ψυχολόγος Carl Rogers, θεμελιωτής της λεγόμενης *προσωποκεντρικής* προσέγγισης των προβλημάτων ψυχικής υγείας και αγωγής. Βασική θέση της θεωρίας αυτής είναι ότι το παιδί, για να εξελιχθεί σε ώριμο και υγιές πρόσωπο, είναι ανάγκη, μεγαλώνοντας να βιώσει θετικές εμπειρίες σχέσεων αγάπης, ώστε να αναπτύξει θετική αυτοαντίληψη και αυτοεκτίμηση, Κοσμόπουλου-Μουλαδούδη, 2003).

Καθώς το παιδί, μετά τη γέννησή του, αναπτύσσεται και αποκτά συνείδηση του εαυτού του, αναδύεται μέσα του βαθιά η ανάγκη για φροντίδα, ενδιαφέρον, στοργή, αναγνώριση και σεβασμό από τους γονείς του και τα άλλα πρόσωπα που είναι κοντά του. Η ανταπόκριση στην ανάγκη του αυτή από τη μητέρα του ή άλλο υποκατάστατο πρόσωπο ικανοποιεί τόσο το παιδί που τη δέχεται, όσο και το πρόσωπο που την προσφέρει. Για το παιδί, η σχέση του με τους γονείς του, γίνεται πρότυπο σχέσης προς μίμηση και κίνητρο ανταπόκρισης με όμοια συμπεριφορά. Χαράσσεται βαθιά μέσα στον ψυχισμό του και το κατευθύνει στις σχέσεις του στην προσωπική και κοινωνική του ζωή. Για τον γονέα που προσφέρει μια τέτοια σχέση γίνεται επίσης κίνητρο για επανάληψη και αύξηση της συμπεριφοράς αγάπης προς τα παιδιά του. Διαμορφώνεται έτσι ένα κλίμα αμοιβαίας γνήσιας αγάπης, που είναι απαραίτητη προϋπόθεση να γεννηθεί στο παιδί η αίσθηση της προσωπικής του αξίας και της αγάπης στον εαυτό του. Να σχηματίσει δηλαδή θετική εικόνα για τον εαυτό του και να δομήσει στον πυρήνα του προσώπου του, αυτό που στην ψυχολογία δηλώνεται με τον όρο *αυτοεκτίμηση.* Με την αυτοεκτίμηση το πρόσωπο διαθέτει μια εσωτερική δύναμη και ικανότητα να ανοίγεται προς τους άλλους, να αγαπά πραγματικά και να δημιουργεί αρμονικές σχέσεις. Να πραγματώνει αυτό που συνιστά στην ουσία του το υγιές και ολοκληρωμένο πρόσωπο. Συγχρόνως το πρόσωπο που έχει αυτοεκτίμηση, γίνεται ανθεκτικό σε ενδεχόμενες οδυνηρές εμπειρίες της ζωής και ικανό να αναπτύξει την κοινωνικότητά του με συμπεριφορά αγάπης, αλληλεγγύης και αλτρουϊσμού.

Η Συμβουλευτική, η Ποιμαντική και η Ψυχοθεραπεία στρέφεται προς τον πυρήνα του προσώπου, για να υποβοηθήσει τη φυσιολογική κοινωνική του ανάπτυξη ή να θεραπεύσει προβλήματα της ψυχικής του ζωής και συμπεριφοράς. Η προσέγγιση αυτή επεκτείνεται και στους φορείς που ασχολούνται με το παιδί και τον άνθρωπο γενικά, όπως στην οικογένεια, το σχολείο, τις κοινωνικές υπηρεσίες και την εκκλησία Υπεισέρχεται σε όλες τις ανθρώπινες και διαπροσωπικές σχέσεις, στη συζυγία και την οικογένεια, στην εργασία και την κοινωνική ζωή. Βασική θέση της προσωποκεντρικής θεωρίας είναι ότι τα προβλήματα αντιμετωπίζονται αποτελεσματικά μόνο σε επικοινωνία και σχέση αγάπης *«πρόσωπο με πρόσωπο».* Από το ένα μέρος αυτός που ασχολείται με ένα πρόσωπο (σύμβουλος, σύζυγος, γονέας, εκπαιδευτικός, γιατρός, κοινωνικός λειτουργός, κληρικός), διαθέτει ένα πραγματικό ενδιαφέρον για το συγκεκριμένο πρόσωπο ως αυτοαξία και αυτοσκοπό (σύζυγο, παιδί, μαθητή, άνθρωπο με προβλήματα, ποιμενόμενο πιστό). Συγχρόνως το προσεγγίζει στην ουσία και τον πυρήνα της ύπαρξής του, που είναι η μοναδικότητα του προσώπου του, το βαθύτερο είναι του, οι εσώτατες ψυχικές του ανάγκες. Αναπτύσσει αληθινή επικοινωνία και σχέση μαζί του, με γνησιότητα στις προθέσεις, με έντιμη προσπάθεια κατανόησης και επίλυσης του προβλήματος του, με απόλυτο σεβασμό στην ιδιαιτερότητα, την ελευθερία και την αξιοπρέπειά του (Μαλικιώση-Λοΐζου, 1994).

Η ορθόδοξη πνευματική διάσταση του προσώπου

Με την έννοια του προσώπου, πολύ πριν από την ψυχολογία, ασχολήθηκε η φιλοσοφία και η θεολογία. Προσεγγίζουν το πρόσωπο ως το ουσιαστικό οντολογικό στοιχείο της ανθρώπινης ύπαρξης και διερευνούν τη σπουδαιότητα της προσωπικής εμπειρίας στα θέματα και προβλήματα της ζωής. Δίνουν έμφαση στην ελευθερία και την ευθύνη του προσώπου για τις επιλογές, τις αποφάσεις και πράξεις του.

Ήδη από την αρχαιότητα, ο Πλάτων θεωρεί τον άνθρωπο *«φυτόν μη έγγειον αλλ'ουράνιον»* (όχι γήϊνο δημιούργημα, αλλά ουράνιο) (Τιμ.90^{α}7) και ως σκοπό της παιδείας το *«ομοιούσθαι Θεώ κατά το δυνατόν»* (να μοιάσει ο άνθρωπος στο Θεό κατά το δυνατόν) (Θεαίτ., 176β). Ο Αριστοτέλης διέκρινε τον άνθρωπο από τα ζώα *«δια το την φύσιν αυτού και την ουσίαν είναι θείαν»* (επειδή η φύση και η ουσία του είναι θεϊκή) (Περί ζώων,δ 10, 686^{α} 25).

Η πνευματική έννοια του προσώπου, ωστόσο, βρίσκεται κατ' εξοχήν μέσα στην ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία για τον άνθρωπο. Σύμφωνα με την Αγία Γραφή και τους Πατέρες της Εκκλησίας, ο άνθρωπος είναι *πρόσωπο* με τη έννοια ότι η βιολογική και η

ψυχική του υπόσταση έχει και την πνευματική της υφή ως δημιούργημα «κατ' εικόνα Θεού». Φέρει δηλαδή μέσα στη φύση του, εν δυνάμει, θεϊκά στοιχεία, όπως την αγάπη, τη δημιουργικότητα, την ελευθερία και την αγιότητα, καθώς και τη δυνατότητα και την τάση να αναπτύξει τα στοιχεία αυτά και να ολοκληρωθεί, κατά το δυνατόν, ως *πρόσωπο* σε σχέση και αναφορά με το πρόσωπο των άλλων και το *πρόσωπο του Θεού* (Γεν. α 26). Το πρόσωπο βρίσκεται σε στενή σχέση με το Θεό, γιατί «είναι η εικόνα του Θεού μέσα στον άνθρωπο» (N. Berdiaef).

Στην εσώτατη οντολογική ουσία του ο ψυχοσωματικός άνθρωπος έχει την *αθάνατη ψυχή*, μια καθαρά πνευματική και μεταφυσική έννοια, η οποία διακρίνεται από τις οργανικές και ψυχικές λειτουργίες, ή την «ψυχή», που είναι το αντικείμενο της ψυχολογικής έρευνας. Η θεολογική αυτή έννοια της ψυχής συνιστά τη νοητή πνευματική ύπαρξη του ανθρώπινου προσώπου και ενυπάρχει από τη στιγμή της σύλληψης μέσα στη βιολογική και ψυχολογική του υπόσταση. Λειτουργεί και υπάρχει ως πνευματική οντότητα ακόμη και όταν σταματούν οι ψυχικές λειτουργίες και μετά το τέλος της βιολογικής ζωής, οπότε το σώμα θάβεται στο χώμα και διαλύεται. Σύμφωνα με τη διδασκαλία της Εκκλησίας, μετά την αναμενόμενη ανάσταση των νεκρών, η ψυχή θα επανασυνδεθεί με το σώμα, μεταμορφωμένο και ανακαινισμένο σε πνευματική αιώνια υπόσταση.

Ουσιαστικό χαρακτηριστικό της χριστιανικής διδασκαλίας είναι η συστηματική προβολή του ανθρώπου ως *προσώπου,* η οποία θεμελιώνεται στη διδασκαλία του Ιησού Χριστού για τη μέγιστη αξία της ανθρώπινης *ψυχής* (*Ματθ. ιστ, 26)*. Μεταξύ των πολλών και ποικίλων θρησκευμάτων και των παλαιών και νεότερων φιλοσοφικών συστημάτων, μόνο ο Χριστιανισμός αναφέρεται στην αξία της σχέσης του ανθρώπου με το θεό και το συνάνθρωπο. Θεός και άνθρωπος προβάλλονται ουσιαστικά ως πρόσωπα. Η Εκκλησία είναι κατ' εξοχήν κοινότητα προσώπων.

Κατά την χριστιανική διδασκαλία ο κάθε άνθρωπος βρίσκεται συνεχώς, λόγω της φυσικής ψυχοσωματικής του κατασκευής και της οντολογικής του υπόστασης, σε δυνατότητα να αναπτύξει προσωπική σχέση με τους ανθρώπους και με τον ένα και αληθινό Θεό. Η σχέση αυτή οφείλεται στην οντολογική συγγένεια, η οποία υπάρχει μόνο μεταξύ των «προσώπων», δηλαδή μεταξύ του Θεού και των ανθρώπων. Η διδασκαλία για τη συγγένεια αυτή ανάγεται στις δύο βασικές αλήθειες της χριστιανικής αποκάλυψης: α. στην τρισυπόστατη προσωπική ύπαρξη του ενός και μόνου αληθινού Θεού και β. στην *«κατ' εικόνα και ομοίωσιν Θεού»* δημιουργία και υπόσταση του ανθρώπου. Τις αλήθειες αυτές τις δέχεται η χριστιανική Εκκλησία ως *«μυστήριον»* ανεξιχνίαστο και ακατάληπτο, γι' αυτό τις σέβεται ως αποκάλυψη Θεού. Ακριβώς ο μυστηριακός αυτός χαρακτήρας προσδίδει ανεκτίμητη αξία στο πρόσωπο κάθε ανθρώπου, χωρίς καμία διάκριση (Σιώτου, 1984).

Η πνευματική διάσταση του προσώπου, όπως αναλύεται και προβάλλεται κυρίως από την ορθόδοξη χριστιανική θεώρησή του, αναδεικνύει και τονίζει πιο πολύ τη μοναδική αξία που έχει κάθε ανθρώπινη ύπαρξη πάνω στη γη και τον απόλυτο σεβασμό που της οφείλεται. Αναδεικνύει επιπλέον και την αξία που έχει η ενιαία βιολογική, ψυχολογική και πνευματική υπόσταση και λειτουργία της ανθρώπινης φύσης, θεμελιακά στοιχεία της οποίας είναι η λογική, η δημιουργική σκέψη, η ελευθερία της θέλησης, η ηθική συνείδηση, η κοινωνικότητα, η θρησκευτικότητα, η μεταφυσική πίστη και ζωή.

Το πρόσωπο έχει τη δυνατότητα αυτοσυνειδησίας και αυτοαγωγής, ουσιαστικής επικοινωνίας και προσωπικής κοινωνίας με τους άλλους ανθρώπους και με το Θεό. Ενυπάρχει στο εσωτερικό είναι του η βαθύτατη τάση και η ανάγκη να συνάπτει σχέσεις, να αγαπά και να αγαπιέται. Το να είσαι άνθρωπος, γράφει ο αυστριακός ψυχίατρος Victor Frankl (1979), *«σημαίνει να κατευθύνεσαι ως πρόσωπο πάντοτε προς κάτι ή κάποιον έξω από τον εαυτό σου, σε ένα σκοπό που θέλεις να επιτύχεις σε ένα πρόσωπο που θέλεις να αγαπήσεις».*

Η πνευματικότητα του ανθρώπου έγκειται κυρίως στην *κοινωνική* του φύση, στη δυνατότητα και τη φορά του προς τα άλλα πρόσωπα και το θεό. Στην ανάγκη του για

επικοινωνία, ψυχική επαφή, αγαπητική σχέση και ζωή σε κοινωνία προσώπων. Πρόκειται για την *«αλήθεια του προσώπου»,* κατά τον Γέροντα Σωφρόνιο (ηγούμενο της Ι. Μονής του Τιμίου Σταυρού του Essex της Αγγλίας), η οποία παραμένει η μεγαλύτερη, αλλά και η πιο άγνωστη αλήθεια για το σύγχρονο κόσμο. Το πρόσωπο συνιστά την ουσία του ανθρώπου, του δίνει αληθινή υπόσταση, γι'αυτό ονομάζεται *«υποστατική αρχή».* Πρόσωπο σημαίνει σχέση. Σχέση με τον άνθρωπο, με την κτίση και με το Θεό. Υποδηλώνει ακόμη συμμετοχή και κοινωνία. Ο άνθρωπος μόνο ως πρόσωπο μπορεί να υπάρξει και να λειτουργήσει αληθινά. Αν παραμείνει άτομο εγωκεντρικό, απομονωμένο, κλεισμένο στον εαυτό του, παύει να ζει. Σώζεται και διαφυλάσσεται μόνο μέσα στη σχέση. Χωρίς προσωπικές σχέσεις *«το παν καταβροχθίζεται από το θάνατο, βυθίζεται στην ανυπαρξία»* (Σωφρονίου, 1993). Το πρόσωπο υπάρχει και μπορεί να υπάρχει μόνο *«εν σχέσει»*, άλλως αφανίζεται» (Βίττη, 1981). Ο καθένας γίνεται αληθινό πρόσωπο, *«μόνο όταν συνάπτει σχέση με άλλα πρόσωπα, όταν ζει γι' αυτά και μέσα σ' αυτά»* (Ware, 1984).

Το πρόσωπο βρίσκεται στον πυρήνα της ανθρώπινης κοινωνικότητας, όπου συνοψίζεται του κύριο μέρος της ανθρώπινης ύπαρξης. Δηλώνει το βάθος και την ουσία της ψυχικής ζωής. Κάθε εμπόδιο να αναπτυχθεί και εκδιπλωθεί το πρόσωπο, οδηγεί στον εγωκεντρισμό και την απομόνωση. Η ανθρώπινη συνύπαρξη από *κοινωνία προσώπων* γίνεται σύνολο από κλειστά άτομα. Το άτομο σημαίνει μονάδα, αυτάρκεια, εσωστρέφεια. Αντίθετα το πρόσωπο σημαίνει μοναδικότητα, άνοιγμα στους άλλους, σχέση, κοινωνία. Το άτομο παραπέμπει σε αφομοίωση από το πλήθος, μαζοποίηση, ανωνυμία, απρόσωπη ύπαρξη. Το πρόσωπο ανάγει σε διαπροσωπική επικοινωνία και συνάντηση, σε προσωπικό βίωμα σχέσης και ενεργό συμμετοχή σε κοινωνία προσώπων (Ζηζιούλα, 2004).

Το αυθεντικό πρόσωπο

Η πνευματική ερμηνεία του ανθρώπου αναδεικνύει και την έννοια της αυθεντικότητας του προσώπου. Το καίριο πρόβλημα που τίθεται στη σύγχρονη αγωγή είναι πώς θα συμβάλλει στο να αναπτύσσεται ο νέος άνθρωπος σε *αυθεντικό πρόσωπο* και πώς θα προστατευθεί το πρόσωπο από τις καταλυτικές επιδράσεις που στην πορεία της ανάπτυξής του αλλοιώνουν ή και καταστρέφουν την αυθεντικότητα του. Το επίθετο «αυθεντικός» (από τη λέξη αυθεντικότητα που σημαίνει γνησιότητα και εγκυρότητα) αποδίδεται σε ένα πρόσωπο ή πράγμα που θεωρείται και είναι γνήσιο, αληθινό. Αν και η έννοια του αυθεντικού προσώπου είναι πολυσύνθετη και δυσπρόσιτη, επιχειρούμε εδώ μία σκιαγράφησή του, ως κεντρικού στόχου της σύγχρονης αγωγής και παιδείας.

Αυθεντικό είναι το ανθρώπινο πρόσωπο που διακρίνεται από *γνήσια θετική ψυχική διάθεση και στάση* για το συνάνθρωπο, την κτίση όλη και το Θεό. Αυτή η στάση πηγάζει από την ίδια τη φύση του, που στο βάθος της είναι κοινωνική και πνευματική. Η μη θετική διάθεση και συμπεριφορά προς τους άλλους, αλλοίωση που μπορεί να προέλθει από εσωτερικούς ή περιβαλλοντικούς παράγοντες, συχνά εκδηλώνεται με εγωκεντρισμό, εχθρότητα, επιθετικότητα, απομόνωση και αδιαφορία. Η αλλοίωση του προσώπου μπορεί να οφείλεται σε ανεξέλεγκτους παράγοντες. Οφείλεται όμως και σε ελλείψεις, αδυναμίες και κενά της αγωγής και παιδείας του, όταν δεν κατορθώνει να αναπτύξει και να καλλιεργήσει τις θετικές δυνάμεις που κρύβει μέσα του (Χ.Ε.Ε.Λ., 1998).

Αυθεντικό είναι το πρόσωπο που έγινε αυτό που είναι, μεγαλώνοντας μέσα στην *ελευθερία* και το *σεβασμό.* Το πρόσωπο που είναι εσωτερικά και εξωτερικά ελεύθερο. Η *εξωτερική ελευθερία* αναφέρεται στην ελεύθερη ανατροφή και παιδεία του. Η *εσωτερική ελευθερία* σημαίνει να νιώθει το πρόσωπο ελεύθερο και να εκφράζεται ελεύθερα. Η παρεμπόδιση του προσώπου από εξωτερικούς παράγοντες, ανθρώπους ή καταστάσεις, να είναι ο αληθινός εαυτός του, το οδηγεί στο να επινοεί τρόπους έκφρασης ενός διαφορετικού προσώπου, από αυτό που πράγματι είναι. Παύει τότε να είναι γνήσιο πρόσωπο και εκφράζει αυτό που πιέζεται εκ των πραγμάτων να εκφράσει, φορώντας *προσωπείο* (τεχνητό πρόσωπο). Αποτέλεσμα αυτού είναι η υποκρισία, η κολακεία, το ψέμα, η κρυψίνοια, η δολιότητα, η

έχθρα, η επιθετικότητα. Η εσωτερική ελευθερία αναφέρεται στην ψυχική δύναμη που διαθέτει το πρόσωπο να σκέπτεται, να αποφασίζει και να πράττει το καλό και να απαξιώνει, να αποτρέπει και να αποφεύγει το κακό. Να έχει αναπτύξει και καλλιεργήσει εσωτερικά κίνητρα και πνευματικά κριτήρια για όλα τα θέματα της ζωής.

Το αυθεντικό πρόσωπο έχει αναπτύξει ως στάση ζωής να αναζητά, να αναφέρεται και να σχετίζεται με την *αυθεντικότητα,* όπου αυτή βρίσκεται: στα πρόσωπα, στις σχέσεις, στις ιδέες και στις αξίες. Αναζητεί πηγές αυθεντικότητας, από τις οποίες δεν θα διαψευσθεί, επειδή διαθέτουν κύρος και διαχρονική αξία. Το ίδιο το πρόσωπο επιζητεί να είναι αυθεντικό. Η εξωτερική του συμπεριφορά να εκφράζει τον εσωτερικό του κόσμο. Δεν μεταβάλλεται και δεν αλλοιώνεται από εξωτερικές επιδράσει. Επιπλέον το αυθεντικό πρόσωπο έχει συνείδηση της ανθρώπινης αξίας που του εμπνέει αυτοσεβασμό και σεβασμό και αγάπη προς τους άλλους. Έχει νόημα ύπαρξης και ζωής, κατευθύνεται σταθερά προς ένα σκοπό αυτοπραγμάτωσης.

Ανθρώπινες σχέσεις

Στην ανάπτυξη και την αγωγή του αυθεντικού προσώπου το ουσιώδες ζητούμενο είναι η καλλιέργεια ανθρωπίνων σχέσεων αγάπης. Η *αγάπη* εκδηλώνεται ως μια εσωτερική κίνηση, αυθόρμητη ή θελληματική, ενός προσώπου προς ένα άλλο πρόσωπο και περιλαμβάνει *θετικές σκέψεις*, *θετικά συναισθήματα* και *θετικές πράξεις* για το πρόσωπο αυτό. Ξεκινάει από μια *καλή πρόθεση* και μπορεί να φτάσει μέχρι την *ανιδιοτελή αυτοθυσία* . Όταν μεταξύ των προσώπων αναπτύσσεται και εκδηλώνεται αμοιβαίως θετική διάθεση και συμπεριφορά, τότε αναπτύσσεται *θετική διαπροσωπική σχέση* μεταξύ τους, *η σχέση ή ο δεσμός της αγάπης:* αμοιβαίες θετικές σκέψεις, θετικά συναισθήματα και θετικές πράξεις του ενός προς τον άλλον.

Η αμοιβαία αγάπη είναι η *σχέση* που ελκύει και ενώνει τα πρόσωπα μεταξύ τους. Εκδηλώνεται με διάφορες μορφές. Παρατίθενται εδώ λέξεις και έννοιες από τη μεγάλη ποικιλία του ελληνικού λεξιλογίου που δηλώνουν το στοιχείο της αγάπης στις ανθρώπινες σχέσεις, όπως *ενδιαφέρον, στοργή, συμπάθεια, φροντίδα, τρυφερότητα, αφοσίωση, φιλία, σεβασμός, υπακοή, καλοσύνη, συνεργασία, συμπαράσταση, βοήθεια, αλτρουϊσμός, γενναιοδωρία, προσφορά, ελεημοσύνη, φιλανθρωπία, αυτοθυσία, αμνησικακία, ενότητα, ομόνοια, επιμέλεια, προαίρεση, προθυμία, ευγνωμοσύνη, ευσπλαχνία, προσήνεια, υπομονή, ανεκτικότητα, συγκατάβαση, συνδιαλλαγή, ανεξικακία, ανιδιοτέλεια, παρηγορία, μακροθυμία, μεγαλοψυχία, φιλοξενία, φιλοφροσύνη, ταπεινοφροσύνη, συγγνώμη.* Όλες αυτές οι έννοιες έχουν κοινό στοιχείο την αγάπη, εκφράζουν θετική διάθεση και στάση προς το συνάνθρωπο, συνιστούν σχέσεις που ενώνουν τα πρόσωπα και αποτρέπουν ή λύνουν προσωπικά και κοινωνικά προβλήματα. Οι διάφορες μορφές αγάπης συνιστούν τις *θετικές διαπροσωπικές σχέσεις.*

Αντίθετα, η απουσία της αγάπης, συνιστά *αρνητική διάθεση και συμπεριφορά* ενός προσώπου προς άλλο ή προς κάτι καλό για το πρόσωπο αυτό. Εκδηλώνεται ως μια εσωτερική κίνηση του ενός προς τον άλλον με *αρνητικές σκέψεις, συναισθήματα και πράξεις.* Ξεκινάει από μια κακή πρόθεση και μπορεί να φτάσει μέχρι και την πιο απεχθή συμπεριφορά. Όταν μεταξύ των προσώπων εκδηλώνεται *αμοιβαίως* η αρνητική διάθεση και συμπεριφορά, τότε αναπτύσσεται *αρνητική σχέση* μεταξύ τους, σχέση απώθησης και απόρριψης: αμοιβαίες αρνητικές σκέψεις, αρνητικά συναισθήματα και αρνητικές πράξεις του ενός προς τον άλλον. Η κοινωνική απώθηση είναι *σχέση* που απομακρύνει, χωρίζει και τραυματίζει ψυχικά τους ανθρώπους.

Οι αρνητικές διαπροσωπικές σχέσεις εκδηλώνονται επίσης με ποικίλες μορφές. Παρατίθενται και εδώ από το ελληνικό λεξιλόγιο λέξεις και έννοιες που δηλώνουν το αρνητικό στοιχείο στις προθέσεις και τη συμπεριφορά των ανθρώπων μεταξύ τους, όπως: *αδιαφορία, αμέλεια, εγωισμός, αυταρχικότητα, υποτίμηση, περιφρόνηση, απάτη, θυμός, κακολογία, κατάκριση, συκοφαντία, εχθρότητα, επιθετικότητα, μίσος, φθόνος, ζήλεια, διχόνοια,*

προσβολή, δυστροπία, αντεκδίκηση, σκληρότητα, βία, κακοποίηση, μνησικακία, αδικία. Όλες αυτές οι μορφές συμπεριφοράς έχουν κοινό γνώρισμα την απουσία της αγάπης, εκφράζουν άρνηση και απώθηση μεταξύ των ανθρώπων και προκαλούν δυσχέρειες και προβλήματα στην προσωπική και κοινωνική ζωή.

Η *θετική ανθρώπινη σχέση* είναι μια συνεχής και στενή ψυχική αλληλεπίδραση δύο ή περισσότερων προσώπων, αμοιβαία ανταλλαγή σκέψεων, συναισθημάτων και πράξεων που ενισχύουν και αυξάνουν το δεσμό της αγάπης και τον σταθεροποιούν σε βαθιά αλληλοεκτίμηση και αλληλοσεβασμό. Η σχέση αγάπης φανερώνεται και με εξωτερικά σημεία, όπως είναι η θετική έκφραση του προσώπου, η ζεστή γλωσσική επικοινωνία, η φιλική χειρονομία, οι συγκεκριμένες αποφάσεις και πράξεις χάριν ενός άλλου προσώπου. Όλα αυτά δηλώνουν την ποιότητα των σκέψεων, των συναισθημάτων και των ενεργειών που διαμορφώνουν τις ανθρώπινες σχέσεις και δυναμώνουν και ολοκληρώνουν το δεσμό της αγάπης. Πρόκειται για βαθύτατες ψυχικές καταστάσεις πραγμάτωσης της ανθρώπινης κοινωνικότητας, για δημιουργία *κοινωνίας προσώπων*.

Εκτός από τις θετικές και τις αρνητικές σχέσεις, υπάρχει και μια τρίτη σχέση που μπορεί να αποκαθιστά μια διαταραγμένη και τραυματισμένη σχέση και να την μεταβάλει σε θετική. Είναι η αγάπη που έχει τη γενναιότητα της *συγγνώμης*. Πρόκειται για την ψυχική δύναμη που διαλύει την οδύνη της εχθρότητας, απαλλάσσει από την οργή και την αντεκδίκηση, θεραπεύει την πληγή της προσβολής και αποκαθιστά τη σπασμένη σχέση που βασανίζει ψυχικά το θύμα και το θύτη. Η συγγνώμη δεν είναι μόνο μια υπέροχη όσο και δύσκολη εντολή της «Επί του Όρους ομιλίας» του Χριστού *«αγαπάτε τους εχθρούς υμών»* και μάλιστα να τους συγχωρείτε «εκ καρδίας», δηλαδή μέσα από τα βάθη της καρδιάς σας. Είναι και μια σύγχρονη μέθοδος ψυχοθεραπείας που εφαρμόζεται στις περιπτώσεις αποκατάστασης της ψυχικής υγείας, όταν έχει κλονιστεί από πράξεις που κακοποιούν πρόσωπα και καταστρέφουν ανθρώπινες σχέσεις (Κακαβούλη, 1998).

Η ύπαρξη και η διατήρηση μιας αυθεντικής αγαπητικής σχέσης αποτελεί δύσκολο εγχείρημα και μόνο με ισχυρή θέληση και πνευματική καλλιέργεια, και από τις δύο πλευρές, μπορεί να πραγματωθεί. Διαλυτική δύναμη της γνήσιας σχέσης είναι ο παθολογικός εγωκεντρισμός και μόνο η ισόρροπη μετριοπάθεια και η καλλιεργημένη ταπεινοφροσύνη μπορεί να την περισώζει, να την ανανεώνει και να τη δυναμώνει. Άλλως η σχέση αλλοιώνεται και καταστρέφεται με οδυνηρές συνέπειες στην ψυχική και κοινωνική ζωή.

Βασικοί παράγοντες αγωγής του προσώπου

Στην ανάπτυξη και την καλλιέργεια του προσώπου και την προστασία της αυθεντικότητάς του μετέχουν όλοι οι παράγοντες της αγωγής: η οικογενειακή *ανατροφή,* η σχολική *παιδεία,* η εκκλησιαστική *παιδαγωγία* και η *αυτοαγωγή*. Όλες αυτές οι μορφές επίδρασης και καλλιέργειας, διαφορετικές ως προς τη φύση τους και τον τρόπο οργάνωσής τους, συνιστούν μια μεγάλη ποικιλία από ψυχικές διεργασίες, τόσο στα πρόσωπα που ασκούν αγωγή, όσο και στα πρόσωπα που δέχονται την επίδρασή της αγωγής. Το ζητούμενο αποτέλεσμα είναι να συντελούνται θετικές μεταβολές στην ανάπτυξη και τη συγκρότησή των προσώπων. Συγχρόνως οι παράγοντες αγωγής, εφόσον λειτουργούν πραγματώνοντας την αποστολή τους, αξιοποιούν και τις θετικές επιδράσεις που εκπέμπονται από την ευρύτερη κοινωνία, τα μέσα πληροφόρησης και ψυχαγωγίας, τις διάφορες μορφές τέχνης, τον πολιτισμό και την παράδοση. Θωρακίζουν ακόμη τα παιδιά και τους νέους από τις αρνητικές επιδράσεις που αποτελούν εμπόδιο στην ανάπτυξη τους και αλλοιώνουν ή καταστρέφουν την αυθεντικότητα του προσώπου τους.

Η *οικογένεια* αποτελεί το πρώτο φυτώριο ανάπτυξης του προσώπου. Αρχίζει με την αποκλειστική ψυχοσωματική ένωση των συζύγων, οι οποίοι συνιστούν αρχικά και διαμορφώνουν συγχρόνως το ανθρώπινο περιβάλλον γέννησης και ανατροφής των παιδιών ως προσώπων. Ασκεί το έργο της ανατροφής μέσα από δυναμικές διαδικασίες και πολύπλοκες αλληλεπιδράσεις μεταξύ των μελών της, έτσι ώστε οι εμπειρίες του παιδιού από

τη στιγμή της γέννησης και στα πρώτα χρόνια της ανάπτυξής του μέσα σε αυτή, να είναι καθοριστικές για όλη τη μετέπειτα ζωή του.

Ως κοινότητα αποκλειστικών σχέσεων μεταξύ των συζύγων, των γονέων και των παιδιών και των αδελφιών μεταξύ τους, η οικογένεια διαθέτει συγχρόνως και το μοναδικό πλεονέκτημα να είναι ο ψυχολογικός βιότοπος, όπου το παιδί αποκτά βιωματικά τις πρώτες εμπειρίες του για την *αγάπη*. Επί πλέον αποκτά και τις πρώτες πληροφορίες του για τον *έρωτα,* που αργότερα έρχεται ως μια δύναμη έλξης και ανάπτυξης σχέσεων μεταξύ προσώπων των δύο φύλων. Η οικογενειακή ανατροφή είναι επομένως αγωγή αγάπης μέσα στην οποία παράλληλα γίνεται έμμεση προετοιμασία για την εμφάνιση στην εφηβεία της ερωτικής έλξης και την ωρίμαση της ερωτικής σχέσης στη νεανική ηλικία. Η οικογένεια επομένως σηματοδοτεί την απαρχή των ανθρωπίνων σχέσεων στο σύνολό τους και θέτει τα θεμέλια για την ανάπτυξη και την καλλιέργεια της αυθεντικής αγάπης και τη βίωση της αγάπης μέσα στις σχέσεις ολόκληρης της ζωής.

Το *σχολείο,* σε όλες τις βαθμίδες της εκπαίδευσης, από το νηπιαγωγείο μέχρι το πανεπιστήμιο, είναι ο κατ' εξοχήν χώρος της ψυχικής και πνευματικής καλλιέργειας του προσώπου. Η λέξη *παιδεία,* καθιερωμένη από την κλασική ελληνική αρχαιότητα, εκφράζει και σήμερα ό, τι πιο σημαντικό και πιο ουσιαστικό μπορεί να γίνει και να κατακτήσει ο άνθρωπος με τη συστηματική αγωγή. Οι σκοποί της παιδείας που έχουν κατά καιρούς διατυπωθεί, από την αρχαιότητα μέχρι σήμερα, δίνουν έμφαση σε τρεις βασικούς τομείς: την παραγωγή και τη μετάδοση της γνώσης, την ανάπτυξη και καλλιέργεια του προσώπου, την οργάνωση και πρόοδο της κοινωνίας.

Ανεξάρτητα πώς σε κάθε εποχή και σε κάθε λαό ερμηνεύονται και επιδιώκονται οι σκοποί αυτοί, διαπιστώνεται στον πυρήνα τους το ενδιαφέρον για τον άνθρωπο και την ανύψωση του μορφωτικού επιπέδου και της ποιότητας ζωής του. Η παιδεία αναφέρεται στο μοναδικό και ουσιώδες που υπάρχει σε κάθε άνθρωπο, στην ίδια την ψυχοσωματική του υπόσταση, στη ζωή του, στα έργα του και στη συμπεριφορά του. Δηλώνει ό, τι πιο υψηλό μπορεί να κατορθώσει το πρόσωπο με την αγωγή και την αυτοαγωγή του στον τομέα της νοητικής, της συναισθηματικής, της δημιουργικής, της ηθικής, της θρησκευτικής και της κοινωνικής του ζωής.

Κύρια αποστολή της παιδείας είναι η καλλιέργεια του πνευματικού ανθρώπου. Όχι μόνο με την έννοια του προσώπου που κατορθώνει ένα υψηλό επίπεδο ηθικής και πνευματικής ολοκλήρωσης. Πνευματικός άνθρωπος είναι και το κάθε πρόσωπο που διαθέτει ως ένα βαθμό τη δυνατότητα να διακρίνει και την ελευθερία να επιλέγει το καλό έναντι του κακού και το ποιοτικά ανώτερο έναντι του ουσιαστικά υποδεέστερου. Είναι και καθένας που ενδιαφέρεται και προσπαθεί, στο βαθμό που του είναι δυνατόν, να αυξάνει τη διάθεση και να δυναμώνει τη θέλησή του να πραγματώνει το καλό και να αποφεύγει το κακό.

Ιδιαίτερα το καλλιεργημένο με την παιδεία πρόσωπο αναδεικνύεται, εκδηλώνεται και κρίνεται μέσα από την προσπάθειά του να συνάπτει και να διατηρεί αρμονικές διαπροσωπικές σχέσεις, να υπερβαίνει τον εγωκεντρισμό του, να αυτορρυθμίζει τις παρορμήσεις του και να πραγματώνει αξίες που τον ανυψώνουν πάνω από το βιολογικό και ψυχικό του επίπεδο. Η ποιότητα της παιδείας και η πνευματική καλλιέργεια ενός προσώπου, δηλώνεται τέλος και με τη δύναμη που διαθέτει να αναγνωρίζει τις ατέλειες και αδυναμίες του, να μετανοεί για τα λάθη του και να προσπαθεί από την αρχή. Το σχολείο, ως ο κύριος φορέας της παιδείας, συνιστά πρωτίστως το χώρο, όπου αναμένεται να αναπτύσσεται και καλλιεργείται το πρόσωπο σε όλο το βάθος και την ουσία του, να πραγματώνει δηλαδή αυτό που εδώ ονομάζουμε *παιδεία προσώπου*.

Η Εκκλησιαστική παιδαγωγία του προσώπου

Η λιγότερο γνωστή λέξη *παιδαγωγία,* συνώνυμη με την *ανατροφή* και την *παιδεία,* εκφράζει πιο πολύ τον ιδιαίτερο χαρακτήρα, της αγωγής που συντελείται στο χώρο της Εκκλησίας. Ήδη ο Κλήμης Αλεξανδρεύς από το δεύτερο αιώνα μ. Χ. χρησιμοποίησε αυτή την

αρχαιοελληνική λέξη, για να ορίσει την *«κατά Θεόν Παιδαγωγίαν»* («Παιδαγωγός», Α 14,4). Η Εκκλησία, έχουσα ως θεία αποστολή, να αποκαλύπτει στον άνθρωπο τον Τριαδικό Θεό, Θεό Κοινωνίας και Αγάπης, απευθύνεται προς όλους και σε κάθε ανθρώπινο πρόσωπο χωριστά, γιατί *«πάντας ανθρώπους θέλει σωθήναι και εις επίγνωσιν αληθείας ελθείν» (Α Τιμ. Β,4).* Αυτό συνεπάγεται βαθύτατη και διαρκώς ανανεούμενη συνειδητοποίηση της ανάγκης για μια γνήσια αγαπητική επικοινωνία και σχέση με κάθε προσώπου, έτσι ώστε να γίνονται καθημερινή πράξη οι αλήθειες ότι *«ο Θεός αγάπη εστί» (Α Ιω.δ,8)* και ότι μέσα σ' αυτή την αγάπη ο κάθε άνθρωπος κατέχει μοναδική θέση. Σημαίνει ακόμη ότι το ενδιαφέρον και η αγάπη της Εκκλησίας αγκαλιάζει με την ίδια θέρμη όλους, χωρίς καμία απολύτως διάκριση, φυλετική, εθνική, θρησκευτική, κοινωνική ή άλλη, από τον πολέμιό της, τον άπιστο και τον αδιάφορο, μέχρι τον απλό πιστό και το πιο αφοσιωμένο σε αυτή μέλος της. Ζει και πραγματώνει την αποστολή της σε συγκεκριμένο χρόνο και τόπο, δρα ωστόσο ως ανακαινιστική *«ζύμη»,* έχοντας ως προοπτική ολόκληρη την ανθρωπότητα. Καμιά άλλη μορφωτική κοινότητα δεν διαθέτει μια παγκόσμια διάσταση, όπως η Ορθόδοξη Εκκλησία, η οποία έχει βαθιά αυτοσυνειδησία ότι είναι *«η καθολική εκκλησία ολόκληρης της οικουμένης»* (Μαρτύριον Πολυκάρπου 19, 2).

Η παιδαγωγία της Εκκλησίας προσεγγίζει το πρόσωπο στην πιο βαθιά και ουσιαστική του ανάγκη, να γνωρίσει τον αληθινό Θεό και να συνδεθεί μαζί του με αγάπη και εμπιστοσύνη. Επιδιώκει ακόμη να του δώσει νόημα ύπαρξης και ζωής, καθώς και ικανοποιητική απάντηση στα εναγώνια προβλήματα του κακού, του πόνου, του θανάτου και της αιωνιότητας. Εργάζεται κυρίως στον ψυχικό χώρο του ανθρώπινου προσώπου που ονομάζουμε θρησκευτικότητα και κοινωνικότητα, αλλά θεμελιώνει την παιδαγωγία της πάνω στην πίστη στον αποκαλυμμένο λόγο του Ευαγγελίου και στην προσωπική σχέση και ένωσή του πιστού με το Θεό, μέσα στη ζωή της Εκκλησίας.

Η ολοκλήρωση του προσώπου μέσα από την πίστη

Η Εκκλησία ασκεί την αγαθή της επίδραση πάνω στο πρόσωπο, κυρίως μέσα από τη διδασκαλία και τη βίωση της *πίστης* ως αποκαλυμμένης αλήθειας. Με την πίστη ο άνθρωπος έρχεται σε προσωπική επικοινωνία, σχέση και ένωση με το Θεό και το γεγονός επιφέρει βαθιά επίδραση και αλλοίωση του προσώπου του προς την κατεύθυνση της πνευματικής του ολοκλήρωσης και τον εξαγιασμό του. Η ουσία της πίστης δεν είναι δυνατόν να προσεγγίζεται από την επιστήμη με τις χρησιμοποιούμενες μεθόδους έρευνας. Δεν ερευνάται με τα συνήθη ψυχομετρικά μέσα, ούτε αναλύεται με ψυχαναλυτικούς όρους, επειδή είναι «μυστήριο», γεγονός δηλαδή υπεραισθητό και υπέρλογο, στο οποίο μετέχει ο άνθρωπος και ο Θεός. Πρόκειται για καθαρά πνευματικό βίωμα που συντελείται στον ψυχικό κόσμο του ανθρώπου και στο οποίο μετέχουν όχι μόνο οι ψυχικές του λειτουργίες και ικανότητες, αλλά και η παρουσία και η ενέργεια του ίδιου του Θεού μέσα στον ψυχικό του κόσμο.

Ο ορισμός της πίστης, εξάλλου, από τον Απ. Παύλο ότι είναι *«ελπιζομένων υπόστασις, πραγμάτων έλεγχος ου βλεπομένων» (Εβ. ια 1)* και ότι είναι ένας από τους *«καρπούς του Αγίου Πνεύματος» (Γαλ. ε 22)*, γεννιέται δηλαδή στην ψυχή του ανθρώπου που αναζητεί τον αληθινό Θεό, με την μυστική ενέργεια της θείας χάρης, τοποθετεί το γεγονός της πίστης πέρα και πάνω από τα περιορισμένα όρια μιας οποιασδήποτε εμπειρικής γνώσης. Ως μοναδικό γεγονός εσωτερικής εμπειρίας «χαρισματικής ζωής», μυστικής συνάντησης και σχέσης του ανθρώπινου προσώπου με το Θεό, αποτελεί πεδίο μελέτης και ερμηνείας, κατ' εξοχήν της Θεολογίας και της Ποιμαντικής.

Η ψυχολογία μπορεί να έχει λόγο για τις ψυχικές λειτουργίες και ικανότητες (γνωστικές, συναισθηματικές, βουλητικές), με τις οποίες ο πιστός μετέχει στην πίστη. Ακόμη και να ερευνήσει καταθέσεις της προσωπικής εμπειρίας ανθρώπων που βιώνουν την πίστη. Δεν είναι σε θέση, ωστόσο, να συλλάβει και να κατανοήσει την εμπειρία και τη δύναμη της πίστης, αν ο ίδιος ο ερευνητής δεν είναι πιστός και δεν βιώνει την πίστη του. Γιατί η πίστη δεν είναι μόνο ένα ψυχολογικό βίωμα, ούτε μόνο μια δυνατή εσωτερική ανάγκη του ανθρώπου. Είναι

και η απάντηση του Θεού στην ανάγκη του αυτή. *«Και πάς ό όχλος εζήτει άπτεσθαι αυτού, ότι δύναμις παρ' αυτού εξήρχετο και ιάτο πάντας» (Λουκ. στ 19) (Και όλος ο λαός ζητούσε να τον αγγίξει, γιατί ως Θεάνθρωπος ήταν αφ' εαυτού πηγή χάριτος και δύναμης που έβγαινε από πάνω του και γιάτρευε όλους)*. Είναι επομένως εντελώς αυθαίρετες και πέρα από κάθε επιστημονική δεοντολογία οι συχνά διατυπούμενες επιφυλάξεις ή διαφορετικές ψυχολογικές ερμηνείες για το τι είναι στην ουσία της η πίστη, από το γεγονός και μόνο της αδυναμίας κάποιου να την προσεγγίσει στο σύνολο και στην ουσία της.

«Πίστη είναι η οδός επί της οποίας ο Θεός και ο άνθρωπος βαδίζουν ο ένας προς την κατεύθυνση του άλλου. Το πρώτο βήμα το κάνει ο Θεός, ο οποίος δίνει στον άνθρωπο κάποιο σημάδι της παρουσίας Του» (Μητροπολίτη Ιλαρίωνα, 2011). Ο άνθρωπος ακούει τη μυστηριώδη κλήση του Θεού και κάνει το δικό του βήμα, κινούμενος ελεύθερα και με ολόκληρο τον ψυχικό του κόσμο προς Αυτόν. Από τη στιγμή αυτή αρχίζει η ζωή του πιστού. Ένας μυστικός προσωπικός διάλογος ανθρώπου και Θεού. Ο ψυχικός του κόσμος ανοίγεται και κινείται σε μια άλλη, καθαρά πνευματική πραγματικότητα, παράλληλα με την πραγματικότητα των αισθήσεων και της λογικής. Κινείται μέσα σε μια δυναμική σχέση που διαρκώς αναπτύσσεται, καλλιεργείται και βαθαίνει. Σχέση πλήρους και ακλόνητης εμπιστοσύνης, απροϋπόθετης αποδοχής της θείας αποκάλυψης, αγαπητικής επικοινωνίας και ένωσης του πιστού με το Τριαδικό Πρόσωπο του Θεού.

Η ώριμη χριστιανική πίστη είναι τελικά μια ανοδική πνευματική πορεία του ανθρώπινου προσώπου, μια συνειδητή ελεύθερη επιλογή, μια ρωμαλέα έξοδος προς το υπέρλογο και μεταφυσικό, μια αποφασιστική πράξη εμπιστοσύνης στην αποκαλυμμένη αλήθεια, μια δυνατή σχέση με το Θεό «πρόσωπο με πρόσωπο». *«Εξεζήτησέ σε το προσωπόν μου, το προσωπόν σου Κύριε, ζητήσω. Μη αποστρέψης το πρόσωπόν σου απ'εμού» (με το πρόσωπό μου σε ζήτησα από τα βάθη της ψυχής μου. Θα ζητήσω το πρόσωπό σου Κύριε. Μη γυρίσεις το πρόσωπό σου από μένα) (Ψαλ. 26, 8-9)*. Είναι ένα άνοιγμα σε νέους ορίζοντες γνώσης και ζωής πάνω από την απλή θρησκευτικότητα, πέρα από τα όρια της ανθρώπινης εμπειρίας, της λογικής λειτουργίας, της επιστημονικής ανακάλυψης. Όλα τώρα αποκτούν ουσιαστική και έσχατη ερμηνεία, αποκαλύπτεται το βαθύτερο και τελικό νόημά τους.

Τώρα καταλαβαίνει κανείς τον ποιητικό συμβολισμό: *«Αν δεν στηρίξεις το ένα σου πόδι έξω από τη γη, ποτέ σου δε θα μπορέσεις να σταθείς επάνω της» (Οδυσσέας Ελύτης)*. Και συμμερίζεται απόλυτα τη φιλοσοφημένη κατάθεση ώριμης πίστης: *«Στη γη περπατάμε σαν να ψαχουλεύουμε γύρω μας, κι αν δεν είχαμε μπροστά μας την πολύτιμη μορφή του Χριστού, θα χάναμε εντελώς το δρόμο μας…Να πιστεύεις ως το τέλος, έστω κι αν όλοι οι άνθρωποι της γης χάνανε την πίστη τους κι έμενες μονάχος εσύ πιστός»* (Αδελφοί Καραμάζωφ, Στ, ΙΙΙ).

Η Εκκλησία παιδαγωγεί το πρόσωπο με αυτό που είναι από την προέλευση, τη σύσταση και τον προορισμό της: *«Σώμα Χριστού», «Ευχαριστιακή σύναξη», «Εργαστήριο αγιότητας», «Προέκταση και αντανάκλαση της θείας ζωής μέσα στον κτιστό κόσμο μας», «Ο Χριστός ο μεθ' ημών ων και εις τους αιώνας παρατεινόμενος»* (Άγιος Αυγουστίνος). Παιδαγωγεί όμως και με τον τρόπο, με τον οποίο η ίδια, ως *«κοινωνία αγάπης»,* βιώνει και πραγματώνει την ουσία της εσωτερικά. Επιδρά ακόμη και με την εικόνα και τη δράση της, με την οποία φανερώνεται προς τα έξω. Και οι δύο αυτές πλευρές της εκκλησιαστικής παιδαγωγίας, η εσωτερική και η εξωτερική, συνιστούν αδιάσπαστη ενότητα και μόνο στο βαθμό που η δεύτερη αποτελεί συνέχεια και φανέρωση της πρώτης, είναι δυνατή και η αμοιβαία συνάντησή της με το ανθρώπινο πρόσωπο.

Η πνευματική καλλιέργεια στην ορθόδοξη εκκλησιαστική παιδαγωγία θεωρείται φυσική έκφραση και πραγμάτωση των εμφύτων θετικών στοιχείων του προσώπου, ως *εικόνας του Θεού*, η οποία όμως ενισχύεται και ολοκληρώνεται από την εμπειρία της μυστηριακής σχέσης και ένωσής του με τον Δημιουργό. Η παιδαγωγία οδηγεί τον πιστό σε μια «πρόσωπο με πρόσωπο» επικοινωνία και συνάντηση με το Θεό μέσα στη λατρευτική κοινότητα.

Αυτή η συνάντηση και σύμπραξη ανθρώπου και Θεού, με την προοπτική τη σωτηρία και θέωση του προσώπου, συνιστά το πιο ουσιαστικό στοιχείο της ορθόδοξης παιδαγωγίας που τη διαφοροποιεί ποιοτικά από κάθε άλλη μορφή ανθρώπινης αγωγής και παιδείας. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο, εκείνο που έχει πρωταρχική σημασία, είναι τι τελικά γίνεται μέσα στον ψυχικό κόσμο του προσώπου, όταν έρχεται σε επαφή με την Εκκλησία. Πόσο αγγίζει τον κάθε πιστό η αλήθεια ότι όλοι *«ζούμε και κινούμαστε και υπάρχουμε»* μέσα στην πνευματική ατμόσφαιρα της αγαπητικής παρουσίας του Θεού (*Πραξ. ιζ, 28)*.

Βιβλιογραφία

Αλφέγιεφ Ιλαρίωνος Μητροπολίτη (μετφ. Α. Πελωριάδου) (2011) *Το μυστήριο της Πίστης: Εισαγωγή στην Ορθόδοξη Θεολογία,* Αθήνα, «Εν Πλω».

Berdiaeff N. (μετ. Β. Τριανταφύλλου-Σ. Γουνελάς) (1983) *Πέντε στοχασμοί περί υπάρξεως,* Αθήνα, «Κοινότητα».

Βίττη Ε. (Αρχ.) (1981) *Εις ύψος νοητόν*, Αθήνα, Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος.

Γιανναρά Χ. (1976) Το *πρόσωπο και ο έρως*, Αθήνα, «Παπαζήσης».

Ζηζιούλα Ι., Μητροπολίτου Περγάμου (2004) *Πολιτισμική διαφορετικότητα και αμοιβαία κατανόηση στην εποχή της παγκοσμιοποίησης,* Λευκωσία, «Πανεπιστήμιο Κύπρου».

Θερμού Β., Πρεσβυτέρου (1997) *Αναζητώντας το πρόσωπο,* Αθήνα, «Αρμός».

Κακαβούλη Α. Κ. (1982) *Η συγγνώμη στις διαπροσωπικές σχέσεις*, Αθήνα, «Ελληνικά Γράμματα».

Κακαβούλη Α. Κ. (1999) *Παιδικός Αλτρουϊσμός*, Αθήνα.

Κακαβούλη Α. Κ. (2003) *Ηθική ανάπτυξη και αγωγή*, Αθήνα.

Κακαβούλη Α. Κ. (2004) *Ο συγκροτημένος άνθρωπος,* Αθήνα.

Κακαβούλη Α. Κ. (2008) *Ψυχολογία και Αγωγή του Προσώπου*, Αθήνα.

Κοσμόπουλου Α. – Μουλαδούδη Γ. (2003) *Ο Carl Rogers και η προσωποκεντρική του θεωρία για την ψυχοθεραπεία και την εκπαίδευση,* Αθήνα, «Ελληνικά Γράμματα».

Μαλικιώση-Λοίζου Μ. (1994) *Συμβουλευτική Ψυχολογία*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

Μαντζαρίδη Γ. Ι. (1997) *Πρόσωπο και θεσμοί,* Θεσσαλονίκη, «Πουρναράς».

Μαστρογιαννόπουλου Η. (Αρχ.) (1979) *Οι Πατέρες της Εκκλησίας και ο άνθρωπος*, Αθήναι, «Ζωή».

Πασσάκου Κ. Γ. (2004) *Το πρόσωπο στην πορεία του γίγνεσθαι*, Αθήνα, 2η έκδ, του συγγραφέα.

Russel J. A. and Fernadez-Dols J. M. (Eds) (1997) *The Psychology of Facial Expression,* Cambridge University Press.

Σιώτου Μ. (1984) *Η χριστιανική διδασκαλία περί του ανθρώπου ως προσώπου,* Αθήναι.

Σωφρονίου (Ζαχάρωφ) (Αρχ). (1993 *Περί Προσευχής,* Έσσεξ Αγγλίας, Ι. Μονή Τιμίου Προδρόμου.

Tournier P. (μετ. Δ. Ε. Χαροκόπου) (1956) *Το προσωπείον και η προσωπικότης,* Αθήνα, Ινστιτούτο Ιατρικής Ψυχολογίας και Ψυχικής Υγιεινής.

Frankl V. (μετ. Τ. Ευδόκα-Κ. Χριστοφίδου) (1979) *Αναζητώντας νόημα ζωής και ελευθερίας*, Αθήνα, «Ταμασός».

Χριστιανική Ένωση Εκπαιδευτικών Λειτουργών (1998) *Πρόσωπο και παιδεία*, Πρακτιτικά ΚΣΤ΄ Παιδαγωγικού Συνεδρίου, Αθήνα.

Ware Κ. Επισκόπου Διοκλείας (μετ. Μ. Πάσχου) (1984) *Ο Ορθόδοξος δρόμος,* Αθήνα, «Επτάλοφος».

АКТУАЛЬНЫЕ ПОБЛЕМЫ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В РАБОТЕ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ

Ю. В. Гушул

БЕЗОПАСНОСТЬ В ИНФОРМАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ. БЕЗОПАСНОСТЬ ОТ ЧЕГО, ИЛИ ОПАСНОСТИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Информационное общество. Современный этап развития общества именуют информационным, прогнозируемый – обществом знаний. Предполагается, что ожидаемое информационное общество будет гуманным, творческим, развивающим, что включаемые в жизнь информационные технологии облегчат социальную, профессиональную, научную коммуникации. Действительно, технологии значительно упрощают, ускоряя, процессы передачи информации, обеспечивают разнообразные каналы и средства для этого, безгранично расширяя возможности человека, специалиста. Однако, одновременно значительно усложняется процесс овладения этими технологиями, слежения и своевременной адаптации к ним, непрерывным становится обучение новым приёмам работы с техническими устройствами, обязательным – постижение постоянно обновляющихся и корректируемых знаний, умений, компетенций. информационное общество значительно облегчит нашу жизнь, тоже оказалось не совсем верным.

Информационное общество, безусловно, сокращает объёмы тяжёлого физического, рутинного, нетворческого труда, значительно высвобождая время для развития человека. Но уже крайне остро встал вопрос качественного времяпровождения, которое требует очень большой душевной работы и ещё больших знаний и умений по поводу: чем и как заполнить досуг.

Информационное общество – это общество, могущее и должное значительно облегчить человеку доступ к знаниям акцентировало внимание на манящем слове «доступ»: открытый доступ, свободный доступ, доступ в любое время и в любом, удобном для потребителя, месте. Думалось, что автоматически с доступом к информации придёт и её понимание. Но доступ – это то, что предоставляют по желанию, а понимание – это тяжёлый труд самого человека. Первая эйфория от технологических нововведений прошла и учёные задумались о гуманитарных проблемах информационного общества.

Стремительно развивающиеся технологии провоцируют появление всё новых видов деятельности, и обществу следует успевать вписываться в меняющиеся профессиональные отношения и информационные образования: викиномика, глобальная информационная инфраструктура, облачные

вычисления, коллективный интеллект, виртуальная организация, онлайновые социальные сети или социально-сетевые услуги, социальная сеть и т. д. Виды деятельности, формируемые на основе использования новых информационных технологий, порождают новые профессии: референт-аналитик информационных ресурсов, модератор, онлайн-брокер – и др., что, вместе взятое, в свою очередь, предполагает выдвижение новых требований к обществу, к профессионалу: Индекс информационного общества, Индекс развития сетевого общества, Готовность к жизни в информационном обществе, Готовность к электронизации, Индексы для измерения уровня профессиональной подготовки и инноваций и др.

Анализ выявленных (здесь – только названных) определений даёт основание выделить следующие требования к индивидууму: мобильность, активность, обучаемость и более того – самообучаемость индивидуума. В информационном обществе приветствуется любая активность с приставкой само-, как то: самоинформирование, самообслуживание, самообразоание. Потому на первый план выдвигается образование, причём: образование непрерывное, образование в течение всей жизни, образование на протяжении всей жизни, дополнительное образование, дистанционное образование. Информационное общество – общество образованных людей. «Концепция образованного работника и обучающейся организации выражается в лозунгах: "ключом к успеху являются знания", "успешной компанией является та, которая может эффективно учиться", "обучение – это завтрашний капитал", "обучение – подготовка к непрерывным изменениям и инновационной деятельности"» [1, с. 110–111].

Однако насколько столь стремительное внешнее воздействие гуманно к человеку? Опасности информационного общества уже формулируемы: дигитальный раскол, интернет-аддикция, информационная война, информационное неравенство, «информационный» криминал, нейролингвистическое программирование и др. и требуют немедленного теоретического осмысления.

Изучение понятийного аппарата информационного общества. Качественно иное информационное общество порождает качественно иные угрозы, препятствия, заставляющие человечество задуматься о своей безопасности в информационном обществе. Формируемое воздействие проявляется через словообразование, появление в научной речи новых понятий, закреплении новых терминов. Последние следует своевременно выявлять, обсуждать, апробировать в научных дискуссиях.

Мы ведём работу по изучению языка информационного общества в течение последних двух лет [2]. Явственно видно существенное приращение научного знания. Термины с позиции сегодняшнего дня раскрываются не только в научных работах, но и в официальных государственных документах, принимаемых законах. Наблюдается необходимость организации просвещения по вопросам информационного общества, разработки и объ-

яснения просветительских техник, направленных против монополизации восприятия и гомогенизации культурных ориентиров. Назрела крайняя необходимость разработки образовательных и просветительских программ по формированию электронной культуры. Знания и практические навыки в данной области нужны также и для повышения безопасности человека в информационном обществе.

Сформулированные предварительные выводы проиллюстрируем выявляемыми терминами. Всё развитие производительных сил общества объективно направлено на ДОСТИЖЕНИЕ – чего? Удивительно, что из примерно пятисот выявленных терминов, касающихся феномена информационного общества, лишь немногие чётко формулируют наше представление о достигаемом долгожданном результате:

Баланс информационный – information balance – определенное соотношение информации количественного и качественного вида, обусловливающее гармоничное состояние информационного пространства.

Документы (контент), созданные пользователями – user generated content – возможность пользователю создавать и публиковать обзоры прочитанных книг с помощью инструментов: web.2, wiki и blogs.

Информационная свобода личности – возможность человека получать необходимую для его жизни, профессиональной деятельности и развития информацию, а также выражать свою точку зрения по поводу тех или иных природных или общественных явлений, передавать информацию другим людям, т. е. распространять ее в обществе.

Осведомлённость и квалификации в сфере современных информационных технологий – это социальный навык, который стремительно становится «навыком всеобщего распределения», таким же, как умение читать и писать на родном языке.

«Потребитель для потребителя» – customer to customer – сектор рынка, где коммерческие отношения строятся на общении потребителей друг с другом. Пример вэб-ресурсов этого сектора – Интернет-аукционы.

Электронная глобальная коммуникация – включает различные системы на основе современных средств связи и человеческого общения. К ним относятся коммерческие и публичные сети передачи данных, системы электронной почты, коммерческие диалоговые системы, объединяющие владельцев персональных компьютеров, телеконференции, электронные сетевые доски объявлений и бюллетени, клирингхаузы общественно доступного программного обеспечения и т. п. Основным их отличием от рынка стандартных услуг связи выступает ориентация на оказание услуг с добавленной стоимостью.

Появился опасный сигнал: в провозглашаемом гуманным и творческим информационном обществе на законодательном уровне закреплено достижение **информационной безопасности детей** как «состояния, при котором отсутствует риск, связанный с причинением информацией вреда

физическому, психическому, социальному, духовному и нравственному здоровью и развитию детей» [3]. Совместимы ли «вред предоставляемой детям информации» с информационным обществом? Почему в информационном обществе так актуально стало формирование заградительных барьеров при доступе к информации, вопреки ожидаемому всемерному доступу? Не потому ли, что информационное общество – общество, созидающее информацию, но не общество созидающего труда?

Следующую группу новых понятий и терминов представим условно с вопросительной интонацией: БЕЗОПАСНЫЕ РЕАЛИИ информационного общества? Ряд авторов озвучивает их именно в таком – вопросительном – контенте.

Виртуальная реальность – воображаемый мир, создаваемый средствами компьютерной техники и воспроизводимый на экране дисплея (монитора).

Информационное наполнение (контент) – любое информационно значимое наполнение информационной системы – тексты, графика, мультимедиа.

Киберкультура – технократическое направление в развитии культуры, основанное на использовании возможностей компьютерных игр и технологий виртуальной реальности.

Сетевое общество – общество, в котором значительная часть информационных взаимодействий производится с помощью электронных сетей.

Цифровой век – термин возник в процессе глобального распространения цифровых технологий, поскольку этот процесс оказывает существенное воздействие на многие социально-культурные аспекты современной жизни.

Наибольшую группу среди выявленных терминов представляют собою термины, показывающие ДОСТИЖЕНИЕ БЕЗОПАСНОСТИ [9] различными средствами, от организации доступа к информации, через самовоспитание и самообразование до ответственности государства за жизненное пространство индивида и формирования новых государственных и общественных структур для решения текущих задач информационного общества. Весьма важным видится также формирование новых научных дисциплин и направлений, изучающих различные проявления информационного общества.

Возрастная классификация информационной продукции – распределение в соответствии с настоящим Федеральным законом информационной продукции, в зависимости от ее тематики, содержания (контента), оформления и направленности по возрастным категориям информационной продукции.

Всеобщая доступность изданий – программа ИФЛА, цель которой – максимально полное обеспечение потенциальных потребителей печатной продукцией, аудиовизуальными компьютерными материалами. От-

носится ко всем процессам, с ними связанным, – от выпуска и распространения до комплектования, хранения и консервации. Задача программы – обеспечение каждой организации или индивидууму возможности приобретения или получения во временное пользование любой публикации.

Глобальная навигационная спутниковая система – система, предназначенная для определения местоположения, скорости движения и точного времени морских, воздушных, сухопутных и других видов потребителей.

Государственная политика информатизации (принято в России) – комплекс взаимоувязанных политических, правовых, экономических, социально-культурных и организационных мероприятий, направленный на установление общегосударственных приоритетов развития информационной среды общества и создания условий перехода России к информационному обществу.

Группа высокого уровня по глобальной устойчивости – основная цель группы – подготовка конференции ООН по устойчивому развитию в 2012 г. (Рио-де Жанейро, Бразилия), чтобы сформулировать новый план устойчивого экономического роста, обеспечивающий рост благосостояния и искоренения нищеты наряду с развитием низкоуглеродной «зеленой» экономики (в контексте Целей развития тысячелетия).

Информационная культурология – новая научная дисциплина, возникновение которой обусловлено необходимостью научного осмысления тех принципиально новых явлений в развитии культуры, которые связаны со стремительным развитием процессов информатизации и всё большим доминированием информационных компонентов человеческого бытия практически на всех уровнях социального и культурного пространства.

Информационная антропология.

Коммуникативистика – наука, изучающая проблемы информационных коммуникаций (в том числе сетевых).

Компьютерная этика – новая социальная дисциплина, изучающая процессы замещения многих видов человеческой деятельности функциями компьютеров.

Культура пользователя электронными ресурсами – совокупность рациональных приёмов и навыков работы пользователя с разнообразной машиночитаемой информацией для его успешной профессиональной и иной деятельности – от простейшего поиска в удалённых массивах до информационного самообслуживания, включая формулирование запроса, проведение расширенного поиска, знание и соблюдение правовых норм информационного поведения.

Обучающая система – система, предназначенная для обучения пользователей. Основной задачей является эффективная передача знаний в зависимости от степени подготовленности пользователей и их способности усваивать полученную информацию.

«О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» – Федеральный Закон Российской Федерации**.**

Программа преимущественного права на защиту личной информации – набор стандартов и технологических спецификаций для коммерческих узлов и браузеров. Обеспечивает пользователям возможность автоматического контроля информации, которую они оставляют на сайте.

Программа MEDICI – цель – продвижение и использование передовых технологий для осознания, сохранения, экономического поощрения культурного наследия и для доступа к нему. Конечная цель экономического поощрения состоит в создании условий для разработки новых деловых мероприятий, способных привести культурное наследие к новым успехам, и в создании новых возможностей в области трудоустройства в соответствующих его секторах.

Сетевой интеллект – вариант модели мобилизации интеллектуальных ресурсов.

Упорядочение Интернет – внутреннее обустройство сетевого информационного пространства, подразумевающее структурирование, перегруппировку основных узлов информации и консолидирование их по определенным темам. Консолидация информационных ресурсов происходит вокруг конкретных сфер человеческой деятельности, например, наука, образование, экономика, искусство, политика и т. д. Точками консолидации выступают отрасли (виды, типы) этих сфер.

Управление взаимоотношениями с посетителями – совокупность маркетинговых и мотивационных решений, направленных на повышение посещаемости вэб-ресурсов (преимущественно коммерческих).

Управление знаниями – формальный процесс, который состоит в оценке организационных процедур, людей и технологий и в создании системы, использующей взаимосвязи между этими компонентами с целью предоставления нужной информации нужным людям в нужное время, что приводит к повышению продуктивности.

Литература

1. Культурное наследие в условиях информационного общества: коллектив. моногр. / авт.: О. Н. Астафьева [и др.]; отв. за вып. Т. Ф. Берестова ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2011.

2. См., например: Гушул, Ю. В. Нацеленность только на будущее, или Методика работы над терминологическим словарём // Музейный вестник / сост. Е. Н. Алешко, Н. В. Овчинникова ; ФГ БОУ ВПО «Челяб. гос. акад. культуры и искусств». – Челябинск, 2011. – Вып. 11. – С. 79–87; Гушул, Ю. В. Терминосистема информационного общества // Коммуникативные стратегии в современном научном мире: межвузов. сб. науч. тр. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск: Энциклопедия, 2011 – С. 114–138.

3. Федеральный закон Российской Федерации от 29 декабря 2010 г. № 436-ФЗ «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию».Опубл. 31 дек. 2010 г. Вступает в силу 1 сент. 2012 г. Принят Гос. Думой 21 дек. 2010 г. Одобрен Советом Федерации 24 дек. 2010 г. // URL: http://www.rg.ru/2010/12/31/deti-inform-dok.html.

Для определения терминов использованы:

4. Дорот В. Толковый словарь современной компьютерной лексики. Свыше 2500 терминов и словосочетаний / В. Дорот, Ф. Новиков. – 3-е изд., перераб. и доп. – СПб.: БХВ-Петербург, 2004.

5. Словарь Института интернетики сетевого холдинга ВЭБ-ПЛАН Групп в рамках реализации одноименного проекта ВЭБ-ПЛАН, предусматривающего, наряду с другими направлениями, проведение теоретических разработок и популяризацию знаний в области современных информационных и прежде всего Интернет-технологий // URL: http://www.rol.ru/files/dict/internet/index.htm#A.

6. Грум-Гржимайло Ю. В. Экономика информационного общества: иллюзии и реальность / Ю. В. Грум-Гржимайло // Информ. о-во. –2010. – № 2. – С. 12–19.

7. Дановски, П. Библиотека 2.0 и документы, созданные пользователями. Что пользователи могут сделать для нас? / П. Дановски // Науч. и техн. б-ки. – 2009. – № 5. – С. 54–61.

8. Дьякова, Е. Г. Конструирование проблемы «информационного неравенства»: от государства к обществу / Е. Г. Дьякова // Вестн. Южно-Урал. Гос. ун-та. Сер. социально-гуманитарные науки. – 2008. – № 21. – Вып. 11. – С. 106.

9. Гиляревский, Р. С. Информационный менеджмент: управление информацией, знаниями, технологией / Р. С. Гиляревский. – СПб.: Профессия, 2009.

10. Естествознание: энцикл. слов. / сост. В. Д. Шолле. – М.: Большая Рос. энцикл., 2002. – С. 61.

11. Глоссарий по информационному обществу. Сто базовых терминов // URL: http://www.iis.ru/glossary/videoconferencing.ru.html.

12. Фокеев В. А. Библиографоведение. Информатика: терминол. слов. – М.: Литера, 2009. – Вып. 46. – С. 90.

13. Развитие информационного общества в России и актуальные проблемы информационной безопасности // Информ. о-во. – 2009. – № 4–5. – С.98–106.

14. Колин К. К. Информационная культурология: структура и содержание предметной области новой научной дисциплины / К. К. Колин // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2011. – № 11. – С. 10.

15. Колин К. К. Информационная антропология: поколение NEXT и новая угроза психологического расслоения человечества в информационном обществе / К. К. Колин // Вестн. Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2011. – № 4. – С. 32–36.

16. Электронные документы. Создание и использование в публичных библиотеках: справочник / науч. ред. Р. С. Гиляревский, Г. Ф. Гордукалова. – СПб: Профессия, 2007. – С. 656.

17. Ронки, А. Сотрудничество в сфере обмена цифровыми коллекциями и культурным контентом / А. Ронки // Информ. о-во. – 2010. – № 3. – С. 50–64.

18. Федонюк, С. В. Формирование концепции многостороннего сотрудничества в привлечении внешних ресурсов / С. В. Федонюк // Информ. о-во. – 2009. – № 3. – С. 35–39.

Г. В. Матвеева

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КНИГИ В КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ

Начало православной миссионерской деятельности на территории Казанского края принято считать период покорения Казанского ханства. Одним из ключевых направлений этой деятельности явилось распространение в регионе православной книги. До второй половины XIX в. данная книга была в основном не местной, а привозной, т.е. подготовленной за пределами региона.

Первые в регионе православные богослужебные книги появились при Иване Грозном, по указанию которого из фондов крупных Российских монастырей, имевших богатые книжные собрания, отбирались книги и высылались в Казань. Судя по составленным монастырским и церковным описям (вторая половина XIX – начало XX в.), это были ценные рукописи и первопечатные издания в роскошных богато украшенных переплетах.

В миссионерских целях в регионе были открыты первые учебные заведения: школа при Архиерейском доме в Казани для детей татар, чуваш и мари (1707–1709 гг.), Цифирная школа при Адмиралтействе (1718), Славяно-латинская школа при Казанском Федоровском монастыре (1722), Казанская духовная семинария (1733), Новокрещённая школа в Свияжске (1745), аналогичные заведения в Царёвококшайске (1745), Елабуге (1750) и др. При обучении детей в этих школах использовалась миссионерская литература. Правда, количество таких книг в тот период было невелико.

В первой четверти XIX в. большую роль в распространении миссионерской книги в регионе сыграло Библейское общество, которое было создано по образцу Британского библейского общества, действовавшего в Европе с 1802 года.

В 1810 г. Британское общество открыло свои филиалы в Финляндии и Эстонии (Эстляндии), а в начале 1813 г. – в С.-Петербурге (во главе с президентом князем А.Н. Голицыным, покровительствовавшим миссионерам). С 1814 г. Петербургское общество согласно высочайшему повелению стало называться Российским библейским обществом. В его задачи входило «беспрепятственное получение» Библии и книг Ветхого и Нового завета на славянском языке, издаваемых Синодом, выпуск и размножение этих книг на других языках, а также их распространение среди многочисленных народов России, включая мусульман и язычников. С 1816 г. стал осуществляться перевод Библии и некоторых других книг на русский язык и языки других народов, проживающих на территории Российской империи. В первый год существования было открыто 6 филиальных отделений Общества в разных российских регионах. В 1818 г. такое отделение появилось в Казани, а всего в России к 1826 г. действовало до 289 подобных объединений.

Казанское отделение традиционно занималось распространением книг Св. писания, в числе которых были «Библия» на славянском, французском, немецком, латинском, греческом, польском и татарском языках, «Четвероевангелие» – на черемисском (марийском), мордовском и чувашском языках, «Псалтирь» и «Новый завет» – на французском, немецком, еврейском и татарском языках.

На первые годы царствования Александра I приходится основание миссионерской колонии на Кавказе (в Карасе) с целью обращения в православие кавказских народов, присоединенных к России. Располагая собственной типографией, они приступили к печатанию православных книг, в том числе на татарском языке, которые распространяли бесплатно по всему По-

волжью, Приуралью, Западной Сибири и в других регионах, населенных татарами. Распространением подобных изданий занимались и базельские миссионеры (обосновались на Кавказе в 1821 г.), однако несколько позднее, поскольку собственной типографией они обзавелись лишь в 1834 г.

Миссионерские книги в регион поступали из центра и лишь иногда печатались на месте (в типографии Казанского университета, например, неоднократно выпускалось «Четвероевангелие» на чувашском языке тиражом до 5 тыс. экз.). Издания распространялись посредством продажи и бесплатной раздачи населению, преимущественно – «инородцам» (так называли нерусских народов, населявших Российскую империю). Книги поступали из центра в большом количестве, однако распространялись слабо. Так, к 1822 г. остались нераспроданными 3070 экз. изданий на сумму свыше 14 тыс. руб., к 1823 г. – 6594 экз. на сумму свыше 25 тыс. руб. [1] и т. д.

Библейское общество действовало в России непродолжительное время. В 1826 г. по указу императора оно было упразднено. Соответственно прекратилась деятельность и Казанского комитета. Несмотря на упразднение Библейского общества последующее тридцатилетие распространение книг Св. писания среди нерусских народов не встречало препятствий.

В 1869 г. было учреждено Общество для распространения Священного писания в России, которое, в отличие от Российского библейского общества, ничего не переводило и не издавало, а лишь содействовало распространению Св. писания посредством так называемых «синодальных книг» (т. е. литературы, изданной с одобрения Св. синода). Такая синодальная книжная лавка была открыта и в Казани.

Как видим, вплоть до 60-х гг. XIX в. в миссионерских целях в Казанском крае использовалась привозная книга. Несмотря на то, что к тому времени в Казани существовали крупные заведения печати, православные сочинения, выпускавшиеся здесь в миссионерских целях (и, исходя из нужд миссионерской деятельности), были фрагментарными.

Свое развитие местная миссионерская книга в Казани получила после организации в 1867 г. миссионерского общества – Братства святителя Гурия (названо в честь первого архиепископа Казанской епархии, одного из организаторов и руководителей крупномасштабной христианизации нерусских народов Среднего Поволжья). В его деятельности с самого начала важное место отводилось миссионерской книге: подготовке и изданию переводов, которые рассматривались как «главнейшее орудие к распространению и утверждению христианского православия между инородцами» [2].

С 1867 по 1910 г. миссионерами общества было подготовлено 904 издания православных книг на 23 языках. Переводы предназначались для нерусских народов Казанского региона, для некоторых народов Сибири, Севера и др. инородцев империи.

Братством св. Гурия кроме подготовки и издания переводов, занималось распространением миссионерской книги. Помощь в этом миссионе-

рам оказывали книгоноши, которых содержали уездные отделения Братства. В 1911/12 г., например, на содержании у Братства было 6 книгонош, в том числе три – в Царёвококшайским уезде, два – в Мамадышском и один – в Чистопольском. В Мамадышском уезде книгоношами в течение года было продано 200 экз. книг, свыше 200 экз. изображений святых и поминаний и около 300 крестиков (основной товар книгоноши). Кроме того, 500 экз. миссионерских книг раздал бесплатно среди «иноверцев» один из миссионеров во время поездки по деревням уезда. В Чистопольском уезде книгоношей (бывший учитель школы Братской И.Е. Суворов) было продано 400 экз. книг и брошюр на чувашском языке и 260 – на русском, 895 экз. картинок с изображениями святых. В Царёвококшайском уезде брошюры и разного рода листки (последние зачастую раздавались бесплатно) разошлись в количестве 1тыс. экз. [3].

Миссионерские издания для распространения книгоноши получали через книжные склады, которые обслуживали школы Братства и библиотеки при них. В 1909 г., например, было открыто 20 книжных складов в селах Козьмодемьянского уезда, а также Уржумского уезда Вятской губернии.

Издания продавались также через комиссионеров, в роли которых выступали заведующие данными складами. Взамен жалованья им предоставлялась уступка в размере 20% от номинальной стоимости распространявшихся изданий. Заведующими складов назначались священники, учителя, воспитатели, крестьяне и др. В 1905 г. в ведении Братства было 19 таких складов (Алексеевский, Бирский, Буйско-Архангельский, Верхне-Услонский, Мало-Яушевский, Симбирский, Цивильский и др.). Главный склад располагался при Казанской учительской семинарии. Отсюда в основном издания отправлялись на комиссию в иногородние книжные склады, откуда продавались. Как следует из отчета миссионеров, в 1905 г. было продано изданий на 2903 руб. 86 коп., отправлено на книжный склад обратно на 1691 руб. 51 коп. (т.е. не реализовано), бесплатно роздано на 1302 руб. 40 коп. [4]. По данным на 1911/12 г., книги на комиссионных началах отпускали со складов 66 священников, псаломщик, 5 учителей и 2 крестьянина; в общей сложности – 74 комиссионера [5].

Религиозная литература распространялась также через склад при библиотеке св. Владимира в Казани, которым заведовал дьякон (одновременно числился на должности библиотекаря) в обязанности которого входило приобретение соответствующей литературы. Последняя поступала из Троицко-Сергиевой лавры, Русского Пантелеймонова монастыря, от московского отдела Общества распространения духовно-нравственных книг, других мест и лиц, в том числе пожертвованиями. В 1892 г., например, было получено 4897 экз. изданий на сумму около 500 руб. К началу года оставалось 19492 экз. нераспроданных от прошлых лет изданий, что свидетельствовало о низком спросе на литературу подобного рода [6].

Продажей подобной литературы занималось и Казанское отделение императорского Палестинского общества, председателем которого являлся архиепископ Казанский и Свияжский. Распространение изданий данного общества возлагалось на казанских миссионеров (продажей книг, например, в числе прочих, занимались протоиереи Н.П. Виноградов и Н.К. Горталов – известные в регионе миссионеры-братчики). Книги использовались также в школах Братства. По данным на 1900 г., таких школ насчитывалось 154 [7], в 1910 г. – 133 (крещено-татарских – 59, чувашских – 38, марийских – 20, вотских – 16), в 1912 г. – 129, в 1913 г. – 110, в 1914 г. – 100, т. е. налицо постепенное количественное уменьшение учебных заведений миссионеров. Более того, с 1909 г. наблюдался массовый уход учителей из школ. В течение только одного 1913 г. более 40% педагогов ушли в школы других ведомств. За 5 лет Братство лишилось почти всех опытных учителей [8]. Миссионеры объясняли это невысокой заработной платой. Однако не только низкая оплата труда была тому причиной. Непопулярность миссионерских школ и миссионерской деятельности в целом заставляла педагогов переходить в учебные заведения других ведомств.

Справедливости ради следует заметить, что в миссионерской деятельности, переводческой и издательской, много положительных моментов. Связаны они с просветительством, начало которому в Среднем Поволжье было положено в 60-е гг. XIX в. Главной составляющей просветительства стало использование родных языков в церквях и школах, поскольку миссионеры во главе с Н.И. Ильминским были убеждены, что православие может укрепиться только на родном языке новообращенных.

Миссионеры первыми перевели на разговорные языки коренных народов края и опубликовали тексты церковных служебных книг. Поскольку многие «инородцы» не имели своей письменности (их языки были только разговорными), русские миссионеры совместно с миссионерами – представителями коренных национальностей создали для них письменный язык и алфавит, основанный на кириллице. Более того, они составили первые грамматики и словари, учебные книги, по которым чуваши, марийцы, удмурты и многие другие нерусские народы овладевали грамотой. Среди авторов таких учебных руководств – миссионеры Н.И. Золотницкий, И.С. Михеев, И.В. Яковлев, М.А. Васильев, Н.В. Никольский и другие педагоги-просветители, выдающиеся представители чувашского, удмуртского и других народов края.

Таким образом, говоря о роли миссионерства, следует учитывать просветительские моменты, которые благотворно повлияли на распространение письменной культуры и грамотности среди инородцев, проживающих в регионе.

Источники и литература

1. Машанов, М.А. Обзор деятельности Братства св. Гурия за двадцать пять лет существования его… / М.А. Машанов. – Казань, 1892. – С. 118.

2. Отчет Казанского Библейского Комитета за 1822 год, читанный на годичном

генеральном собрании Казанского отделения Российского Библейского общества. – Казань, 1823. – С. 37, 59.

3. Отчет Казанского епархиального инородческого миссионера за 1912 год. – Казань, 1913. – С. 5.

4. Отчет Переводческой комиссии православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани, – за время с 1 января 1905 г. по 1 мая 1906 г. – Казань, 1906. – С. 13.

5. Отчет Переводческой комиссии православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани в 1876 г., за время с 1 июня 1911 г. по 31 декабря 1912 г. – Казань, 1913.

6. Отчет Переводческой комиссии православного миссионерского общества, учрежденной при Братстве св. Гурия в г. Казани. – Казань, 1895.

7. Отчет о деятельности Братства св. Гурия за тридцать шестой братский год…- Казань, 1904. – С. 53.

8. Отчет о деятельности Братства св. Гурия за 1913 братский год. – Казань, 1914.

Н. В. Огурцова

ОБРАЗ Н. Ф. ФЕДОРОВА-БИБЛИОТЕКАРЯ В ВОСПОМИНАНИЯХ СОВРЕМЕННИКОВ

Я горжусь, что живу в одно время с таким человеком
Л. Н. Толстой

О Николае Федоровиче Федорове – библиотекаре и мыслителе – написано немало. До настоящего времени неисчерпаемый источник интереса для исследователей, в том числе библиотековедов, представляют его философские воззрения.

Библиотеки занимали в философии Фёдорова особое место. Он создал утопический проект "Общего дела", предполагавший объединение усилий всех живущих людей и будущих поколений для воскрешения отцов. Библиотека в этом проекте осмысливалась как книгохранилище, музей, храм, место бытия живой мысли и живого духа всех людей, которые когда-либо писали или о которых писали в книгах [14].

Библиотека, в его представлении, – это не просто собрание книг, а памятник, сооруженный предкам, в котором книги суть души писателей, а бюсты – их тела. Если хранилище сравнить с могилою, то чтение будет выходом из нее, а выставка – воскрешением. Для философа «общего дела» книга, как соединяющее звено между прошлым и настоящим, приобретала особое, «воскрешающее» значение [13].

Исходя из сказанного, выдвигаются мнения о необходимости рассматривать служебную деятельность Федорова сквозь призму его философских и нравственных убеждений. А.Г. Гачева утверждает, что в тех случаях, когда мемуаристы воспринимают Федорова лишь как библиотекаря и библиографа, его образ неизбежно подвергается искажению или страдает неполнотой. Когда же воспоминания затрагивают его вероисповедание, тогда они становятся гораздо ближе к постижению феномена Фе-

дорова. Именно такой способ описания личности Федорова – с опорой на его идеи – был использован в некрологах [3].

Черногубов, скорбя по утрате, заметит, что знание и вера гармонично соединились в одном человеке [15]. Г.П. Георгиевский в своих воспоминаниях завершит эту мысль: «Я настаиваю на характеристике его жизни как служении» [4].

В данной статье предпринята попытка на примере профессиональной деятельности Н.Ф. Федорова показать идеальный образец служения библиотечной профессии с опорой на воспоминания лиц из его окружения. В связи с этим, источниками информации послужили публикации мемуарного характера, в том числе некрологи.

Газетные и журнальные некрологи, а также воспоминания Г. П. Георгиевского были первыми печатными материалами о Федорове. Сам жанр некрологов диктовал определенные требования: выделять и оценивать наиболее важные с общественной точки зрения факты биографии, наносить монументальные штрихи, создавая общий портрет человека.

Впоследствии оценки личности Федорова будут расширяться, дополняться, обогащаться новыми сведениями, зачастую повторяться в других выражениях с сохранением базовых смыслов.

Решая поставленную задачу, мы прежде всего обратились к антологии, составленной к 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф.Федорова [8]. В ней собрано значительное количество мемуарных статей, выявить которые иным способом, а тем более ознакомиться с их текстами вряд ли бы представилось возможным. Кроме этого, были использованы другие доступные публикации, содержащие мемуарные сведения. Их анализ выкристаллизовал удивительно цельный образ библиотечного труженика и подвижника.

По мнению современников, период службы в Румянцевском музее (1874–1898 гг.) был самой значительной порой в жизни Н. Ф. Федорова, когда его духовный и нравственный потенциал окончательно сложился, а учение достигло полной ясности и зрелости. Именно здесь со всей силой проявилось его самоотверженное служение читателям. О. В. Шенрок причислял Федорова к лицам гаазовского типа, считая его подвижником «неутомимого добросовестного труда и бескорыстного, самоотверженного общественного служения» [16].

Многочисленному кругу лиц, тяготевшему к книжности, Николай Федорович был памятен по каталожной комнате Румянцевского музея [12].

Скромная каталожная долгие годы была лабораторией мысли, интеллектуальным центром Москвы, куда тянулись люди, имена которых впоследствии стали широко известными [2].

В истории нередко бывает так, что наиболее прославленным становится имя ученика, а не учителя. Сегодня всем известно имя К.Э. Циолковского, но лишь узкий круг людей был осведомлен о том, что его наставни-

ком, человеком, вселившим в него мечту о космосе, был основатель русского космизма великий мыслитель Н. Ф. Федоров.

Все, кто сколько-нибудь серьезно работал с книгами, пользовались у Федорова радушным приемом. Он охотно помогал всем, опираясь на огромный библиографический опыт. Немедленное удовлетворение любого книжного требования было его обязательным правилом [1].

В статье, опубликованной в журнале «Русская мысль», Е.С. Некрасова писала: «Пользуюсь случаем выразить мою глубокую благодарность заведующему каталожной в московском публичном Румянцевском музее, многоуважаемому Н.Ф.Федорову за его указания и постоянную готовность помочь в отыскании материала» [9, с.144].

В некрологе она подчеркивает, что Николай Федорович не только с величайшею охотой спешил отыскать все спрашиваемые книги, но, установив по требованиям круг научных интересов посетителя, не ограничивался выдачей только этой литературы. Он находил и рекомендовал много других сочинений, о существовании которых читатель не подозревал и которые, случалось, оказывались для него важнее выбранных самостоятельно. «Скорее вы сами отложите в сторону и забудете о своей работе, чем он забудет о том, что для нее надо: он не успокоится, пока не исчерпает всего материала», – замечает Некрасова [10].

Если нужной книги не оказывалось в библиотеке, то он рекомендовал, где ее можно найти. Любому посетителю он мог дать справку по интересующему вопросу, подсказать нужную литературу. По утверждению Г.П. Георгиевского, Федоров был живой энциклопедией [6].

Николай Федорович приходил в библиотеку на полтора-два часа раньше ее открытия и уходил последним, работая и по воскресеньям, чтобы дать возможность заниматься людям, несвободным в другие дни недели [13].

В каталожной комнате постоянно бывали знакомые лица. В разных ее уголках сидели обыкновенно "завсегдатаи", и все чувствовали себя приятно, свободно и по-домашнему [16].

Его образованность удивляла окружающих, отмечал Л.О. Пастернак. Не было вопроса, интересовавшего посетителя, в котором бы он не разбирался [11].

Он в совершенстве знал основные европейские языки и хорошо понимал восточные. Федоров мог удивительно быстро и правильно вслух переводить на русский язык любую иностранную книгу [13]. Этот человек обладал феноменальной памятью. В окружении говорили, что Федоров помнил все книги в библиотеке и их местонахождение, мог дать характеристику любой из них.

Авторитетному московскому библиотекарю Федорову было поручено составлять списки книг для закупки Румянцевским музеем за границей. Как вспоминали его друзья, этими списками пользовались научные биб-

лиотеки других стран – настолько они были точны в выборе самой актуальной из вновь вышедшей литературы [12].

Круг идейных соратников, друзей и почитателей Федорова выходил далеко за пределы музейного знакомства. Свои богатые знания он щедро расточал всем, кто с ним общался [5]. Он жил для того, чтобы служить другим.

Портрет «идеального библиотекаря» Федорова был бы не полным, если не сказать, что он внес большой вклад в развитие русского книговедения, первым составил систематический каталог книг библиотеки Румянцевского музея, выдвинул идею о международном книгообмене, использовании в библиотеках книг из частных коллекций, организации выставочных отделов [7].

Особое значение Федоров придавал аннотированной каталожной карточке, которая, по его мнению, в случае утраты сочинения, помогла бы его восстановлению.

«Но откуда брал силы этот великий подвижник?» – спрашивает в некрологе Ю.П. Бартенев и сам отвечает: «Мать, у которой опасно болен ребенок, забывает о еде, обо всем, что не касается любимого существа, и проявляет непостижимую силу: в таком состоянии прожил и Николай Федорович всю свою жизнь» [2].

Примечания

1. Барсов Е. В. Памяти Н. Ф.Федорова [Электронный ресурс] – URL: http://nffedorov.ru/texts/pc/11.pdf (дата обращения: 21.01.2012).

2. Бартенев Ю. П. Памяти Николая Федоровича Федорова // Русский архив. 1904. № 1. С. 191-192. URL: http://www.requiem.ru/obituary/obituary_examples/doc102 (дата обращения: 21.01.2012).

3. Гачева А. Г. О некрологах [Электронный ресурс] URL: http: // www.nffedorov.ru/mbnff/nff/vosp/onekr.html (дата обращения: 10.01.2012).

4. Георгиевский Г. П. Из воспоминаний о Николае Федоровиче (к 40 дню кончины) [Электронный ресурс]. URL // http://nffedorov.ru/texts/pc/18.pdf (дата обращения: 03.03.2012).

5. Георгиевский Г. П. Памяти Николая Федоровича [Электронный ресурс] - .URL: // http://nffedorov.ru/texts/pc/01.pdf. (дата обращения: 20.01.2012).

6. Георгиевский Г. П. // Федоров Н. Ф.: собр. соч.: в 4 т.Т.4 Дополнения. Комментарии. М., 2000.С.29.

7. Культурология. XX век: энциклопедия [Электронный ресурс]: в 2 т. / гл. ред. и сост. С.Я.Левит. СПб.: Универ. книга, 1998. URL: http: // psylib.org.ua/books/levit01/index.htm (дата обращения: 20.01.2012).

8. Н. Ф. Федоров: PRO ET CONTRA: К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н.Ф.Федорова / сост. А. Гачева, С. Семенова: антология: в 2 кн. Кн.1. СПб.: изд-во Рус. христ. гуманит. ин-та, 2004. URL: http://anthropology.rchgi.spb.ru/fedorov/Fedorov.pdf (дата обращения: 20.01.2012).

9. Некрасова Е С. Журналы для народа // Русская мысль. 1891. Кн.2. С.143-160.

10. Некрасова Е. С. Памяти Н. Ф. Федорова [Электронный ресурс] // Русские ведомости. 1903. № 353. URL: http://www.requiem.ru/obituary/obituary_examples/doc104 (дата обращения: 21.01.2012).

11. Пастернак Л. О. Н. Ф.Федоров [Электронный ресурс]. URL: http://nffedorov.ru/texts/pc/25.pdf (дата обращения: 21.01.2012).

12. Семенова С.Г. Николай Федоров: творчество жизни [Электронный ресурс].URL: http://library-21.narod.ru/librarians/f/fedorov.html (дата обращения: 21.01.2012).

13. Семенова С.Г. Николай Федорович Федоров. Жизнь и учение [Электронный ресурс] // URL: http://www.bibliotekar.ru/Prometey-11/5.htm (дата обращения: 01.02.2012).

14. Фалалеева И. А. Социально-философский феномен библиотеки [Электронный ресурс]: дис. ... канд. филос. наук. Омск, 2004 180 с. URL:

http://www.lib.ua-ru.net/diss/cont/91489.html (дата обращения: 09.03.2012).

15. Черногубов Н.Н. Заметка в журнале «Весы». [Электронный ресурс] URL: http://nffedorov.ru/texts/pc/14.pdf (дата обращения: 05.03.2012).

16. Шенрок В. О. Памяти Н. Ф. Федорова и А. Е. Викторова [Электронный ресурс]. URL: http://www.requiem.ru/obituary/obituary_examples/doc105 (дата обращения: 21.01.2012).

А.М. Панченко

ИСПРАВИТЕЛЬНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ ВОЕННОГО ВЕДОМСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в. И РОЛЬ ИХ НАЧАЛЬНИКОВ И СВЯЩЕННИКОВ В ОРГАНИЗАЦИИ БИБЛИОТЕК И ОБУЧЕНИИ ГРАМОТЕ ЗАКЛЮЧЕННЫХ

Пришедшие с Запада новые взгляды на цель наказания заставили Военное министерство постепенно отказаться от утилитарной уголовной политики и перейти к пенитенциарной, исправительной системе. В 1867 г. был принят «Военно-судебный устав», который применялся почти без всяких изменений в течение всего царствования императора Александра II. Однако он просуществовал недолго, так как был создан для армии, комплектовавшейся на основе рекрутской повинности.

16 мая 1867 г. высочайше было утверждено «Положение о военных тюрьмах». «Положение…» создало в России не строго келейную одиночную тюрьму, а смешанный тип пенитенциарного учреждения. Военные тюрьмы предназначались для содержания нижних чинов, приговоренных по суду к одиночному заключению. Нижние чины, осужденные для отбывания срока наказания в тюрьме, не исключались из состава Военного министерства. Время нахождения их в тюрьме не засчитывалось им в действительную военную службу. Военные тюрьмы, находившиеся в крепостях, подчинялись комендантам гарнизонов, а военные тюрьмы, располагавшиеся в губернских городах, подчинялись губернским воинским начальникам. Управление военною тюрьмою было вверено начальнику тюрьмы, который назначался по представлению военного министра высочайшим приказом. Начальнику тюрьмы были присвоены права командира полка. В состав тюремной администрации входил священник. Священник ежедневно посещал 10–15 заключенных, беседовал с ними и поучал их. Результаты

своих наблюдений священник излагал в тюремных отчетах. Изучение отчетов показывает, что тюремные священники добросовестно относились к своему делу. Для хозяйственного управления учреждением создавался тюремный комитет, состоявший из помощников начальника тюрьмы, под председательством последнего. В совещаниях тюремного комитета участвовал и священник, когда рассматривались вопросы, касавшиеся «нравственного исправления» заключенных и ведения церковного хозяйства. В военной тюрьме, помимо других помещений, была церковь. В воскресенье и праздничные дни и накануне их заключенные выводились в церковь, для слушания богослужения. Уроки по ремеслу в праздничные и воскресные дни уменьшались. В свободное от этих работ время, стали выдавать грамотным заключенным книги для чтения, а неграмотных, тюремные унтерофицеры обучали грамоте, «либо всех одновременно, либо поочередно [5, с. 455]. Первая военная тюрьма появилась в России после введения всеобщей воинской повинности. Она была открыта высочайшим повелением от 18 января 1875 г. в Варшаве[1], после постройки для нее необходимых зданий. Военная тюрьма была рассчитана на 200 арестантов.

3 августа 1875 г. было высочайше утверждено положение Военного Совета о «Правилах заключения и заточения в крепости». Заведовал заключенными комендант крепости, а ближайший надзор над ними осуществляли плац-майор и плац-адъютанты. Заключенные содержались в одиночных помещениях. Заключенным выдавались книги для чтения. С разрешения коменданта крепости им даже можно было читать собственные книги и журналы.

По «Положению о тюрьмах» от 24 июля 1883 г. они принадлежали к составу местных учреждений в военных округах и подчинялись начальникам местных бригад. Во главе тюремной администрации стоял начальник тюрьмы, который пользовался правами полкового командира. В состав администрации входил священник. Единственным элементом умственного образования в тюрьмах, особенно для одиночных заключенных, являлось чтение в свободное от занятий время, разрешенных законом учебных и духовно-нравственных книг. Для этой цели существовали тюремные библиотеки. Библиотека Московской тюрьмы состояла из следующих изданий: книг военного содержания – 151; научных (популярных изданий) – 76, Беллетристика (некоторые рассказы Д.В. Григоровича, Л.Н. Толстого и др.) – 181, периодические издания (популярные и военные) – 591 [2, с. 288]. Санкт-Петербургская одиночная военная тюрьма имела типолитографию.

С 1856 г. началось постепенное упразднение военно-арестантских рот, которые были известны своей «дурной репутацией». Военно-арестантские роты сменяются военно-исправительными ротами. В течение второй половины 1867 г. и всего 1868 г. Военное министерство переформировало все 37 во-

[1] Кроме Варшавской военной тюрьмы, в военном ведомстве имелись: Санкт-Петербургская, Московская. Отделения военных тюрем: в Кронштадте, Риге, Херсоне (упразднена в 1881 г.).

енно-арестантских рот и полурот в 15 военно-исправительных рот[1]. Военно-исправительные роты должны были располагаться в зданиях, занятых ранее военно-арестантскими ротами. Роты именовались по тем крепостям или местам, в которых они находились. В каждой роте полагалось иметь церковь. Каторжные 1-го и 2-го разряда, до учреждения специально для них военно-арестантского отделения в Тобольске содержались при военно-исправительных ротах отдельно от других арестантов. Роты имели задачу нравственно исправлять арестантов, приучать их к военной дисциплине, к труду и к занятию каким-либо ремеслом, а также обучить грамоте. «Постоянный труд, – отмечалось в § 113 «Положения…», – и соблюдение молчания, охранение от соблазна, точное выполнение установленных правил в порядке содержания арестантов и обращении с ними, умственное и религиозное обучение составляют основные начала, с помощью которых можно достигнуть нравственного исправления преступника» [5, с. 474]. Начальник роты, священник и все служащие в ней были обязаны прилагать все старания к всестороннему применению этих «начал».

Согласно «Положению в военно-исправительных ротах»[2], высочайше утвержденному 16 мая 1867 г., начальник роты (на правах командира полка) назначался по представлению военного министра, высочайшим приказом. Кроме общих обязанностей, на него возлагалась забота о том, чтобы каждый из арестантов, во время нахождения в роте, выучился грамоте или какому-либо ремеслу. Помощники начальника роты были обязаны вести обстоятельные дневники о поведении арестантов. Для совершения треб и богослужения, а также наставления арестантов в религии и нравственного на них воздействия в ротах от 700 до 200 человек, согласно штатному расписанию полагалось иметь по одному священнику [4, с. 50]. Священник роты, помимо своих церковных обязанностей, принимал участие в обучении арестантов грамоте. Он имел право на заседаниях ротного комитета ставить вопрос о смягчения наказания тем арестантам, которые по «степени нравственного исправления, будут того достойны». Особое внимание священник обращал внимание на тех арестантов, которые трудно поддавались исправлению, стараясь вселить в них правила добра и веры

[1] Киевская (на 700 чел.), Бобруйская (1200), Динабургская (600), Брест-Литовская (400), Кронштадтская (600), Свеаборгская (300), Новогеоргиевская (225), Рижская (200), Ивангородская (200), Херсонская (200), Бендерская (200), Динаминдская (200), Выборгская (200), Оренбургская (110), Омская (110). В 1868 г. были упразднены: Выборгская, Динаминдская, Ивангородская, Бендерская роты. Вновь созданы: Воронежская, Смоленская, Астраханская и Екатеринбургская, Шлиссельбургская (Выборгская) (200) и Кавказская (400) роты.

[2] В военно-исправительные роты представлялись их устроителям учреждениями военно-пенитенциарными. Нижние чины, попавшие в эти роты по суду, не исключались из Военного министерства. Время заключения не засчитывалось им в действительную военную службу. В ротах был установлен особый режим содержания. Арестанты делились на разряды испытуемых и исправляющихся. Для каждого было обязательно предварительное одиночное заключение по келейной системе (половина срока). Остальной срок заключения отбывался в разряде испытуемых. Арестанты содержались в общем помещении, но с соблюдением безусловного молчания и разобщением на ночь. Этот последний режим был установлен и для арестантов из разряда исправляющихся. Труд арестантов вознаграждался 10% от чистой прибыли, но деньги на руки выдавались только при освобождении. (Военно-исправительные роты // Военная энциклопедия. Т VI. Пб., 1911. С. 509-510).

посредством нравственного и религиозного наставления. К 1 января 1869 г. из 8341 арестанта во всех военно-исправительных ротах, – грамотных разной степени подготовки было 5061 чел., то есть свыше 60% [5, с. 479].

Арестанты, не содержавшиеся в одиночном заключении, по воскресным и праздничным дням и в свободное время от других занятий и работ по будням, обучались грамоте и слушали чтение избранных ротным комитетом[1] книг. Одиночные арестанты также, по возможности, обучались грамоте в своих камерах. Их учили ротные унтер-офицеры под руководством и в присутствии священника или помощника начальника роты. В помощь унтер-офицерам могли назначаться и «отличнейшие по поведению грамотные арестанты». Для религиозно-нравственного воздействия на арестантов их выводили в воскресные и праздничные дни и накануне в церковь. Причем, арестанты должны были следовать молча, а «испытуемые» шли отдельно от «исправляющихся». В эти же дни, в определенные часы перед обедней, все не содержавшиеся в одиночном заключении арестанты собирались в столовую для слушания чтения «Священного писания». Время от времени арестантам читались извлечения из «Положения о военно-исправительных ротах».

Писатель В.Н. Никитин, замечал, что пенитенциарная наука в России была совершенно новой, так как близкое знакомство с нею было достоянием очень ограниченного круга людей, специально изучавших ее. Среди военных людей не было лиц, знакомых с этой системой и соответственно подготовленных к таким преобразованиям. Военное министерство вынуждено было привлекать к этим реформам офицеров, фельдфебелей и унтер-офицеров, ранее управлявших упраздненными военно-арестантскими ротами. Среди этой категории лиц, попадались люди умственно неразвитые, но, тем не менее, знакомые с бытом заключенных.

При переформировании рот, «закоренелые преступники» в количестве до 700 из военно-исправительных рот были переведены в Тобольск и размещены в пересыльной тюрьме. Вследствие удаления из рот «закоренелых преступников», отмены бритья головы, занятия арестантов ремеслами и грамотностью, нравственность в военно-исправительных ротах заметно улучшилась. Так как в Тобольске не было возможности использовать этих арестантов на инженерных работах, то их заняли наведением порядка в тюрьме и обучением ремеслу и грамоте. Согласно «Положению о крепостном военно-арестантском отделении», утвержденного 16 мая 1867 г.,

[1] Все мероприятия, касающиеся благоустройства и точного применения правил содержания арестантов, обсуждались в ротном комитете. Ротный комитет распоряжался не только хозяйственной частью, но и пользовался правом сокращать арестантам сроки содержания и переводить их в определенные сроки в разряд исправляющихся. Комитет состоял из председателя – начальника роты и членов: помощников начальника роты. Для участия в совещаниях по делам, относящихся до религиозно-нравственного воспитания арестантам и церковного хозяйства, приглашался в комитет священник, а по делам медицинским и санитарным – врач. В обязанности ротного комитета входило также составление, по указаниям Главного военно-тюремного комитета (учрежден в 1867 г.), отчетности и сбор различного статистического материала.

управление отделением было возложено на начальника отделения (с правами командира полка), назначаемого, по представлению военного министра высочайшим приказом. В состав администрации отделения входил священник. В праздничные дни арестанты выводились унтер-офицерами на молитву в местную церковь, где занимали особое место. Арестанты делились на два разряда: испытуемых и исправляющихся. Занятия арестантов заключались в работах и изучении грамоты. 1 июня 1868 г. были сформированы первые в Сибири крепостные военно-арестантские отделения в Усть-Каменогорске на 200 чел., а еще раньше, 16 апреля 1868 г. в Тобольске на 600 чел., для содержания нижних чинов, ссылаемых в Сибирь на поселение. Согласно «Положению…», все без исключения арестанты в праздничные дни и другое свободное от работ время обучались грамоте и слушали чтение книг из отделенной библиотеки. Грамоте арестантов обучали унтер-офицеры, под руководством священника или начальника отделения. К 1 января 1869 г. из 442 чел. было: мастеровых – 100 чел, обучившихся грамоте – 50 чел. Из последних – 27 чел. хорошо читали и писали, а 23 только еще учились азбуке. Охоты к грамоте эти арестанты не проявляли, а ремеслам учились старательно.

При переформировании рот, в Сибирь на водворение было выслано 2518 арестантов. На службу в войска отправлено 757 арестантов из числа тех, которым оставалось досиживать в ротах не более 6-ти месяцев и которые отличались примерным поведением.

К началу 1871 г. в 17 военно-исправительных ротах, рассчитанных на 6800 арестантов, а в действительности же списочный состав арестантов достиг 8118 чел. [5, с. 542]. Однако первые годы существования военно-исправительных рот показали, что они основной своей задаче мало удовлетворяли. Известный писатель о быте военных заключенных В.Н. Никитин в 1973 г. отмечал, что детальное ознакомление с пятью военно-исправительными ротами из 15 существовавших, – имели характер карательный, а не исправительный [3, с. 409, 418]. Изучение военно-арестантского быта привело В. Н. Никитина к идее о необходимости создания особых военно-карательных дисциплинарных частей. Нерационально поставленный в ротах обязательный арестантский труд, плохо организованное обучение арестантов ремеслам и грамотности, отсутствие разумного религиозно-нравственного воздействия на арестантов – вот наиболее типичные отрицательные черты военно-исправительных рот. К 1875 г. было полностью закончено преобразование военно-арестантских рот военно-исправительные.

События франко-прусской войны 1870–1871 гг. показали несоответствие русской армии вооруженным силам своих ближайших соседей на Западе. Эта война рельефно показала преимущества армии, устроенной по идее вооруженного народа. Поднятие умственного и нравственного уровня армии, короткий срок службы граждан в войсках, необходимость приведе-

ния всей системы наказаний военнослужащих в соответствие с потребностями реорганизованной на новых началах армии, обусловили неизбежность полного пересмотра «Воинского устава о наказаниях» 1868 г.

1 января 1874 г. высочайшим манифестом было объявлено о введении в России всеобщей воинской повинности. Статья первая «Устава о воинской повинности» гласила, что защита престола и Отечества есть священная обязанность каждого русского подданного. Мужское население, без различия состояний, подлежали воинской повинности. Общеобязательная воинская повинность заставила правительство выдвинуть в военно-уголовной области на первое место специальную цель воинского наказания: приучение солдата к требованиям военной службы и дисциплины. Основным типом военно-карательных учреждений становится дисциплинарная часть. В 1876 г. началось упразднение военно-исправительных рот и в 1881 г. была закрыта последняя Смоленская военно-исправительная рота. Вместо изживших себя военно-исправительных рот, 6 мая 1878 г. было утверждено «Положение о дисциплинарных батальонах и ротах»[1]. Первый дисциплинарный батальон был сформирован в крепости Бобруйске. Дисциплинарные батальоны и роты принадлежали к составу местных войск в военных округах, поэтому они подчинялись начальникам местных войск в этих округах, губернским воинским начальникам или комендантам. Начальник дисциплинарной части назначался высочайшим приказом и пользовался правами командира полка. На одного из командиров рот дисциплинарной части возлагалась организация проведения занятий с заключенными по грамоте. Штатом предусматривалась должность священника. Для обсуждения мер, касающихся содержания заключенных[2], управления хозяйственной частью, при каждой дисциплинарной части учреждался Комитет. Согласно расписанию занятий, заключенные, кроме других занятий, ежедневно занимались 2 часа грамотой, 2 часа словесными занятиями (теоретическими и подготовительными). На священника возлагалась преподавание Закона Божьего, а также участие в обучении грамоте. Занятия проводились по правилам, установленным для войск[3]. Для достижения большего успеха, заключенные разбивались на отделения по степени грамотности и служебной подготовке. В зданиях, занимаемых дисциплинарным батальоном, было положено иметь церковь.

---

[1] В России были учреждены следующие дисциплинарные батальоны: Воронежский (5 рот), Бобруйский (4 роты), Херсонский (6 рот), Екатериноградский (4 роты), Медведковский (6 рот), Дубненский (4 роты), Верхнеудинский (4 роты), Новогеоргиевский (4 роты), Смоленский (4 роты), Воронежский (4 роты). Кроме того, были созданы дисциплинарные роты: Ташкентская, Усть-Каменогорская, Иркутская, Омская, Анучинская и Оренбургская дисциплинарная команда. В дисциплинарных частях имелось 5880 мест для заключенных. Нижние чины отдавались в дисциплинарные части по приговору военного суда за воинские преступления, на сроки от 1 до 3 лет. Заключенные в дисциплинарные части нижние чины продолжали числиться в списках своих воинских частей. Время, проведенное нижним чином в дисциплинарной части засчитывается в срок действительной службы.

[2] Содержавшихся в дисциплинарных батальонах и ротах нижних чинов, вместо арестантов положено было называть заключенными, как в военных тюрьмах.

[3] Приказ по военному ведомству № 52 от 1875 г.

Любопытные данные приводит автор статьи В. Афанасьев [1, с. 141] в «Военном сборнике» о заключенных в дисциплинарных батальонах и ротах за 1886, 1887 и 1888 г. по степени образования и грамотности:

№ п/п	Показатели образования и грамотности заключенных	1886 г.	1887 г.	1888 г.
1.	Обучавшихся в высших учебных заведениях	–	6	3
2.	Обучавшихся в средних учебных заведениях	2	16	11
3.	Обучавшиеся в приходских, городских, народных, духовных училищах, фельдшерских школах и других подобных учебных заведениях	71	215	115
4.	Знающих чтение, письмо и арифметику	268	510	147
5.	Знающих чтение и письмо	925	1533	502
6.	Знающих одно чтение	1067	835	919
7.	Обучавшихся чтению	–	1104	756
8.	Неграмотные	1115	2056	977
	ИТОГО:	3448	6295	3430

Новое «Положение о дисциплинарных батальонах, ротах и командах» было высочайше утверждено 30 октября 1892 г. В целях исправительного воздействия на заключенных в дисциплинарных частях новым «Положением…» были установлены в воскресные и праздничные дни духовно-нравственные беседы или чтения с заключенными. Обучение грамоте производилось ежедневно.

В виду того, священники находились в двойном подчинении у церковного начальства и командования военно-исправительных учреждений Военного министерства, то на них распространялись циркулярные предписания отдаваемые протопресвитерами армии и флота относительно создания церковных библиотек. Так, заботясь о религиозно-нравственном просвещении нижних чинов Главным священником гвардии и гренадер, членом Синода, духовным наставником их императорских величеств, протопресвитером В. Б. Бажановым (1849–1883), впервые было положено начало основанию церковных библиотек. В декабре 1858 г. он издал циркулярное предписание, в котором, выражая желание доставить грамотным нижним чинам полезное чтение, просил своих подчиненных священников принять в этом деле активное участие. Каждую церковь он бесплатно снабдил книжками и брошюрами, преимущественно собственного сочинения, каталогами дешевых книг, рекомендуемых к приобретению на церковные суммы, и книгами для записи выдачи книг. В дальнейшем, считая указанную меру весьма важным средством для правильного развития религиозной деятельности военного духовенства, протопресвитер А. А. Желобовский (1888–1910) поощрял подчиненных священников к открытию церковных библиотек, на церковные суммы, с книгами религиозно-нравственного содержания. В этом деле военные пастыри находили сочувствие среди военного начальства и офицеров. Можно предположить, что указания прото-

пресвитеров В. Б. Бажанова и А. А. Желобовского относительно создания церковных библиотек выполнялись священниками исправительных учреждений военного ведомства.

Таким образом, в исправительных учреждениях военного ведомства проводилась определенная работа по обучению арестантов (заключенных) грамоте. Для них создавались тюремные библиотеки, библиотеки военно-арестантских рот (военно-исправительных рот), библиотеки крепостных военно-арестантских отделений, книжные собрания дисциплинарных батальонов и рот. Отвечали за библиотеки начальники военных тюрем, командиры военно-арестантских рот (военно-исправительных рот), дисциплинарных батальонов и рот, а за церковные библиотеки – священники.

Литература

1. Афанасьев, В. Дисциплинарные батальоны и роты в ряду воинских наказаний, сопряженных с лишением свободы // Воен. сб. – 1890. – № 7.

2. Курочкин, И. Одиночное заключение в военной тюрьме // Военн. сб. 1897. – № 8.

3. Никитин, В.Н. Быт военных арестантов в крепостях. – СПб., 1873.

4. Справочная книжка для русских офицеров. – СПб., 1875.

5. Столетие Военного министерства. 1802-1902. Военно-тюремные учреждения. Исторический очерк. Т. XII. Кн. II. Ч. III. – СПб., 1911.

Н. А. Степанова

ПРАВОСЛАВНЫЕ УЧЕБНЫЕ БИБЛИОТЕКИ В ПРОВИНЦИИ КАК ЦЕНТРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ДУХОВНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ОРЛОВСКОЙ ГУБЕРНИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX В.)

На современном этапе происходит осознание роли Православной церкви в историко-культурном развитии государства. Для нашего общества исторически оправданными являются ценности, которые были подтверждены авторитетом и традицией Православной церкви и оказали глубокое влияние на становление и развитие русской культуры. Сложившаяся система духовного образования создавала прочную основу для просветительской деятельности Русской Православной церкви среди населения. На протяжении многих десятилетий духовные школы давали России людей, способных заниматься интеллектуальным трудом в различных сферах, в том числе и образовательной. Они содействовали духовно-нравственному становлению человека на основе православной культуры во всех формах ее проявления (религиозной, идеологической, научной, художественной, бытовой).

Необходимой основой духовно-нравственного воспитания были православные библиотеки, сохранявшие традиции православной культуры. Их духовно-нравственный потенциал способствовал существенному повышению образовательных возможностей духовных учебных заведений.

В Орловской губернии во второй половине XIX в. действовали Орловская духовная семинария, два духовных мужских училища и епархиальное женское училище, церковно-приходские школы.

В ряду средних учебных заведений Орловская духовная семинария занимала важное место и являлась одной из старейших (1778 г.).

При семинарии функционировала библиотека, которая предназначалась для обслуживания преподавателей семинарии и учащихся. Семинарская библиотека состояла из двух частей: фундаментальной и ученической.

Фундаментальная библиотека семинарии насчитывала 6231 издание. Фонд был разделен на 12 отделов: богословие, философия, педагогика, словесность, языкознаниие, история и др. В фонде имелось полное собрание энциклопедического словаря Брокгауза и Ефрона. Примерно треть фонда составляла литература на иностранных языках [8, с. 120].

Фонд ученической библиотеки составлял 3299 издания и был разделен на 21 отдел. Библиотека выписывала 22 наименования периодических изданий [5, с. 3].

Также при библиотеке семинарии ректором протоиереем В.А. Сахаровым в 1893 г. было создано древлехранилище. По описи 1905 г., составленной Орловским церковным историко-археологическим обществом, в древлехранилище числилось 108 рукописей, среди них учебные семинарские курсы XVIII- нач.XIX вв., литературные сборники воспитанников семинарии, старообрядческие рукописи, отобранные судом во время производства дел над раскольниками. Рукописи распределялись по 10 отделам. Самая древняя рукопись – богослужебное Евангелие юсового письма (написанного с помощью юсов, т. е. глаголицей) XV-XVI вв. Помимо рукописей на церковно-славянском языке имелись 17 рукописей на латинском, греческом, французском, немецком, славянских языках. Местом происхождения рукописей являлись север Поморья, московские и литовские земли [3, с. 10].

Учебные библиотеки существовали и при Первом Орловском духовном училище, и при Орловском епархиальном женском училище.

Первое Орловское духовное училище было образовано в 1817 г., помещалось при Успенском мужском монастыре. Библиотека была создана при основании училища и характеризовалась крайне скудным количеством книг. Ко второй половине XIX в. состав фонда фундаментальной библиотеки расширяется, в 1862 г. открывается ученическая библиотека, фонд которой по состоянию на 1868 г. насчитывал 830 изданий. Позже открывается учебная библиотека, которая предоставляла бедным ученикам в бесплатное пользование учебники [2, с. 148].

Женские епархиальные училища имели свое особое назначение и свою особую организацию. Они были созданы в середине XIX в. для дочерей православного духовенства [1].

Орловское епархиальное женское училище было преобразовано из приюта для сирот духовного звания (образованного в 1862 г.) [4, с. 120].

Библиотека епархиального женского училища, открытая в 1869 г., разделялась на три части: фундаментальную, учебную и ученическую.

В фундаментальной и ученической библиотеках велись хронологический и два систематических каталога, карточный подвижной каталог на всю фундаментальную библиотеку, систематические каталоги в нескольких экземплярах (по 2–4 на класс) для ученической библиотеки, причем каждый охватывал книги по классам (1–2 кл., 3–4 кл., 5–7 кл.). Также был составлен каталог периодики с указанием содержания каждого номера. Всего насчитывалось 7016 изданий: в фундаментальной библиотеке – 3415, в ученической – 3601 издание.

Библиотека выписывала 24 наименований периодических изданий, в частности: «Богословский вестник», «Труды Киевской духовной академии», «Русская школа», «Педагогический вестник», «Вопросы философии и психологии», «Семья и школа», «Орловские епархиальные ведомости».

Должность библиотекаря выполняла воспитательница училища, в обязанности которой, помимо выдачи книг, входило руководство чтением учащихся. Большое внимание было обращено на обогащение знаниями воспитанниц посредством проведения регулярных внеклассных чтений, которые активно обсуждались между воспитанницами под наблюдением воспитательниц, и способствовали повышению духовно-нравственного и общекультурного уровня воспитанниц [6, с. 125].

Также, хотелось бы отметить деятельность библиотек при церковно-приходских школах. Церковно-приходские школы в дореволюционной России существовали при церковных приходах. В 1884 г. появились «Правила о церковноприходских школах», согласно которым создавались как одноклассные (2-годичные), так и двухклассные (4-годичные) церковно-приходские школы. В начале XX в. они стали соответственно 3- и 5-годичными.

В 1916 г. по Орловской губернии насчитывалось 729 церковно-приходских школ для детей и 373 для взрослых, а количество учащихся в них – 52180 чел. [3, с. 287].

Библиотеки при церковно-приходских школах создавались при помощи, с одной стороны Святейшего Синода и епархиальной власти, а с другой – церковным братством.

На базе библиотек проводились религиозно-нравственные чтения для народа. Устроителем чтений являлся Совет Петропавловского братства, который определял программу и периодичность чтений, тематику, выбор лекторов и место проведения чтений.

Чтения проводились в период с октября по апрель по вечерам (18.00–21.00 ч.) в воскресные и праздничные дни в храмах, помещениях церковно-приходских школ, библиотеках-читальнях. Число чтений, проводившихся

при церковно-приходских школах, колебалось от 1 до 30 в течение года. Чтения сопровождались показом туманных картин, участием церковных хоров, а также бесплатной раздачей листков и брошюр религиозно-нравственного содержания. В начале XX в. при библиотеке-читальне Петропавловского братства стали проводить чтения для интеллигенции [5].

Темами чтений были жития святых, которые обычно прочитывались в дни поминания этих святых православной церковью, объяснение богослужений, нравоучительные рассказы и повести из деревенского быта. На чтениях в доступной форме излагались евангельские и библейские события, история православных праздников и чтимых икон, путешествия к святым местам, рассказы из русской церковной и гражданской истории. Для расширения знаний и искоренения суеверий предлагались чтения о некоторых природных явлениях (о грозе, строении небесных тел, кометах), о колдунах, гаданиях. В начале XX в. проводились чтения по сельскому хозяйству (об удобрении почвы и травосеянии), по народной медицине (о средствах предохранения от заразных заболеваний). Тематика ряда чтений определялась событиями общественной жизни и торжествами. Чтецами выступали не только члены комиссии, но и воспитанники Орловской духовной семинарии. В селах чтения проводили священники, а также псаломщики и учителя.

Сегодня может идти речь об использовании не просто опыта прошлого при формировании основ гражданского общества, но о привлечении к данному процессу именно отечественных традиций общественной и церковной деятельности. Содержательная сторона современной культурно-просветительской деятельности безусловно имеет другой акцент, однако ее формы, апробированные и имеющие позитивные результаты в прошлом, могут быть использованы в современных условиях, когда задача подъема общекультурного уровня населения вновь приобретает исключительную роль в воспитании чувства гражданской ответственности за исторические судьбы своего народа, своей страны. Учебные православные библиотеки выполняли образовательные и культурно-просветительские функции; формировали мировоззрение, этику и культуру учащихся; способствовали духовно-нравственному воспитанию на основе примеров отечественной истории и культуры, в контексте нравственного православно-христианского учения о человеке и на основе национальных православных традиций русского народа.

Литература

1. Готовицкий, Д. К столетию Первого Орловского духовного училища / Д. Готовицкий // Орловские епархиальные ведомости. – 1918. – № 7-8. – С. 148-150.

2. Евсеев, И.Е. Описание рукописей, хранящихся в орловских древлехранилищах / И.Е. Евсеев // Сборник Орловского церковно-археологического комитета: т. 1. / сост. И. Евсеев. – Орел, 1905. – С. 1-172.

3. Отчет о состоянии Орловского епархиального женского училища в учебно-воспитательном отношении // Орловские епархиальные ведомости. –1915. – № 9. – С. 120–125.

4. Систематический каталог книг фундаментальной библиотеки Орловской духовной семинарии. Т. 1– Орел: тип. Матвеева, 1893. – 543с.

ПРАВОСЛАВИЕ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ: МИФОЛОГИЯ, КОНЦЕПТЫ, АРХЕТИПЫ

Д. В. Макаров

НАСЛЕДОВАНИЕ КУЛЬТУРЫ КАК ЗАДАЧА СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРОГЕНЕЗА

Двадцатый век (и в том числе рубеж XX – XXI веков) – стал трагическим для судеб русской духовной культуры. Именно в этот период наше общество, как никогда раньше, оказалось оторванным от своих духовных корней, с особой силой разрушались исконные ценности и традиции, углублялся – антропологический по природе – кризис культуры и общества, который, по выражению Макса Шелера, есть кризис человека, кризис личности. Это обернулось значительными потерями в области духовной культуры и утратой чувства национальной идентичности (см. прим. 1). Не случайно уже в течение ряда лет в гуманитарных научных центрах России ведутся интенсивные исследования духовных принципов, способных оздоровить общество. Например, на базе Российской Академии Наук проводятся всероссийские научные конференции по проблемам национальной идентичности и демографического кризиса(См. сборники: Национальная идентичность России и демографический кризис / Материалы Всероссийской научной конференции (20–21 октября 2006 г.). – М., Научный эксперт, 2007.; Национальная идентичность России и демографический кризис / Материалы II Всероссийской научной конференции (15–16 ноября 2007г.). – М., Научный эксперт, 2008).

Российское общество переживает сейчас острый антропологический кризис, который охватил уже не только экономическую и демографическую, но и социокультурную сферу. Несомненно, что он «идеологически укоренен в тотальном экономизме, потребительстве и утилитаризме (культ богатства, власти, престижа, карьеризма, физической силы и т. п.)» [1] и является следствием многократных разрывов с предшествующей духовной традицией.

Вопросы становления личности находятся в самой сердцевине культурного процесса и должны находиться в центре внимания философии, социологии и культурологии. В культурологическом понимании, субъектом культуры «всегда выступает личность», а объектом – «индивид, который, только будучи включенным в мир культуры, овладевая накопленным человечеством культурным богатством и сам создавая культурные ценности, становится личностью» [2]. И если мы утверждаем, что в XX веке в России прервалась преемственность культурной жизни, и полностью изменился процесс духовного производства, то мы также должны согласиться и с тем, что кардинально изменился и итоговый «продукт» культуры – личность.

Именно с этим связан современный антропологический кризис – в отрыве от своих духовных корней выросло уже не одно поколение. Поэтому, на сегодняшний день, процесс возрождения (наследования) культурных традиций настолько актуален, насколько же и затруднителен.

Необходимость возрождения традиционной культуры (в том числе и как средство выхода из современного кризиса) сейчас начинает осознаваться обществом как одна из актуальных задач. Ученые современности определяют этот процесс еще и как «процесс наследования культуры» [3]. Это, действительно, насущная, актуальная задача нашего времени.

Каким образом восстановить связь поколений и возродить культурную жизнь, чтобы «субъект культуры» (личность) снова воспитывал и помогал «объекту культуры» (индивиду) становиться личностью? С чего начинать?

Изменения, которые происходят в современном мире, обусловливают необходимость критического переосмысления многих существующих культурных и исторических воззрений, поиска новых своеобразных концептуальных подходов к пониманию человека. Без этого невозможна разработка новой парадигмы социально-общественного развития, решение задачи построения «генетики» культуры, которая могла бы «не только описывать *(культуру – М. Д.)*, но и прогнозировать ее развитие» [2]. Иными словами, выявление базисных структур, ответственных за формирование, сохранение и передачу культуры (опыта человеческой деятельности), изучение факторов, расшатывающих эти структуры, оказывающих мутационное воздействие, а также изучение последствий такого развития как реальной истории культуры.

Вспоминая известные слова Ю. М. Лотмана: «Как историк я предпочитаю изучение прошлого малодостоверным прогнозам будущего», автору представляется более продуктивным сконцентрироваться на исследовании и объяснении историко-культурного процесса. Действительно, как верно отметил М. Н. Громов, «одним из наиболее действенных способов сущностного постижения современной России и перспектив ее развития является глубинное ретроспективное рассмотрение всей более чем тысячелетней отечественной истории. /…/ Чем шире временные и пространственные рамки изучения, тем больше возможностей открывается для объективного рассмотрения, прогнозирования и в какой-то степени управления протекающими процессами» [4]. Таким образом, изучение духовной культуры прошлого (выявление своеобразия ее путей и движущего ее духа) может стать ключом (паролем) будущего.

Современные кризисные отношения человека и природы, человека и общества, человека и человека требуют смены парадигмы культуры. Признание этой необходимости «ведет к изучению нетехногенных путей развития и преображения человека, раскрывающих его внутренний потенциал» [1]. И в этом плане роль гуманитарных наук выходят на первое место.

Выявление смысложизненных антропологических ориентиров «на основе коренных идей, ценностей и смыслов, лежащих в глубине отечественной Традиции» [5], сегодня составляет необходимый элемент современного культурологического (и в целом гуманитарного) знания, расширяет горизонт современной теории человека, служит защите идеалов русской культуры, тем самым выполняет культурно-гуманистическую функцию и помогает преодолеть один из главных духовных недугов современности – «отсутствие метафизического смысла существования» [5], способствует становлению гражданского общества.

Несомненно, только наследование культуры, восстановление утраченных связей с предшествующей духовной традицией, обращение к её основе – традиционному христианскому миросозерцанию – способно духовно и нравственно возродить современного человека и общество.

Начиная с XVII века в истории русской духовной культуры были попытки непосредственного возрождения идеалов Святой Руси. Идеи Нила Сорского были подхвачены «Максимом Греком, Зиновием Отенским, Артемием Троицким, Епифанием Славинецким и многими другими духовными деятелями допетровского периода» [6].

В XVIII-м веке это, прежде всего, связано с возрождением «духовного делания» и института «старчества», начиная с деятельности Паисия Величковского. В XIX-м веке старчество процвело уже во многих русских монастырях: в Сарове, на Валааме, в Троице-Сергиевой Лавре, Псково-Печерском монастыре, ярче всего в Оптиной Пустыне.

Со второй половины XVIII-го века и особенно ярко с середины XIX-го – начинает создаваться самобытная национальная литература и оригинальная религиозная философия (Григорий Сковорода, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и др.).

На рубеже XX–XXI-го веков была заново открыта древнерусская икона, наметились точки диалога церкви и интеллигенции, начался расцвет русской религиозной философии и новый подъем художественной литературы. В обществе назрела потребность духовно-нравственного обновления. О важности христианского миросозерцания в русской духовной культуре писали такие отечественные мыслители XIX – XX вв., как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, о. Сергий Булгаков, Б. П. Вышеславцев, о. Василий Зеньковский, И. А. Ильин, А. Ф. Лосев, В. Н. Лосский, И. О. Лосский, С. А. Рачинский, В. В. Розанов, о. Павел Флоренский, о. Георгий Флоровский, С. Л. Франк и многие другие. Но намечающееся возрождение не успело охватить все русское общество.

XX век стал веком новой трагедии русской духовной культуры: официальная идеология практически полностью закрыла от общества верхнюю планку традиционных ценностей – православный духовно-нравственный идеал. Но советские граждане не стали «культурными европейцами», тщательно возделывающими земной мир. В результате, в XX

веке в России не построили мира материальной культуры и окончательно утратили исконные духовные ценности.

С начала 1970-х годов в России наметилось движение к возрождению. В литературе, например, это подспудно было выражено в идеях писателей-деревенщиков (В. Распутин, В. Шукшин, В. Астафьев и другие), которых А. И. Солженицын предлагал называть «нравственниками».

Также многие деятели русской эмиграции (писатели, философы, богословы и священнослужители) сохранили и преумножили великое наследие Святой Руси.

В конце 1980-х– начале 90-х годов нашему обществу были возвращены незаслуженно забытые, непубликуемые в советское время писатели, такие как, например, М. А. Булгаков.

Вернулись в Россию книги писателей русского зарубежья, в частности, И. С. Шмелева. Можно также сказать, что началось переосмысление вообще всей русской литературной классики: от М. В. Ломоносова до А. А. Блока, а также творчества писателей традиционно считавшихся советскими, например, Л. М. Леонова.

Борьба за свои корни, за свою собственную духовную культуру и традиции в условиях советского государства была связана с борьбой против режима. Но боролись не только за духовные истоки, но и за иные свободы, поэтому, например, в андеграунде 1980-х объединились такие разные личности. Перестройка, посулив надежду, произвела очередную подмену, и вместо возрождения традиционной духовной культуры обществу была навязана «рыночная» массовая культура, скроенная по давно устаревшим западным образцам.

В результате за последние двадцать лет в российском обществе наметилась новая драматическая поляризация. С одной стороны, в небольшой его части начинается процесс возрождения традиционной духовной культуры, с другой, в широких слоях еще более активно, чем в предыдущие эпохи, продолжается отдаление от неё.

Тем не менее, на уровне национальных подсознательных архетипов, остается представление о том, что есть нечто высшее и большее, чем просто сытость, достаток, и так называемое мещанское счастье. Поэтому русский человек еще способен терпеть неудобства своего времени – ради высших целей, в которых он видит отблеск идеала.

Таким образом, главной задачей современного культурогенеза является создание условий для возрождения (наследования) традиционного духовного уклада русской жизни: в планах миропонимания, мирочувствования и соответствующей жизненной (в том числе и эстетической) практики. И это должно стать сегодня продолжением и результатом диалога православия и культуры.

Литература

1. Башкова Н. В. Преображение человека в философии русского космизма [Текст] / Н. В. Башкова. – М.: UPSS, 2007. – С. 5-6.

2. Шендрик А. И. Культура в мире: драма бытия: избр. работы [Текст] / А. И. Шендрик. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2007. – С. 46,18.

3. Кучмаева И. К. Социальные закономерности и механизмы наследования культуры [Текст] / И. К. Кучмаева. – М.: Государственная академия славянской культуры, 2006. – С. 6, 9.

4. Громов М. Н. Россия и мировая цивилизация [Текст] / М. Н. Громов // Мир культуры. Вып. II. Труды Гос. акад. слав. культуры. – М., 2000. – С. 161.

5. Варава В. В. Типология русских философских сюжетов [Электронный ресурс] / В. В. Варава // Русский переплет. – 2002. – 19 сентября. – Режим доступа: http://www.pereplet.ru/text/varava19sep02.html – Загл. с экрана.

6. Громов М. Н. Идея преображения в истории русской философии и культуры [Текст] / М. Н. Громов // Русская философия о преображении человека и мира: матер. межвуз. науч. конф. 11–12 мая 2007 года / под ред. В. П. Фетисова ; Фед. агентство по образованию, ГОУ ВПО «ВГЛТА». – Воронеж, 2007. – С. 26.

Р.А. Бурханов

СТРАННИЧЕСТВО В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Приверженность русского человека двум разным тенденциям в поведенческих практиках, существование одновременно на двух полюсах бытия придает отечественной ментальности неповторимые черты и объясняет повышенный интерес к ней других культур. В отечественной культуре, сформировавшейся под большим влиянием Православия, присутствуют две взаимоисключающие и взаимополагающие тенденции: *странничество*, стремление уйти из дома, сменить место жительства, и *оседлость*, привязанность к дому, к постоянному месту жительства и традиционному образу жизни. Парадоксально, но русский человек, несмотря на любовь к «малой родине», мог сравнительно легко покинуть ее, уехать за ее пределы, либо бесконечно странствовать по необъятным просторам России [1, с. 32–34].

В русской культуре, оседлой по своим ключевым этноопределяющим признакам, пространственно-временные представления концентрированно выражены дихотомией «дом – дорога». В этом бинарном единстве каждая из сторон отличается своими смысловыми значениями. Если дом – это статика, стабильность, то дорога (где путь отмечен присутствием субъекта) – всегда перемещение, имеющее характер «постоянного принципа» или «вечного мотива», суть которого постигается через феномен странничества [9, с. 121–125]. Поэтому дом – это оборотная сторона и локализированный полюс дороги, а путь – освоение дороги вне дома самим странником.

Несмотря на самозабвенную любовь к родным просторам, русский человек изначально не был прикреплен к своему дому и быту. Он довольно

легко мог покинуть свой очаг и в короткий срок сменить место проживания. Русским людям не свойственна привязанность к земному благоустройству. Для выдающихся представителей нашего народа характерны искания абсолютной правды и святости, попытки сформулировать и решить «вечные» вопросы о смысле жизни, устремленность к трансцендентным основаниям бытия. Все это позволяет говорить об особом динамизме российской культуры, оседлой по своему типу, но чрезвычайно подвижной по характеру мироощущения и мировосприятия.

Возникнув на Руси в Средневековье, странничество прижилось на нашей культурной почве и получило распространение как массовое явление. Странники покидали родной дом, разрывали связи с родственниками, близкими людьми и соседями и ходили по Земле Русской. Цели странствий у этих людей были различными: служение Богу, поиск лучшей доли, интерес к путешествиям и т.п. Но для всех них родной дом переставал быть значимой ценностью, а их личное жизненное пространство более не воплощалось в конкретном месте пребывания. Таким жизненным пространством становилась вся страна. **Все это характеризует российское странничество как самобытную форму русского мессианства, основанного на восточном христианском учении, где сам феномен странничества задает образ пророческой, скитальческой Руси** [1, с. 33].

Концепт странничества в русской культуре имеет сложную смысловую структуру: в нем мы находим реализацию таких понятий и смыслов, как *странник*, *поиск*, *дорога*, *путь, странный человек*, а уход из «мира сего» всегда обладает ценностью высокого духовного устремления, правдоискательства и Богоискательства, которые характерны для скитальцев «с открытым сердцем». В странничестве сплетались различные мотивы, разные социальные слои и человеческие судьбы. Но главное, что побуждало русского человека в путь – это поиски религиозной святости, зачастую в идеализированном образе Святой Руси.

Первоначально странничество на Руси было связано с узким кругом монахов, пустынников и отшельников. Однако в дальнейшем оно распространилось по всей стране как социокультурный феномен и затронуло почти все сословия. Хотя отказаться от «мира» и привязанности к нему могли немногие, сама ценность и значимость такого подхода и отношения к себе в мире была безусловно признаваемой и почитаемой.

Странничество – своего рода духовный подвиг, один из путей спасения наряду с монашеством или юродством. Путь странников с кратковременными остановками в «святых местах» иногда продолжался несколько лет. Именно это отличает странников от обыкновенных паломников и ставит их неизмеримо выше в глазах верующих людей. Вместе с тем странничество не сводилось только к посещению прославленных святынь и общению с избранными святыми лицами. Странствуя, русский человек чувство-

вал себя на земле пришельцем, чужестранцем, отрывался от житейских забот, душой устремляясь к своей Небесной Отчизне.

Странник, безусловно, является человеком *странным*, сам его образ жизни *странный*. Странник – homo viator – это человек не на своем месте; он не соблюдает принятых в данном социуме обычаев и приличий, не вписывается в его структуру и зачастую отторгается им, но вместе с тем вызывает в этом самом обществе интерес и уважительное отношение.

Само понятие странничества заключает в себе различные смысловые оттенки. Например, в «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даля приводятся несколько основных значений этого термина и производных от него слов. 1. ***Стра́нный*** и ***странний*** – «сторонний, посторонний, побочный; нездешний, нетутошний, чужой, иноземный, или из другого города, селенья; прохожий, путник». 2. ***Странский*** – «из чужих стран». 3. ***Странь*** – «чужой, странний человек; чудак, нелюдим; шатун, негодяй; дико́й, малоумный, дурак, божевольный; чушь, дичь, чепуха, бессмыслица, вздор». 4. ***Страни́ть*** – «шляться, шататься праздно, неделать, неработать, бродить по сторонам, зевать». 5. ***Странствовать, странничать*** – «ходить и ездить по чужим землям, путничать, путешествовать, посещая иные страны, чужбину». 6. ***Стра́нствователь, стра́нствовательница*** – «путник, путешественник, путешествователь, вояжер… разъезжающий сухопутно или морем по разным странам, по чужбине, по чужим краям». 7. ***Стра́нник, стра́нница*** – «странний, захожий человек с чужбины, проезжий, прохожий; гость, ищущий где временного приюта; …обрекшийся на тунеядное странничество, под предлогом богомолья; скиталец, бездомный проходимец, землепроход». 8. ***Страннонравие*** *человека* – «необычайный, странный нрав». 9. ***Страннонравный*** *человек* – «охочий странствовать». 10. ***Страннообра́зный, страннови́дный*** – «необычайный по наружности, по образу» [2, с. 335–336]. Странники – это личности, непохожие на обычных людей либо своей чудаковатостью, либо самобытностью, либо чуждостью по отношению к принятым в обществе правилам. Странник в русской культуре всегда являл собой неоднозначное соотношение нормативного и маргинального. Такое мироотношение, как правило, вызывает у людей настороженно-подозрительную реакцию: ведь индивид, нашедший в себе силы и решимость на него, тем самым ставит себя «вне» определившегося устойчивого и кажущегося разумным порядка социума, вольно или невольно противопоставляя себя ему.

Человек, избравший жизненный путь странничества, отличается от других людей и по своему отношению к априорным формам бытия – *пространству* и *времени*. Для обычных людей внутренняя организация пространства вырабатывает топологически структурированное восприятие времени. Отношение же странника к пространству и времени строится по-иному. Особый статус странников в культурном, социальном и историческом плане таков, что они нигде не ощущают себя как дома. Поэтому

единственно возможное для путников пространство – это пространство дороги, по которой движутся люди. Для странника основной формой переживания своей жизни является участие в бесконечном движении, где он существует, открываясь его течениям и погружаясь в них. Жизнь в таком ритме предполагает определенную отстраненность от пространства и времени как объективных форм, организующих человеческое бытие. Странствующий человек как бы *пребывает* в потоке времени, оно у него течет и не задерживается, выступая не как граница, а как состояние. Время не ограничивает скитальца, не навязывает ему установленный режим повседневной жизни, а спокойно обтекает его в своем равномерном движении. По сути дела время у странника перестает быть «временностью» и становится «вечностью» [3, с. 224–227].

Формально странник ничем не отличается от бродяги, но по сути это разные социокультурные типы: первый делает из своего странствования духовную, жизненную или экзистенциальную ценность, а второй принимает свои скитания как неизбежное положение, вызванное определенным образом сложившимися обстоятельствами. Странника от бродяги можно отличить по способности добровольно и органично принять в себя те особенные формы действия пространства и времени, которые возникают в процессе страннической жизни и, в свою очередь, сами конституируют ее.

Именно это делает странника всегда и везде чужим и иным – вечным *гостем* в самом широком смысле. Но к гостю на Руси с давних времен было особое благожелательное, добродушное отношение. Гость – это тот, кто не входит в постоянный, установившийся круг с его твердо признанными порядками и основами, а лишь временно, сохраняя свою особую автономию, соприкасается с ним. Так относились к безумцам и юродивым, над которыми большинство могло смеяться, одновременно сохраняя к ним жалостливое попечение, священное уважение и даже некоторый страх.

Приход странника зачастую освящал дом, в котором его принимали. Проявить гостеприимство и угостить гостя «чем Бог послал» считалось естественным проявлением Христолюбия. Православный человек должен быть открыт добру, при любых обстоятельствах он обязан оказать помощь ближнему и дальнему. Помочь достичь этого в каждом человеке, воспламенить свечу сострадания и доброты, – в этом и состоит смысл нравственного подвига странника, его долгого пути среди людей. Отсюда берет свое начало традиция странноприимства, особо отличающая нашу культуру: русский человек мог пригласить к себе странника в дом переночевать, а богатые люди даже строили особые «странноприимные дома», т.е. гостиницы для странников, прежде всего для богомольцев. Так, у В.И. Даля мы встречаем следующее определение этого явления: «***Страннолю́бный*** *человек*, ***страннолюбивый***, кто охотно принимает и покоит странных, прохожих, пришельцев, скитальцев или бродяг богомолов... ***Странноприимный*** *дом*, богадельня, приют для калек, нищих» [2, с. 336].

К тому же, в духовной памяти народа всегда жила мысль о том, что за каждым странником может стоять Христос, а потому, принимая путника, человек принимает самого Спасителя или Его посланников. Ведь по русским народным представлениям и сам Христос – странник. Странствующий нищий или калека не были изгоями ни в представлении народа, ни в структуре общества. Напротив, они имели свой социальный статус, осуществляя даже определенную функцию равновесия: в отношении к ним все были равны, от последнего крестьянина до царя.

С начала XX в. странничество стало связываться исключительно с формой религиозного подвижничества, а сам странник – прежде всего пониматься как богомолец. Например, «Словарь русского языка» С.И. Ожегова дает слову «странник» такое определение: «1. Странствующий человек (обычно бездомный или гонимый). 2. Человек, идущий пешком на богомолье, богомолец» [8, с. 770].

В отличие от странничества, паломничество представляет собой путешествие с целью приобщения к Абсолюту через поклонение святыне. Его сущность выражается через смысловой пласт категории *сакрального*: паломнический ритуал совершается в координатах сакрального пространства и времени и реализует духовную «вертикаль» взаимоотношений человека с миром. Поэтому на всех исторических этапах своего развития паломничество главным образом предстает как ритуал. Паломнические ритуалы различных культур и эпох обнаруживают свои типовые черты в целевой установке (приобщение к Богу через почитание святынь), в плане содержания (сакральные для социума идеи) и в плане выражения (комплекс символических языков и устойчивая композиция) [5, с. 5–8].

Паломничества в страну, где совершались божественные деяния Спасителя, в христианском мире вошли в обыкновение в IV в., под влиянием примера св. Елены, путешествие которой к «святым местам» привело к воздвижению там Креста Господня. В России паломничества в Святую землю начались уже в первые годы распространения и утверждения Православия. Евангелие вносит в подвиг русского странничества черты смирения. Подобно юродивым и богомольцам странники на Руси не только терпеливо переносят скорби, невзгоды и обиды, но даже ищут их, желая пострадать во имя Христа. «Нести крест свой», претерпевать лишения ради других людей, осуществлять подвижничество вплоть до самопожертвования есть исполнение христианского долга.

Паломничество исходило из признания, что есть в мире места, особо выделенные благодатью Бога, благодаря подвигам святых, в них живших. Поэтому, идя к этим местам, непосредственно приобщаясь к ним, человек совершает некое очищение, преображение, просветление себя. Это Иерусалим, Афон, Троице-Сергиева Лавра, Оптина Пустынь и др. Собственно само слово «паломник» произошло от латинского слова «palma» (пальма) – веточка из Иерусалима. Оно означает «носителя пальмы», или, иначе гово-

ря, путешественника ко Гробу Господню, несущего из своего странствия пальмовую ветвь в память тех ветвей пальмы, которыми встречал Христа народ при въезде в Иерусалим. Такие паломничества русские люди совершали время от времени, но были и те, кто посвящал паломническому подвигу всю свою жизнь. Паломничества совершались и в Византию, где наши соотечественники не только созерцали памятные святыни, но также получали основы православного духовного воспитания. Именно за этим отправился в XI в. в Константинополь св. Антоний, который, вернувшись оттуда иноком, основал Киево-Печерскую Лавру [3, с. 217–219].

Являясь инструментом международного общения, паломничество на Руси приобрело особое значение и в качестве средства взаимообогащения культурных миров. Оказавшись плодотворным способом обретения русскими людьми христианских святынь, оно в значительной степени способствовало христианизации населения нашей страны [7, с. 5–20].

Как и паломник, странник воплощает в себе двойственность положения в общем «нормированном» воспроизводстве русской культуры. Странник живет, мыслит и действует на грани имманентного и трансцендентного. Это человек «не от мира сего», его образ несет в себе символическую нагрузку запредельного, потустороннего и потому не может быть полностью принят миром. Странник является, таким образом, и оборотной стороной российской православной культуры, и одновременно ее органической составляющей. В нем воплотился уникальный образ человека, решившего в скитаниях обрести свою форму жизни, понимаемую как вечный поиск Бога на дорогах мира, неустанное устремление к Небесной Обители. И здесь отрешенность от мира и связанность с ним не только отрицают, но и взаимно дополняют друг друга. Ко всем людям, находящимся в дороге и надеющимся на приют, принято было относиться не как к чужестранцам, а как к соотечественникам, помочь которым велит христианский закон, подкрепленный народной традицией [4].

Отправляясь в дальний путь, скитальцы, богомольцы и паломники открывали для себя и для других людей ценность природы, через которую раскрывается Божья благодать. Отказываясь от связанности с каким-либо местом, устоем, нормированным жизненным порядком, соотнесенностью с родными и близкими, странник, благодаря воспитанному дорогой смирению, приобретал способность свободно и непредвзято воспринимать природный мир, который понимался как милостивая благодать Бога.

В своих религиозных началах странничество представляется свободным исканием Высшей Истины, которое возникает из желания не допустить своего отпадения от Полноты Жизни. Это бескорыстное стремление рискнуть земным ради его одухотворения, осуждение и преодоление принципа обладания есть непременное условие обращения к Богу, подлинного служения Ему. В первую очередь это касается характера отношений «человек – мир – Бог» в традициях христианского аскетизма и монашества,

построенных на преодолении «инстинкта собственности». «Нищета тела и святость духа» – вот мировоззренческий стереотип, на котором базируется странническая модель поведения, делая человека ни к чему не прикованным, размыкая для него пространственные горизонты мироздания и приобщая его к вечности бытия. Странник на Руси демонстрирует верность абсолютным ценностям тем, что, совершенствуя свои способности, не забывает при этом прилагать усилий к совершенствованию самого мира, хотя бы в той скромной части, которая его окружает [6, с. 5–20].

Странник в глазах простого русского человека имел определенное духовное превосходство перед остальными людьми, чем бы странничество ни было вызвано: неприятием власти, личным выбором, житейскими невзгодами или подвижничеством. В странниках видели как конкретных людей, так и носителей неких абстрактных принципов, которые вызывают почтение, но вследствие своей причастности трансцендентной инаковости воспринимаются как что-то инородное, чуждое, далекое.

Однако именно в этом непонятном, но должном и сакральном так нуждалась наша культура, именно через подобные свойства странников она устанавливала для себя ориентиры и принципы развития. В этом смысле странничество на Руси можно назвать подлинной «народной религией», а самих странников – «народными святыми». Они были удалены от власти и в то же время близки народу. Странники всегда были свободны от соблазнов земной привязанности и бытовой соотнесенности. В таких странниках обнаруживала свои идеалы народная историческая память, и каждый человек в принципе имел возможность приобщиться к этим идеалам, даже самому стать странником. Странничество на Руси интересно не одним лишь своеобразием христианского вероучения и дорожного образа жизни. Главный его смысл состоит в том, что вплоть до XIX столетия оно сохраняло в себе основные константы нашей национальной духовности [4].

Таким образом, русская православная культура, породив феномен странничества, не просто осуществляла через него связь с неким трансцендентным началом, а проницала себя его духом, являясь формой его самоосуществления. Со второй половины XVIII в. странничество постепенно утрачивает свое символическое значение в мировоззрении нашего народа, а с середины XIX в. и вовсе перестает быть массовым явлением.

Литература

1. Алехина С.Н. Социокультурные смыслы странничества // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 1. С. 32–37.

2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. М., 1999. Т. 4.

3. Дорофеев Д. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах // Мысль. СПб., 1997. № 1. С. 208–227.

4. Дорофеев Д. Введение в историю странничества в западноевропейской и русской культурах // Философская антропология: Религия и антропология // http://anthropology.rchgi.spb.ru/dok16.htm.

5. Калужникова Е.А. Паломничество как ритуал: сущность и культурно-исторические типы: Автореф. дис. ... канд. культурол. наук. Екатеринбург, 2007. 24 с.

6. Коровин В.Ю. Нравственные основания русского странничества: Автореф. дис. ... канд. филос. наук. Воронеж, 2009. 24 с.

7. Моклецова И.В. Русское православное паломничество как явление культуры (на примере произведений А.Н. Муравьева): Автореф. дис. ... канд. культурол. наук. М., 2002. 24 с.

8. Ожегов С.И. Словарь русского языка: 70000 слов / Под ред. Н.Ю. Шведовой. 22-е изд., стер. М., 1990. 921 с.

9. Смирнова О.А. Хронотоп русской культуры и феномен странничества: отечественный опыт осмысления проблемы // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2010. № 3. С. 121–125.

А. А. Бобрихин

НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА РУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ УРАЛА: К МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ

Проблема изучения народной культуры – в большой степени проблема методологии исследования, порождающая комплекс онтологических и гносеологических тем. Это в первую очередь необходимость принятия определенной и непротиворечивой концепции бытия и взаимосвязи *культуры*, *традиции* и *народа*. Во-вторых, выбор исследовательской стратегии – определение достаточной источниковой базы и необходимых методов сбора и интерпретации эмпирических данных. В-третьих, необходимость различного рода редукций, сбережения от ангажированности – сомнительными научными теориями, инерцией массового сознания, модой или политическими предпочтениями.

Очевидно, что «традиционная народная культура русского населения Урала» как объект научных исследований сформировался не ранее чем в последние сто пятьдесят лет. До этого времени ни «культура», ни «традиция» не были концептуализированы и проблематизированы. А в такой формулировке, да еще и как объекту социального проектирования, культуротворческой деятельности этому явлению не более восьмидесяти лет.

Традиционные общества и архаичные культуры были основным предметом и «полем» этнографических исследований со времени возникновения этой науки. Этнографический взгляд доминирует при рассмотрении туземных, экзотических, традиционных обществ, он достаточно целостен и разнонаправлен: в его фокус попадают строения и инструменты, утварь и пища, жизнедеятельность и поведение, коммуникации и искусства.

Историю изучения культуры русского населения Урала еще только предстоит написать, но с известной долей относительности можно предположить, что основные этапы этих процессов следующие:

1740-1840 годы – период освоения территории Урала естествоиспытателями, описание быта населения в связи с хозяйственными занятиями, в первую очередь – работами по добыче и переработке сырья.

1840-1920 годы – целенаправленное изучение традиционно-бытовой культуры населения, постепенная специализация и тематизация предметного поля исследований. Преобладание описательных методов.

1930-1980 годы – одновременное прохождение следующих процессов: 1. институционализация региональных исследовательских сил, 2. формирование научного и методического аппарата отдельных научных дисциплин, 3. определение известного идеологического каркаса исследований на уровне: а. выборки, б. методов, в. требуемых выводов.

1980-2000 годы – плюрализация способов конструирования концепта «уральская культура».

В начале XX в. шла активная работа по формированию провинциальных музейных коллекций, особенно обращает на себя внимание подвижническая деятельность таких краеведов как В.П. Бирюков и И.Я. Стяжкин, творческая судьба которых во многом схожа. Собиратели уральского фольклора и исследователи народных традиций, начав с записей песен, диалектной лексики и малых жанров народной словесности, со временем проявили разносторонние интересы и исследовательские способности: основали музеи народного быта, составляли и готовили к публикации фольклорные сборники. Первую коллекцию И.Я. Стяжкин составил и экспонировал в 1905 году в созданном им «небольшом школьном музейчике» в п. Колчедан, и впоследствии становится основателем музея в Каменске-Уральском, датой создания которого является 5 мая 1924 года. В.П. Бирюков в родном селе создал небольшой музей в 1910 году, а через восемь лет коллекция была перевезена в г. Шадринск, датой основания музея считается 9 января 1918 г. Можно утверждать, что творческая судьба В.П. Бирюкова сложилась удачно: более тридцати книг Владимира Павловича увидели свет, опубликованы сотни научных статей и популярных заметок в массовой печати.

Свои первые фольклорные записи Иван Яковлевич Стяжкин сделал в сентябре 1896 года в селе Квашнинском Камышловского уезда Пермской губернии. Эти песни положили начало обширнейшему собранию проголосных, плясовых, игрищных, свадебных песен, записанных в различных селах Камышловского уезда. К 1914 году у И.Я. Стяжкина накопилось большое количество фольклорного материала. В начале 1914 года он отсылает в Екатеринбург ученому секретарю Уральского Общества Любителей Естествознания О.Е. Клеру первую часть обширной рукописи под названием «Народная литература Камышловского уезда Пермской губернии». Общий объем рукописи составил 1219 страниц убористого текста.

Время советской власти ознаменовалось подчеркнуто идеологическим изучением бытовой культуры населения Урала, классовый подход распространялся на методологию исследований, цели и ожидаемые результаты. Урал служил удобным полигоном для отработки формационных и классовых теорий культуры и искусства, «историки едва ли не в большей

степени, чем до 1917 года сосредоточились на изучении горнометаллургической промышленности края, а также истории формирования рабочего класса и его социального протеста» [4, с. 2-206]. Экспедиции Государственного исторического музея 1925-1927 и 1949-1950 гг. обследовали заводские поселения с целью освещения истории формирования пролетариата

Примечательна и характерна история появления сборника «Дореволюционный фольклор на Урале», эта история на фактическом материале позволяет понять способы конструирования исследовательских объектов «фольклор Урала» и «народная культура уральцев», условий, в которых формируется источниковая база фольклористических, этнологических и культурологических исследований – как советского времени, так и последующих периодов.

В 1934 году В.П. Бирюков собирает материал для сборника уральского фольклора: первая запись датируется 22 августа 1934 года, а по договору сборник должен быть сдан в декабре 1935 г.! Разумеется, что «сборник» к этой дате не был готов, и к его подготовке в феврале 1935 г. подключают редактора Е.М. Блинову, которая коренным образом меняет все направление работы: она сначала «посоветовала усилить собирание фольклора национальных меньшинств Урала и сделать его первым выпуском, а русский фольклор – вторым», затем требует ввести фольклор, «отражающий уральскую специфику, а также историю», в частности предания и легенды рабочих. Несмотря на то, что опытный фольклорист В.П. Бирюков утверждал, что «нигде не может найти рабочего фольклора», Блинова решает сделать сборник «зубастым» и «социально насыщенным», выбросить многое из собранного Бирюковым, отказаться от предисловия известного фольклориста Ю.М. Соколова. Редактор сама интенсивно собирает рабочий фольклор, а также поручает это знакомым журналистам и литераторам, что составило в результате вторую часть сборника. В приложении сборник дополняется словарем рабочих профессий «горщика, доменщика, углежога, графильщика и кустаря по выделке златоустовских ножей и вилок», ряд материалов был взят из уже опубликованных изданий: «Литературной хрестоматии по истории Урала» (Свердловск, 1936), сборника «Песни революционного подполья» (Свердловск, 1935) и др. После Е.М. Блиновой редактором сборника становится П.П. Бажов, который прежде оказывал большое влияние на Е.М. Блинову, именно благодаря ему она «открыла» рабочий фольклор, ведь «сначала она планировала дать первым томом фольклор национальных меньшинств Урала, вторым – русский фольклор, а через четыре месяца общения с П. П. Бажовым, в июне 1935 г., резко изменила направление работы и стала нацеливать В. П. Бирюкова на собирание рабочего фольклора»[1, с. 70].

«Уральский журналист» (как о нем отзывалась Е.М. Блинова) П.П. Бажов немало потрудился для **создания** уральского фольклора, он «"восстановил по памяти", а фактически написал для сборника сказы «Дорогое

имячко», «Медной горы Хозяйка», «Про Великого Полоза». Они были опубликованы как фольклорные записи сказов В. А. Хмелинина, которые П. П. Бажов слышал в 1892–1895 гг. Такое "воссоздание" не противоречило концепции Ю. М. Соколова о художественном фольклоре, поэтому он в своем учебнике высоко оценил "записи" сказов П. П. Бажова, назвав его "собирателем"»[1, с. 68-69].

Обратив внимание на закавыченные определения, данные автором цитируемой статьи П.П. Бажову, можно уверенно предположить, что известный уральский писатель прямо или косвенно являлся создателем большой части корпуса текстов уральского фольклора. Мало того, он со временем становится методологом и организатором экспедиционной работы уральских фольклористов: «инициировал создание первой фольклорной экспедиции в горнозаводские районы Урала, консультировал участников» в 1944 году, рекомендовал населенные пункты для записи уральского фольклора, давал методические советы по записи рабочего фольклора.

В сороковые годы, после вручения Сталинской премии П.П. Бажову, последний часто посещал преподавателей и студентов факультета, наставляя их о необходимости собирания рабочего фольклора, поиска в архивах свидетельств народной мудрости – рабочей смекалке и предприимчивости. Основной направленностью исследований кафедры, на наш взгляд, мотивированный поиском «уральской особицы» и классовым чутьём, были темы и жанры, упорно не замечавшие крестьянский компонент народной культуры: исторические предания, несказочная проза, анекдоты, нарративы солдат и рабочих. И не случайно «П. П. Бажов в 1949 году призывал фольклористов повернуть «от свадебщиков к производственникам», выйти «на главную улицу народного творчества», т. е. к рабочему фольклору»[2, с. 83].

С точки зрения формирования и специфических условий развития исследований народной культуры на Урале примечательным являются замечания, оставленные И.Я. Стяжкиным в автобиографии, написанной в 1950 году: «В настоящее время сотрудничаю в издаваемом Свердловским университетом сборнике «Уральский фольклор». Собираю для нового сборника воспоминания участников II Отечественной войны». Судя по переписке, сохранившейся в личном архиве И.Я. Стяжкина, к нему неоднократно обращались за фольклорными материалами фольклористы Уральского университета Кукшанов и В.П. Кругляшова. Однако далеко не все из обширной коллекции Стяжкина годилось для публикации и изучения советскими фольклористами. «Приходилось очень внимательно относиться к идейно-художественным достоинствам песен. Всякие элементы религиозного содержания, грубоватого просторечья совершенно недопустимы», – писал Кукшанов И.Я. Стяжкину, объясняя, почему так мало отбирается для печати проголосных, игрищных и плясовых песен. В конце концов, фольклорный материал, переданный И.Я. Стяжкиным свердловским специалистам, так и не увидел свет. Из 1219-страничного труда Стяжкина за

годы сотрудничества со специалистами УрГУ в 1949-1957 гг. было опубликовано лишь несколько пословиц и поговорок, исторические песни, сказка «Царь Петр и матрос» и песня «Товарищ боец, становись запевалой».

Известно, что основным способом формирования источниковой базы, позволяющей делать обобщения о духовной культуре народа, является полевая запись, непосредственная фиксация фольклорного произведения в процессе исполнения в экспедиционных условиях. Карта маршрутов экспедиций фольклориста формирует источниковую базу и позволяет судить о территориально-сословных характеристиках изучаемого населения. Фольклорные экспедиции Уральского государственного университета им. А.М. Горького предпринимались «преимущественно в крупные промышленные города и поселки городского типа Урала», и в результате таких экспедиционных маршрутов и установок сформировали соответствующий корпус источников[2, с. 83].

Для прояснения вопроса культурной идентичности уральцев мы предприняли ряд исследований, применяя различные тактики и методы. Анализ складывания индустриальной инфраструктуры региона показывает, что в результате своеобразного способа обеспечения промышленного производства людскими ресурсами сложился не менее своеобразный, с точки зрения структуры и пропорций хозяйственной деятельности, социально-культурный тип населения Урала, «социум, в основе жизнедеятельности которого лежало земледелие и скотоводство», подмявший новые технологии под свой традиционный уклад[3, с. 526].

Этот тип социума характеризовался применением промышленного труда на крепостной основе, при сохранении земледельческого производства и связанных с этим материально-бытовой основы и социальных отношений внутри общины. Работавшие на уральских заводах крестьяне, в силу различных причин, не спешили, да и не могли в одночасье стать рабочими, земля так быстро не отпускает, поскольку «сочетание земледельческого и промышленного труда стало не временным переходным состоянием для крестьянина, как это обычно бывало в Европе, а утвердилось более чем на вековой период и сохранилось даже после 1861 г.» [3, с. 526]. Что касается обширной территории Среднего Урала за пределами городских (заводских) стен и прилегающих слобод, то очевидна земледельческая направленность хозяйства уральцев. Первая российская перепись, проведенная уже после отмены крепостного права, в 1897 г., зафиксировала: численность населения Пермской губернии насчитывала 2994302 человек, из них русских – 2705327 (90%), значительная часть которых, 89%, проживала в сельской местности [5, с. 2]. Самыми распространенными поселениями на рубеже веков в Пермской губернии были деревни и села, количество которых в 1897 году составляло 18288, большинство которых,

71%, насчитывало не более 100 жителей, 3917 поселений насчитывало до 500 человек [7, с. 22].

Очевидно, что основным занятием и средством жизнеобеспечения большинства русского населения Урала в XIX – первой четверти XX вв. было земледелие и связанные с ним животноводство, ремесла и натуральные промыслы. Даже для тех крестьян, значительную долю доходов которых составляли далекие от сельского хозяйства промыслы – углежжение, сплав, гашение извести, эти занятия были сезонными и вписывались в календарь крестьянских забот как второстепенные. Хозяйственно-бытовой уклад большей части населения был тесно связан с аграрным способом жизнеобеспечения – с одной стороны и крестьянским мировоззрением – с другой. Для дальнейшего понимания характера уральской культуры предложим способы изучения «характера продуцируемого культурой типа личности». Выше мы применили статистические методы, позволяющие проводить несложные вычисления для определения доминирующего, с точки зрения *количества* занятого населения, вида хозяйственной деятельности на Урале. Что же касается *качества* или «характера продуцируемой культурой личности», посмотрим на них с точки зрения социальных ценностей и социального блага в понимании сначала – современников, затем собственно носителей народной культуры.

В 1889 году в Статистическом отделении Екатеринбургской Земской управы выходит сборник «Промыслы Екатеринбургского уезда», где на обширном статистическом материале составитель делает некоторые выводы, интересные в свете нашего исследования. В ряде глав сборника публикуются статистические данные о состоянии работников – физическом и умственном. Заметки о «характере продуцируемой культурой личности», сделанные исследователями условий и результатов деятельности кустарей Екатеринбургского уезда в 1889 г. можно подытожить следующими словами: «Давно уже замечено, что заводская жизнь в нравственном отношении уступает деревенской; что заводской народ ведет более разгульную жизнь, чем крестьяне, занимающиеся земледелием. «Власть земли» благодетельно действует на землепашца, на его умственно-нравственную жизнь; зато оторванность от земли, фабрики, завод не создают таких прочных нравственных устоев». [6, с. 101]. Можно утверждать, что более жизнеспособной и устойчивой культурой на Урале, обеспечивающей «эволюционно-стабильную стратегию» в социально-экономических условиях XVIII в. – 20-х годах XX века была культура крестьянской общины.

В качестве метода изучения культурной самоидентификации мы также применяли анализ речевых, в первую очередь, лексических средств разговорного языка уральцев, а также небольшого количества нарративов и паремиологического материала. Определить «характер культуры» можно также, рассматривая мифологические представления сообщества. Анализ мифологических представлений уральцев, проведенный на обширной и

репрезентативной выборке, позволяет сделать выводы о том, что сакральное пространство и его семиотический статус, круг мифологический персонажей и их «функции», предметно-пространственная реализация этих представлений их прагматика указывает на преимущественно крестьянский характер народно-бытовой культуры носителей этих представлений.

Осмелимся предположить, что так называемое «региональное своеобразие» народной культуры русского населения Урала как понятие сформировалось не столько при добросовестном анализе фактов и феноменов народной культуры, сколько в результате негативных последствий двух факторов: а) пролетаризации фольклорных исследований и б) преимущественно кабинетного характера формирования источниковой базы. В итоге традиционная культура русского населения Урала – как научный объект исследований второй половины XX в. предстает в искаженном виде, а как социокультурное явление – малоизучен, обладает нечеткими хронологическими границами и предметной определенностью.

Искажения связаны с тематикой, предметностью и направленностью исследований и практической работы в области народной культуры, обусловленными идеологическими установками на формулирование горнозаводского, рабочего, мятежного характера населения Урала, отказа от «кулацкой», «дремучей старины» и «гробокопательства», в духе идей о неполноценности крестьянской культуры – «крестьянство это навоз для произрастания рабочего класса» (Л. Троцкий). Оптимистическая, модернизационная ангажированность исследователей имела следствием закрепление в массовом сознании и культурных практиках недостоверного образа народной культуры уральцев.

Литература

1. Бажовская энциклопедия [Текст] / Редакторы-составители В.В. Блажес, М.А. Литовская. – Екатеринбург: Сократ; Изд-во Урал. ун-та, 2007.

2. Кругляшова В.П. Фольклорное искусство в современности [Текст] // в сб.: Бытование фольклора в современности. На материалах экспедиций 60-80-х годов. Сборник науч. трудов. Свердловск; Изд. УрГУ, 1983.

3. Милов Л.В. Великорусский пахарь и особенности российского исторического процесса. [Текст] М.: Российская политическая энциклопедия, 2001.

4. Мурзина И.Я. Культура Урала: очерки становления и развития региональной культуры [Текст]: учеб. Пособие для вузов. В 2 ч., Мурзина И.Я., Мурзин А.Э./ Урал. гос. пед. Ун-т. – Екатеринбург, 2006. – Ч.1. – 244 с. илл., Ч.2.

5. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Спб., 1904. Т.XXXI.

6. Промыслы Екатеринбургского уезда Пермской губернии. Под редакцией П.Н. Зверева. Екатеринбург, Издание Екатеринбургского уездного земства. 1889 – 94 с. XIX л.

7. Чагин Г.Н. Культура и быт русских крестьян Среднего Урала в середине XIX – начале XX века. [Текст] Пермь: Изд-во Том. Ун-та. Перм. Отделение, 1991.

К. Ю. Гизиева

ПРАВОСЛАВНЫЕ ОБЫЧАИ ПОГРЕБЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Христианская культура внесла много нового в народную жизнь, что отразилось во всех сферах, в том числе и в похоронно-поминальной обрядности. С течением времени православие стало занимать все более прочные позиции в Российском государстве. Со временем стал изменяться и похоронный ритуал. На него все большее влияние оказывала церковь, в том числе и «православный чин погребения усопших».

На сегодняшний день Церковь знает следующие чины отпеваний, сообразно возрасту и состоянию умерших: погребения мирских людей, иноков, священников, младенцев. Кроме того, существует чин погребения архиереев, отпевания усопших в Светлую седмицу Пасхи и последования над усопшим неправославным. Отпевание – это заупокойное богослужение, которое совершается над умершим только однажды. В этом его существенное отличие от других заупокойных служб, которые могут отправляться многократно (например, панихиды, литии).

Относительно времени складывания «погребального чина» данных в литературе не встречается. Е. Голубинский пишет, что о чинах погребения умерших можно говорить только применительно к XV веку. В известных служебниках-требниках XV века нет полного чина священнического погребения, а приводится из него одна только разрешительная молитва [1, с. 453–461]. Если рассматривать конкретно те или иные предписания, какими они включены в современный погребальный чин погребения, то можно получить следующую картину.

В погребальном чине умершие именуются усопшими, так как по христианской вере, души после смерти не исчезают, а переходят в загробный мир. Они по своей воле не могут уже изменить своего состояния, как это было при жизни на земле. И здесь важнейшее значение приобретает глубокая духовная связь умершего человека с Церковью, которая продолжает заботиться о нем, как при жизни. Церковнослужители готовят тело усопшего христианина к погребению и совершают молитвенные последования об упокоении его души. В основе этих последований лежит принцип «соборности». Согласно ему, усопшие по молитвам живых очищаются от грехов и приближаются к божественному покою [2, с. 32].

Предписывается обмыть тело усопшего, причем это может сделать любой человек старшего возраста, а если таковых нет, то омыть тело усопшего может любой из родственников, за исключением женщин, находящихся в данный момент в естественной нечистоте. Обычай указывает, что в омовении тела женщины участвуют только женщины. Если известно, что почивший был монахом (монахиней) или священнослужителем, то надо о его кончине сообщить в храм.

После омовения тело христианина одевают в новые светлые чистые одежды. Новые одежды как бы указывают на новое одеяние нашего нетления и бессмертия (1-е Коринфянам 15:53). Одежды одеваются сообразно званию или служению человека. Они изображают, что по воскресении человек должен дать отчет Богу, как он исполнил свой долг в том, к чему был призван. Если вдруг на человеке не было креста, то обязательно надевают крест. Тело покойного полагают на стол, покрывают белым покрывалом – саваном, на котором изображены крест, лики святых и молитвенные надписи. Все это означает, что умерший оставался верным Богу и теперь остается под покровом Божиим. Глаза должны быть закрыты, уста сомкнуты, руки сложены крестообразно, правая поверх левой. Руки и ноги усопшего связывают, чтобы развязать перед последним прощанием. В левую руку покойного полагают погребальный крест, на грудь кладут святую икону, для мужчин – образ Спасителя, для женщин – образ Божией Матери. На лоб умершего возлагают венчик – полоску бумаги с изображением Спасителя, Божией Матери и Иоанна Предтечи. Венчик, символизирующий соблюдение веры усопшим христианином и совершение им христианского жизненного подвига, возлагается в надежде, что почивший в вере получит по воскресении от Бога небесную награду и нетленный венец. Как правило, венчик отпечатан на одном листке с разрешительной молитвой. После приобретения молитвы-венчика в храме венчик отрезается ножницами (после отпевания листок с молитвой будет вложен в руку почившего).

В православном чине рекомендуется избегать суеверий, которые прочно засели в народном сознании – таких, как занавешивание зеркал, убирание вилок, оставления части блюд для умершего или стакана с водкой. Так же обычай полагать в гроб с умершим платки, очки и прочие предметы, которыми он пользовался при жизни, является языческим суеверием и никакой пользы его душе не приносит. К примеру, Сергий, алтарник храма Василия Великого села Хохряки рассказывал следующую историю: «Была зима, отпевали мужчину, после отпевания к отцу Сергию (Шкляеву) подошла родственница покойного и спросила: батюшка, можно в гроб шапку положить, покойный ее любил? Батюшка скупо ответил: для спасения души это не имеет значения. Гроб накрыли крышкой и с пением "Трисвятого" понесли из храма на дальнейшее погребение. А после службы в трапезной отец Сергий с горечью поделился с нами: а если бы покойный лыжи любил, лыжи в гроб надо было положить?» [3].

Нередко сами священнослужители обращаются к людям с призывом избегать суеверий: «Братия православные, не бойтесь нести крест впереди гроба (якобы следующим вас понесут), напротив это очень почетная обязанность. После смерти христианина его встречают ангел хранитель и встречающий ангел и сопровождают душу к Богу, помогая ей на мытарствах. Так вот, человек, несущий крест, символизирует собой встречающего

ангела. И вспомните, как Спаситель наш Иисус Христос свой крест нес, и нас к тому призывал. Как же это должно быть для нас почетно и ответственно – нести крест» [4].

Отпевание (и вообще любое церковное поминовение) не совершается при погребении некрещеных, т.е. тех, кто не принадлежит Церкви. Родные и близкие сами молятся за них в домашних молитвах, подают ради них милостыню, каются на исповеди, что не содействовали их Крещению. Не отпеваются также инославные (люди неправославной веры), а также крещенные, но отрекшиеся от веры, ведущие до кончины богоборческую жизнь или завещавшие при жизни не отпевать их в случае смерти. Не отпевает Церковь и самоубийц, за исключением особых случаев, например, при невменяемости того, кто покончил с собой, но и только лишь по благословению правящего архиерея, для чего на его имя пишется прошение с подробным указанием причины смерти. Не отпеваются также мертворожденные или убитые во чреве младенцы, т. к, они не были приобщены к Церкви через Таинство Крещения. Бытующее мнение, что в храме нельзя отпевать женщин, умерших при родах или во время 40 дневного послеродового очищения, неверно. Умерших от инфекционных заболеваний в храме не отпевают. Это можно сделать в доме умершего или на месте, погребения [5, с. 32].

В первый день Пасхи и в праздник Рождества Христова усопших в храм не вносят и отпевания не совершают. Иногда усопших отпевают заочно, но это не норма, а скорее отступление от нее. Заочное отпевание получило большое распространение в годы Великой Отечественной войны, когда родственники убитых на фронте получали извещения о смерти и отпевали их заочно. В трудные для Православной Церкви 1950–1970-е годы, было частым заочно отпевание, из-за того, что могли возникнуть осложнений по службе.

Если по каким-либо причинам погребение было совершено без церковного отпевания, то заочное отпевание можно заказать и через несколько дней. Иногда случается, что отпевают покойного по прошествии нескольких лет. В таких случаях землею с панихидного стола посыпают могилу покойного. Мнение, что эту землю нельзя заносить домой – суеверие, недопустимое по отношению к святыне, которой становится земля после совершения над ней церковного обряда.

«Не просто так мы стоим на отпевании с горящими свечами в руках, а как на Пасху. И, глядя на огонек свечи, вспоминаем о том, как усопший нам освещал нашу жизнь, и благодарим Господа, что хотя бы сейчас, на отпевание, он привел нас в храм, в котором зачастую мы так редко бываем, а когда бываем и то время проводим впустую. Даже полчаса отпевания не можем постоять молча, священника не слушаем, а все между собой шепчемся и тем поднимаем на свои плечи горший грех, ибо "разговаривающе-

му в храме посылаются скорби". А если мы за покойного не молимся, кто за нас будет молиться, когда мы умрем, или мы бессмертны?» [6].

За час-полтора перед выносом гроба из дома над телом умершего еще раз читается «Последования по исходе души от тела». Гроб выносят из дома, обращая лицо покойного к выходу, т.е. ногами вперед (в таком положении гроб несут всегда). При этом провожающие поют «Трисвятое»: «Святый Боже, Святый Крепкий, Святый Бессмертный помилуй нас». Существуют суеверие, что близкие родственники не должны нести гроб. Это неверно. По церковным правилам гроб с телом несут близкие родственники и друзья. Исключение существует только для священников, которые не имеют права нести гроб мирянина, кем бы он им ни приходился. Если в похоронной процессии участвует священник, то он идет впереди гроба как духовный пастырь.

«Совершенно бессмысленным является обычай бросать под ноги идущим пшено или иную крупу. Ни к чему переворачивать табуретки или скамейки, на которых стоял гроб. Бросать же вслед похорон ной процессии землю, как это делается в иных местах, – просто кощунство. Неужели усопший не заслужил от нас на прощание ничего более, кроме кома грязи!» [7].

«Все эти языческие обычаи про диктованы суеверным страхом: а вдруг покойник "вернется" и "заберет" еще кого-нибудь. Какое великое заблуждение и какой вели кий грех думать, что жизнь и смерть человека зависят от вовремя перевернутой табуретки. Распространенное мнение, что после выноса покойного в квартире необходимо сделать ремонт, не что иное, как обычное поверье, неправославное. Ремонт в своем жилище – личное дело живущих в нем, но к покойному это не имеет никакого отношения. Суждение, что во время нахождения в доме гроба с покойным нельзя мыть и подметать полы, также является предрассудком» [8].

В могиле усопший полагается лицом к востоку, с той же мыслью, с какой мы молимся на восток, – в ожидании наступления утра вечности, или второго пришествия Христова, и в знак того, что умерший идет от запада жизни к востоку вечности. При опускании гроба вновь поется «Трисвятое». Все провожающие умершего в последний путь перед зарытием могилы бросают в нее по горсти земли. Таким образом, усопшего предают земле, памятуя Божие определение «яко земля еси – в землю отыдеши» (Бытие, глава 3, стих 19). Говорится, что необходимо, по мере возможности, избегать кремации (сжигания останков), т. к. это нарушение христианских традиций.

Надгробный крест, памятник с крестом устанавливают в ногах покойного, обращая его лицевой стороной к западу, чтобы лицо усопшего было направлено на святой крест. Умерший веровал в Распятого на кресте и покоится сном смерти под сению креста. Крест ставится восьмиконеч-

ный, из любого материала, но обязательно правильной формы. Украшать надгробие портретами усопшего – обычай неправославный [9, с. 10–12].

Благочестивый обычай за трапезой поминать умерших известен очень давно. С древних времен родственники и знакомые усопшего в специальные дни поминовения собирались вместе, чтобы в совместной молитве облегчить участь души умершего в загробной жизни. После посещения церкви и кладбища родственники покойного устраивали поминальную трапезу, куда приглашались не только близкие умершего, но главным образом нуждающиеся: бедные и неимущие, т. е. поминки – это своего рода милостыня для собравшихся. Но, к сожалению, священнослужители отмечают, что многие поминки превращаются в повод для родственников собраться вместе, обсудить новости, вкусно поесть, тогда как православные христиане и за поминальным столом должны молиться за усопших.

Если поминки совершаются в постный день, то и пища должна быть постной, т. е. в среду, пятницу. Пост – воздержание тела от пищи животного происхождения, а также и от перенасыщения и услаждения постной пищей (надо учитывать, что постные дни бывают разными по строгости поста). Пост – это время воздержания души от злых помыслов, дел и слов; время сугубого покаяния и трезвения.

«От вина, тем более от водки, на поминальной трапезе необходимо воздержаться! Вином усопших не поминают! Вино – символ земной радости, а поминки – повод для усиленной молитвы о человеке, который может тяжко страдать в загробной жизни. Не следует пить спиртного, даже если сам умерший любил выпить. Известно, что "пьяные" поминки часто превращаются в безобразное сборище, на котором о покойном попросту забывают. За столом нужно вспоминать усопшего, его добрые качества и дела (отсюда и название — поминки). Обычай оставлять за столом рюмку с водкой и кусок хлеба "для усопшего" является пережитком язычества и не должен соблюдаться в православных семьях» [10].

Православные люди могут рассказать о многочисленных случаях удостоверения из загробного мира о великой помощи усопшим вследствие творения милостыни их родственниками. Более того, многих людей потеря близких побуждает сделать первый шаг к Богу, начать жить жизнью православного христианина.

Так, один ныне здравствующий архимандрит рассказывает следующий случай из своей пастырской практики. «Было это в тяжелые послевоенные годы. Приходит ко мне, настоятелю деревенского храма, заплаканная от горя мать, у которой утонул ее восьмилетний сынишка Миша. И говорит она, что Миша приснился ей и жаловался на холод – был он совсем без одежды. Говорю ей: "А осталась ли какая его одежда?" – "Да, конечно". – "Раздай-ка ее друзьям Мишиным, наверняка им пригодится". Через несколько дней она говорит мне, что опять видела Мишу во сне: он был одет как раз в ту одежду, которая была отдана его друзьям. Поблагодарил он, но

теперь пожаловался на голод. Посоветовал я сделать для деревенских детишек – друзей и знакомых Миши – поминальную трапезу. Как ни трудно в тяжелое время, но что не сделаешь для любимого сынишки! И женщина, чем могла, угостила детей. В третий раз пришла она. Очень меня благодарила: "Миша во сне говорил, что теперь ему и тепло и сытно, только моих молитв не хватает". Научил я ее молитвам, посоветовал не оставлять и на будущее дела милосердия. Стала она ревностной прихожанкой, всегда готовой откликнуться на просьбы о помощи, по мере сил и возможностей помогала сиротам, нищим и убогим» [11].

Православная Церковь с глубокой древности сохраняет благочестивый обычай поминать усопших преимущественно в третий, девятый и сороковой дни, а также по прошествии года в день смерти. Поминовение новопреставленных в известные дни Православная Церковь соблюдает по примеру Церкви Ветхозаветной, в которой для поминовения и оплакивания усопших назначались три, семь и тридцать дней после их кончины.

Кроме основных дней Церковь устанавливает особенные дни для торжественного, всеобщего, вселенского поминовения «всех от века преставившихся отцов и братий по вере, сподобившихся христианской кончины, равно и тех, которые, быв застигнутыми внезапной смертью, не были напутствованы в загробную жизнь молитвами Церкви» [12]. Совершаемые при этом панихиды, указанные уставом Вселенской Церкви, называются вселенскими, а дни, в которые совершается поминовение, – вселенскими родительскими субботами. В кругу богослужебного года такими днями общего поминовения являются: Суббота мясопустная, Суббота Троицкая, Родительские субботы 2-й, 3-й и 4-й седмиц святой Четыредесятницы, Радоница.

Таким образом, можно сделать вывод, что на традиционный погребальный обряд христианская церковь, несомненно, оказывает влияние, но сильна роль и народных суеверий и традиций. Это можно проследить на всех этапах погребального обряда.

Литература

1. Голубинский Е. История Русской церкви. – М., 1997. – Т. 1. Период 1: Киевский или домонгольский.

2. Требования к проведению погребального обряда изложено по: Православный обряд погребения. – М.: Даниловский благовестник, 1997.

3. Обсуждение «О традициях, увековечении памяти и ритуалах» // Светлая память! [Сайт]. URL: http:// www.memoriam.ru/forum (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

4. Обсуждение «О традициях, увековечении памяти и ритуалах» // Светлая память! [Сайт]. URL: http:// www.memoriam.ru/forum (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

5. Православный обряд погребения. – М., 1998.

6. Обсуждение «О традициях, увековечении памяти и ритуалах» // Светлая память! [Сайт]. URL: http:// www.memoriam.ru/forum/viewtopic (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

7. Обсуждение «Последний путь» // Электронный проект «Православие» [Сайт]. URL: http:// www.pravoslavie.ssau.ru/page1 (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

8. Обсуждение «Последний путь» // Электронный проект «Православие» [Сайт]. URL: http:// www.pravoslavie.ssau.ru/page1 (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

9. Православный обряд погребения. – М., 1998.

10 Обсуждение «Последний путь» // Электронный проект «Православие» [Сайт]. URL: http:// www.pravoslavie.ssau.ru/page1 (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

11. Обсуждение «Последний путь» // Электронный проект «Православие» [Сайт]. URL: http:// www.pravoslavie.ssau.ru/page1 (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

12. Обсуждение «О традициях, увековечении памяти и ритуалах» // Светлая память! [Сайт]. URL: http:// www.memoriam.ru/forum (дата обращения 2 декабря 2011 г.).

И. А. Голованов

СОБОРНОСТЬ КАК КОНСТАНТА РУССКОГО ФОЛЬКЛОРА

В центре внимания современной гуманитарной парадигмы знания находятся проблемы этнической ментальности, национального мировидения, воплощенного в духовном наследии того или иного народа. Эта проблематика всегда интересовала науку о фольклоре, поскольку в устном поэтическом творчестве в образной форме хранится социально-исторический опыт народа. В сущности, фольклорные произведения – это особая форма понимания и объяснения мира, форма выражения коллективных оценок и критического осмысления действительности, способ сопоставления реального с народным идеалом.

Под константами, вслед за Ю.С. Степановым, мы понимаем устойчивые концепты культуры [8, с. 85], которые в нашем случае транслируются от поколения к поколению через фольклорные тексты. Благодаря стабильности традиционного мировоззрения, сохранению и трансляции средствами фольклора этнических ценностей обеспечивается устойчивость существования общества и человека как его части.

В отечественной филологии исследование взаимосвязи между народным сознанием и народной культурой было положено трудами Ф.И. Буслаева, А.Н. Афанасьева, А.А. Потебни и других ученых. Первым опытом создания обобщающего справочника традиционной духовной культуры явился словарь «Славянские древности» под общей редакцией Н.И. Толстого. В статьях этого издания нашли отражение народные представления о мироустройстве, обрядах, обычаях, традиционных ценностях славян.

Как отмечает М.С. Каган, «поведение и деятельность человека не запрограммированы генетически, не транслируются из поколения в поколение стойким наследственным кодом и не передаются поэтому каждому индивиду императивно, от рождения, через ансамбль управляющих его активностью инстинктов, а направляются *прижизненно обретаемыми индивидом потребностями, способностями и умениями, опосредуемыми опытом предшествующих поколений и его собственным*» [5, с. 71]. В фольклоре и фольклорном сознании как его источнике (генераторе) и идеальном аналоге зафиксирован именно этот опыт предшествующих поколений в

рамках определенной этнической культуры. Через фольклорное сознание, которое приобщает людей к духовному опыту этноса, формируются необходимые каждому члену сообщества качества (о фольклорном сознании подробнее см. [2]).

Центральной проблемой фольклорного сознания выступает соотношение «человек – мир», к анализу которого народное сознание подходит с точки зрения не отдельного человека, а коллектива, социума. Как писал В.Е. Гусев, в центре образного моделирования действительности в фольклоре оказывается то, что «затрагивает интересы не отдельно взятой личности или выделившейся из общего группы, а непременно всего коллектива как целого» [3, с. 219].

Взгляд на фольклор через важнейшие константы традиционной духовной культуры позволяет увидеть его системообразующие основания. В русском фольклоре эти основания возможно представить в виде пяти ***констант*** – наиболее устойчивых, постоянных, пронизывающих все жанры ментальных «русел», матриц, программ: двух *онтологических* и трех *аксиологических*. Онтологические константы – пространство и время – служат для структурирования мира, концептуализации и категоризации его составляющих. Они выполняют важнейшую для существования человека ориентирующую функцию. Аксиологические константы служат для «очеловечивания» мира, наделения его смыслами. В русском фольклорном сознании целесообразно выделять три аксиологические константы: *соборность, софийность* и *справедливость*. Остановимся более подробно на особенностях репрезентации в современной несказочной прозе первых двух духовных констант.

Константа соборности состоит в понимании единства русского человека с миром, его причастности к миру природы, миру людей и к миру смыслов. Соборность наделяет часть целого смыслом целого. Путь к соборности как согласованности индивидуальных сознаний лежит не в последовательном научении, а в нравственном очищении. Другими словами, для русского фольклорного сознания значительно важнее не познание мира, а понимание его, органическая *причастность* к нему. По мнению ряда авторитетных ученых, соборность выступает одной из древнейших объединительных черт славянского мира (см. труды академика В. Ягича, монографии В.В. Колесова «Русская ментальность в языке и тексте», Л.В. Савельева «Русское слово в культурно-историческом освещении» и др.). Соборность предстает как объединение и воссоединение разнородного. Носитель фольклорного сознания не противопоставляет себя миру, не возвышается над миром и не выделяет себя из него. Думается, что именно эта константа способствовала формированию хорового, или симфонического (Л.П. Карсавин), начала русской культуры.

Понимание соборности как ментальной категории впервые было введено в первой половине XIX века в трудах русского писателя и мысли-

теля А.С. Хомякова. Рассуждая о древнерусском эстетическом сознании, он подчеркивал, что оно имеет внеличностный и даже вневременной характер. П.А. Флоренский также указывал на «средневековую спайку сознания», отразившуюся в целокупности и гармоничности искусства Древней Руси [9, с. 215]. Глубокое исследование своеобразия древнерусского эстетического сознания принадлежит В.В. Бычкову, посвятившему ряд своих работ осмыслению феномена древнерусской иконы. По словам В.В. Бычкова, «Древняя Русь создала уникальные художественные ценности и жила ими, но сама не испытывала потребности осмыслить их, выразить опыт их освоения вербально. Эти процедуры она оставила своим потомкам…» [1, с. 3]. Исследователь утверждает, что «древнерусская культура – это иконоцентричная культура», «указывая на духовные и неизобразимые феномены горнего мира, икона всем своим художественным строем, эстетическими качествами, сконцентрированными вокруг духовного христианского ядра, выражающими христианскую духовную реальность, ***возводит*** дух человека в этот горний мир, ***гармонически*** объединяет с ним <…>, приобщает его к бесконечному наслаждению…» (подчеркнуто нами. – *И.Г.*) [1, с. 9]. Именно соборность определяет, по мнению исследователя, повышенную духовность древнерусского искусства [1, с. 12].

Нельзя обойти вниманием вопрос о соотношении в понятии «соборность» христианского и народного начал. Характер этого соотношения чрезвычайно сложен, неоднозначен. Философ и культуролог Б.В. Емельянов пишет: «Подытоживая результаты перехода к православному типу ценностных ориентаций, можно утверждать, что в нем действовали три фактора: византийское православное христианство, славянское язычество и русский национальный характер, который по своему воспринял и переработал православно-христианские ценности» [4, с. 5]. Далее ученый подчеркивает:: «В России православие традиционно стремилось дать ***общую*** программу действий, сверхцель ***всем*** людям, независимо от звания, знатности, богатства, национальности или возраста» (выделено нами. – *И.Г.*) [4: с. 5]. Чувство общности всех людей, независимо от их национальной принадлежности, способствовало формированию свободомыслия, а также открытости к иным культурам.

Дать исчерпывающий анализ проявлений константы соборности в фольклорных текстах не представляется возможным – она разлита, растворена в них в силу своей универсальности, а потому остановимся лишь на отдельных мотивах, в которых ярко выражена данная константа.

В уральской несказочной прозе значительную часть составляют произведения, повествующие о начале заводов, шахт – объектов, с которыми была тесно связана трудовая жизнь народа. Один из традиционных мотивов, который воспроизводится в подобных преданиях – мотив «заложенной головы»: «Сказывают еще, будто если в плотину заложить человека живого, то плотина-то, крепче стоит» (Архив УрГУ; зап. В. Заниной и Н.

Кутыревой в 1979 г. в г. Нязепетровске Челяб. обл. от А.С. Манекиной, 1904 г.р.). Как нам представляется, мотив «заложенной головы» отражает взгляд на жизнь отдельного человека с позиций общинного, соборного сознания: добровольная жертва человеком своей жизни ради общего блага признается значимой и социально одобряемой.

Наиболее отчетливо представление о добровольности жертвы проявляется в предании, записанном фольклорной экспедицией ЧГПУ в 1996 году: «В эти места пришли люди и решили строить завод. <…> Три раза строили плотину и три раза ее уносило. Вот тогда-то и пошел слух, будто человеческая голова нужна, чтобы плотину не смывало. Старухи-кликухи разнесли, что непременно человеческая голова нужна, и девичья на особицу. <...> Была у нас на заводе девушка Федосья-красавица. Наговорили ей старухи о слухах, и решила Федосья помочь людям» (Зап. А. Огаровой в пос. Строителей г. Златоуста от З.А. Калетинской).

Приведенное предание отличается от большинства записываемых сегодня текстов, организованных мотивом «заложенной головы». В позднем фольклоре данный мотив получает переосмысление: акцент в повествовании переносится с добровольной жертвы на картины тяжелого труда на рудниках и горных заводах. Реальные трудности, печально сказавшиеся на судьбе многих людей, обрастают в подобных преданиях художественным вымыслом, а мотив заложенной головы становится генерализацией представлений о бесчисленных трагедиях, сопровождавших возведение заводов на Урале. Представление о добровольной жертве еще может быть опосредованно выражено в предании (мы выделили данный фрагмент полужирным шрифтом), но оно заслоняется новыми оценками и смыслами:

«Строился завод и нужно было заложить фундамент, а под этот фундамент живого человека положить надо. **И вот выбрали – у кого там детей нет или молодые.** И женилися девушка с парнем, а он ее все не пускал до восьми часов по воду. А однажды она встала и говорит: «Воды нет, я пойду, Алешенька» (его Алешенькой звали, а ее Еленушкой). И она пошла по воду. Почерпнула водички, а там колотили холсты две женщины. Ну, она почерпнула водички и пошла, а ее схватили и зарыли со всем, с ведрами. Алешенька проснулся – жены нет, он побежал, побежал, а эти женщины холсты колотят. Он спрашивает: «Приходила женушка по воду?» – «Приходила». – «Дак вот нет ее сейчас дома». – «А мы слышали, здесь кричали». Он побежал, зарыта она еще была сыро так, легкая земля была. Он начал рыться и нашел сафьяновый башмачок. И, злой, заревел, закричал, что Еленушка зарытая. И он побежал вдоль берега и сам потонул» (Архив ЧелГУ; зап. В. Жогиной в 1978 году в г. Верхний Уфалей Челяб. обл. от Л.С. Беляевой, 1906 г.р.).

Идея соборности реализована и в фольклорных повествованиях о монашеских общинах, например, в текстах о монахе Долмате, основателе Далматовского успенского мужского монастыря. Сведения об этом монахе и его

монастыре прочно вошли в фольклорное сознание, благодаря чему получили отражение в научно-этнографических статьях. Так, в работе М.Ю. Нечаевой об уральских монастырях приводится следующая легенда о Далмате: «В 1644 году на пустынные земли на реке Исети пришел монах Далмат. Раньше он жил в другом уральском монастыре, Невьянском Богоявленском, был почитаем за свою набожную и строгую жизнь, и его даже хотели выбрать строителем, то есть начальником. Предание гласит, что Далмат не пожелал такой должности и в поисках уединения ушел оттуда. Земли, где поселился монах, принадлежали татарину Илигею, но сам он их не использовал, а сдавал в аренду русским людям, занимавшимся промысловой деятельностью. Промысловики, узнав о появлении монаха и о том, что к нему начинают приходить другие монахи и миряне, желавшие вести такую же благочествую жизнь, подговорили Илигея с его сородичами изгнать их. Татары-кочевники дважды нападали на монашескую общину. По преданию, во время второго столкновения Илигею было видение Богоматери, запретившей трогать иноков. Вняв ему, Илигей оставил в покое монахов, позволил жить на своих землях и даже подарил Далмату кольчугу и шлем-шишак» [7, с. 81].

В данном повествовании рассказ о монастырской общине актуализирует важную для фольклорного сознания идею сопричастности. Члены общины воплощают ее самим своим бытием, каждодневным трудом на общее благо. Именно идея единства как идеал жизни и помогает им не только преодолеть каждодневные трудности, но и защитить себя от внешних посягательств.

В наших записях есть также ряд внутренне связанных между собой легенд о городе Кыштыме Челяб. области, в которых также реализована идея соборности. В одной из легенд рассказывается о событиях, предшествовавших основанию города. По фольклорным представлениям, Кыштым основал один из Демидовых, именно он и выбрал место для города. По легенде, Демидов «остановился на ночлег и велел срубить самую большую сосну для обеденного стола». Отдав должное телесному, основатель обращается к заботам о высоком, духовном и приказывает «на месте, где была срублена сосна, построить церковь» (Архив ЧГПУ; зап. М.М. Радаевой в 2007 году в г. Кыштыме от П.С. Бызгу, 1990 г.р.). Идея понятна, ведь храм божий строят для того, чтобы туда приходили люди, ощущали свою общность, единство с богом, гармонизировали себя в соответствии с высокими помыслами и праведно жили.

Именно поэтому, когда в другом повествовании рассказывается о метеорите, который, якобы, падал на Кыштым, на город «он не упал – церкви стояли крестом. Он несколько лет держался над нашим городом, но так и не упал. Крест не дал ему на нас упасть» (Архив ЧГПУ; зап. М.М. Радаевой в 2007 году от Е.Д. Пановой, 1995 г.р.). Сила креста не могла бы распространиться на город, если бы его жители были разобщены, жили не в соответствии с заповедями человеческими и божьими. Такова мысль,

стоящая за этими повествованиями. Обращает на себя внимание, что в обоих случаях информанты – школьницы. Естественно, что традицию они переняли от старших, от своих духовных наставников. Следовательно, она существует, не иссякла.

В другом предании, примыкающем к рассмотренным выше, со всей определенностью говорится о значимости преемственности традиций: священники во время гражданской войны стремятся сохранить школу как место передачи знаний и духовных ценностей. «Когда хоронили какого-то священнослужителя, рыли ему могилу, это же все на территории церкви происходит, они нашли школу. Стали в архивах выяснять, оказалось, что когда при гражданской войне церкви стали закрывать, то вот эту школу священнослужители зарыли, и она сохранилась» (Архив ЧГПУ; зап. С.С. Романцовым в 2007 году в г. Кыштыме Челяб. обл. от Е.Д. Пановой, 1995 г.р.).

С точки зрения носителей фольклора, бог никогда не оставлял этот город. «Одна прихожанка рассказала, что ей прабабушка рассказывала, что заставляли их забелить. Вот они забелят, придут на второй день, опять это все проясняется. Понимаете, лики, это все. И потом все-таки неделю они ходили, ежедневно забеливали, и все равно никак не забеливалось… Это с божьей помощью. Господь не допускал, чтобы забелено было. Дак они заштукатуривали вот таким слоем» (Архив ЧГПУ: зап. Т.М. Романовой в 2007 году в г. Кыштыме Челяб. обл. от П.Е. Гавриловой, 1937 г.р.).

Несмотря на все гонения на церковь в прошлом, ангелы не оставили жителей города без своего покровительства. «Только в прошлом году, на большой праздник… У нас певчих нет, не на что принимать нам. И потому мы вечером службу не вели накануне большого праздника. Вот приехали у нас из Озерска. Мы ушли, закрыто все было. Приехали прихожане, потом они нам объясняют: «Вот, – говорит, – заходим в храм, вот поют, вот поют и все. Стучим-стучим, вот никто… Кругом обошли. Нет никого…», а это все-таки… ангелы. Все равно большой был праздник. В этот год не служили, мы не могли, возможности у нас такой не было… Вот такой случай. Все-таки они, ангелы, присутствовали в храме» (Зап. Т.М. Романовой в 2007 году в г. Кыштыме от П.Е. Гавриловой, 1937 г.р.).

В другом варианте легенды говорится о покровительстве апостолов: «Я еще маленькая была, но точно помню… Говорили долго еще… Маленькая девочка, а там раньше, где больница сейчас, школа недалеко была. Домой она, значит, возвращается, а бесы-то покою ни днем, ни ночью не дают. Стало ей вдруг плохо, она на снег увалилась, а зима была, и давай слезами заливаться, потом голову подымает и видит над храмом апостолов. Каких? Да кто говорит, Петра и Павла, кто говорит, что Михаила видела. Дело-то не в том…» (Архив ЧГПУ; зап. Е. Кривенко и А. Бусыгиным в 2009 году в г. Кыштыме Челяб. обл. от Татьяны, 1956 г.р.).

Таким образом, соборность – это часть естественной жизни русского человека, которая помогает ему и в простых бытовых вещах, и в сложных,

в понимании высокого, горнего мира. И в таком образе жизни – мудрость народная, только так можно сохранить себя, свой род, свою семью и в прошлом, и в настоящем.

Литература

1. Бычков, В. В. Своеобразие древнерусского эстетического сознания / В. В. Бычков // Традиционная культура. – 2003. – № 2 (10). – С. 3–13.

2. Голованов, И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX–XXI вв.) / И. А. Голованов. – Челябинск: Энциклопедия, 2009.

3. Гусев, В. Е. Эстетика фольклора / В. Е. Гусев. – Л.: Наука, 1967.

4. Емельянов, В. В. Русская культура: мир ценностей и святынь / В. В. Емельянов // Святыни и ценности культуры Урала: сб. материалов Первого Славянского науч. собора. – Челябинск: ЧГАКИ, 2004. – С. 4–10.

5. Каган, М. С. Эстетика как философская наука / М. С. Каган. – СПб.: Петрополис, 1997.

6. Колесов, В. В. Русская ментальность в языке и тексте / В.В. Колесов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006.

7. Нечаева, М. Ю. Уральские монастыри / М. Ю. Нечаева // Духовная культура Урала. – Екатеринбург, 1998. – С. 79–96.

8. Степанов, Ю. С. Константы: Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект, 2001.

9. Флоренский, П. А. Избранные труды по искусству / П. А. Флоренский. – М., 1996.

Е. И. Голованова

О ЦЕННОСТЯХ ТРАДИЦИОННОЙ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Самое дискуссионное поле современной духовной жизни – вопрос о ценностях. В 2005 году на одной из августовских конференций учителей обсуждались ценности современного образования. Выступающему с пленарным докладом – представителю органов управления образованием – был задан вопрос: какие ценности, по его мнению, должны быть в центре современной школы и системы образования в целом: наши, традиционные, или западные? Присутствующим хотелось уточнить, о каких ценностях докладчик ведет речь. Однако чиновнику не удалось назвать ни одной конкретной ценности, из его уст прозвучало примерно следующее: «Каждый учитель должен сам решать, какие ценности он будет формировать». Трудно сказать сегодня, был ли тот ответ результатом беспомощности представителей управляющих образованием инстанций, их полной идейной дезориентации или отражением модного в те годы плюрализма. В продолжение начатых тогда размышлений о ценностях хотелось бы разобраться в этой проблеме в настоящей статье.

Какими ценностями жила и по-прежнему живет Россия? Хочется верить, что, несмотря на все нововведения (начиная с петровских реформ), на попытки жить по западным меркам и стандартам, Россия была и остается преемницей, хранительницей и субъектом воспроизводства именно традиционной культуры и традиционных ценностей. В этом смысле дело пер-

воучителей Кирилла и Мефодия трудно переоценить: они создали возможность для возникновения и развития великой русской книжной культуры, духовно связанной с культурой традиционной, проникнутой ее идеями и ценностями, благодаря чему мы имеем тот комплекс духовных богатств, который востребован и будет использоваться мировым сообществом на протяжении многих столетий.

Система важнейших ценностей традиционной восточнославянской культуры, на наш взгляд, выражена простой формулой, рожденной в народной среде: «***Своим горбком, своим домком и своим умком жить»***. Здесь кратко, емко и точно представлен народный идеал праведной жизни, заключены три главные ценности славянского, или у́же – русского, мира: ТРУД, ДОМ (СЕМЬЯ) и ЯЗЫК (поскольку язык – это и есть сама мысль, способ видения мира, система главных ценностей).

Несколько лет назад мне довелось участвовать в подготовке юбилея одного из наших уважаемых коллег: для получения Почетной грамоты нужно было оформить представление от деканата, на основе которого был издан приказ по университету о награждении юбиляра грамотой. Саму грамоту готовил отдел по связям с общественностью. Каково же было мое удивление, когда в тексте я увидела формулировку: «Награждается за многолетнюю добросовестную *работу*». Невольно задумалась о разнице между словами «работа» и «труд». Ответ на этот вопрос кроется в их этимологии. ***Работа*** восходит к слову «раб» (см. [16, с. 427]), следовательно, это слово – хотим мы того или нет – подразумевает мысль о несвободном, подневольном труде, лишенном смысла (пользы) для самого работающего. Конечно, в современном русском языке лексема *работа* употребляется в более широком и нейтральном контексте, чем прежде. Но в тех случаях, когда мы хотим подчеркнуть нетворческий, несвободный, принудительный характер чьей-либо деятельности, мы выбираем именно это слово.

Труд в русском сознании изначально ассоциируется с усилием, напряжением, страданием. П. Я. Черных установил, что древнерусское слово *трyд* происходит от общеславянского *trudъ, которое имело значение «мять», «жать», «давить», «щемить» [17, с. 266]. Близкие значения в славянских языках: «усилие» (сербохорв.), «напряжение, затруднение» (в чешском), «беспокойство, усталость» (в польском). Труд в славянской традиции, таким образом, – это действие, направленное на изменение структуры чего-либо, сопряженное с большими усилиями, страданиями.

С христианизацией Руси и утверждением православия *страдание*, которое раньше воспринималось лишь как плата за физическое обновление, возрождение, стало пониматься как этическое перерождение [8]. Страдание становится глубоко нравственной категорией. Данное понятие оказывается тесно связано с идеей очищения, это добровольное принятие человеком как физических, так и нравственных притеснений для спасения души, духовного преображения. Образцом (а точнее – символом) страда-

ния в христианской культуре, безусловно, является Христос. Страдание традиционно связано также с идеей терпения и смирения. Оно воспринимается как подвиг человека, сближается с представлением о святости – высшей ценностью в русском сознании.

Таким образом, весь комплекс смыслов, ассоциируемых со словом ***труд***, выявляет его отождествление с сущностями *горнего* (высокого) мира, противопоставленного миру дольнему, и относит к числу высоких ценностей.

Труд в народном сознании – это способ социальной активности человека и необходимое условие его добродетельной жизни. Труд понимается как истинный источник человеческой радости, а затем удовольствия. Это честное и благородное занятие. Лишь каторжный, подневольный труд считается злом. Правда, и здесь не все так просто. Народное сознание делает акцент на том, что жить – значит содержать себя, добывать средства к существованию, а уж какой труд выпадет на долю человека – не ему решать.

Представление о труде пересекается с такими сущностями, как *справедливость, достоинство, красота, семья, знание, умение, терпение*. С позиций народного сознания, труд – это важнейшее условие развития человека, интеллектуального, физического, нравственного. Именно труд делает жизнь о-*смысл*-енной. При этом наибольшей ценностью наделяется коллективный труд, общественно значимый, полезный и самостоятельный.

Проведенное нами исследование наименований профессий в русском языке [6] позволило открыть интересный феномен. В русском традиционном сознании *портной* воспринимается негативно, связан с отрицательной коннотацией. Приведем стереотипные ассоциации с этим словом:

1) портной – нажива (*Иглой выстегать, выковырять; Он выстегал иглой каменный дом*);

2) портной – вор (*Унести на ножницах* (украсть); *Нет воров супротив портных мастеров*; *Портной на грош украдет, а на рубль изъяну сделает*);

3) портной – нерадивость (*Швец Данило что ни шьет, то гнило; Портной гадит, а утюг гладит*);

4) портной – своенравность (*Всяк портной на свой покрой; Как хочу, так и строчу*);

5) портной – пьянство (*Не так швецу игла, как чарочка*).

Портному приписываются такие негативно оцениваемые качества, как стремление разбогатеть любой ценой, нерадивость и своенравность. Нам, живущим в XXI веке, такая трактовка не совсем понятна: сегодня портные – правда, самые талантливые из них – стали, по сути, властителями дум людей, ср. *кутюрье, от кутюр* и т.п. Оказывается, причина такой оценки портного заключается в том, что, с позиций народного (главным образом, крестьянского) сознания, человек не может восприниматься положительно, если у него нет дома, семьи, о которых необходимо заботиться, нет своего участка земли. У портных, бродячих портных, ничего этого

не было. Б. А. Рыбаков пишет: бродячие портные жили в чужих домах, обшивали семью и затем переходили в другой дом, в другую деревню [13, с. 562]. Такой образ жизни и отличал портного, наделял его восприятие в народном сознании чертами плута, мошенника.

Как видим, отсутствие дома как важный элемент оценки человека привело к негативному восприятию профессиональной категории в целом. ***Дом*** – это добродетель. В русском сознании дом – это целый мир, пространство духа и тела, мир, создаваемый и культивируемый человеком. Отсюда и текст одного из самых известных литературных произведений русского средневековья – «Домострой» – воспринимался как развернутое изложение концепции дома. Не случайно метафора «дом – страна» так активно использовалась в недалеком прошлом в российском политическом дискурсе. Дом ассоциируется с семьей: разрушение целостного образа сегодняшней России во многом связано с разрушением института семьи. Отсюда и возрождение ее видится в укреплении семьи, усилении семейного начала.

Наконец ***язык*** – это не менее ценная категория, чем названные ранее. Язык служит хранилищем смыслов, рождаемых умом человека из наблюдений над миром, над самим собой и другими людьми. Язык – это дом духа, как писал М. Хайдеггер. Если хочешь понять какой-либо народ, его образ мыслей, особенности мировидения, обратись к его языку, и через язык многое откроется (см. об этом: [1; 2; 9; 11; 14; 15 и др.]). Русский язык является хранителем всех важнейших для народа смыслов и оценок, главных с точки зрения русского человека истин. Так, например, проведенный нами анализ слова «служить», имеющего более 150 производных в русском языке и объединяющего все возможные аксиологические параметры (высокое – низкое – нейтральное), показал, что в нем заключены две центральные для русского сознания идеи – идея подчинения другому и идея *самопожертвования, самоотвержения* [5, С. 32]. Первая из них является базой для развития целого ряда разнообразных смыслов, отчасти нейтральных, но в большинстве своем содержащих отрицательную коннотацию. Вторая идея, более глубинная и отражающая суть русского миропонимания, определяет круг положительно и даже высоко оцениваемых смыслов. Предпочтение общего своекорыстному, соборность в противовес индивидуализму – уникальные черты русской культуры [см. 4], которые нашли своеобразное преломление в рассматриваемом слове и его производных.

Можно сказать, что мысль о служении, жизни для других, ради других – это ключевая составляющая славянского традиционного сознания. О традиции очень хорошо сказал Рене Генон: традиция – это орудие сохранения духовных оснований, вековых знаний о происхождении, устройстве и судьбах мира и человека, инструмент, позволяющий воплощать эти принципы. Сегодня, в эпоху небывалого кризиса духовной культуры, нам

как никогда важно помнить и знать о наших традициях, без которых невозможно существование народа [ср. 10].

Слово *традиция* восходит к латинскому языку, где означает «передача», «повествование». Не случайно в словаре Владимира Ивановича Даля указано лишь одно значение рядом с этим словом: традиция «предание; все, что устно перешло от одного поколения на другое» [7, с. 425]. Обратим внимание на подчеркнутый лексикографом характер передачи – без давления, навязывания сверху, не официальным путем, а свободным, естественным образом, а значит, в связи с истинными потребностями людей.

В словаре С. И. Ожегова и Н. Ю. Шведовой приведены два значения этого слова, первое почти слово в слово повторяет далевское толкование: 1) то, что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений (например, идеи, взгляды, вкусы, образ действий, обычай). Характерны приведенные составителем примеры: *Национальные традиции. Воинские традиции.* Второе значение является развитием первого: «обычай, установившийся порядок в поведении, в быту. Например: *Традиция встречи Нового года, вошло в традицию что-нибудь* [12, с. 795].

Следует отметить, что эти значения отнюдь не исчерпывают всей глубины понимания традиции и традиционного в культуре, в русской культуре в частности. Поэтому мы обратились к источникам теоретико-литературного и фольклористического характера. В энциклопедическом словаре Ю. Б. Борева «Эстетика. Теория литературы» мы нашли то, что искали. Процитируем: «Традиция – это присутствие прошлого в настоящем. Традиция – память. Традиция – это актуализированная культура прошлого, это мобилизация опыта прошлого в интересах настоящего. Традиция впитывает в себя достижения культуры, непреходящие в ней» [3].

Традиция – это как раз то, что необходимо современной России, чтобы сохранить себя. Не застывшая традиция, а творчески воспринятая, обогащенная новыми актуальными смыслами и живыми концептуальными связями.

Литература

1. Бартминьский, Е. Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике / Е. Бартминьский; пер. с польск. – М.: Индрик, 2005.

2. Березович Е. Л. Русская топонимия в этнолингвистическом аспекте / Е. Л. Березович. – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2000.

3. Борев, Ю. Б. Эстетика. Теория литературы. Энциклопедический словарь терминов / Ю. Б. Борев. – М.: АСТ; Астрель, 2003.

4. Голованов, И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX–XXI вв.) / И. А. Голованов. – Челябинск: Энциклопедия, 2009.

5. Голованова, Е. И. «Служить бы рад…» / Е. И. Голованова // Русская речь. – 2011. – № 6. – С. 31–37.

6. Голованова, Е. И. Категория профессионального деятеля: Формирование. Развитие. Статус в языке / Е. И. Голованова; РАН. Ин-т рус. языка им В. В. Виноградова. – М.: Элпис, 2008.

7. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. / В. И. Даль. – Т. 4. – М.: Рус. яз., 1991.

8. Колесов, В. В. Древняя Русь: наследие в слове: в 5 кн. / В. В. Колесов. – Кн. 2. Добро и зло. – СПб.: Филол. ф-т Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2001.

9. Колесов, В. В. Русская ментальность в языке и тексте / В. В. Колесов. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006.

10. Костина, А. В. Традиционная культура в модернизирующемся обществе: перспективы развития / А. В. Костина // Пятые Лазаревские чтения: «Лики традиционной культуры»: сб. ст. участников междунар. науч. конф. 25-26 февр. 2011 г. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств; под ред. проф. Е. И. Голованової. – Челябинск, 2011. – С. 8–15.

11. Никитина, С. Е. Устная народная культура и языковое сознание / С. Е. Никитина. – М.: Наука, 1993.

12. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова / РАН. Российский фонд культуры. – 2-е изд, испр. и доп. – М.: АЗЪ, 1994.

13. Рыбаков, Б. А. Ремесло Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948.

14. Степанов, Ю. С. Константы: Словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2001.

15. Толстой, Н. И. Язык и народная культура: Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике / Н. И. Толстой. – М.: Индрик, 1995.

16. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – 2-е изд., стер. – Т. 3. – М.: Прогресс, 1987.

17. Черных, П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. / П. Я. Черных. – 3-е изд., стереотип. Т. 2. – М.: Рус. яз., 1999.

Л.А. Грицай

КОНЦЕПТ «МАТЕРИНСТВО» В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА РУССКОГО ЭТНОСА

Ни для кого не секрет, что лингвистическое наследие того или иного народа всегда представляет собой большое интерес для ученых. И это неудивительно, так как в языковой традиции, передаваемой из поколения в поколение, сохраняются важнейшие черты того особого мировидения, которое определяет специфику народного сознания. Более того, обращение к языковой образности дает исследователю возможность увидеть и понять глубинные ценностные основы не только национальной, но и общечеловеческой культуры от времени ее образования до настоящего периода.

Человеческие отношения отражены в языке во множестве сюжетов и образов. И, безусловно, отношения семейные также находят в народной языковой традиции свое достойное место. Благодаря исследованию этих традиций мы можем определить значение концепта «материнство» в языковой картине мира русских людей.

На наш взгляд, истоки этого концепта прослеживаются еще с древнейших представлений о Матери-земле.

Как полагают многие ученые, образ Матери-сырой-земли, божественной супруги Неба, олицетворяющей землю, орошаемую влагой и взра-

щивающую на себе посевы, был центральным образом древнерусского фольклора. Так, например, Г.Д. Гачев отмечает, что столь высокое значение Матери-сырой-земли связано с особым восточнославянским мировосприятием, «широтой» души, связанной с широтой родных просторов [1, с. 92].

Н.И. Толстой полагает, что один из важных эпитетов, применимых к земле в русском фольклоре, – «святая». Мотив святости отражен также в запрете плевать на землю и вонзать в землю режущие предметы (например, нож). «Святость» Матери-земли использовалась при произнесении клятв («Клянусь Матерью-землей!») [2, с. 11]. Таким образом, родная земля служила оберегом, являлась символом нравственной правды – ею клялись, к ней припадали.

Эту же мысль подчеркивает в своих работах Н.В. Гоголь, полагая, что «Мать-земля была искони священною у славян. В земле соединяются и смерть и плодородие. Она самая близкая проповедница человеку, и питательница, и его погребательница. Славяне воспитаны на земледелии, с принятием веры христианской святые церкви на место языческих богов становятся покровителями земледельческих занятий [3, с. 409].

Г.П. Федотов замечает, что культ Матери-сырой-земли был у русских «настолько силен, что был официально введен Владимиром в канон русских божеств под именем богини Мокошь и позже, в условиях соперничества язычества с христианством, был сопоставлен с Богородицей Марией». Более того, «языческий культ Матери-земли, концентрируя в себе религиозные чувства народа, пережил века и в философии XIX в. явился символом русской "Вечной Женственности", олицетворяющей материнство, доброту, милосердие. Поклонение земле как божественному Материнству является особенностью русского мировоззрения. Следы этого мы найдем у Ф. Достоевского, Вл. Соловьева, С. Булгакова» [4, с. 66–82]. При этом Федотов полагает, что благодаря этому древнему культу в восточнославянской народной традиции были сформированы представления как об идеальном материнстве, так и о преобладании коллективного начала над личностным. «Мать-земля учит своего сына доброте, верности, но не свободе, – пишет ученый, – Красота Матери-земли – в ее рождающем, жалеющем своего сына начале. Отсюда – склонность к чувственному пантеизму, гилозоизму, когда предметом любования становится материя, а не дух. Личность не раскрыта, а социальные связи слишком сильны. Такова общая характеристика языческого миросозерцания наших предков до принятия христианства» [4, с. 66–82].

В другой своей работе «Стихи духовные» Федотов рассматривает три ипостаси образа матери, сложившиеся в восточной славянской традиции: Богоматерь, мать, Родина. «В кругу небесных сил Богородица, в кругу природного мира – земля, в родовой социальной жизни – мать, являются на разных ступенях космической божественной иерархии носителями од-

ного материнского начала. “Первая мать – пресвятая Богородица, / Вторая мать – сыра земля, / Третья мать – как скорбь приняла…”» [5, с. 78]

На этом основании ученый подчеркивает особенность понимания образа Богородицы на Руси, когда в ее облике главным являлось материнское начало, в отличие от католического понимания святости Марии как прекрасной Девы.

Уважительное отношение к материнству, связанное с культом Матери-земли, сохранилось во множестве русских пословиц, поговорок, изречений («Матушка-кормилица, сыра-земля родимица!»; «Не лги – земля слышит»; «Грех землю бить – она наша мать»; «Питай – как земля питает, учи – как земля учит, люби – как земля любит», «Земля-мать – подает клад», «Не роди, мати, на белый свет. Не роди, Мать-сыра-земля», «Этого греха и земля не снесет. Как его, грешника, Мать-сыра-земля носит!», «Пускай будет по-старому, как Мать поставила», «Батьку, матку земля взяла, а нам, деткам, воля своя» [6]; «Земля-матушка живых питает, а мертвых к себе принимает», «Пораздвинься-ко ты, матушка сыра земля…» [7, с.165]). Защищающая функция земли, как матери, раскрывается в русских воинских заговорах-оберегах: «Подите вы, железо, камни и свинец в свою мать землю», «Мать-сыра-земля, ты мать всякому железу, а ты железо поди в свою матерь землю», «Встану я рано утренней зарей, умоюсь холодной водой, утрусь сырой землей» [35, с. 243–245]. Образ сырой земли также связан и с нравственным запретом («Мать-сыра-земля говорит нельзя») и Родиной («Русь святая, православная, богатырская, Мать святорусская земля») [6].

Как свидетельствуют русские языковые источники, большое количество заговоров либо начиналось с обращения к Матери-Сырой-земле, либо она была участницей заговорного события. Культ Матери-Сырой-земли просматривается также в суеверных средствах лечения. Причем мы можем встретить примеры заговоров, в которых происходит полное слияние образов «Матери-сырой-земли» и Богородицы и находит еще свое воплощение еще один известнейший архаический образ – мирового древа: «На море на Окияне, на острове Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями; на той березе Мать Пресвятая Богородица шелковые нитки мотает, кровавые раны зашивает...» [8].

Подобное понимание божественного материнства находит свое яркое воплощение во многих духовных стихах и апокрифах, например, в известном духовном стихе «Как расплачется и расступится Мать-сыра-земля перед Господом...». Здесь Мать-земля исповедуется перед Богом о тяжести своей доли – быть покровительницей грешного рода людского. Божественная сущность земли и материнства проявляется в другом духовном стихе «Уж как каялся молодец сырой земле...», в котором человек исповедуется Земле-матери в совершенных грехах [9]. Такие же мотивы проявляются и в письменных произведениях древнерусской литературы. Например, в

«Сказании о Мамаевом побоище» есть эпизод, в котором Мать-земля перед Куликовской битвой плачет о детях своих – русских и татарах, которым только еще предстоит погибнуть в кровавой сече.

Мы не можем не согласиться с мнением М.В. Мелексетян, полагающей, что во многих произведениях бытового обрядного фольклора, в свадебных похоронных песнях в особых эпитетах дается характеристика идеального образа матери. Ее называют «заступницей», «помощницей», «печальницей». Такая характеристика связывает образ земной матери с небесным высшим материнским образом. Недаром Богородицу в народе назвали «скорой помощницей, теплой заступницей», «печальницей», защитницей рода христианского», «молебницей Богу о людях». В похоронных заплачках выражалась также глубинная связь матери с Матерью-сырой-землей, в девичьих свадебных причитаниях при разлуке с «матушкой» и родным домом, так же, как в рекрутских песнях, образ матери стоял в связи с образами родным мест, родины [10, с. 207].

Важно для нас и то обстоятельство, что в языковой картине мира мать никогда не наделяется негативными характеристиками. Например, среди русских пословиц, собранных В.И. Далем, нет таких, где у матери обнаруживаются отрицательные черты: сварливость, отсутствие ума, болтливость. Напротив, мать предстает перед нами как носительница лучших женских качеств. Все это свидетельствует и о том, что именно в образе матери находят свое воплощение традиционно женские положительные черты характера. Мать рассматривается как любящая, добрая, милосердная, заботливая женщина, стремящаяся «вымолить» грехи своих детей у Бога: «Днем денна моя печальница, в ночь ночная богомольница», «При солнце тепло, а при матери добро», «Мать праведна — ограда камена», «Мать плачет (по детищу) не над горсточкой, а над пригоршней», «Жена для совета, теща для привета, а нет милей родной матери», «Нет лучшего дружка, чем родная матушка», «Родная мать и высоко замахивается, да не больно бьет». В этом ключе показательна пословица, которая разделяет образы «матери», «жены» и «невесты», придавая матери высшее значение: «Мать плачет, что река льется; жена плачет, что ручей течет; невеста плачет — как роса падет; взойдет солнце — росу высушит» [6].

Уважение к матери считалось первой нравственной заповедью детства. Публикуя старинную пословицу «Держи матерь во чти и в матерстве», т. е. почитай, чти ее, В.И. Даль слово «матерство» объясняет как достоинство матери [6]. Нарушившему ее угрожает проклятие: «Укоряющего старость материю, да исключают его вранове, да съедят орли» [11, с. 63].

Весьма распространен в русском языке и мотив обращения к умершей родной матери за помощью. Заметим, что в русских сказках, в которых встречается этот мотив – умершая мать наделяется особой мистической силой, способной отвести беду от ее детей.

Таким образом, изучив источники русской языковой традиции, мы можем выделить основные черты концепта «материнство» в русском этносе.

Мы видим, что данный концепт тесно связан с мифологемой «Матери-сырой-земли». При этом культ Матери-сырой-земли сопоставляется с почитанием Богородицы и Родины. В русском языке разделяются понятия «матери» и «бабы», и если по отношению к первой уважение всегда сохраняется, то по отношению ко второй присутствует насмешка, неприязнь и даже страх.

Изучая данный концепт в языковой традиции народа, мы можем обратиться и к исследованиям К.Г. Юнга в области коллективного бессознательного. В частности, К.Г. Юнг обращает внимание на то, что образ матери неизбежно проявляется в фольклоре: «С этим архетипом ассоциируются такие качества, как материнская забота и сочувствие; магическая власть женщины; мудрость и духовное возвышение, превосходящие пределы разума; любой полезный инстинкт или порыв; все, что отличается добротой, заботливостью или поддержкой и способствует росту и плодородию» [12, с. 218]. При этом по Юнгу, архетип матери не является единственным женским архетипом. Наряду с архетипом матери ученый рассматривает архетип «анимы», отождествляемый с женским началом. Поэтому в фольклорных источниках понятие «мать» противопоставляется архетипу «анимы» (женщины/жены/бабы). При чем архетип матери – всегда положителен: «для мужчины мать с самого начала имеет явный символический смысл, чем, вероятно, и объясняется проявляющаяся у него сильная тенденция идеализировать ее» [12, с. 244].

Эту же мысль встречаем в работах Э. Фромма: он определяет мать как символ природы, земли, океана, бесконечной и безусловной любви. Отец, по мнению ученого, представляет другой полюс человеческого существования: «мир мысли, мир вещей, сделанных своими руками, мир закона и порядка, дисциплины, мир путешествий и приключений. Любовь отца — это любовь на определенных условиях» [13, с. 132]. К пониманию этого типа любви человечество приходит через монотеизм, когда Бог воплощает в себе любовь Отца. [13, с. 132].

Близкое понимание значение отцовства и материнства принадлежит Г.П. Федотову. В его трудах проводится мысль о том, что взаимодействие мужского, отцовского, и женского, материнского лежит в основании бытия каждой нации. Исследователь указывает, что: «во всяком национальном чувстве можно различать отцовское и материнское сознания – находящие себя как любовь к отечеству и любовь к родине. Родина, материнство связаны с языком, с песней и сказкой, с народностью и неопределимой, но могущественной жизнью бессознательного. Отечество, отцовство – с долгом и правом, с социально-государственной, сознательной жизнью» [14, с. 324]. На этом основании ученый считает, что разделение между рацио-

нальным и иррациональным содержанием культуры до известной степени совпадает с различием материнского и отцовского в родовой и национальной жизни. Легко убедиться, что отечество (страна отцов) связывает нас с миром политическим, а родина-мать – с матерью-землей. Очевидно, «Родина» (материнское начало нации) соотнесена скорее с этнической составляющей («земля», природа, язык коллективное бессознательное, иррациональное), «Отечество» (отцовское начало) – скорее с политической (история, политическая сфера, идеология, рациональное) [14, с. 326].

Следовательно, мы можем сделать следующие выводы:

Во-первых, мы можем отметить, что мифологема (или мифологический архетип по К.Г. Юнгу) матери является одной из важнейших концептов русского языкового сознания и занимает значительное место в языковой картине мира двух этих народов. Языковое выражение концепта «материнство» связано с понятиями эмоционального тепла, внимания, заботы, поэтому мать эмоционально ближе к своим детям, она выражает собой безусловную любовь.

Во-вторых, проведенный анализ русский языковых источников обнаруживает, что концепт «материнство» в языковой ментальности русского этноса содержит в себе черты и языческого, и христианского мировоззрения. Таким образом, языческие и христианские образы и мотивы обнаруживают последовательную генетическую связь и являются итогом общего исторического развития данных народов.

В-третьих, мы можем утверждать, что реконструированная нами языковая картина мира, отраженная в русских фольклорных текстах, подтверждает наличие в них общих мировоззренческих мифологических основ человеческой пракультуры: представлений о Богине-матери (земле) и Боге-Отце (Небе), положивших начало всему сущему. Данные мифологические представления являются универсальными для всего человечества, однако у каждого народа существуют особые, только ему присущие соотношения между этими мифологемами, что и создает основу национального мировидения и оценки мира.

В-четвертых, концепт «материнство» нашел свое яркое отражение в представлениях о материнстве в народной культуре русских. На основании этого в фольклоре сложились нравственно-религиозные традиции, определившие как идеальные представления о матери, так и требование к детям глубоко почитать свою родительницу.

Литература

1. Гачев Г.Д. Русский Эрос // Советская литература. – 1990. – № 5. – С. 87–94.

2. Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М.: Междунар. отношения, 2002.

3. Гоголь Н.В. Земледельческие праздники // Полн. собр. соч.: в 14 т. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. – Т. 9, 1952. – С. 420-423.

4. Федотов Г. П. Мать-земля (к религиозной космологии русского народа) // Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб.: София, 1991. –Т. 2. – С. 66–82.

5. Федотов Г.П. Стихи духовные. – М.: Прогресс; Гнозис, 1991.
6. Даль В. И. Пословицы русского народа. М., 1862. URL: http://www.slova.ru/book_toc/1.html (дата обращения: 25.02.2012).
7. Круглый год. Русский земледельческий календарь / сост., вступ. ст. и примеч. А.Ф. Некрыловой. – М.: Правда, 1991.
8. Степанова Н. И. Заговоры сибирской целительницы URL: http://fictionbook.ru/author/natalya_ivanovna_stepanova/zagovoriy_sibirskoyi_celitelniciy_viypusk_24/read_online.html?page=1 (дата обращения: 25.02.2012).
9. Демин В. Тайны русского народа. В поисках истоков Руси. М.: Вече, 1997. URL: http://lib.ru/DEMIN/tajny.txt (дата обращения: 25.02.2012).
10. Мелексетян М.В. История развития и значение образа матери в русской поэзии // Вестник МГОУ. Серия Русская филология. – 2009. – № 2. – С. 207–211.
11. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства, XIV–XVII вв. / сост. С.Д. Бабишин, Б.Н. Митюров. – М.: Педагогика, 1985.
12. Юнг К. Г. Человек и его символы. – СПб.: Б.С.К., 1996. – 454 с.
13. Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. – М.: Республика, 1992. – С. 110–179.
14. Федотов Г.П. Сумерки отечества // Судьба и грехи России. – Т. 1. – М.: София, 1991.

Е. А. Каминская

КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ МИФОВ

Для того чтобы дать представление о культурных смыслах мифов, на наш взгляд, следует определиться с понятием самого смысла. Существует множество его различных дефиниций. Согласно БСЭ, «смысл – идеальное содержание, идея, конечная цель (ценность) чего-либо» [4]. В «Толковом словаре» приводится следующее толкования термина: «Смысл – содержание, сущность, суть, значение чего-нибудь; цель, разумное основание чего-нибудь» [15, с. 737].

В культурологии принято выделять не просто понятие «смысла», но именно «культурного смысла» в значении идеационального конструкта, связанного с культурными объектами (денотатами) как со знаками, т. е. являющиеся их информационным, эмоциональным, экспрессивным содержанием (значением) [21]. Культурный смысл определяют как выработанную историческим опытом информацию, через и средствами которой определённое сообщество людей, создающих свой способ бытия, образ жизни, культуру, постигает и понимает окружающий мир и своё предназначение в нём [12].

Специфической характеристикой культурных смыслов следует считать то, что они воплощают уникальное и индивидуализированное содержание человеческого миропонимания, человеческого опыта, одновременно универсализируют его. Следовательно, в любом культурном смысле следует выделять два структурных компонента: относительный (индивидуализированный) и абсолютный (универсальный). Относительный показывает отличие одних культур от других, соответственно, проявляется только

при «встрече» с другой культурой, в процессе их диалога. Абсолютные аспекты культурных смыслов подчеркивают универсальность культуры для всего человечества.

Смысловой мир культуры передается и закрепляется через систему ценностей, норм, символов, раскрывающих глубинные (осознанные или бессознательные) образы мироперeживания, мироощущения человека. Так, икона, являясь символом божественного, несет на себе смысловое выражение веры; березка, о которой так часто упоминается в народных песнях, – не просто символ юной девушки, но и воплощение смысла семейных (добрачных) взаимоотношений, а значит, и всего мироустройства крестьянского быта; кукла Вуду – не просто символ человека, но и отображение смыслового поля магии; Кащей в народных сказках – и символ зла, и воплощение идеи рождения-перерождения; смысл китча заключается в соотнесении его художественной культурой, обладании всеми ее характеристиками и т.п.

Каждая из форм культуры несет на себе определенную смысловую нагрузку, наполняясь смыслами. Остановимся кратко на описании культурных смыслов таких форм культуры, как миф и религия.

Миф – исторически первая форма культуры. Можно определить доминантный смысл мифа на ранней стадии становления как породнение человека с силами природы и обществом, за счет чего происходит эмоциональное, образное, экспрессивное самоутверждение личности в природе и обществе. В соответствии с доминантным смыслом мифа образуется смысловое поле, обусловливающее ценностные компоненты миропонимания, поведенческие установки и стереотипы. В мифе предмет или явление рассматриваются с точки зрения всего этого смыслового поля. «...Смысл мифа обладает собственной ценностью, он составляет часть некоторой истории …; в смысле уже заложено некоторое значение, и оно вполне могло бы довлеть себе, если бы им не завладел миф и не превратил внезапно в пустую паразитарную форму. Смысл уже завершен, им постулируется некое знание, некое прошлое, некая память — целый ряд сопоставимых между собой фактов, идей, решений» [1, с. 11, с. 26]. Именно через миф как, пожалуй, единственный способ осознания мира на первобытной родовой стадии развития, человек постигал окружающий мир. Следовательно, миф представлял собой некий комплекс «знаний-верований», которые придавали смысл человеческому существованию и помогали адаптироваться к условиям окружающей природной и социальной среды. В нем особым способом через специфические (зооморфные, антропоморфные) художественные образы средствами мифологической метафоры отражаются его (человека) представления о мире (картина мира). «Мифологическая метафора — это ви́дение материального мира в формах и категориях определенного смысла. А смысл — это семантика» [17, с. 218]. Миф предстает как универсальный символический комплекс, задающий человеку программу оп-

ределенных смыслов и тем самым, моделирующий человеческую деятельность [8].

Понимание доминантного смысла мифа расширяется в исторической динамике его существования. Ведь смыслообразование в мифах, как и смыслообразование в других феноменах культуры, носит конкретно-исторический характер. Так, в античности впервые, наряду с другими явлениями культуры, выделяется миф как особый объект познания. Его смысл заключается в изложении объективно существовавшей ранее реальности, неразрывно слитой с чувственным восприятием действительности. Сущность мифа заключена в его божественном происхождении. Божественная онтология как реальность прошлого отражена в мифах, человеческое же бытие выступает как реальность настоящего. Смысловое поле мифа расширяется за счет идентификации реального этнографического сообщества с окружающим миром через мифологические образы и сюжеты. В данном случае смысл мифа заключен не просто в породнении человека с силами природы и обществом, но именно в кровнородственном единстве как мифологических персонажей между собой, так и людей с ними. Так, начинает выстраиваться пантеон богов с точным установлением отцовства, братства, супружеских связей. Возникают персонажи, имеющие божественно-человеческое происхождение и пр.

Дальнейшая история существования мифов приводит в их осмыслении к все большему отрыву их от действительности, в разделении реального и выдуманного, фантастического. Благодаря такому разделению уточняется понимание мифа как аллегории, мифа как иносказания. Следовательно, смысл мифа заключен в том, чтобы показать и объяснить другие смыслы. При аллегорическом толковании мифов их образы и герои предстают не только как Боги, но и как носители определенных обобщенных материальных и духовных сил: например, по одной из версий, хозяйскую мудрость и рачительность олицетворял бог Велес; персонификация вечной молодости и течения жизни – богиня Додола; беспорядок и неурядицы воплощены в образе духов Матохов [7]. Культурный смысл и образ в мифе неразрывно связаны между собой, но связаны таким образом, что именно смысл доминирует над образом (согласно аллегорической концепции мифа). В софистических концепциях мифа его смысл заключен в познании человеком самого себя, в правильном воспитании человека через создание и привитие ему идеалов, норм, законов, ценностей. Смысловое наполнение мифа уточняется в аристотелевской трактовке его как первичного и упрощенного недоказательного знания, отражающего отношения между героями и выполняющего в культуре соционормативную функцию. Иное смысловое содержание мифа мы встречаем у Платона, который видит в нем средство порождения будущего путем его (мифа) воплощения. В целом, можно говорить, что в античную эпоху с одной стороны, углубилось значение мифа как явления культуры, способного породнить человека с окру-

жающим миром (через кровнородственные отношения, персонификацию человеческих взаимоотношений и качеств, возможности воплощения мифических идей, наделение реальных персонажей и событий мифологическими чертами, искаженное отображение реальных событий и пр.). С другой, появилось понимание мифа как фантастической реальности, поэтического творчества, имеющего лишь частичные аналогии с окружающим миром. И, наконец, обнаружился смысл мифа как сознательного замысла.

Данные тенденции продолжали развиваться, углубляя смысловую трактовку мифов, в дальнейшей истории развития человечества. Средневековье углубляет аллегорическую трактовку мифа и наполняет его многоуровневым смысловым содержанием (буквальным, истинным, моральным, духовным и пр.), одновременно стремящимся к универсализации. Человек и окружающая его действительность, включая природные явления, стали рассматриваться с точки зрения воплощения знаков мифологического присутствия Бога. Следовательно, культурный смысл мифа заключался в единении универсальности духовной сущности с реально-чувственным воплощением образов и их символическом объяснении.

Понимание мифа как аллегории обессмысливается в эпоху Возрождения, выдвинувшей на первый план идею о их полисемантизме. Углубляется значение мифа как художественного вымысла Художника.

В эпоху Просвещения доминирует значение мифа как единства и гармонии человека и природы. Но идея эта углубляется за счет осознания прогресса человечества (этапного, циклического развития). Мифам придается смысл философски-исторического источника о начальном этапе развития человечества, позволяющего реконструировать прошлое. В то же время возникает смысловая трактовка мифа как воплощение и преодоление человеческих страхов в поэтических формах. Тем самым расширяется смысловая трактовка мифа как фантазии. «Миф – это поэтическая праформа человеческой духовности» [14, с. 161].

Именно эта смысловая трактовка мифов будет доминировать в эпоху романтизма. Не отбрасывая идей средневековья об универсальности мифологических смыслов, переосмыслив символическую трактовку образов, через обновление художественных средств и образов, эпоха романтизма возродит доминантный смысл мифа, трактуемый как единение человека и природы, индивидуального и всеобщего, личностного и божественного.

Вторая половина XIX в. позволяет взглянуть на смысл мифа в его исторической ипостаси – как обобщенное отражение конкретной эпохи, определенного этапа развития (в т.ч. этапа развития Абсолютного духа). Одновременно мифу придается значение объяснения обрядов, которые и служили действенным деятельным магическим способом породнении человека и окружающей действительности. «Мифы – это лежащие в основе ритуалов специфические нормы, регулирующие поведение людей и определяющие ранжировку индивидов в социальной структуре [14, с. 302].

XX в. представляет широкое смысловое поле мифов. Следует, на наш взгляд, выделить понимание мифа как оживляющей силы, проявляющейся в кризисные моменты существования человечества; значение мифа как формы проявления бессознательного (как индивидуального, так и коллективного), а также стимулирования коллективного сопричастия и некоторые другие. «Миф есть средство оживления и поддержки социального родового чувства сопричастности и солидарности» [13, с. 309].

В XXI в. вновь выдвигается идея о смысле мифа как культурной универсалии, имеющей большое количество ипостасей и способных к историческому развитию в процессе познания окружающей действительности.

Следовательно, можно говорить о полисемантизации культурных смыслов мифов. «В мифах нужно видеть разные слои смыслов. … Смыслы и творятся человеком, и расшифровываются им» [14, с. 131].

В основе мифологического смыслового поля лежит четкая бинарная оппозиция. По-разному исследователи определяют ее: как оппозицию свой/чужой; противопоставление появления/исчезновения; соотношение мужского/женского начал и т. п. «Наделяя реальный мир природы и вещей значениями (семантикой), мифологические метафоры определяют его «антизначно»: каждое явление есть то, что оно есть (солнце в небе), но означает (антизначно определяет) множество других вещей и явлений» [17, с. 219].

Творцами и выразителями культурных смыслов мифов выступают мифологические герои. «Мифологическое смыслообразование – это динамический процесс прочувствования и осознания субъектом мифотворчества (в дальнейшем – мифологическим героем) противоречивости социальной ситуации, необходимости ее разрешения путем отыскания новых значимых параметров» [9, с. 110]. «Через развернутые во времени образы богов миф выражает смыслы, которыми Душа наделяет определенные сферы бытия» [14, с. 92]. Сюжет мифа чаще всего представляет собой повествование о герое, который и будет являться выразителем, носителем и транслятором культурных смыслов. «Миф становится «проявленным» через главную его смысловую составляющую – героя» [8]. Различные типы героев, исследование образов которых проводила Е. В. Иванова, такие как «культурные герои архаики» (демиург, тотемный предок, мифический герой, трикстер) и «герои нашего времени» (политический герой, идеологический герой, герой СМИ), в зависимости от исторического периода существования и функционального назначения, выполняют различную смысловую нагрузку.

Кратко рассмотрев историческую динамику доминантного культурного смысла мифа, мы пришли к заключению, что он несет в себе информацию об окружающем мире и способах его постижения, эмоционально-личностно окрашен в сюжетной линии, раскрывающей судьбу мифологи-

ческого героя и наполнен ценностными установками – моделями поведения в различных ситуациях.

Литература

1. Барт, Р. Мифология / Р. Барт ; пер с фр., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. – М.: изд-во им. Сабашниковых, 1996.
2. Белла, Р. Н. Социология религии // Американская социология. Проблемы, перспективы, методы /под ред. Т. Парсонса ; сокр. пер. с англ. В. В. Воронина и Е. В. Зиньковского ; редакция и вступительная статья доктора философских наук Г. В. Осипова / Роберт Н. Белла. – М.: Прогресс, 1972., с. 265-281.
3. Борко, Т. И. Эволюция мифа: на пути становления религиозного мировоззрения: автореферат диссер. на соиск. уч. ст. доктора философских наук по спец-ти 24.00.01 – теория и история культуры / Татьяна Иосифовна Борко. – Тюмень, 200.
4. БСЭ: электронный ресурс. Режим входа: http://bse.sci-lib.com/article103610.html.
5. Гараджа, В. И. Социология религии: учеб. пособ. для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – 3-е изд., перераб. и доп. / В. И. Гараджа . – М.: ИНФРА-М, 2005.
6. Голенков, С. И. Культура, смысл, сознание: сознание в предмете философии культуры [Текст] / С. И. Голенков. – Самара: изд-во «Самарский университет», 1996.
7. Грушко, Е. А. Энциклопедия славянской мифологии / Е. А. Грушко, Ю. М. Медведев. – Назрань: Астрель, 1996. – 206 с.: ил. ISBN 5-900986-08-X
8. Иванова, Е. В. Мифологическое смыслообразование: Образ культурного героя: автореф. диссер. ... доктора философских наук: 09.00.13.- Екатеринбург, 2005.- 269 с.: ил. РГБ ОД, 71 06-9/89/ Е. В. Иванова: электронный ресурс. Режим входа: http://www.dslib.net/religio-vedenie/ivanova6.html].
9. Иванова, Е. В. Мифотворчество XX века: к проблеме определения нового культурного героя / Е. В. Иванова // Вестник ОГУ, 2005, № 7. – С. 110-114.
10. Карташевич, М. В. Трансформация ценностно-смысловых составляющих менталитета поколений в условиях социокультурного кризиса России: дисс. на соиск. уч. ст. доктора культурологии / М. В. Карташевич. – 2008.
11. Козловский, В. П. Культурный смысл: генезис и функции: науч. издан. [Текст] / В. П. Козловский ; АН УССР. Ин-т философии ; отв. ред. Е. К. Быстрицкий. – Киев: Наук. думка, 1989.
12. Культура: справочник – словарь: электронный ресурс. Режим входа: http://www.artap.ru/cult/smsl.htm
13. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление // Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Л. Леви-Брюль. – М.: Педагогика-Пресс, 1994.
14. Найдыш, В. М. Мифология: учеб. пособ. [Текст] / В. М. Найдыш. – М.: КНОРУС, 2010.
15. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений [Текст] / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова ; РАН ; Институт русского языка им. В. В. Виноградова. – 4-е изд., доп. – М.: Азбуковник,1997.
16. Пелипенко, А. А. Рождение смысла: электронный ресурс. Режим входа: http://apelipenko.ru
17. Перлина, Н. Еще раз о том, как по ходу работы над книгой о Рабле Михаил Бахтин читал *Поэтику сюжета и жанра* Ольги Фрейденберг / Н. Перлина // Хронотоп и окрестности: Юбилейный сборник в честь Николая Панькова / под ред. Б. В. Орехова. – Уфа: Вагант, 2011. – С. 209-227.

18. Сергеев, Д. В. Онтология смысла: культурологический аспект: дисс. на соиск. уч. ст. канд. культ. / Д. В. Сергеев. – Чита, 2004.

19. Теория культуры: учеб. пособ. / коллектив авторов: В. П. Большаков, С. Н. Иконникова, И. К. Москвина, В. Д. Лелеко, С. Т. Махлина, Е. А. Островская, Е. П. Островская, Л. В. Петров, О. В. Прокуденкова, В. В. Селиванов, Г. В. Скотникова, Н. Н. Суворов. – СПб., 2008: электронный ресурс. Режим входа: http://lib.rus.ec/b/166292/read#t132; http://www.litres.ru

20. Философский энциклопедический словарь / гл. ред.: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М.: Совет. энцикл., 1983. .

21. Электронный ресурс. Режим входа: http://culture.niv.ru/doc/culture/encyclopedia-xx-vek/472.htm.

22. Электронный ресурс. Режим входа: http://saray-batu.narod.ru/worldnews/news5.html.

М. А. Крылова

ТРАДИЦИИ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ КАК НОСИТЕЛЬ СЕМЕЙНО-РОДОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Существенные изменения, произошедшие за последние годы, и новые проблемы, связанные с воспитанием детей, обусловили переосмысление сущности патриотического воспитания, его места и роли в общественной жизни. Решение проблемы воспитания основ патриотизма потребовало новых подходов к организации воспитательно-образовательного процесса.

В исследованиях педагогов и психологов раскрыты сущность, содержание, формы и методы воспитания уважительного отношения к семейным традициям у детей дошкольного возраста (Н.К. Крупская, А.С. Макаренко, В.А.Сухомлинский). В этом аспекте были проведены и коррекционно-педагогические исследования в области формирования словаря дошкольника, связанного с культурологической лексикой. (А.В.Запорожец, Н.А. Менчинская, З.Я. Ибрагимова).

Анализируя работы современных исследователей (Л.В. Кокуевой, Т.Н. Антоновой, Т.Т. Зубовой, Е.П. Арнаутовой и др.), можно говорить о том, что формирование основ патриотизма охватывает более широкий круг задач:

- формирование духовно-нравственного отношения и чувства сопричастности к родному дому, семье, детскому саду, городу (селу), родной природе, культурному наследию своего народа;

- воспитание любви, уважения к своей нации, понимания своих национальных особенностей, чувства собственного достоинства как представителя своего народа и толерантного отношения к представителям других национальностей – сверстникам, их родителям и окружающим людям;

- воспитание уважительного отношения к людям, родной земле, символике, традициям и обычаям.

Все эти задачи важны и актуальны, однако приоритетной для формирования основ патриотизма, на наш взгляд, является задача воспитания у

ребенка любви и привязанности к родному дому, семье, семейным традициям и обычаям. Поэтому задача образовательного учреждения – актуализировать чувство сопричастности ребенка с семьей, родом, родственниками; дать возможность осознавать правила, регулирующие взаимоотношения в семье; инициировать осознание детьми семейных ценностей, традиций, обычаев.

Прикосновение к истории своей семьи вызывает у ребенка сильные эмоции, заставляет сопереживать, внимательно относиться к памяти прошлого, к своим историческим корням. Взаимодействие с родителями в данном направлении способствует формированию бережного отношения к семейным ценностям, сохранению семейных связей. Только семья может обеспечить сохранение национальных традиций и обычаев, песен, поговорок и заповедей, обеспечить передачу потомкам всего положительного, что накапливается семьей и народом.

Необходимо отметить, что в настоящее время у людей наблюдается интерес к своей генеалогии, к исследованию национальных, сословных, профессиональных корней и своего рода в разных поколениях. Поэтому семейное изучение своей родословной поможет детям начать осмысление очень важных и глубоких постулатов:

- корни каждого – в истории и традициях семьи, своего народа, прошлом края и страны;

- семья – ячейка общества, хранительница национальных ценностей.

К сожалению, результаты диагностики показывают, что у детей отсутствуют четкие представления о понятиях «семья», «члены семьи». Наблюдаются неточные знания истории своего рода и семьи. В семьях не сформированы представления о положительных и отрицательных поступках, как одних из ценностей семьи, так как есть семьи, членов которых ничто не радует в поведении ребенка, между родителями нет согласованности – одни и те же поступки вызывают свои, не совпадающие по значению, реакции. Родители не всегда выслушивают мнение детей, отсутствует доверие и уважение между членами семьи. Недооцениваются семейные ценности, интерес к изучению и сохранению семейных обычаев и традиций неустойчив или отсутствует. У дошкольников в основном нечеткие, неясные, несформированные представления о семье как ценности, об уровнях ценностей семьи. Многие дети не могут охарактеризовать значимость семьи для человека. Конечно, не каждый родитель в полной мере осознаёт актуальность обсуждаемой проблемы и вряд ли знаком с методами и средствами её решения. Поэтому первостепенное значение приобретает организация целенаправленного взаимодействия между субъектами воспитательно-образовательного процесса.

Научное осмысление семейно-родовой культуры в России началось русским мыслителем и общественным деятелем Леонидом Михайловичем Савёловым. Именно в этот период Россия нуждалась в осмыслении

происходивших в семье и обществе сложных и неоднозначных процессов, нуждалась в мыслителях, способных превозмочь давление идейно ограниченной европейско-экономической парадигмы на российские умы. Своеобразное, образно-философское, представление об основах человеческого бытия, стало неисчерпаемым национальным и общечеловеческим достоянием. Именно в нём сегодня можно увидеть отдельные моменты и этапы разрушения в XIX веке в России семейно-родовой культуры в совокупности с пронизавшим и освящавшим её православием.

Мощный прорыв в представлениях о семье и ее семейных традициях сделан в XIX в. в работах разных исследователей. Обращение европейской науки к изучению жизни, деятельности, институтов, систем ценностей, семейно-родовой культуры, выработанных и традиционно воспроизводимых иными народами для обеспечения своего функционирования и воспроизводства, делало все более очевидным для ученых наличие принципиальных различий в путях и традициях семейно-родового развития человечества.

Представлялось, что фиксированию семейно-родовой культуры, несомненно, способствовали такие формы проявления складывающейся традиций, как: обычаи, обряды, предания, верования, предписывавшие этнос родовой жизни, закреплявшие родовые ценности, многочисленные табу в конкретно-исторических системах родства.

Сегодня накопленный столетиями и восстановленный сегодня опыт духовной культуры становится востребованным в семье и школе. Именно он дает основания и фактологическую базу для проведения глубоких исследовательских работ, подтверждающих, в конечном счете, непреходящую важность и значение семейно-родового уклада в жизнеустройстве общества. Именно этот опыт дает основания для тщательного изучения семейно-родового уклада и окружающей семейно-родовой культуры.

В связи с этим необходимо использовать новые технологии образования в учебном процессе. Обращение к семейно – родовой культуре как самоценности в младшей школе, изучение традиционного семейно-родового уклада приводит к повышению престижа института семьи и имеет важное значение. Учащиеся тянутся к своим родителям, предкам, корням, родовым традициям постепенно осознавая их роль в собственном творческом развитии и гражданском становлении.

Сегодня общество практически стихийно пытается вернуться к ценностям семейно – родовой культуры, судьбам предков. Главное направление семейно – родовой культуры в период пребывания ребёнка в детском саду и в школе – постоянная координация усилий родителей с деятельностью детских учреждений. Единство воспитательного воздействия семьи и школы выражает единство общественного и семейного начала в воспитании. Взрослые члены семьи помогают школьнику в учёбе и рациональном использовании свободного времени для всестороннего развития.

Концепция приоритета семейно-родовой культуры в обществе должна объединять все население России, различные традиционные конфессии, которые по сути, также исторически посвящали свою деятельность родовой семье и семейно – родовому укладу. Исходя из актуальности института семьи и необходимости формирования здоровых семейно – родовых отношений, усилия общества, касающиеся семейно – родового уклада, должны быть сегодня сконцентрированы на конкретных направлениях. Современной науке необходимо открыть и объяснить тонкие механизмы содержания семейной жизни, которые до сих пор не замечались или считались не важными, слишком простыми. Используя системный подход и современные концептуальные модели, наука способна сделать многое.

Важным направлением является просветительская деятельность педагогов, уже известные и вновь открытые свойства семейно – родовых отношений должны стать предметом познания и освоения всем обществом. Изучение семейно – родового уклада должно органично вписываться в любое образование и стать частью воспитательного процесса. Определенным вкладом в этот процесс восстановления престижа семьи и популяризации более или менее известных знаний о семейно-родовом укладе является внедрение тематики семейно – родовой культуры в образовательные учреждения: детские сады, школы. Сегодня тема семейно – родовых отношений, имеющая глубокие корни и замечательное развитие в прошлом российской культуры, была воспринята обществом и стала предметом изучения в образовательных учреждениях. Накопленный столетиями и восстановленный сегодня опыт духовной культуры становится востребованным в семье и школе. Именно он дает основания и фактологическую базу для проведения глубоких исследовательских работ, подтверждающих, в конечном счете, непреходящую важность и значение семейно-родового уклада в жизнеустройстве общества. Именно этот опыт дает основания для тщательного изучения семейно – родового уклада и окружающей семейно-родовой культуры.

Предлагаемый подход к формированию семейно – родовой культуры в начальной школе помогает ребенку узнать о семьях известных людей, постичь русские традиции, изучить свою родословную и пополнить словарный запас новой лексикой.

Литература

1. Суханов И.В. Обычаи, традиции, преемственность поколений. – М.: Политиздат, 1976.

2. Туранина Н.А. Формирование языковой личности белгородского школьника в этнокультурном пространстве региона. Белгород, ЛитКараВан, 2007.

3. Энциклопедический словарь. –М: Наука, 1980.

Н. С. Мурашова

РОЛЬ ДУХОВНОГО СТИХА В РАСПРОСТРАНЕНИИ И СОХРАНЕНИИ ПРАВОСЛАВИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Формирование духовного стиха приходится на период первоначального распространения христианства на Руси, когда были сильны еще языческие взгляды на мир, и новые религиозные идеи только начинали проникать в народное сознание. Духовный стих, по сути, явился продуктом культурной диффузии Православия и дохристианских традиционных представлений. В дальнейшем он отражал процессы культурной динамики, что находило выражение и в семантическом, и в прагматическом, и в стилистическом отношениях, а также в том месте, которое занимал духовный стих на разных этапах развития отечественной культуры.

Взяв на себя роль переводчика христианских сюжетов и идей на доступный и понятный народный язык, духовный стих выполнял просветительскую функцию, способствуя, с одной стороны, скорейшему распространению Православия, а, с другой стороны – адаптируя новые религиозные представления к уже сложившимся и укоренившимся идеалам, что иной раз приводило к упрощению и даже искажению некоторых мотивов, пришедших из христианской литературы.

Духовный стих, будучи медиатором между народным и христианским знанием, выступил провозвестником ценностей Православной культуры и, одновременно – хранителем ценностей традиционной народной культуры, имевшей на Руси более древнюю историю. Духовный стих представляет как дохристианскую, так и Православную картины мира, взаимодействие которых составило фундамент русской культуры.

Ценностные ориентиры, интегрированные духовным стихом, прежде всего, касаются нравственных категорий. Они выражаются через оппозицию правда – кривда, проявляющуюся на уровне макро и микро миров: их борьба разворачивается и в космическом масштабе и в пределах человеческой души. К правде (праведности) относятся: смирение, покорность, милосердие, готовность пострадать за веру, стремление к покаянию, соблюдение поста и молитвы; к кривде – нарушение нравственных заповедей (убийство, прелюбодейство, жадность, злоба, гордыня), богохульство, пренебрежение молитвой, несоблюдение постов, непочитание церковных праздников. За счет резкого противопоставления правды и кривды стихи обладают ярко выраженной дидактической направленностью, напоминая о расплате за грехи, устрашая изображением адских мук и страданий.

Духовные стихи – это религиозные по своему содержанию тексты, имеющие «коммуникативную направленность к Богу, Богородице, ангелам и святым или содержащие выражение определенного религиозного опыта в рамках православной церковной традиции» [1, с. 10]. Основные концепты языковой картины мира духовного стиха: душа, дух, правда (праведность, безгрешность), добро, любовь, спасение, святость, мученичество,

вера формируют обширное лингвокультурное поле «духовность», одновременно позиционируя религиозную и морально-этическую сферы. Все перечисленные нравственные категории выступают компонентами христианской аксиологии, функционирующими в пределах единого семантического пространства.

Первичный религиозный смысл слова «духовность» – устремленность человека к Святому Духу. Ради достижения этой устремленности создавались и исполнялись стихи, передавая из поколения в поколение аксиологические архетипы русской культуры. Будучи соотнесенными с миром сакральных истин, духовные стихи представляют нравственно-этические идеалы главными национальными ценностями. Объединив ценностные ориентиры дохристианской и христианской культур, духовный стих обнаружил единство их гуманистических принципов. Оказавшись в роли компромиссной области творчества, духовный стих выступил хранителем некоторых культурных норм ушедшей эпохи, выявив их близость аксиологическим представлениям нового периода развития русской культуры. Тем самым, предшествующий опыт не просто был сохранен, но адаптирован и развит в условиях изменившейся культурной ситуации. Религиозная тематика и народно-христианская система ценностей выступают важными маркерами исследуемой жанровой области.

В духовном стихе смешались элементы книжной и устной культур, чем объясняется его «двуязычие». Оно проявляется как на поверхностном (очевидном) уровне, так и на уровне более глубинном (скрытом). Первый выражается в лексическом строе и стилистике: в текстах наблюдается смешение церковнославянизмов и просторечных оборотов, в напевах используются интонации церковных песнопений и различных жанров народной песни, по манере исполнения есть стихи, приближающиеся к литургическому стилю пения и к народному способу звукоизвлечения и звуковедения.

На глубинном уровне двуязычие обнаруживается во взаимодействии двух типов носителей религиозного знания – устной и письменной ментальностей. Носитель письменной ментальности олицетворяет христианскую культуру. Носитель устной ментальности представляет фольклорную культуру. Первоначально христианские знания распространяются представителями письменной ментальности, постепенно проникая в широкие слои народа. Далее книжные знания подвергаются фольклоризации. И с этого момента как носители устной, так и носители письменной ментальности выступают популяризаторами христианской культурной информации, в том числе, посредством духовных стихов, используя при этом разные коммуникационные каналы. Письменная коммуникация представляет визуальную систему хранения и передачи информации, устная – ороакустическую. Письменная коммуникация, как правило, сопряжена с профессиональным типом творчества, устная – с фольклорным.

В процессе культурной динамики происходит диффузия книжности и устности. Человек устной ментальности обладает более свободным отношением к слову, допускает большую степень вариативности в воспроизведении и толковании сюжетов. Письменный способ фиксации духовных стихов способствовал закреплению в текстах сюжетных мотивов и ситуаций, их семантической интерпретации, словесно-интонационного оформления. Книжный канал коммуникации обусловливает переход от свободной, эмоционально-интуитивной речевой культуры к логически осмысленному постулированию идей.

В духовном стихе постижение Православной картины мира пошло по пути фольклоризации. Книжная информация начала подвергаться эмоциональному постижению через ее устное интерпретирование. Таким способом древнерусский человек пытался сердцем понять и принять новые для себя истины, сближая их с теми, что были ему известны. Интуитивно-чувственному проникновению в мир христианских образов помогает музыкальное оформление поэтических текстов. При этом использовались уже знакомые, семантически ясные мелодические интонации из народных песен, соответствующие возвышенному строю стихов. Следовательно, двуязычие или двустильность (термины С. Е. Никитиной) проявляется и в поэтическом и в мелодическом компонентах.

Духовный стих на протяжении всей свой истории сохранил древнерусский взгляд на слово и пение как на дар Божий. По мнению С. Е. Никитиной, «пением как высшим актом говорения возносилась хвала Богу» [2, с. 160]. Именно таким было отношение к духовному пению, как к церковному, так и к внебогослужебному.

В художественной форме духовные стихи раскрывают нравственный идеал народа и, одновременно, являют мир человеческих чувств. Духовные стихи – свидетели зарождения и развития русской лирики, они непосредственно участвуют в этом процессе. Потребность в лирическом типе художественного высказывания возникла на почве религиозных представлений, позволяющих христианину общаться с Богом, выражать свои помыслы, чаяния и надежды. Подобные лирические переживания не были свойственны носителям дохристианского сознания. Огромнейший репертуар и разнообразие сюжетов духовных стихов свидетельствуют о популярности художественной формы религиозного самовыражения. Свободные от богослужебных канонов, духовные стихи давали возможность проникновенно выражать трепетное и благоговейное отношение к Богу. Их поэтика и мелос оказывают колоссальное эмоциональное воздействие на исполнителей и слушателей, способствуя глубокому личностному сопереживанию излагаемым событиям.

За долгий период своего существования духовные стихи испытали влияние различных жанрово-стилистических явлений русского художественного творчества. Будучи открытой системой, воспринимающей языко-

вые особенности параллельно развивавшихся видов певческой культуры, духовный стих объединяет столь различные традиции отечественной вокальной музыки, как знаменный распев, былина, лирическая протяжная песня, романс и пр., интонационный сплав которых составляет мелодическое богатство внебогослужебного духовного пения. На протяжении развития духовного стиха шел непрекращающийся процесс его стилистического обогащения за счет преломления интонаций окружающего музыкального пространства. Поскольку духовный стих использует интонационные модели, сложившиеся в других жанровых системах, он обнаруживает наиболее характерные типы русского вокального интонирования: причетный, выражающий семантику скорби и покаяния; сказовый, связанный с претворением речевых оборотов; моторно-двигательный, аккумулирующий интонации плясовых, танцевальных, маршевых жанров; кантиленный, пришедший как из крестьянской протяжной песни, так и из городского бытового романса. Духовный стих выступает хранителем русской традиционной интонационности, носителем национального музыкального языка.

Духовный стих, представленный произведениями, различными по времени происхождения и средствам художественной выразительности, сохраняет национальную специфику религиозного музыкально-поэтического творчества. Его отличает стилистическая гибкость, пластичность. В разные исторические периоды в зависимости от социокультурной ситуации он приспосабливался под эпоху, среду бытования, оставаясь при этом проводником христианских ценностей, выступая средством культурной (религиозной, этнической) идентификации.

Яркой отличительной особенностью духовных стихов выступает их функциональный статус: несмотря на свое религиозное содержание, они исполняются за пределами богослужения. Тем самым, духовный стих распространяет христианский взгляд на мир вне храмового пространства, расширяя границы бытования Православной культуры. Через доступные образы, стилистически близкие музыкально-поэтические формы стихи помогали человеку приблизиться к вере, осознать смысл христианских идей и символов.

Вместе с новыми сюжетами в язык духовных стихов проникала новая христианская лексика. Важно подчеркнуть, что круг сюжетных источников духовных стихов охватывает весь спектр канонической и апокрифической литературы. Поэтому стихи выступали средством религиозного образования и просвещения, они были для народа «школой веры» [3, с. 3].

Духовные стихи имеют своих носителей. В древние времена это были калики перехожие и монастырские насельники, затем к ним добавились нищая братия, исполнявшая стихи за подаяние, а также любители умилительного пения среди крестьянского и городского населения. Весомую лепту в сохранение и приумножение духовного песнетворчества внесли старообрядцы. В наше время духовный стих проникает на концертную эс-

траду. В целом же, круг носителей духовных стихов всегда был достаточно элитарен. Это были исполнители, приближенные к среде религиозной книжности и к профессиональным мастерам устной традиции: будь то монастырские распевщики, калики перехожие, народные сказители, современные знатоки и любители духовного пения, «соборные» старушки, участвующие в погребально-поминальных обрядах. На основе собственных экспедиционных впечатлений могу утверждать, что очень часто исполнитель специализируется на пении стихов, исключая из своего репертуара образцы мирской песенности.

Духовный стих относится к достаточно закрытой жанровой области, чему способствовали определенные социокультурные условия. В период средневековья это было связано с низким уровнем грамотности и плохим знанием христианской книжности, дающей духовному стиху сюжеты. В XVII – XVIII вв. набирают силу секуляризационные процессы в русской культуре, и духовный стих переходит по преимуществу в старообрядческую среду и в творчество профессиональных поэтов и музыкантов. В XIX в. основными носителями духовного песнетворчества были нищенствующие паломники. В XX в. хранителями внебогослужебного духовного пения становятся воцерковленные люди, сохранившие веру в Бога. Стихи в их исполнении можно было услышать в храме, либо дома в кругу единоверцев.

По своей стилистике духовный стих всегда был открытой жанровой системой, впитывая интонации параллельно существовавших видов художественного творчества. Такое стилистическое «хамелеонство» выступало средством адаптации стихов к меняющимся художественным ситуациям и, соответственно, способом их сохранения как целостного культурного явления, учитывая ограниченные возможности бытования внебогослужебного духовного пения. Таким образом, через взаимодействие культурных оппозиций закрытости (на уровне прагматики) и открытости (на уровне стилистики) шло развитие жанровой системы духовного стиха, отличающейся высокой адаптивной способностью, а именно – приспособлением к разным историческим и социально-культурным условиям.

Поскольку русский тип культуры – соборный, коллективистский, то можно утверждать, что духовный стих демонстрирует представление этноса о себе. Он выступает средством инкультурации, в том числе, и потому, что всегда имел важное значение в отечественной культуре, даже в самые, казалось бы, неблагоприятные для бытования религиозных текстов периоды. Так, по мнению Е. Левкиевской, основным механизмом, позволившим сохранить в сознании народа «элементы православного знания» в советский период, стал перевод православного текста (в семиотическом смысле этого слова) из книжной сферы в область традиционной культуры и подчинение этих текстов законам народной традиции [4, с. 94]. Одним из хра-

нителей православного знания в тот безбожный период как раз и было внебогослужебное духовное пение.

Духовный стих относится к актуальным явлениям русской культуры. Он продолжает активно функционировать в настоящее время. В экспедициях фиксируется немало его образцов, а также обнаруживаются их записи в специальных тетрадках, называемых стиховниками или стихарниками, которыми пользуются во время исполнения. Востребованность стихов обеспечивается их проблематикой, связью с устойчивыми мировоззренческими представлениями, стремлением человека к самовыражению, а также с верой в то, что под пение стихов, как сказано в сборнике И. Н. Заволоко: «Отдыхает душа. Мысли чище становятся. Все мирское уносится прочь» [5, с. 3].

Подведем итоги. Духовный стих на разных этапах своего развития играл важную роль в распространении и сохранении Православного мировосприятия, что находит подтверждение в следующих факторах:

1. Духовные стихи – есть форма религиозного самовыражения, поэтому они отличаются христианским содержанием.

2. Духовные стихи, выступая хранителями культурной информации, аккумулируют аксиологические представления русского народа, сконцентрированные в лингвокультурном поле «духовность».

3. Они осуществляют просветительскую миссию, распространяя христианские знания, соединяя их с дохристианскими представлениями.

4. Доступная трактовка религиозной проблематики осуществляется через объединение фольклорных (устных) и книжных (письменных) каналов коммуникации. Идеи, сюжеты взяты из книжной христианской культуры; поэтика, музыкальная стилистика часто имеют фольклорное происхождение. В итоге происходит фольклорная интерпретация книжных источников. В процессе эволюции различных видов духовного песнетворчества фольклоризация начинает доминировать над профессионализацией.

5. Для носителей духовный стих – не столько произведение искусства, сколько часть религиозной культуры. В то же время духовный стих интегрирует многообразные стилистические свойства русского художественного творчества, выражая квинтэссенцию отечественной вокальной интонационности.

6. И в наше время духовный стих продолжает активно бытовать среди Православных людей, сохраняя свое значение культурного адепта христианских идеалов.

В узком, прикладном смысле духовные стихи – это музыкально-поэтические произведения религиозного характера, исполняемые за пределами богослужения. В широком же культурологическом значении духовный стих – это репрезентированная в художественных текстах целостная система знаний и представлений, отражающая ценностные ориентиры русского традиционного общества, особый национальный взгляд на мир. Ре-

лигиозный характер содержания духовных стихов, их связь с христианскими каноническими и апокрифическими источниками, образный мир, населенный персонажами христианских историй и преданий, ярко выраженный этический пафос характеризуют данное явление как аккумулятора информации о мировоззренческих ценностях русского народа.

Литература

1. Кузнецова А. И. Бытование религиозного текста в русской православной традиции второй половины XX – начала XXI вв.: Автореф. дис. … канд. ист. н. М., 2006.

2. Никитина С. Е. Пение и говорение в народном восприятии. // Логический анализ языка. Язык речевых действий / Ред. Н. Д. Арутюнова и др. М.: Наука, 1994. – С. 159-165.

3. Селиванов Ф. М. Народные духовные стихи / Сост., вступ. ст., подгот. текстов и коммент. Ф. М. Селиванова. – М.: Русская книга, 2004.

4. Левкиевская Е. Е. Православие глазами современного севернорусского крестьянина // Ученые записки Вып. 4. Российский Православный Университет ап. Иоанна Богослова. М. 1998. – С. 90- 110.

5. Духовные стихи старинные / [текст и мелодии записаны в Латгалии и Причудском крае И. Н. Заволоко].– Рига: Издание Рижского кружка ревнителей старины, 1933.

М.К. Шемякина

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ИДЕИ ПРАВОСЛАВИЯ, ИЛИ КОНЦЕПТ «ВОЗРОЖДЕНИЕ» В РЕЛИГИОЗНОМ ПОНИМАНИИ

Культурная модель (от лат. Modulus – «мера», «образец») – конкретно-историческая система миропредставлений и мироощущений, основанная на представлениях о мире и включающая совокупность как рационально-понятийных, так и чувственно-образных способов восприятия и отражения. Культурная модель, отмечает Ю.П. Тен, представляет «целостный образ мира, который формируется в рамках исходных мировоззренческих установок (мифологических, религиозных, философских, художественных, научных) социальной общности» [7, с.10].

Культурная модель мира любого народа состоит из универсальных концептуальных идей развития, ведущими среди которых принято считать концепты, направленные на утверждение этнической жизни. Как подчеркнет Ж.Ф. Ришар, концепт обязательно будет нести «некоторую базовую когнитивную сущность, позволяющую связывать смысл с употребляемым словом» [5, с.15]. Центральным концептом жизнеустроительного ряда можно назвать концепт «возрождение».

Христианство как культурная модель будет реализовывать концепт «возрождение» в мировоззренческой и бытийной практике. Пронизанность идеей возрождения определит и главный сущностный вопрос о конечности жизни (эсхатологию христианства), и центральные установки жизненного

пути русского человека – возможность прощения земных прегрешений, «возрождения» человека из пучин нравственного нигилизма.

Концепт «возрождение» будет заложен в символике религии и в ее воплощении – аксиологии. Так, символом христианства, и православия как одной из центральных его ветвей, станет крест. Крест – называют знаком знаков, поскольку он служил религиозным охранительным символом почти во всех культурах мира. Крест – это символ Христа, его распятия, а, следовательно, христианской веры и Церкви. Стоит отметить, что своеобразным символическим референтом креста в традиционной культуре была утверждена «свастика». В древние времена она служила символом шествия солнца по небесам, превращающего ночь в день; символом плодородия и возрождения жизни. Концы креста обозначали ветер, дождь, огонь, молнию [9, с.16].

Православие явилось традиционной культурообразующей религией на русской земле, окончательно определившей модель жизни традиционной русской культуры. Религия создала иное мировоззренческое поле: слово-знание о сотворении мира и человека, учение о душе и Суде Божьем, рае и аде. Она утвердила особую богоподобную природу человека, обозначив в качестве основного антропный принцип, выводивший человека из родственно-соположенного ряда природного мира и накладывавший на него обязательства по сохранению его божественно-гармоничного устройства.

Приняв крещение, отмечает протоирей Александр Киселев, славяне «приняли задачу претворять истину в больших и малых делах, личных, общественных, государственных…приняли задачу воплощать ее в истории и культуре. Не в богословских, философских или других самых совершенных человеческих творениях торжество крещения Руси. Подлинное торжество – в претворении истины. Жизнь не просто «пища и питие», а творчество. Подлинное же творчество и есть культура. Дела – не просто дела, а дела просветленные, осмысленные в Боге…» [6, с.9].

Значение религии, пришедшей, по авторитетному мнению Д.С. Лихачева, на смену «довольно хаотической совокупности различных верований, культов…религиозных обрядов и целого вороха объектов религиозного почитания» было фундаментально ценностно для славянского мира. Сама жизнь разрозненной славянской народности, по мнению ученого, требовала «познания мира и истории» (упорядочения хронологии, утверждения времени как истории, написание собственной истории на основе национального опыта и философского обобщения), «государственности», «развития и вселенскости» (возникновение сознания единства человечества, равенства, общей истории) [3, с.66]. С принятием христианства, отмечает и С.С. Аверинцев, культура славянства «преодолела локальную ограниченность и приобрела универсальные измерения… стала русской культурой в полном смысле этого слова» [6, с.52].

Русское православие развивалось вместе с национальным сознанием и национальным духом русского человека. По мере возвышения национального духа возвышалось православие и, наоборот, разложение национального сознания вело к вырождению православия. В основе формирования духовно-нравственного самосознания закономерно выделялись политическая независимость, самобытность языка, разновекторная направленность развития.

Православие дало основы морали и правовых отношений (гражданская общность по принадлежности к православию), стало источником вдохновения, обеспечивало разнообразие тем и сюжетов в творческой деятельности, сформировало эстетические и нравственные идеалы. С момента Крещения Руси, отмечает митрополит Анастасий (Грибановский), «зажглась неутолимая жажда гармонии и благообразия в русской народной душе» [6, с.14]. Отсюда наше «незлобие, миролюбие, миротворчество, желание все обнять, все примирить и все простить, отсюда тихий, благообразный ритм нашей иконописи и наших церковных мелодий, отсюда гармонический, ликующий звон наших колоколов, отсюда благолепие нашего народного быта, певучесть нашей народной души и музыкальность благозвучной народной речи». Отсюда и устремленность русского сердца к вечной нетленной красоте божьего мира, соединенная с «недовольством собою, с чувством самоукорения и глубокого смирения…Эта тоска по лучшему отечеству заметна в простой народной стихии…Она-то и дала право нашей Русской земле на столь исключительное имя Святой Руси» [6, с.14].

Русь выбрала святость как высшее задание своей истории, своего государства, своей культуры, формулу и механизм исторического возрождения. Последнее, считает А. В. Карташев, «по всем признакам многозначительное самоопределение русского национального самосознания низового, массового, стихийного происхождения» [6, с.37]. Заветным стремлением русского народа стал идеал святости, гарант восстановления человеческих связей. Ключевыми словами русской этики и эстетики – «*целомудрие*», «*благообразие*», «*благолепие*». Вещественность, субстантивность слов рождала осмысление их как знания, не просто звука, но знака («семиотической реальности»), драгоценной сакральной субстанции.

Эту мысль отметит П. С. Лопухин, обозначив ее другим концептом «Святая Русь». «Святая Русь» – это национальная жизнь народа, признающего смысл и радость жизни в приобщении к Богу. Это – народ, выше всего почитающий святость, которая и есть приобщение к Богу, приноднение Ему. Как часто в исторической жизни люди ненавидели праведников, убивали их…а Русь полюбила святость и поняла, что в стремлении к святости смысл и правда и радость жизни. И только в этом. И как прекрасен образ старика, пришедшего за несколько тысяч километров из Сибири, чтобы немного побыть с Преподобным Серафимом. Святая Русь есть именно национальная жизнь, ея характер и настроение, внутренняя жизнь, а не

внешняя, не формы жизни, и потому отнюдь не надо представлять себе Святую Русь только и непременно в одеждах того или иного исторического периода…она может быть во всех одеждах «Святая Русь» – народная, национальная жизнь» [4].

Православная вера стала категорией уникального религиозного мироощущения и расстановки ценностей в истории. Вследствие чего и религия как аспект человеческого духа, отмечает Пауль Тиллих, должна быть рассмотрена не как функция духовной жизни человека, а составляющая глубины всех ее функций (этической, эстетической, познавательной, моральной и др.)[8], основание реализации концепта «возрождение» – возрождение народное, человеческое, духовное. Религия – это субстанция, основание и глубина духовной жизни человека, формирования культурной модели мира (картины мира).

Народная жизнь включала целый комплекс принципов, черт и взглядов, составляющих важнейшие духовные ценности народа. В числе доминантных категорий определяется принцип соборности. Соборность рассматривается как основной принцип христианской церкви, фиксирующий ее самопонимание как всеобщее, универсальное. Само понятие «соборность» (единение) трактуется в рамках русской культуры как проявление христианской склонности к общественному и духовному началу.

Духовные формы бытия, по-разному проявляясь на разных этапах развития традиционной русской культуры, пронизывали всю историческую жизнь русского народа, прослеживались в самом общинном укладе русского народа, в системах календарных праздников и семейно-бытовых празднеств, почитании предков, на творчестве (зодчестве, иконописи, фольклорных жанрах и т.д.). В этом отношении, справедливо определяя дискретность культурного развития России, Н.А. Бердяев акцентировал внимание на своеобразном духовном стержне, не позволяющем распасться цепи жизни в ее вечном возрождении.

Собственно, этический аспект традиции русского православия слишком велик, но уже он позволяет говорить не только о вере человека, но и вере в человека, в его возможность преодоления греховности и «возрождения» с точки зрения устремленности к нравственному идеалу. Нравственный идеал, или сосредоточение центральных христианских добродетелей (любви к ближнему, добро, смирение, милосердие, скромность и т.д.) надолго и прочно закрепился в традиционной культуре в качестве информационного кода постижения русской души.

Христианин осмысливался русским народом, отмечал архиепископ Кирилл (Гундяев), «не в смысле его принадлежности к Церкви и даже не в смысле его наличного духовно-нравственного состояния, а в смысле тех ценностей, которые являются для него основными», качеств, которые могут служить основанием нравственного возрождения человека [6, с.45]. В их числе: *любовь*, *добро, смирение, жалость, сострадание, участие в че-*

ловеческой судьбе – тихая, ненавязчивая *красота добродетели*. «Ничем так не украшалась Древняя Русь, как широким русским милосердием, гостеприимством и щедростью ко всем меньшим братиям Христовым», – отмечал архиепископ Кирилл [6, с.42]. Об этих же христианских добродетелях рассуждал в «Крещении Руси и государстве Русь» Д.С. Лихачев [3, с.74]. В согласии с ними жил русский землепашец – «христианин» – «крестьянин» и сама культура «христианства» –«крестьянства».

Именно добродетельные черты, выражаемые в народном характере русских – соборность, нравственность, целомудренность, широта души и духовность, добродетельность и наивность, – обрели зеркальное отражение в традиционной культуре русского народа, народном художественном творчестве. При этом гарантами духовности культуры исторически выступали сами категории нравственности: совесть, историческая память, система этических морально-нравственных ценностей.

Только русские переняли тип христианской аскезы, зачастую граничащий с пониманием жертвенности, страдания, смирения.

Религиозные ориентации включали в себя, по мнению Ю.А. Вьюнова, веру в чудо через жертвенность, русский космизм – земной космос и космическое мироощущение, поиски добра (абсолютного, Божественного), правды («Не в силе Бог, а в правде»), справедливости [2, с.326]. Национальная же жизнь, идеалы русского народа всегда тяготели к полюсу Добра.

Нравственные категории в целом могут быть рассмотрены в высшей категории концепта «возрождение» – категории Добра как основе национального характера. Традиционная русская культура и национальный характер, сформированные православием, не могли избежать центрированности к этой величине.

Понимание важности сохранения гармоничного равновесия между нравственным и безнравственным, спасением («возрождением») и гибелью («пустотой небытия»), добром и злом, по сути, составили главную антиномию русской повседневной жизни. Справедливо размышлял Н.А. Бердяев о силе зла и вечной притяженности русского человека к его горнилу: «Зло пленяет свободой. Но оно всегда кончается истреблением свободы духа, всегда находится во власти необходимости и создает тиранию» [1, с.117]. Возможно, поэтому свободолюбивый русский народ избирал любовь, добро, свет и святость.

Мировоззренческая основа жизни (модель мира) традиционной культуры русского народа явилась духовно-нравственным основанием утверждения центральных форм его трудового, бытового и творческого жизнеустройства.

Таким образом, русский мир как жизненное пространство и природное окружение априори гармонично взаимосвязаны духовными узами, развивались в рамках концепта «возрождение» и согласуясь с ним. Русский

мир, в понимании другого русского классика – Л.Н. Толстого, дал соединение мира людей и божественной гармонии, лада с надеждой на совершенствование первого и неизменностью второго.

Для русского человека и всей традиционной культуры русского народа духовная основа жизни составила главный стержень бытия, а квинтессэнцией ее выступила вера – основная мировоззренческая единица традиционной культуры и центральный вектор воплощения в бытовой практике жизни народа концепта «возрождение».

Литература

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994.
2. Вьюнов Ю.А. Русский культурный архетип. Страноведение России: Учебное пособие. – М.: Наука: Флинта, 2005.
3. Лихачев Д.С. Раздумья о России. – СПб.: Изд-во «Logos», 1999.
4. Лопухин П.С. Из книги «Святая Русь и русское государство»//Антология. Зачем мы верив в Россию/ Авт.-сост. Л. Орлова. – Минск: Харвест, 2010.
5. Ришар Ж.Ф. Ментальная активность. Понимание, рассуждение, нахождение решений. М., 1998.
6. Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: Сборник. – М.: Столица, 1991.
7. Тен Ю.П. Культурология и межкультурная коммуникация: Учебник. – Ростов н/Дону, 2007.
8. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995.
9. Шейнина Е.Я. Энциклопедия символов. – М.: АСТ, Харьков: Тросинг, 2002.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Байбулатова Елена Николаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка Магнитогорского государственного университета.

Белькова Мария Александровна – студентка третьего курса, специализация по кафедре русского языка и общего языкознания Института гуманитарных наук и искусств департамента «Филологический факультет» Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина.

Березовская Татьяна Юрьевна – доктор педагогических наук, профессор, главный научный сотрудник Центра анализа образовательной политики Федерального института развития образования, профессор-консультант Координационного совета Лиги народов России.

Беспалов Алексей Алексеевич – студент пятого курса Тобольской православной духовной семинарии Тобольско-Тюменской епархии.

Блохин Виктор Николаевич – преподаватель**,** магистр исторических наук Белорусской государственной сельскохозяйственной академии (г. Горки).

Бобрихин Андрей Анатольевич – кандидат философских наук, доцент института искусств Российской государственного профессионально-педагогического университета.

Болодурина Элина Анатольевна – кандидат педагогических наук, доцент, декан музыкально-педагогического факультета Челябинской государственной академии культуры и искусств

Брындин Евгений Григорьевич – руководитель общественного движения «Нравственная Россия», г. Челябинск.

Будейко Валерий Эдуардович – доцент кафедры теории языка филологического факультета Челябинского государственного университета.

Бурханов Рафаэль Айратович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры культурологии, философии и социальных наук Нижневартовского государственного гуманитарного университета.

Бухтояров Василий Федорович – доктор техническихнаук, профессор, Член -корреспондент Российской Академии Естествознания, действительный член Русской академии наук и искусств ЮУрГУ.

Ваганов Александр Александрович – аспирант Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Валитов Александр Александрович – кандидат исторических наук, научный сотрудник лаборатории истории освоения Сибири Тобольской комплексной научной станции УрО РАН, г. Екатеринбург.

Владова Светлана Борисовна – методист Кирилло-Мефодиевского духовно просветительского центра Свято-Троицкого храма г. Челябинска.

Галунова Светлана Николаевна – старший преподаватель кафедры художественного образования Института педагогики и психологии, Череповецкого государственного университета.

Глухих Наталья Владимировна – доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и методики преподавания русского языка Челябинского государственного педагогического университета

Гизиева Ксения Юрьевна – младший научный сотрудник Сибирского филиала Российского института культурологии , г.Омск.

Голованов Игорь Анатольевич – доктор филологических наук, профессор кафедры литературы и методики преподавания литературы Челябинского государственного педагогического университета.

Голованова Елена Иосифовна – доктор филологических наук, профессор кафедры теории языка Челябинский государственный университет.

Горяев Сергей Олегович – преподаватель Екатеринбургской православной духовной семинарии, Богословско-миссионерского института при Новотихвинком женском монастыре, Института гуманитарных наук и искусств департамента «Филологический факультет» Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина.

Гостева Ирина Владимировна – кандидат филологических наук, доцент кафедры филологии Миасского филиала Челябинского государственного университета.

Грицай Людмила Александровна – кандидат педагогических наук, старший преподаватель кафедры философии и психологии Рязанского заочного института (филиала) Московского государственного университета культуры и искусств.

Гушул Юлия Владимировна – кандидат педагогических наук, доцент, директор Научно-информационного общества Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Давыдов Остап Михайлович – старший преподаватель кафедры математики Челябинской государственной агроинженерной академии.

Дмитриева Марина Григорьевна – кандидат социологических наук, заместитель начальника управления государственной охраны объектов культурного наследия и развития традиционной народной культуры Министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области.

Довгий Татьяна Петровна – кандидат философских наук, профессор кафедры философии Смоленского государственного университета, член корреспондент Петровской Академии наук и искусств, помощник Епископа Смоленского и Вяземского Пантелеимона по религиозному образованию.

Епифанова Евгения Александровна – аспирант Курганского государственного университета

Жуковский Владимир Ильич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой искусствоведения Сибирского Федерального университета, член-корреспондент РАЕН.

Звездин Дмитрий Александрович – социальный педагог, учитель английского языка гимназии № 127, г. Снежинск.

Зайцев Геннадий Степанович кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института гумантитарных исследований Тюменского государственного университета.

Зимина Нина Павловна – кандидат биологических наук, бакалавр религиоведения, старший научный сотрудник Отдела новейшей истории Русской Православной церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Казакова-Апкаримова Елена Юрьевна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории и археологии УрО РАН г. Екатеринбург

Kakavoulis K. Alexandros – PhD, Master of Education, University of Crete, Greece.

Каминская Елена Альбертовна – кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Каргаполов Дмитрий Анфимович – председатель Совета Общины Челябинской Старообрядческой Поморской Церкви.

Каскеева Людмила Александровна – соискатель кафедры педагогики и психологии Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Кирдяшкина Татьяна Александровна – кандидат психологических наук, доцент кафедры психологии Челябинского государственного педагогического университета.

Киржанова Лариса Васильевна – кандидат психологических наук, доцент кафедры рекламы Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Коробейникова Екатерина Анатольевна – кандидат исторических наук, доцент кафедры хорового дирижирования Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Криницкая Галина Степановна – профессор факультета журналистики Томского государственного университета.

Крылова Маргарита Андреевна – магистрант педагогического факультета кафедры педагогики и методики начального образования педагогического факультета Белгородского государственного университета.

Кузоро Кристина Александровна – кандидат исторических наук, старший преподаватель кафедры библиотечно-информационной деятельности Института искусств и культуры Национального исследовательского Томского государственного университета.

Кузьмин Андрей Дмитриевич – аспирант исторического факультета Могилёвского государственного университета им. А.А. Кулешова.

Кумскова Вера Ивановна – учитель русского языка и литературы высшей категории Полетаевской средней общеобразовательной школы.

Лобачёва Елена Эдуардовна – аспирант Института Татарской Энциклопедии Академии наук Республики Татарстан, г. Казань.

Логиновский Сергей Сергеевич – кандидат философских наук, доцент кафедры политических наук и связей с общественностью Челябинского государственного университета.

Лыкова Татьяна Рафкатовна – старший преподаватель Уральского государственного лесотехнического университета, г. Екатеринбург.

Макаров Денис Владимирович – доктор культурологии, профессор кафедры философии и культурологии Ульяновского государственного педагогического университета.

Макурина Вера Владимировна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и методики преподавания истории Глазовского педагогического института им. В.Г. Короленко.

Малышева Ольга Леонидовна – кандидат исторических наук, доцент кафедры государственного, муниципального управления и социологии Казанского национального исследовательского технологического университета.

Маркина Полина Владимировна – кандидат филлологических наук, доцент кафедры литературы, кафедры современного русского языка и методики его преподавания Алтайской государственной педагогической академии.

Матвеева Галина Витальевна – Казанский государственный университет культуры и искусст, канд. пед. наук, доцент кафедры документоведения.

Матвеева Елена Олеговна – кандидат педагогических наук, профессор Московского государственного университета культуры и искусств.

Медушевский Вячеслав Вячеславович – доктор искусствоведения, профессор Московской консерватории им. П.Я. Чайковского, заслуженный деятель искусств России.

Миронова Марина Николаевна – учитель русского языка и литературы МБОУ СОШ № 28, г. Челябинск.

Мурашова Наталья Сергеевна – кандидат искусствоведения, доцент, зав. кафедрой Новосибирского государственного педагогического университета.

Мусаева Наталья Федоровна – профессор кафедры культурологии Дагестанского государственного педагогического университета.

Мусаев Абдулзагир Бозгиторвич – профессор, заведующий кафедрой живописи Дагестанского государственного педагогического университета.

Нагевичене Валентина Яковлевна – доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин филиала Южно-Уральского государственного университета, г. Миасс.

Наумов Вячеслав Викторович – кандидат юридических наук, зав. кафедрой юриспруденции Тульского института экономики и информатики.

Невельская-Гордеева Елена Петровна – кандидат философских наук, доцент кафедры логики Юридической академии Украины имени Ярослава Мудрого», г.Харьков.

Некрасов Станислав Николаевич – доктор философских наук, профессор, член Общественной палаты Свердловской области, председатель правления Свердловской областной организации общества «Знание» г. Екатеринбурга.

Огурцова Наталья Васильевна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности факультета филологии и медиакоммуникаций Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

Островских Ирина Николаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Алтайской государственной педагогической академии.

Панченко Анатолий Михайлович – кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук.

Пивоваров Даниил Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения философского факультета Уральско-

го Федерального университета им. А. М. Горького, заслуженный деятель науки Российской Федерации.

Подгайко Екатерина Геннадьевна – старший преподаватель кафедры профессионального обучения, истории и философии Уральской государственной Академия ветеринарной медицины, г. Троицк.

Пронько Татьяна Ивановна – кандидат философских наук, доцент Института фундаментального образования Уральского федерального университета имени первого Президента Росси Б.Н. Ельцина.

Рожкова Ксения Евгеньевна – аспирант кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Рожкова Татьяна Ивановна – доктор филологических наук, профессор кафедры русской классической литературы, научный руководитель лаборатории народной культуры Магнитогорского государственного университета.

Рубин Владимир Александрович – кандидат исторических наук, ведущий специалист управления государственной охраны объектов культурного наследия и развития традиционной народной культуры министерства культуры, общественных и внешних связей Оренбургской области.

Савин Олег Викторович – педагог дополнительного образования Детско-юношеской спортивной школы по техническим видам спорта, г. Челябинск.

Санникова Людмила Ивановна – старший преподаватель кафедры режиссуры и мастерства актера Пермского государственного института искусства и культуры.

Семёнова Ольга Ростиславовна – кандидат филологических наук, доцент Челябинского государственого педагогического университета.

Семячкова Екатерина Александровна православная гимназия во имя Святого Праведного Симеона Верхотурского Чудотворца г. Челябинска.

Сергеев Александр Юрьевич – аспирант кафедры культурологии Дагестанского государственного педагогического университета

Сергеев Владимир Петрович – иерей, Богородице-Табынский женский монастырь, Уфимская епархия, аспирант Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета.

Спичак Александра Владимировна – лаборант кафедры энергетики Нижневартовского государственного университета

Степанова Нина Анатольевна – аспирант, преподаватель кафедры библиотечно-информационной деятельности Орловского государственного института искусств и культуры.

Сулимов Вадим Сергеевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры права и методики преподавания обществознания Тобольской государственной социально-педагогической академии им. Д.И.Менделеева.

Терехов Алексей Николаевич – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Терещенко-Кайдан Лилия Владимировна – кандидат искусствоведения, доктор философии (Ph. D), доцент Национальной академии руководящих кадров культуры и искусств (г. Киев, Украина).

Федорченко Сергей Валерьевич – ученик шестого класса Полетаевской средней общеобразовательной школы.

Филимонова Татьяна Васильевна – врач Областного перинатального центра г.Челябинска.

Хайдарова Виолетта Фанисовна – кандидат филологических наук, научный сотрудник словарной лаборатории Магнитогорского государственного университета.

Хмелёва Анна Павловна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Ходиченкова Дарья Александровна – инженер научно-исследовательской словарной лаборатории Магнитогорского государственного университета.

Чеченева Надежда Георгиевна – доцент кафедры режиссуры театрализованных представлений Орловского государственного Института искусств и культуры.

Чумаченко Татьяна Александровна – доктор исторических наук, доцент кафедры политических наук и связей с общественностью Челябинского государственного университета

Чурилина Любовь Николаевна – доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка Магнитогорского государственного университета.

Шамаева Римма Миннегалиевна – кандидат культурологии, доцент кафедры музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Шемякина Мария Константиновна – кандидат филологических наук, доцент кафедры теории и истории культуры Белгородского государственного института искусств и культуры.

Шитякова Наталья Павловна – доктор педагогических наук профессор кафедры педагогики, психологии и предметных методик Челябинского государственного педагогического университета.

Шулежкова Светлана Григорьевна – доктор филологических наук, профессор, научно-исследовательская словарная лаборатория Магнитогорского государственного университета.

Шуляк Екатерина Викторовна – старший преподаватель кафедры социально-экономических дисциплин Ханты-Мансийской государственной академии.

Шумакова Марина Павловна – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории и теории искусства искусствоведческого отделении исторического факультета Челябинского государственного университета.

Шустров Андрей Григорьевич – доктор культурологии, профессор кафедры философии Ярославского университета им. П.Г. Демидова.

Щербакова Елена Викторовна – проректор по воспитательной работе НОУ ООШ Оренбургская епархиальная православная семинария им.св.прав.Иоанна Кронштадтского. г.Оренбург.

Яшан Олеся Олеговна – специалист по учебно-методической работе Южно-Уральского государственного университета.

Научное издание

Десятый Славянский научный Собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

Составитель Ирина Николаевна МОРОЗОВА

ПРАВОСЛАВНОЕ НАСЛЕДИЕ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ:
ИСТОРИЯ, АКТУАЛЬНОСТЬ ДИАЛОГА

Материалы всероссийской научно-практической конференции

В авторской редакции

Подписано в печать 15.05.2012. Объем 30,2 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в Челябинской государственной академии культуры и искусств. Ризограф
454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а