Челябинский государственный институт культуры
Администрация г. Челябинска
Челябинская епархия Русской Православной Церкви

Пятнадцатый Славянский научный собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ: УКРЕПЛЕНИЕ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА

Материалы всероссийской научно-практической конференции

Челябинск, 18–19 мая 2017 г.

Челябинск
ЧГИК
2017

УДК 281.9
ББК 86.372
П68

Редакционная коллегия:
Рушанин В. Я., доктор исторических наук, профессор, ректор ЧГИК;
Синецкий С. Б., доктор культурологии, проректор по научно-иисследовательской и инновационной работе ЧГИК;
Апухтина Н. Г., доктор философских наук, профессор кафедры философских наук ЧГИК;
Емельянов Б. В., доктор философских наук, профессор, директор научно-исследовательского Института русской культуры УрФУ им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург;
Будейко В. Э., кандидат филологических наук, доцент ЧелГУ (научн. ред.);
Морозова И. Н., кандидат культурологии, доцент, ЧГИК (координатор проекта)

Пятнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства: материалы всерос. науч.-практ. конф. Челябинск, 18–19 мая 2017 г. / сост. Ю. В. Гушул; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск : ЧГИК, 2017. – 405 с.

ISBN 978-5-94839-604-0

В сборнике материалов Пятнадцатого Славянского научного собора «Урал. Православие. Культура» опубликованы выступления ученых России, Болгарии, богословов, преподавателей вузов и сузов, специалистов учреждений культуры, представителей общественных организаций, Челябинской епархии Русской Православной Церкви. В тезисах, статьях, научно-практических, методических материалах обсуждаются различные аспекты истории, актуальных культурных смыслов традиции православия, славянской культуры, значение традиционных ценностей в поисках духовного единства современной российской культуры.

Издание предназначено для преподавателей вузов, сузов, аспирантов, студентов, специалистов-практиков, всех интересующихся проблемами истории Русской Православной Церкви, философии культуры, богословия, лингвистики, духовно-нравственного образования, просвещения и воспитания.

Печатается по решению редакционно-издательского совета ЧГИК

© Челябинский государственный институт культуры, 2017
© Авторы статей, 2017

ISBN 978-5-94839-604-0

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя 8

I. Философия. История. Богословие. Культура

Светлов Р. В.
Античность и Россия 10

Конюченко А. И.
Епископат Русской православной церкви в 1917 г.: социокультурные параметры 15

Чеботарев А. М.
Информационно-рекламная деятельность вице-адмирала Ф. Ф. Ушакова при освобождении Ионических островов в конце XVIII в. 29

Хмара И. В.
Церковно-историческая школа Санкт-Петербургской духовной академии в контексте духовного образования XIX в. 33

Статина Н. В.
Клировая ведомость 1810 года Флоро-Лаврской церкви села Белоярского (по материалам ГАОО) 43

Распопова В. А.
Златоустовский уезд. Кусинский завод. История Храма Казанской иконы Божьей Матери 48

Воронкова Е. Н.
К истокам создания центра историко-архивного наследия «Славянская застава» в деревне Городище Смоленской области 52

Красулина Ж. М.
Религия и антицерковная кампания в СССР 1954–1964 гг. (на материалах Челябинской области) 61

Назърска Ж. Д., Шапкалова С. А.
Степень религиозности в Софийской епархии согласно данным существующих реестров в храмах в период 1989–2015 гг. 68

Гурский В. В.
И. А. Ильин: между большевизмом и нацизмом 71

Ермолюк А. Р.
«Духовенство все-таки всех сословий милее» (о некоторых особенностях мировоззрения В. В. Розанова) 79

Каримова Н. С.
Смысл и содержание подвига равноапостольных Мефодия и Кирилла (Константина) учителей Словенских (на материалах Слов Святейших Патриархов Московских и всея Руси Алексия II и Кирилла) 85

Логиновский С. С.
Послушание как категория социальной мысли Иоанна Синайского 94

Рыжкова Г. С.
О своеобразии отечественного православного богословия 102

Северин М. Л.
К вопросу об определении ценностей православной культуры 109

Ермолюк А. В.
Роль философии, науки и искусства в формировании духовности человека (взгляд святителя Феофана Затворника) 118

Морозова И. Н.
Философия. Богословие. Культура: диалогия единения и альтеризма 122

II. Духовные традиции отечественной словесности: исторические, актуальные культурно-философские смыслы

Галимова Е. Ш.
«Народ-художник»: Борис Шергин о языке и культуре русского народа 137

Григорьев А. В.
Взаимодействие библейской и славянской народной традиции в языке и культуре 145

Голованова Е. И.
Служение как духовная ценность в русской культуре 150

Голованов И. А.
«Военные» рассказы А. Платонова об истоках духовной силы народа 159

Миронова А. А.
Церковная и гражданская история в летописях XIX в. 164

Будейко В. Э.
Общее значение кириллической графики в истории эстетики русской письменности (XVII–XXI вв.) 168

Голендухина М. А.
Ролевое варьирование образа главного героя в автобиографическом Житии протопопа Аввакума 180

Нестерова А. В.
Проблемы изучения сборника церковных проповедей «Статир» как целостного авторского памятника XVII в. 186

Селютина Е. А., Ведьгаева Ю. С.
Идея «трансплантации» литературных жанров в этическом аспекте: к проблеме аксиологии современной литературы 193

Тихомирова Л. Н., Баришовец А. А.
Рождественские стихотворения Владимира Набокова 198

Орлова А. В.
Лексема *ротитися* и ее греческие соответствия в древнейших славянских переводах (Мф 26:74, Мк 14:71) 204

Давыдов О. М.
Труд как маркер модерна в отечественной детской литературе первой половины XX в. 207

Данчинова М. Д.
Концепт «память» как источник духовности (на примере повести В. Катаева «Уже написан Вертер») 215

Колмакова О. А.
Евангельский текст в рассказе О. Павлова «Конец века» 221

Жарова А. И.
Заголовочный ансамбль повести Е. Домбровской «Весна души. Страницы жизни рабы Божией Анны» 225

Матвеева Е. О.
Жанр христианской притчи в творчестве Николая Коняева 232

Торопова О. В.
О лингвокультурном аспекте информационной войны 237

Берёзкина Е. П.
Мотив спасения в прозе современной писательницы Бурятии А. И. Виноградовой 241

III. Образование, ценностно-смысловое развитие личности: ответы на вызовы времени, аспекты духовной безопасности

Дьячкова Н. А.
Программа «Основы духовной безопасности» для светских вузов 247

Шитякова Н. П.
Проблемы ценностного воспитания и детский суицид 251

Парамонов И. Ф.
Проблемы духовно-нравственного воспитания в современной школе 255

Каченя Г. М.
Духовное общение как условие преодоления разрыва поколений 260

Востроилова Е. В.
Ценностно-смысловой аспект духовно-нравственного становления личности 265

Гришина В. В., Кондратьев А. А.
Формирование духовно-нравственных ориентиров у детей (возраст 10–15 лет) 268

Пашкова Л. В.
Поиски и пути решения проблемы духовной безопасности России 272

Терских А. П.
О подходах к духовному здоровью человека 280

IV. Духовные традиции отечественной книжности, проблемы духовно-нравственного воспитания в работе современной библиотеки

Егорова Н. А.
Патриарх Тихон в годы гонений (1917–1925): документы, исследования, воспоминания: по фондам Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына 284

Гушул Ю. В.
Информационные ресурсы религиоведения: формат открытой лекции 296

Шицкова М. А.
Роль православных обществ в распространении христианской литературы в конце XIX – начале XX в. (на примере Оренбургской губернии) 312

Санько А. Э.
Издательская деятельность православных вузов 315

Богомолова О. А., Свиридова М. Ю.
Жемчужины фонда «Редкая книга» научной библиотеки Южно-Уральского государственного медицинского университета 321

Моковая Т. Н., Разина Ю. Б.
Биобиблиографические указатели Челябинского государственного института культуры: специфика и место в культурной жизни региона 325

Сажина В. Д.
«Пропедевтика духовно-нравственного здоровья личности и общества»: информационный анализ материалов Славянского научного собора 335

V. Духовные традиции отечественной народной культуры и искусства: история, современность

Каминская Е. А.
Фольклор в системе дошкольного образования 343

Соковиков С. С.
Иеротопика в отечественной религиозной культуре: народное христианство 348

Хмелёва А. П.
Категории духовного и душевного в контексте музыкально-образовательного процесса 356

Тюрин В. В.
Русская каллиграфия – искусство совершенствования души 361

Шишланова Ю. В.
Школа иконописи как путь к духовно-нравственному развитию личности 366

Кузикова И. В.
Русский народный лубок и лубочная литература: христианские мотивы 371

Кожихова О. Ф.
Акустический код славянской духовной культуры 375

Полозков В. И.
Церковное искусство: традиции и современность (на примере художественно-производственного предприятия «Софрино») 381

Ржавитина А. А.
Монументальная живопись сегодня: реальная необходимость или пережиток прошлого? 386

Чуфарова А. А.
Особенности монументально-декоративного камнерезного искусства на Урале 390

Пермякова Т. С.
Хлеб в обычаях и традициях славян: духовно-культурные смыслы 396

Сведения об авторах 400

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

В сборнике материалов юбилейного Славянского научного собора – статьи и тезисы участников научно-практической конференции «Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства», выступлений на Духовно-патриотических чтениях «Святой праведный воин Феодор Ушаков: путь, подвиги, память» (к пятнадцатилетию канонизации флотоводца).

Юбилейная дата – значительный повод для размышлений об итогах, достигнутых результатах научно-исследовательского проекта и, самое главное – его будущности, перспективах. Славянский научный собор доказал свою жизненность, постоянно расширяя направления научного поиска, «обрастая» духовно-нравственной практической составляющей (конкурсами, фестивалями, выставками, семинарами, мастерскими), что важно в усилении социально-культурной весомости конференции. По сути, созданы содержательные, организационные условия для реализации ключевой задачи Славянского научного форума – выхода на уровень социально-культурного звучания, эффективного ресурсного элемента культурной политики Уральского региона.

Тема конференции интересна как в профессиональной научной среде, для известных ученых, так и для начинающих свой исследовательский путь аспирантов, студентов магистратуры; специалистов культуры, священства Русской Православной Церкви. В работе научного форума традиционно принимают участие наши коллеги из Болгарии, страны-восприемницы кирилло-мефодиевского наследия. Проблемы духовно-нравственного воспитания, образования, сохранения духовных традиций отечественной культуры инициируют источниковедческие, теоретико-методологические разыскания в предметной области истории Русской Православной Церкви, философии, истории культуры России, лингвистики, фольклористики, искусствознания, педагогики, библиографии. Изучение духовной традиции отечественной культуры, к базовым ценностям которой относятся православие, народная культура, осуществляется в кон-

тексте общих духовно-нравственных императивов всего славянского мира, мировой культуры в целом, поисков современных смыслов, систематизации, обобщения их духовного содержания, актуального для молодежи, подрастающего поколения России, способного консолидировать общество на началах духовности, патриотизма, ценностно-смыслового единства. Материалы конференции в полной мере отражают статус Славянского научного собора, представляя теоретические исследования в отношении проблем истории, философии, богословия, филологии, педагогики, библиотековедения, искусствознания, опыт работы (социокультурные практики) в направлении духовно-нравственного воспитания и просвещения. Участники научного форума выражают надежду, что Славянский научный собор продолжит жить и развиваться, встречая поддержку административных, общественных организаций Урала, России.

I. ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ. БОГОСЛОВИЕ. КУЛЬТУРА

Р. В. Светлов

Античность и Россия

На самой заре истории русской философской мысли, когда П. Я. Чаадаев задавался вопросом о то, как история может стать наукой не просто изучающей прошлое («повествовательной историей»), но дающей ему оценку, он дал целый ряд нелицеприятных оценок античному миру.

«Например, Моисей и Сократ. Раз и навсегда узнают, что первый открыл людям истинного Бога, а последний завещал им малодушное и беспокойное сомнение. На примере Давида и Марка Аврелия станет очевидным то, что первый был совершенным образцом самого святого героизма, в то время как другой – только любопытным примером искусственного величия, пышной и хвастливой добродетели... Я думаю, что одна величайшая слава, слава Греции, при этом исчезла бы почти целиком; я думаю, придет день, когда нравственная мысль будет останавливаться лишь проникнувшись священной грустью в этой стране обманчивых надежд и иллюзий, из которых гений обмана так долго изливал на остальную часть земного шара соблазн и ложь» («Философические письма. Письмо Шестое»).

Слова жесткие. В устах Чаадаева неудивительные – он умел сгущать краски, стараясь сделать свою мысль отчетливой и однозначной. Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить его рассуждения о месте России в мировой истории из «Первого письма».

Но прав ли Петр Яковлевич? Точнее, следует поставить вопрос так: что дает нам моралистическая оценка античности, подобная чаадаевской, или, спустя столетие, попперовской (обратим внимание на созвучие риторики этих, столь разных по своему мировоззрению, авторов: «обманчивые надежды и иллюзии» в варианте Чаадаева, «чары Платона» в варианте Поппера)? И, если хотите, с какими «мельницами» боролся в приведенных фрагментах Чаадаев?

Чаадаев воспринимает христианство в его нововременном толковании – не критическом, в духе Просвещения, но том позитивном варианте, когда происхождение всех основных достижений европейской цивилизации связывалось с Библейской проповедью, а сами они понимались как элементы «Царства Божия», т.е. истинного общества, промыслительно строящегося на земле. И античность кажется ему чем-то ушедшим в прошлое, не достойным того, чтобы стоять наравне с христианским социумом. Здесь он плывет против течения: к временам написания «Философических писем» культурная ценность и визуальная красота античной эпохи (неважно, насколько ее тогдашний образ соответствовал реальности) была очевидна любому образованному человеку. К тому же все 20-е годы XIX столетия русское общество сопереживало героической борьбе потомков древних эллинов за независимость (вспомним имена малолетних детей Манилова из «Мертвых душ»: Фемистоклюс и Алкид). Поэтому столь жесткая оценка античности выглядит как вызов современным Чаадаеву нравам.

Но сколь бы не был решителен в своих оценках Чаадаев, как бы критически не относился Карл Поппер к античным противникам «Открытого» (т. е. либерального) общества, они не могут отменить того факта, что античность «включена» в современный культурный и цивилизационный фундамент и Европы, и России на самых глубинных его уровнях.

Визуальные формы этой включенности очевидны. Первая – тот архитектурный и градостроительный ландшафт, в котором мы живем. Я имею в виду не только «классицизм», столь популярный как в прошлые века, так и в эпоху «Большого стиля» 30-50-х гг. XX столетия. Речь идет о принципах построения городов, особенно имперского типа (Санкт-Петербург, Москва после 1917 г.). Идеи Гипподама Милетского стали настолько естественным способом организации городского пространства и систем коммуникаций, что при планировании городов о них никто уже не вспоминает, а самого Гипподама чаще упоминают историки античной культуры или политико-социальной мысли, чем теоретики градостроительства и архитектуры.

Знаменитые римские акведуки – это не только плод инженерного гения, свидетельство о могуществе и богатстве римкого государства. Они

показывают те же принципы накопления и использования энергии, которые мы пытаемся применять и сейчас. Но если в наше время источником энергии являются нефть, газ, ядерное топливо, а способом ее передачи – миллионы километров электрических кабелей, то для римлян это была вода. Она поила, обильно текла в термах, но к тому же приводила в движение водяные мельницы во всех городах, которые римляне строили в своих провинциях.

Принципы построения цивилизации «на клеточном уровне» остаются теми же. Возьмем важнейший принцип – образование. Предметы, которые мы изучаем в школе, ведут свое происхождение от «мусических искусств», каковым предлагал обучать «стражей» своего Каллиполиса Платон. Это дисциплины «общегуманитарные» – грамотность, умение рассуждать, умение находить ответы (письмо, чтение, литература, обществознание, история) и точные (математика, геометрия, астрономия). Платон полагал, что объемы «мусических искусств» в воспитательном процессе не должны уступать искусствам «гимнастическим». Идеи, которые Платон реализовывал в своей Академии стали руководящим началом для всех форм образования в Европе. Вспомним название общеобразовательных заведений, которые вводил в губернских городах Петр I – «цифирные школы». Важно, что цель создания «цифирных школ» была той же, что и в платоновском «Государстве»: образованность являлась важнейшим элементом подготовки будущего государственного деятеля. Образование и государственность были и остаются тесно связаны друг с другом.

Другой принцип – организация политического пространства. Представляются совершенно противоположными явлениями авторитаризм русского самодержавия и публичность афинской или римской демократии. Однако, во-первых, авторитарная власть правителей державы Рюриковичей, или ранних Романовых, опиралась на римско-византийские традиции, где государь воспринимался как выразитель Божьей воли с одной стороны, с другой – как полномочный представителем римского/ромейского народа и его земли. Вспомним, как часто российских правителей сравнивали с Константином Великим – этого сравнения удостаивались Владимир Свя-

той, Иван Грозный, Алексей Михайлович и даже Петр I (хотя принципы его религиозной политики кажутся совсем иными, чем у Константина). Во-вторых, развитие политической системы в России, начавшееся со времен эпохи Просвещения, все в большей степени ориентировало ее на опыт более ранних, «народоправческих» систем Афин и Рима. Пусть в виде ориентира, исторического опыта, некоторого требования, направленного нам из прошлого. Причем обращение к античному опыту мы видим у представителей самых разных политических течений и сил, – от либералов до консерваторов.

Как ни тяжело приживалось образование в российском обществе, к временам Елизаветы и Екатерины Великой оно стало несомненной культурной и государственной ценностью: по крайней мере, в среде активной части населения: и не только дворянства, но и «третьего сословия», для которого образование было одним из необходимых факторов социального лифта. Поездки русского дворянства в Европу открывали средиземноморскую античность, ее пленительные образы прибывали в Россию на картинах зарубежных и отечественных художников. Русская словесность XVIII столетия следовала тем канонам, что были выработаны в европейской культуре, питающейся античными сюжетами и образами, встраивая в нее русское культурное самосознание.

Художественная культура античности дохристианской пришла в Россию, будучи уже обработанной западным Ренессансом и развернувшимся в конце XVII столетия во французской Академии надписей и изящной словесности «Спором древних и новых» (Querelle des Anciens et des Modernes). Та эпоха, когда Россия впитывала в себя античную культуру, воспринимала себя как Новое время, как эпоха Просвещения и прогресса. Произведения античного искусства – скульптура, поэзия, риторика, – являлись школой, прохождение которой поначалу через перевод или копирование, затем через подражание, наконец, развитие, позволяло войти в число современных деятелей культуры. Но, с другой стороны, они инспирировали поиск новых форм, оказываясь достаточно пластичными к тому, чтобы в них выражалось и своеобразие наступающей эпохи Модерна, и национальная специфика культуры. Как бы ни восставал против классицизма

романтизм, он питался античным духом не в меньшей степени, чем поклонники Николя Буало.

То, в какой степени античность воспринималась как база для культуры и науки, прекрасно иллюстрирует «Грамматика русского языка» М. В. Ломоносова. Здесь великий русский ученый и просветитель создал модель языка русского на основании греческих и латинских грамматик. В частности, он пытался найти так называемые «грамматические» времена глагола, представленные в древнегреческом, в оттенках глагольных форм языка русского. Для Ломоносова была естественна мысль о близости грамматического строя русского языка к классическим (близости, на самом деле далеко не очевидной) – и русская словесность петровской и послепетровской эпохи, ориентировавшаяся на античные идеалы была одним из аргументов в пользу их сближения. Очень характерно, что церковнославянский язык Ломоносов считал естественным посредником, благодаря которому эллинское наследие делало русский язык более богатым.

Наследие античной словесности преломляется деятелями нашей культуры так, что возникают произведения, становящиеся каноническими уже для России. Г. Р. Державин и А. С. Пушкин создают стихотворения под названием «Памятник», которые являются откликом на знаменитые строки оды Горация «Exegi monumentum». Их творения вписывают великую русскую поэзию в традицию мировой словесности, но они удивительно самобытны. Это только один из многочисленных примеров того, как античное наследие помогает зачать и произвести на свет плод совершенно другой эпохи и другого национального духа. Примеры осознанной и неосознанной памяти об античных сюжетах, персонажах, образах, мифах в отечественной литературе и изобразительном искусстве (даже эпох модерна и постмодерна) исследованы настолько подробно, что нет смысла повторять хорошо известные вещи.

В заключении хотелось бы обратить внимание еще на один момент, связанный с местом античного наследия в истории современности. Как только возникает системный кризис цивилизации, древность оказывается в центре внимания. Идет поиск тех начал, первокирпичиков, из которых складывался фундамент европейской цивилизации. Происходит их пере-

оценка, во время которой ученые, философы, деятели культуры пытаются разобраться в самих себе. Понять, что толковалось неверно. Вспомним, насколько разные интрепретации получила греческая философия в оценке двух людей, принадлежавших к одному поколению, опиравшиеся на античную мудрость, но оказавшихся по разные стороны политических баррикад – Мартина Хайдеггера и Лео Штрауса.

И в последние десятилетия, в связи с утратой современной цивилизацией своей идентичности (вспомним о смертях Автора, Субъекта, Человека, провозглашенных «ситуацией постмодерна»), античность становится предметом переосмысления: художественного, политологического, правового, философского. «Практики себя», «духовные упражнения», о которых так выразительно писали французские мыслители П. Адо и М. Фуко, и которые популярны в исследовательской среде современной России, – это, в том числе, процедуры, способные стать ценным опытом для «безсубъектной», «номадической», теряющей представление о норме современности. Они могут быть примером таких форм собирания себя, каковые выступят неким ориентиром для ищущего человека в нынешнем деструктурированном постинформационном обществе. Очень хочется верить, что гены, полученные нашей культурой от античного наследия, помогут ей справиться с вызовами эпохи, в которой мы живем, в ситуации, когда ветры перемен, похоже, еще только начинают воздействовать на нас.

А. И. Конюченко

Епископат Русской православной церкви в 1917 г.: социокультурные параметры

Российская высшая церковная иерархия начала XX в. как составная часть православного духовенства не была предметом самостоятельного изучения в советской историографии. Среди историков, работавших в эмиграции, первым исследователем, обратившимся к данному вопросу, был И. К. Смолич. В рамках изучения истории Русской церкви синодального периода он показал основные способы формирования епископата, его место в системе государственного и церковного управления, образовательные характеристики, причины переводов архиереев [5].

Однако ограниченный круг источников, имеющихся в европейских архивах и библиотеках, широкие хронологические рамки колоссального труда и сложная структура работы, обусловленная авторским замыслом и заявленной темой, изначально не предполагали детального подхода к изучению архиерейского корпуса.

Между тем информация, содержащаяся в одном из источников, таком, как «Состав Святейшего правительствующего Синода и российской церковной иерархии», издававшимся ежегодно, начиная с 1882 г., даёт возможность многопланового подхода к изучению епископата Русской православной церкви. Составленный по типу справочника он содержит сведения о мирском имени и фамилии, месте рождения (епархии), полученном образовании, прохождении службы в церковных ведомствах до и после посвящения в сан епископа в порядке старшинства хиротонии среди членов Св. Синода, митрополитов, архиепископов, епископов, викариев. Правда, в конкретных случаях далеко не всегда совокупность этих данных является полной: отсутствуют имена и фамилии, точные даты и указания мест рождения. Иногда биографические данные отсутствуют вообще. Но в целом, извлечённая из указанного источника информация, обработанная и дополненная, позволяет воссоздать образ, содержащий характерные обобщённые черты этой социальной группы.

На начало 1917 г. в Русской православной церкви насчитывалось 67 кафедр епархиальных архиереев и 93 викарных. Кроме того, епископский сан носили главы миссий в Японии, Китае и Иране – епископы Японский, Переславский и Салмасский. На покое проживало 3 архиепископа и 17 епископов. Пустовали 2 епархиальные кафедры в западных районах – Варшавская и Привисленская, Холмская и Люблинская, поскольку эти территории были оставлены русской армией в ходе кампании 1915 года, а также 9 викарных [здесь и далее подсчёты выполнены по: 6].

После отмены в 1867 г. деления епархий на 3 класса (митрополии – архиепископии – епископии) особо почётный титул митрополита закрепился за архиереями Киева, Москвы и Санкт-Петербурга. Сан архиепископа уже тоже не был связан с занятием кафедр в епархиях второго класса, а стал личной принадлежностью архиереев. К 1917 г. среди епархиальных

архиереев было 3 митрополита, 30 архиепископов и 32 епископа. Помимо исполнения своих непосредственных обязанностей по управлению епархиями, многие архиереи являлись настоятелями монастырей и ректорами духовных академий.

Большинство архиереев 36,7 % родилось в губерниях Центрального и Центрально-Чернозёмного районов (17,3 и 19,4 % соответственно). Уроженцы Северного и Северо-Западного районов составляли 15,9 % (6,5 и 9,4 % соответственно), Лево- и Правобережной Украины 10,8 % (3,6 и 7,2 %). То есть в этих шести из семнадцати районов Российской империи родилось более половины высших церковных иерархов – 63,4 %.

Относительный вес уроженцев других районов был незначительным: Прибалтийского – 1,4 %, Белорусского – 3.6 %, Литовского – 0,7 %, Варшавского – 2,2 %, Южного – 8,6 %, Кавказского – 4,3 %, Среднего и Нижнего Поволжья – 6,4 % (5 и 1,4 % соответственно), Уральского – 5 % (причём, из семи лишь 1 человек родился в Уфимской губернии, 6 – в Вятской, и не было ни одного уроженца Пермской и Оренбургской губерний), Сибирского – 4,3 %. При этом в крупных городах – Москве, Петербурге, Казани – родились буквально единицы (установлено 4 человека), большинство – в уездных городах и сельской местности.

Поскольку большинство архиереев вышло из среды духовенства, можно говорить о высокой мобильности провинциального духовенства. Хотя в значительном ряде случае прямых указаний на социальное происхождение архиереев не имеется, можно, тем не менее, установить, что подавляющее большинство их родилось в семьях священно-церковнослужителей. Последовательное обучение в духовных училищах, семинариях, академиях было характерно в основном для детей духовенства (для них оно было бесплатным), представителей светских сословий, желавших получить духовное образование, было немного. Из этого можно сделать вывод, что указания на обучение в духовно-учебных заведениях являются в большинстве своём указаниями на принадлежность к духовному сословию.

На это же указывают специфические фамилии, появившиеся в среде духовенства с началом функционирования духовно-учебных заведе-

ний в XVIII – начале XIX в. Это было связано с тем, что фамилии в среде духовенства, как и крестьянства, долгое время не имели наследственного статуса. И в прошениях о приеме в духовные школы родители не всегда указывали фамилии. Поэтому их приходилось выдумывать инспекторам и ректорам. Существовало несколько вариантов, следуя которым, детям давались фамилии, становившиеся потом наследственными.

1) По названию церквей, в которых служили их отцы, населённых пунктов, из которых были привезены мальчики (Богоявленский, Рождественский, Вознесенский, Казанский, Мамадышский).

2) По именам родителей или родственников (Афанасьев, Маврин, Екатерининский).

3) По чертам характера, особенностям внешнего облика самих детей или их родственников, в сопровождении которых они прибывали в школы (Красавцев, Чернавин, Голосницын, Добронравов, Тихонравов, Смеловский).

4) В честь исторических лиц и популярных современников (Софоклов, Румянцев, Сперанский, Голубинский).

5) По звучным и экзотическим греческим и латинским словам, включая имена собственные из мифологии (Аргентов, Златорунский, Меркурьев, Марсов).

6) «Растительно-цветочные» (Кипарисов, Черёмухин, Розанов, Туберозов).

7) Наградные, почётные и обязывающие фамилии в честь какого-либо конкретного лица и идеала (Платонов, Невский, Славнин, Донебин, Филицын, Добров).

Да и сами родители-священники, бывало, предпочитали закреплять за своими отпрысками более благозвучные, известные и громкие по сравнению со своими собственными фамилии. Неудивительно, что дети одного отца могли иметь разные фамилии. Например, у преосвященного Платона (Фивейского) родные братья имели фамилии Казанский, Невский, Боголюбский [2, с. 149].

Поэтому с уверенностью можно сказать, что архиереи, носившие в миру такие фамилии, как Успенский, Преображенский, Троицкий, Космо-

дамианский, Дородницын, Фигуровский, Доброзраков, Тихоницкий, Феноменов и т. п., были выходцами из духовного сословия.

В 1897 г. из 100 архиереев 78 окончили духовные академии, 8 – семинарии, по одному – университет и военное училище, 12 – гимназии.

На 1917 г. высшее духовное образование имели 86,8 %, среднее духовное – 5,3 %, высшее светское – 7,2 % (специальное, университетское и повышенное среднее, и один человек – 0,7 % – начальное общее. Таким образом, если в 1897 г. высшее образование имело 80 % архиереев, то двадцатью годами позже – 94 %.

Звание «рассадника архиереев» продолжала удерживать старейшая Киевская духовная академия, её выпускники среди епископов с высшим образованием составляли 29,6 %. Разрыв между показателями трёх других академий был незначительным: выпускники Московской составляли 22,7 %, Казанской – 23,5 %, Санкт-Петербургской – 24,2 %. Более старшая из трёх – Московская – была представлена в архиерейском корпусе меньшим количеством выпускников, а самая «молодая» – Казанская – подтянулась к остальным к началу XX в., до этого её доля выпускников среди высших иерархов была незначительной.

7 из 11 человек с высшим светским образованием получили дополнительно и духовное. По 2 человека окончили Московскую и Казанскую академии, по одному – Киевскую и Санкт-Петербургскую, и один – миссионерские курсы при Казанской академии.

Духовную академию в Казани окончили архиепископ Пензенский и Саранский Владимир (Путята), получивший светское образование в Демидовском лицее в Ярославле и в Александровской военно-юридической академии; епископ Старицкий Арсений, викарий Тверской епархии – на юридическом факультете Варшавского университета; епископ Двинский, викарий Полоцкой епархии Пантелеймон (Рожновский) – в Николаевском инженерном институте (он закончил при академии миссионерские курсы).

Епископ Тихвинский, викарий Новгородской епархии Алексей (Симанский), будущий патриарх после окончания Николаевского лицея в Москве и юридического факультета Московского университета, и епископ Енисейский и Красноярский Никон (Бессонов) после Константиновского

межевого института получили высшее духовное образование в Московской академии. Архиепископ Симферопольский и Таврический Димитрий (Абашидзе) окончил Новороссийский университет и Киевскую духовную академию, а епископ Севастопольский, первый викарий Симферопольской епархии Сильвестр (Братановский) – юридический факультет Санкт-Петербургского университета и духовную академию в Петербурге.

Из восьми человек со средним духовным (семинарским) образованием было два епархиальных архиерея – 81-летний Московский митрополит Макарий и 79-летний Ставропольский архиепископ Агафодор; один уволенный от управления епархией на покой, член Святейшего Синода 65-летний епископ Никон (Рождественский) и пять викарных епископов в возрасте от 31 до 73 лет. 66-летний архиепископ Тобольский и Сибирский Варнава (Накропин), возведённый в сан 5 октября 1916 г., окончил Петрозаводское городское училище, т. е. имел начальное образование.

Некоторые из архиереев родились в семьях бедных сельских священников и церковнослужителей. Например, первый викарий Петроградской епархии епископ Гдовский Вениамин (Казанский) – в семье священника Нименского погоста Андреевской волости Каргапольского уезда Олонецкой губернии; архиепископ Казанский Иаков (Пятницкий) – в семье причетника села Брыни Жиздринского уезда Калужской губернии; митрополит Московский Макарий (Парвицкий-Невский) – в семье причетника Владимирской губернии; архиепископ Воронежский Тихон (Никаноров) – в семье псаломщика Новгородской епархии. Епископ Чистопольский, первый викарий Казанской епархии Анатолий (Грисюк) вышел из мещанской среды.

Противоположный социальный полюс архиерейского корпуса составляли представители дворянства. Самыми заметными среди них были представители княжеских родов: 49-летний архиепископ Таврический и Симферопольский Димитрий (в миру – князь Давид Ильич Абашидзе), 44-летний епископ Уфимский и Мензелинский (в миру – князь Александр Андреевич Ухтомский; 40-летний епископ Тихвинский, викарий Новгородской епархии Алексий (Симанский), будущий патриарх родился в семье камергера Высочайшего двора. 62-летний архиепископ Тверской и

Кашинский Серафим был правнуком одного из исследователей Ледовитого океана адмирала В.Я Чичагова, внуком участника Отечественной войны 1812 года, Морского министра П. В. Чичагова. Сам Леонид Михайлович Чичагов принимал участие в Русско-турецкой войне 1877–1878 гг.

Выходцы из низов общества, занявшие определённые места в церковной иерархии, ощущали свою двойственность, особенно в условиях набиравшего силу в 1917 г. социального конфликта. От имени участников Поместного собора архимандрит (впоследствии – митрополит) Вениамин (Иван Афанасьевич Федченков, сын крестьянина), вспоминая события 1917 года в Москве, писал: «Разумеется, юнкера были нам более своими по духу. Не были мы и против народа». Рассказывая о встрече с одним из юнкеров, выбивших из Кремля участников вооружённого восстания, поднятого большевиками, архимандрит Вениамин говорит о том же противоречивом чувстве: «Зашёл и в мою комнату один из них. Высокий, красивый, в прекрасной шинели, он почтительно откозырнул мне, и мы оба улыбнулись, будто свои. Но странно: в то же мгновение я почувствовал в нём «барина»… А там серые мужики-солдаты стояли обезоруженные нестройными рядами» [1, с. 161–162].

Анализ послужных списков позволяет установить основные пути продвижения к епископскому сану. За первым путём карьеры уже в дореволюционной публицистике закрепилось название «учёного монашества». Начинался он с того, что молодой человек постригался во время обучения в духовной академии или вскоре после её окончания. Затем, как правило, следовало быстрое возведение в дьяконский, а за ним и в священнический сан. После этого начиналась служба в духовно-учебном ведомстве. Если служба проходила в духовной семинарии, то иеромонах проходил следующие назначения: преподаватель – инспектор – ректор. Если в духовном училище (что встречалось реже), то первыми ступенями карьеры были учитель – помощник смотрителя – смотритель. При назначении ректором семинарии, иеромонах автоматически становился архимандритом, согласно Уставу духовных семинарий.

Во время службы по духовно-учебной линии следовали частые переводы с места на место, обычно с повышением, но нередко и на равноцен-

ные места в учебные заведения других епархий. Поэтому многим пришлось немало поколесить по обширной стране. Например, епископ Давид (Качахидзе) за 7 лет успел поработать в шести духовно-учебных заведениях трёх епархий: от Кавказа – до Урала и Белоруссии.

Случаи прохождения всех этапов службы в одном учебном заведении были исключительными. Епископ Евгений (Мерцалов) в Олонецкой семинарии за 7 лет прошёл путь от преподавателя до ректора, но через год после этого был переведён на аналогичную должность в Тверь, где и оставался в течении четырёх лет до назначения епископом Муромским.

Наиболее удачливые «учёные монахи» занимали ректорские места через 4–6 лет после окончания академии. Епископ Фаддей (Успенский) занял ректорское место через 6 лет после окончания академии, епископ Евлогий (Георгиевский) – через 5, епископ Борис (Шипулин) – через 4, а епископ Серафим (Лукьянов) – через 3.

«Учёное монашество» и его путь карьеры вызывали немало нареканий, насмешек, критики прежде всего за то, что монахами становились молодые люди, не имеющие жизненного опыта, навыков монашеской жизни и, частенько, по карьеристским соображениям. По поводу такого стремительного восхождения выпускников духовных академий по карьерной лестнице митрополит Евлогий (Георгиевский), сам принадлежавший к этой группе, признавал: «Быстрое продвижение по службе молодых монахов, часто не по достоинству и не по их заслугам всегда давало пищу к подозрению, что мы шли в монашество не по идейному соображению, а ради карьеры (будущее архиерейство!) Доля правды в этом подозрении, несомненно, была: не следовало нас так быстро тащить по служебной иерархии. Я скоро на себе испытал большую трудность от такого возвышения» [3, с. 69]. Были случаи, когда в епископы возводили не только ректоров, но и смотрителей духовных училищ, и даже их помощников [4, с. 11].

В целом же к «учёному монашеству» можно отнести и молодых романтиков, с юных лет грезивших о монашестве и достаточно рано принимавших постриг, и карьеристов, понимавших, что попадание в эту обойму гарантирует им успешный карьерный рост.

Второй путь в епископат принадлежал вдовым священникам. По подсчётам И. К. Смолича в 1897 г. 39 епископов до пострижения были вдовыми священниками, но затем ситуация стала меняться. Из тридцати рукоположений в епископы предпринятых в Св. Синоде при участии митрополита Арсения (Вадковского), 29 приходилось на долю «учёных монахов», из чего автор делает вывод о восстановлении монополии «учёного монашества» на епископский сан [5, с 292].

Однако, по нашим подсчётам, на 1917 г. более половины действующих архиереев были рукоположены в сан из числа вдовых священников. Послужные списки, опубликованные в «Составе Святейшего Правительствующего Синода и российской церковной иерархии», не содержат прямых указаний на семейное положение на момент пострижения. Но из того, что практика целибата была не свойственна русскому православному духовенству (за редкими исключениями) и в священники рукополагали после женитьбы, явствует, что упоминание в послужном списке о бытности белым священником является указанием на вдовство.

Что касается светских преподавателей духовно-учебных заведений, прослуживших в них более-менее продолжительное время, то большинство из них, вероятно, тоже решилось на этот шаг после того, как овдовело, поскольку если среди них и были холостяки, то незначительная часть, а развод в данной ситуации практически исключается. Таким образом, именно этот канал дал основную часть архиерейского корпуса образца 1917 года.

Для опытных священников и протоиереев действовал режим наибольшего благоприятствования, благодаря которому, их монашеская карьера протекала иногда более стремительно, чем даже у выпускников академий, изначально ориентированных на архиерейство. Такие люди в течение одного года, а иногда даже в течение нескольких месяцев и даже дней становились монахами, архимандритами, епископами.

Например, пензенский кафедральный протоиерей Григорий Соколов в 67 лет был назначен епископом Краснослободским, викарием Пензенской епархии 11 июня 1910 г., и лишь после назначения, т. е. по сути задним числом, 26 июня 1910 г. пострижен с сохранением мирского имени, 27 июня возведён в архимандрита и 11 июля хиротонисан.

Кроме двух основных можно выделить ещё некоторые менее значимые и представительные пути пополнения епископата. Сохранялось в действии древнее правило возведения в епископский сан настоятелей монастырей, но этот вариант уже не был так распространён, как прежде. Классическим представителем данного пути был епископ Никон (Рождественский). В 1877 г. после окончания Московской духовной семинарии он поступил в число послушников Свято-Троицкой Сергиевой лавры, в которой прожил 27 лет, пройдя путь от послушника до архимандрита и казначея. Потом начал архиерейское служение, был членом Синода и Государственного совета, возведён в сан архиепископа. По состоянию здоровья в 1916 г. был освобождён от всех обязанностей и вернулся в родной монастырь.

Епископ Леонид (Окропиридзе) после окончания Киевской духовной академии, в стенах которой стал монахом, 4 года прослужил инспектором школ Общества восстановления православия на Кавказе, после чего в течение 10 лет в качестве настоятеля сменил 3 монастыря в том же регионе. С 1898 г. начал проходить архиерейское служение на Кавказе. В 1918 г. стал патриархом-католикосом автокефальной Грузинской церкви.

Небольшая группа выдвинулась в архиереи из числа миссионеров. Сергий (Петров), окончивший Донскую семинарию и Московский университет, 8 лет – до назначения его епископом Бийский – трудился в Киргизской миссии Томской епархии. Самый показательный пример в этом отношении являл Московский митрополит Макарий (Парвицкий – Невский), отдавший 30 лет (с 1855 по 1884 гг.) работе в Алтайской духовной миссии, а затем до 1912 года занимавший кафедры в Бийске и Томске. Это был выдающийся миссионер, просветитель, духовный писатель, монах-аскет. В ознаменование его заслуг на трудном миссионерском поприще патриарх Тихон в 1920 г. даровал проживавшему на тот момент на покое митрополиту Макарию почётный пожизненный титул митрополита Алтайского.

Некоторые на пути к архиерейской кафедре проходили службу и в духовно-учебных заведениях, и настоятельствовали в монастырях. Епископ Сильвестр (Братановский) после окончания юридического факультета Санкт-Петербургского университета и духовной академии до возведения в епископский сан за 10 лет сменил 3 учебных заведения и 2 монастыря, а

епископ Барнаульский Гавриил (Воеводин) за 16 лет – 5 духовно-учебных заведений и 2 монастыря.

Наконец, среди епископов были и выходцы из светской среды, достигшие успехов и определённого положения в своей профессиональной деятельности, но, тем не менее, ушедшие в монашество. В их числе встречались и военные, и штатские. Офицерами в прошлом были епископ Черкасский Назарий (Блинов), третий викарий Киевской епархии; архиепископ Тверской и Кашинский Серафим (Чичагов); епископ Двинский Пантелеимон (Рожновский), викарий Полоцкой епархии; архиепископ Пензенский и Саранский Владимир (Путята) служил по военно-юридическому ведомству. А епископ Ямбургский Анастасий (Александров), второй викарий Петроградской епархии до пострижения сделал учёную карьеру: через 3 года после окончания Казанского университета защитил магистерскую, а ещё через 2 года – докторскую диссертацию по сравнительному языкознанию, работал в трёх высших учебных заведениях Казани и Харькова, стал деканом историко-филологического факультета Казанского университета, доктором церковной истории (honoris causa), заслуженным профессором университета. О нём вспоминали как о добром, широко образованном, простом в обращении и любимом всеми архипастыре.

Самым молодым по времени хиротонии был архиепископ Кишинёвский и Хотинский Анастасий (Грибановский). Его возвели в епископский сан в 1906 г. и определили епископом Серпуховским, четвёртым викарием Московской епархии, когда ему ещё не исполнилось 33 лет. На начало 1917 ему было 43 года. Наиболее возрастным на момент хиротонии был Григорий (Соколов), которого постригли и возвели в епископский сан в 67 лет в 1910 г.

Самым старшим по возрасту на начало 1917 г. был Московский митрополит Макарий, которому шёл 82-й год. Он имел и самый продолжительный монашеский стаж – 56 лет, и архиерейский – 33 года. Четверть века и более прослужили в епископском звании Киевский митрополит Владимир (Богоявленский), первенствующий член Св. Синода – 29 лет; архиепископ Кавказский Агафодор (Преображенский) имел одинаковый монашеский и архиерейский стаж – по 29 лет; архиепископ Ярославский Ага-

фангел (Преображенский) – 28; архиепископ Казанский Иаков (Пятницкий) – 26; архиепископ Воронежский Тихон (Никаноров) – 25 лет.

Учитывая средний возраст архиереев – 51,6 лет, средний иноческий – 19,3 года и епископский стаж – 9,6 лет, можно сделать вывод, что в монашество будущие епископы постригались в возрасте около 32 лет, и примерно через 10 лет становились архиереями.

Средний возраст епархиальных архиереев составлял 55 лет, викарных – 48,3, из чего можно сделать вывод, что избранный в епископы кандидат должен был после хиротонии прослужить на месте викария около семи лет, а уже потом его переводили на самостоятельную кафедру. В 1917 г. 50 % викариев находились на своих местах не более пяти лет. Но встречались случаи гораздо более продолжительного служения на викарных кафедрах. Епископ Тихон (Оболенский) – бывший врач с университетским дипломом стал епископом Николаевским, викарием Самарской епархии в 1900 г., когда ему было 44 года. Но прослужив 16 лет (с 1908 – епископ Уральский, викарий Самарской епархии), на самостоятельную кафедру не продвинулся, оставаясь 60-летним викарием. Епископ Амвросий (Гудко), постригшийся в Петербургской академии, с 1904 оставался в епархиях на вторых и третьих ролях.

Установившаяся в XVIII в. практика частого перевода архиереев из одной епархии в другую, сохранялась до окончания синодального периода. Исключением здесь был Московский митрополит Макарий (Парвицкий-Невский), сменивший за 33 года архиерейского служения лишь 3 кафедры, причём на Томской он находился 27 лет. Только на трёх кафедрах за 29 лет побывал и архиепископ Кавказский и Ставропольский Агафодор (Преображенский), причём в Ставрополе он оставался с 1893 г., т.е. 23 года.

С другой стороны, по 7 архиерейских мест сменили архиепископы Питирим (Окнов) за 23 года и Иаков (Пятницкий) – за 26 лет. Но и это не являлось пределом. Епископ Кирион (Садзагелов) за 19 лет побывал на восьми кафедрах, причём, если учесть, что из 19 лет архиерейского стажа он 7 лет находился на покое, устраняясь от управления, то получится, что в среднем он менял епархии через полтора года. Епископ Леонтий (Вимпфен) оставался на занимаемых им кафедрах менее одного года –

в течение трёх лет ему пришлось сменить 4 места. Столь стремительная смена мест негативно сказывалась на авторитете епископов, поскольку не позволяла им наладить духовную связь со своей паствой.

Переводы архиереев осуществлялись, как правило, по восходящей: из бедных и менее престижных епархий – в более богатые и статусные. Переводы с понижением в должности встречались редко. Например, епископ Никодим (Кротков) был переведён с должности первого викария Кишинёвской епархии на должность второго викария Киевской епархии, но это можно считать лишь условным понижением. Также действовало правило, согласно которому епископа никогда не переводили с самостоятельной кафедры на викарную. Встречались случаи, когда ушедшие на покой по состоянию здоровья архиереи вновь возвращались к епископскому служению.

Св. Синод, осуществляя переводы епископов, не всегда руководствовался соображениями целесообразности долговременного пребывания архиереев на одном месте и их специализации по отдельным регионам страны. Иерархов иногда переставляли как фигуры на шахматной доске.

Сан архиепископа раньше других получил Сергий (Страгородский), будущий патриарх – в 38 лет, одновременно с назначением на самостоятельную кафедру и спустя 4 года после хиротонии. Анастасий (Грибановский) и Алексей (Дородницын) стали архиепископами через 2 года после пребывания на самостоятельных кафедрах в возрасте 43 и 54 лет соответственно. Дольше всех – 16 лет – пребывал до возведения в архиепископы в сане епископа Иоаким (Левицкий). Титула митрополита были удостоены архиепископы Макарий (Невский) в 77 лет в 1912 г., Владимир (Богоявленский) – в 67 в 1912 г., Питирим (Окнов) – в 57 в 1915 г.

В зависимости от мотивации и обстоятельств вступления на монашеский путь, вариантов продвижения в епископат можно выделить несколько типов архиереев. 1) Молодые романтики. 2) Карьеристы. 3) Вдовые священники. 4) Настоятели монастырей. 5) Миссионеры-подвижники. 6) Зрелые светские.

Февральская революция вызвала взрыв активности в епархиях, что привело к изменениям в составе действующего епископата. В Св. Синод

стало поступать множество протестов против местных архиереев, и обер-прокурор князь В. Н. Львов, подчёркивая собственную значимость, уволил многих епископов. Например, на покой были отправлены архиепископы Харьковский Антоний (Храповицкий), Тобольский Варнава (Накропин) и митрополиты Петроградский Питирим (Окнов), Московский Макарий (Невский). Трёх последних считали ставленниками Г. Распутина и они были уволены уже в марте 1917 г.

Московским архиереем съездом духовенства и мирян был избран архиепископ Тихон (Беллавин), будущий патриарх, занимавший до того Литовскую кафедру. Митрополит Петроградского Питирима в полном архиерейском облачении посадили в автомобиль и целый день под злобствующие крики возили по улицам столицы. Выборы нового архиерея на Петроградскую кафедру проходили из трёх кандидатов: 50-летнего архиепископа Финляндского Сергия (Страгородского), будущего патриарха; 45-летнего епископа Андрея (Ухтомского), славившегося своим либерализмом, и 44-летнего викарного епископа Гдовского Вениамина (Казанского), имевшего репутацию молитвенника. Вопреки прогнозам, избрали последнего.

Был отмечен уникальный в церковной практике случай снятия с себя сана. Епископ Никон (Бессонов), первый викарий Волынской епархии из-за скандала, в котором оказалась замешена ученица епархиального училища, был переведён с Кременецкой кафедры на Енисейскую. На новое место он перевёз и свою пассию, причём открыто поселил её в архиерейском доме, чем вызвал негодование паствы. После февральской революции он снял сан и женился на ней.

Открывшийся 15 августа 1917 г. Поместный собор Русской православной церкви, в составе которого на начало работы из 564-х делегатов было 73 архиерея, сосредоточился на вопросе восстановления патриаршества. Наверное, поэтому октябрьский переворот не привлёк особого внимания архиереев. «Насколько тревожно была нами принята вторая, февральская революция, – вспоминал митрополит (Федченков), – настолько, наоборот, уже почти равнодушно отнеслись мы к третьей – большевистской» [1, с. 160]. По видимому, никто из них не представлял в полной мере

тех страшных испытаний, которые в скором времени ожидали духовенство, народ, Церковь, страну.

Список литературы

1. Вениамин (Федченков), митрополит. На рубеже двух эпох [Текст]. – Москва, 1994.
2. Голубинский, Е. Е. Воспоминания [Текст] / Е. Е. Голубинский // Полунов А. Ю. Жизнь и труды академика Е. Е. Голубинского / А. Ю. Полунов, И. В. Соловьёв. – Москва, 1998.
3. Евлогий (Георгиевский), митрополит. Путь моей жизни [Текст]. – Москва, 1994.
4. Конюченко, А. И. Архиерейский корпус Русской православной церкви во второй половине XIX – начале XX века [Текст] / А. И. Конюченко. – Челябинск, 2005.
5. Смолич, И. К. История Русской церкви (1700–1917) [Текст] / И. К. Смолич // История Русской церкви. – Москва, 1996. – Кн. VIII. Ч. 1.
6. Состав Святейшего правительствующего Синода и российской церковной иерархии на 1917 год. Пг., б/г.

А. М. Чеботарев

Информационно-рекламная деятельность вице-адмирала Ф. Ф. Ушакова при освобождении Ионических островов в конце XVIII в.

Мы все меньше и меньше обращаемся в изучении истории российской рекламы к прошлым временам, в особенности, к XVIII в. Однако некоторые вопросы рекламы, получившие свое развитие в те времена, оказываются актуальными и сегодня. Известный исследователь и автор книг о Ф. Ф. Ушакове В. Н. Ганичев подчеркнул такую сторону деятельности адмирала, которая и сегодня может служить примером в деле создания рекламы.

Нам представляется особенно важным показать образцы информационного воздействия, которые с лучшей стороны показывают честность и действенность информационно-рекламной деятельности во внешней политике. Особенно яркой является деятельность русского адмирала Федора Федоровича Ушакова, который в бытность командующим соединенными флотами в Ионическом архипелаге, демонстри-

ровал ведение правдивой информационной борьбы с французскими военным командованием.

В 1798 г. французские войска высадились в Египте. Кроме того, французы высадились на островах Средиземного моря. На оккупированных островах была установлена жесткая диктатура французской Директории. Данные действия Франции ослабили позиции Турции и России на Балканском полуострове. Турция обратилась за помощью к России и 25 июля 1798 года Павел I отдал Ф. Ф. Ушакову приказ отправиться с эскадрой к Босфору на соединение с турецким флотом для совместных действий против французов в Средиземном море. Этот поход Ушакова проходил в рамках войны Второй антифранцузской коалиции.

13 августа 1798 г. русская эскадра вышла из Севастополя и 23 августа встала на якорь близ Константинополя. Она насчитывала 16 судов, в том числе 6 кораблей и 7 фрегатов; с экипажем 7400 человек и десантными войсками 1700 человек. Турецкая эскадра, под командованием адмирала Кадыр-бея, состояла из 4-х кораблей, 6 фрегатов, 4-х корветов и 14 канонерских лодок.

По его замыслу, целью операции русско-турецкого флота стали Ионические острова, имевшие стратегическое значение: обладание ими позволило бы союзному флоту контролировать восточную часть Средиземного моря, что, в свою очередь имело значение для действий сухопутных войск союзников под командованием Суворова.

20 сентября русско-турецкий флот вышел в Средиземное море. Русско-турецкая эскадра немедленно приступила к последовательному решению сложнейшей военной задачи по овладению Ионическими островами.

Для успешных действий русской эскадры по освобождению Ионических островов Ф. Ф. Ушаковым была предпринята особая тактика, которая предполагала создать такую ситуацию, чтобы противник, оценив силы военной мощи русской эскадры, прекратил сопротивление без кровопролития.

Информация в подготовке военной операции в действиях Ф. Ф. Ушакова занимала существенное место. В план подготовки освобождения островов входила рассылка «пригласительных писем» (на основе полученных сведений о наличии прорусски настроенных офицеров) об оп-

позиционных взглядах и выступлениях местного населения, происходили встречи с делегатами на самом мощном флагманском корабле «Святой Павел», дабы представители убедились в силе русского оружия. После этого начиналась высадка. Греки уже были готовы к восстанию и совместным действиям против оккупантов. Таким образом, французы каждый раз оказывались перед необходимостью бороться на два фронта. Русская и турецкая эскадры сами по себе представляли грозную силу, а тут еще присоединялись и повстанцы.

28 сентября на Китире высадился отряд союзных войск. 1 октября французский гарнизон после обстрела с суши и моря капитулировал. Так началось освобождение Ионических островов: Закинф (Занте), Кефаллония (Кефалиния), Левкас-Лев-када (Святой Мавры), Паксос (Паксо), Итака, Керкира (Корфу). По мере освобождения островов Ионического архипелага жителям островов предоставлялось право самоуправления. На островах формировались суды с участием представителей различных классов. В марте-апреле 1799 г. на Ионических островах Ф. Ф. Ушаковым была организована Республика Семи Соединённых островов, им же была разработана конституция Республики.

За организованной им формой правления, обеспечивавшей жителям «*мир, тишину и порядок*» Ф. Ф. Ушаков внимательно следил и оберегал её от вмешательства и притеснений Турции и турецкого вассала албанского паши Али-Янинского.

Информационная деятельность Ф. Ф. Ушакова происходила на фоне активной информационной войны французов. Французы знали о многовековой ненависти греков к туркам и, конечно, сразу воспользовались этим архетипическим негативным образом. Генеральный комиссар Франции на Ионических островах Дюбуа и генерал Шабо стали вести нападки в своих прокламациях «на противоестественный союз креста и полумесяца», запугивать турецкой оккупацией, оборачивающейся, как известно было грекам, безжалостными казнями и кровавыми расправами [1, с. 269].

Из Анконы (порта в Восточной Италии, расположенного напротив бывших венецианских владений) была организована пропагандистская кампания против Порты. Созданный в Анконе центр назывался Комиссией по

французской торговле с Левантом [1, с. 270]. Вся деятельность комиссии в основном была направлена против султана, на подрыв Османской империи. Россию же эти сторонники Франции старались не трогать. В декабре появились из Анконы прокламации к грекам с нападками на греческую политику Екатерины II и Павла I, но отклика у греков не имели [Там же].

В воззваниях, которые рассылал Ф. Ф. Ушаков, излагалось обещание независимости после изгнания французских сил предоставить «сходственно с объявлением Константинопольского патриарха... правление свое по образу рагузского или какое они сами себе учредить пожелают» [Там же, с. 268]. Как отмечал В. Н. Ганеев: «рагузы – это Дубровницкая Республика для находящихся под османским и венецианским гнетом островных греков были образцом процветания и самостоятельности. Правда, то была аристократическая республика, находящаяся под сюзеренитетом султана» [Там же]. В воззваниях были комментарии, которые можно было толковать расширительно, как обещание больших возможностей в свободе выбора и вольного учреждения формы правления [Там же, с. 268–269].

Для Ф. Ф. Ушакова обещания, которые оглашались в «пригласительных письмах», не были пустыми. Он всегда всерьез относился к своим обещаниям и отстаивал их. Адмирал писал: *«нарушатся наши данные им обещания... почтется все нашим обманом и несдержанием слова»*, *«да и мои прокламации, по островам сначала разосланные сходно с патриаршим манифестом, сделают меня облыжным»* [Там же, с. 270].

В отношении правдивости информации, последовательности в выполнении сделанных обещаний, Ф. Ф. Ушаков является образцом для всех русских людей. Требование правдивости рекламной информации должно стать главным условием работы современных специалистов. Нужно всегда стремиться к тому, чтобы тебя не посчитали «*облыжным*».

Список литературы

1. Ганичев, В. Н. Святой Праведный Федор Ушаков [Текст] / В. Н. Ганичев. – Москва : Молодая гвардия, 2010. – 217 с.

И. В. Хмара

Церковно-историческая школа Санкт-Петербургской духовной академии в контексте духовного образования XIX в.

Столетний юбилей октябрьской революции 1917 г. актуализирует размышление над тем, какой период в истории России был окончен в связи с переворотом. Особенно важным в этой связи является изучение отечественной истории духовного образования, традиция которого после двухвекового развития была прервана в начале XX в., попытки активного воссоздания которого производятся сегодня.

Во второй половине XIX в. ярким явлением в жизни Духовных школ Российской империи было оформление Санкт-Петербургской церковно-исторической школы. В этой статье рассматриваются истоки и принципы этой научной традиции, основные её представители, жившие и работавшие в XIX в.

Для начала необходимо определиться с терминами, прежде всего это касается понятий «Санкт-Петербургская церковно-историческая школа», в отношении к нему встаёт вопрос о правомерности использования. В уточнении нуждается также термин «духовное образование», синонимом которого является «духовная школа».

Можно вполне согласиться с современным исследователем Н. Ю. Суховой, которая указывала на неоднозначность интерпретации вышеозначенных понятий в имперский период. С одной стороны, под духовным образованием подразумевалась профессиональная подготовка духовенства. Однако, особенно к концу XIX в., в этой системе подчёркивался научно-богословский аспект, получивший развитие в силу того, что духовные и семинарии являлись теми учебными заведениями, которые давали льготное образование выходцам духовного сословия, не все из которых становились священнослужителями [14, с. 7].

Это позволяет понимать под высшей духовной школой учебное заведение, осуществляющее профессиональную подготовку священнослужителей, в рамках которого происходит развитие богословских и связанных с

ними дисциплин гуманитарного профиля. В этом смысле это образование следует отличать от «светской школы» – не имеющей отношения к профессиональной подготовке духовенства. Соответственно, его развитие необходимо рассматривать в контексте деятельности конкретных учебных заведений.

Яркий пример тому – Санкт-Петербургская церковно-историческая школа. Отметим, что в дореволюционной литературе такого понятия не существовало, но указывалось на становление византологической традиции в стенах столичной духовной академии [13]. В широком смысле понятие церковно-исторической школы в круг исследовательской литературы введено относительно недавно.

В 1986 г. был выпущен особый сборник «Богословских трудов», приуроченный к 175-летию Санкт-Петербургской Духовной Академии и целиком посвящённый её истории и научным заслугам. В вводной статье «Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде: традиция и поиск» [5] ректор Ленинградской духовной академии архиепископ Кирилл (Гундяев) писал о существовании церковно-исторической школы духовной академии, представленную именами И. Е. Троицкого, В. В. Болотова, А. И. Бриллиантова, Н. К. Никольского, П. Н. Жуковича, И. С. Пальмова, И. П. Соколова, Т. В. Барсова. Он относил рождение этой школы к последней четверти XIX века. Архиепископ Кирилл опирался на труд богослова, философа и историка, деятеля русской эмиграции начала XX века протоиерея Георгия Флоровского (1983-1979) – «Пути русского богословия». В своей работе Флоровский, среди прочего, описывал деятельность ярких историков столичной академии: И. Е. Троицкого и В. В. Болотова, отделяя их от профессоров Московской духовной школы. Санкт-Петербургская церковно-историческая традиция в данном случае выделялась скорее институционально, потому как не определялся особый метод, не выявлялся специфический круг тем [15, с.475]. Архиепископ Кирилл (ныне Патриарх Московский и всея Руси) в вышеуказанной статье пытался восполнить этот пробел, однако его усилия нельзя считать удовлетворительными. Главным критерием для него, позволяющим отличать представителей церковно-исторического направления в Санкт-Петербурге, он на-

зывает «широту их богословского и практического кругозора». Тем не менее автор признаёт, что историки духовной академии разнились по предмету своего исследования [5, с. 15].

По-другому раскрывался вопрос о сущности научной традиции в статье иеромонаха Иннокентия (Павлова) «Санкт-Петербургская Духовная Академия как церковно-историческая школа» [10]. В работе даются противоречивые сведения об истоках научной школы. Так, лицом, определившим вектор её развития, назван митрополит Филарет (Дроздов), однако, затем подлинным отцом назван профессор И. Е. Троицкий. Однако акцент ставится на влияние в этом процессе академических уставов, особенно 1869 года [Там же, с. 227]. Помимо этого, автор попытался определить методологию исследователей, институционально принадлежавших к Санкт-Петербургской духовной академии. В частности, было проведено сравнение трудов митрополита Филарета (Дроздова), стоявшего у истоков школы, и В. В. Болотова, являвшего её вершину [Там же, с.222 –223].

Принимая во внимание необходимость анализа методологических подходов, укажем и на важный административный фактор. Учреждённые Уставом 1869 года церковно-исторические кафедры Санкт-Петербургской духовной академии занимали её же выпускники, соответственно, каждый новый преподаватель был учеником предыдущего, что способствовало созиданию внутриакадемических исследовательских традиций [7, с. 175]. Это позволяет относить формирование Санкт-Петербургской церковно-исторической школы лишь ко второй половине XIX в., которое, тем не менее происходило на почве, подготовленной в XVIII – начале XIX в.

Прежде всего, именно в начале XIX в., при введении Академического устава 1814 г., в котором большее внимание уделялось историческим дисциплинам, начали появляться учебные курсы русских авторов. Автором одного из таких курсов был митрополит Филарет (Дроздов), являвшийся преподавателем исторических дисциплин в СПбДА с 1809 по 1819 г. Его авторству принадлежит «Начертание церковно-библейской истории в пользу юношества, обучающегося в духовных училищах». Структура этой книги представляет собой читавшийся на протяжении нескольких лет курс его лекций. Собственно, история церкви преподавалась в конце обучения

дисциплине, две трети лекций были посвящены библейской истории соотносящейся с ней, как считали в то время, ранней истории церкви [10, с. 215]. Таким образом, он рассматривал историю церкви как продолжение библейской истории, в которой видел историческую достоверность. Приведём характерные слова из его труда: «История Церкви начинается вместе с историей мира. Самое творение мира можно рассматривать как некоторое приготовление к созданию Церкви: потому что конец, для которого устроено царство натуры, находится в царстве благодати» [6, с. 1]. Эта логика приводит Филарета к особому пониманию смысла церковной истории, необходимой для «познания царства благодати, для облегчения себе и другим шествия к царству славы» [6, с. 4]. В таком случае, для него она является внутренним движением веры во внешнем мире. Но, помимо мировоззренческой функции, история для него имела и прикладной характер. Митрополит Филарет (Дроздов) уделял особое внимание библейским исследованиям, которые должны были корректировать схоластические схемы, господствовавшие в духовном образовании. Влияние его подхода было достаточно велико.

В конечном итоге, всё это возвращало процесс интеллектуального воспитания семинаристов и академистов в русло патристической традиции, а также требовало особого развития исторических и лингвистических дисциплин [16, с. 41]. Поэтому ясно, почему первые академические исследования петербургских историков церкви касались византийского периода, конкретнее тем отделения западной церкви от восточной и положения церкви в Византийской империи. Первые научные статьи на эти темы появляются в академическом журнале «Христианское чтение» в середине XIX века [13, с. 144]. До того, там к обсуждению предлагались статьи, имевшие уклон в мистицизм [16, с. 46], либо в благочестивое обсуждение духовной истории [8, с. 304].

Формирование собственно академической традиции происходило на фоне процесса переводов западных и восточных отцов, византийских историков, осуществлявшихся по инициативе митрополита Санкт-Петербургского Григория (Постникова) [16, с. 47]. Среди таковых в 1858–1863 гг. значились Евсевий, Созомен, Сократ, Феодорит, Евагрий,

Феодор Чтец, Никифор Вриений, Анна Комнина, Никифор Хониат и прочие. Яркими исследователями той поры можно назвать протоиерея Иоанна Янышева (1826–1910), И. В. Чельцова (1828–1878), И. А. Чистовича (1828–1893).

Другой этап в развитии Санкт-Петербургской церковно-исторической школы связан с именем Ивана Егоровича Троицкого (1832–1901). Именно этот учёный придал школе оформленный вид, оставив после себя целый сонм учеников, являясь фактическим ее основателем [12, с. 497]. Окончив Санкт-Петербургскую духовную академию в 1859 г., он преподавал в ней с 1861 г., последовательно занимая кафедры греческого языка, всеобщей церковной истории, истории и разбора западных исповеданий. Его докторская диссертация, защищённая в 1875 г., имела тему «Изложение веры церкви армянския, начертанное Нерсесом, кафоликосом армянским, по требованию боголюбивого государя греков Мануила (историко-догматическое исследование в связи с вопросом о возможном соединении армянской церкви с православною)». Иван Егорович, имея отличную языковую подготовку, в русле тенденций, обозначившихся в середине XIX в., активно занимался переводами источников по истории византийской церкви [13, с. 307]. Такое направление его деятельности объясняется также и особым подходом к историческому исследованию – попытке на основе первоисточников излагать факты и пролагать собственные пути в исследовании того или иного феномена, в связи с чем он с недоверием относился к западным исследованиям [Там же, с. 311]. Метод Ивана Егоровича можно охарактеризовать как историко-критический, он считал, что только при следовании строгой критике источников можно установить факты. Соответственно, историк не может что-либо излагать по собственному вкусу или опираясь на своё мировоззрение. Хорошо эта позиция выражена в словах самого Троицкого, произнесённых в одном из академических диспутов по его докторской диссертации: «Я от себя ничего не говорю. Моей личности нет в сочинении. Там, что ни слово – то факт» [11, с. 680]. Отметим, что являясь историком – объективистом, Троицкий обращался также к богословским вопросам, это видно из названия его докторской диссертации. Понятие «философии истории», определявшееся академическим уставом

1814 г., как высшее дело историка, не было чуждо для него. Однако оно приобретает иной оттенок в трудах профессора в сравнении с предшественниками, которые рассматривали исторический процесс глобально и с предзаданных позиций православного богословия, стараясь раскрыть последнее в событиях прошлого. Не так у И. Е. Троицкого, очень яркий пример являет его статья «Арсений, патриарх никейский и константинопольский, и арсениты», вышедшая в христианском чтении в 1873 г. В работе, посвященной узкой теме арсенитского раскола и ограниченному временному промежутку – XIII веку, он сумел описать византийское общество в различных его представителях (от царя и патриарха до простого народа), церковный и светский быт. На основе этого в последней главе были сделаны философского-исторический анализ событий, вскрывающий взаимосвязи эпохи. Более того, отталкиваясь от рассматриваемого материала, И. Е. Троицкий сделал ряд выводов по теме церковно-государственных отношений [13, с. 313].

Таким образом, в лице Ивана Егоровича Троицкого можно говорить о подлинном рождении научной церковно-исторической школы при Санкт-Петербургской духовной академии. В его трудах проявляется большая самостоятельность в сравнении с предшествующим периодом церковных историков, обозначаются методы исследовательской работы, связанные с историко-критическим анализом текстов. Однако присутствует влияние немецкой рационалистической исторической традиции, выраженной Ф. Кр. Бауром (1792–1860). Последний, в частности, считал, что историк должен быть беспристрастным зрителем исторических событий для этого ему необходимо отказаться от всякого субъективизма. Но, тем не менее, изложение событий прошлого должно вскрывать идею, являющуюся их «душой» [9, с. 385–386]. Именно потому Баур активно обращается к догматическим вопросам, рассматривая их историю с применением гегельянской философии. Как мы видели выше те же положения обретаются и у Троицкого, но кроме того, наследуя сложившейся петербургской традиции, его деятельность носит в большей степени богословский характер, а круг тем обозначается историей церкви в Византии.

Одним из выдающихся учеников школы Троицкого является В. В. Болотов. Это уникальный исследователь, сделавший многое для церковно-исторической науки в России, Санкт-Петербургской церковно-исторической школы. Ему принадлежат оригинальное понимание метода работы церковного историка, ряд качественных исследований по истории древних восточных церквей, древней церковной истории.

Поступив в магистратуру Санкт-Петербургской духовной академии в 1875 г., помимо И. Е. Троицкого, он изначально обучался у И. В. Чельцова, впоследствии, позаимствовав у первого строгость научно-критического метода, а у второго – живость и стройность в изложения материала [4, с. 354]. В некоторых аспектах он также ориентировался на представителей западной науки. В частности, на Пауля де Лагарда (1827–1891) и Альфреда Гутшмидта (1831–1887), не являвшихся церковными историками, но специализировавшихся на истории востока, знавших множество языков. Часть их тем пересекалась с церковной проблематикой, так, де Лагард был известен своей критикой библейского текста [2, с. 491]. Их работы давали пример критической работы с источниками и осторожности исторических построений. Можно утверждать, что для В. В. Болотова данные историки были примером в методологическом аспекте [4, с. 356]. Сама же его личность стала ключевой для Санкт-Петербургской церковно-исторической школы. Это признавалось современниками: за период со смерти Болотова в 1900 г. по 1910 г. в академическом журнале «Христианское чтение» появилось порядка 10 статей, посвящённых биографии учёного, в том числе и научной. Это внушительное число.

Учитывая такое отношение, можно рассматривать В. В. Болотова как вершину Санкт-Петербургской церковно-исторической школы, впоследствии А. И. Бриллиантов назовёт его научную деятельность являющей идеал [2, с.494].

Полагаем, целесообразно рассмотреть взгляды В. В. Болотова на суть церковно-исторической науки, её методологию. Ему принадлежит только одна работа, непосредственно посвящённая этим вопросам. «Лекции по истории Древней Церкви», первый том которых был введением в церковную историю – это посмертное издание, осуществлённое спустя 7 лет по-

сле смерти учителя его учеником – А. И. Бриллиантовым. Он проделал эту работу, основываясь на конспектах лекций самого Василия Васильевича, авторизованных им литографических изданиях по читаемому в академии предмету, а также – по неавторизованным конспектам лекций, осуществлённых студентами [3, с. IV]. Именно раздел курса по введению в церковную историю, где разбираются такие вопросы, как понятие об истории, церкви, работе историка, вспомогательные дисциплины, используемые исследователем, не был представлен ни в автографе автора, ни в авторизованных версиях литографий [Там же, с. VII]. Изложенный в издании «Лекций…» раздел был подготовлен благодаря исследовательской работе Бриллиантова, сличавшего различные источники, работавшего также с библиотекой Болотова.

Рассматривая сам текст, отметим характер изложения мысли в нём. Болотов активно использует лингвистический анализ терминов, благодаря которому устанавливает их конечный смысл. Так пытаясь определить, что такое история, он через рассмотрение древнегреческих терминов ἱ΄στορια и ἱ΄στορ, указывает, что история – «это повествование о замечательных событиях, замечательных тем, что люди их заметили» [1, с. 8]. Такое представление формируется из утверждения, что изначально, ἱ΄στορ – это очевидец некоего события. Различая знание и ведение, первое как объективное отношение, второе – как субъективное, Болотов заявляет, что очевидец именно ведает. Соответственно, в академическом плане история – «есть расспрашивание, разузнавание человеком чего-либо совершившегося, и само стремление быть свидетелем события» [Там же, с. 7]. По отношению к прошлому это возможно лишь через кропотливую работу с источниками – рассказами очевидцев. Заметим, что именно в силу того, что в основании истории лежит субъективность, а также из-за отсутствия строгих исторических законов, Болотов не признаёт свой род деятельности наукой, определяя его больше как искусство [Там же, с. 4]. Церковная же история – рассматривает жизнь общины, каждый член которой призван к христианской жизни [Там же, с. 14].

Основной метод историка – это критика источников. По отношению к ним Болотов призывает применять своего рода «презумпцию доверия» –

автор каждого документа хотел донести истину. Тем не менее, историк должен выступать в качестве судьи, который пытается из всей совокупности данных извлечь наиболее заслуживающие доверия показания [1, с. 22]. Но при таком подходе нужно руководствоваться житейским тактом, а не строго логическим ходом мысли [Там же, с. 14].

Главное, к чему приходит, рассуждая подобным образом В. В. Болотов, что, несмотря на стремление к истине, к объективности, работа историка не может быть таковой. Тем более это относится к историку церковному, который вынужден заниматься богословской дисциплиной. Богословие в целом для Болотова противоположность объективной науки, потому что в нём все положения уже предзаданы. В связи с этим встаёт вопрос о конфессиональном элементе при работе церковного учёного, мировоззрение которого будет влиять на результаты исследования. В пределах «законности» – это абсолютно нормальная вещь, потому что чистой объективности не существует [Там же, с. 30]. Однако историк должен рассматривать различные события исторической церкви, видя в ней и свет, и тени, в этом и будет заключаться его объективность. Говоря о сочетании субъективного и объективного на примере православного историка, Болотов замечает: «Исторический объективный материал должен господствовать и над православным историком, и он должен осветить его только с православной точки зрения, т. е. указать именно на те стороны и факты, которые имеют значение для православных, но не должен видеть, во что бы то ни стало, свои православные desiderata осуществившимися» [Там же, с. 32].

Подводя итог, отметим, что из вышеприведённых примеров видно, что Санкт-Петербургская церковно-историческая школа, формировавшаяся в рамках духовного образования, испытывала на себе влияние последнего. Зачастую это было связано с чисто формальными факторами, определяемых Академическими уставами 1814 и 1869 гг., устанавливавших круг и характер изучаемых тем, учреждавшими научные специализации. Однако в этих условиях, при столкновении с протестантской немецкой церковно-исторической традицией, происходил оригинальный синтез, позволяющий говорить об уникальности петербургской научной школы.

Список литературы

1. Болотов, В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 1. – СПб., 1907. – 234 с.
2. Бриллиантов, А. И. К характеристике учёной деятельности профессора В. В. Болотова как церковного историка // Христианское чтение. – 1901. – № 4.
3. Бриллиантов, А. И. Предисловие // Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. СПб, 1907.
4. Бриллиантов, А. И. Речь на торжественном заседании С.-Петербургской духовной академии по случаю открытия бюста профессора В. В. Болотова // Христианское чтение. –1912. – № 3.
5. Гундяев, К. Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде: традиция и поиск//Богословские труды. Сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. Москва, 1986.
6. Дроздов, Ф. Начертание церковно-библейской истории в пользу юношества, обучающегося в духовных училищах. – СПб., 1819.
7. Карпук, Д. А. Кафедра русой церковной истории в Санкт-Петербургской духовной академии на рубеже XIX–XX вв.//Христианское чтение. – 2015. – № 5.
8. Лебедев, А. П. Краткий очерк хода развития церковно-исторической науки у нас в России: [вступ. лекция по ист. церкви в Московском ун-те] // Богословский вестник. – 1895. – Т. 4. – № 12.
9. Лебедев, А. П. Церковная историография в главных её представителях с IV века до XX. – СПб, 1903.
10. Павлов, И. Санкт-Петербургская Духовная Академия как церковно-историческая школа // Богословские труды. Сборник, посвящённый 175-летию Ленинградской духовной академии. – Москва, 1986.
11. Пальмов, И. С. Памяти профессора Ивана Егоровича Троицкого // Христианское чтение. – 1903. – № 5.
12. Родосский, А. Биографический словарь студентов первых XXVIII курсов С.-Петербургской Духовной Академии. – СПб, 1907.
13. Соколов, И. И. Византологическая традиция в С.-Петербургской Духовной Академии // Христианское чтение. – 1904. – № 1.
14. Сухова, Н. Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы. Вторая половина XIX века. – Москва, 2012.
15. Флоровский Г. Пути русского богословия. Москва, 2009.
16. Шкаровский, М. В. Санкт-Петербургские Духовные школы в XX –XXI вв.: Т. 1. – СПб, 2015.

Н. В. Статина

Клировая ведомость 1810 года Флоро-Лаврской церкви села Белоярского (по материалам ГАОО)

Документом, регистрирующим лиц духовного звания, являлась клировая ведомость. Начальная дата утверждения этого письменного источника неизвестна, хотя первое упоминание об учете *«людей Духовнаго чину»* встречается в 1675 г. в Соборном уложении [3, с. 1000–1001], в 1769 г. речь идет уже о функционировании церковного документа [4, с. 805–806], а к 1829 г. была установлена трехчастная форма этого документа [2, с. 139]. Проанализируем клировую ведомость начала XIX в. Фроло-Лаврской церкви села Белоярского [1].

Содержание заголовка регистрационного документа 1810 сводится к сообщению о том, в какой церкви он составлен и за какой год: *«Вѣдомость Оренбургской Епархии Челябинскаго уезда белоярскаго села церкви однокомплектной во имя святыхъ мучениковъ Флора и Лавра о штатныхъ и заштатныхъ священно- и церковно- служителяхъ и ихъ дѣтяхъ за 1810 годъ».*

Основная часть церковного источника состоит из 11 информативных полей. Так, в первом и втором излагаются сведения по истории и состоянию церкви: *«Церковь во имя святыхъ мучениковъ Флора и Лавра дѣревянная без придѣловъ благолепиемъ по обычаю православногрекороссійской церкви изрядно украшенная сосуды серебренные подъ золотомъ книги церковной округи имѣются кромѣ третьихъ частей прологовъ и четьихъ миней».* Далее дается полная характеристика духовенству и членам их семей: *«При оной церькви дѣйствительные священноцерковно Служители Священникъ Ѳеодоръ Тимофѣевъ Кисѣлѣвъ 36 полныхъ отъ роду летъ жена ево Евфимія Тѣрентіева 38 дѣти ихъ сыновья Василій 15 Иванъ 12 дочери ихъ Марья 11 Алѣксандра 1 находятся пріотце… Дьяконъ Петръ Михайловъ Кочневъ 36 полныхъ отъ роду летъ жена ево Пѣлагія Феодорова 36 дѣти ихъ сыновья Василей 17 Александръ 16 сестра діакону родная девочка Екатерина 25 на своемъ пропитаніи сиротскихъ дѣнѣгъ нѣполучаетъ…Пономарь Василій Ми-*

хайловъ Нассоновъ 63 полныхъ отъ роду летъ жена ево Федосья Васильева 63 дѣти ихъ Ефимъ 17 Евдокія 21 находятся пріотце… Просвирня вдова діаконская жена Пелагія Андрѣева Кочнева 35 вдовьихъ сиротскихъ дѣнѣгъ нѣполучаетъ дѣти ей Максимъ 8 Анна 3 } Петровы… Умѣршаго сей церкви священника Павла Кочнѣва дѣти Иванъ 16 Елисавета 19 на своемъ пропитаніи сиротскихъ дѣнѣгъ нѣполучаютъ… Напраздно состоящей здѣсь ваканцій находится Оренбургской семинаріи 5-го класса за ученикомъ Иваномъ Кочневымъ дьяковское праздное мѣсто съ 1807 года предоставлено… Вдова дьяковская жена Татьяна Васильева Ребрина 45 полныхъ отъ роду летъ дочь ей Марья Петрова 18 вдовьихъ и сиротскихъ дѣнѣгъ нѣполучаютъ».

По данным третьего информативного поля «*Какой націи изъ какихъ чиновъ»* можно проследить происхождение и выделить династии служителей церкви. Например, священник Федор Тимофеевич Кочнев *«изъ великороссіянъ сынъ Шадринскаго заказа Теченской слободы отставнаго дьячка Тимофѣя Кисѣлѣва»,* дьякон Петр Михайлов Кочнев *«изъ великороссіянъ умершаго сей церкви священника Михаила Кочнѣва»,* пономарь Василий Михайлович Нассонов *«изъ великороссіянъ сынъ пономарской».* В четвертом информативном поле «*Гдѣ и чему обучался или нетъ»* зафиксирован образовательный уровень духовенства. Согласно архивному документу, ни священник, ни пономарь, служившие в 1810 г. во Флоро-Лаврской церкви села Белоярского, в семинарии не обучались, а дьякон *«въ семинаріи обучался до четвертаго класса».*

Жизненный путь, профессиональные навыки и занимаемые ранее и сейчас должности каждого клирика прихода записаны в пятом информативном поле *«Съ котораго году въ действительную службу вступил и где и какими чинами происходилъ и на последней чинъ ставленую грамоту и перехожіе указы имѣет ли».* Так, священнослужитель *«посвященъ въ стихарь 1791 года декабря 26-го дня преосвященнымъ Варлаамомъ епископомъ Тоболскимъ и Сибирскимъ Шадринскаго заказа Першинскаго села к церкви Покрова Пресвятой богородицы 1793-го года генваря 5-го дня произвѣденъ къ сей церькви во діаконы онымъ же преосвященнымъ Варлаамомъ а 1803-го года іюля 22-го дня произведенъ къ сей же церкви въ*

священники Преосвященнымъ Амвросіемъ бывшимъ Оренбургскимъ и уфимскимъ. И на оной чинъ ставленую грамоту имѣетъ». Дьякон Флоро-Лаврской церкви *«Посвященъ въ стихарь 1790-го года февраля 2-го дня преосвященнымъ Варлаамомъ епископомъ Тоболскимъ и Сибирскимъ далматовскаго заказа Катайскаго острога къ богоявленской церкви дьячкомъ 1794 года октября 29-го дня рукоположенъ тойже епархіи Ялуторовскаго заказа агарацкаго села къ церкви хресторождественской во дьякона и на оной чинъ ставленую грамоту имѣетъ а 1804-го года февраля 16-го дня пѣрѣвѣденъ къ сей флоролаврской церкви Амвросіемъ епископомъ бывшимъ Оренбургскимъ и уфимскимъ и изъ оной консисторіи имѣется пѣрехожій указъ».* Пономарь вышеназванного прихода *«въ стихарь посвященъ 1792-го года августа 8-го дня преосвященнымъ Варлаамомъ епископомъ Тоболскимъ и Сибирскимъ и на оной чинъ ставленую грамоту имѣетъ а прежде сего находился при сей же церкви с 1769-го года тоболской духовной консисторіи по указу той же флоролаврской церкви».* Жена дьякона вдова Пелагия Андреевна Кочнева *«опредѣлѣна челябинскаго духовнаго правленія присутствующимъ и благочинымъ священникомъ Іоанномъ Инфантьевымъ 1810-го года апреля 1-го дня приказомъ пропитаніе имѣетъ отъ прихода и добровольнымъ подаяніемъ».*

Шестое информативное поле «*Кто какого состоянія не былъ ли въ штрафѣ и под судомъ Ежели былъ то въ которомъ имянно году и За что и по тѣмъ деламъ оправданъ или обвиненъ»*. В рукописных строчках читаем краткий ответ на поставленный вопрос: *«Поведенія хорошаго»*. Седьмое поле «*Катихизисъ таинства и обязательства знаетъ ли и къ чтенію поученій способенъ ли по ноте петь умѣетъ ли церковной уставъ и правила соборные знаетъ ли»* информирует об уровне образованности, профессионализме духовных лиц, а также их функциональных навыках, применяемых во время церковных служб и совершения таинств. Записи в этом поле немногословны и состоят либо из одного слова, выраженного глаголом настоящего времени *«Знаетъ»* (у священника и дьякона), либо словосочетанием *«Посредственно знаетъ»* (у пономаря).

Восьмое информативное поле клировой ведомости 1810 г. *«Наличныхъ заштатныхъ и умѣршихъ священно и церковнослужителей дѣти*

мужеска пола гдѣ находятся и чему обучаются» информирует о сыновьях священно- и церковнослужителей, обучающихся в духовных учебных заведениях: пятнадцатилетний сын священника Василий *«въ Оренбургской сѣминаріи въ 3-емъ классѣ»,* а двенадцатилетний сын Иван – *«въ Челябинскомъ духовномъ русскомъ училище»,* семнадцатилетний сын дьякона Василий *«за болезнію ногъ и храмотою 8-ой годъ прі отце чтенію и писму обучается»,* а шестнадцатилетний Александр – *«въ Оренбургской сѣминаріи въ 3-емъ классе»,* семнадцатилетний сын пономаря Ефим обучается *«въ Оренбургской сѣминаріи въ 2-омъ классе»,* шестнадцатилетний Иван, сын умершего священника Павла Кочнева – *«въ Оренбургской сѣминаріи въ 5-омъ классе»*, а восьмилетний сын просвирни *«находится при матери»*.

Девятое информативное поле *«Сколко вприходѣ дворовъ и в нихъ мужеска и женска пола душъ находится прихожане государственныя економическіе удѣльные или помещичьи крестьянѣ какихъ именно помещиковъ и коликое число душъ каждому ведомству принадлежитъ каждой изъ приходскихъ дѣревень въ разстояніи отъ церкви во сколько верстахъ и какіе есть ближайшіе къ приходу церкви въ какое именованіе и в какомъ находятся разстоя*ніи» предоставляет информацию о количестве дворов и делении прихожан по полу и сословной принадлежности: *«дворовъ 326, въ нихъ мужеска пола – 1420, женска – 1607, обоего – 3027. Прихожане государственные крестьяне вѣдомства Чюмляцкаго и Алабугскаго волостныхъ правленій, економическихъ – нѣтъ, удельныхъ – нѣтъ, помѣщичьихъ – нѣтъ».* Также в этом поле фиксируются населенные пункты, входящие в Белоярский приход 1810 г., с указанием расстояния от церкви и близлежащие церкви других приходов: *«Чесноковская въ 6-ти верстахъ, Косулинская въ 2-хъ верстахъ, Пивкинская въ 7-ми верстахъ, Куликовская въ 4-хъ верстахъ, Красноярская въ 5-ти верстахъ, Феклинская въ 20-ти верстахъ, волость Алабугская въ 20-ти верстахъ, Теренкульская въ 20-ти верстахъ, Боровская въ 25-ти верстахъ. Ближайшіе къ приходу Чюмляцкой слободы Спасской церькви въ 20-ти верстахъ, Миасской пропрокоильинской церькви въ 30-ти верстахъ».*

На вопрос, заключенный в заголовке десятого информативного поля *«Сколко при церкви пахотной и сенокосной земли и на оную межевые книги и планы имѣются ли вмѣсто оной что священно и церковно служители на содержаніе от прихожанъ получают»,* следовал ответ, сформулированный в одно предложение: *«Земли при церкви имѣется пахотной тритцать дѣсятинъ сенокосной три десятины и на оную межевые книги и плановъ не имѣется о ней а земли священноцерковнослужителей отъ прихожанъ состоятъ на доброволномъ подаяніи»*.

Одиннадцатое информативное поле *«Описи церковному имуществу мѣтричные обыскные книги исповедные росписи имѣются ли при церкви и гдѣ оные хранятся»* обобщало информацию о хранящихся в приходе документах церковного регистрационного учета: *«Описи церковному имуществу мѣтрическіе обыскные книги исповедные росписи имѣются и хранятся въ церкви»*.

Таким образом, клировый церковный документ начала XIX века Белоярского прихода имел объемное наполнение заголовков информативных полей и содержал сведения о Флоро-Лаврской церкви, священно- и церковнослужителях, данные о населенных пунктах прихода, социальных группах, религиозном и половом составе прихожан, численности дворов.

Список литературы

1. ГАОО. Ф. 173. Оп. 9. Д. 34.
2. *Генеалогическая* информация в государственных архивах России [Текст] : справочное пособие. – Москва, 1996. – Ч. 1.
3. Полное собрание законов Российской империи. – СПб., 1830. – Т. I.
4. Полное собрание законов Российской империи. – СПб., 1830. – Т. XVIII.
5. *Статина,* Н. В. Динамика учетно-регистрационных документов Флоро-Лаврской церкви села Белоярского в аспекте лингвистического источниковедения (по архивным материалам конца XVIII – начала XX в.) [Текст]: дис. … канд. филол. наук / Н. В. Статина. – Челябинск, 2010. – С. 68–96.

В. А. Распопова

Златоустовский уезд. Кусинский завод. История Храма Казанской иконы Божьей Матери

В конце XIX в. русское население Уфимской губернии состояло из смеси различных выходцев из средней России. Это были служилые, вольные люди, раскольники, а также беглецы, искавшие себе здесь спасение от произвола помещиков или от наказания за стойкость своих религиозных убеждений либо по другим причинам. В 1897 г. в составе Уфимской епархии христиан насчитывалось около 930 700 человек, магометан – 1 181 939 человек, иудеев – 737 человек и язычников – 107 538 человек [1, с. 348].

Уфимская епархия состояла из 26 благочиннических округов: градоуфимского и в уездах: Уфимском – 6 округов, в Стерлитамакском, Бирском, Мензелинском и Златоустовском по 3 округа и в Белебеевском 4 округа. Монастыри и единоверческие церкви Уфимской епархии составляли два особых благочиния.

В один благочиннический округ Златоустовского уезда входили: церкви г. Златоуста, Кусинского завода и церкви сел Куваши, Веселовка, Александровское. В Кусинском заводе были две каменные церкви: в честь Рождества Христова (построена в 1821 г.), и в честь Казанской иконы Божьей Матери (освящена в 1882 г.).

Причт Христорождественской церкви состоял из двух священников и двух псаломщиков. В приходе находились 2 мужских школы (министерская и земская), 1 женская земская и 1 смешанная.

Причт Богородицкой церкви состоял из священника и псаломщика. Церковно-приходская школа помещалась в каменном церковном доме.

Кроме обозначенных выше церквей в заводе была еще деревянная единоверческая церковь во имя Святителя и Чудотворца Николая (освящена в 1887 г.). Причт – священник и псаломщик [Там же, с. 503–504].

С приходом к власти Советов многие церкви Кусинского завода были разрушены или стали использоваться под склады и для других нужд. В настоящее время из церквей, перечисленных выше, функционирует лишь одна – Храм Иконы Казанской Божьей Матери. Какова же история этого храма? Что пришлось пережить ему за свои 135 лет существования?

В мае 1875 г. жителями Кусинского завода было подано ходатайство к Уфимскому Епархиальному начальству о дозволении построить в Кусинском заводе вторую каменную церковь в местности, называемой Барочной Слободой. Слобода эта от центра Кусинского завода была отстранена на 2 версты и находилась за рекой, препятствующей жителям той местности в сообщении с существующей церковью, особенно осенью и весной по причине грязи. В октябре 1875 г. разрешение было получено и в январе 1877 г. под постройку церкви отвели 176 квадратных сажень земли, а в 1882 г. Казанско-Богородицкая церковь открыла свои двери прихожанам.

Церковь состояла из притвора с колокольней, трапезной, храмовой части с четырехгранной апсидой. Храмовую часть украшало пять глав во славу Иисуса Христа и четырех евангелистов (Матфея, Марка, Луки, Иоанна).

С приходом советской власти позиция церкви изменилась. В 1920 г. священником и старостой был передан церковный инвентарь и имущество церковному приходскому совету по распоряжению Кусинского районного совета рабочих и крестьянских депутатов.

Летом 1929 г. в поселке произошел сильный пожар, выгорела почти вся центральная часть, и здание церкви стало использоваться как барак, в котором разместили жителей, пострадавших от пожара.

В июне 1934 г. Златоустовским горсоветом вынесено постановление о запрещении колокольного звона и у церкви изымают один колокол общим весом в 224 кг. Колокольня над притвором была демонтирована, но в каком году это произошло – трудно сказать, так как архивные документы изучены не полностью.

В 1937 г. священника храма – Титова Иоанна Фроловича – арестовали. По постановлению Тройки УНКВД по Челябинской области от 02.10.1937 он был подвергнут высшей мере наказания – расстрелу по ст. 58 – 2, 10, 11 УК РСФСР. Реабилитирован в 1958 г.

В 1940 г. церковь закрыли. С 1941 по 1944 гг. в здании размещались склад и столовая 713 стрелкового полка 171-й Идрицко-Берлинской Ордена Кутузова II степени стрелковой дивизии.

Весной 1944 г. исполкомом Кусинского горсовета принято решение о передаче верующим здания церкви в бесплатное и бессрочное пользова-

ние. 10 мая 1944 г. церковь была зарегистрирована Уполномоченным Совета по делам русской православной церкви при СНК СССР по Челябинской области. По воспоминаниям старожилов в 1940–1950-х гг. у церкви стояла деревянная колокольня («времянка»). В 1960 г. колокольня была демонтирована.

28 января 1999 г. Постановлением № 457 Законодательного собрания Челябинской области «Об объявлении объектов историко-культурного наследия памятниками истории и культуры Челябинской области» здание Свято-Казанской церкви г. Кусы объявлено памятником архитектуры областного значения.

1 июля 2005 г. Указом митрополита Челябинского и Златоустовского Иова настоятелем храма назначен священник Леонид Малых.

За это время храм преобразился: 1) 2006 г. – деревянные входные двери заменены на кованные железные, металлические ворота ограды заменены на кованные; 2) 2007 г. – заменен старый деревянный пол на бетонный, покрытый керамической плиткой. В притворе установлен пол с подогревом; 3) 2008 г. – начаты работы по обновлению икон и росписей храма; 4) Май 2008 г. – октябрь 2009 г. – строительство духовной консистории; в здании расположились духовно-просветительский центр, церковная лавка, трапезная; 5) 2009–2010 гг. – на территории храма убраны старые деревья, разбиты цветники; 6) 2 марта 2010 г. Распоряжением Правительства Российской Федерации № 257-р здание Свято-Казанской церкви безвозмездно передано в собственность Прихода; 7) 2012 г. – начато обновление церковной утвари и храмового облачения; 8) 2013 г. – на территории храма установлена звонница с пятью колоколами.

Но что же с самим зданием? Поменялось ли оно за 135 лет?

В настоящее время здание состоит из притвора, трапезной, храмовой части и четырехгранной апсиды. На крыше четыре малых главы отсутствуют, и храмовую часть венчает лишь центральная глава. Как ранее говорилось, демонтирована каменная колокольня над притвором. Храмовую часть по периметру украшают пилястры и лопатки, объединенные фризом и карнизом**.** Оконные проемы с лучковым завершением, обрамлены рамочными наличниками. Дверной проем на западном фасаде арочный,

фланкирован пилястрами, на которые опирается архивольт с килевидным завершением.

Хочется также отметить, что у кусинского Храма Казанской иконы Божьей Матери есть и брат-близнец, сохранивший свой первоначальный вид до наших дней, – Церковь Вознесения Господня в с. Айлино Саткинского района Челябинской области. Построена между 1869 и 1875 г.

Конечно, храмовые постройки не полностью идентичны по отношению друг к другу, но все же схожесть на лицо: каменная колокольня, пять глав, расположение оконных проемов и другие архитектурные элементы. Вполне возможно, что у кусинского храма есть и еще один брат по архитектурному стилю.

В настоящее время храм Казанской иконы Божьей Матери посещают не только представители духовенства, но и члены Всероссийского общества инвалидов, маломобильные группы населения. Храмом устраиваются дни православной книги, проводятся приходские собрания, работает воскресная школа для взрослых и детей, в летние месяцы работает детский лагерь. Представители прихода постоянно принимают участие в областных православных конференциях и чтениях. На апрель 2017 г. запланировано проведение фестиваля «Весна пасхальная». Можно с полной уверенностью сказать, что двери храма открыты каждому – от мала до велика.

Список литературы

1. Уфимская епархия Русской Православной Церкви : справочник-путеводитель [Текст] / [авт.-сост. П. В. Егоров, Л. Г. Рудин]. – Москва : Уфим. епархия РПЦ: О-во сохранения лит. наследия, 2005. – 672 с.
2. Храм Казанской иконы Божьей матери, г. Куса [Электронный ресурс] : сайт. – Куса : [Б. и.], 2017. – Режим доступа: http://xram-kusa.cerkov.ru. – Проверено: 14.04.2017.
3. Народный каталог православной архитектуры. Описания и фотографии православных церквей, храмов и монастырей [Электронный ресурс] : сайт / П. В. Шелемин [и др.]. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://sobory.ru/. – Проверено: 14.04.2017.

Е. Н. Воронкова

К истокам создания центра историко-архивного наследия «Славянская застава» в деревне Городище Смоленской области

Фундаментальной основой формирующегося в России **гражданского общества** должна стать научно обоснованная картина общего исторического прошлого. Это предполагает не только исследования ученых по отдельным проблемам гуманитарных наук, но и использование в практической деятельности наработанного материала в той форме, которая была бы интересна для каждого гражданина в государстве. Фильмы, книги и даже учебники истории – это замечательно, но в них отсутствует по определению личная связь конкретного человека с «биографией» России. Даже краеведческие и исторические музеи при всей огромной роли, которую они играют в воспитании подрастающего поколения, не в состоянии удовлетворить запроса всего российского общества на поиск своих «генеалогических корней». А запрос этот в последние десятилетия, после падения Советской власти, поистине важен, и это не просто пафосная фраза. Как архивист, работавший в государственном (Объединенный государственный архив Челябинской области) и федеральном (Российский государственный архив древних актов) архивах в отделе использования и публикации документов, занимаясь непосредственно исполнением исторических, биографических, тематических и генеалогических запросов от музеев, различных государственных учреждений и отдельных граждан, имею вполне ясное представление о данной проблеме.

Идея создания такого музея, или **центра историко-архивного наследия**, куда бы любой гражданин мог прийти и получить подробную информацию о своей семье и своих предках, об истории своего села, деревни, церкви, леса, улицы и даже собственного дома, и все это на основании копий подлинных архивных документов – возникла у меня еще в Челябинском госархиве (2002–2007 гг.) во время написания диссертации по церковным документам XVIII века регионального духовного правления. Работа в РГАДА (2010–2012 гг.) дала возможность составить перечень основных фондов – «источни-

ков» по территории Мстиславского княжества (уезда), хранящихся в главном историческом архиве страны; выявить отдельные документы и ознакомиться с важнейшими научными трудами по интересующей нас тематике. Тогда же были определены архивы, где могут храниться «наши» документы (Санкт-Петербург, Смоленск, Могилев, Минск, Киев, Львов, Варшава, Вильнюс, Рига, Стокгольм, Ватикан и др.) Переезд в 2012 году на «историческую родину» – в Смоленскую область, деревню Городище – веками входившую в состав *Мстиславского* княжества [10, с. 119–121], удела [7, с. 71], воеводства [7, с. 144, 279], повета [13, с. 112], (а потом и уезда), стал поворотным в судьбе всей моей семьи. Подготовительная работа по созданию музея непосредственно на месте началась, и основные этапы ее включали: сбор кладбищенских надписей [15, с. 36–37], наблюдения и опрос местного населения, систематизация имеющегося архивного материала, полученного во время исследовательской работы в РГАДА.

Местные сельские, деревенские, хуторские кладбища

Имея определенный опыт работы с надгробными надписями на сельских кладбищах Южного Урала, я сразу начала изучение захоронений в Городищенском районе, а также надписей на обелисках периода Великой Отечественной войны. Были тщательно исследованы кладбища следующих селений: *села Юрковщина, деревни Городище, д. Будяки, д. Пиряны, д. Вороновка, д. Жанвиль, д. Понырь, д. Клюкино, д. Суздалевка, хутора Хорошково.* Собраны надписи с обелисков в *Жанвиле* и *Городище*. Все сфотографировано, записано, внесено в компьютер и систематизировано. Кладбище и мемориал районного центра – *Хиславичей* были осмотрены бегло – с целью ознакомления. В первую очередь нас интересовали захоронения с датой рождения до 1920 года, а также те, которые были представлены большими семьями. Эта информация имела два аспекта: историко-архивный и лингвистический (*историческая ономастика*). Дело в том, что поиск базовых сведений о гражданах, родившихся до Советской власти, осуществляется по метрическим книгам церквей, а также по многочисленным спискам, переписям, росписям, ревизиям и прочим историческим архивным документам, составлявшимся в Российском государстве с целью учета населения на протяжении столетий [15, с. 37–46]. Зная фами-

лии тех, кто родился здесь на рубеже XIX–XX вв., мы могли с самого начала планируемой работы в Могилевском и Минском исторических архивах, – именно там сосредоточено подавляющее большинство «наших» архивных документов, лучше ориентироваться в церковных метриках и других документальных источниках. Исторический ономастикон интересовал меня как ученого-лингвиста, изучавшего в свое время архивные фонды Южного Урала и составившего Словарь фамилий XVIII в. именно по региональным архивным документам. Такой Словарь изначально планировался мною и по Мстиславскому княжеству (уезду). Но это отдельная тема, и в данном случае мы касаться не будем.

Надо отметить важную особенность нашей территории: коренные жители – это потомки местных землевладельцев (их было не мало) и крестьян, все они «принадлежали» православным, католическим и униатским церквям. Все перечисленные выше конфессии могут быть отнесены к крупнейшим «землевладельцам». До Октябрьского переворота 1917 г. состав местного населения практически не менялся, и семьи жили здесь веками. И хотя XX в. внес существенные изменения в этот порядок жизнеустройства, все же с самого начала наших исследований нас интересовали по преимуществу те, кто является коренными жителями здешних мест. А значит, их бабушки и дедушки, прабабушки и прадедушки (и далее) были крещены в местных церквях. О местечковых евреях и метрических записях, касающихся лиц иудейского вероисповедания[6, с. 120–121]; о татарах [6, с. 122] – отдельная тема нашего будущего исследования.

Наблюдения и опрос местного населения

Работа по изучению местного населения шла по нескольким направлениям в течение пяти лет. Укажем два главных. **Во-первых**, это *пожилые люди, заставшие подростками Вторую мировую войну.* Здесь надо отметить особо семью *Лидии Федоровны Сидоренковой*, 1926 г. р., уроженки деревни Понырь, ныне проживающей в городе Смоленске. Лидия Федоровна была председателем Слободского сельсовета около 15 лет (по 1977 г.), старшее поколение – из ныне заброшенной деревни *Зимницы*, из семьи священнослужителей. Две встречи с ней и записи ее рассказов были очень информативны, тем более что она сохранила пре-

красную память, острый ум и великолепное владение местным русским языком.

Во-вторых, родственники моей семьи *Ковалевых – Столяровых*, уроженцев хутора *Хорошково* и деревни *Малые Хутора*. Семьи родителей моей матери *Тамары Григорьевны Воронковой* – все родом из здешних мест. Сама мама (шестая из девяти детей *Григория Федоровича и Лукерьи Романовны Столяровых*) родилась в 1936 г. уже в *Городище*, сохранился и сам дом (полностью перестроенный, конечно), который мой дед (мамин отец) перевез когда-то, незадолго до ее рождения, из деревни *Малые Хутора*. В Смоленском госархиве коллеги-архивисты сделали мне историческую справку о землевладении моего прадеда, из которой следует, что дед моей матери (по матери) *Ковалев Роман Игнатьевич* со своей женой (которая была младше его на 13 лет), восемью дочерями (старшей – 23, младшей – 7), одним сыном и единственной наемной работницей, которая в тот момент числилась в бегах, – согласно переписи осени 1917 года – проживал на хуторе *Хорошково, Мстиславского уезда, Могилевской губернии*. В переписи он числился как *белорус*. В хозяйстве имелось: надельной земли – 4 десятины, товарищеской купчей земли – 7 дес.; однолемешных плугов – 2; лошадей – 2, крупного рогатого скота – 5, овец – 10; свиней – 6, курей – 4. Из рассказов старшей тетки (сестры матери *Анны*, или как ее звали некоторые родственники здесь, *Ганны*) я знала, что у другого моего прадеда (опять-таки деда моей матери, но уже по отцу) – *Столярова Федора* – было, с точностью наоборот, 8 сыновей (мой дед *Григорий* был старшим и родился еще при Александре III) и одна дочь, и проживал он чуть дальше – километрах в 10 от Городища, в деревне *Малые Хутора.* У нас имелись и другие сведения о семьях своих родных, что также позволило нам найти родственников, до сих пор живущих в Городище и его окрестностях.

Архивы

РГАДА

1) *Фонд 389. Литовская метрика*. 666 ед. хр. [1386] – 1792 (коп. с 1263 г.). Оп. 1. Ч. 1–2. «Литовская метрика – исторически сложившееся наименование комплекса документов, включающего в себя делопроизвод-

ство походных канцелярий великих князей литовских, Большой и Меньшей канцелярий главных и вице-канцлеров, а также других органов управления и судебных учреждений, действовавших на территории Великого княжества Литовского» [14, т. 4, с. 61–63].

2) *Фонд Ф-12. Дела о Польше и Литве.* 381 ед. хр. 1510–1854. Оп. 1. «Данный комплекс сформирован из документов личных императорских канцелярий, Коллегии иностранных дел (преимущественно по истории Белоруссии, Литвы, Польши) и из личных архивов.» [16, т. 1, с. 350–352]

Примеры выявленных дел из фонда:

Ф. 12. Д. 159. Л. 1–200. 1772–1776 гг. *Описание состояния белорусских провинций во время присоединения к России (состояние городов, границы, форпосты, имена старост, правления, учреждения гражданские и военные, число жителей).*

Ф. 12. Д. 160. Л. 1–148. *Именной список польского шляхетства, учинивших присягу на верность России (в Пскове, Мстиславле, Гомеле), а также список не учинивших присягу*.

Ф. 12. Д. 178. Л. 1–62. 1796 г. *Доклад графа З. Г. Чернышева Екатерине II о сохранении ордена иезуитов в Белоруссии, записка Екатерины II о предоставлении иезуитам права; послание папы Пия VI.*

Ф. 12. Д. 178. 1796–1797 гг. *Донесение литовского генерал-губернатора Н. В. Репнина Екатерине II, графу П. А. Зубову, А. А. Безбородко о разграничении земель, о денежных сборах, о ссыльных поляках; список подлежащих высылке поляков.*

3) Документы по межеванию. В архиве хранится целый комплекс коллекций делопроизводственных материалов, полученных в результате Генерального (1766–1843) и Специального (1839–1917) межеваний [16, т. 2, с. 189–190]. Базовым источником РГАДА по территории Мстиславского уезда на момент 5-й ревизии (1795 г.) является архивное дело из этой коллекции, а именно: *Ф. 1355. «Экономические примечания к планам Генерального межевания». Оп. 1. Д. 721. Л. 1–254. (Мстиславский уезд)*. В нем дано подробное описание данной территории: селений (города Мстиславля, сел, сельцов, деревень, хуторов, местечек, фольварков), церквей и монастырей (с землевладениями), земельных угодий (покосов, пустошей),

природного ландшафта (реки, пруды, ручьи, лес, местная фауна), численности жителей по селениям и характер их занятий. Здесь же содержится «Алфавит дачам» и «Алфавит по фамилиям владельцев», что значительно облегчает работу по выявлению сведений по каждому селению. Дело было составлено практически сразу после перехода этой территории (после Первого Раздела Польши) Российскому государству, и представляет собой замечательный образец русского делопроизводства XVIII в.: подробно, обстоятельно, методично, включая все сведения по топонимике (описан и учтен каждый ручей) и обо всех зверях и птицах в лесу и рыбах в реках. Было сделано несколько фотокопий наиболее важных для нас страниц с конкретными селениями: *Мстиславль, Хиславичи, Городище, Хорошково, Будяки, Третьяки, Юрковщизна, Гулеевка, Вороновка, Зимницы, Печище, Прудки, Суздалевка, Есеновка, Мазыки, Журавки, Шипы, Футоры (Большие и Малые Хутора), Корнеевка, Сиваи*.

В архиве также имеются другие фонды, содержащие документы по интересующей нас тематике: Ф-79 «Сношения России с Польшей»; Ф-356 «Земские и градские суды» (коллекция «Записные книги актов местных судебных учреждений Великого княжества Литовского», в которой в частности хранятся записные книги актов Могилевского магистрата (1511–1646 гг.); Ф-1603 «Комиссия эдукационного фундуша» (коллекция «Материалы по истории землевладения на территории Белоруссии, Польши, Прибалтики, России и Украины, поступившие в архив комиссии эдукационного фундуша», основную часть комплекса составляют документы по истории землевладения Ордена иезуитов); Ф-1473 коллекция «Поместно-вотчинные архивы Юго-западных земель» (большая часть материалов – имущественно-хозяйственные документы архивов шляхетских родов Великого княжества Литовского и Украины XVI–XIX вв.) и др.

Архивы «Речи Посполитой»

Надо заметить, что при составления плана архивных поисков важнейшим источником для нас стал проект «Документальное наследие Речи Посполитой», который выполнялся в рамках Программы ЮНЕСКО 2008–2009 гг. работниками архивов и библиотек Беларуси, Литвы, Польши, Российской Федерации и Украины. В результате был составлен реестр сохра-

нившихся архивных фондов и рукописных собраний Речи Посполитой (1569–1795 гг.). Речь Посполитая возникла в 1569 г. в результате государственной унии между Польским Королевством (Короной) и Великим Княжеством Литовским (ВКЛ), и после исчезновения государства с политической карты Европы в конце XVIII в. его документы оказались рассредоточенными по архивам и библиотекам разных стран. Наиболее крупные комплексы документов сейчас находятся в Государственном архиве древних актов в Варшаве, Национальном историческом архиве Беларуси в Минске, Государственном историческом архиве Литвы в Вильнюсе, Центральном государственном историческом архиве Украины в Киеве и таком же архиве во Львове, а также в архивах и рукописных отделах библиотек Польши, Литвы, России, Германии, Швеции и других стран.

Христианская Церковь
(история, документы, здания, землевладение, имущество, люди)

Сложная история Христианства на территории нашего района поистине уникальна, требует тщательного изучения и очень деликатного подхода. Православные, униаты, католики, старообрядцы (сказывалась близость к *Ветке*) – жили здесь в полном смысле этого слова *бок о бок*, вступали в смешанные браки. Сама по себе территория не раз меняла государственную принадлежность, что тоже добавляло известной сложности во взаимоотношения людей и продолжает оказывать свое влияние на всех нас, здесь живущих, и по сей день.

Дело РГАДА (Ф. 1355. Оп. 1. Д. 721.), упоминавшееся выше, сохранило не только названия всех христианских церквей и монастырей (католических, православных, униатских) на момент 5-й ревизии (1795 г.), но и подробное описание церковных земель, коих в уезде было не мало. Учитывая тот факт, что названия селений и их месторасположение практически не изменились, мы можем точно найти, если не сами здания, то те места, где располагались церкви, и отметить их хотя бы чисто символически. Часть их были варварски уничтожены в Советскую власть, часть уцелели в полуразрушенном состоянии после закрытия в 30-е гг., какие-то просто сгорели (или были сожжены) в 60-70-е. И здесь рассказы местных жителей, их свидетельства о «давнем и недавнем» просто бесценны. Приведем не-

сколько примеров нашего Городищенского района. Так, уцелели крепкие стены церкви у деревни Пиряны, где крестили, венчали и отпевали старшее поколение семьи моей бабушки, и где в 2013 г. была проведена профессиональная фотосъемка здания и его окрестностей (автор, известный белорусский фотохудожник, мой двоюродный брат – А. Клещук). Известно место полностью разрушенной церкви деревни Городище, до сих пор местные жители находят там кирпичи с клеймом ВКЛ. В деле есть ее упоминание: *«Во ономъ селh церковь унияцкая деревянная во имя Покрова Пресвятыя Богородицы».* Церковь Юрковщины (*«В томъ селе церковь деревянная униятская во имя Пророка Ильи»*) сгорела уже в 70-е гг., именно там сохранился приход во времена Советского Союза, который не закрывался властями никогда, и где все православные христиане округи крестили своих детей. Последний священник, служивший в Георгиевской церкви (построена вместо сгоревшего храма), *Василий Алексеевич Федяев*, к настоящему времени умер. Нам чудом удалось застать целым его заброшенный дом и забрать оттуда несколько личных документов и фотографий самого батюшки, сейчас дом полностью разрушен. Только подробная фотосъемка всех наших селений (2012–2014 гг.) позволила запечатлеть и сам дом, и его усадьбу. Подготовлен к печати фотоальбом «Славянская Застава», куда войдут и снимки мест, связанных с историей христианства на нашей земле.

Наша первоочередная задача сейчас – собрать максимум документального материала по истории всех наших церквей, костелов и монастырей, а также откопировать метрические книги.

В книжных источниках (см. перечень книг, приведенный ниже) о всех этих изданиях имеется обширная библиография, ссылки на архивные источники, именные и географические указатели по интересующей нас тематике, особенно это касается книг Довнара-Запольского, Шпиленко и Крома, не говоря уже о Путеводителе РГАДА, который является настоящим кладезем архивного источниковедения и навсегда останется в истории государства Российского как пример высочайшего образца издания подобного рода.

Любое серьезное начинание всегда требует тщательной проработки. Задуманный нами центр историко-архивного наследия – не исключение. Го-

товя к изданию книгу, краткой выжимкой из которой и является данная публикация, мы наметили подробный план архивных поисков. Составлен перечень фондов, которые содержат архивные дела, касающиеся непосредственно территории *Мстиславского* княжества (уезда). Выявление всех документов из этих фондов и будет составлять основную работу по созданию базы данных и резервного фонда копий документов для Городищенского центра историко-архивного наследия «Славянская Застава».

Список литературы

1. Акты Литовской Метрики / собр. проф. Ф. И. Леонтовичем. Т. I, Вып. 1–2. (1413–1507). – Варшава, 1896–1897.
2. Акты Литовско-Русского государства, изданные М. Довнар-Запольским. Вып. 1. (1390–1529). Москва, 1899.
3. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1–2 (1340–1544). – СПб, 1846–1848.
4. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. Т. 1. (1361–1598). – СПб, 1863.
5. Архив Юго-Западной России. – Киев, 1914.
6. Бершадский, С. А. Документы и реестры к истории литовских евреев / С. А. Бершадский. – СПб., 1882. – Т. 1. (1388–1550).
7. Довнар-Запольский, М. В. История Белоруссии / М. В. Довнар-Запольский. – Минск: Беларусь, 2005.
8. Карташев, А. В. История русской церкви: в 2 т. / А. В. Карташев – Москва: Эксмо, 2006.
9. Киприанович, Г. Я. Исторический очерк православия, католичества и унии в Белоруссии и Литве / Г. Я. Киприанович. – Минск: Белорусский экзархат, 2006.
10. Кром, М. М. Меж Русью и Литвой. Пограничные земли в системе русско-литовских отношений конца XV – первой трети XVI в. / М. М. Кром. – Москва: Квадрига; Объединенная редакция МВД России, 2010.
11. Любавский, М. К. Областное деление и местное управление Литовско-русского государства ко времени издания первого литовского статута / М. К. Любавский. – Москва, 1892.
12. Малиновский, И. А. Сборник материалов, относящихся к истории панов рады ВКЛ / И. А. Малиновский. – Томск, 1901.
13. Памятники истории Восточной Европы. Источники XV–XVII вв. Т. 4.. Крестоприводная книга шляхты Великого княжества Литовского 1655 г. – Москва; Варшава : Древнехранилище, 1999.

14. Российский государственный архив древних актов. Путеводитель. Т. 3–4 / сост. Ю. М. Эскин. – Москва: Археографический центр, 1996–1999.
15. Савелов, Л. М. Лекции по генеалогии, читанные в Московском археологическом институте: первое и второе полугодие / Л. М. Савелов. – Москва: Археографический центр, 1994. – Репринт. изд. 1908 г.
16. Центральный государственный архив древних актов СССР. Путеводитель. В 4 т. / ЦГАДА СССР. Т. 1–2 / сост.: Ю. М. Эскин, М. В. Бабич, Е. В. Желоховцева. – Москва: Главархив СССР, 1991–1992.
17. Шпиленко, Д. П. Материалы к родословию смоленского дворянства. Вып. 1–2 / Д. П. Шпиленко. – Москва: Старая Басманная, 2006, 2019.

Ж. М. Красулина

Религия и антицерковная кампания в СССР 1954–1964 гг. (на материалах Челябинской области)

Тема атеистического воспитания, рассмотренная в реальном историческом контексте, полагаем, представляет не только теоретический, но и актуальный контекст. В век секуляризации, к сожалению, подрастает поколение, не имеющее потребности в обращении к духовным ценностям религии. В СССР новая волна атеистического движения, как известно, начинается с приходом к власти Н. С. Хрущева. Подъем религиозной жизни в период военного и послевоенного времени по всей территории СССР побудил новую власть пересмотреть политику в области государственно-церковных отношений.

Подъем антирелигиозных настроений начался с выхода Постановления ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» [1]. Категория верующих граждан рассматривалась партией как наиболее отсталая часть населения, происходила некая дифференциация советских людей по признаку атеистической убежденности.

С принятием июльского постановления интенсифицируется рост антирелигиозного давления, нарастает негативное отношение к верующим. Рычаги их публичного порицания во многом осуществляли свой принцип действия через партсобрания. Была широко задействована стенная печать, где редколлегии стенгазет обязывались публиковать критические заметки

о фактах прогулов и опозданий в дни религиозных праздников, случаях соблюдения трудящимися религиозных обрядов. Атеистическая пропаганда велась и через художественную самодеятельность. На партийных собраниях первичных парторганизаций в норму вводилось обнародование фамилий трудящихся, имеющих в доме иконы, Библию и другую религиозную атрибутику.

Борьба с религией как социально-историческим феноменом нередко переходила в откровенную брань в адрес верующих и духовенства. На территории Челябинской области широкое распространение в этот период получили статьи в местной периодической печати, публиковавшие на своих страницах фамилии беспартийных верующих граждан.

Обострение антирелигиозных настроений в советском обществе не могло оставаться незамеченным со стороны Русской Православной Церкви. На приемах в Совете по делам РПЦ некоторые представители духовенства открыто критиковали грубые формы атеистической пропаганды. Архиепископ Свердловский и Ирбитский Товия (Остроумов), являющийся временно управляющим Челябинской епархией, высказываясь в защиту верующих и духовенства, говорил: «Нам бы надо защищаться от неумных говорунов, да оружия у нас нет» [3, л. 20]. Негативно антирелигиозная кампания была воспринята за рубежом. Неодобрительную позицию по отношению к происходящему заняла Русская Православная Церковь заграницей. Под общим давлением Н. С. Хрущев вынужден был отступить.

В сентябре 1954 г. началась работа над новым директивным документом. Результатом данной работы стал выход Постановления ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г. [7]. Документ был принципиально новым по своему содержанию. В нем принято выделять три основных положения: во-первых, впервые была заявлена разница в положении и деятельности религиозных организаций при социализме и капитализме. Во-вторых, признавалось, что верующие такие же граждане СССР, и им не следует оказывать политического недоверия. В-третьих, подчеркивалось, что религия является частным делом по отношению к государству, право за ведением антирелигиозной работы признавалось за партией.

Однако выход ноябрьского постановления нельзя назвать началом либерализации государственной политики в отношении религии. По своему содержанию документ был ориентирован на дальнейшее усиление идеологического наступления на религию. В постановлении отмечалось: «Исправление ошибок, допущенных в антирелигиозной пропаганде, не должно привести к ослаблению научно-атеистической пропаганды, являющейся составной частью коммунистического воспитания трудящихся» [Там же]. Тем не менее его принятие можно расценивать, как попытку нормализации политики в области государственно-церковных отношений.

Постановление от 10 ноября 1954 г. вызвало незамедлительный отклик на местах. Оно широко обсуждалось рабочими и служащими Челябинской области. Мнения в обществе разделились. Одна часть трудящегося населения выступала за радикально-атеистический подход, настаивала на закрытие церквей и борьбе с духовенством,само постановление расценивалось ею как государственная уступка Церкви. Другая часть придерживалась более умеренных взглядов в атеистической пропаганде, положительные отзывы от нее получало и само постановление. Так, двое рабочих ЧГРЭСа,одобряя новое постановление, заявили: «Мы часто не воспитываем религиозных людей, а относимся к ним с издевкой» [3, л. 26]. Настоятель Свято-Симеоновского храма г. Челябинска протоиерей И. И. Осминин высказался более лаконично: «Мудрое решение» [Там же].

После обнародования партийного документа Совет по Делам Русской Православной Церкви при Совете Министров СССР приступил к незамедлительной работе по исправлению ошибок в советской печати, допускающей на своих страницах оскорбления верующих и духовенства. Так, критики со стороны СДРПЦ при СМ СССР подвергалась редакция газеты Челябинского обкома и горкома ВЛКСМ «Сталинская смена», опубликовавшая в октябре 1954 г., статью под названием «Больше наступательности в антирелигиозной пропаганде». В день выхода постановления председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов, обращаясь к секретарю ЦК ВЛКСМ В. И. Кочемасову и секретарю Челябинского областного комитета КПСС Н. В. Лаптеву писал: «В статье нарушен основной принцип свободы совести в СССР, ибо названы фамилии беспартийных лиц еще не освобожденных от религиозных предрас-

судков и которым надо помочь, но не винить их. Допущены оскорбления религиозных чувств верующих и духовенства» [4, л. 25].

Ноябрьское постановление ЦК КПСС в целом привело к стабилизации государственно-церковных отношений, переводя их в цивилизованное русло. В Челябинской области с окончанием антирелигиозной пропагандисткой акции в период 1955–1957 гг. значительно ослабла работа в области научно-атеистической пропаганды.

Однако идеологическая нетерпимость советского государства к идеализму и религии, опасность малейших отступлений от материализма, привели страну во второй половине 1950-х гг. к новой войне с религией. Так, историк Т. А. Чумаченко пишет: «После разгрома “антипартийной группы” в июне 1957 г. баланс сил во власти изменился в пользу сторонников жесткого курса по отношению к религии и Церкви» [6, с. 254].

Поворот на жесткий курс положило секретное Постановление ЦК КПСС от 4 октября 1958 г. «О записке отдела пропаганды и агитации ЦК КПСС по союзным республикам «О недостатках научно-атеистической пропаганды», обязывающее все партийные, комсомольские, общественные организации и государственные органы организовать наступательный характер на религию [6].

Выход постановления стал своеобразным сигналом для развертывания масштабной антирелигиозной акции. Важное место в идеологической борьбе с религией занимала советская печать. В попытке нанесения новых «ударов» по религии челябинская пресса широко распространяла информацию о достижениях в области науки и техники. С особым пафосом местные газетные издания писали о новых шагах советского народа в покорении космического пространства, используя данные печатные материалы как своеобразные спекулятивные доказательства отсутствия существования Бога. Так, газета «Челябинский рабочий» писала: «Человек стал хозяином “царства божьего” – неба, запущенные им спутники и межпланетная научная лаборатория ведут себя в космосе так, как захотел человек, отнюдь не бог» [9]. В распространении атеистических взглядов среди населения активно принимали участие и бывшие священники, в связи, с чем широкую популярность в местной периодической печати по-

лучали публиковавшиеся ими статьи, в которых бывшие священники рассказывали о своем пути разрыва с религией. Дети из верующих семей – еще одна из актуальных тем газет Челябинской области. Авторы таких публикаций писали: «Могут ли религиозные родители правильно воспитывать своих детей, вырастить их активными строителями коммунистического общества» [8, с. 3]. Общее антирелигиозное нагнетание в прессе не могло не оскорблять чувств верующих, о которых вновь заговорили, как о людях «вчерашнего дня».

Жесткий курс в государственно-церковной политике получил свое отражение в Постановлениях СМ СССР от 16 октября 1958 г. «О налоговом обложении доходов предприятий епархиальных управлений, а также доходов монастырей» и «О монастырях в СССР», направленных на ограничение материальной базы Русской Православной Церкви [6].

Следующим шагом на пути преодоления религии стали Постановление ЦК КПСС «О мерах по ликвидации нарушений духовенством законодательства о культах» от 13 января 1960 г. и Постановление СМ СССР «Об усилении контроля за выполнением законодательства о культах» от 16 марта 1961 г., ограничивающие деятельность духовенства [5].

Выход постановлений получил незамедлительный отклик на местах. В городах и районах Челябинской области началась работа по их реализации. Особое беспокойство со стороны местных властей вызывали случаи крещения несовершеннолетних граждан. В связи с этим, от местных партийных и советских органов раздавались четкие требования к усилению научно-атеистической пропаганды среди населения, а также распространению новых гражданских обрядов, связанных с рождением ребенка, бракосочетанием, которые, по мнению руководства Челябинской области, смогли бы своей красочностью и эмоциональностью вытеснить религиозные обряды.

Несмотря на широкий размах антирелигиозной кампании, в Челябинской области продолжала сохраняться высокая религиозность населения. Секретарь обкома КПСС Ф. М. Шишкалов и заместитель председателя облисполкома В. А. Верзилов в записке Миасскому горисполкому писали: «Вместе с тем религиозность в области еще большая. Она очень ярко характеризуется количеством исполненных обрядов и церковным доходом.

Большое количество обрядов произведено в Челябинске, Троицке, Коркино, Кыштыме и других городах» [5, л. 190].

В соответствии с Постановлением Совета Министров СССР от 16 марта 1961 г. и решением Челябинского облисполкома от 15 августа 1961 г. «О проведении учета религиозных объединений, молитвенных зданий и имущества, находящихся в пользовании церковных органов» создавались комиссии по учету религиозных объединений, молитвенных зданий и имущества. Проводилась перестройка управления Церкви. Управление всеми финансовыми и хозяйственными делами церковной общины передавалось в руки выборных церковных органов, а роль священнослужителей ограничивалась исключительно богослужебными вопросами. Во главе каждой приходской общины верующих стоял исполнительный орган в количестве трех человек, который избирался на собрании религиозной общины открытым голосованием. Настоятель в состав исполнительного органа религиозной общины не входил, вводился квитанционный учет религиозных обрядов. Религиозная община в целях отправления богослужений по рекомендации правящего архиерея нанимала священнослужителей Церкви. Руководство Челябинской области отмечало, что перестройка управления Церкви является важным делом, которое позволит осуществлять подбор в церковные органы людей нужных властям. Так, Миасским городским исполнительным комитетом был создан актив по контролю за соблюдением законодательства о культах со стороны духовенства и религиозных обществ в количестве 4 человек. В православной церкви г. Миасса была проведена перестройка управления церковью, происходило отстранение духовенства от финансово-хозяйственной деятельности.

Значительное внимание со стороны руководства Челябинской области уделялось вопросам, касающимся политических настроений духовенства, их реакции на решение XXII съезда КПСС и новой программы партии. В регионе активно пресекалась попытки миссионерской деятельности Церкви. Так, руководство Троицкого горисполкома, обращаясь к уполномоченному Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Челябинской области В. Г. Салову, просило принять меры по пресечению случаев распространения церковью Александра Невского

грода Троицка листовок с молитвами и изображениями церкви Александра Невского [2, л. 130].

В ответ на усиление наступлений на антирелигиозном фронте, православные верующие Челябинской области писали: «Подобная антирелигиозная агитация наоборот является религиозной пропагандой, а наша напряженная международная обстановка, грозящая страшной войной, увеличивает потребность в посте и молитве. Если это метод борьбы с религией, то он очень неудачен» [Там же, л. 178]. Неоднократно со стороны верующего населения Челябинской области поступали жалобы на имя Председателя Президиума Верховного Совета СССР Л. И. Брежнева и председателя Совета по делам РПЦ при СМ СССР В. А. Куроедова на уполномоченного Совета по делам РПЦ при СМ СССР по Челябинской области В. Г. Салова, осуществлявшего попытки сократить в регионе количество церквей.

Антицерковная кампания 1954–1964 гг. стала серьезным испытанием для верующих. В результате антирелигиозной кампании периода Н. С. Хрущева в Челябинской области сократилось количество православных церквей. Углублялся кризис с кадрами духовенства. Численность священнослужителей сокращалась в два раза. Имели место случаи, когда церкви в течение нескольких месяцев пустовали из-за отсутствия священников.

Список источников и литературы

1. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. В 12 т. – Москва : Политиздат, 1971. – Т. 6. 1941–1954. – С. 502–506.
2. МБУ «Архив города Троицка». Ф. 20. Оп. 1. Д. 45.
3. Объединенный государственный архив Челябинской области (ОГАЧО). Ф. 288. Оп. 18. Д. 192.
4. ОГАЧО. Ф. 288. Оп. 18. Д. 123.
5. ОГАЧО. Ф. 288. Оп. 162. Д. 153. Л. 188–192.
6. Одинцов, М. И. Совет по делам РПЦ при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния. 1943–1965 гг. / М. И. Одинцов, Т. А. Чумаченко. – Санкт-Петербург : РОИР, 2013.
7. Постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» // Челябинский рабочий. – 1954. – 12 нояб. – № 268.
8. Саша и бог // Челябинский рабочий. – 1959. – 24 окт. – № 251.
9. Что заставило меня порвать с религией // Челябинский рабочий. – 1959. – 23 нояб. – № 281.

Ж. Д. Назърска,
С. А. Шапкалова

Степень религиозности в Софийской епархии согласно данным существующих реестров в храмах в период 1989–2015 гг.

В настоящей статье представленные сведения базируются на междисциплинарном исследовании реестра храмов в столице Болгарии в переходный период от коммунистического режима к демократии. Наше исследование ограничивается только городом София и Софийской областью, и не простирается на всю Софийскую епархию, которая является одной из самых обширных в стране. Столица является значащим показателем с учетом того, что является самой многочисленной по населению (на сегодня приблизительно два с половиной миллиона человек), самые интенсивные внутренние трудовые миграции в последние 20 лет и больше всего действующих православных храмов. Она является как центром культурных и религиозных учреждений (в том числе и Святой Синод Болгарской православной церкви, Богословский факультет Софийского университета, Семинария), так и местом проживания многих тысяч новых поселенцев, переносящих свои религиозные традиции из провинции.

Из семи таинств в Православной церкви крещение и брак являются самыми главными, они взаимосвязаны в церковно-правовой системе. Поскольку они, по существу, являются обязательными для исполнения верующими людьми, их наличие смогло бы ориентировать в степени их религиозности (а результаты о двух таинствах должны были быть прямо пропорциональными). В Болгарской православной церкви совершение двух таинств является платным, размер оплаты зависит от того, где именно находится храм и от решения храмовых настоятелей. Плата является дополнительным вознаграждением к месячному окладу священников и представляет собой финансовый стимул для совершения большего количества таинств. В таком смысле уровень религиозности будет анализироваться в тесной связи с экономическим фактором.

Крещение и венчание – таинства, которые касаются личности и общества в целом, оказавшись подвергнуты изменениям в эпоху постмодерна. Секулярный характер последней превращает крещение из личного акта, как плода глубокой религиозности, в действие, зачастую направляемое разными обстоятельствами: принуждение, для того чтобы принять участие в других церковных таинствах (брак), страх от болезней, стимулирование со стороны родных, знакомых или коллег, желание чтобы нам «повезло в жизни», подражание и т. д. Эпоха постмодерна затрагивает и отношения к таинству брака. После 1990 г. религиозный брак в Болгарии воспринимался как более экзотическое по сравнению с гражданским ритуалом или доказательство возращения к традициям после 45 лет атеистического коммунистического режима.

Основной методологической базой исследования представляет собой теория Питера Бергера о том, что в обществе постмодерна наблюдаются не только секуляризационные, но и десекуляризационные процессы [4, с. 6]. Учитываются существующие к данному моменту социологические исследования посткоммунистических государств, согласно которым большой «религиозный взрыв» с начала 90-х гг. XX в. трансформируется после начала XXI в. и замещается традиционным религиозным состоянием [5]. Ситуацию в Болгарии целиком и полностью можно подвести к этой гипотезе [1–3; 7].

Исследование основано на случайной выписке из 50 храмов: 16 в центре города, 4 в новых районах города, 8 в районах, бывших деревнях (Ботунец, Врыбница, Сеславци, Надежда, Дырвеница, Кремиковци, Горубляне) и 8 в деревнях в окрестностях города (Горна Малина, Горен Лозен, Долен Лозен, Бистрица, Панчарево, Владая, Мрамор). В 14 храмах священники не разрешили проведение исследования, мотивом тому стала «конфиденциальность данных» или «канонические причины». Для того, чтобы найти, отобрать и обработать необходимые данные, нами были использованы разные методы: интервью, полевое наблюдение, документальный анализ и статистический анализ. Статистические анкетные карты были заполнены с помощью священников епархии.

После статистической обработки наличных данных выявляются несколько тенденций. Во-первых, мы везде видим так называемый религиозный

бум с начала 90-х гг. XX в. Во-вторых, наблюдается наличие двух типов храмов. В большинстве храмов было установлено снижение количества совершаемых ритуалов в конце 90-х гг. XX в. или с 2005 г. по сей день. Они расположены и в городском центре, и в селах в окрестностях города (рис. 1). Особенно показательна в данном отношении статистика из храмов в крайних районах Софии, которые в прошлом были бывшими селами или где сегодня живет основная часть приезжих из других городов страны, и где можно предположить наличие более высокой степени религиозности. На наш взгляд, негативная тенденция – следствие причин, которые касаются населения Болгарии в целом в последние 25 лет, таких как второй демографический переходный период, эмиграция населения за границу, экономический кризис, изменения традиционной модели семейного хозяйства, спад заключения браков и рождаемости. Можно добавить и некоторые специфические для столицы факторы: анонимность большого города, нехватка времени, ежедневный стресс. Несмотря на это, нельзя исключать неэффективную работу белого духовенства в конкретных храмах, в целом не успевающего ответить потребностям современной эпохи, недостаточной работы по катехизации верующих всех поколений, что и привело к коммерциализации своей профессии (вместо того, чтобы принять это как призвание и служение).

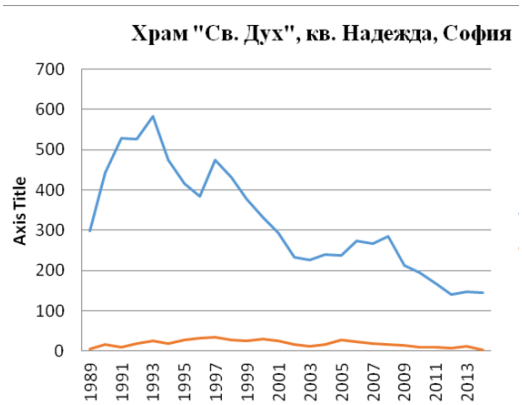


Рис. 1

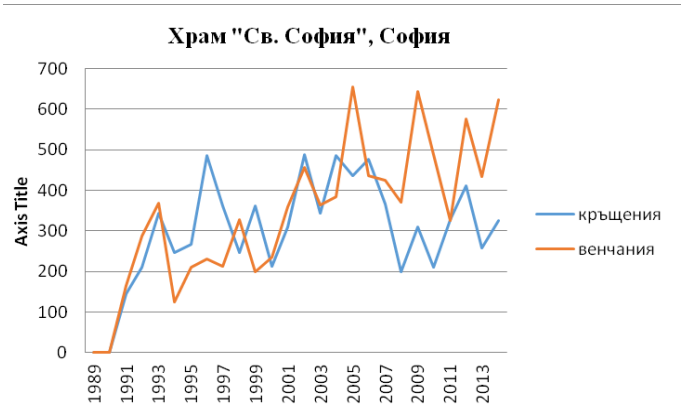


Рис. 2

Совершенно разную картину представляют собой второй тип храмов в Софии и Софийской области (рис. 2). В их статистике не наблюдается спад, как раз наоборот, – ритуалы крещения и венчания являются объектом постоянного интереса, их количество постоянно, наблюдается увеличение

их количества. Такие храмы есть как в городском центре, так и в городской периферии, близлежащих селах. Это как долголетние традиции, так и недавно возникшие. В них служат как большое количество, так и небольшое количество священников. В некоторых из них плата за ритуал совершения таинства – очень высокая, а в других – ниже.

В результате проведенного исследования подтверждается наличие секуляционного процесса, что проявляется в общем спаде количества ритуалов крещения, их относительного снижения по отношению к ритуалу венчания. Однако такой процесс нельзя назвать необратимым, последний идет достаточно плавно, им возможно овладеть. Примеры тому обнаруживаются в активности храмовых настоятельств и белого духовенства в отдельных церквях на территории столицы.

Список литературы

1. Алфа Рисърч. Религиозност за всекидневна употреба // Foreign Policy. – 2006. – № 8–9. – P. 40–42.
2. Божиков, П. Изследване на религиозността на пълнолетното население в България // Статистика. – 1992. – № 4. – P. 56–67.
3. Карамелска**,** Т. Нагласите към религията в България според Европейското изследване на ценностите (2008) // Християнство и култура. – 2009. – № 4. – P. 28–35.
4. Berger, P., G. Davie, E. Fokas. Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations. – Surrey, Burlington: Ashgate, 2008.
5. Borowik, I., G. Babinski, eds. New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe. – Krakow: Nomos, 1997.
6. Taylor, Ch. A Secular Age. – Cambridge, London: Harvard University Press, 2007.
7. Морозова, И. Н. Религия и культура: когниции принятия и взаимности : монография / И. Н. Морозова ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск: ЧГАКИ, 2015. – 277 с.

В. В. Гурский

И. А. Ильин: между большевизмом и нацизмом

В отличие от значительного количества как эмигрантских, так и современных философов, историков и политиков И. А. Ильин не признавал никакой реальной эволюции большевистской власти даже после Великой Отечественной войны. В этом контексте любые действия советской власти

воспринимались мыслителем исключительно в контексте крайне негативной оценки природы большевизма. Для И. А. Ильина СССР – однозначным образом, – не Россия. Основанием такого подхода было то, что российская государственность не воспринималась И. А. Ильиным как возможная в отрыве от христианского начала: «Россия восприняла свое национальное задание тысячу лет – тому назад от христианства: осуществить свою национальную земную культуру, проникнутую христианским духом любви и созерцания, свободы и предметности» [2, с. 321].

Относительно же Советского Союза позиция И. А. Ильина выражалась, например, таким образом: «Советский Союз не есть Россия. Его стратегия, дипломатия и политика – не суть стратегия, дипломатия и политика национальной России. Великая победа Советов укрепляет и длит коммунистический режим... Всякая советская оккупация и «аннексия», вводящая в других странах тоталитарный режим, приписывается другими народами не Коминтерну-Коминформу, а России и будит в душах страх перед якобы наседающей Россией и ненависть к страдающему русскому народу...» [2, с. 100].

И. А. Ильин вынужденно покинул родину в 1922 году, не имея возможности отслеживать реальные процессы в СССР. Доступа к подлинным планам руководства англо-саксонского мира он тоже не имел. («В 1949 году Комитет начальников штабов начал разрабатывать план “Дропшот”. Начало военных действий с участием всех государств НАТО было назначено в нем на 1 января 1957 года. На первом этапе планировалось сбросить на 100 советских городов 300 атомных бомб» [5].) Поэтому некоторые советологические статьи И. А. Ильина, особенно написанные после Великой Отечественной войны, ныне очевидно утратили актуальность. Разоблачая «всемирный заговор Коминтерна», обвиняя вождей СССР в стремлении к мировому господству, И. А. Ильин не оценил опасность разрушительного воздействия либеральной идеологии и стремления США к глобальному доминированию. По крайне мере, нигде мыслитель не рассматривает Холодную войну в том же контексте, что Великую Отечественную. Придя к должной оценке нацизма, он продолжал идеализировать остальной Западный мир: «в нашем национальном успехе оказывается заинтересованным весь свободный мир, а его инте-

рес сводится к освобождению Русского народа от коммунистического ига» [2, с. 25].

Все вышеизложенное ни в коей мере не снижает ценности анализа И. А. Ильиным возникновения и первоначальных целей большевизма, который вне всяких сомнений являлся носителем национальной катастрофы. И именно оторванность большевизма от религиозных и национальных корней, несовместимость его со здоровым правосознанием и определяет неизбежность его падения. «Русская душа не может пребывать в рабстве – ни у своих собственных страстей, ни у коммунистов. Она не должна довольствоваться индивидуализацией своего инстинкта; она призвана найти для него духовно верную, личную форму. Русскому человеку предстоит сделаться из «особи» – личностью, из соблазняемого «шатуна» – характером, из «тяглеца» и «бунтовщика» – свободным и лояльным гражданином» [2, с. 238].

Таким образом, И. А Ильин оценивал современное состояние российской государственности крайне критически – как ситуацию порабощения ее духовно чуждой силой – большевизмом. Он не допускал представлений ни о какой внутренней эволюции или перерождении большевизма. При этом мыслитель считал падение большевизма неизбежным в силу именно его духовной несовместимости с правосознанием русского народа.

И. А. Ильин понял, что падение мощной силы – большевизма, хотя и неизбежное, и желательное, тем не менее будет означать для России зону бифуркации – неопределенности путей дальнейшего развития.

Общество – это сложнейшая система, в которой идут самые разные процессы и действуют самые разные факторы, в каждый определенный момент времени эта система характеризуется определенным состоянием, которое более или менее может быть описано. Социальные институты принимают различные решения, исходя из стоящих перед ними задач, однако ввиду крайней сложности современных социальных систем, все равно некоторые факторы не будут учтены. В социуме могут оказать неожиданное влияние на ситуацию факторы из совершенно различных сфер. Само существование в обществе различных социальных групп со своими целями, концепциями развития, структурами, историей, внутренними конфликтами и просто входящими в них самыми разными людьми образует зону

бифуркаций, от которых дальнейшее развитие социокультурной системы может пойти любым путем. Современное общество, лишенное традиционных подпорок в лице сословных перегородок и традиций, представляет собой мир неравновесных состояний [3, с. 4–16]. Падение политического режима, сохранявшего власть в течение нескольких десятилетий, представляет собой именно такую точку бифуркации – предсказуемый социальный процесс нарушен, становятся возможными самые разнообразные варианты дальнейших событий.

И. А. Ильин описывал данную ситуацию следующим образом: «В лучшем случае этот хаос кое-как уляжется через три-четыре года. В худшем же случае начнутся гражданские войны: с не сдавшимися коммунистами; между конкурирующими претендентами на диктатуру, среди которых будет немало деморализованных авантюристов; или между центральной властью и сепаратистами; между диктатурой и бандами… Не исключено, что найдутся иностранные державы, которым будет выгодно поддерживать эти междоусобия» [2, с. 22].

Высокий прогностический потенциал социально-философского анализа состояния российского общества И. А. Ильиным в связи с рассматриваемым вопросом демонстрирует статья «Что сулит миру расчленение России». В ней он проанализировал возможные последствия утраты территорией бывшей Российской империи политического единства. Работа была написана в 1954 году, но в ней вполне узнаваемы черты реального политического процесса 1990-х годов.

Известный современный политолог В. Никонов, размышляя о последствиях распада СССР, писал: «Второе важнейшее последствие – это серьезнейшая реструктуризация всего евразийского пространства. Это появление 15 государств на месте бывшего Советского Союза. Затем последовавший распад Югославии, Чехословакии. Появление огромного количества не только новых государств, но и непризнанных республик, которые вели порой между собой кровопролитные войны» [4].

А вот написанные почти за сорок лет до событий слова И. А. Ильина: «Медленно, десятилетиями будут слагаться новые, отпавшие или отчлененные государства. Каждое поведет с каждым соседним длительную

борьбу за территорию и за население, что будет равносильно бесконечным гражданским войнам в пределах России» [2, с. 252]. Или другой пример. И. А. Ильин предполагал, что к объединению Европы и расчленению России будут стремиться одни и те же силы: «Но для нас поучительно, что европейские политики заговорили одновременно – о паневропейском объединении и о всероссийском расчленении!» [Там же, с. 255]. И мы наглядно видим, как в наши дни одни и те же политические силы выступают за углубление интеграции Евросоюза и против воссоединения Крыма.

Другой угрозой для постбольшевистской государственности России И. А. Ильин считал строительство того варианта государственности, который он назвал «псевдодемократией». Причина этого явления состоит в том, что большевизм нарушил нормальное правосознание русских людей, а сущность – в том, что демократические формы будут предложены людям, которые нравственно и интеллектуально к ним не готовы, и таким образом лишатся своего содержания: «Он в течение целых поколений оторван от верного знания – и о самом себе, и о других народах. Он слеп в политике и часто не знает о своей слепоте и все чаще принимает свою слепоту за высшую умственную «зрячесть».

Предлагать ему народоправство можно только в надежде заменить тоталитарный трафарет коммунистов новым, тоже тоталитарным партийным трафаретом. Что же может быть противнее истинному демократу, чем такая фальсификация «народоправства»?» [Там же, с. 134–135]. Здесь мы сталкиваемся с важнейшей в социально-философском и политическом наследии И. А. Ильина идеей о том, что каждый политический строй обладает не только формальным юридическим и политологическим измерением, но и личностной (нравственной и психологической) составляющей, которая раскрывается через категорию правосознание.

Возможность избежать этих угроз мыслитель видит в формировании качественно новой национальной элиты. «Но мы знаем и понимаем, в чем будет состоять основная задача русского национального спасения и строительства после революции: она будет состоять в выделении кверху лучших людей, – людей, преданных России, национально чувствующих, государственно мыслящих... Если отбор этих новых русских людей удастся и со-

вершится быстро, то Россия восстановится и возродится в течение нескольких лет...» [2, с. 201].

Таким образом, согласно воззрениям И. А. Ильина, российская государственность благодаря приходу к власти большевиков оказалась в тяжелейшем кризисе, который одновременно проявляется и как кризис правосознания, и как кризис власти, и как кризис несоответствия реальной политики русским национальным задачам. Падение большевиков, с одной стороны, неизбежно, но, с другой само по себе не составляет разрешения кризиса. Наоборот, оно открывает возможности для хаоса, неопределенности, содержит реальные угрозы распада русского геополитического пространства и русской национальности, строительства «псевдодемократического» государства. Преодоление кризиса видится на путях строительства национальной власти. И в дальнейшем нам необходимо выяснить черты этой национальной власти. Для этого сначала необходимо рассмотреть понимание И. А. Ильиным монархии как исторически исконного русского государственного строя, а затем дать представление о реальных возможностях ее строительства и необходимых формах переходного периода. Почему именно монархии? Монархия, по глубочайшему убеждению И. А. Ильина, укоренена в духе и истории России. А при воссоздании русской государственности следует руководствоваться только исторически данной Россией, ее целями и интересами. Многовековое существование в лоне христианской культуры и монархической государственности способно вооружить народ верными аксиомами правосознания и государственности.

Как мы выяснили, большевизм был категорически не приемлем для И. А. Ильина, отрицалась и перспектива его внутреннего перерождения. Однако XX век продемонстрировал человечеству и возможность существования тоталитаризма, основанного на правых идеях, которая раскрылась в теории и практике германского нацизма и итальянского фашизма.

Первоначально часть русской эмиграции видела в этих режимах именно поворот немецкого и итальянского народов к подлинной консервативной идее. «К 1923 году установились достаточно прочные

связи между... двором Великого князя Кирилла Владимировича – и НСДАП» [6, с. 8].

Подобные взгляды появляются и у И. А. Ильина: «Что сделал Гитлер? Он остановил процесс большевизации в Германии и оказал этим величайшую услугу всей Европе» [1].

Однако по мере развертывания человеконенавистнической практики нацизма русский мыслитель вынужден был признать свои ошибки. Нацисты безошибочно увидели, что дух его творчества – это не дух Гитлера, поэтому после прихода к власти нацистов Ильин в 1934 г. был уволен из Русского Научного Института. Через два года последовал запрет на его преподавательскую деятельность, ему также было запрещено печатать свои работы, так что, оставшись без средств к существованию, под угрозой ареста и заключения в концлагерь, Ильин был вынужден в 1938 году эмигрировать в Швейцарию.

Уже после окончания Великой Отечественной войны И. А. Ильин отрефлексировал свое отношение к немецкому режиму, и мы, в контексте нашей темы, имеем все основания считать эту рефлексию важным этапом развития модели будущего русского государства.

Во-первых, И. А. Ильин категорически не принимал антирелигиозный характер нацизма: «Фашизм не должен был занимать позиции, враждебной христианству и всякой религиозности вообще. Политический режим, нападающий на церковь и религию, вносит раскол в души своих граждан, подрывает в них самые глубокие корни правосознания и начинает сам претендовать на религиозное значение, что безумно» [2, с. 71]. Государственный идеал И. А. Ильина безусловно исключает теократию, но христианство для него – важнейший системообразующий элемент здорового правосознания, а, значит, и государственного строя.

Вторая ключевая особенность нацизма, категорически неприемлемая для И. А. Ильина – это партийный тоталитаризм: «Фашизм мог и не создавать тоталитарного строя; он мог удовлетвориться авторитарной диктатурой (...) Установление партийной монополии никогда и нигде не приведет к добру: лучшие люди отойдут в сторону, худшие повалят в партию валом; ибо лучшие мыслят самостоятельно и свободно, а худшие

готовы приспособиться ко всему, чтобы только сделать карьеру» [2, с. 71–72]. В этом контексте никакие варианты «русского фашизма» не могут иметь исторической перспективы: «русские «фашисты» этого не поняли. Если им удастся водвориться в России (чего не дай Бог), то они скомпрометируют все государственные и здоровые идеи и провалятся с позором» [Там же, с. 72].

Наконец недопустимы и расовые теории фашизма: «Фашизм совсем не должен был впадать в политическую «манию грандиозу», презирать другие расы и национальности, приступать к их завоеванию и искоренению. Чувство собственного достоинства совсем не есть высокомерная гордыня; патриотизм совсем не зовет к завоеванию вселенной; освободить свой народ совсем не значит покорить или искоренить всех соседей. Поднять всех против своего народа – значит погубить его» [Там же, с. 72].

Таким образом, для И. А Ильина, феномен нацизма сводится к тому, что он начинался как стихийный порыв против большевизации Европы, но затем допустил в своей теории и практике ошибки, которые не являются неправильными тактическими ходами, а представляют собой фатальные изъяны в мировоззрении.

Анализируя все события, происходившие в России и в европейской политике своего времени, И. А. Ильин убедился в том, что западный либерализм, западный правый тоталитаризм и большевизм явно неприемлемы для русского народа и несовместимы со здоровым правосознанием. И он, в силу последовательности своей мысли, стал искать более адекватные формы политического устройства, лишенные недостатков тоталитаризма и классического либерализма. В итоге Ильин и пришел к идее «творческой демократии», которая и легла в основу модели будущего устройства России.

Список литературы

1. Ильин, И. А. Национал-социализм. Новый дух [Текст] / И. А. Ильин // Возрождение. – 1933. – 17 мая.
2. Ильин, И. А. Наши задачи [Текст] / И. А. Ильин. – Париж : Изд-во РОВС, 1956. – Т. 1.
3. Бородкин, Л. И. Методология анализа неустойчивых состояний в политико-исторических процессах [Текст] / Л. И. Бородкин // Международные процессы. – 2005. – Том 3. – № 1 (7). – С. 4–16.

4. 6 последствий распада Советского Союза. Комментарий Вячеслава Никонова [Электронный ресурс] // Русский мир : информ. портал фонда «Русский мир» / Фонд «Русский мир». – Москва, ©2017. – Режим доступа: http://www.russkiymir.ru/publications/85893/. – Проверено: 10.04.2017.
5. Овчинников, В. Тайны Пентагона. План «Дропшот» намечал в нашей стране 300 новых Хиросим [Текст] / В. Овчинников // Российская газета. – 2010. – 29 июля.
6. Семенов, К. К. Русские фюреры СС [Текст] / К. К. Семенов // Эхо войны. – 2008. – № 2.

А. Р. Ермолюк

«Духовенство все-таки всех сословий милее» (о некоторых особенностях мировоззрения В. В. Розанова)

Важным фактором, который влияет на формирование мировоззрения любого человека, является его социальное происхождение. Великие философы – не исключение. Вот почему современными историками философии сегодня принято уделять внимание не только эпохе, в которой жил герой исследования, не только его умственным интересам, кругу чтения и интеллектуального общения. Вся биография философа – семейный уклад, пребывание в учебных заведениях, нюансы личной жизни – подвергается тщательной проработке, что всегда помогает лучше понять его взгляды.

В судьбе русского философа В. В. Розанова связь между изгибами жизненного пути и развитием философских представлений проявилась с особенной наглядностью. Наиболее известна история его второго брака, который вынужденным образом был тайным. Страдания, связанные с невозможностью дать детям собственную фамилию, заставили В. В. Розанова под критическим углом зрения взглянуть на учение Церкви о браке и семье и спровоцировали многолетние мировоззренческие поиски, которые нашли самое широкое отражение в творчестве мыслителя. Однако в настоящей публикации мы сосредоточимся на другом аспекте розановской биографии, связанном с его духовным происхождением.

В терминах отечественной историографии происхождение В. В. Розанова правильно будет назвать разночинным. Его мать, Надежда

Ивановна (урожденная Шишкина), происходила из дворян. Отец же, Василий Федорович, чиновник лесного ведомства, был сыном священника. Известно, что он окончил Костромскую духовную семинарию, но не стал принимать священный сан, поступив на государственную службу. Вот что костромские краеведы пишут о дедушке В. В. Розанова: «Федор Никитич носил фамилию Елизаров, был священником в церкви Рождества Богородицы села Матвеева Кологривского уезда. В 1830 г. он, продолжая семейные традиции, определил своего старшего сына Василия вначале в Галичское духовное училище, а потом в Костромскую семинарию. Среди духовного сословия было принято менять фамилии детей перед тем, как отдать в учение. Так Василий Федорович стал родоначальником фамилии Розанов, которую Федор Никитич Елизаров выбрал сыну» [2, с. 2].

Происхождение В. В. Розанова из духовного сословия заставляет вспомнить наблюдения американского историка Лоры Манчестер. Она является автором единственной на сегодняшний день монографии про ту часть русской дореволюционной интеллигенции, которая вышла из духовного сословия. В целом Л. Манчестер проанализированы материалы о 207 «поповичах». Среди них такие разные люди, как радикальный публицист Н. А. Добролюбов, консерватор И. Е. Цветков, физиолог И. П. Павлов, либерал, врач и историк-краевед А. В. Смирнов, историк В. О. Ключевский, этнограф Д. К. Зеленин. Обобщая изученный материал, исследовательница пишет, что «особенностями, выделявшими поповичей из окружающего общества», являлись «аскетизм, утилитаризм, трудолюбие, неприязнь ко всем формам аристократизма, народнические воззрения, ярко выраженный этос служения обществу, высокая оценка русской национальной культуры, активная жизненная позиция, морализм» [5, с. 330].

Строго говоря, Л. Манчестер пишет не о внуках, но только о сыновьях священников. Однако мы полагаем, что в случае с В. В. Розановым происхождение из духовного сословия дало о себе знать и во втором поколении. Дело в том, что В. В. Розанов рано остался сиротой (в 1861 г. умер отец, в июле 1870-го не стало и матери), после чего решающее влияние на него оказал старший брат Николай Васильевич. А он был, судя по всему, настоящим «поповичем».

В. В. Розанов писал: «Нет сомнения, что я совершенно погиб бы, не “подбери” меня старший брат Николай, к этому времени как раз кончивший Казанский университет… Он был умеренный, ценил Н. Я. Данилевского и Каткова, уважал государство, любил свою нацию» [9, с. 37–38]. Характеристика, данная В. В. Розановым брату, перекликается с наблюдениями Л. Манчестер за поповичами. Она свидетельствует, что Николая Васильевичу было присуще понимание самобытности России и ее культуры.

Кроме того, Николай Васильевич Розанов «лично был, – по словам В. В. Розанова, – очень религиозный человек» [7, с. 322–323]. Заняв пост директора гимназии, старший брат В. В. Розанова не применял в ней циркуляр министерства просвещения от 30 июня 1887 г. [Там же]. Этот документ, получивший в публицистике название циркуляра «о кухаркиных детях», был призван ограничить поступление в гимназии и вузы представителям низших сословий. Образ поведения Н. В. Розанова согласуется с описанием Л. Манчестер поповичей как прагматичных и народолюбивых.

Наша гипотеза заключается в том, что благодаря влиянию старшего брата Николая, В. В. Розанов приобрел черты ментальности «поповичей», описанные Л. Манчестер. Исследовательница пишет, что поповичам был присущ аскетизм и трудолюбие. Конечно, В. В. Розанова не назовешь аскетом в строгом церковном смысле этого слова (как не назовешь и В. О. Ключевского с И. П. Паловым). Но при этом нельзя не отметить, что мыслитель был способен на самоограничения. Даже живя столице и будучи сотрудником газеты «Новое время», В. В. Розанов продолжал жить достаточно просто. Скажем, блюда, с любовью упоминаемые в поздних произведениях, предельно просты – это, к примеру, малосольные огурцы, малиновое варенье. Нельзя отрицать и трудолюбие мыслителя. Еще в молодости, служа в гимназии, он создал огромный философский труд «О понимании»; полагаем, далеко не каждый гимназический преподаватель того времени мог похвастаться такой последовательностью и работоспособностью. В зрелом возрасте, став сотрудником «Нового времени», он писал почти ежедневно и очень помногу (приходилось встречать данные, что полное собрание сочинений Розанова заняло бы 50 томов). Василий Васильевич не забывал и о своих старых публикациях – объединял их в

сборники, издававшиеся отдельными книгами. Полагаем, всего этого не удалось бы достичь без огромного трудолюбия, умения концентрировать собственные силы.

Интересно, что как черту, присущую поповичам, Л. Манчестер называет утилитаризм. Полагаем, в умении Розанова сотрудничать с изданиями разных направлений данная черта проявилась очень ярко. «Сотрудничая, я чуть-чуть приноравливал статьи к журналу, единственно, чтобы “проходили” они; но существенно вообще никогда не подавался в себе, – писал мыслитель. – Но от этого я любил одновременно во многих органах сотрудничать: “одна часть души пройдет у Берга”» [Цит. по: 1, с. 7]. Представители творческой интеллигенции нередко завышают ценность своего собственного труда, сам же В. В. Розанов относился к журналистской работе со значительной долей утилитарности: по признанию философа, он всегда чувствовал, что имеет право писать не правдивое, а полезное [10, с. 88–89]. Что касается его политических взглядов, то именно как прагматические их характеризует Й. Дец: «Главный принцип его политического мышления сводится к жизненной прагматике, к обеспечению семейного и народного быта» [3, с. 375].

В концепции Л. Манчестер русская «разночинная» интеллигенция предстает разделенной на две во многом несхожие друг с другом группы: сыновей духовенства и сыновей дворян. Следы этого разделения можно обнаружить и в текстах В. В. Розанова. Так, о своем старшем современнике, знаменитом педагоге Сергее Рачинском, происходившем из дворян, он писал: «“Сословное разделение”: я это чувствовал с Рачинским. Всегда было “все равно”, что бы он ни говорил; как и о себе я чувствовал, что Рачинскому было “все равно”, что *у меня в душе,* и он таким же отдаленным любленьем любил мои писания (он их любил, – по-видимому). Тут именно сословная страшная разница; другой мир, “другая кожа”, “другая шкура”» [8, с. 159]. Мы полагаем, что это можно интерпретировать именно как свойственную поповичу «неприязнь к аристократизму», о которой пишет Л. Манчестер.

Кроме прочего, говорящей деталью представляется претензия Розанова на особую социальную миссию, вера в свое право участвовать в преобразовании общества. Это, согласно Л. Манчестер, тоже типичная для

поповича черта. В. В. Розанов признавался, что ощущает себя пророком, когда творит за письменным столом [10, с. 113–114]. Морализм, называемый американской исследовательницей в перечне характерных для поповичей черт, в известном смысле присущ и В. В. Розанову. Несмотря на его эпатажные заявления и порою декларируемый имморализм, в его творчестве сквозит озабоченность этическими проблемами. Сошлемся здесь на А. И. Фомина, заметившего, что тексты мыслителя насыщены «этическими рефлексиями и провоцируют таковые у читателя» [11, с. 89].

Итак, мы полагаем, что прав был литературовед Станислав Джимбинов, мимоходом обронивший, что «Василий Васильевич был внуком священника, и иерейская кровь многое объясняет в его мировоззрении» [4, с. 388]. Как показано выше, у В. В. Розанова обнаруживаются многие черты, соответствующие социокультурному типажу «поповича», описанному Лорой Манчестер (в публикации С. Б. Джимбинова, к сожалению, высказанная мысль не конкретизирована).

Добавим, что сам В. В. Розанов очень редко упоминал своего дедушку-священника (например, в ответах на анкету Нижегородской губернской ученой архивной комиссии). Тем не менее, есть основания полагать, что он помнил об этом родстве и ощущал в этой связи некую моральную обязанность хранить верность России и Русской Церкви (обязанность, которую многократно нарушал). Именно так позволяет думать статья, посвященная первой годовщине со дня смерти Владимира Соловьева. В ней В. В. Розанов ставил покойному в заслугу «отречение от горячих и неподготовленных попыток к церковному “синтезу” и вообще быструю его национализацию. Внук деда-священника вдруг стал быстро скидывать с себя мантию философа, арлекинаду публициста» [6, с. 134].

Как видим, В. В. Розанов наделял глубоким смыслом тот факт, что дедушка В. С. Соловьева был священником. Философ дает понять, что, с его точки зрения, такое родство обязывает уважительно относиться к Церкви, быть патриотом (при жизни Соловьева Розанов упрекал его в излишней открытости зарубежной культуре), а также быть осмотрительнее в мировоззренческих и вообще в публицистических высказываниях.

Примерял ли В. В. Розанов подобные обязательства на себя? Полагаем, что да. В «Опавших листьях» он пишет: «Я умру все-таки с Церковью, конечно. Церковь мне неизмеримо больше нужна, чем литература (совсем не нужна), и духовенство все-таки всех сословий милее. Но, среди них умирая, я все-таки умру с какой-то мукой о них» [8, с. 247]. Параллели с приведенным выше высказыванием о Соловьеве налицо: мыслитель считает, что достойная подготовка к смерти для него заключается в примирении с Церковью (так и произошло: как известно, перед кончиной в Сергиевом Посаде Розанова исповедовали, причащали, соборовали). Слова же о том, что он умрет «с какой-то мукой о них», говорят о том, что у мыслителя остаются вопросы к духовному сословию. И все же он готов отставить эти вопросы в сторону перед лицом вечности.

Итак, духовное происхождение В. В. Розанова коррелирует с рядом особенностей его менталитета и философскими взглядами. Полагаем, это очередное подтверждение того, что изучение нюансов биографии и социального происхождения философа может пролить дополнительный свет на историю формирования его мировоззрения.

Список литературы

1. Барабанов, Е. В. Розанов В. В. [Текст] / Е. В. Барабанов // Розанов В. В. Религия и культура : сб. ст. / В. В. Розанов. – Москва, 1990.
2. Герасимова, М. Философ земли Костромской [Текст] / М. Герасимова // Ветлужский край. – 2001. – 3 мая.
3. Дец, Й. Розанов как политический мыслитель [Текст] / Й. Дец // Наследие В. В. Розанова и современность : материалы междунар. науч. конф. – Москва, 2009.
4. Джимбинов, С. Б. Мировоззрение Розанова в контексте русской философии [Текст] / С. Б. Джимбинов // Наследие В. В. Розанова и современность: материалы междунар. науч. конф. – Москва, 2009.
5. Манчестер, Л. Поповичи в миру: духовенство, интеллигенция и становление современного самосознания в России [Текст] / Л. Манчестер. – Москва, 2015.
6. Розанов, В. В. На панихиде по Вл. С. Соловьеве [Текст] // Около церковных стен / В. В. Розанов. – Москва, 1995.
7. Розанов, В. В. Несколько замечаний к характеристике Н. В. Розанова [Текст] // Эстетическое понимание истории / В. В. Розанов. – Москва, Санкт-Петербург, 2009.

8. Розанов, В. В. Опавшие листья. Короб первый [Текст] // Уединенное / В. В. Розанов. – Москва, 2006. – (Серия «Великие мыслители»).
9. Розанов, В. В. Ответы на анкету Нижегородской губернской ученой архивной комиссии [Текст] / В. В. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra : антология. – Санкт-Петербург, 1995. – Кн. 1.
10. Розанов, В. В. Уединенное [Текст] / В. В. Розанов. – Москва, 2006. – (Серия «Великие мыслители»).
11. Фомин, А. И. О символике Розанова [Текст] / А. И. Фомин // Наследие В. В. Розанова и современность: материалы междунар. науч. конф. – Москва, 2009.

Н. С. Каримова

Смысл и содержание подвига равноапостольных Мефодия и Кирилла (Константина) учителей Словенских (на материалах Слов Святейших Патриархов Московских и всея Руси Алексия II и Кирилла)

Тема статьи, несмотря на то обстоятельство, что значение проповеди святых равноапостольных братьев неоднократно и подробным образом рассматривалось в исследовательской литературе, представляется не достаточно раскрытой. Первопричина обращения к теме – в ее актуальности, происходящей из самого понятия «проповедь» в учении РПЦ. Проповедь или Слово – это поучение священнослужителя «основам православной веры и благочестивой жизни» [22] по внушению Святого Духа. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святый; и будите мне свидетелями <…> даже до края земли» (Деян. 1.8). Поэтому Первосвятительское Слово – проповедь Святейших Патриархов свидетельствует нам несомненную истину. «Вы же свидетели сему» (Лк. 24.48) – обращается Господь Иисус Христос к ученикам – апостолам, говоря о проповеди во имя Его (Лк. 24.47).

Вторая причина звучит из уст Патриарха Кирилла: «Современному человеку трудно оценить значение события, которое мы празднуем, во всей его полноте. Наш мир «сузился», <…> поэтому со временем только возрастает ценность апостольского подвига святых (Кирилла и Мефодия – **замечание** автора), благодаря которому изменялись и судьбы отдельных

людей, и целых государств» [12]. Значение проповеди святых не ограничивается культурологическим смыслом – разработкой азбуки и письменности. По нашему мнению, истинную неизмеримо большую роль равноапп. Мефодия и Константина (Кирилла) для славянского мира и России раскрывают проповеди Патриарха Алексия II и Патриарха Кирилла.

Третья причина связана с празднованием события. В 2017 г. исполняется 26 лет со дня постановления Президиума Верховного Совета РСФСР (30 января 1991 г.) «О ежегодном праздновании «Дня славянской письменности и культуры», отмечаемого в день памяти равноапп. Мефодия и Кирилла, учителей словенских. В 2018 г. исполняется 155 лет установлению дня памяти свв. братьев решением Священного Синода РПЦ в 1863 г. [11, с. 201–204].

На основании изучения, обобщения Слов, проповедей, приветствий Патриархов за 26 лет, полагаем необходимым отметить, что смысл проповеди святых раскрывается Патриархами в контексте широко используемого словосочетания «Кирилло-Мефодиевское наследие». Патриархи конкретизируют и придают ему значение «понятия», имеющего свое определение. Так, Патриарх Алексий II отмечает: «Русь стала главной хранительницей и распространительницей тех духовных сокровищ, основу которых составляет кирилло-мефодиевское наследие» [1]. Все дальнейшие Слова – проповеди Патриархов раскрывают значение и содержание этих «духовных сокровищ» в полноте двух аспектов.

Вероисповедническое значение проповеди святых язычникам на их родном языке – первый аспект. Оба Патриарха в ежегодном Слове, проповеди, приветствии напоминают о проповеданных язычникам истинах веры [7; 12]. Они раскрываются Патриархами в нескольких составляющих.

Нравоучительное значение проповеди святых, как устроение нового закона христианской жизни новопросвещенного народа – второй аспект «кирилло-мефодиевского наследия». Патриарх Кирилл ясно говорит: «они несли нашему народу» самое главное – «целеполагание человеческой жизни» [19]. Их просветительство было направлено на то, чтобы люди становились святыми, достигалась «главная цель бытия – соединение человека с Богом, освящение жизни, а значит, исключение из жизни того,

что несут в себе грех и неправда» [19]. Несомненно, перед нами устроение жизни по христианским ценностям. Отказ от пребывания во «тьме язычества сделало славянский мир преемницей Православной Византии, ее истории, государственности, культуры. Понятие «кирилло-мефодиевская традиция» вобрало в себя понятие «византийско-славянского мира» [2]. Последнее также раскрывается в нескольких аспектах.

Вероисповеднический смысл проповеди святых братьев. Само равноапостольское достоинство братьев, о котором настойчиво напоминают Патриархи, возводит к вероисповедническому смыслу их проповеди, как «подвигу святых, потрудившихся в распространении Евангелия <…> и обративших к вере целые народы» [21] – в данном случае «наших далеких предков». Это есть подвиг апостольский. Так, Патриарх Алексий II называет братьев «славянскими апостолами, возвещавшие Христа нашим далеким предкам» [4]; «святыми просветителями славян« [5]; «первоучители славянские» [5]; «апостолами славян» [4]. Патриарх неоднократно указывает на причину апостольского подвига братьев, совершенного через восемь веков после проповеди Апостолов, исполнивших Великое Поручение Господа нашего Иисуса Христа. Патриархи напоминают слова Поручения не раз: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф. 28.19–20.) [9], как выполненном святыми братьями и «научившими все народы».

Преображение разрозненных варварских племен «пребывавших во тьме язычества <…> в единый православный» [9] народ Божий – по слову Патриархов – главный результат проповеди святых. Вслед за апостолами они «свидетели и очевидцы, записавшие свое свидетельство и запечатлевшие его своей вестью о Боге, во Святой Троице славимом, и о воплотившемся Единороднем Сыне Божием, Господе нашем Иисусе Христе, совершившим подвиг спасения человеческого рода и даровавшем надежду вечсной жизни всем верующим в Него» [1]. Иисус Христов, как Богочеловек пребывает с нами во все дни до скончания века (Ин. 2–14). Спасительный факт веры отныне доступен язычникам благодаря святым братьям, которые «соработничают» Господу, облекая Слово Божие [8] в новую, понятную для язычников языковую форму. И, о Чудо! «Свет Христов просветил

сердца русских людей, преобразив основы их духовной жизни для стояния в вере к спасению души (Евр. 10.39)» [3; 5]. Они становятся христианами.

Но вере в Бога сопутствует живое с Ним общение, и святые братья дают, так сказать «инструмент» для общения с Богом – это молитва и богослужение. Молитва, в которой вчерашний язычник вышел из границ того, что можно увидеть, потрогать, услышать. Она была для него открытием, величайшим актом веры в Бога на родном языке. Она то и потребовала создание славянского алфавита родного языка просвещаемого народа, его письменности. С их помощью осуществился перевод на славянский язык первоначально необходимого сборника евангельских чтений за богослужением: Евангелия – апракос, Евангелия – тетр (чтений), Апостола апракос, Паремейника, поучений и призывов к добрым делам. Патриарх Кирилл придает письменности нового, славянского алфавита значение несоизмеримо большее, нежели только культурное, называя его «духовным алфавитом веры Христовой, который был заповедан» ученикам Христа, святым апостолам и передан «славянским народам святыми Кириллом и Мефодием» [13]. Далее Патриарх разъясняет, значение «духового алфавита веры». «Новым письменам было вверено слово Евангельское, ими были переданы молитвы богослужения» [20]. Литургия, вечерня, утреня и требы с великим объемом старых и создаваемых гимнографических текстов, они стали доступны и приобщили вчерашних язычников к источнику истины и вечной жизни. «Пребывавшие во тьме язычества наши предки, – говорит Патриарх, – не только стали православными» [9], они облеклись во Христа, обрели нравственный идеал добродетельной жизни во Христе.

Нравоучительный смысл проповеди святых братьев. Устроение христианской жизни новопросвещенного народа по нравственному закону и идеалу добродетельной жизни, – второй аспект значения проповеди равноапп. Мефодия и Кирилла. Появился новый принцип жизни – принцип нравственных правовых и этических норм, освящаемых верой в Божественную справедливость. Она соблюдает целостность бытия, оберегая от нравственного распада все человечество в его историческом развитии, и отдельного человека в его личной жизни, которая воплощается в нравственной культуре – жизненной практики христианина. Суть по-

следнего рассматривается Патриархами в трех составляющих: историческом формировании государственности славянского мира, самосознании славянской нации и культуре. Итак, исторический аспект нравоучительного значения проповеди святых братьев не исчерпывается лишь историческим фактом создания славянской письменности. Оба Патриарха указывают на глубинные исторические процессы, происшедшие от проповеди святых братьев.

Патриарх Кирилл разворачивает картину грандиозных исторических событий, вызванных из небытия проповедью святых братьев. «И тогда большая часть Европы от Царьграда по всей восточной половине Балканского полуострова, в обширном Болгарском государстве, по течению всего Дуная, в современной Венгрии, до окраин Польши, Чехии, Хорватии и Сербии, наконец, до Киева и Новгорода пробудилась в грандиозном историческом движении. Здесь к новой жизни призвались целые народные массы, обмениваясь посольствами и письмами друг с другом, налаживая различные культурные и торговые связи. Лучшие вожди народные, образованнейшие славянские умы того времени – все были соединены в общем деле; в трудах пребывали все правительства славянских народов» [20]. Перед нами поистине мировой масштаб становления славянского мира как нации.

Историческое единство и общность просвещенных славян, как особенность нации, присутствует в Словах Патриарха Алексия II как внушительный акцент, он постоянно настаивает на этом факте, в особенности, связи с современностью [3; 6; 8]. По его мысли единство славянских народов определяется единой верой, и как следствие, руководится и возводится на единых нравственных ценностях православия как «нравственном фундаменте» [1] государственности. В другой проповеди Патриарх уточняет особенную нравственность славян: «Издревле вера Православная, вопреки происками враждебных сил, роднила и объединяла славянские народы. В этой спасительной вере, проповеданной святыми Мефодием и Кириллом, – духовный источник несокрушимого мужества и долготерпения, которым отличается славянский мир» [6]. Таковы характерные черты самосознания нации. Мысль о единстве нации и несокрушимости, ее нравст-

венных качествах, привнесенных святыми братьями вместе с верой, одна из самых ярких у обоих Патриархах.

В этом историческом единении нации особое место принадлежит нравственной культурной составляющей. Обратим внимание, каковы же стороны последней подчеркиваются Святейшими Патриархами. Это главная заповедь любви по слову Господа «да любите друг друга, как Я любил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 12–13). Как не братская любовь и стремление посвятить себя ближним освящает подвиг святых и открывает путь любви для вчерашних варваров!? А любовь к монастырской жизни, по мнению Патриарха Алексия II, дает толчок к практике, благочестивой и культурной жизни славян. «При первой возможности они устремлялись в святую обитель. <...> Но монастырь, этот духовный университет, помогал им быть открытыми к миру <…>. Уединение равноапп. Мефодия и Кирилла не ограничивало их разума – наоборот, оно возгревало в них любовь к учености, к знанию, которое помогало им в миссионерских трудах» [4].

Миссионерство, как сфера культуры и форма просветительской деятельности – еще одно наследие святых братьев. Миссионерство в Византии развивается, используя опыт свв. равноапостольных Кирилла и Мефодия. Миссионерский характер проповеди отмечает Патриарх Алексий II: «Достаточно вспомнить диспуты святого Константина (Кирилла) с мусульманами и иудеями. При этом все труды святых Мефодия и Кирилла были пронизаны величайшей ответственностью и мудростью, свойственной людям, прошедшим школу монастырского подвижничества» [Там же].

«Любовь к учености» святых братьев определила зарождение богословской мысли – «церковной учености». О трудах святых на славянской почве упоминает Патриарх Кирилл. «И, если обратить внимание на первоначальные памятники древней славянской письменности, то видно, как в них полагалось начало богословскому и философскому языку – основам того положительного знания, которым впоследствии так прославилась славянская ученость» [19].

Любовь к святыне – еще один аспект благочестивой жизни русского народа, происходящей из проповеди святых братьев и обративший на себя

внимание Патриарха Кирилла. «Любовь ко Граду Божию Иерусалиму, <…> русских поклонников, породила восприятие Иерусалима как образа горнего, небесного Града, будущего Царства Христова, где вся жизнь сосредоточена вокруг богослужения, вокруг святыни» [17], что привело к устроению русских духовных центров Руси – России. Любовь ко всему Божьему – к трудам, к ближнему, к Небесному Отечеству, становится нравственным фундаментом культуры, унаследованной славянским миром от святых братьев.

Наконец, азбука и письменность, позволили прикоснуться «к истинам Православия, увидеть его лик, отраженный <…> в разнообразных формах славянской культуры. Летописные своды, иконопись» [5], «книжность, храмоздательство, <…> появление литературы, поэзии, в том числе и песенной» [15], «литературный язык, образованность» [16] – все это послужило вхождению в русло древней византийской культуры, – все определило становление христианского православного мировоззрения новой нации, просвещенной святыми Кириллом и Мефодием. «И благодаря им, и благодаря народам славянским и нашему русскому народу, сегодня существует великая славянская цивилизация и великая русская культура» [18].

Список литературы

1. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово на открытии памятника апостолам славян святым Кириллу и Мефодию 24 мая 1992 г. [Электронный ресурс] // Патриарх и народ : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/nauka-i-kultura/381-otkrytie-pamyatnika-svyatym-kirillu-i-mefodiyu. – Проверено: 12.04.2017.
2. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово на открытие Конгресса славянских культур 25 мая 1992 г. [Электронный ресурс] // Патриарх и народ : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/nauka-i-kultura/382-kongress-slavyanskikh-kultur-1992-g. – Проверено: 12.04.2017.
3. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово перед молебном на Славянской площади Москвы в день памяти святых равноапостольных Мефодия и Кирилла. 24 мая 1993 г. [Электронный ресурс] // Патриарх и народ : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/nauka-i-kultura/383-den-svyatykh-mefodiya-i-kirilla-1993-g. – Проверено: 12.04.2017.

4. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Приветствие участникам научных чтений «Славянский мир: единство и многообразие» 25 мая 1993 г. [Электронный ресурс] // Патриарх и народ : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/nauka-i-kultura/384-slavyanskij-mir-edinstvo-i-mnogoobrazie. – Проверено: 12.04.2017.
5. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Послание участникам Дня славянской письменности и культуры и праздника святых равноапостольных Мефодия и Кирилла, собравшимся в городе Рязани 24 мая 2000 г. [Электронный ресурс] // Патриарх и народ: сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/dni-slavyanskoj-pismennosti-i-kultury/2154-poslanie-uchastnikam-24-maya-2000-goda. – Проверено: 12.04.2017.
6. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово перед молебном на Славянской площади 24 мая 2001 г. [Электронный ресурс] // Патриарх и народ : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http:// patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/dni-slavyanskoj-pismennosti-i-kultury/2080-slovo-pered-molebnom-na-slavyanskoj-ploshchadi-24-maya-2001-goda. – Проверено: 12.04.2017.
7. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово в День памяти свв. Кирилла и Мефодия 24 мая 2005 г. [Электронный ресурс] // Патриарх и народ : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://patriarh-i-narod.ru/slovo-patriarha/dni-slavyanskoj-pismennosti-i-kultury/2150-slovo-v-den-pamyati-svv-kirilla-i-mefodiya-24-maya-2005-goda. – Проверено: 12.04.2017.
8. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово в День памяти свв. Кирилла и Мефодия 24 мая 2006 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь : официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва : [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/115179.html. – Проверено: 12.04.2017.
9. Алексий II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово в Коломне 24 мая 2007 г. [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/24887.html. – Дата обращения: 14.03.2017.
10. Библия: книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета: в русском переводе с приложениями [Текст]. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1989.–2532 с.
11. Кирилл (Константин). Почитание Кирилла и Мефодия в России в XIX–XXI вв. [Текст] // Православная энциклопедия. – Москва : Православ. энцикл., 1997. – Т. XXXIV. – 752 с.
12. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Патриаршее послание участникам празднования Дней славянской письменности и культуры в Саратове. 22 мая 2009 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь : офи-

циальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б.и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/652264.html. – Проверено: 12.04.2017.

13. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово в праздник Вознесения Господня на Соборной площади Московского Кремля 2012 год [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/2241598.html. – Проверено: 12.04.2017.
14. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово на официальной церемонии открытия Дня славянской письменности и культуры в Москве 24 мая 2012 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/2241780.html. – Проверено: 12.04.2017.
15. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово перед началом праздничного концерта на Красной площади в День славянской письменности и культуры. 24 мая 2013 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь : официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва : [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/2993613.html. – Проверено: 12.04.2017.
16. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Слово после молебна у памятника свв. Кириллу и Мефодию на Славянской площади 24 мая 2013 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь : официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва : [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/2993594.html. – Проверено: 12.04.2017.
17. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово в день памяти свв. равноапп. Мефодия и Кирилла после Литургии в Успенском соборе Московского Кремля 24 мая 2013 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/2992360.html. – Проверено: 12.04.2017.
18. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Слово перед началом праздничного концерта на Красной площади в Москве в День славянской письменности и культуры 24 мая 2014 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь : официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/3658156.html. – Проверено: 12.04.2017.

19. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Проповедь в день памяти святых равноапостольных Мефодия и Кирилла в Храме Христа Спасителя в Москве. 24 мая 2015 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/4093803.html. – Проверено: 12.04.2017.
20. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Проповедь в день памяти святых равноапостольных Мефодия и Кирилла после Литургии в Храме Христа Спасителя. 24 мая 2016 г. [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б. и], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/4476038.html. – Проверено: 12.04.2017.
21. Никулина, Е. Н. Агиология [Текст]: курс лекций / Е. Н. Никулина; Православ. Свято-Тихоновский гуманитар. ун-т. – Москва, 2008. – 311 с.
22. Скабалланович, М. Н. Толковый типикон. Проповедь [Электронный ресурс] / М. Н. Скабалланович // Азбука веры. Православное общество: сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: https://azbyka.ru/m-propoved. – Проверено: 12.04.2017.

С. С. Логиновский

Послушание как категория социальной мысли Иоанна Синайского

В статье рассматривается феномен послушания у Иоанна Синайского (Лествичника). У этого известного аскетического писателя послушание есть метод исправления человека и, одновременно, метод построения нового общества. На примере послушания хорошо видна неразрывная связь антропологического и социального в социальной мысли отцов Церкви.

Живший в конце VI – первой половине VII вв. Иоанн Синайский (Лествичник) – автор, известный своим произведением «Лествица» (полное название – «Лествица Божественного восхождения» (Κλῖμαξ θείας ἀνόδου). Данное произведение справедливо позиционируется как образчик аскетической письменности и обычно рассматривается в антропологической перспективе. Подобный подход к творениям аскетических авторов оправдан, но не является единственно возможным. Представляется, что «Лествица» (как и другие творения аскетических писателей) может быть

рассмотрена и как произведение, в котором отражены социальные идеи его автора, как пример социальной мысли отцов Церкви (что не исключает антропологического подхода, поскольку социальная мысль отцов Церкви имеет ярко выраженную антропологическую направленность).

Поскольку «Лествица» имеет значительный объем, постольку рассмотрение всех выраженных в ней социальных идей в рамках одной статьи не представляется возможным. Нами будет проанализировано социальное значение феномена послушания, который подробно рассматривается Лествичником в четвертой главе, имеющей название «О блаженном и приснопамятном послушании». Эта глава является самой большой по объему. Впрочем, большая ее часть посвящена примерам послушания, которые наблюдал сам преподобный (и которые заслуживают отдельного рассмотрения). Лишь в начале главы преподобный дает краткое теоретическое (в данном случае – богословское) описание феномена послушания. Анализу этой части главы и посвящена данная статья.

Иоанн дает следующее определение (точнее – целую серию определений) послушания: «послушание есть совершенное отречение от своей души, действием телесным показуемое, или, наоборот, послушание есть умершвление членов телесных при живом уме. Послушание есть действие без испытания, добровольная смерть, жизнь, чуждая любопытства, беспечалие в бедах, неуготовляемое перед Богом оправдание, бесстрашие смерти, безбедное плавание, путешествие спящих. Послушание есть гроб собственной воли и воскресение смирения…» [1, с. 44]. Представляется, что все приведенные определения могут быть сведены к тому, что послушание есть отвержение человеком своей воли. В самом деле, все определения либо образно описывают отвержение своей воли («гроб собственной воли», «безбедное плавание, путешествие спящих», «добровольная смерть») либо описывают внешние проявления такого отвержения («жизнь, чуждая любопытства, беспечалие в бедах, неуготовляемое перед Богом оправдание, бесстрашие смерти»).

Отвержение (иначе: отсечение) своей воли, предполагает, что монах всецело предает себя духовному отцу, его воле, действует только в соответствии с указаниями своего наставника. Иоанн неоднократно подчерки-

вает, что послушание своему духовному отцу должно иметь всецелый характер. Даже свои праведные желания послушнику следует полностью отвергать, в то время как даже кажущиеся несправедливыми и не благими приказания духовного отца должны выполняться послушником беспрекословно, без критики и сомнений. Послушник в буквальном смысле слова не должен ничего делать по своей воле.

Для того чтобы подчеркнуть это преподобный, описывая специфику жизни послушника, использует такие образы как «добровольная смерть» и «путешествие спящих»: как мертвые и спящие ничего не делают по своей воле, так и послушник ничего не должен совершать по своей воле. Но если мертвые и спящие объективно не способны к совершению произвольных действий, то послушник способен, но добровольно воздерживается от этого. Более того: можно даже сказать, что само воздержание от действий по своей воле есть произвольное действие по своей воле, требует волевых усилий, подчас весьма значительных. Но это действие есть так сказать отрицательное (в логическом смысле), поэтому не является нарушением отвержения своей воли, а наоборот есть необходимое условие такого отвержения.

Таким образом, сравнение с мертвыми и спящими есть лишь образ, который не полностью отражает специфику послушания: конечная цель послушания есть не избавление от воли как явления (что делало бы монаха не подобным, а тождественным мёртвым), а ее исправление, избавление от греха. По мнению отцов Церкви у ветхого человека воля настолько соединена с грехом, что избавление от греха требует ее тотального отрицания как эмпирически наблюдаемого явления. Для этого воля послушника и подчиняется внешнему руководству, но не любого, а лишь того, кто уже достиг достаточной для руководства другими свободы от греха. Такое подчинение для послушника первоначально является единственным средством жизни «по Богу».

Для того, чтобы лучше понять специфику феномена подчинения по Лествичнику, целесообразно рассмотреть приводимые им примеры. Так, преподобный описывает послушание некоторого Исидора, бывшего до поступления монастырь высокопоставленным чиновником («князем») в

Александрии. Очевидно учитывая этот факт, наставник при поступлении Исидора в монастырь назначил ему испытание послушанием: он велел бывшему начальнику стоять у ворот обители и кланяться всем без исключения проходящим мимо него со словами «помолись обо мне, отче, я одержим злым духом» [1, с. 53]. Можно предположить, что для бывшего высокопоставленного чиновника подобное испытание было весьма и весьма непросто пройти (в беседе с Лествичником Исидор сам признался в этом, указав, что особенно трудным был первый год пребывания в назначенном ему послушании, когда приходилось «со всякою горестию, самонасилием и кровавым понуждением делать поклоны» [Там же, с. 54]. Но именно поэтому наставник и назначил Исидору такое испытание, во-первых, дабы проверить искренность и силу его намерения, во-вторых, предлагая ему метод спасения, учитывающий его индивидуальные особенности, его главную, так сказать, профессиональную, греховную страсть, искоренив которую совладать с оставшимися страстями проще. Исидор успешно прошел испытание, пробыв в назначенном ему послушании семь лет. Он продолжил это послушание даже после того, как был зачислен в число братий и получил возможность сменить свое служение.

Лествичник отмечает, что особую опасность полному, беспрекословному подчинению представляют сомнения и рассуждения послушника о приказах наставника и о нем самом. Опасность заключается не в самих сомнениях и рассуждениях (ведь в другом месте Иоанн требует от потенциального послушника при выборе наставника проявлять максимальную критичность), а в том, что еще не избавившийся от власти греха послушник не способен их применить в полной мере правильно в каждом конкретном случае.

Может возникнуть недоумение: как же послушник может правильно выбрать себе руководителя, если ему рекомендуют после обретения наставника всецело отречься от своих желаний, даже и благих. Однако в этом требовании нет противоречия. Отвержение всех своих желаний, даже и благих не означает, что они все греховны: некоторые из них могут быть содержательно действительно добрыми, духовными и богоугодными. Однако это не отменяет того факта, что порождающая их воля рабствует гре-

ху и даже благие намерения подчас направляет к не благому, о чем апостол Павел очень точно сказал: *доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех* (Рим. 7, 19–20). Поэтому когда человек стремится к полному преображению, то самым эффективным методом является полное же отрицание им своей рабствующей греху воли. При этом Иоанн Синайский (как и другие святые отцы) вовсе не считает, что рабствующий греху ветхий человек вообще не способен различать добро и зло. Поэтому даже обычный человек, совершая необходимые действия, вполне способен правильно выбрать себе наставника. К тому же, он может и должен опираться не только на своё мнение, но и на мнение окружающих, особенно тех, чей авторитет общепризнан и может служить надежным ориентиром в принятии важных решений. В определенном смысле учет мнений опытных людей уже есть послушание.

С точки зрения Иоанна Синайского (и других святых отцов [см.: 2]), подчинение наставнику в действительности есть подчинение Богу, поскольку совершенство наставника как раз и определяется тем, насколько он смог воплотить в своей жизни заповеди Божьи, насколько он сам следует Его воле, уподобляется Ему. Поэтому Иоанн и описывает послушание наставнику как действие, совершаемое «ради Господа» [1, с. 45]. Осознание этого факта весьма помогает преуспеянию в деле спасения: на это Лествичнику прямо указывал один из его собеседников, который на вопрос о том, как ему удалось достичь духовного совершенства, ответил: «я никогда не помышлял, что служу людям, но Богу» [Там же, с. 50].

Хотя наставник и является «лишь» посредником между послушником и Богом, всё же его значение чрезвычайно велико. По этой причине Иоанн Синайский уделяет особое внимание выбору наставника, говорит о необходимости испытания предполагаемого наставника. Преподобный пишет, что после того, как наставник избран, его слова не подлежат проверке, критике и тем более отрицанию, но до этого, в процессе выбора, будущий послушник должен подвергнуть претендентов на роль наставника обстоятельной проверке, должен «рассматривать, испытывать и так сказать искусить сего кормчего» [Там же, с. 45], поскольку без такого испытания

очень легко ошибиться и отдать себя в подчинение человеку, который не способен к духовному руководству, что фактически является прямым путем к неудаче, в конечном счете – возможно даже и к вечной погибели. По этой причине Иоанн называет послушание самым коротким, но и самым опасным путем ко спасению.

В конце главы [1, с. 87] преподобный, конкретизируя рекомендации по выбору наставника, пишет, что необходимо выбирать такого руководителя, который не просто духовно опытен, но и особенности которого соответствуют господствующей в потенциальном послушнике страсти. Например, высокомерный человек должен искать себе не кроткого наставника, а «сурового и неуступчивого», поскольку, как показывает пример с Исидором, именно такой руководитель максимально эффективно сможет помочь рабствующему греховной страсти высокомерия.

Всё сказанное позволяет квалифицировать послушание как важнейшую категорию социальной мысли Иоанна Синайского. В самом деле, послушание есть социальная категория уже потому, что предполагает существование и взаимодействие как минимум двух людей: послушника и руководящего им, причем это взаимодействие имеет структурированный, иерерхически организованный характер, подчиняется определенным правилам.

В широком смысле слова послушание является универсальным социальным феноменом, встречается практически в любом обществе. Однако у аскетических писателей, в частности – у Иоанна Синайского, послушание имеет отличительные черты, определяемые спецификой христианского видения социальной реальности. В аскетической традиции статус наставника всецело определяется его духовным преуспеянием. При этом специфика христианского «делания» предполагает не просто развитие той или иной способности человека, но тотальное его преображение. По сути человек должен отказаться от себя прежнего, ветхого, что и формулируется в аскетической письменности как отвержение своей воли, ведь именно воля есть механизм проявления себя. Другими словами, наставником в деле послушания может быть только тот, кто сам успешно прошел послушание, отрекся своей ветхой воли и стяжал новую, несвязанную с грехом, всецело устремленную к Богу волю. Только такому человеку необходимо подчиняться.

Таким образом, в аскетической традиции статус наставника и требование послушания ему не связаны ни с происхождением, ни с какими-либо другими внешними для дела спасения характеристиками. По сути, послушание есть способ воспроизводства личности наставника в личности послушника [см. об этом: 3]. Данная особенность послушания хорошо показывает антропологический характер социальной мысли отцов Церкви, их представление о том, что лишь меняя человека, возможно изменить и общество. При этом изменение человека предполагает, что сам человек должен захотеть измениться. Простое введение каких угодно усовершенствованных социальных институтов не способно изменить человека, если он сам этого не желает. С точки зрения отцов Церкви все особенности социальной структуры конкретных обществ вторичны по отношению к человеку, особенностям его природы, есть приспособление инвариантных характеристик общества к этим особенностям.

Вместе с тем, раз появившись (как приспособление к особенностям поврежденной грехом природы) социальная структура ветхого способствует воспроизведению именно ветхого человека. Можно сказать, что в «обычном» (ветхом) обществе социальная структура самостоятельно воспроизводит именно ветхого человека. Учитывая же, что после грехопадения прародителей человеческая природа и так повреждена, имеет склонность ко греху, эффект от действия имеющей греховную направленность социальной структуры является весьма заметным. Поэтому изменять человека в рамках приспособленных к господству греха социальных институтов «ветхого общества» весьма затруднительно. По этой причине и возникает такой феномен как монашество, которое есть одновременно и новая антропологическая, и новая социальная реальность: преображение человека, избавление его от власти греха способствует преображению общества, формированию нового варианта социальной структуры; в свою очередь новая социальная структура способствует более эффективному преображению человека.

Всё же важность и первичность антропологической составляющей данного процесса очевидна, в том числе и в случае с послушанием. В частности это хорошо видно из такого требования, приводимого Лествични-

ком, как требование изгнания из нового монашеского общества тех, кто не подчиняется духовному отцу, тех, кто, отрешившись от своей воли на словах, на деле проявляет самоволие. Подчеркивая важность этой темы, преподобный пишет, что для послушника самоволие является главным и фактически единственным препятствием в деле достижения цели (спасения). Поэтому тот «кто совершенно отвергся самочиния и в том, что он почитает добрым, духовным и богоугодным, тот уже достиг цели, прежде нежели вступил в подвиг» [1, с. 45]. Даже пребывание в новом обществе среди новых, свободных по отношению ко греху людей не способно помочь такому человеку. Для нового же общества подобные члены представляют серьезную опасность, особенно для еще неопытных его членов, что и требует столь радикальных мер как изгнание. Фактически, изгнание самовольников есть лишь внешнее оформление внутреннего выбора предавшихся самоволию. Им дается некоторое время для исправления, но если они упорствуют, показывая, что их поведение не есть кратковременное помрачение, возможное практически с каждым, а есть их устойчивый осознанный выбор, то изгнание так сказать формально этот выбор закрепляет, физически (в пространстве) разделяя самовольника и остальных монахов, уже и так духовно разделенных разной направленностью своих воль.

Таким образом, послушание у Иоанна Синайского есть метод исправления человека и, одновременно, построения нового общества. Он хорошо показывает неразрывную связь антропологического и социального у святых отцов. Его необходимость и эффективность определяется тем, что степень преуспеяния людей, избавляющихся от власти греха различна и те, кто более преуспел в этом деле, могут и должны помогать тем, кто пока находиться в начале этого пути. Особенности святоотеческого видения человека определяют то, что эффективной такая помощь будет лишь при условии полного послушания начинающего опытному в деле борьбы с греховными страстями руководителю.

Список литературы

1. Иоанн Синайский, преп. Лествица [Текст] / Преп. Иоанн Синайский. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. Иоанн Синайский – 496 с.
2. Логиновский, С. С. Преподобный Макарий Египетский о социальном устройстве монашества [Текст] / С. С. Логиновский // Вестник Челябинского госу-

дарственного университета. Серия Философия. Социология. Культурология. – 2011. – Вып. 20 (2/2011). – С.139–143.
3. Смирнова, Н. М. Когнитивные практики в цивилизационном измерении [Текст] / Н. М. Смирнова // Знание в связях социальности. – Екатеринбург, 2003. – С. 114–133.

Г. С. Рыжкова

О своеобразии отечественного православного богословия

Длительное время отечественное православное богословие не было подкреплено интеллектуальным богословским осмыслением вероучения. Доказывать обратное было бы неразумно. Русское богословие обрело своеобразие сложными путями. Этому предшествовало, по образному высказыванию прот. Георгия Флоровского, «вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание» [1, с. 1]. Оно имело свои причины и следствия. Сам Г. Флоровский видит основной, если не единственной причиной, отставания в умственном отрыве русской мысли от патристики и византизма. К этому следует добавить и другие факторы.

Во-первых, запоздалое пробуждение русской богословской мысли было связано с характером принятия православия на Руси. Христианство в Россию пришло поздно, на тысячу лет позже, чем оно возникло. Сначала в Киеве крестились сыновья св. князя Владимира и дружина. Православие воспринималось как религия «верхов», пришедшее на Русь сверху и не всегда мирно. Новая религия воспринималась максималистски, как образ святости, отрешения от мира по примеру строгих монашеских уставов и подвижников, проблемы вероучения не обсуждались.

Протест против новой, не всегда понятной народу религии выразился в стремлении сохранить старые отеческие верования. Потому после крещения Руси длительное время сохранялось «двоеверие» – новые для русичей религиозные идеи не устраняли старых языческих верований. «Язычество не умерло и не было обессилено сразу. В смутных глубинах народного подсознания, как в каком-то историческом подполье, продолжалась своя потаенная жизнь, теперь уже двусмысленная и двоеверная.

И в сущности слагались две культуры: дневная и ночная» [1, с. 2–3]. Особенно трудноусваиваемой идеей для ума славянского язычника, не имевшего храмовой и вероучительной дисциплины, оказалась идея спасения через Церковь и послушание церковной иерархии. Не случайно все ереси на Руси (стригольников, жидовствующих, учение Матфея Башкина) имели антицерковный характер. Двоеверие продолжалось вплоть до патр. Никона, да и потом не было искоренено. Старообрядчество многое возрождало из антицерковности старых времен, секуляризация возрождала что-то из прежних пластов религиозного сознания, иначе после всеобщей атеизации не произошло бы столь быстрое возрождение неоязычества. Ползучая потаенная идея о том, что можно спастись домашним или личным христианством, без принадлежности к Церкви, думается, жива и поныне.

Требовалось теоретическое осмысление христианства в сравнении с язычеством, своя отечественная «Сумма против язычников». Отчасти это нашло выражение в XI в. в превосходном «Слове о законе и благодати» митр. Иллариона, но лишь отчасти. Затем через пять столетий – в «Просветителе» преп. Иосифа Волоцкого в связи со спором против жидовствующих. При всех достоинствах обоих произведений и, кстати, солидного знания византийских источников, оба эти произведения не дали приращения мысли, были как бы «пробным камнем» русского богословия.

Во-вторых, для развития богословской мысли России длительное время, как замечает Н. Н. Лисовой, не доставало книжности и образованности [2, с. 7]. Не было доступных переводов христианской литературы, и не только святоотеческой. Полная Геннадиевская Библия на славянском языке была издана лишь в 1499 г. К этому стоит добавить фактор Ордынской интервенции, во время которой Церковь вынуждена была приспосабливаться к новым условиям, чтобы выжить, и интеллектуальная жизнь замерла почти на три столетия. Следствием этого был умственный и богословский отрыв от византийских традиций и невозможность формирования собственных традиций. С XV в. Византия после падения Константинополя стала восприниматься как носитель вероотступничества («испроказились греки»), Москва же – во всех отношениях – третий Рим, верховный авторитет в делах веры. Эта установка проявилось в решениях Стоглавого

собора 1551 г., скоропалительных и почвеннических, вплоть до расхождений по вопросу об иконах с Вселенскими соборами. «Книжная справа» патр. Никона на фоне такой низкой богословской культуры успеха не имела, вызвав раскол в обществе и новый протест, протест некнижной и необразованной мысли.

В-третьих, причиной отставания русского богословия было отсутствие должной образовательной базы в России. В Византии христианские учебные заведения, такие как Александрийское огласительное училище, существовали с древности, в католической Европе – с XI–XII вв. В России началом преодоления богословского отставания явилось учреждение в 1631 г. Киевско-Могилянской духовной школы, впоследствии академии Петром Могилой. Хотя преподавание велось на латыни и по западному образцу, но это был первый значительный центр богословской культуры. Образование в центре начинается в русле реформ Петра I в 20-е гг. XVIII в. Одна за другой открываются три крупные духовные академии – Московская, Санкт-Петербургская и Казанская. Преподавание богословских курсов строилось по такому же принципу – латынь, Вульгата, зубрежка, строгое повторение классических формул в изложении западных учителей. Поразительно, что все-таки существовала своя вполне оригинальная богословская письменность этих лет – труды прпп. Максима Грека, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Паисия Величковского, свт. Тихона Задонского. Но все это было каплей в море и не имело еще подлинного источника развития. Ибо начало должно быть началом устойчивого непрерывного развития.

Перелом начинается с митрополита Московского Филарета (Дроздова). По поручению Синода в 1823 г. составляет «Пространный катехизис» – первое отечественное учебное пособие по богословию, не считая «Катехизиса» Петра Могилы. Митр. Филарет имел особый талант к определению понятий, его определения Промысла, благодати и сейчас можно считать безупречными. Талантливый организатор, он настоял на переводе Библии на современный русский язык, обязал все академии переводить свв. отцов и добился права преподавать богословские дисциплины на русском языке. Это не могло не сказаться на качестве образованности и сформировало основу русской школы богословской науки во второй половине

XIX в. Молчание закончилось, русское богословие обрело свой голос, свой оригинальный предмет, выросший в широких дискуссиях.

В 60-е гг. XIX в. знаменательным стал спор свт. Игнатия (Брянчанинова) (1807–1869) и его современника свт. Феофана Затворника **о природе ангелов и человеческой души**. Игнатий Брянчанинов в «Слове о чувственном видении духов» утверждал: ангелы и человеческая душа имеют некоторое тело, их бессмертие – следствие благодати, свт. Феофан Затворник – ангелы и души бестелесны. В работе «Душа и ангел – не тело, а дух» свт. Феофан признал аргументацию свт. Игнатия недостаточной, назвал его учение нецерковным, основанном на буквальном прочтении некоторых мест Писания и доверии к ошибочным научным теориям XIX в. (учении о теплороде и эфире), показал, что имеется не меньшее основание считать душу бестелесной. Дискуссия оказалась прерванной. Она и сейчас не завершена, хотя эсхатологические вопросы, поднятые в ней, весьма актуальны, о ней есть суждения, дающие возможность продолжения спора: «Сам епископ Игнатий, возможно, несколько излишне заинтересован в объяснении ангельских «тел» в понятиях научных знаний XIX в. о газах. По этой причине возник некоторый спор между ним и епископом Феофаном Затворником, который считал необходимым подчеркнуть простую природу духов (которые, конечно, не состоят из элементарных молекул, как все газы). Но по основному вопросу – об «оболочке тонкой», которую имеют все духи, он был согласен с епископом Игнатием» [3, с.44].

Несколько позже на рубеже XX в. вне стен академий благодаря трудам Вл. Соловьева начинается спор **о Софии**. В нем участвовали видные христианские писатели. Из самых известных – свщ. П. Флоренский и прот. С. Булгаков. По Флоренскому, София – многозначное понятие христианской мистики. Она – тварное естество, воспринятое Божественным Словом, Церковь в ее земном и небесном аспекте, формирующей тип «идеальной личности человека» подобный Деве Марии. Он говорит о Софии как о предсуществующей запредельной реальности, как о миротворческой мысли Божией, о существенной красоте твари. Все это были новации, но сам о. Павел никогда не переносил проблему Софии в область догматики. Прот. С. Булгаков ввел софианскую проблематику в область тринитар-

ных вопросов, и в его представлении София есть предвечный замысел Божий о мире и человеке. Она ипостазирует себя в иерархии сущностей от Бога до человека и сообщает единство Бога с тварью. В 1935 г. его софиология на соборе Зарубежной Русской православной церкви в Карловцах была оценена как ересь, как попытка ввести четвертую ипостась в Троицу. К сожалению, глубокого исследования проблемы, должного обсуждения в свободной дискуссии не было. Сейчас и этот спор явно оживляется.

В 1910-е гг. в монашеской среде начались **имяславские** споры. Начальным пунктом стало издание книги «На горах Кавказа» схимон. Илариона, где утверждалось, что имя Божие, произносимое в молитве, есть сам Бог по действию на молящегося. К его мнению присоединились многие христианские деятели и писатели России – иеросхимон. Антоний (Булатович), его духовный сын о. П. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев и др. На стороне противников имяславия – имяборцев, утверждавших, что имя Бога – не Бог и не может способствовать преображению человека, была официальная часть иерархии русской церкви во главе с членом Синода митр. Антонием (Храповицким). Бедой и имяславцев, и имяборцев был недостаток классических переводов, в частности, известной работы свт. Григория Паламы «Триады в защиту священнобезмолствующих», перевод «Триад» В. Бибихина, подписавшимся В. Вениаминовым, был издан в 1995 году. Имяславские споры закончились печально известным разгромом афонских монахов – защитников имяпочитания. Богословски и этот спор оказался не завершенным, но и по сию пору он привлекает внимание исследователей, о чем свидетельствует современная литература по этому вопросу [3, с. 824–833].

Значительным и знаменательным в русском богословии стал спор об **Искуплении** – одной из самых главных и таинственных христианских идей, недоступной для рационального понимания. Издревле утверждалось, что избрание образа Искупления – свободный выбор Бога и тайна. Приоткрыть ее попытались западные писатели. По св. Ансельму Кентерберийскому, человек первородным грехом бесконечно оскорбил Божественное величие и требуется соразмерная жертва, которую никто из людей принести не в состоянии, кроме И. Христа. В борьбе с этой названной «юридиче-

ской» концепцией митр. Антоний (Храповицкий) утверждал, что Искупление свершилось Христом во время молитвы о Чаше в Гефсимании. Крест, по митр. Антонию, – лишь продолжение этого нравственного подвига. Его в нравственной версии объяснения сущности Искупления поддержал проф. МДА Тареев, патр. Сергий Страгородский. Прот. Г. Флоровский утверждал, что Христос пришел бы в мир вне того, согрешил бы Адам или нет. Грехопадение, считал он, надо рассматривать не в терминах криминалистики, а как отказ от творчества. Христос пришел закончить дело творения. Главным событием Его мисси является мистическое сошествие во ад – поле смерти было преобразовано в поле жизни. Воскресение, Вознесение и все остальное в вечности – следствие этого. Церковь есть результат победы Христа над смертью. Противником этих взглядов был архиеп. Феофан (Быстров). В 1935 г. он представил в Синод Русской зарубежной церкви доклад «Об учении митрополита Антония (Храповицкого) о догмате Искупления». Позиция архиеп. Феофана была направлена против нравственной концепции митр. Антония. По его мнению, древняя традиция свв. отцов совпадает с юридической концепцией, это верно, утверждал архиеп. Феофан, как верно и то, что Искупление должно было быть. В католицизме, пояснял он, неверны католические термины, но сущность Искупления представлена по-христиански. Позже нравственную доктрину митр. Антония Серафим Роуз назвал «крестоборческой ересью» [4, с. 685–691]. В. Н. Лосский предложил «органическую» версию понимания: Искупление – не одномоментно. Вся земная жизнь Христа от зачатия и до Вознесения имеет искупительное значение. Этот спор, считает К. Х. Фельми, безусловно нуждается в продолжении [6, с. 193–195].

Еще одной своеобразной темой русского богословия оказалась **проблема личности**. Митр. Антоний Храповицкий одним из первых богословов России обратился к ее исследованию. Это еще одно приобретение русского богословия, истоком которого явился философский персонализм. К персонализму имел свое отношение известный богослов русского зарубежья В. Н. Лосский. В отличие от философов-персоналистов, богословы подчеркивали, что личностное становление человека не может происходить, иначе как в Церкви, ее таинствах, путем личной аскезы. Свое право

использовать понятие «личность» они основывали на том, что оно каким-то образом имеет святоотеческое происхождение [7, с. 290], что пока вызывает сомнения. Сомнительно также понимание «личности» как надприродной категории, в отличие от категории «индивид», о чем говорил В. Н. Лосский. Формально спора по поводу богословских аспектов категории «личности» не было, он пока лишь назревает [3, с. 482].

Итак, все богословские споры, составляющие оригинальность и самобытность богословия в России, не окончены. Они остаются открытой областью богословских мнений и дискуссий. Весьма показательно, что постановка новых проблем, новации в их решениях не изменили православной ориентации русского богословия. Западный модернизм католического и протестантского типа не коснулся главного содержания богословия России. Ни один из крупных богословов России не выдвинул тезиса о возможности спасения вне Церкви: о том, что христианство может существовать вне религии в мирской святости (Д. Бонхеффер), о спасении «анонимных» внеконфессиональных христиан (К. Ранер). Дух православия не позволил перешагнуть богословские рубежные основания. И в этом, пожалуй, один из главных положительных итогов русского богословия. Возможно, незаконченные споры и верность святоотеческим традициям станут импульсом дальнейших богословских и философских исследований, продолжающих своеобразие русского богословия.

Список литературы

1. Флоровский, Г., прот. Пути русского богословия [Текст] / Г. Флоровский. – Вильнюс, 1994.
2. Лисовой, Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия [Текст] / Н. Н. Лисовой // Богословские труды. – 2002. – Сб. 37.
3. Серафим (Роуз), иеромон. Душа после смерти. Современные «посмертные» опыты в свете учения Православной Церкви [Текст] / Серафим (Роуз), иеромон. – Санкт-Петербург, 1995.
4. Иларион (Алфеев), еп. Священная тайна Церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров [Текст] / Иларион (Алфеев), еп. – Санкт-Петербург, 2007.
5. Серафим (Роуз), иеромон. Об опасности возникновения среди православных крестоборческой ереси. Докладная записка иеромонаха Серафима (Роуза) епи-

скопу Нектарию Сэаттлийскому по поводу нового учения митрополита Антония (Храповицкого) [Текст] / Серафим (Роуз), иеромон. // Серафим (Роуз), иеромон. Приношение православного американца : сб. тр. – Москва, 2008.
6. Фельми, К. Х Введение в современное православное богословие [Текст] / К. Х. Фельми. – Москва, 2014.
7. Лосский, В. Н. Богословское понятие человеческой личности [Текст] / В. Н. Лосский // Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. – Москва, 2000.
8. Рыжкова, Г. С. Рождение личности. Протестантская этика и дух персонализма [Текст] / Г. С. Рыжкова // Истина и диалог. – Санкт-Петербург, 2008.

М. Л. Северин

К вопросу об определении ценностей православной культуры

Господствующая тенденция современного светского общества – непонимание, размывание сущности религиозных ценностей вследствие проекции на них процессов профанизации, этизации, политизации и коммерциализации религии. В результате происходит сведение религиозных ценностей к этическим нормам поведения, приравнивание их к общечеловеческим ценностям, а в худшем случае манипулирование ими. Последнее мы наблюдаем в деятельности экстремистских или псевдорелигиозных организаций, которые, прикрываясь религиозными лозунгами, преследуют политические или коммерческие цели.

Ценностный кризис затрагивает проблему единства гражданского общества. Основанием этого единства может служить культура, которая тесно связана с религией как важнейшим инструментом социальной регуляции даже в самых развитых странах современности [3]. В Преамбуле Федерального закона о свободе совести и о религиозных объединениях отмечается «особая роль православия в истории России, в становлении и развитии её духовности и культуры» [13]. В этой связи вопрос влияния православной культуры на духовную зрелость и сплоченность российского общества приобретает особую значимость.

Понятие «православная культура», методологические подходы к описанию данного явления осмысляются в трудах современных отечественных ученых-гуманитариев и богословов: Т. Л. Марсадоловой, С. А. Митасовой,

Л. Тресвятского, протодьякона Андрея (Кураева), протоиерея Александра (Салтыкова), игумена Георгия (Шестуна) и др. В этих и других работах превалирует в основном культурологический подход. Например, православная культура мыслится как религиозный тип духовной культуры, понимается как «культура людей, верящих в Бога» [6, с. 13].

Представляется, что в научной литературе это понятие разработано недостаточно. В частности, не определены границы православной культуры, её сущностные характеристики, а также критерии принадлежности к ней. Можно утверждать, что теоретический анализ православной культуры как интегративного, многомерного социокультурного явления остается за рамками культурологических исследований.

Опираясь на имеющиеся труды, определим православную культуру как «*совокупность значимых для православных людей ценностей, опредмеченных в продуктах человеческой деятельности. Они зафиксированы в письменных документах, формах поведения, художественных образах и транслируются из поколения в поколение в виде традиций, нравов, обрядов, норм, регулятивных установок <…> коллективной жизнедеятельности членов православной церкви*» [3, с. 199]. Ценности являются стержнем любой культуры, в том числе и православной. Православные ценности выполняют культурообразующую роль.

В современной аксиологии до сих пор не существует общепринятого определения «ценности», исследователи насчитывают до четырехсот определений. Актуальным остается выявление общей природы ценностей, независимо от их содержательных различий, обоснование единства индивидуально-личностных и общественных нормативно-смысловых ценностных характеристик. Ценности трактуются как обобщенные, устойчивые представления о том, что является должным, правильным, социально желанным в различных сферах общественной жизни [6]; изначальные, высшие принципы [7]; устойчивые убеждения, которыми руководствуется человек или социальная группа, предпочитая тот, а не иной тип поведения [15]; желаемые конечные цели, управляющие выбором или оценкой поведения [16].

В современных аксиологических исследованиях в той или иной сфере гуманитарного знания можно найти близкие по смыслу термины: *рели-*

гиозные (религиозно-нравственные) *ценности*, *духовно-нравственные ценности*. Духовно-нравственные ценности обычно понимаются в социально-философском смысле, характеризуясь абстрактностью, понятийной размытостью, смысловой близостью. Духовность в светских науках понимается как особый феномен, который обусловлен традициями, опирается на процессы современности и придает содержательность человеческой жизни. Нравственность рассматривается как проявление духовности [2]. В социально-философской трактовке ценности православного христианства мыслятся только лишь одним из аспектов духовно-нравственных ценностей. Между тем такие православные ценности, как *Бог, Христос, вера*, не могут быть усвоены носителем только как через нравственное осуществление.

Понятие «православные ценности» используется как синоним ценностей религиозных. Последний термин чаще употребляется в религиоведческой науке в широком понимании, номинируя ценности мировых религий. В общерелигиозное ядро, очевидно, попадают такие ценности, как *Бог, вера, истина, милосердие, целомудрие, аскеза* и др. В границах христианской религии эти ценности, обобщенно говоря, можно назвать ценностями религиозными. В то же время с точки зрения христианского богословия многие религиозные ценности, например *любовь, мир, кротость, радость, благость, долготерпение, воздержание* и др., специфицируются – мы можем назвать их христианскими, православными. В богословском смысле православно-христианские ценности и есть высшее проявление духовности, их тесная связь с нравственностью как реализацией духовного также очевидна. Обратимся к их сущностным чертам.

Онтологичность как сущностная черта религиозных ценностей идеационной культуры раскрыта в концепции П. Сорокина, согласно которой «1) реальность понимается как не воспринимаемое чувственно, нематериальное, непреходящее Бытие; 2) цели и потребности в основном духовные; 3) степень их удовлетворения – максимальная и на высочайшем уровне; 4) способом их удовлетворения или реализации является добровольная минимизация большинства физических потребностей…» [12, с. 64–65].

Принцип Бытия является фундаментальным для религиозных ценностей. Он выражается в существовании Бога, который является Трансцен-

дентным, Неизменным, Вечным, от Него производно и Им поддерживается всё бытие. Особенно ярко это выражено в христианском Откровении: Бог открывается людям Своими знамениями, заповедями, посланиями, сверху вниз упорядочивает всё бытие, включая и природный мир, и человеческое общество, и жизнь каждого человека. Бог говорит: «Да будет», – и мир приводится к бытию.

В православной христианской экзегетике Слово Божье всегда личностно. В пророческих книгах Ветхого Завета всегда упоминается «Слово Господне» (Иоил. 1:1, Иона 1:1, Мих.1:1, Соф.1:1 и др.), а в Новом Завете св. евангелист Иоанн прямо указывает: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин. 1:1). Именно Слово указывает на Истину. Так, свт. Григорий Нисский в своем письме «К Армонию. О том, что значит имя и название «христианин»» указывает христианину на необходимость «подражания Божественному естеству» [11, с. 9]. Бог отделён от человека, и природа Бога недоступна человеческому познанию, но имена Христа открывают тот образ совершенного бытия, которым надо следовать. Святитель Григорий приводит такие имена Христа, как Мудрость, Истина, Благость, Спасение, Сила, Твёрдость, Мир, Очищение и др. Логика святого отца следующая: если Христос именуется также и камнем, то это имя требует от нас твердости в добродетельной жизни. Таким образом, имена Бога указывают на истину бытия и, следовательно, на ценности. Все, что причастно Богу, является ценным, и этому необходимо подражать.

Идея приоритета духовного, выделенная П. Сорокиным, актуализирует метафизическую картину мира, а также иерархичность мира, в котором высшим духовным слоям подчинены слои низшие, материальные. Иерархия есть ступенчатый строй мира, определяемый степенью близости к Богу. Принцип бытия является формообразующим для религиозных ценностей, поскольку провозглашает идею движения от Бога (полноты бытия) к ценностям, а не наоборот. Поэтому религиозные ценности, укорененные в Божественном, вечном, неизменном и нетленном бытии являются абсолютными, вечными и нетленными.

Конкретизируя мысль об объектно-субъектном отношении, лежащем в основе ценности, подчеркнем, что религиозное отношение понимается

как отношение человека к Богу и отношение с Богом. Оно выражает стремление к единению с Богом, что требует свободного искания со стороны человека, предполагает обращенность к предмету своей веры. Необходимым же условием веры в Бога является Его познание опытом веры, религиозным опытом. Личностный характер живого религиозного опыта обусловливает предстояние человека перед Богом и личную ответственность за свои решения и дела, за свою веру в целом. Религиозный опыт упорядочивает хаос внутреннего мира человека, выстраивает его иерархию, во главе которой находится человеческий дух.

Вера, или религия как отношение человека к Богу и стремление к единению с Ним, есть основа религиозных ценностей. Вера предполагает глубинную связь религиозного опыта, догматического вероучения, в единстве с которыми выступают и богослужения, Таинства, посты, молитвенное делание. Обрядовая сторона Таинств, молитв и богослужений является символической, сочетает внешний видимый символ с внутренней духовной благодатью, указующей на Божественную реальность. Благодаря этому, внешняя сторона богослужений объединяет небесный и земной мир, посредством их верующий делается причастным Богу.

Таким образом, религиозный опыт, догматика и внешняя сторона Таинств и богослужений представляют собой внутреннее содержание веры, её фундаментальные основы, отказ от которых равнозначен отказу от веры. Важно отметить, что духовное развитие человека, нравственные ценности, нравственное измерение, которые мы находим в вере и к которым сегодня обращается светское общество, являются духовными плодами указанного ядра веры. Иными словами, религиозное, т. е. православное, определяет нравственное; православные ценности формируют нравственный вектор, реализуясь в нравственных ценностях культуры.

Современная светская гуманитарная наука, включая религиоведение, при исследовании религиозных ценностей, коренящихся в религии, рассматривает их культурно-исторические, социокультурные, социально-политические, этнические аспекты, но не саму религию, веру. Данный методологический подход ведёт к искаженной картине: отдельные идеи, ценности вырываются из религиозного контекста и переносятся в другую сфе-

ру, другие контексты. Например, в диссертационном исследовании С. Е. Кривых [4] сравниваются христианство, ислам, буддизм, соотносится инвариантное содержание ценностной структуры и многообразие ее личностных форм воплощения в религиозном мировоззрении. Автор ставит цель найти такие ценности в традиционных религиях, которые бы отвечали нуждам духовно-нравственной консолидации общества. Выделяется универсальная аксиологическая модель, основу которой составляют общечеловеческие ценности, включая и саму личность как высшую ценность. Такие ценностные номинации как *трудолюбие, стремление к познанию, честность, порядочность, доброта, отказ от вредных привычек, надежда,* по мысли автора, составляют инвариантное ценностное содержание мировых религий. В частности, анализируя ценностную структуру православного христианства, наряду с фундаментальными ценностями православия, как то: *Любовь, Бог, Христос, вера* и др. – автор относит к православным ценностям *толерантность*. Это понятие автор выводит из евангельских смирения и милосердия [4, с. 114]. С одной стороны, православие с уважением относится к другим религиям. Имеется многовековой положительный опыт сосуществования православия с иными вероучениями. С другой – в сознании многих верующих *толерантность* не воспринимается как ценность, наоборот, мыслится как антиценность. Так, прот. Владислав (Цыпин) отмечает, что в современном обществе понятие *толерантность* выходит за границы своего основного правового значения и приобретает иные смыслы, а именно: принятие греха или зачеркивание самого понятия греха, то есть, в конечном счете, размывание добра и зла [14].

Идея толерантности в светском понимании состоит в том, чтобы человек ограничивал себя в словах и даже в мыслях не потому, что этого требует закон, а потому, что этого требуют некие высшие соображения – общечеловеческие ценности, идеалы демократии, либерализма, глобализация, мировая экономика и так далее. Иными словами, изъятая из контекста веры ценность начинает обрастать новыми коннотациями и в сознании верующего человека не отображается как ценность, связанная с его религией, верой.

Иной опыт осмысления ценностей на основе веры зафиксирован в документах Всемирного русского народного собора. В число базисных ценно-

стей вошли *вера, справедливость, мир, свобода, единство, нравственность, достоинство, честность, патриотизм, солидарность, милосердие, семья, культура и национальные традиции, благо человека, трудолюбие, самоограничение и жертвенность* [1]. Этот список созвучен со «Сводом вечных российских ценностей», разработанным Синодальным отделом по взаимоотношениям Церкви и общества. В нем, например, свобода наделяется личными и индивидуальными смыслами, речь идет о «*свободе предпринимательства, свободе слова, вероисповедания, выбора места жительства и рода занятий, о свободе общей, национальной – о самостоятельности, независимости, самобытности российского народа*» [17]. Такая и подобные ей интерпретации религиозных ценностей носят социокультурный характер. Здесь не прослеживается мысль о православном (религиозном) ядре ценностей, и в таком случае мы можем говорить о вариативности содержания ценностей, потере их первичного религиозного значения.

Методологический интерес для исследователя православных ценностей представляет коллективный труд светских и православных социологов – И. П. Рязанцева, М. А. Подлесной, А. А. Петровой, И. И. Козлова, А. М. Пахарь [8; 9]. Они выявляют ценности православной культуры путем проведения глубинных интервью с экспертами духовных и светских вузов – сотрудниками администраций университетов и академий – ректорами, проректорами, деканами, профессорско-преподавательским составом, духовниками воспитанников духовных академий и священниками университетских храмов столичных вузов. Исследование выявило различия в наборе ценностей православия и их интерпретаций представителями двух экспертных групп – преподавателями духовных и светских вузов. Первые делали акцент на *личности Христа и душевном здравии человека*. Вторые говорили о *покаянии, смирении, духовной стойкости*, обращая внимание на историческую значимость православия для развития страны и государства, а также на значение православных ценностей для социализации личности. Исследование также показало, что перевод православных ценностей на светский язык влечет за собой их общепринятую культурологическую интерпретацию, что не передает их сложности и глубины, существующих в рамках пра-

вославной традиции. Иными словами, вне веры религиозная ценность теряет свою силу и значение и искажается.

В заключение подчеркнем, что в современной гуманитарной науке понятия «православная культура», «религиозно-нравственные ценности», «православные ценности» разработаны недостаточно. Православные ценности являются ядром православной культуры. Основой православных (религиозных) ценностей является вера и личностное отношение с Богом, стремление к единению с Ним. Реализация данного вида ценностей происходит через усвоение нравственных ценностей. Нравственные ценности являются производными от православных (религиозных), которые их задают. Современные аксиологические исследования, пытаясь дать рекомендации, как преодолеть ценностный кризис в обществе, ищут базис именно в ценностях православной культуры. Среди ценностей православной культуры выделяют те, которые служат объединению общества: свобода, вера, справедливость, достоинство, честность, милосердие.

Список литературы

1. Базисные ценности – основа общенациональной идентичности [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia.ru. – Москва: [Б. и.], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/1496038.html. – Проверено: 13.04.2017.
2. Гончаров, В. Н. Духовно-нравственные ценности в системе общественных отношений [Текст] / В. Н. Гончаров, Н. А. Попова // Фундаментальные исследования. – 2015. – № 2–7. – С. 1566–1569.
3. Китариогло, О. Э. Православная культура как одна из морфологических единиц целостной системы культуры [Текст] / О. Э. Китариогло // Вестник Красноярского государственного педагогического университета им. В. П. Астафьева. – 2012. – № 1. – С. 198–203.
4. Кривых, С. Е. Аксиология мировых религий: сравнительная типология ценностных структур [Текст] : дис. ... канд. философ. наук : 09.00.13 / Сергей Евгеньевич Кривых ; [Место защиты: Белгород. гос. ун-т]. – Армавир, 2009. – 174 с.
5. Кураев Андрей, дьякон. Культурология Православия: готова ли школа к новому предмету? [Текст] / Андрей Кураев, дьякон. – Москва : Грифон, 2007. – 272 с.
6. Леонтьев, Д. А. От социальных ценностей к личностным: социогенез и феноменология ценностной регуляции деятельности (статья вторая) [Текст] / Д. А. Леонтьев // Вестник Московского университета. Серия 14, Психология. – 1997. – № 1. – С. 20–27.

7. Петров, А. В. Ценностные предпочтения молодежи: диагностика и тенденции изменений [Текст] / А. В. Петров // Социологические исследования. – 2008. – № 2. – С. 83–90.
8. Рязанцев, И. П. Феноменология православных ценностей в оценке экспертов [Текст] / И. П. Рязанцев, М. А. Подлесная, И. И. Козлов // Социологические исследования. – 2014. – № 8. – С. 128–135.
9. Рязанцев, И. П. Ценностные ориентации студенческой молодежи в вузах светской и религиозной направленности [Текст] / И. П. Рязанцев, М. А. Подлесная, А. А. Петров, И. И. Козлов, А. М. Пахарь // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Социология. – 2016. – Т. 16. – № 3. – С. 559–575.
10. О православной культуре. Протоиерей Александр Салтыков [Электронный ресурс] // Форум Алчевск православный: сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://alchevskpravoslavniy.ru/forum/viewtopic.php?p=462. – Проверено: 13.04.2017.
11. Святитель Григорий Нисский. О том, что значит имя и название «христианин» [Текст] / Святитель Григорий Нисский // Святитель Григорий Нисский: Избр. произведения. – Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – С. 3–15.
12. Сорокин, П. Социальная и культурная динамика [Текст] / П. Сорокин. – Москва : Астрель, 2006.
13. Федеральный закон «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26.09.1997 № 125-ФЗ. Статья 21. Право собственности религиозных организаций. Статья 22. Пользование имуществом, являющимся собственностью государства, граждан и их объединений [Электронный ресурс] // Русская Православная церковь : официальный сайт Московского Патриархата / Patriarchia. ru. – Москва : [Б. и.], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.patriarchia.ru/db/text/1496038.html. – Проверено: 13.04.2017.
14. О толерантности (Протоирей Владислав Цыпин) [Электронный ресурс] // Омилия. Международный литературный клуб : сайт / А. Ковтун ; Междунар. клуб православ. литераторов "Омилия" ; рук. проекта С. А. Копелл-Ковтун. – [Б. м.] : Клуб правосл. литераторов "ОМИЛИЯ", ©2008–2017. – Режим доступа: https://omiliya.org/article/o-tolerantnosti-protoierey-vladislav-cypin. – Проверено: 13.04.2017.
15. Rokeach, M. The nature of human values [Текст] / M. Rokeach. – New York, 1973.
16. Schwartz, S. H. Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries [Текст] / S. H. Schwartz // Advances in experimental social psychology / M. P. Zanna (Ed.). – New York, 1992. – Vol. 25. – P. 1–65.

А. В. Ермолюк

Роль философии, науки и искусства в формировании духовности человека (взгляд святителя Феофана Затворника)

В наши дни термин «духовность» широко используется не только в религиозных, но и в научно-исследовательских текстах, а также в публицистике. Говоря обобщенно, духовность рассматривается как некая «правильная» культура личности, которая проявляется в сознании и деятельности человека. Тем не менее, какого-либо единого «светского» подхода к определению духовности не сложилось.

Едва ли кто-то станет отрицать, что первоначально понятие «духовность» было наполнено религиозным содержанием. В настоящее время данный термин используется и в иных значениях. Духовность нередко связывают с приобщенностью к нерелигиозным ценностям. С точки зрения философа Л. П. Буевой, духовностью обладает человек, который приобрел систему философских взглядов. Для Г. В. Платонова и А. Д. Косичева носитель духовности – тот, кто занимается наукой, осведомлен о научных достижениях. Писатель Д. Гранин ставил знак равенства между развитием духовности и приобщением к искусству.

Понятно, что сегодня каждый волен самостоятельно формулировать идеал человека и стремиться воплотить его в собственной жизни. Интересно другое: все указанные авторы предлагают развивать духовность с помощью средств, которые представителями богословской мысли обычно квалифицировались как душевные и в определенной мере даже противопоставлялись духовным. Попытаемся рассмотреть данную коллизию на материале трудов выдающегося православного мыслителя XIX в. святителя Феофана Затворника (1815–1894).

Что же такое, в понимании святителя Феофана, духовность? Человек, отмечает святитель, состоит из материальной и нематериальной составляющих. С материальной составляющей все более-менее просто, – это человеческое тело. Нематериальная подразделяется на душу и дух. Деятельность души направлена на земной, временный быт. К числу душевных «сил» Феофан За-

творник относит воображение, память, рассудок (как способность познания материального мира), волю, стремление и любовь к прекрасному, чувства.

В отличие от души, дух предназначен для общения с Богом и духовным миром. «Это та сила, которую вдохнул Бог в лицо человека, завершая сотворение его, – писал Феофан Затворник. – Дух ведает Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой» [3, с. 38–39].

Характер отношений между всеми тремя элементами человеческой природы – духом, душой и телом, по святителю Феофану, зависит от образа жизни, который ведет человек: «Лицо человека одно… и, судя потому, какою жизнию живет, получает особый характер, отражающийся и в его воззрениях, и в его правилах, и в его чувствах, то есть оно бывает или духовным – с духовными воззрениями, правилами и чувствами, или душевным – с душевными понятиями, правилами и чувствами, или плотским – с плотскими мыслями, делами и чувствами» [Там же, с. 50–51]. При этом сами по себе телесные и душевные потребности безгрешны, но их доминирование ставится человеку в вину: «Он виновен в том, что дал в себе господство тому, что не предназначено к господству и должно занимать подчиненное положение. …Когда у кого господствует духовность, тогда, пусть это будет его исключительным характером и настроением, он не погрешает… потому что духовность есть норма человеческой жизни» [Там же, с. 54].

Итак, духовность, согласно Феофану Затворнику, следует понимать как спасительное (в сотериологическом смысле) состояние человека, когда душа и тело в нем подчинены духу. Если вкладывать в термин «духовность» именно такой смысл, высказывания «человек обладает духовностью», «человек достиг богообщения» и «человек спасен» будут равнозначны.

Важно помнить, что люди не обладают духовностью от рождения, так как в грехопадении разорвали непосредственную связь с Богом. Перед современным человеком встает проблема формирования духовности. Все это необходимо учитывать, чтобы ответить на главный вопрос: в какой мере взращиванию духовности могут способствовать занятия философией, наукой, искусством?

Философия, как правило, предлагает человеку формулировать «высшие истины» с опорой исключительно на собственный разум. По мнению

Феофана Затворника, у разума имеется возможность познавать духовный мир (конечно, речь идет в первую очередь о богопознании) наподобие того, как глаз имеет возможность видеть что-либо в материальном мире. При этом нужно учитывать, что после грехопадения человек не находится в непосредственном общении с Богом. Из-за этого в человеческом разуме есть лишь «идеи», «требования» духовных истин, их «ожидания». Поэтому возможности познания Бога с опорой исключительно на разум невелики. Религиозный мыслитель сравнивает такой предоставленный самому себе разум с состоянием глаза в темноте. Следовательно, философский путь постижения духовных истин имеет, такие кардинальные недостатки, как предположительность и неопределенность.

Кроме того, отмечает святитель, существует опасность влияния субъективных предпочтений философа на ход его рассуждений: «Всякий судит по себе, своим наличным познаниям и своему настроению. И, очевидно, во всем этом извращает истину и превращает ее в ложь, оттого что не тем путем идет к знанию тех вещей». Например, Ориген утверждал невозможность вечных мучений грешников потому, пишет Феофан Затворник, что судил о Боге «по своему мягкосердию и поблажливому нраву», а Эпикур не признавал участия Бога в судьбах мира «оттого, что судил о Нем по своему настроению, что любил сам предаваться сладкому бездействию и покою» [2, с. 218]. Следовательно, исключительно рациональным путем, без опоры на Откровение, выяснить духовные истины невозможно.

Приобщение к научным знаниям также расценивается в качестве способа формирования духовности. Наука, как известно, относится к сфере проявлений активности человеческой души, а не духа, так как предметом любой науки является так или иначе материальный мир. Феофана Затворника нельзя назвать противником института науки; он даже признает, что научные исследования могут быть назидательны в духовном плане: «Бог открывает себя в природе и истории также, как и в слове Своем» [3, с. 297],– но этот назидательный смысл могут понять лишь религиозные люди.

Интенсивные занятия наукой без удовлетворения потребностей духа, с одной стороны, не приводят к установлению порядка внутри человека (как пишет святитель Феофан, «не имеет человек довольства – не насыща-

ется, все жаждет и жаждет» [1, с. 281]), с другой стороны, могут привести к отрицательным духовным последствиям – забвению духовных ценностей из-за «сильного доверия к своему разумению, склонности постигать и выше всего ставить свое постижение» [2, с. 245].

Теперь об искусстве. Тяга к прекрасному – неотъемлемая часть внутренней жизни человека. Как и в случае с научными занятиями, обращение к искусству может способствовать, а может мешать формированию духовности. Первым условием, при котором искусство может помочь в развитии духовности, является соответствие содержания произведений православным духовным и нравственным нормам. Как пишет святитель своей духовной дочери, «читайте с рассуждением и читаемое поверяйте неложною истиною нашего исповедания. Что согласно с ним, то принимайте, а что несогласно, тотчас отвергайте» [3, с. 296]. Второе условие – умеренность, сознательное отношение человека к искусству и литературе. При чрезмерном увлечении, «если завладеют вниманием и силами человека» [Там же, с. 103], они могут быть духовно вредны.

Подводя итоги, можно сказать, что, с точки зрения Феофана Затворника, философия, наука и искусство могут содействовать формированию и развитию духовности лишь в той мере, в какой они способны укрепить господство духа человека над его душой и телом и упрочить связь духа с Богом. При этом, будучи сами душевными, эти занятия всегда играют в процессе формирования и развития духовности лишь второстепенную, вспомогательную роль. Главной и неотъемлемой частью этого процесса святитель признает участие человека в жизни Церкви и его приобщение благодати Божией в таинствах. По его словам, «как нет жизни и живых существ вне природы, так вне Церкви нет духовной жизни и духовно живущих лиц» [2, с. 32].

Список литературы

1. Святитель Феофан Затворник. Внутренняя жизнь [Текст] // Святитель Феофан Затворник. Внутренняя жизнь. Избранные поучения.– Москва, 1998.
2. Святитель Феофан Затворник. Начертание христианского нравоучения [Текст]. – Москва, 1998.
3. Святитель Феофан Затворник. Что есть духовная жизнь? [Текст]. – Москва, 1999.

И. Н. Морозова

Философия. Богословие. Культура: диалогия единения и альтеризма

Человека отличает, вне зависимости от историко-культурных ситуаций и обстоятельств, глубинная потребность в трансценденции, выходе за пределы своего «Я», в мир предметно-объектной внешности, диалогу. Осознание разрывности трансценденции, как сущностного способа жизнебытия субъекта культуры, сопровождается стремлением к единству, целостности, – идеальному состоянию человека, общества, культуры. Как два разделенных, изолированных, эгоистических существа предстают, после грехопадения, Адам и Ева [43, с. 191]. «Единственный способ, – пишет Э. Фромм, – спастись из этого ада – освободиться из тюрьмы своего эгоцентризма, достичь «единения со всем миром» [Там же, с. 191]. Отчужденность, изолированность, разделенность в неавторитарной (внерелигиозной, по Э. Фромму) этике и есть аналог греха, как их религиозного символа.

В категориальных отношениях, разработанных в философии, находят отражение архетипические формулы мировоззрения, мироотношения, мировосприятия. Попытаемся наметить некоторые, предельно общие моменты (насколько возможно, в связи с обширностью материала) относительно понимания единения и альтеризма (различения, иного, другости, «чужести») в истории философии, богословии, имеющие, на наш взгляд, значение в рефлексии проблем современной культуры,– именно, в оптике философии культуры.

Состояние, отношение целостности, единства передается совокупностью терминов. В древнегреческом языке понятие целостность (целость, ἡ ὁλοκληρία), не имевшее особого категориального статуса, выражалось, в частности, в терминах εἷς, μία, ἕν (один, единый); ’αρμονία (слаженность, гармония); σιμμετρία соразмерность (синонимы: однородность, гармония) [41, с. 381]. Так, в значениях древнегреческого термина εἷς представлена дифференциация смыслов единого (единый, единственный, каждый в отдельности, поодиночке, по одному, вместе, воедино; единодушно, единство во множестве; абсолютное, относительное единство [12, с. 468]. В Ветхом Завете значение «един Бог» находим, например, во Второз. 6.4; Неем. 9.6; Пс. 85.10; в Но-

вом Завете 1 Тим. 2.5; Откр. 15.4; значения «единого» в Библии (Пс.148.13; Еккл. 12.11; Ин. 5.44; Ин. 17.3; Иуд. 1.4; Рим. 5.17; 1 Кор. 8.4; Евр. 2.11; «единый» (Мк. 12.29; 1 Тим. 6.15; 1 Тим. 6.16); единство (Еф. 4.3); единство веры и сознания (Еф. 4.13) [4, с. 372]. Εἷς, μία, ἕν в Новом Завете означает один, единый, единственный (1 Фес. 5.11, один другого, друг друга; 1 Кор. 14.31, один за другого, по очереди) [9, с.69**].** В Новом Завете εἷς используется в Мф. 18.12; Мк. 6.15; Мф. 5.19; 1 Кор. 10.17; Мф. 25.18; Рим. 3.12; Мф. 27.14; Рим. 3.10; Лк. 18.19; Мф. 25.15; Мк. 10.8; Мф. 5.18; 1 Тим. 1.18; Лк. 1.6; 2 Кор.10.12; Ин. 3.21; Лк. 1.7; Гал. 4.20; Еф. 2.11; Тим. 1.13; Ин. 2.10; 2 Кор. 8.7; Фил. 1.20; Рим. 15.13; Еф. 2.4; 1 Кор. 1.7; ἕν в Мф. 22.37; Мк. 4.2; Лк. 2.36; Ин. 16.25; Рим. 1.9; 1 Кор. 2.4; 2 Кор. 3.7; Мф. 22.16; Деян. 12.7; Еф. 6.19; Мф. 7.2; 1 Фес. 4.15; [45, соответственно, p. 127, 146]. Обратим внимание на значения εἷς в Новом Завете «едино, единомысленны»; μία, «единодушно» [13, с. 487]. В патристической письменности состояние целостности выражалось в терминах εἷς, ἕν; например, εἷς, в значениях: единство Бога, особая характеристика божественного и духовного, единство в Троице, единство в Церкви и молитве [46, p. 422]; ἕν, как результат единства с Богом в христианской жизни [Ibid, p. 460].

В истории философии Античность стала настоящим «гимном» (наверное, можно и без кавычек) целостности, единству. Нет необходимости подробно, в деталях излагать всю масштабную, античную концептологию целостности; ставшую доступную для освоения, благодаря фундаментальным исследованиям отечественных, зарубежных ученых, многочисленным научным конференциям, форумам по узко-специальным, в том числе, терминологическим, текстуальным проблемам философии античного периода [37; 38]. В античной философской традиции формируется космо-тео-антропологическая концепция единства бытия [11].

В Античности гармоничной, наилучшим образом устроенной целостностью, основанием и целью, для соответствующей ему организации человека и общества, является Космос (мы не касаемся социально-философских аспектов проблемы целостности, например, концепций государства Платона, Аристотеля). В понимании бытия античными философами выражены его абсолютность, неделимость, неизменность, совершенность (Парменид); пре-

рывность, изменчивость последнего (Гераклит). Идея множественности феноменального мира обосновывается Демокритом; однако, объяснение разнообразия реальности у создателя идеи атомизма не нарушает принципа единства космоса. В учении Пифагора позиция трансцендентности космоса дополняется необходимостью гармонизации мира реального, настроенности человека на трансцендентные космические структуры, как идеального духовного ориентира. Философы античности исследовали диалектику единого и многого, целого и части; целое, понимавшееся как идеальное начало, доминировало над изменчивым материальным (Платон). Сверхбытийную целостность в философской концепции Платона представляют идеи. Человек способен, посредством созерцания, приблизиться к запредельному в отношении предметно-материальной реальности, миру идей (например, в диалоге Платона «Пир», – к идее Прекрасного). В учении Платона о Едином выделяют общеэстетический смысл (диалоги «Пир», «Федр», «Тимей»); понимание Единого как абсолютное Благо («Государство» и «Законы»); его метафизические, религиозные смыслы («Парменид») [8, с. 60–61]. Целое, по Платону, есть то, что не имеет недостатка ни в одной части (Парменид 136d).

Основой единства, целостности существа человека, государства является душа [26, с. 345]. В «Федре» содержится рассуждение о тройственном, неоднородном, составе души, что оставляет возможность возвращения душ на небо (Федр, 246ab, 253d). С Платоном связывается открытие исходного смысла понятия преображения, по содержанию отличного от христианской категории преображения [35, с. 119 –120]. Целостность, с присущим ей блаженным бытием, является целью для каждого человека, как общее благо [27, с. 365]. Благо представляет особого рода целостность. «...Если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймаем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благости самая смесь становится благом» (Филеб 64e).

Вопрос о единстве, сущности, целостности отнесен Аристотелем к пониманию начала всего, что есть. Аристотель был в значительной степени обращен к проблематике существования единичных вещей. В то же время понимание единого у Аристотеля включает разнообразные, в том числе и мета-

физические смыслы. В историко-философском обзоре подходов к определению целостности, единства мира философ подчеркивает недостаточноть признания, в качестве единственной причины последнего, в особенности, материального начала [1, с. 72–73]. В его определении сущности единого значим акцент на сопряженности идеального и материального (сущности и естества) [Там же, с. 256], осуществленности и самобытности сущности, соединении сущности с материей [Там же, т. 1, с. 228, 229]. Не менее важным аспектом целостности, единства для Аристотеля является отношение добродетели, начал и элементов к благому и прекрасному. Истина, по Аристотелю, заключается в том, что первое, вечное и самодовлеющее начало благое; невозможно, чтобы оно было единым в значении начала (как элемента чисел) [Там же, т. 1, с. 360]. Признание неподвижных сущностей приводит к утверждению о том, что само-по-себе единое есть «…само-по-себе-благо», сущность его «…скорее всего единое» (соответственно, элемент, противоположный единому, множество или неравное, самое по себе зло) [Там же, с. 360, с. 362]. С противоположением единого многому, неравному Аристотелем связывается необходимость существования некоего иного (в данном контексте речь идет о противоположностях, составляющих число [Там же, с. 363]. Эйдетическая (на грани с меонической) потенциальность бытия отражена в категории чтойности Аристотеля. В проблеме единства, целостности Аристотелем, традиционно для античной философии, удерживается аспект соотношения единого и многого. Аристотелем различается единство целостности и состояние целокупности, когда составляющие ее элементы не создают для нее различия [Там же, с. 174, 175]. Часто приводится определение единства у Аристотеля, как меры (что получило название «меризма») (Мет. 1053b 4–8).

В понимании единства, целостности, трансцендирования в неоплатонизме удерживаются общая традиция, тенденции философской концепции Платона, с акцентацией персонологического пути восхождения к Абсолюту [28, с. 304]. Согласно Плотину, совершенное, абсолютное единство выше бытия и сущности, не выразимо ни умом, ни словом [29, с. 93]. «…единое сущее всегда пребывает в себе как нераздельное, несмотря на то, что многие существа стремятся к единению с ним. Они стремятся обладать им во всей своей целости (а не разделять его между собою) и если достигают участия в нем, то

участвуют в нем как в едином целом, насколько бывают к тому способны» [29, с. 161]. Чувственный мир является лишь образом и подобием истинно сущего мира [Там же, с. 152]. В философии неоплатонизма трансцендентное космологическое рассматривается как идеальный образец, подражая которому, человек становился блаженным. Первоединое и есть образец целости, единому присуще абсолютное единство. «Единое по числу и тождественное по существу начало присутствует везде во всей своей целости» [Там же, с. 172]. Единое, не будучи составленным из многих особых частей, содержит «…во власти и силе своей и противоположную природу, т.е. множество…» [Там же, с. 180]. Более высоким, в сравнении с миром чувств, уровнем, отличается единство сверхчувственного мира [Там же, с. 182]. Ноуменальный мир (ближе всего находящийся к первому началу, обладающему бесконечным совершенством) должен представлять единство во множестве [Там же, с. 202, 282]. В качестве аналога единого такого рода Плотин приводит, например, народное собрание, совещания, «…на которых все присутствующие всегда одно лишь имеют ввиду – придти к одному мудрому решению: тут каждый в отдельности как будто не способен мудрствовать, а собравшись вместе и соединившись в рассуждениях об одном и том же, все порождают или, точнее, находят одну для всех мудрость (т. е. одно всем являющееся, как самое мудрое решение)» [Там же, с. 181]. При этом первое верховное начало «…исключает из себя всякую множественность сущности…», составляя содержание ума – благоподобное, поскольку все, что происходит от Блага, должно носить в себе его характер [Там же, с. 214]. У Плотина Единому– сущему соответствует Ум [19, с. 834]. К Первоединому не может быть отнесен предикат существования [29, с. 238]. Бытие сущностей полагается, посредством Духа, во иное [Там же, с. 281]. «Зло, – пишет Плотин, – царствует здесь, т.к. здесь имеет только след той жизни и только след того Духа, между тем, как там пребывает сам Дух, который, по выражению Платона, есть имеющий образ Блага архетип, т.к. Благо присуще всем его эйдосам» [Там же, с. 284]. Единое является мощью всех вещей. Если бы Его не существовало, не существовало бы и всех вещей, не существовало бы первоосновного и всеобщего [30, с. 414]. Единое является как целое [Там же, с. 344].

В философской концепции Плотина утверждается возможность лицезрения Бога в результате отрешения от всего внешнего, углубления в себя

[29, с. 363]. «Оно возможно для каждого из нас, потому что Бог находится не вне и не вдали от нас, но всегда с нами, и только нами познается» [Там же, с. 364]. Для созерцания Единого начала необходимо найти начало в самом себе, из многого стать единым, посредством экстаза превратить себя в нечто совершенно простое и чистое [30, с. 355, 369]. В познании Единого Плотином утверждается мистический путь. «Познать Первоединое, – пишет он, – не достигается ни путем исследования, ни путем размышления, но получается единственно от присущия (παρουσία) Его нам, которое выше всякой науки. Он всегда непосредственно близок для всех тех, которые подготовляют себя к принятию Его, которые способны привести себя в согласие с Ним. И, благодаря этому согласию или сродству, входящие как бы в соприкосновение с Ним тою сродною силою, которая от него же истекает» [Там же, с. 28–282]. Отечественный философ И. И. Лапшин замечал о Плотине, что тот был едва ли не первым философом древности, поставившим проблему «чужого я» или множественности сознаний [17, с. 158].

В античной философии целый ряд категорий отражает различие, дискретность бытия. Различие, многое раскрывается в в ней, в частности, в соотношении единого-иного, тождественного-иного. Диалектика единого-иного представлена в «Парменида» Платона. Иное, преимущественно в логическом смысле, как противоположное тождественному, как различие, определял Аристотель (соответственно: Мет. IV. 9–10, 9.1018a11; Мет. V9, 1018a11; Мет. III, 2.1004a 21, Мет. VI2, 1004a24–bx8, 1058a8). К онтологическому значению иного обращаются неоплатоники. Уровни бытия различны в отношении к друг другу (Плотин. Эннеады. V1,6). Плотином понятие «иного» используется в отношении чувственного мира. Аспект другого возникает в рассуждениях Плотина об особенностях пребывания человека в чувственном бытии; при этом человек не вполне отделен от умопостигаемого мира. «…в нас к прежнему, чисто духовному человеку присоединяется другой, желающий быть иным, чем тот, чувственный и плотский. Этот иной человек – легко найдя нас, присоединяется к тому сверхчувственному человеку, которым некогда был каждый из нас…» [33, с. 241]. В присутствии тождественного различие существует одновременно в ином и другом [31, с. 407–408]. Инаковость и тождественность одновременно присуща Уму [32, с. 151].

В природе единого содержится «…созидание сущности, которое тем не менее не остается в едином, а становится иным ему» [37, с. 800]. В «Пармениде» Платоном были сформулированы гипотезы (количеством девять, в афинской школе неоплатонизма, в современной исследовательской традиции – от восьми) относительно природы единого. «…эти гипотезы посвящены соотнесению единого с другим…» [Там же, с. 819]. В соответствии с первой гипотезой, высказанной в «Парменида» Платона, Единое оказывается ничто (137c–142b), поскольку оно должно выходить «…за пределы мира идей, т. е. превосходить все мыслимое и существующее» [19, с. 828]. Единое первой гипотезы конститутивно для всего иного [Там же, с. 828]. В содержании второй гипотезы «Парменида» (142b– 155e) единое рассмотрено в отношении к предикату существования; последнее предполагает наличие у последнего множества противоположных свойств [Там же, с. 829]. В седьмой гипотезе (154b–165d) выведены «…законы нового этапа логики, как законы «иного – не-единого» [40]. Противоположностью иному является не единое, а другое иное. Онтическая «избыточность» Единого может быть сопоставлена с категорией «не-иного», как предшествующего бытию, у Н. Кузанского, мыслителя, философско-богословское творчество которого располагается в контексте переходности от Средневековья к Возрождению [15, с. 193]. В отличие от не-иного, Единое, являясь иным в отношении к не единому, не приводит к первоначалу всего [Там же, с. 192].

В Античности в понимании природы Иного, Другого, отличной от целого, единого, в целом удерживаются космо-онтические, внешние, в отношении к субъекту, значения и смыслы. Носителю античной пайдейи возможно преодолеть разрыв, дисгаромонию бытийной трансцендентности, бесконечно устремляясь к идеальной целостности космолого-антрополого-социального единства. В античной философии было развито понимание структурности души, возможности преображения внерациональных составляющих ее сил, практики философской аскезы [о практике философской аскезы см. 36]. Персонализм духовного совершенствования проявился, в частности, в неоплатонизме [28, с. 304]. Полагаем, обращение современного человека к ценностному содержанию античной культуры, христианского богословия актуально, в перспективе разрешения глобальных мировоззренческих деформаций, поис-

ках духовно-аксиологической ресурсности культуры XXI столетия. При этом речь не идет о возврате к «метафизическому раю» целостности античности, классической философии, богословия.

«Прорыв индивидуальности» (выражение П. С. Гуревича) происходит в Возрождение, что так ярко отразилось в концепции творческого энтузиазма Дж. Бруно [6, с. 15; современные издания являются воспроизведением издания 1953 г.]. В трансцендирование Дж. Бруно включает страсти, влияние природных порывов, «буйства», в меньшей степени подчиняющиеся разуму [Там же, с. 34]. В классической философии к вариантам трактовки целостности могут быть отнесены пантеизм, монизм (идеалистический и материалистический), дуализм, плюрализм.

В философских концепциях Г. В. Ф. Гегеля, Л. А. Фейербаха структура трансценденции «развернута» в направлении диалогических отношений трансцендентального и чувственного субъектов и объекта. В классическом марксизме, в определенной преемственности с философскими концепциями Гегеля и Фейербаха, раскрываются истоки отчужденности человека, общества, продуктивные возможности предметно-практической деятельности [16]. В отечественной философии 60–90-х гг. противоречия трансценденции, преодоление разорванности бытия человека в обществе, культуры тематизируются в контексте будущности, творчества, преобразования [14; 3]. Перестройка социальная, писал Г. С. Батищев, «…нуждается в дополнении и подкреплении творческим *переустроением* субъектного человеческого мира» [3, с. 741]. «Оскудевающая субъектность» подменяет собственные внутренние проблемы внешне-объектными препятствиями, что обусловливает прогрессирующую деградацию человека, культуры [Там же].

Вызовом современного социально-гуманитарного дискурса является тотальность. В культуре современности восприятие тотальности отличается критичностью (что объяснимо массовым уничтожением людей, природы, инфраструктуры культуры) [45]. Тоталитаризмом может обернуться и воинствующий индивидуализм (например, в манифестах футуризма Ф. Маринетти в начале XX в., см. также А. Бадью о «демократическом тоталитаризме») [2, с. 9]. В различных конфликтах XX – XXI вв. маркером враждебного отношения, другости, иного, чужого становится религия [47.]. В современной фило-

софии акцентной доминантой является альтеризм, проблематизация самой возможности целостности жизнебытия человека, общества, культуры. Тема Другого образует демаркационную линию от философии классической; три ключевые концепции Другого в современной философии – экзистенциально-феноменологическая, герменевтическая, постструктуралистская. Другой приобретает черты опасного, чуждого, врага. Разрывы личностного, социального, космического измерений в культуре бытия современного человека однозначно жестко, но с удержанием категории «Надежды», описаны Э. Фроммом.

Единство, единение относятся к важнейшим категориям богословия, выполняя связующую роль во всей системе богословских категорий, понятий, терминов (соответственно, конституирующих, раскрывающих, обосновывающих категорию единства) [5; 20]. Под единением в православном богословии понимается «…неслитное, неизменное, неразлучное, нераздельное, взаимопроникновенное сопребывание ипостасей друг в друге» [5, с. 220]. В своем содержании единение противопоставлено взаимному, одностороннему слиянию, растворению, частичному смешению, всецелому разделению, взаимному разлучению [Там же].

В христианском богословии, находившемся в преемственности с философской традицией античности, важны положения об онтологичности единства бытия, и в то же время, многообразия, многоразличности последнего. В христианском богословии идеальный образ целостности заключен в Боге, представляющим Божественную Троицу. В Троице воплощена полнота бытия, смысл, цель существования человека [18, с. 88]. В христианстве Бог есть Троица, «…но Пресвятая Троица – единое Существо… Бог не только один, но и абсолютно самотождественен Сам в Себе» [7, с. 398]. В понятии единства Бога по существу (οὐσία) и троичности в лицах (ὑπόστασις) сочетается общее и индивидуальное [10, с. 28]. Догмат о Святой Троице, Божественное «…единство и различие, одновременность в Боге монады и триады…» раскрыты в творениях Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Афанасия Великого, Кирилла Александрийского [18, с. 372]. В Пресвятой Троице «…нет отношений только между двумя Лицами без участия третьего Лица: все отношения троичны» [7, с. 410]. Определение троичных понятий сущности (οὐσία) и ипостаси (ὑπόστασις), прояснявших смысл никейского

символа веры, содержат тексты свт. Василия Великого (38. Письмо к брату Григорию) [19, с. 853].

Подобие Троичности усматривается во множественности и единстве человеческих личностей [7, с. 420]. Восточные Отцы Церкви приводили сравнение единосущия Троицы «…с единством человечества, действительного благодаря единству человеческой природы во всех людях; отсюда вера в относительное единосущие людей, следствием которой является то, что происходящее в одном человеке делается (или по крайней мере может сделаться) достоянием всех людей» [Там же, с. 420–421]. Противоречие между общим и единичным – во зле [Там же, с. 417]. Жизнь «…должна быть многоедина, потому что она есть соединение всего с живущим. Мы призваны жить и собой и другими, и особым и общим» [Там же].

Число три относилось современными отечественными православными мыслителями к основной категорийной характеристике бытия (жизни и мышления) [42, с. 457]. «…число три, в нашем разуме характеризующим безусловность Божества, свойственно всему тому, что обладает относительной самозаконченностью, – присуще заключенным в себе видам бытия» [Там же, с. 458]. Бытие на органическом уровне «…представляет в себе единство и вместе разнообразие»; «…внутри единства движется разнообразие действующих друг на друга деятелей, как бы мы ни называли их; и движется как бы по тройственному процессу» [40, с. 88].

Закон тождества, находящийся в основании бытия, может быть «…духовным, живым и живо-говорящим в своей динамике» [42, с. 65]. Высшая форма закона тождества, согласно такого рода пониманию, относится П. А. Флоренским к основному открытию архим. Серапиона Машкина (неоднозначного, соответственно, критически воспринимаемого и оцениваемого православного мыслителя конца XIX – начала XX в.) [Там же; см. также 25]. «…А есть А чрез утверждение себя как не-А, чрез усвоение и уподобление себе всего» [43, с. 65]. Субъект Истины находит свою самодоказательность и самообоснованность в отношении к Он через Ты [42, с. 66]. «Истина – созерцание Себя чрез Другого в Третьем» [Там же]. Таким образом, субъект истины есть отношение Трех [Там же]. В этом случае «…возникает триединство, которое Машкин связывает с появлением самосознания», сознание соз-

нанием самого себя [42, с. 114–115]. Триединство выступает онтологическим основанием множества [Там же, с. 129]. Архим. Серапион (Машкин) утверждает онтологическую тождественность «мыслимого» и реального бытия, усматривая синтез бесконечного множества единиц в одной Единице [цит. по 24, с.106]. Реальность Единичного синтеза реализуется только как единичный синтез минимум трех Я [Там же, с. 111–112]. Единое элеатов, по мнению о. Серапиона, «…не может выйти из Себя, не может вступить в отношение с другим, которое не оно само» [Там же, с. 112]. Таким образом православный мыслитель подводит к тайне Троичности. О. Серапион «… хочет показать, что именно Троичность, Триединство христианского Бога делает возможным для человека пребывание в Боге без потери своего собственного «Я» [Там же, с. 113]. Дуализм единичности «…еще не та реальность, которая как-то должна проявлять себя вовне» [цит. по: 24, с.113]. Божественный уровень бытия требует третьего субъекта.

Архим. Серапионом (Машкиным) выводится необходимость минимума «альтеризма»: «Существуют одни единицы: многое – функция единиц. А чтоб была, существовала единица, необходим минимум ее отличия от другой. Логически (словесно) минимум этого выражается наречием– «только что не». Оно есть содержание качества, так назыв. «альтеризма», свойства быть другим, чем я сам, и есть минимум альтеризма»; минимум отличия для существования единицы – «только не» [Письмо архимандрита Серапиона к студенту Московской Духовной Академии П.Флоренскому. 3 февраля 1905г. (Впервые опубл.: Письма и наброски архим. Серапиона Машкина // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906), цит. по: 24, с. 170].

В отечественной духовной интеллектуальной традиции (в чем просматриваются особенности формирования, исторического пути культуры России, влияние православия; наследия классической культуры, в немалой степени, – античности) использовались различные образы- концепты, понятия, отражающие свойства духовной, культурной целостности («цельность духа» И.В. Киреевский; «соборность» А. С. Хомяков; «всеединство» В. С. Соловьев; «кафоличность» С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский; «симфоническая личность» Л. П. Карсавин, Н. С. Трубецкой; «концепции национальной почвы», – А. А. Григорьев, Ф. М. Достоевский, Н. Н. Страхов; соли-

дарности и взаимопомощи – А. И. Герцен, петрашевцы, идеологи народничества П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, Л. И. Мечников, П. А. Кропоткин) [34, с. 11]. Идея целостности присуща большинству философских учений в России [Там же].

В современной российской культуре, социуме вопрос о единении и альтеризме, полагаем, не относится только к теоретическим разысканиям. Ожидаемым и востребованным, со стороны носителей разных социально-философских, культурологических позиций, остается акцент единения общества, культуры, целостности личности. Тот или иной вариант разрешения проблемы единого и многого, в значительной степени, определит актуальную социо-культурную будущность России. В данном контексте, если оценивать современные национально-культурные проекты, на наш взгляд, формула «Братство народов – сила России» представляется в большей степени адекватной, нежели «Мы люди разных культур».

Деформации целостности, единения (материальной, духовной качественности) в культуре отличаются, каждый раз, кризисным восприятием. Критическая «невозвратность» из состояний перманентной разрывности, столкновений, в целом, катастрофизма культуры и социума рубежа XIX–XX вв. характерна отсутствием (или недостаточностью) воления культурагентов к позитивному, творчески-продуктивному преобразованию, внутреннему изменению, прежде всего, самих себя.

Список литературы

1. Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. – 530 с.
2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью. – СПб.: Machina, 2006. – 126 с.
3. Батищев Г. С. Избранные произведения. Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2015. – 880 с.
4. Библейская симфония с ключем к еврейским и греческим словам.Bob Jones University, USA, 1998. – 1580 с.
5. Борозенец Т. А. Понятийная система православного богословия/Церковь. Богословие. История: материалы IV Международной научно-богословской конференции. – Екатеринбург: Екатеринбургская духовная семинария, 2016. – 400 с.
6. Бруно Дж. О героическом энтузиазме / Дж. Бруно. – М.: Художественная литература, 1953. – 212 с.

7. Верховский С. С., проф. Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете православия. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2004. – 464 с.
8. Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье: Антология текстов / Э. А. Виллер. – СПб.: Алетейя, 2002. – 668 с.
9. Греческо-русский словарь Нового Завета. – М.: Российское библейское общество, 2008. – 240 с.
10. Грибановский М., еп. Лекции по введению в круг богословских наук. – К.: Пролог, 2003. – 252 с.
11. Драч Г. В. Рождение античной философии и начало антороположической проблематики. – М.: Гардарики, 2003. – 318 с.
12. Древнегреческо-русский словарь. Сост. И.Х. Дворецкий. Т. I. А–Λ. – М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей. – М., 1958. 1044 с.
13. Еврейско-русский и греческо-русский Словарь – указатель наканонические книги Священного Писания с комментариями на основе словарей Д. Стронга. – Санкт-Петербург: Библия для всех, 2005. – 560 с.
14. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
15. Кузанский Н. Соч. в 2 т. Т. 2. / Н. Кузанский. – М.: Мысль, 1980. 471 с.
16. Курелла А. Свое и чужое. Новое к проблеме социалистического гуманизма. – М.: Прогресс, 1970. – 280 с.
17. Лапшин И. И. Философия изобретения и изобретение в философии: Введение в историю философии. – М.: Республика, 1999. – 399 с.
18. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие. М. Общество любителей православной литературы, Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2009. 504с.
19. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IVв. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века. Вып. 1. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 880 с.
20. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. – 310с.
21. Морозова И. Н. Бытие человека в культуре: диалектика трансцендентности и имманентности /Бытие человека: проблема единства во многообразии современного мира. – Челябинск, 2016. с. 65–71.
22. Морозова И. Н. Калокагатия и филокалия как императивы духовно-нравственного идеала в античности и христианстве: актуальность и гипотезы лингво-культурного исследования // Studia Linguistica. – 2014. – Вып.8. – С. 55–62.

23. Морозова И. Н. Категория «Троица»: о некоторых актуальных богословско-философских смыслах целостности, единства // Кирилло-мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства. – Челябинск, 2016. – С. 67–74.
24. Павлюченков Н. Н. Архим. Серапион (Машкин) и его «Система Философии» / Н. Н. Павлюченков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2016. – 232 с.
25. Пентковский А. М. Архимандрит Сераион Машкин и студент Павел Флоренский (Новые материалы) / Символ. – 1990. –№ 24. – С. 206–228.
26. Платон. Собр. соч. Т. 1. М.: Мысль, 1990. – 882 с.
27. Платон. Собр. соч. Т. 4. М.: Мысль, 1994. – 830 с.
28. Плотин. Пятая эннеада / Плотин. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 320 с.
29. Плотин. Сочинения Плотина в русских переводах. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1995. – 672 с.
30. Плотин. Третья эннеада / пер. с др.-гр. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – 480 с.
31. Плотин. Четвертая эннеада / пер. с др.-гр. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004. – 480 с.
32. Плотин. Шестая эннеада. Тр. VI–IX / пер. с др.-гр. и послесл. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. – 416 с.
33. Плотин. Эннеады. Киев: УНИМ Пресс, 1995. – 395с.
34. Потапчук В. И. Принцип целостности в русской философии и его развитие в социально-антропологической концепции С. Л. Франка: автореф. дис. … д-ра филос. наук. – Хабаровск, 2007. – 30 с.
35. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. – М.: Петрополис, 1997. – 336 с.
36. Светлов Р. В. Чем измерять воздержание? Идеи аскезы и портреты античных философов // Универсум платоновской мысли: Платон и современность. – СПб. – 2016. – С. 175–180.
37. Светлов Р. В., Лукомский Л. Ю. Дамаский Диадох как представитель афинской школы неоплатонизма / Дамаский Диадох. О первых началах. СПб. : РХГИ, 2000.– 1072 с. – С. 755–828.
38. Светлов, Р. В. Гнозис и экзегетика / Р. В. Светлов. – Санкт-Петербург: РХГИ, 1998. – 480 с.
39. Семенов В. В. Логика платоновского «Парменида» и логика Гегеля // Платоновские исследования. Вып. I. Платоновское философское общество. РГГУ. – РХГА. Москва; Санкт-Петербург. – 2014. – С. 185–198.

40. Сергиевский Н., прот. Об основных истинах христианской веры. Апологетические публичные чтения. – М.: Университетская типография (М. Катковъ), 1883. – 188 с.
41. Степанова А. С. Словарь античных философских терминов// Философский век. Альманах. Вып. 14. История идей как методология гуманитарных исследований. Программы спецкурсов. – СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2001. – С. 384–385.
42. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. – М.: АСТ, 2005. – 640 с.
43. Фромм Э. Иметь или быть. – М.: АСТ, 2017. – 320 с.
44. Цесарская С.П. Тотальность. Особенности формирования современной концепции // Вестник Российского нового университета: человек в современном мире. – 2009. – № 1. – С. 72–76.
45. A Greek and English lexicon of the New Testament / ed. Ch. Robson. – London: Whittaker and co.; Ave-Maria Lane, 1839. – 519 p.
46. A Patristic Greek Lexicon / ed. Lampe G. W. H. Oxford: Clarendon Press, 1961. 1568 pp.
47. Bogomilova N. Religious configuration of the «other» in the contemporary Balkan societies (cultural mechanisms and perspectives)//Гласник Етнографског института САНУ. – 2015. – LXIII (2). – С. 255–262.

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

Е. Ш. Галимова

«Народ-художник»: Борис Шергин о языке и культуре русского народа

Борис Викторович Шергин – писатель и сказитель, чьё удивительное слово восхищает не одно поколение читателей, был подлинным знатоком и пропагандистом русской культуры, продолжателем её традиций. При этом народную культуру – и словесную, и духовную, и материальную – Шергин воспринимал в её синкретизме, органичной целостности. В письме, отправленном в 1956 году в редакцию «Литературной газеты», Шергин так сформулировал понимание своего предназначения: «Сказывать и писать о Русском Севере, о его древней культуре я считаю своей миссией» [2, л. 1].

Борис Викторович не раз упоминал о том, что тяга к творчеству (к «художеству» – как называл он все виды творческой деятельности) пробудилась в нём в детстве под влиянием творений народных мастеров: «В родном городе, в музее, было множество изумительных моделей старинных церквей, домов... Была нарядная утварь в виде зверей, птиц. И я, ещё подростком, наглядевшись, налюбовавшись, точно пьяный, охмелевший от виденных красот народного искусства, у себя дома резал, рисовал, раскрашивал, стараясь воспроизвести виденное в музее. Сказка, волшебство творчества заражает, вдохновляет, подвизает художника к творчеству» [8, с. 210].

В рассказе «Виктор-горожанин» он пишет: «Художнику свойственно любить культуру своей родины и вникать в эту культуру. Непонятно, почему еще детское сердце устремляется к чему-то единственному, и этой любовью человек живет и дышит всю жизнь» [3, с. 129]. Этим единственным стала для Шергина культура русского народа.

Атмосфера, в которой он рос, способствовала пробуждению в нем интереса к культуре родины. Мало кто из писавших о Шергине обошел вниманием описание обстановки дома, где прошли его детство и отрочество: «Комнатки в доме были маленькие, низенькие, будто каютки: окошечки коротенькие, полы желтенькие, столы, двери расписаны травами. По наблюдникам синяя норвежская посуда. По стенам на полочках корабельные модели оснащены. С потолков птички растопорщились деревянные – отцово же мастерство» [5, с. 43]. Об этом увлечении отца, механика пароходства, говорится и в рассказе «Поклон сына отцу»: «Зимой в свободный час он мастерил модели фрегатов, бригов, шкун. Сделает корпус как есть по-корабельному – и мачты, и реи, и паруса, и якоря, и весь такелаж. Бывало, мать только руками всплеснет, когда он на паруса хорошую салфетку изрежет» [6, с. 83].

Столь же, если не ещё более щедро, питало его от младых ногтей и русское слово. Тремя языковыми системами Борис Шергин «напитывался» с детства. Яркую, образную речь поморов и архангельских мещан, былины, песни, сказки он слышал прежде всего в родительском доме: «Как бы матери голос слышу, поющий северную ст*а*рину-былину… бабки и дедки сыплют внукам старинное словесное золото». «Маменька мастерица была сказывать... как жемчуг, у неё слово катилося из уст» [8, с. 78]. Мать Анна Ивановна – «золотые словеса» – часто вспоминается Шергину, словно в песенном, былинном, сказочном ореоле. Так, в святочные дни спустя десятилетия после отъезда из Архангельска он, будто наяву, слышит матушкин голос: «Я, маленький, пробуждаюсь, и мама поёт:

…Прикатилось Рождество
К господину под окно:
Вставай, господин,
Со кровати тесовой,
Со перины пуховой...» [8, с. 73–74].

С благодарностью вспоминает Шергин и Наталью Петровну Бугаеву, их «домоправительницу», крестьянку из пригородной деревни, знавшую множество духовных стихов, и друзей отца, среди которых главным своим учителем называет он «старого мореходца» Пафнутия Осиповича Анкудинова: «Всякий поморец умел слово сказать, да не так красно, как Пафнутий

Осипович» [4, с. 40]. Знал старый помор и великое множество былин, сказок, песен: «Кончит былину богатырскую – запоёт скоморошину» [Там же, с. 41].

В очерке «Слово устное и слово письменное» Борис Викторович так размышляет о взаимосвязи народного поэтического творчества и народной речи: «Былины, песни, сказания – это гнёзда, свитые под сенью вечно зеленеющего, густолиственного дерева. Тьмочисленная, тысячеголосая светло-шумная листва – это живая народная речь. Бесчисленными голосами шелестела и звенела живая речь. И это был аккомпанемент к былине и сказке. Живой творческий говор рождал поэзию» [7, с. 483–484]. Характерно, что одна из первых публикаций Шергина – очерк «Творю память Великому Новгороду», появившийся в 1915 году в газете «Архангельск», призывает к бережному, сыновнему отношению к народной речи, сохранившейся на Севере в её архаическом виде. «Наш архангельский северный народный говор – главное, чем мы, жители Двинской земли и всего Беломорья, можем особенно гордиться», – пишет юный Шергин, только пробующий свои силы как сказитель и художник, и призывает: «Надо, чтобы русское общество узнало о древности северного говора и оценило его образное богатство» [1].

Столь же органичным было и вхождение юного Шергина в царство церковнославянского слова. Этот язык никогда не воспринимался и не мог восприниматься им как мёртвый, ибо жил не только в Евангелии, Псалтири и патериках, но и звучал из уст молящихся сердечным и живым словом, обращённым к Господу, – и в храме, и дома. На этом языке совершались богослужения, с детства ставшие неотъемлемой и важнейшей частью жизни будущего художника слова («отроком… как и все крещёные, стаивал у служб Божиих у обедни, у утрени… И касались слухов сердечных эти словеса шестопсалмия. Из слова в слово служба Божия всё одна и та же, не остарела…») [8, с. 193]. О Борисе Шергине нельзя сказать, что он *использует* церковнославянизмы, прибегая к ним как к украшению своей речи. Этот язык *жил* в нём как составная часть родного языка, как высший уровень цельной языковой системы. Шергин не раз упоминал о том, что любимейшим его чтением в детстве был Соловецкий патерик, и не раз свиде-

тельствовал: «Много лет страсть к древней иконописи и к древнему церковному пению, любовь к старому обряду были моей жизнью» [8, с. 233]. В такой атмосфере рос Шергин. Для него, с детства ощутившего, а позже и глубоко осознавшего красоту и непреходящую ценность «родимой старины», язык, на котором русский человек с X века слышал и читал Библию, Псалтирь, каноны, акафисты, жития и молитвословия, был и живой связью с предками, красной нитью, скрепляющей поколения, связующей русскую историю в единое целое.

Знал, любил, ценил Шергин и светскую древнерусскую книжность: повести, летописи, сказания. Он отмечал, что, наряду с житиями русских святых, «исторические документы, документы юридические, также эпистолярная литература Древней Руси» могут оказаться крыльями, «которые перенесут тебя в ту эпоху и поставят на ту землю, на те дороги, по которым ходит интересующая тебя жизнь и люди» [8, с. 242].

Не только фольклор, народная речь, святоотеческое писание и древнерусская книжность, но и классическая, а также современная ему русская литература помогли Борису Шергину в освоении тайн слова. Он ратовал за то, чтобы каждый писатель использовал все богатства тех пластов национального языка, которые именно этому писателю наиболее близки, ибо богатства эти неизмеримы.

Открывая тайны, постигая глубины слова, Шергин помнил о его сакральной сущности. В 1948 году в дневнике писателя появляется такая запись: «Век сей и мир сей ниже краем уха слышать хотят о существовании мира невидимаго. Между тем он и в нас и вокруг нас. Например, Флоренский учил, что слово – это организм, как бы семя. Говорящий оплодотворяет слушающего. В слушающем слово начинает жить. <…>

Разум церкви Христовой знает эту тайну. Учение церкви о втором лице Святыя Троицы открывает беспредельныя глубины сущности слова как Логоса, а соотносительно (дерзну так выразиться) с их Первым, вечным Словом, по образу Слова – существа Божественнаго, живет и слово, износимое от разума и сердца человека. Конечно, здесь существует великая разница. Бог Слово есть вечное Добро, творческое Благо, Любовь по существу. Человеческое слово есть также чудо, но оно может исходить и

от Зла. И тогда оно породит в воспринимающем недоброе бытие. В Писании читаем: Бог (Отец) словом сотворил мир. “Рече Бог: Да будет свет и стал свет”. Тайновидцы, святые отцы, изъяснили, что Бог “Сыном создал мир”. Произносящий слово оплодотворяет слушающего… Об этом, об этой непостижимой тайне говорит Златоуст в слове на Благовещение» [8, с. 319].

Именно это ощущение слова как чуда и тайны, осознание его Божественной природы обусловили трепетное и бережное отношение Бориса Шергина к языку. Не внешняя красота, а глубинная сущность русского слова влекли его. И нам, его читателям, язык шергинских произведений, представляющий собой симфонию русского языка различных эпох, стилей, форм бытования, открывает возможность приобщиться к богатствам созданного многими поколениями и завещанного нам родного языка, ощутить себя его наследниками.

По складу личности, по природе дарования Борис Шергин был художником, то есть с юности эстетические впечатления имели для него первостепенное значение. О том, насколько сильными были эти впечатления, он писал не раз. Как не раз говорил и о том, что самое сильное эстетическое наслаждение испытывал он не от созерцания признанных шедевров мирового искусства, а от творений безымянных народных мастеров.

В 1947 году Шергин пишет в дневнике: «От юности моею увлекался я “святою стариной” родимого Севера. Любовь к родной старине, к быту, стилю, к древнему искусству, к древней культуре Руси и родного края, сказочная красивость и высокая поэтичность этой культуры – вот что меня захватывало всего и всецело увлекало» [Там же, с. 176].

«Родной стариной» был для Шергина весь уклад поморского, прежде всего – старообрядческого быта; его юношеский интерес к старообрядчеству носил, как он впоследствии признавался, во многом эстетический характер. Он очень любил и ценил иконы древнего письма, крюковое знаменное пение, аскетическую строгость и красоту бытового старообрядческого уклада. «С конца XVIII века русский человек навык молиться иконам западного пошиба, – записывает Шергин в апреле 1946 года. – Но насколько сильнее радеет наше сердце к древлепреданной, родимой, заве-

щанной от святых отец иконописи греческой и древнерусской! Прекрасный, скорбный, непостижимый лик Владимирской Богоматери – искони запечатлела этот лик Русь Святая в своем сердце, в сокровенных тайниках души народной» [8, с. 248].

В культуре русского народа Борису Шергину было дорого всё: и богатства языка, и устное народное творчество, и традиции деревянного и каменного зодчества, иконописи, художественных промыслов. Преклонение перед художественным гением народа, восхищение сокровищами русской культуры, стремление не только изучить, узнать её со стороны, но и самому стать продолжателем её традиций, вызвало у Шергина еще в отрочестве тягу к сказительству и одновременно к прикладному искусству. В краткой автобиографии он писал: «Будучи учеником Архангельской гимназии, я сшивал тетради в формате книг и печатными буквами вписывал туда на память то, что казалось мне любопытно. Тщился украсить эти “книги” и собственноручными рисунками. …Кисти, краски, стамески, всякий инструмент для резьбы по дереву стали и моей страстью. Кроме кораблей, я делал модели северных церквей, утварь в северном стиле. Страсть к народному, самобытному искусству привела меня в Москву, в Строгановское училище» [9, с. 3].

В эти же годы он начинает выступать с исполнением былин, баллад, сказок, в том числе и вместе с Марией Дмитриевной Кривополеновой. Отправляется в диалектологическую экспедицию в Шенкурский уезд.

Окончивший Строгановское художественно-промышленное училище, где он занимался в живописно-декоративной, эмальерной, резьбы по дереву и набойной мастерских, Шергин всю жизнь ощущал себя учеником народных мастеров. Особую любовь испытывал он с отроческих лет к старинным иконам, которых позднее, по его признанию, не одну сотню написал.

Шергин никогда не воспринимал народное искусство в отрыве от всех остальных сторон дорогого ему уклада. Напротив, это искусство потому и имело в его глазах такую ценность, что оно всё было проникнуто высоким духом осмысленного существования человека, живущего по Божьим заповедям и заветам своих предков в согласии с родной природой,

что оно было неотъемлемой частью трудовой жизни и быта народа. Одно из главных убеждений Бориса Шергина, проходящее красной нитью сквозь всё его творчество, – непоколебимая вера в то, что русский народ не только трудолюбец, но и художник, что понятия «труд» и «творчество» в народном восприятии тождественны.

После окончания училища Шергин возвращается в Архангельск и активно участвует в деятельности Архангельского общества изучении Русского Севера, а позднее, в 1919–1921 годах, работает художником-инструктором кустарно-художественных мастерских Архангельского губернского совнархоза, стремясь помочь развитию народных художественных промыслов Русского Севера, и прежде всего – холмогорской резьбы по кости».

Позднее во многих своих рассказах Борис Шергин будет создавать образы народных мастеров, описывать различные художественные ремесла: изготовление деревянных изделий и роспись по дереву – в рассказе «Лебяжья река», набойку – в рассказе «Дождь», иконопись – в сказе «Устюжского мещанина Василия Феоктистова Вопиящина краткое жизнеописание», резьбу по дереву – в маленьком шедевре «Для увеселения».

Эстетическое совершенство народной культуры было бесспорно для Шергина, он, прекрасно знавший мировую художественную культуру, любивший и ценивший её шедевры, без тени сомнения уподоблял творения северных мастеров античным образцам: «Ясно и известно, что простотою несказанною сиял быт Руси XIV века. Но на северных реках, в дни моего детства еще сравнительно мало затронутых машинного цивилизацией, я навидался этой “простоты” и “первобытности”. Поистине изысканна и антично-прекрасна была “простота” предметов обихода и быта. Особенно поражала эта “античность” по верхнему и среднему течению р<еки> Пинеги. Срубы домов, громоздящиеся над водами, утварь, промысловые доспехи, одежда, обрядность ежедневного обихода, ритм жизни, украшенный, как жемчугом, древнерусским образно-поэтическим словом, словом, творчески чудесным не только в песне, былине и сказке, но и в живой, обиходной речи. …В ходу была самодельная деревянная посуда – ступы в средний рост человека, ендов*ы*, братины, солоницы в

виде птиц и коней, также самодельные чашки, ложки, ковши... Всё поражало изяществом форм...

Одежда была домотканою: полотна и сукна. Но льняные полотна были тонки и изящны, как шёлк. Посредством деревянных вырезных досок крестьяне умели наносить узор на полотно, и набойки эти оставляли чарующее впечатление драгоценных восточных аксамитов и “хрущатой камки”» [8, с. 256].

Борис Шергин всю свою творческую жизнь стремился к тому, чтобы дорогое его сердцу «отцово знание» стало нужным его современникам, побуждало их к жизнетворчеству. Одно из самых проникновенных его признаний появляется в дневнике за 1949 год: «Тот не художник, кому за сказкой надобно ехать в Индию или в Багдад. …Человек-художник с юных лет прилепляется душой к чему-нибудь “своему”. Всё шире и шире открываются душевныя его очи, и он ищет, находит и видит желанное там, где нехудожник ничего не усматривает. …Поверхностным и приблизительным кажется мне выражение – “художник, поэт носит с собою свой мир”. Лично я, например, не ношу и не вожу с собою никакого особого мира. Моё упование в красоте Руси. И, живя в этих “бедных селеньях”, посреди этой “скудной природы”, я сердечными очами вижу и знаю здесь заветную мою красоту» [Там же, с. 373].

…В последние годы жизни Борис Шергин работал над созданием книги «Народ – художник», но завершить рукопись не успел. Однако, по сути, все его произведения, да и сама жизнь слагаются в такую книгу – гимн творческому гению русского народа.

Список литературы

1. Б.Ш. Творю память Великому Новгороду // Архангельск. 1915. 28 июля.
2. Рукописный отдел Института русской литературы РАН (Пушкинский Дом), Р. V, ф. 278, № 262, Л. 1 (Шергин Б. В. Письмо в редакцию «Литературной газеты»).
3. Шергин Б.В. Виктор-горожанин // Шергин Б. В. Древние памяти. – М.: Худож. лит., 1989. – С. 129–132.
4. Шергин Б.В. Двинская земля // Шергин Б. В. Древние памяти. С. 31–41.
5. Шергин Б.В. Детство в Архангельске // Шергин Б. В. Древние памяти. С. 41–48.
6. Шергин Б.В. Поклон сына отцу // Шергин Б. В. Древние памяти. С. 83–84.

7. Шергин Б.В. Слово устное и слово письменное // Шергин Б. В. Древние памяти. С. 482–496.
8. Шергин Б.В. Собр. соч.: в 4 т. / сост., послесловие – Ю. М. Шульман. Т. 3.: Дневник. 1939–1970. – М.: Москвоведение, 2014.
9. Шергин Б. У Белого моря (Автобиография) // Нева. – 1958. – № 8. – С. 3.

А. В. Григорьев

Взаимодействие библейской и славянской народной традиции в языке и культуре

В последние десятилетия в отечественной науке активно разрабатываются проблемы взаимодействия книжной (библейской) и народной (фольклорной) традиции, рецепции книжных сюжетов в народной культуре, сохранения архаичного наследия в рамках христианской культурной парадигмы [4]. При этом нередко оказывается, что материал, представленный в фольклорных источниках, является результатом «вторичной фольклоризации» библейских сюжетов, становясь основой формирования новых легенд [6]. Сходные процессы мы можем выявить и описать на лингвистическом уровне, когда значения славянских лексем, представленные в народных текстах, являются либо следствием развития первичной семантики слов, либо возникают под влиянием книжной традиции.

Так, в славянском фольклоре поцелуй является неотъемлемой частью многих обрядов, связанных с передачей жизненной силы и здоровья. Например, в «Калужской губернии одно из средств от падежа скота заключалось в том, что животных целовали в лоб. В Сербии женщина, у которой до этого умирали дети, сразу целовала только что родившегося ребенка, чтобы уберечь его от порчи» [3]. При этом часто ритуальная составляющая поцелуя совмещалась с чувственной, что объясняется мощной силой поцелуя, способного стимулировать плодородие, уберегать от болезней и порчи, в том числе и в контексте славянского свадебного обряда [9, с. 482–485].

Исходя из этого, В. В. Колесов указывает, что исконно у славян глагол *целовать* означал «желать исцеления, здоровья близкому, родному, милому» [7], при этом корень *-цел-* указывал на единение субъектов в по-

целуе, их физическое и душевное здоровье вместе взятых. По мнению исследователя, пожелание сохраниться в целости обозначалось словом, родственным глаголу *исцелить* и выражалось в поцелуе, который, возможно, являлся актом передачи собственной духовной силы, жизненной энергии и здоровья [7]. В то же время даже сейчас родители целуют ребенка «по традиции» не только тогда, когда он болен или ушибся, но и просто в ситуации общения, выражая как привязанность и любовь, так и в глубинном смысле закрепляя родственные узы.

Более того, показательно, что в древнейших памятниках книжной традиции XI–XIV вв. данный глагол преимущественно использовался в значении «приветствовать», причем многие контексты использование собственно поцелуя совершенно не предполагают. Глагол *целовать* не только не представлен в контекстах с ярко выраженной чувственной семантикой, но и используется для перевода греческих глаголов, в основе которых лежала идея связывания, принадлежности (например, aspadzo).

Такая ситуация объясняется тем, что, как известно, в праславянском языке глагол *целовать* восходит к индоевропейскому корню *koi̯l- со значением «целый, невредимый» [13, с. 179–180]. Возможно предположить, что у славян долгое время сохраняло актуальность первоначальное, еще индоевропейское, значение корня -*цел*-, который мог указывать как на целостность, «невредимость» самого человека, так и на его связанность, целостность с людьми «ближнего круга» (рода, общины), в первую очередь старшими родственниками, которые дали ему жизнь.

Данное значение оказалось востребованным с принятием Христианства, поэтому глагол *целовать* так активно используется для обозначения приветствия, в том числе духовного, христианского, не предполагающего не только чувственного компонента или подтекста, но и даже в принципе прикосновения губами в ритуале, например, описываемого во следующем фрагменте из XIII Слов Григория Богослова: «…братие объимѣмъ дроугъ друга и цѣлуимъ будѣмъ присно едини» (Гр. Наз., 240.2. XI в.: [10, с. 730]).

Таким образом, реконструкция первоначальной семантики лексемы, безусловно, помогает пониманию смысла слова в разные периоды его развития.

Нередко первичное значение лексемы постепенно выходит из употребления под влиянием книжной традиции, и лишь этимологический анализ и редкие фольклорные контексты позволяют нам восстановить его.

Так, слово *пазуха* обычно объясняют из *paz- ‘под’ и *-duxa, ‘рука; предплечье’, то есть ‘подмышка’ [11]). Это слово отражает исконные славянские представления об укромном и защищенном месте, встречаясь в данном значении в ранних древнерусских памятниках как соответствие греческому maschales, в фольклорных текстах (Взимала <Марья Лебедь белая – А. Г.> тут Михайла под пазухи, / Бросила Михайла во сыру землю, / Приказала зарыть его в песочки желтые («Михайло Потык») [5, с. 341]), при описании архаичных обрядов: в Полесье, выходя в поле в Юрьев день, хозяин дома брал с собой специально испеченный праздничный хлеб и нес его, завернув в полотенце или пасхальную скатерть и спрятав под мышкой [2, с. 420].

В то же время под влиянием греческого языка и культуры с принятием Христианства слово *пазуха* начинает встречаться в значении ‘место у груди, на коленях, в объятиях у кого-либо’, ‘полость, образующаяся между грудью и полами одежды’ как соответствие греч. kolpos, в основе которого лежит образ свода, дуги, выпуклости [14]. Именно поэтому значения данного слова развиваются в первую очередь по сходству формы: ‘грудь’, ‘женская утроба’, ‘залив’, ‘бухта’, ‘долина’, ‘лощина’, ‘складка’. Важными для понимания духовном смысла данного слова, в том числе в составе выражения *у Христа за пазухой*, являются три контекста:

Ин 1:18: «*Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре* <греч. kolpos> *Отчем, Он явил*», Ин 13:23: «*Один же из учеников Его, которого любил Иисус, возлежал у груди* <греч. kolpos> *Иисуса* и Лк 16:22 «*Умер нищий* [Лазарь] *и отнесен был Ангелами на лоно* <греч. kolpos> *Авраамово».* В первом случае идет речь о нераздельной Троической Божественной сущности, во втором – по всей видимости, о восточном обычае гостеприимства, когда почетный гость обычно лежал справа от хозяина, так что его голова была на уровне груди хозяина и, слегка откинув голову назад, он почти касался его груди и мог вести беседу неслышно для других [6, с. 70].

Более подробного комментария требует выражение *лоно Авраамово*. Имя ветхозаветного праотца используется здесь не случайно. Именно Авраам, как указывают и иудейская и раннехристианская традиции, одним из первых праведников попадает в рай. Согласно иудейским сочинениям, уже Моисей, которому был показано Царство Небесное, увидел в нем сидящего на самом большом и красивом троне Авраама. В христианской традиции Авраам – отец всех верующих, который «усыновляет не только избранный народ, но и каждого верующего. Быть на лоне Авраамовом – значит, быть интимно соединенным с Авраамом, как дитя» [1, с. 118]. Таким образом, в основе данного выражения лежит ближневосточная идея духовной близости и нераздельности, которая находит свое отражение на страницах Ветхого Завета. Отцы Церкви, объединяя Ин 1:18 и Лк 16:22, отмечают, что «верующие люди пребывают на лоне веры Авраама, как Сын на лоне Отца, то есть Бога» (Ориген). Неоднократно утверждается, что многие праведники находятся *на лоне Бога* (*за пазухой Божьей*: kolpo toy theoy), являющемся «хранилищем благодати». Речь здесь идет и о земной жизни праведников, и об их посмертной судьбе, когда они оказываются на *лоне Бога*, *за пазухой Христовой*, т. е. в раю. Таким образом, выражения *лоно Авраамово* и *лоно Бога, Христа* во многих случаях являются синонимами.

Нередко греческие фразеологизмы *upo tas agkalas (einai, istemi)* ‘*быть, находиться под защитой*’, буквально: ‘*внутри согнутых рук – в объятиях, на лоне*’ (*agkale*) или *epi agkalais prosphoitao* – с тем же переносным значением, буквально: ‘*прийти на лоно, в объятия*’ переводятся с использованием славянского *пазуха*: ‘*под пазухами быти*, *прибегнуть в пазуху*’.

Сформировавшееся под влиянием Христианства новое значение слова *пазуха* ‘место у груди, на коленях, в объятиях у кого-либо’, ‘полость, образующаяся между грудью и полами одежды’ становится устойчивым как в народной (положить что-либо за пазуху нагому человеку начинает представляться полной бессмыслицей: «И приказал старец безногому бежать, а безрукому хватать, а голому в пазуху класть» («Прибаутка» № 547) [8, с. 218]), так и в книжной традиции, что фиксируют современные словари и непосредственно носители языка. Так, искусствовед Мария Чегодаева, размышляя о

проблемах, поставленных известным русским богословом Александром Шмеманом в его «Дневниках», писала так: «Есть чудесное выражение: о чем-то особенно хорошем, безопасном, защищенном у нас говорят: «Как у Христа за пазухой». Так и видится: снег, мороз, по ухабистой дороге, сквозь ночь и метель отец ведет за руку маленького сына. Ребенок устал, замерз; он больше не может идти, спотыкается, падает. Отец берет малыша на руки, прикрывает теплой полой овчинного тулупа...» [12, с. 18].

Таким образом, при описании лексики русского языка в динамическом аспекте следует учитывать взаимодействие библейской и славянской народной традиции. Это приводит к изменению семантики лексических единиц и формированию представлений, которые могут сохраняться в русской культуре до настоящего времени.

Список литературы

1. Аверинцев, С. С. Поэтика ранневизантийской литературы [Текст] / С. С. Аверинцев. – Москва, 1997.
2. Агапкина, Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл [Текст] / Т. А. Агапкина. – Москва, 2002.
3. Байбурин А. К. У истоков этикета [Текст] / А. К. Байбурин, А. Л. Топорков. – Ленинград, 1990.
4. Белова, О. В. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии [Текст] / О. В. Белова, В. Я. Петрухин. – Москва, 2008.
5. Былины [Текст] : сборник. – Москва, 1988.
6. Евангелист Иоанн. Благая весть. Письма. Откровение [Текст]. – Москва, 1998.
7. Колесов, В. В. Словарь русской ментальности [Текст] / В. В. Колесов, Д. В. Колесова, А. А. Харитонов. В 2 т. – Санкт-Петербург, 2014. – Т. 2.
8. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева [Текст]. – Москва, 1985.
9. Славянские древности. Этнолингвистический словарь [Текст]. В 5 т. / под общ. ред. Н. И. Толстого. – Москва, 2012. – Т. 5.
10. Срезневский, И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам [Текст] / И. И. Срезневский. В 3 т. – Санкт-Петербург, 1912. – Т. 3.
11. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка [Текст]. В 4 т. / М. Фасмер. – Москва, 1996.
12. Чегодаева, М. А. Услышать призыв: Христос с нами, здесь и сейчас, во все дни до скончания века. Отклик на «Дневники» прот. Александра Шмемана [Текст] // Истина и жизнь. – 2006. – № 5–6.

13. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд [Текст] / под ред. О. Н. Трубачева. – Москва, 1976. – Вып. 3.
14. Chantrain, P. Dictionnaire étymologique de la langue Grecque [Текст] / P. Chantrain. – Paris, 1968.

Е. И. Голованова

Служение как духовная ценность в русской культуре

В книге великого русского мыслителя Л. Н. Толстого «Круг чтения» (Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении) под датой 20 октября содержится запись: «Жизнь человека только тогда разумна, когда она понимается как **исполнение долга, служение**» [14, т. 2, с. 113] (выделено нами. – *Е. Г.*). Ранее, под 21 марта, писатель сделал замечание: «Здесь, в этом мире, место нашего служения, и потому на исполнение служения здесь и должны быть направлены все наши силы» [Там же, т. 1, с. 153].

Полагаем, что смысл, стоящий за словом «служение» в данных контекстах, выступает ключом к пониманию русской духовности, особого национального мировидения. Для того чтобы убедиться в этом, обратимся к фактам русского языка, поскольку язык, как отмечал М. Хайдеггер, есть дом бытия, дом духа, пространство смыслов, объединяющих прошлые и нынешние поколения людей.

В прецедентных высказываниях и текстах, включающих слова «служение», «служить», «служба», сосредоточены такие аксиологически значимые для русской культуры понятия, как вера, верность, правда, праведность (*служить верой и правдой*), совесть (*служить не за страх, а за совесть*), общее дело (*служили два товарища*), честь (*служил ты недолго, но честно* [1, т. 2, с. 366]), смысл жизни (*жить – Родине служить*). Последнее очень важно, так как «поиск смысла жизни для русского – это всегда поиск своего места в этой жизни, ибо только это сочетание «человек и его место в мире» и делает русского личностью» [15, с. 161]. Понимание человеком своего предназначения, нужности своего дела выражается в современном дискурсе известным выражением: «Делай, что должно, а дальше – будь что будет».

Со словами «служение», «служба», «служить» в национальной культуре связаны представления о таких добродетелях, как бескорыстие, нестяжательство, терпение, усердие, скромность. Целый ряд русских пословиц и поговорок вербализует указанные смыслы: *где ни жить – не миновать служить; на службу не напрашивайся, от службы не отпрашивайся; ни на службу вскачь, ни от службы прочь; службу служи, а сам не тужи; на службе не без нужды; верно служу – ни по чем не тужу; которая служба нужнее, та и честнее* [4, т. 1, с. 215]. И хотя здесь, как правило, имеется в виду ратная, военная служба, данные контексты приобретают в русском сознании более широкое значение. Любая служба – воинская, государственная, церковная – требует от человека высочайшего напряжения сил, усердия и самоотдачи. Тяжел крест, но надо несть.

По данным «Старославянского словаря», служение и служба представляют собой взаимосвязанные понятия: СЛУЖЕНИЕ – это услужение, служба, помощь, СЛУЖБА – служение, помощь, дело, работа, польза, жертва [11, с. 613–614]. Исходя из приведенных определений, в круг значений рассматриваемых слов входит то, что выражается в сочетаниях «оказать поддержку», «прийти на помощь», «подать руку помощи», «помочь подняться на ноги» – одним словом, все то, что относится к действиям по отношению к Другому, нуждающемуся в помощи. И в этом, на наш взгляд, проявляется другоцентрическая сущность русской культуры [15, с. 162], естественно и глубоко впитавшей в себя высокие христианские смыслы.

В русской традиции, как отмечает В. В. Колесов, личный «долг» всегда окрашен неким чувством единения с другими, ради которых долг следует исполнять. Не ради себя – ради других» [6, с. 683]. Такое понимание долга сохранилось до нашего времени, сравни выражения: *быть в долгу перед кем-то; отдать долг родине; долг перед своими родителями мы отдаем своим детям.*

В академическом «Словаре русского языка» указано, что служить – значит «работать, трудиться во имя чего-либо, на благо кого-, чего-либо» [10, с. 144]. В качестве иллюстрации здесь приводятся строки из стихотворения Н. А. Некрасова «Элегия»: *Я лиру посвятил народу своему, Быть*

может, я умру неведомый ему, Но я ему ***служил****, и сердцем я спокоен.* Сходные смыслы выражаются словом служитель – «тот, кто служит чему-либо, трудится на благо чего-либо» [Там же]. *Служитель искусства, служитель просвещения.* Сравним с известными пушкинскими строками: *Служенье муз не терпит суеты: Прекрасное должно быть величаво.* Поэт подчеркивает высокое предназначение искусства и предупреждает художников об ответственности перед обществом, народом. Понимание творчества как служения возвышает и одухотворяет поэта, наполняет его жизнь смыслом.

Словообразовательное гнездо глагола «служить» в русском языке, по свидетельству словаря А. Н. Тихонова, включает более 150 слов [12]. Лишь один этот факт указывает на значимость для русской культуры тех смыслов, которые выражаются данными словами.

Одним из первых значение слова «служить» сформулировал В. И. Даль: «**СЛУЖИТЬ,** ***служивать*** кому, чему, к чему, либо на что, годиться; пригожаться, быть пригодным, полезным; быть орудием, средством для цели, идти в дело, на дело, быть нужным, надобным…» [5, т. 4, с. 224]. Такое понимание применимо как к человеку, так и к вещи: *старый костюм пока еще служит, диван служит постелью* [8, с. 721] (отсюда и значение производного слова *служба* – «употребленье, польза»).

Однако главной сферой функционирования данного слова является «деятельность человека». Не случайно *служба* в словаре В. И. Даля – это «угода, деятельность, жизнь для других, услуга, полезное дело» [5, т. 4, с. 224]. Все это, особенно отмеченное Далем «жизнь для других», составляет смысл русского социального поведения, является центральным мотивом русской духовности. Предпочтение общего своекорыстному, соборность в противовес индивидуализму – уникальные черты русской культуры [3], получившие своеобразное преломление в рассматриваемых словах.

Обобщенный смысл, выражаемый глаголом *служить,* – «быть полезным» – становится базой для трех его основных значений, представленных в «Историко-этимологическом словаре современного русского языка» П. Я. Черных: 1) регулярно исполнять, за определенную зарпла-

ту, обязанности, относящиеся к области умственного или физического труда, связанного не с производством, а с обслуживанием кого-чего-л.; 2) исполнять определенные обязанности, подчиняясь кому-л., находясь в распоряжении кого-л.; 3) выполнять свое назначение, свои функции [16, т. 2, с. 177].

Каждое из указанных значений соотносится с составляющими концептуального поля «деятельность человека». Эта характеристика, на наш взгляд, и определила место данного слова (а точнее, стоящих за ним смыслов) в национальной системе ценностей. В слове *служить* реализованы две основополагающие для русского сознания идеи – идея подчинения другому и идея самопожертвования, самоотвержения.

Первая идея становится базой для развития целого ряда разнообразных смыслов, нейтральных или содержащих отрицательную коннотацию. Вторая идея, более глубинная и отражающая суть русского миропонимания, определяет круг положительно или высоко оцениваемых смыслов.

В соответствии с таким подходом значения слова *служить* распределяются на шкале ценностей следующим образом. Первое значение (из приведенных выше) выступает в качестве нейтрального: оно актуализирует концептуальные признаки «наличие у человека определенного круга обязанностей», «получение денежного вознаграждения за труд». Второе значение, репрезентирующее идею подчинения чужой воле, ассоциируется с нижней ступенью ценностной иерархии. Третье, более абстрактное значение, связанное с представлением о высоком предназначении человека, – занимает высшую ступень иерархии.

Если в слове СЛУЖИТЬ все три аксиологические характеристики оказываются сопряженными, то однокоренные с ним слова (за исключением, пожалуй, наименований *слуга* и *служитель*) можно относительно легко распределить по трем группам в зависимости от наличия/отсутствия у них оценочных коннотаций:

«высокое» – *служение, служитель (служитель закона, служитель Мельпомены, служитель Фемиды), слуга (слуга народа, слуга науки, слуга Отечеству, слуга искусства), богослужение, священнослужение, священнослужитель, заслуга (медаль «За заслуги перед Отечеством»), за-*

служенный (почетные звания: заслуженный учитель, заслуженный работник культуры, заслуженный мастер спорта, заслуженный деятель науки и т. д.);

нейтральное – *служба (гидрометеослужба, авиаметеослужба, пресс-служба, радиослужба, разведслужба, спецслужба* и т. д.*), служебный (служебная записка, служебное расследование, служебное жилье), внеслужебный, служащий, военнослужащий, вольнослужащий, старослужащий, сослуживец, выслуга, заслужить, заслуживать, обслужить, обслуживающий, отслужить, послужить, сослужить, прослужить, услуга;*

«низкое» – *слуга, службишка, службизм, службист, служака, служка, служанка, служитель, служивый, выслужить, выслужиться, дослужиться, обслуга, прислуживать, прислуга, прислужник, услужить, услужливо, услужливый, услужник.*

Определим сферы деятельности, в рамках которых слово *служить* получает свое основное применение. Это разнообразные области государственной и общественной деятельности, не связанные с производством материальных продуктов. Наиболее типичными сферами деятельности подобного рода в русской культуре изначально были церковная и военная служба. Так, до сих пор общим названием военного в русском языке является *военнослужащий*. В качестве разговорных единиц по-прежнему используются *служака* (обычно о старом, опытном, усердном военном) и *служивый* (используется чаще всего при обращении к солдату). Устаревшим является слово *служилый*, означающее «относящийся к военной службе» (в XIV–XVII вв. служилые люди – стрельцы, пушкари, городовые казаки и т. д. – набирались из крестьян и посадских людей).

Сфера церковной деятельности представлена такими производными от глагола «служить», как *священнослужитель* (рукоположенный служитель алтаря, совершающий святые таинства) и *церковнослужитель* (в православной церкви лица низших степеней клира, которые, не имея чина священства, посвящаются на служение церкви), а также *церковная служба, богослужение, богослужебный, служебник* (богослужебная книга, содержащая текст литургии, вечерни и утрени)*, служка* (монастырский или архиерейский слуга, прислужник).

В своем первом значении слово *служить* соотносится с такими словами, как *должность, обязанность, место, положение* (в служебной иерархии). Сравните: ДОЛЖНОСТЬ – служебная обязанность, служебное место; Служебное место в учреждении или предприятии, связанное с исполнением определенных обязанностей [13, с. 521]; ДОЛЖНОСТНОЕ ЛИЦО – служащий государственного учреждения, занимающий достаточно высокую должность и уполномоченный принимать важные решения и осуществлять юридически значимые действия; лицо, по назначению или в силу выборов занимающее в государственных или общественных учреждениях, организациях, на предприятиях должности, связанные с выполнением организационно-распорядительных или административно-хозяйственных обязанностей [2, с. 48].

Сложное сочетание противоречивых значений отразилось в семантике слова СЛУГА. С одной стороны, *слуга* – это обозначение зависимого человека, статус которого определяется положением того, кому он служит. Так, в народных пословицах и поговорках представлены обобщенные стереотипные ассоциации: «слуга – малодушие» (*Из хама не будет пана; Кургуза душа*); «слуга – раболепие» (*Поднос пролизал насквозь; Языком тарелку проломил; Из осинового дышла тридцать три холуя вышло; Хамово отродье, хамье-лакало*). Отрицательная коннотация может быть связана и с видовым обозначением слуги. Так, нами выделены смыслы, связанные с оценкой псаря («слуга на псарне, ухаживающий за собаками и участвующий в охоте» [9, с. 311]). Хотя в известной поговорке *Или царь, или псарь* подчеркнуто противопоставление социального статуса данного слуги всесилию и могуществу царя, в другом устойчивом выражении: *Жалует царь, да не жалует псарь* – названное лицо вовсе не является абсолютно зависимым: он пользуется особым расположением хозяина и от него во многом зависит оценка кого-либо в глазах хозяина. Другой текст – *Не ведает царь, что делает псарь* – эксплицирует мысль о том, что слуга способен втайне от хозяина заниматься неправедными делами, при этом оставаясь у него в чести. Как видим, за слугой в народном сознании закреплено устойчивая негативная коннотация.

Переносным значением слова СЛУГА является высокое «человек, посвятивший себя полностью служению кому-чему-н.», ср.: *слуга народа, слуга общества, слуга науки, слуга правосудия* и т. п. Здесь речь идет не о домашнем или частном слуге, а о служении общественному долгу, истине, справедливости, то есть о служении не отдельному человеку, а идее. Таким образом, можно заключить, что значимость деятельности в русском сознании определяется ее целью.

Разнообразное применение в русском языке получило слово СЛУЖИТЕЛЬ. В словаре В. И. Даля оно толкуется двояко: «кто состоит у кого в услужении, слуга, прислуга, прислужник» и «служащий низшего разряда» [5, т. 4, с. 224]. Таким образом, в одном из значений это наименование сближается со словом *слуга*, а в другом – со словом *служащий* (то есть имеет нейтральное осмысление).

Как показал анализ, языковые репрезентации концепта «служить», включенного в концептуальное поле «дело, работа, деятельность», выявляют различные стороны соотношения свободного, добровольного и несвободного труда. Если деятельность носит самостоятельный характер, предполагает проявление инициативы – она является благом и оценивается либо положительно, либо нейтрально. Если, деятельность связана с тяготами, испытаниями психологического, душевного/духовного плана, требует от человека полной самоотдачи, самопожертвования и направлена на благое дело – она оценивается высоко. Если деятельность носит несамостоятельный или корыстный (что тоже является признаком зависимости) характер, подчинена исполнению чужой воли – она оценивается отрицательно. Таким образом, оценка той или иной деятельности зависит не только от ее целей, но и от характера труда (свободный – несвободный труд).

Значения слова СЛУЖЕБНЫЙ помогают осмыслить культурологически значимые характеристики деятельности, обозначенные глаголом «служить». Служебный – это, с одной стороны, официальный, казенный, то есть противопоставленный человеческим (родственным, домашним, семейным) связям и отношениям. Ср.: *Не в службу, а в дружбу* (не по обязанности, а из дружеского расположения); *Дружба дружбой, а служба службой.* В лексикографических изданиях эта особенность нередко подчеркивается соответст-

вующими пометами или маркируется в толковании посредством указания на их этикетный (а значит, формальный) характер. Ср.: *Чем могу служить?* (офиц.) – вежливый вопрос в знач. что Вам угодно? что Вы хотите?; *Рад служить* (офиц.) – вежливое выражение готовности оказать услугу; *Ваш покорный слуга* – 1) заключительная формула письма, предваряющая подпись; 2) в обращенной к кому-н. речи – вежливая формула упоминания говорящего или пишущего о самом себе [8, с. 721].

С другой стороны, служебный – это вспомогательный, подсобный, второстепенный, ср.: *Эта гипотеза имела лишь служебное значение.* В грамматике служебные слова или служебные части речи – это «слова, неспособные выступать самостоятельно как члены предложения и служащие для связи знаменательных слов во фразе (напр., союзы, предлоги) или для их грамматической (синтаксической) характеристики (напр., артикли)» [2, с. 502].

В конкуренции со словом *работать*, начатой еще в древнерусскую эпоху [см.: 7, с. 183], глагол *служить* (вместе с производными) уступил свои позиции. Так, принято чаще говорить: *иду работать / на работу, сегодня на работе…; мой рабочий телефон*, чем *иду на службу / служить; …на службе; мой служебный телефон*. Тем самым в языке обобщенное, нейтральное представление о выполнении профессиональной деятельности передается именно глаголом *работать*, что позволяет соотносительному с ним глаголу *служить* выражать разнообразные оценочные характеристики и смыслы. Не случайно так востребованы сегодня в публицистических текстах ставшие крылатыми строки «служить бы рад, прислуживаться тошно», служить «делу, а не лицам» и др.

Проведенный анализ показал, что в словах «служение», «служба», «служить» выражаются глубинные для русского национального сознания идеи, транслируются представления о ценностной шкале видения человека, выражается понимание смысла человеческой жизни, поэтому их с полным основанием можно отнести к средствам языка, выражающим константы русской духовности и культуры.

Служить в русском понимании означает делать нечто полезное, исполнять свой долг, свое предназначение, быть кем-то (а не иметь или казаться). Вершиной в подобном осмыслении поведения и действий человека

выступает подвиг как отдельный акт самоотвержения ради блага других людей или подвижничество как образ жизни человека, посвятившего себя достижению высоких гуманных целей.

Список литературы

1. Берков В. П., Мокиенко В. М., Шулежкова С. Г. Большой словарь крылатых слов и выражений русского языка: в 2 т. / под ред. С. Г. Шулежковой. – Магнитогорск: МаГУ, 2009.
2. Большой энциклопедический словарь. – Москва, 1998.
3. Голованов И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX–XXI вв.). – Москва: Флинта: Наука, 2014. – 96 с.
4. Даль В. И. Пословицы русского народа: сб.: в 2 т. – Москва: Терра, 1996.
5. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. – Москва: Русский язык, 1989-1991.
6. Колесов В. В. Древнерусская цивилизация. Наследие в слове. – Москва: Институт русской цивилизации, 2014. – 1120 с.
7. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. Мир человека. – СПб.: Филол. ф-т СПбГУ, 2000. – 326 с.
8. Ожегов С. И., Шведова И. Ю. Толковый словарь русского языка. – Москва: АЗЪ, 1994. – 928 с.
9. Русский семантический словарь: Толковый словарь, систематизированный по классам слов и значений / под общ. ред. Н. Ю. Шведовой. Т. 1. – Москва: Азбуковник, 1998. – 800 с.
10. Словарь русского языка: в 4 т. / под ред. А. П. Евгеньевой. – Москва: Русский язык, 1981-1984.
11. Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков) / под ред. Р. М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. – Москва: Рус. яз., 1994. – 842 с.
12. Тихонов А. Н. Словообразовательный словарь русского языка: в 2 т. – Москва: Русский язык, 1990.
13. Толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. Т. 1–4. – Москва, 1935-1940.
14. Толстой Л. Н. Круг чтения: Избранные, собранные и расположенные на каждый день Л. Толстым мысли многих писателей об истине, жизни и поведении: в 2 т. / сост., вступит. ст. А. Н. Николюкина. – Москва: Политиздат, 1991.
15. Уфимцева Н. В. Этнический характер, образ себя и языковое сознание русских // Языковое сознание: формирование и функционирование: сб. ст. – Москва: Ин-т языкознания РАН, 2000. – С. 135-170.

16. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь современного русского языка: в 2 т. – Москва: Русский язык, 1999.

И. А. Голованов

«Военные» рассказы А. Платонова об истоках духовной силы народа[1]

Творчество великого русского писателя А. Платонова становится понятным тогда, когда мы обнаруживаем в нем национальный «извод» общечеловеческих стихий, пороков и страданий [2]. В его произведениях отчетливо выделяются мифологический и исторический уровни, которые находятся в отношениях напряженного взаимодействия [подробнее см.: 1]. Именно благодаря сложному переплетению исторического и мифологического в художественном дискурсе Платонова возникает феномен народной истории: история предстает как собрание имен и событий, образующих неоднородное историческое пространство. Каждый элемент этого пространства становится центром смыслового притяжения, объектом познания и эмоционально-эстетического переживания.

В центре произведений Платонова, написанных в годы Великой Отечественной войны, – судьба русского народа, истоки народного подвига и народной трагедии. Наряду с традиционным кругом вопросов, волнующих художника: война и человек, нравственный выбор, подвиг и предательство, Платонов размышляет над проблемой исторической справедливости: кто войдет в вечность, а кого забудут. Таковы рассказы «Божье дерево» (1942), «Дед-солдат» (1941), «Крестьянин Ягафар» (1942), «Одухотворенные люди» (1942), «Сампо» (1943) и др.

Платонов не ставит перед собой задачу изобразить внешнее воздействие исторических событий на человека. Он стремится воплотить конкретно-историческое содержание военной эпохи в целостном образе человека и передать исторический смысл того времени – глазами «очевидца и участника важнейших событий национальной жизни» [6]. Война изменила художественные обстоятельства его произведений, но сверхзадача для него

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке ФГБОУ ВО «Шадринский государственный педагогический университет» по договору на выполнение НИР от 27.04.2017 № 16-520 по теме «Поэтика фольклора и фольклоризм русской литературы».

осталась прежней: постигать причины существования зла, его избирательности и могущества; искать истоки сил, которые могут противостоять хаосу смерти; определять героев среди тех, кто живет рядом.

«Божье дерево» – первый по времени создания рассказ военных лет, работа над которым была начата Платоновым в июле – августе 1941 г. Центральный образ повествования – божье дерево, многократно убитое «молнией с неба». Можно предположить, что писатель подразумевает дуб, который в народной традиции считается царём леса, связан с богами грома и молнии. В том, что дуб часто получает поражения молнией, проявляется его способность привлекать энергию неба. В песенной лирике с дубом, прибитым грозою, сравнивается бездольный казак, герой трагический, судьба которого одновременно ожидаема и непредсказуема.

Использованное автором название *божье дерево* известно в разных регионах России, наряду с ним бытуют обозначения полынь лимонная, абротан, дуб-трава, бездрев, кудравиц, святое деревце. С помощью данного имени Платонов создает полисемантичный образ, в котором объединились небо и земля, жизнь и смерть, мать и сын, мужское и женское. Старые и молодые листья помогают дереву бороться со смертью. Герой рассказа, Степан Трофимов, «сорвал один лист» [5, с. 9]. Тем, что произошло дальше, автор дает понять, что природа и человек едины: лист «отогрелся, прижился и стал неощутимым» [Там же]. Иными словами, человек и лист «слились».

В рассказе присутствует «тайный человек», это солдат смерти, враг, который пришел убить сначала Степана, «потом его мать, и пройти дальше до конца света, чтобы всюду стало пусто и враг остался один на земле» [Там же, с. 10]). Пустая земля становится символом: вытоптанное поле «умерло под железом и солдатским сапогом» [Там же]. Степан дает обещание матери вернуться, а полю – вспахать его.

Во время атаки Степан увидел лицо врага, которое его испугало, потому что «было немного похоже на лицо самого Трофимова». Общее между ними – «робость страха», свойственная человеку. Но врагу нет пощады, поэтому один враг пронзен штыком, а второй – «кованым прикладом насмерть по голове» [5, с. 12]. Смерть и тьма, пустота и холод – ключевые символы всего враждебного солдату Степану Трофимову.

После ранения герой попадает в плен и силу ему дают образы русской культуры: Пушкин, русские книги. «И ты здесь со мной», – прошептал Трофимов Пушкину. После допроса Степана без сознания увезли в тыловую немецкую тюрьму, которую враг устроил в колхозной силосной башне. Лист с божьего дерева был «его единственным имуществом и утешением» как память о родине, о матери, об избе и шуме листьев. Память дала силы, русский солдат решил погибнуть, но «задушить руками любого врага, который заглянет к нему в помещение» [Там же, с. 15].

Как добрая земля дает урожай, так и Трофимов не захотел жить без смысла. Его смысл – это смысл воина, который должен защитить свою родину: «…если одним неприятелем будет меньше, то и Красной Армии станет легче». Это рассказ о том, как русский солдат отдал жизнь за Родину в мировой войне со злом.

Война, по Платонову, – социальное явление, которое разворачивается в природной среде. Социальная энергия может противостоять природной стихии. Период войны – это существование человека на грани жизни и смерти, когда происходит его ускоренное взросление. Время приобретает иную, особую ценность по сравнению с мирным существованием.

В рассказе «Сампо» А. Платонов создает версию эпопеи о том, как герой из народа находит силы победить мировое зло. Классическая эпопея предполагает, что герой олицетворяет собой весь народ и решает своими деяниями судьбу всего общества и государства. В эпопее создаются образы всепобеждающих героев, воспроизводится гармоничное соединение космических сил и деталей местного пейзажа, изображаются решающие битвы и подробности быта, рисуются лики богов и лица простых людей. Всё это рождает идею единства бытия космоса и человека, вечного добра, а также допускает возможность существования и временного сиюминутного зла. Мир менялся, меняется и будет меняться, а борьба космоса и хаоса, созидающего порядка и разрушающего зла остается как закон бытия.

Простые герои А. Платонова воплощают в себе всеобщее, всенародное содержание. Это достигается более сложным путем, чем в древней эпопее, не через идеализацию, а через особую условность, но главная мысль та же:

прошлое и настоящее находятся в неразрывном единстве [3]. Взгляд в прошлое дает писателю возможность увидеть иное пространство и время, где тоже были проблемы, споры и даже войны, но в результате возникали национальные ценности. Отвечая на волновавший его вопрос, в чем истоки народной силы, писатель изображает в рассказе «Сампо» колхозную мельницу как символ созидательного труда и залог будущей жизни людей.

Эпиграф к рассказу взят из «Калевалы»: события эпоса как бы дополняют настоящее, предупреждают о последствиях, помогают преодолеть исторический самообман. Это важно для историософии А. Платонова, поскольку его занимала идея обратимости времени и победы над смертью. В художественном дискурсе писателя происходит семантизация прошлого, в результате чего читатель выводится за рамки истории в героический эпос и даже в миф с его архаикой и образностью. Писатель словно говорит: у народа есть шанс сохранить себя, покуда есть возможность уйти по ту сторону бытия, где живут эпические герои. И мы понимаем, что у Платонова-мыслителя нет страха перед прошлым.

Народный эпос «Калевала» посвящен значительным событиям жизни рода-племени и общества, государства [4]. Всеохватность и общенациональный масштаб героического эпоса определяет близость задач древней эпохи Калевалы с эпохой Великой Отечественной войны. В карельских рунах через противостояние солнечной страны Калевалы и холодной страны Похьолы выражена идея созидания, победы жизни над смертью, что созвучно ключевым идеям А. Платонова.

В советской стране была создана «чудесная мельница Сампо» как символ счастливой жизни. Те, кто трудятся, непобедимы. Войска злобной ведьмы Лоухи – это возможный вариант ответа на вопрос о причинах существования и природе зла.

Колхоз «Добрая жизнь» разрушили и сожгли «немцы и финны», в маленькой деревне Пожва осталось целым одно только водяное колесо. Символическое значение этого образа – семантика пустоты, одиночества, напрасного, безостановочного труда и смерти. На двух-трех страницах первой части рассказа сочетание «одно водяное колесо» встретится шесть раз. Все, что создавалось до войны, погибло: «а всё другое добро,

издавна нажитое и сбереженное, погорело в огне и сотлело в угли, уголь же дотлел далее сам по себе, искрошился в прах, и его выдул ветер прочь» [5, с. 109]. Возникает ситуация «первозданного» хаоса: «Вокруг росли и шевелились обгорелыми ветвями леса, и безмолвно лежала под ними чуткая материнская земля, всё породившая, но сама неподвижная и неизменная» [Там же, с. 110].

Мать-земля ждет помощи от своих детей. «И кузнец, карел Нигарэ, тоже не мог отвыкнуть от привычной земли», поэтому он вернулся в пустую Добрую Пожву, где «когда-то родился и жил всю жизнь до войны». Нигарэ – воин, морской пехотинец, рядовой боец Ладожской флотилии – получил прозвище Кирей («чтобы лучше и привычней было, его в части прозвали Киреем, и он теперь сам привык к себе, что он есть Кирей…»). Новое имя героя – это новая жизнь, новые задачи. После контузии Кирей возвращается в родные места. Ситуация «возвращения» как важный элемент поэтики Платонова в 1920–1930-е гг., теперь обретает новые смыслы. Красная Армия на рубеже 1942–1943 гг. начала одерживать первые победы, а Андрей Платонов уже заглядывает в будущее (как люди будут жить в условиях разрухи и необходимости восстанавливать прежнюю жизнь): «Кирей не знал, что ему нужно теперь делать и как быть. И он стал делать сначала то, что было прежде; пусть будет все обратно, что умерло и погорело в Пожве» [Там же, с. 113].

Горе мучает Кирея, но воспоминания о погибших жене и детях, боль в сердце не могут помешать ему работать. Кирей строит одну избу, а затем он отстроит «всю Добрую Пожву, какой она была, и еще лучше», и ему удастся «сработать своими руками самое важное и неизвестное: добрую силу, размалывающую в прах всякое зло» [Там же, с. 114].

Этот рассказ наполнен верой в силу народную, о которой А. Платонов писал в записных книжках: «В нашей войне знаменательно то, что даже человек слабый или ничтожный, даже ребенок, еще не осмысливший мир, обречен на подвиг, на честь и величие» [Там же, с. 496]. В этом мы усматриваем великое послание писателя потомкам.

Список литературы

1. Голованов И. А. Константы фольклорного сознания в устной народной прозе Урала (XX–XXI вв.). – 2-е изд., доп. – Москва: Флинта: Наука, 2014. – 296 с.

2. Голованов И. А. Своеобразие художественного дискурса Андрея Платонова // Вестник Омского университета. – 2012. – № 4 (66). – С. 215–217.
3. Голованов И. А. Художественный текст А. Платонова сквозь призму реальной и фольклорной истории // Ученые записки Забайкальского государственного университета. – 2013. – № 2 (49). – С. 80–84.
4. Карельские руны // Героический эпос народов СССР. – М. : Худож. литература, 1975. – Т. 1. – С. 324–351.
5. Платонов А. Смерти нет! Рассказы и публицистика 1941–1945 годов / сост., подготовка текста, коммент. Н. В. Корниенко. – Москва: Время, 2010. – 544 с.
6. Спиридонова И. А. Художественный мир военных рассказов А. Платонова: дис. … д-ра филол. наук: 10.01.01 / Спиридонова Ирина Александровна. – Петрозаводск, 2006. – 378 с.

А. А. Миронова

Церковная и гражданская история в летописях XIX в.

Деятельность священников на Южном Урале, начиная с XVIII в., характеризовало стремление к духовному единству. Церковь являлась духовным центром каждого населенного пункта. Церковнослужители в основном были образованы, принимали активное участие в работе Уральского общества любителей естествознания, близки к народу, часто имелиуспехи на литературном поприще. Благодаря усилиям многих подвижников-летописцев летописание как самобытная отечественная форма записи событий существовала до революции 1917 г. Богатейшим материалом для точного представления жизни народов Южного Урала и языковой картины их мира выступают церковно-приходские летописи, с их параметричностью описаний действительности. Изучение местного языкового материала – важная задача, зримо иллюстрирующая взаимосвязь языковых и социальных процессов в диахронии.

В государственном краеведческом музее г. Миасса Челябинской области хранятся уникальные оригинальные рукописные памятники письменности XIX века: «Летопись Оренбургской епархіи Троицкого уезда Миасского завода» в 3 частях, которую вели священники Петро-Павловской церкви с 1882 по 1897 год, и «Приходская летопись Оренбургской епархіи Троицкаго уезда Параскевіевской церкви Кундравинской ста-

ницы, заведенная въ 1865 году до января 1876 года». Центром мира для писцов и жителей во всех памятниках предстает завод и церковь, приход. Летописцы – служители церкви, поэтому в сочинениях преломляется свойственный представителям духовного сословия взгляд на паству.

С 1865 г. по инициативе епископа Варлаама в Оренбургской губернии повсеместно начинают составлять церковно-приходские летописи. Именно в Оренбургской епархии представлена первая программа описания церквей и приходов. Позднее она усовершенствована и дополнена епископами других епархий, Святейшим Синодом. Главное, церковно-приходская летопись должна была состоять из двух частей: ретроспективной и повременной. Дошедшие до нас летописи – образец, на который равнялись другие епархии и губернии.

К сожалению, в связи с хранением уникальных памятников письменности не в архиве, а в библиотеке краеведческого музея, где нет специальных условий, небрежное отношение к нему на протяжении всего XX столетия (порванные, загнутые листы, заметки читателей на полях и в тексте) привело к разрушению книги. Некоторые записи уже не читаемы, потеряны отдельные листы. Лингвистическое издание памятника церковно-приходского летописания, созданного и существующего в одном экземпляре, позволяет грамотно воссоздать, сохранить уникальный рукописный источник, передать его языковые особенности, представить язык горнозаводской провинции как энциклопедию народной жизни. Наличие в музее фотокопии дает возможность разным ученым работать с подлинным текстом, а печатная версия летописи делает доступным информацию памятника письменности для любого желающего, не имеющего специального образования. Важно не только иметь доступ к оригиналу, но и суметь его прочитать. Одна и та же буква писцом писалась по-разному, присутствует много букв, знаков, которые в современном письме не применяются. Именно во избежание ошибок при прочтении краеведами-любителями, приводящих к фактическим ошибкам, в 2009–2014 гг. издание было осуществлено специалистами-филологами.

Оригинальный текст записей написан гражданицей второй половины XIX в., красивым четким почерком. Писец использовал коричневые, красные, черные чернила. Форма опубликованного документа максимально приближена к оригиналу. В соответствии с первоисточником приводятся

все заголовки, подписи, описки, рисунки, карты. Так, третья часть «Летописи Миасского завода...» сегодня представляет собой отдельные листы, часть из них вообще утеряна.

Под научным руководством доктора филологических наук, профессора Челябинского государственного педагогического университета лександры Анатольевны Мироновой осуществлена подготовка издания к публикации. В 2006 г. студенты Миасского филиала ЧелГУ оказались в краеведческом музее г. Миасса на увлекательной экскурсии, подготовленной сотрудниками – энтузиастами. Экскурсовод с любовью и гордостью показывал молодым людям церковные летописи и рассказывал о них. Ценность этих источников не только в том, что это подлинные памятники XIX в., но и в том, что это текст, написанный местными священниками в единственном экземпляре, который чудом дошел до наших дней. После революции имущество церквей по всей стране уничтожалось, никто не заботился о библиотеках, записях, поэтому несмотря на то, что церковную летопись вели при каждой церкви, они практически не сохранились.

В 2008–2011 гг. была сделана компьютерная верстка «Летописи Миасского завода...», кроме этого составлен словник к I тому, что облегчает работу по изучению лексического фонда второй половины XIX в. (Наталья Кириллова – перенос на цифровые носители, Елена Пичугова и Елена Шляхтина – подготовка первого тома и словника; Татьяна Василец и Екатерина Маркина – второго и третьего томов). Теперь посетителям музея для проведения научной работы в библиотеке выдается опубликованный вариант, что позволяет продлить жизнь оригинальному источнику, сохранить его для потомков в первозданном виде.

В июне 2013 г. была организована фольклорно-этнографическая экспедиция студентов-филологов Миасского филиала Челябинского государственного университета в Кундравы (руководитель – Т. В. Савельева). Услышанные рассказы старожилов об истории села и церкви, увлекательная экскурсия в краеведческий музей г. Миасса и чтение «Кундравинской летописи» привели начинающих филологов к осознанию необходимости сохранения для потомков уникального текста XIX в. В 2014 г. компьютерная верстка памятника сделана благодаря работе следующих участников

проекта: студентов Миасского филиала Челябинского государственного университета (О. Ю. Буслаевой, А. С. Евсеевой, И. Г. Зайцевой, Е. И. Климашевич, А. Ш. Шайдуллиной); аспиранту Челябинского государственного педагогического университета И. А. Чуносовой.

В 2014 г. научным коллективом подготовлена публикация «Церковной летописи Кундравинской Параскевиевской церкви (1865–1875)».

В 2015 г. вышла в свет первое научное исследование языка «Энциклопедия народной жизни: Южный Урал в церковно-приходских летописях XIX в.».

На сегодняшний день опубликованные летописи пользуются спросом у генеалогов, историков, краеведов, студентов. В дальнейшем предстоит работа по составлению словников ко всем текстам, изучение особенностей функционирования речевых средств в разножанровых фрагментах и др. Привлечение данных текстов дает возможность уточнить сведения по истории населенных пунктов, церквей, биографии людей, истории фамилий, имен. Детально показана история раскола, функционирование сект на Южном Урале в XIX в., кропотливая работа священников по воспитанию, образованию паствы, обращению к вечным ценностям.

Список литературы

1. Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода Петропавловской церкви (1882–1897): в 3 т. Т. 1. / сост. А.А. Миронова, Е. Ю. Пичугова, Е.А. Шляхтина; науч. ред А.А. Миронова; Миас. филиал ГОУ ВПО «ЧелГУ». – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2009. – 467 с.
2. Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода Петропавловской церкви (1882–1897): в 3 т. Т. 2. / сост. Т.ьА. Василец, Е.А. Маркина, А.А. Миронова; науч. ред. А. А. Миронова; Миас. филиал ГОУ ВПО «ЧелГУ». – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2009. – 356 с.
3. Летопись Оренбургской епархии Троицкого уезда Миасского завода Петропавловской церкви (1882 – 1897): в 3 т. Т. 3 / сост. Т.А. Василец, Е.А. Маркина, А.А. Миронова; нау. ред. А.А. Миронова; Миас. Филиал ГОУ ВПО «ЧелГУ». – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2011. – 349 с.
4. Церковная летопись Кундравинской Параскевиевской церкви (1865 – 1876) / сост. А.А. Миронова, И.А. Чуносова; науч. ред. А.А. Миронова. – Челябинск : Полиграф-Мастер, 2014. – 320 с.
5. Миронова А.А., Чуносова И.А. Энциклопедия народной жизни: Южный Урал в церковно-приходских летописях XIX века: монография / А.А. Миронова, И.А. Чуносова. – Челябинск: Полиграф-Мастер, 2015. –148 с.

В. Э. Будейко

Общее значение кириллической графики в истории эстетики русской письменности (XVII–XXI вв.)

Статья посвящена общему значению истории русской азбуки. Особое внимание обращено на графику кириллических букв. Эстетический аспект графики имеет важное онтологическое значение и символический смысл. Символический смысл кириллических букв глубоко связан с религией и общенациональной идеологией русской культуры.

Прекрасное или красота определяет ряд явлений духовной культуры, обладающих высшей эстетической ценностью, которая составляет сущность графики нашего отечественного письма с такими свойствами как порядок в пространстве, соразмерность, определённость. Ещё блаженный Августин писал: «Бог сотворил прекрасные разнообразные формы, блестящие и приятные цвета» [13, с. 507. Исповедь X: 34]. Позднее Фома Аквинский пишет: «Конечный источник прекрасного в Боге, а условия прекрасного заключены в целостности, или совершенстве, должной пропорции, или созвучии, и ясности» [Там же. Summa theologiae 1, qu. 39, art. 8].

В 1844 г. великий русский филолог Ф. И. Буслаев заметит: «Столько же не правы и те, которые полагают, что исследование буквы убивает в учёном всякое сочувствие к живой идее. Чем более вникаешь в малейшие подробности творения, тем разительнее и глубже созерцаешь неистощимость и многообразие творчества: а буква есть самая дробная стихия человеческого слова. Философия языка только тогда будет незыблема, когда глубоко укоренится на изучении буквы. Кто с надлежащей точки смотрит на букву, тот понимает язык во всей осязательности его, изобразительности и жизненной полноте» [2, с. 26].

Термин «символ» используется нами наравне с термином «графический образ», когда речь идёт об информационной составляющей зримого письменного знака (с его триадой: знак – значение – смысл), имеющего своеобразные подробности в истории письма, прекрасном начертании и смысле изображения. Но каким способом символ может быть связан с Абсолютом, с Богом и истиной? Ответить на этот вопрос возможно, дав самую предварительную модель, схему, указывающую приблизительное на-

правление поисков истинного источника познания: знание – мифологическое творчество – вера – Бог. Между знанием и верою прозябает, прорастает мифологическое творчество, включающее поэзию символов (μυθολογικὴ ποίησις), их объяснение и отвлечение от сферы реального, далее следует миф, непосредственно граничащий, соседствующий с верой и подкрепляющий её своими отвлечёнными суждениями, переходящими в молчание, т. е. в чистый миф (ибо *др.-грч.* μύθος тесно связан с *лат.* mutus, немой). Изнанка формы, метафизика формы изучается современной наукой робко и недостаточно успешно: *идіосѵнкразі́я* звука и формы, исследования звукобуквы А. П. Журавлёва, фрактальные образы и структуры, симметрия разных видов, гармонизация графики, её единства и целостной слаженности – это пока только перспективы научных исследований.

Как известно из истории нашего кириллического письма, в основе которого очевидно присутствовала графика унциального (литургического) византийского письма, азбука X–XI вв. состояла из 44 знаков [15, с. 1], ряд письменных знаков имел следующие образы:

Название букв	**Буквы кириллицы**	**Греческий алфавит** *и проч. знаковые источники*	**Буквы глаголицы**
азъ	а	A > α	ⰰ
боукы	б	< B > β	ⰱ
вѣди	в	B > β	ⰲ
глаголи	г	Γ > γ	ⰳ
добро	д	Δ > δ	ⰴ
есть < естъ	е	E > ε	ⰵ
живѣте	ж		ⰶ
ꙁѣло > ѕѣло	ꙁ > ѕ	Z > ζ	ⰷ
ꙁемлꙗ	ꙁ	Z > ζ	ⰸ
иже	и	H > η	ⰹ
иже < іже	і	I > I	ⰺ
ћервь	ћ – ⰼ	*лат.* h + -	ⰼ
како	к	K > κ	ⰽ

Название букв	Буквы кириллицы	Греческий алфавит *и проч. знаковые источники*	Буквы глаголицы
людиє	л	Λ > λ	ⰼ
мъıслитє	м	M > μ	ⰿ
нашь	н	N > ν	ⱀ
онъ	о	O > o	ⱁ
покои	п	Π > π	ⱂ
рьци	р	P > ρ	ⱃ
слово	с	Σ > σ = ς	ⱄ
тврьдо	т	T > τ	ⱅ
оукъ	оу > ȣ	OY > ου	ⱆ
фрьть	ф	Φ > φ	ⱇ
хѣръ	х	X > χ	ⱈ
ѡмєга	ѡ	Ω > ω	ⱉ
отъ < ѡтъ	ѿ		ⱊ ⱋ
ци	ц	< *др.-евр.* цаде צ	ⱌ
чрьвь	ч	< *др.-грч.* коппа Ϙ > ϙ	ⱍ
ша	ш	< *др.-евр.* шинъ ש	ⱎ
ща	щ	< *кирил.* ш + т	ⱏ
єръ	ъ		ⱐ
єръı	ъı < ъи	< *кирил.* ъ + и	ⱐⱏ < ⱐⱊ
єрь	ь	Ρ	ⱑ
ꙗть < ѣть	ѣ	ь + -	ⱓ
ю	ю	ı + о	ⱔ
ꙗ	ꙗ	ı + а	
ѥ	ѥ	ı + є	
юсъ малъıи	ѧ		ⱕ
йотованный	ѩ	ı + -	ⱖ
юсъ большъıи	ѫ		ⱗ

Название букв	Буквы кириллицы	Греческий алфавит *и проч. знаковые источники*	Буквы глаголицы
йотованный	ѭ	ι + ѫ	ѯ
ксн	ѧ	Ξ > ξ	
псн	ꙑ	Ψ > ψ	
ѳнта	ѳ	Θ > θ	ⰲ
ѵжнца > нжнца	Ѵ	Υ > υ	ⰱ – ⰱ

Вышеуказанный перечень и его виды в полноте своей содержал христианские символы, значение коих отрицать безосновательно. Разнообразные виды крестов: ѣ т щ ѣ х ѱ ѵ; прочие символы художественности, ассоциативно связанные с культовыми христианскими предметами: ж ч н ш ъ ꙑ ь ю ꙗ а ф ѫ ц ѧ ѳ о ѕ ѻ. Об этом писали многие прежде нас [14].

К началу XVIII столетия остаток графических символов сокращается и видоизменяется:

Начертаніе буквы	Названіе, имя буквы	Чтеніе буквы
А, а	а҆́зъ	[а]
Б, б	бꙋ́кы > бꙋ́ки	[б]
В, в	вѣ́ди	[в]
Г, г	глаго́ли > глаго́ль	[г]
Д, д	добро̀	[д]
Є, є, є	є҆́сть	[е]
Ж, ж	живѣ́те	[ж]
Ѕ, ѕ	ѕѣлѡ̀	[з]
З, з	землѧ́	[з]
И, и	и҆́жен > и҆́же	[и]
І, ї	і҆́же > і҆̀	[и]
К, к	ка́кѡ	[к]
Л, л	лю́дїе > лю́ди	[л]
М, м	мыслѣ́те	[м]

Начертаніе буквы	Названіе, имя буквы	Чтеніе буквы
Н, н	на́шъ	[н]
О, о, ѻ	о́нъ	[о]
Ѡ, ѡ	ѡ́мега	[ō]
Ѿ, ѿ	ѿ	[ōт]
П, п	поко́й	[п]
Р, р	рьцы̀ > рцы̀	[р]
С, с	сло́во	[с]
Т, т	тве́рдо	[т]
Ꙋ, ꙋ, ѹ	ѹ́къ	[у]
Ф, ф	фе́ртъ	[ф]
Х, х	хе́ръ	[х]
Ц, ц	цы̀ > цы̀	[ц]
Ч, ч	че́рвь	[ч’]
Ш, ш	ша́	[ш]
Щ, щ	ща́	[ш$^{ч'}$] > [щ]
Ъ, ъ	е́ръ	[ъ]
Ы, ы	е́ры̀	[ы]
Ь, ь	е́рь	[ь]
Ѣ, ѣ	ѣ́ть	[и^{е}] / [ē]
Ю, ю	ю́	[ю]
Ꙗ, ꙗ	ꙗ́	[я]
Ѧ, ѧ	ѧ́съ ма́лый	[я]
Ѯ, ѯ	ѯы̀	[кс]
Ѱ, ѱ	ѱы̀	[пс]
Ѳ, ѳ	ѳита́	[ф]
Ѵ, ѵ	ѵ́жица	[и] / [в]

Эта совокупность [16, с. 265–295], называемая ныне современной церковнославянской азбукой, или азбукой новоцерковнославянского языка конца XVII–XVIII вв., содержит 40 знаков (с некоторыми вариантами). Изъяты из употребления символы: ѕ ѝ ћ ѩ ѵ ѫ ѭ ѥ . Буква «червь» приобретает асимметричное начертание: ѵ > ч.

Представленное сравнение азбук XI и XVIII вв. своей очевидностью подсказывает предположение: первоначальная азбука была дана славянам навырост, дабы способствовать движению ко всеславянскому (наддиалектному) объединению различных славянских языков, наречий и диалектов, дабы идти, по так называемому, эллинскому пути гармонизации языкового и символического развития. Но путь иной выбирает тристачетыреста лет тому назад русская культура, – путь национального обособления, эклектики и вторичного упрощения. Более строгие критики назовут этот путь «вавилонским смешением языков и письменностей».

В своё время талантливый философ и филолог-классик И. М. Нахов писал: «…всякая адаптация есть известное насилие над данностью» [10, с. 23]. В настоящем и будущем русская цивилизация неминуемо будет добирать новые символы из других культур, потому что не поняла письменной данности и ценности собственных исторических символов, выбросив или утратив их. Изнанкой этой формы азбуки X–XVI вв. является фрактал в виде восьмиконечной (восьмилучевой) звезды – звезды Богородицы.

Но и этого оказывается мало реформаторам XVIII в., они доводят русскую азбуку до состояния так называемой «имперской гражданицы», т. е. письма, предназначенного для мирского употребления. Письма, которое как бы разделяет единую и неделимую жизнь – на жизнь духовную и жизнь бездуховную, а с нею и мир, вселенную, удобренную, заселённую «просвещённым и непросвещённым человечеством».

Итак, русский алфавит (русская гражданица или имперская гражданица) начала XIX в. до реформы 1917–1918 гг. содержит 35 букв и 2 факультативных (необязательных по выбору и используемых по редакторскому усмотрению: буквы Ё ё, а также Й й, последняя определяется как составная И и с диакритическим знаком краткости). Таким образом, русская азбука, прошедшая через реформы, к началу XX в. имела следующий вид:

А а, Б б, В в, Г г, Д д, Е е, (*факультативная* Ё ё), Ж ж, З з, И и, (*факультативная или буква с диакритическим знаком* Й й), І і, К к, Л л, М м, Н н, О о, П п, Р р, С с, Т т, У у, Ф ф, Х х, Ц ц, Ч ч, Ш ш, Щ щ, Ъ ъ, Ы ы, Ь ь, Ѣ ѣ (*образъ курсивной Ѣ ѣ*), Э э, Ю ю, Я я, Ѳ ѳ, *V ѵ* [12, с. 2–3].

Как писал тогда Я. К. Грот: «Послѣдняя буква [поставляется нами] въ скобкахъ, потому что она почти никогда не употребляется. Буквы **и, е** получаютъ ещё особое назначеніе помощію надстрочныхъ знаковъ (й, ё), при которыхъ онѣ изображаютъ другіе звуки и потому въ этомъ видѣ должны бы также занимать мѣсто въ азбукѣ» [4, с. 2]. Видим, что изгоняются из гражданицы, т. е. мирского письма 8 символов: ѯ ѱ ѿ ҁ ѡ ѧ ѕ ї. Кроме того, изменяется облик некоторых букв, явно имеющих христианские (графические) формы: ш ѣ. Буква ѱ (один из древнейших видов христианского креста) приобретает некрасивый асимметричный вид «щ».

Примечательно, что графика, как это признавали и сами реформаторы, и их последователи, была заимствована из латинских шрифтовых гарнитур, которые связаны со стародавними языческими временами, названия кириллических букв тоже были переименованы на латинский манер. Однако в самой латинице никогда: за последние 2000 лет не было никаких изъятий. Напротив, W w появилась в XI в., добавлены в XVI в. буквы: J j, U u. Отметим, что буква K, забытая на тысячелетие, вновь была воскрешена в средневековье! И это притом, что буквы c, k, q передают один и тот же звук [k], задненёбный, взрывной, глухой. Гласные буквы i, y передают звук [i]. Образно выражаясь, никто и слова не сказал, что это «лишние буквы в латинском письме». У нас же за последние 300 лет звучат нескончаемые «песни ленивых о лишних буквах» в русской азбуке.

Для новой «имперской гражданицы» свойственны некириллические графические элементы, формы, засечки, петельки, виньетки, мачты и т. п. По нашим сравнительным подсчётам, более половины графических элементов в русских буквах составляют латинские имитации, подражания, а в рукописных школьных прописях, общеупотребительных начерках и почерках латинских заимствований больше 6/10! О чём это может свидетельствовать? О том, что реформаторы азбуки имели в качестве перспективного идеала, образцовой модели – графику, алфавит латинские. В этом при-

чина, отсюда происходит искажение симметричных образов некоторых букв, разрушение символического единства и ладности знаков, т. е. введение начал неразумной эклектики или, так называемого, «вавилонского символического блуда».

Наконец, реформа коммунистов-большевиков 1918 г. убрала из нашего письма столь очевидные буквенные символы, связанные с имперской символикой, символикой христианской, выраженной графически на знамени и гербе Российского государства: ѣ ѳ v і. Несомненно, такое изъятие в новой совокупности «советской гражданицы» обеднило символическую сокровищницу, узаконило в качестве полноправных буквы: «ё, й». Хотя «ё» некоторые партии, организации и до сего дня не признают и не печатают. Если считать буквы по употребительности на письме большинством пользователей, то азбука современного русского языка составит 32 символа. Если же представлять симметрический расклад из 33 буквенных символов этого ряда, то изнанка такой графики – фрактал в виде шестиконечной звезды – звезды и символа Ветхого завета.

Современный художник по шрифтам Ю. Гордон, которого трудно заподозрить в какой-либо религиозной или политической пристрастности к истории нашего письма, пишет: «Современный кириллический (*прим. В. Б., точнее, гражданица*) шрифт очень молод по сравнению с латинским. Наш алфавит пережил серьёзнейшую встряску 300 лет назад: стремясь приблизиться к Европе, Пётр пересмотрел состав алфавита и особенно форму знаков. Вместо устава и полуустава для светской печати была введена антиква (гражданский шрифт). Реформу провели решительно, однако шрифт – не тот организм, который можно привести к идеальному виду в один присест. Последующие три века ушли на то, чтобы сделать форму букв более гармоничной и выработать единую систему построения всех знаков. Этот процесс продолжается по сей день. Если говорить о красоте, а не о пользе… мы, кириллические шрифтовики, должны смотреть правде в глаза. Нам никогда не сделать красивой кириллицу (*прим. В. Б., точнее, гражданицу*), потому что она почти наполовину состоит из неинтересных, вялых по конструкции, похожих друг на друга, как спины в очереди, зна-

ков. Мы можем сделать прекрасный шрифт, но его латинская часть (нами уже сделанная!) будет по определению лучше родной кириллической (*прим. В. Б., точнее, гражданицы*)» [3, с. 10–11]. Замечательные слова о том, как много надобно исправлять после абортивной перестройки, поэтому именно в эстетическом аспекте письменной графики кроется причина, которая создаёт перспективу буквенной деривации, являющую себя в поэтике русского языка (тропы, фразеологизмы, антропонимы, урбанизмы и т. д.), иными словами: сознание в языковой деятельности так созерцает и таким образом выражает символы письма. Однако некоторые говорят, что графика неважна, что это параграфическое приложение к языку и культуре, поскольку современной культуре нет дела до этих знаков.

Но так ли это? Или за этими словами скрывается какая-то тайная подоплёка, манипуляция общественным сознанием, о которой не догадываются непосвящённые? Если бы за графикой не было никакого смысла, то графику не использовала бы реклама, торговые и банковские корпорации; ибо господа-рекламодавцы прекрасно понимают, как воздействует графика на сознание и подсознание читателей, посетителей, пользователей, потребителей. Современные составители графических совокупностей, графические дизайнеры придают большое значение своим брендам, ярлыкам, графическим символам. Удачные графические составления хорошо оплачиваются.

Графический, буквенный образ не может не влиять на восприятие звука, на работу тех или иных структур мозга. Когда мы видим букву, то в сознании, следовательно, и в мозге, изменяется общее состояние, сейчас же звучит соответствующий звук, возникает образ, включаются структуры мозга, и наоборот. Буква как бы своим образом, внешним видом устанавливает, узаконивает восприятие звука, ассоциативного образа, смысла, помогает выработать в сознании общий образ звука, смысла, закрепляет их помощью данного графического изображения. Даже если мы не читаем, а слушаем, произносим про себя слова: «вѣра, Богъ, дѣло, добрыня», буквы продавливают пытливую мысль, влияют, вспыхивают в нашем сознании, в самых интимных уголках нашей памяти, заставляя воспринимать разумом не совсем то, что воспринимается слухом и т. д. [7, с. 11]. Так, бу-

квы становятся частью нас, вписываются навсегда своеобразными реагентами в книгу нашего внутреннего мира. Человеческое сознание порождает множество образов, образы являются теми началами концептов (от *лат*. conceptum – concepta), которые рождают пиктограммы, пиктограммы могут быть началами (зёрнами) идеограмм, последние – источником буквенного символизма. Это тезис грамматологии и психологии читающей и пишущей личности. Именно сознательное, закреплённое исторической письменностью, многообразие буквенного символизма даёт свободу развитию, усложнению значений и смыслов в языке, который использует тот или иной алфавит как совокупность буквенных символов, расположенных в определённом культурой и религией порядке. Покушение на символы письма, их уничтожение, деактуализация знаков письма в современности оказывается борьбой со смыслами, борьбой с феноменальной, своеобразной культурой народа, использующего дарованные преданием письмена, борьбой против развития народа.

Требуется время и общее обдумывание, дабы понять окончательные намерения реформационных целей. Но то, что история нашей азбуки свидетельствует о продолжительной борьбе против христианской символики, для многих исследователей становится очевидным явлением борьбы антихристианских сил против любых напоминаний об образах, о символах христианства.

Дополним, что реформы нашего письма за последние 300 лет уничтожили антистих как орфографический принцип, присутствующий в правописании многих современных европейских языков [8, с. 549–552].

История знака «ѣ» поучительна в этом отношении. Как известно, символ сходный с «ѣ», встречается уже в IV в. н. э. в перевёрнутом виде под наименованием «константиновского креста» [14, с. 73–74]. Этот же символ не случайно появляется в славянской кириллице, что несомненно доказывает хорошее знакомство составителя кириллицы с византийской символикою. Итак, этот символ существует в качестве буквы «ять» с XI в. до 1918 года на Руси, в России, а в Болгарии до 1945 года. Затем его изгоняют и предают забвению, якобы как «лишнюю букву» в этих письменностях, при этом уничтожают систему антистиха. Потом через 95 лет

переворачивают и придают этому символу несколько асимметричный вид, и он «делается символом российского рубля». Интернет-голосование ноября 2013 года представило гнусный фарс, спектакль для профанов, которые ничего не знают положительно из истории христианской символики и славянской письменности, ибо современное среднее образование в России готовит недоучек в неограниченном количестве. Однако замечательно, что большинству интернет-пользователей этот символ понравился! Ещё бы. Ведь это архетипический образ-символ нашей 2000-летней христианской культуры. Нашёлся и «автор, дизайнер знака». Вся эта «комедия с перевёрнутым знаком ѣ» напоминает эпизод из романа «Золотой телёнок», где влюблённый О. Бендер ночью сочиняет стихи: «я помню чудное мгновенье…», но утром вспоминает, что их уже написал А. С. Пушкин. Однако современные «авторы нового знака» – «нового символа рубля РФ» вспомнить, подобно О. Бендеру, не могут, где-то у них недостаёт для этого вспоминанья… Подобный комментарий возможен и для символа @, который встречается в древнерусских рукописных книгах как графический образ, связанный этимологически с логограммой: ἅγιος – святый (см. Киевскую псалтырь 1405 г.), а также с буквою «азъ». Не так давно современные содомиты и т. п. присвоили себе исторический символ – «семицветную радугу» как эмблему своего течения пороков сладострастия. Но, как известно, из святого Писания Бог даёт знамение – радугу Ною как Третий завет с человечеством [Бытие гл. 9]. Радуга как символ является существенным религиозным смыслом для всех авраамических религий, но никак не для содомитов и т. п. Великий русский философ К. Н. Леонтьев писал полтора века тому назад, что «распространение прогресса делает человека пошлее», что мы достаточно ясно наблюдаем в настоящее время [9].

Список литературы

1. Будейко, В. Э. Проблемы представления информации в алфавитах (на материале кириллицы восточнославянских языков): монография / В. Э. Будейко; науч. ред. Л. А. Шкатова. – Челябинск: Энциклопедия, 2012. – 300 с.
2. Буслаев, Ф. И. Преподавание отечественного языка: учеб. пособие для студентов пед. ин-тов по спец. «Рус. яз. и лит.» / Ф. И. Буслаев. – Москва: Просвещение, 1992. – 512 с.: ил.

3. Гордон, Ю. Книга про буквы от Аа до Яя / Ю. Гордон. – Москва: Изд-во Студии Артемия Лебедева, 2006. – 384 с.
4. Гротъ, Я. К. Русское правописаніе. Руководство, составленное по порученію 2-го отд. Имп. Акад. Наукъ / Я. К. Гротъ. – 19-е изд. – СПб.: Изд-ніе Имп. Акад. Наукъ, 1910. – 120 + 44 с.
5. Деррида, Ж. О грамматологии: пер. с фр. / Ж. Деррида – Москва: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
6. Дрбоглав, Д. А. Латинское письмо // Лингвистический энциклопедический словарь / гл. ред. В. Н. Ярцева. – Москва: Совет. энцикл., 1990. – С. 253–255.
7. Журавлёв, А. П. Звук и смысл / А. П. Журавлёв. – Москва: Просвещение, 1991. – 160 с.
8. Кузьминова, Е. А. Антистих // Православная энциклопедия. – Москва: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. – Т. II. – С. 549–552.
9. Леонтьев, К. Н. 2011: Храм и Церковь / К. Н. Леонтьев (1831–1891). – Мн., 2011. – 620 с.
10. Нахов, И. М. Мой Гомер. Субъективные заметки об «объективности» гомеровского эпоса / И. М. Нахов // Вопросы классической филологии. Вып. XII. – Москва: Изд-во МГУ, 2002. – С. 3–38.
11. Саблина, Н. П. Буквица славянская / Н. П. Саблина. – СПб., 2000. – С. 174–175.
12. Славянский или церковный букварь. – Москва, 1908. – 120 с.
13. Столович, Л. Н. Прекрасное // Философский энциклопедический словарь / Л. Н. Столович. – Москва: Совет. энцикл., 1989. – С. 507–508.
14. Уваровъ, А. С. Христіанская символика. Символика древнехристіанскаго періода / граф А. С. Уваров. – Москва: Изд. Г. Лисснера и Д. Собко, 1908. – 241 с.: ил.
15. Хабургаев, Г. А. Старославянский язык / Г. А. Хабургаев. – Москва: Просвещение, 1986. – 288 с.: ил.
16. Шустова, Ю. Э. Азбучные ряды в восточнославянских печатных букварях конца XVI–XVII вв. / Ю. Э. Шустова // Палеография и кодикология: 300 лет после Монфокона. – Москва: ИВИ, 2008. – С. 265–295.
17. Энциклопедия символов, знаков, эмблем / сост. В. Андреева, В. Куклев и др. – Москва: Локид; Миф, 1999. – 576 с.

М. А. Голендухина

Ролевое варьирование образа главного героя в автобиографическом Житии протопопа Аввакума

Культурный потенциал семнадцатого века, вызванный кардинальными изменениями состояния общества и его эстетическими поисками, вызвал к жизни феномен барокко – направления в искусстве, специфическими чертами которого были контрастность, игровое начало, эмблематичность, стремление человека выйти за границы средневекового стереотипа поведения [7]. Существенным в обрисовке человека становится театральность самовыражения, открытая публичность действий, даже приводящая к возможной экстравагантности и крайней экзальтации в выражении эмоций. Отсюда внимание к героическим сюжетам в появляющейся драматургии, заострение внешней и внутренней конфликтологии в нарративных жанрах, включая агиографию. Драматизация повествования характерна для произведений Аввакума [2] – религиозного деятеля XVII в., главы старообрядческого движения, критиковавшего новое учение и реформы патриарха Никона, послужившие причиной церковного раскола.

Неповторимое по творческой смелости Житие Аввакума, с момента его публикации как памятника литературы, справедливо находится в поле внимания литературоведов, лингвистов и историков. Один из самых разработанных и традиционных жанров средневековой словесности, диктующий создание образа святого, в соответствии с определенным типом подвижничества, оказался креативно преобразован автором в напряженное автобиографическое повествование, рисующее героя, переживания и поведение которого оказываются равновелики конфликтам времени. В «Житии» представлен Аввакум-автор и Аввакум-герой. Стремление воплотить всеобъемлющую сущность персонажа приводит к использованию автором в поэтике памятника ролевого подхода, когда, помещая героя в различные эпизоды биографии, автор «Жития» как настоящий режиссер «разыгрывает» с героем определенные роли.

Образ Аввакума-героя, которого условно можно рассматривать как актера, неоднозначен и конструируется из множества ролей, избранных Аввакумом-автором, ставшего режиссером биографического «спектакля».

Герой оказывается включен в целую систему ролевых воплощений, связанных с различными стилевыми доминантами. Выяснение того, как художественная задача автора решается с использованием ролевого многообразия образа героя становится предметом представленных заметок.

В зависимости от того, какую роль и с какой целью выбирает для себя Аввакум, зависит и стиль повествования. Прихотливость стилевого плана Жития определяется тем, какую «нагрузку» берет на себя герой в конкретном эпизоде сюжета, какая грань обличительного пафоса провозглашается и какие эмоции автору необходимо вызвать у читателя.

Ролевая функция предполагает модель поведения актера, равнозначную модели поведения тех героев/типов персонажей в бытовой или художественной сферах, на которых стремится быть похожим актер. Это означает, что актер (исполнитель роли) заимствует в своем поведении элементы, общие для модели поведения той или иной роли: стиль речи, цитаты, тип отношений между героем и обществом, тип событий и т. д. Также Аввакум осуществляет выбор лексики и тип включаемых в повествование событий в зависимости от особенностей того ролевого образа, в котором он презентует себя. В тексте памятника явственно вырисовываются различные типы агиографического подвига. Перечислим некоторые из них.

Пророк. Протопоп Аввакум выступает идейным вдохновителем и главным действующим лицом в борьбе за «старую веру». Как лидеру старообрядческого движения, Аввакуму необходимо создать образ, прямо противоположный образу «отступника» Никона. Таким образом является образ истинного христианина, мученика за Христову веру. Поэтому центральная роль, разыгранная Аввакумом в Житии – роль пророка («Бог отверз грешъные мое уста») [3; с. 60].

Аввакум изображает себя пророком-обличителем – единственным, кому открыта истина и кто способен нести ее до конца. Как пророк, на которого возложена ответственная миссия обличения неправедного учения, Аввакум один противостоит сонму врагов. Задача Аввакума – донести истину и обличить «никонианцев», которые от этой истины удалились. Незыблемые аргументы Аввакума – его понимание церковного учения и авторитет сочинений Святых Отцов. Изображение Аввакумом себя в образе

пророка имеет также и прямые параллели в Библии: в Книге Пророка Аввакума (предсказавшего приход Мессии и пленение Иерусалима) и в Книге Иова. Это разработанный в Средневековье прием поэтики, расширяющий содержание произведения. Автор безусловно рассчитывал на знание читателем подвигов и типа святости одноименного персонажа Ветхого Завета, твердость в отстаивании веры, смелость и бесстрашие которого были главными характеристиками пророка.

Еще в начале повествования протопоп выбирает определенный тип события: чудесное видение. Молодому Аввакуму снится символический пророческий сон, готовящий его к жизненным испытаниям. Это типичный агиографический ход сюжета: читатель видит, что герой еще в детстве (или в юности) был избран Господом для совершения великих дел и страдания за христианскую веру. Неприятие его пророческих предсказаний выявляет усиливающуюся греховность пространства русского государства времени патриарха Никона.

Реализуя функции пророка, Аввакум презентует себя в роли святого подвижника, благоверного и благочестивого раба Божия. Характеризует себя, обращаясь к методу «от обратного», называясь грешником, «треокаянным врачом». Соответственно, и тип событий, избираемый Аввакумом для демонстрации своего благочестия – это истязание себя за богопротивные помыслы и действия. В «Житии» несколько раз упоминаются эпизоды, связанные с самоистязанием Аввакума за греховные мысли. Естественно, что сила истязаний прямо пропорциональна доверию к нему братьев по вере.

Мученик. Как то и предписывает роль пророка, Аввакум находит противодействие своим взглядам со стороны власти. «Неугодного» пророка обрекают на наказания, которые Аввакум интерпретирует как муки. И здесь он приписывает себе ролевой образ мученика.

Один из приемов, используемых Аввакумом для «разыгрывания» своей роли мученика, – это контрастное изображение себя и своих «мучителей». Если поведение гонителей сравнивается Аввакумом с поведением неразумных животных, то его поведение истинно человеческое. Иным способом для создания образа мученика пользуется Аввакум, описывая

свое заключение в остроге. Аввакум примеряет роль смиренного послушника, не смеющего роптать. Для этого он использует уменьшительную лексику. Таким способом он не только вызывает у читателя жалость к себе, но и объясняет участие к нему других людей, проявленное во время его мученического подвига. Таким образом, приверженность староверию его соратников является результатом его личной стойкости и христианского терпения.

Чудотворец. Помимо «мученической» составляющей, ролевая функция пророка предполагает функцию целителя. Чтобы убедить читателя в несомненности основ «старой веры», Аввакуму необходимо было продемонстрировать чудесное событие [8, с. 257–260]. К Аввакуму обращаются за помощью люди, видящие в нем единственного истинно православного человека, не примкнувшего к «отступнику Никону». Для них он подлинный Святой, который идет на муки во имя Господа; доказательством святости становится дар исцеления. Вводя эпизоды человеческих «врачевания душ и телес», писатель имплицитно приближает читателя к убеждению в святости своего героя. В конце «Жития» Аввакум приводит восемь поучительных повестей о борьбе с бесами и свершаемых чудесах.

Более того, в интерпретации автора «Жития» Бог карает людей болезнями за то, что они ссорятся с Аввакумом. Примирившись с ним, люди получают исцеление. Таким образом, через Аввакума происходит наказание за грехи, через него же происходит и исцеление за покаяние. При этом сам Аввакум всячески отрицает свое участие в совершении чуда и постоянно показывает читателю свое удивление перед совершаемыми чудесами. Скромность подвижника еще больше должна была убедить современника в его святости и чудотворстве.

Семьянин. Помимо общественно-политических отношений Аввакум включен в отношения семейно-бытовые и здесь проявляет себя как любящий муж и отец, но заботится не только о мирском положении семьи, но и о ее душевном здоровье. Однако, общественные ценности, ценности религиозные Аввакум ставит выше семейных. Он оставляет семью и удаляется, если того требуют обстоятельства. Поэтому нередко он называет свою супругу «протопопицей», подчеркивая ее социальный функцию, ведь жена

Аввакума Настасья Марковна и их дети следуют за главой семейства в ссылку. Таким образом, даже личную, интимную сферу Аввакум подчиняет своим религиозно-политическим убеждениям и стремлениям.

Законоборец. Другая роль, присваемая Аввакумом – роль законоборца. Протопоп Аввакум – ревнитель закона Божьего (к чему его, несомненно, обязывают личное мировоззрение и церковный статус). Он непримиримо относится к различным волхвам, шептунам и колдунам, действующих по научению дьявольских сил, а не с Божьей помощью.

Государев проситель. Неотступно следует Аввакум и законам государственным и выступает не только как раб Божий, но и как раб государев. Послушание Аввакума царю и уважение к нему и царской семье несмотря на постоянные ссылки объяснимо, если обратиться к пониманию людьми того времени статуса государя. Царская власть от Бога, соответственно, непослушание государю означает непослушание Богу, что невозможно для Аввакума. Таким образом, государь в мировоззренческой системе Аввакума представлен как добрый и справедливый правитель, отягченный долгом прислушиваться к мнению советников против своей воли. Противоречие возникает тогда, когда государь, по мнению Аввакума перестает и соотносить свою власть с христианским принципом борьбы за истинную веру, становясь тем самым слугой антихриста. В отношениях с государем Аввакум исполняет не только роль государева раба, но и роль духовного наставника. Функция Аввакума: вразумить государя, вернуть его к старой вере: «… бодрствуй, государь, а не дремли, понеж супостат дьявол хощет царство твое проглотить» [3, с. 54].

Культурный герой. Ролевые воплощения Аввакума можно рассмотреть и с точки зрения реализуемого в данном случае древнейшего архетипа. Как отмечают А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко, одной из основных функций культурного героя является защита культуры от посягательств демонов, чудовищ и других хаотических сил [5, с. 130]. Аввакум выступает как борец с «никонианской ересью», защитник старой веры. Он называет церковные власти и патриархов «антихристовым войском». Новое религиозное учение, вторгнувшееся в основы идеологической и обрядовой сферы «староверов», представителем и духовным лидером

которых выступает протопоп Аввакум, приводит к всеразрушающему хаосу. Соответственно все люди, предавшие исконную веру, по мнению Аввакума, соблазнены главным демоном, чудовищем этого хаотического мира – Никоном. И Аввакум, активно борющийся с этой разрушительной силой, выполняет основную функцию культурного героя, препятствующего уничтожению мира.

Трикстер или юродивый. Парным противником культурного героя выступает трикстер. Если культурный герой созидает, то трикстер разрушает. Трикстер – разбойник и шут, он вносит в сознание идеи относительности любых ценностей [Там же, с. 132]. Главное оружие трикстера – юмор. С этой позиции Аввакума можно назвать трикстером, но по отношению к миру антихриста. Юмор является необходимой частью отношения Аввакума к себе и окружающим. Аввакум часто приводит комичные ситуации, случившиеся с ним во время ссылки (в Тобольске княгиня предлагала протопопу спрятаться в сундук во время обыска), с иронией же он относится к себе и своим мучителям. Комическое самоуничижение Аввакума, его юродство – это игра еще одной роли – роли простака и юродивого, цель которого уничтожить «кромешный мир» Никона.

Завершая анализ ролевых образов Аввакума, отметим синкретичность образа Аввакума-героя, соединившего множество функций, для каждой из которых Аввакум-автор выбирает роль, наиболее подходящую для ситуации. Постоянное чередование ролей создает сложный стилевой рисунок теста: изображение социальной функции получается объемным и раскрывается с различных сторон.

Список литературы

1. Дашевский, В. А. Житие бунтаря (Протопоп Аввакум и его роль в развитии русской агиографии) [Текст] / В. А. Дашевский // Филологический класс [регион. метод. журн. учителей-словесников Урала]. – 2004. – № 11. – С. 66–71.
2. Демкова, Н. С. Драматизация повествования в сочинениях протопопа Аввакума [Текст] / Н. С. Демкова // ТОДРЛ. Т. 4. – Ленинград : Наука, 1988. – С. 302–316.
3. Житие Аввакума и другие его сочинения [Текст]. – Москва : Совет. Россия, 1991. – 368 с.

4. Кузьмина, В. Д. Из истории русского демократического театра XVIII века [Текст] / В. Д. Кузьмина // ТОДРЛ. Т. 10. – Москва; Ленинград : Изд-во Акад. наук СССР, 1954. – С. 408–426.
5. Пелипенко, А. А. Культура как система [Текст] / А. А. Пелипенко, И. Г. Яковенко. – Москва: Языки русской культуры, 1998. – 376 с.
6. Робинсон, А. Н. О художественных принципах автобиографического повествования у Аввакума и Епифания [Текст] / А. Н. Робинсон // Славянская филология: IV Междунар. съезд славистов. – Москва, 1958. – Т. 2. – С. 245–272.
7. Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи [Текст]. – Москва: Наука, 1979. – 376 с.
8. Смех в Древней Руси [Текст]. – Ленинград: Наука, 1984. – 295 с.

А. В. Нестерова

Проблемы изучения сборника церковных проповедей «Статир» как целостного авторского памятника XVII в.

Рукописный сборник XVII в. «Статир»[1] является одним из самых ярких текстов среди многообразия малоисследованных памятников древнерусской письменности. Этот сборник авторских проповедей, написанный на 814 листах, представляет собой уникальное произведение, по самобытности и художественной выразительности сопоставимое с сочинениями таких авторов, как протопоп Аввакум и Симеон Полоцкий. Как известно, к XVII в. ещё не сложилась традиция повсеместного написания проповедей от первого лица. Автор же данной рукописи не только принимает решение составить собственные проповеди, но и выказывает удивительную самостоятельность в суждениях и выводах, опираясь, безусловно, на существовавшую традицию гомилетики. Эти особенности вызывают интерес к автору как создателю текста и обуславливают актуальность изучения данной рукописи как уникального авторского текста. Ценность данной рукописи предопределяется ее связью с местом создания – Прикамье, вотчина Строгановых.

[1] РГБ. Собр. Румянцева № 411. Сборник слов и поучений «Статир». 1683–1684 гг. 815 л. 4° (30×25), п/у одного почерка, авторская нумерация листов: 1–17 (I счета), 1–517 (II счета), 1–279 (III счета). Сбой нумерации: пропущены лл. 474 (II сч.), 187 (III сч.); нумерованы дважды л. 439, 443 (II сч.), 189 (III сч.). Утрачены л. 250, 251 (III сч.).

«Статир» был создан в 1683–1684 гг. в центре Строгановских владений второй половины XVII в. – Орле-городке, о чем свидетельствует приписка киноварью, сделанная автором в конце предисловия к сборнику. Этот город был возведен Г. А. Строгановым в 1564 г. на берегу Камы и изначально носил название Кергедан, который долгое время был промышленным центром уральских Строгановских имений и мел статус военного укрепления, а затем стал приобретать значительную роль в культурной жизни региона. В Орле-городке была сооружена обширная церковь Похвалы Богородицы, где в конце XVII в. служил автор «Статира», приглашенный Г. Д. Строгановым (1656–1715). Большую роль в интеллектуальном и духовном становлении людей культуры в этом регионе играла обширная и фундаментальная библиотека, расположенная в Строгановской вотчине [8]. Несомненно, это касается и автора рассматриваемой рукописи.

К большому сожалению, зная место написания данной рукописи и время ее создания, мы не можем назвать имя создателя. Оно оказалось скрыто по невыясненным причинам [10]. Попытки определить его до настоящего времени не являются убедительными [8]. Актуальным остается вывод, сделанный исследователем Д. М. Буланиным и заключающийся в том, что информация из источников не позволяет на сегодняшний день назвать имя с полной научной достоверностью [2].

Уникальность сборника состоит не только в его поистине высокой художественной ценности, что было подтверждено многими исследователями и даже стало причиной его упоминания в учебниках XIX в. по церковному красноречию. Он уникален за счет удивительной целостности и художественной завершенности, которую ему придают авторские элементы композиции. Это двухчастное Предисловие, молитвы об окончании работы, составленные автором и заключительные вирши. Сам сборник разделен автором на две части. Первая часть содержит 111 поучений – «слов», посвященных праздникам пасхального и послепасхального цикла, вторая же часть состоит из 45 поучений на годовые праздники и важные события человеческой жизни, так или иначе связанные с жизнью церковной. Молитвы и вирши завершают каждую из частей.

А. Х. Востоков был одним из первых исследователей, обративших внимание на данный сборник. Им были опубликованы отрывки из Предисловия, свидетельствующие о риторическом таланте автора [3]. Затем к нему обращался П. Т. Алексеев, изучая вопрос точной датировки и структуры памятника. В дальнейшем изучением его в том или ином аспекте занималось множество исследователей (в том числе работы Н. Ф. Сгибневой, посвященные изучению отдельных проповедей) [см. 7], однако комплексное исследование, затрагивающее все основные и уникальные черты сборника и раскрывающее его художественную, содержательную и культурную ценность пока что проведено не было. Необходимость такого исследования невероятно высока, так как «Статир» представляет собой действительно выдающееся сочинение, которое помимо собственной ценности как произведения художника слова имеет и большое культурное значение, оно способно открыть новые аспекты в понимании переходной эпохи, представителем которой оно было создано, в рефлексии масштабных исторических и культурных процессов человеком того времени через призму христианских ценностей и глубокого личного духовного опыта.

Итак, перспективной задачей нашего исследования является многогранное, комплексное изучение данного рукописного сборника как литературного и языкового феномена конца XVII в. Сложность проблемы сопряжена с объемом рукописи (815 листов), невозможностью даже вкратце обрисовать все темы, поднятые автором в поучительных и похвальных Словах.

Стоит остановиться на эпохе, в которую сборник был создан. Конец XVII в. – время перемен и всевозможных преобразований, время, когда происходит смена культурной парадигмы (церковный раскол, обмирщение культуры, европеизация и т. п.). И в этих условиях автор сборника старается сохранить целостность мировосприятия, актуализировать опорные точки человека как представителя русской православной культуры. Это было тем более важно, что русская культура в регионе находилась в прямом контакте с культурой коренных народов – языческой и мусульманской [8]. Делая множество отсылок к Священному писанию и трудам авторитетных учителей церкви, автор находит в них оплот и устойчивость, это является

его фундаментом в построении здания собственного мировоззрения и понимания жизни. Обладая неким внутренним стержнем и наблюдая «брожение», происходящее вокруг, создатель проповедей сокрушается и пытается привнести мир и Божью правду в пространство вокруг себя. В создании «Статира» автор видит высокую задачу и высшее призвание («На сие бо и родихся и позванъ бысть»). Понимание важности своего труда и вместе с тем христианское смирение ярко проявляется в Предисловии и в основательности, с которой сборник создан. Автор ощущает себя орудием в руках Божиих, что не подавляет, а, напротив, усиливает и придает новые грани личностному началу в его проповедях.

Одним из ключевых моментов является то, что для человека той эпохи была характерна вера в преображающую силу слова. Слово, вдохновленное божественной благодатью, обладало реальной мощью, способной воздействовать на человека и направлять, изменять его жизнь. Автор «Статира» осознает это и очень часто в своих проповедях апеллирует непосредственно к читателю, вызывая в нем интеллектуальный и эмоциональный отклик. Для того, чтобы «достучаться» до сердца слушателей (а проповеди были не только написаны, они также читались своим прихожанам), автор активирует все свои художественные способности, всю силу своего таланта, чем действительно служит Богу. Он использует яркие образы, средства языковой выразительности, проводит неожиданные параллели и сравнения. Например, в Предисловии, объясняя свое намерение составить сборник, автор обращается к евангельскому эпизоду о дани на храм, которую апостол Петр отдал, найдя по слову Иисуса Христа статир (т. е. четыре драхмы) внутри пойманной рыбы. Интересна интерпретация автора и то, как он при этом использует средства языковой выразительности, подчеркивая торжественность и важность своей мысли: «[И тогда] …востави мя Б(о)жия десница, и благий гла(с) Вл(а)д(ы)ки моего побуди мя, воздвиже мя, яко верховнаго Петра на ловитву, рече ми Б(о)жия бл(а)годать: «Не унывай, ч(е)л(о)в(ѣ)че! Что вла[ч]ешися унынием, яко безгласная рыба в мори непостояннаго вѣка? Верзи, яко удицу ума твоего, внутрь многомятежнаго смысла своего, – и обрящеши статиръ, даждь его во сл(а)ву имени Моего и в свое искупление». Такая трактовка автором названия своего

сборника поражает своей глубиной и творческим осмыслением. В дальнейшем образ статира будет появляться и в проповедях. Это лишь один из примеров, в то время как художественная выразительность и оригинальное содержание присущи многим проповедям в сборнике.

Из предыдущего примера видно, что автор прибегает и к преобразованию, «украшению» самой формы слова (например, используя слова-композиты – слова, образованные объединением двух или более основ). Однако для создателя сборника это не простые средства языковой выразительности, выступающие в тексте в роли украшения речи и являющиеся лишь элементами стиля, но нечто большее. Автор стремится передать сложность содержания через сложность формы, сложность мысли через сложность слова. Средства художественной выразительности в тексте «Статира» призваны поразить читателя, воздействовав на его ум и сердце, обратить внимание на важность изрекаемого и вызвать эмоциональный отклик. Выразительность и оригинальность формы пробуждает интерес читателя к личности автора, к его жизненной позиции, вызывает активное сопереживание с его стороны, что дает ему возможность принимать услышанные мысли и «слагать их в сердце», задумываться о действительной значимости того, что затрагивается в речи автора. Так, слово, обретая особую силу, оказывается способным побудить человека к действию и преобразованию своей жизни и мира.

Феномен воздействия слова на читателя и веры самого автора текстов в способность высокого и чистого слова преображать действительность требует дальнейшего рассмотрения, и сборник «Статир» является одним из самых показательных и многоуровневых объектов для исследования такого рода. Оно также интересно в богословском и философском плане, так как может открыть новые грани в понимании сущности слова как части духовной системы мироустройства. Это дает возможность окунуться в мир человека XVII века, ощутить его самосознание, его видение мира, жизни и веры и, возможно, открыть что-то новое и для понимания современным читателем ценностей православного человека.

Также актуальным является вопрос о публикации данного памятника. Хотя отдельные части сборника публиковались ранее (Яхонтов [12],

Востоков [3]), в них были внесены серьезные правки [8] соответствие с пониманием передачи текста для нужд церковного клира. Другие же публикации в большинстве своем далеко отстоят от оригинала [5]. Наиболее точно оригинал передан в издании нескольких тематических Слов, подготовленный Н. Ф. Сгибневой. Однако сборник как целостное произведение в своем оригинальном содержании и структуре опубликован не был, что, безусловно, ограничивает доступ к нему читателей и не дает возможности заниматься им большому кругу исследователей.

Полагаем, что в ходе дальнейших исследований удастся приблизиться к осмыслению этого выдающегося памятника письменности и гомилетики в некой внутренней целостности. На предыдущих этапах нами был рассмотрен графический облик рукописи и своеобразие автора как писца, что дало основание сделать вывод о его безусловной грамотности и причастности к литературному наследию того времени. Также были рассмотрены некоторые аспекты авторской риторики и сделано заключение, что создатель «Статира», несомненно, был мастером слова, владевшим различными приемами и опиравшимся на существовавшую в то время традицию гомилетики. Следующим этапом исследования предположительно станет обращение к структуре сборника и содержательному наполнению проповедей, что позволит перейти к более масштабным смысловым аспектам. Это представляется крайне важным, ведь «Статир» имеет отношению не только к культуре Уральского региона, но и к общему литературному процессу на Руси, к православному вероучению в целом и к вечным ценностям и вопросам, которые актуальны и по сей день.

Список литературы

1. Алексеев, П. Т. «Статир»: описание анонимной рукописи XVII века [Текст] / П. Т. Алексеев // Археографический ежегодник за 1964 год. – Москва, 1965. – С. 92–101.
2. Буланин, Д. М. Некоторые трудности изучения биографии древнерусских писателей [Текст] / Д. М. Буланин // Русская литература. – 1980. – № 3. – С. 137–142.
3. Востоков, А. Х. Описание русских и славянских рукописей Румянцевского Музеума [Текст] / А. Х. Востоков. – Санкт-Петербург, 1842. – С. 629–633 (№ 411).

4. Ковалевская, Е. Г. Избранное. 1963–1999 [Текст] / под ред. д-ра филол. наук проф. К. Э. Штайн. – Санкт-Петербург, Ставрополь : изд-во СГУ, 2012. – 687 с.
5. Красильникова, А. А. Лепта к «Статиру»: полемические заметки о современной презентации памятника XVII в. [Текст] / А. А. Красильникова // Билиосфера. – 2013. – № 3. – С. 29–35.
6. Сгибнева, Н. Ф. Памятник уральской словесности XVII в. «Статир»: итоги и проблемы изучения [Текст] / Н. Ф. Сгибнева // Камский путь : материалы Всерос. науч.-практ. конф. «Строгановские чтения – 3. Лингвистический и эстетический анализ текста и речи». – Соликамск, 2009. – С. 87–89.
7. Сгибнева, Н. Ф. «Яко не просто нищета спасает и богатство погубляет...» : о богатстве и нищете в сборнике проповедей конца XVII в. «Статир» [Текст] / Н. Ф. Сгибнева // Известия Уральского государственного университета. Серия 2, Гуманитарные науки. – 2011. – № 2 (90). – С. 223–237.
8. Соболева, Л. С. Авторский код рукописного сборника «Статир» (Орел-городок, 1683–1684 годы) [Текст] / Л. С. Соболева // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2011. – Т. 10, вып. 8 : Филология. – С. 175–186.
9. Соболева, Л. С. Уральский контекст сборника проповедей «Статир» [Текст] / Л. С. Соболева // Литературный процесс на Урале в контексте историко-культурных взаимодействий: конец XIV– XVIII вв. – Екатеринбург, 2006. – С. 118–145
10. Соболева, Л. С. Исторический контекст создания сборника проповедей «Статир» и личность автора [Текст] / Л. С. Соболева, Петр Мангилев, прот. // Церковь. Богословие. История : материалы II Всерос. науч.-богослов. конф. (Екатеринбург, 12 февр. 2014 г.). – Екатеринбург : Информ.-изд. отдел ЕДС, 2014. – С. 134–145.
11. Яхонтов, И. К. Русский проповедник XVII столетия [Текст] / И. К. Яхонтов // Духовная беседа. – 1858. – № 40. – С. 26–38; № 44. – С. 141–149.
12. Яхонтов, И. К. Русский проповедник семнадцатого века и несколько статей из его сочинения «Статир» [Текст] / И. К. Яхонтов. – Санкт-Петербург, 1883. – Переизд. с готовых диапозитивов: Москва, 1997. – С. 3–15.

Е. А. Селютина,
Ю. С. Ведьгаева

Идея «трансплантации» литературных жанров в этическом аспекте: к проблеме аксиологии современной литературы

В классических работах О. В. Творогова «Литература Древней Руси» и Д. С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» излагается идея о специфических особенностях процесса появления литературы в XI–XII вв. Авторы, с которыми соглашаются большинство авторитетных исследователей древнерусской литературы, полагают, что литературные жанры были «трансплантированы» из византийской и болгарской литератур, что не исключает оригинальности интерпретации канонических жанров в новом национальном контексте [5; 8]. Сама идея «трансплантации» вступает в конфликт с идеей оригинальности, новизны художественной словесности, но, как полагают медиевисты, отступлений от канона в древнерусской литературе, может быть, даже больше, чем произведений, ориентирующихся на определенную схему [8].

Современный литературный процесс в России во многом определяется тем, что авторы имеют возможность апеллировать к литературной традиции, сообразуясь с индивидуальной творческой стратегией, переосмысляя прецедентные феномены, относясь к ним с иронией (как этот делает, например, постмодернистская литература) или же с пиететом (новый реализм). Имея в виду, что литература как таковая является частью национальной идентичности русских, выступая в качестве социального лекаря [4, с. 170], маркера «свой» / «чужой» и т. п., можно ожидать, что претензии современных авторов быть не только литераторами, но и «учителями» будут актуализированы в эпоху, когда налицо кризис духовности и определенно ощущается тоска по идеалу.

Именно в такой момент роман Е. Водолазкина «Лавр» стал частью активных общественных и научных дискуссий. Произведение, написанное в 2012 году, принесло автору успех и признание: писатель стал лауреатом «Большой книги», литературной премии «Ясная поляна» (в номинации

«XXI век»), в 2016 году отмечен итальянско-русской премией Горького (Сорренто), а также вышел в финалисты «Русского Букера». В интервью на радио «Балтика» Водолазкин сообщил о том, что роман «Лавр» будет экранизирован.

На наш взгляд, такое внимание к произведению сложному, нуждающемуся в историко-культурном комментарии и определенной читательской подготовленности, определенно находится не только в сфере литературной: при всем очевидном художественном мастерстве автора, произведение ставит вопросы аксиологического плана, и, что совсем не характерно для современной литературы – дает на них ответы. Для этого автор выстраивает картину мира в произведении, опираясь на синтез жанров канонических, а также переосмысляя «категории средневековой культуры» [2].

Следует отметить, что когда человек пытается понять средневековую картину мира, то он не учитывает множество факторов, главный из которых – теоцентризм. Данный факт совершенно не укладывается в сознании современного человека, как следствие, возникает непонимание стержневых моментов, характерных для этой эпохи. А. М. Панченко отмечает, что древнерусский человек, в отличие от человека Просвещения жил и мыслил себя в рамках религиозного сознания «...он “окормлялся” верой как насущным хлебом» [6, с. 10]. Культура Средневековья синкретична, в ней нет отдельных сфер, политическая деятельность и искусство, религия и право, наука и нравственность – все это связано воедино в средневековой жизни. Но ведущий тон этой целостности придает религия, пронизывающая все иные формы социального сознания и, определяющая методологию и логику их мышления [2].

Другая особенность средневекового мышления – иное восприятие времени. Оно было насыщенно метафизическими смыслами, нежели происходящими тогда событиями. Исследователи отмечают, что в Средневековье даже часов не было в массовом употреблении и не в силу существования технической отсталости, а просто потому, что не было потребности в измерении времени. Вот что пишет А. Я. Гуревич: «Современный человек – “торопящийся человек”, его сознание определяется отношением ко времени. Время порабощает человека, вся его жизнь развертывается sub

specie temporis. Сложился своего рода "культ времени”» [2, с. 105]. Общественное и политическое устройство мира, нравы людей и многое другое, казались неизменяемыми, навеки установленными. Поэтому современники не замечали и не описывали их в исторических и литературных сочинениях. Летописцы отмечали события широкого масштаба, остальное они не замечали.

Сейчас человек живет в такое время, когда список его желаний и потребностей с каждым годом значительно увеличивается. В средневековую эпоху человек испытывал гораздо меньше искушений, если же он и желал чего-то, то прикладывал к этому максимум усилий и энергии, стремился к своей цели с особым рвением и усердием, в отличие от человека сегодняшнего. Также важно заметить, что в средневековом обществе в малой степени было выражено персональное начало. Д. С. Лихачев полагал, что каждый пишущий выражал коллективную точку зрения и совместный опыт, именно за счет такой общности идеалы того времени были более однородными, нежели сейчас, когда все стремятся к индивидуальности. «Можно сказать, что человек Средневековья в какие-то моменты своей жизни становился как бы аккумулятором общественной энергии. Каждый человек подобен капле, в которой отражается мир. Сейчас каждая капля отражает что-то свое, индивидуальное, тогда же каждая капля была строгим отражением общего для всех мира – с его идеалами, его проблемами, его страхами и надеждами» [5, с. 10].

Большинство исследователей отмечают, что Е. Водолазкин взял за основу своего романа древний жанр жития. Соглашаясь с ними, отметим: на наш взгляд, автор опирается на сумму традиций ранних веков существования литературы на Руси, в том числе и на жанры апокрифа и патерика. Мы знаем, что апокриф – это жанр, который излагает легенды о библейских персонажах, не вошедшие в канонические (признанные церковью) библейские книги, рассуждая на темы, волновавшие средневековых читателей: о борьбе в мире добра и зла, о конечной судьбе человечества, описания рая и ада или неведомых земель «на краю света» [5]. В основе жанра – греческий роман приключений, поэтому главное в таком повествовании – занимательность (неизвестные бытовые подробности о жизни Хри-

ста, апостолов, пророков, либо чудеса и фантастические видения [Там же]). Подобно христианской мифологии, апокрифы элиминировали конфликт между излагаемым фактом и его последствиями, известными из Библии, так как были сосредоточены на деталях и подробностях жизни героев Священной истории. В патериках же, по славам Д. С. Лихачева, «изображается некий фантастический мир, в котором за души людей непрерывно ведут борьбу силы добра и зла, где праведники не просто благочестивы, но благочестивы до исступления и экзальтации, где чудеса совершаются порой в самой будничной обстановке» [Там же, с. 20].

«Лавр» – это не просто фактическое описание жизни святого, это подробное описание каждого периода его жизни, его страданий, этим автор хочет показать читателю через что проходит человек, чтобы прийти к такому уровню святости. Композиционно произведение состоит из пяти частей: Пролегомены, Книги Пути, Книги Отречения, Книги Познания и Книги Покоя. Такое построение разграничивает периоды жизни главного героя. В Пролегомене автор знакомит читателя с жизнью героя, Книга Пути посвящена детству и юношеству Арсения, рассказывает о совершенном грехе, в Книге Отречения образуется начало великой дороги к искуплению греха, происходит отказ от бренного тела и собственной личности. Книга Познания знакомит читателя с путешествием паломников Арсения и Амброджо в Иерусалим, а в Книге Покоя читатель прощается с главным героем [7, с. 147]. В каждой главе, меняя свое имя и окружение, герой слагает собственно житие. Этот аспект становится главным в романе. И это не только внутренняя жизнь героя, но отсылка к сегодняшнему времени – от пластиковых бутылок, неожиданно вылезающих весной из-под снега, до видения, в котором герою является, как на конце шпиля Петропавловского собора стальными шипами фиксируют ангела с крестом.

Гораздо важнее, что автор, который является не только литератором, но и ученым-медиевистом, не просто стилизует свое произведение, синтезируя материал древнерусской словесности, но и активно работает с этикой средневековья, «трансплантируя» ее в современность. Как мы полагаем, автор построил роман на средневековом материале, потому что тот образ жизни, тот способ формирования идентичности, который предъявлен

нам в образе главного героя, явно становится своеобразным укором современному человеку, чья жизнь не соизмеряется с жизнью вечной и христианской этикой. Духовная составляющая была доминирующей в Средневековье, так как главной целью человека того времени была прожить мирскую жизнь так, чтобы после смерти обрести жизнь вечную. В то время все материальное уходило на второй план. Водолазкин транслирует картину Древней Руси на наше время, показывая, что для современного человека материальность стоит в приоритете. Неслучайно автор говорит открыто: «Я говорю о милосердии, преданности, вечной любви. Мне захотелось вернуть их в общественный оборот, и я понял, что самым лучшим материалом для них будет Средневековье, когда говорить о них еще не стеснялись. В какой-то момент я осознал, что придется писать о Древней Руси. Но как писать? Вот это был самый главный вопрос. Мне пришлось сознательно отбросить все, что я знаю о той эпохе, и поэтому-то Средневековье, какое у меня в романе, можно назвать условным Средневековьем. Я не строил ярких декораций, которые отвлекли бы на себя читательское внимание от главного» [3]. Именно поэтому у исследователей возникает идея о сознательном создании «оммажа древнерусскому автору» [7, с. 146].

Таким образом, мы полагаем, что автор ставил перед собой задачу на примере конкретного героя определить границы христианской этики в контексте несовершенства человеческой природы, показать, как современное общество нуждается в идеале и, возможно, единственная возможность его обрести – «трансплантировать» черты аксиологии древнерусской литературы в день сегодняшний.

Список литературы

1. Водолазкин, Е. Г. Лавр : роман [Текст] / Е. Г. Водолазкин – Москва : АСТ, 2014. – 440 с.
2. Гуревич, А. Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А. Я. Гуревич. – Москва: Искусство, 1984. – 350 с.
3. Загидуллина, М. Трансграничные претензии художественного текста: литература как клиника [Текст] / М. Загидуллина // Пространство литературы: контексты и проблема границ : материалы науч.-практ. конф. словесников. Екатеринбург, 29 марта 2013 г. / ФГБОУ ВПО «Урал. гос. пед. ун-т». – Екатеринбург, 2013. – С. 170–175.

4. Каплан, В. Светлое Средневековье Евгения Водолазкина. Известный писатель о вере, книгах и жизни [Электронный ресурс] / В. Каплан // ФОМА [Православный журнал]: сайт / Журнал «Фома». – [Б. м., б. и.], ©2000–2017. – Режим доступа: http://foma.ru/svetloe-srednevekove-evgeniya-vodolazkina.html. – Дата обращения: 18.03.2017.
5. Лихачев, Д. С. Поэтика древнерусской литературы [Текст] / Д. С. Лихачев // Лихачев Д. С. Избранные работы. В 3 тт. – Ленинград : Худож. лит. Ленингр. отд-ние, 1987. – Т. 1. – С. 260–654.
6. Лихачев, Д. С. «Смеховой мир» Древней Руси [Текст] / Д. С. Лихачев, А. М. Панченко, А. М. Понырко. – Ленинград: Наука, 1979. – 295 с.
7. Селютина, Е. А. Оммаж древнерусскому автору: к проблеме аксиологии романа Е. Водолазкина «Лавр» [Текст] / Е. А. Селютина, П. И. Новоселова // Четырнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного единства : материалы всерос. науч.-практ. конф. / сост. И. Н. Морозова ; ред. кол.: В. Я. Рушанин [и др.] ; Челяб. гос. ин-т. культуры, Администрация г. Челябинска, Челяб. епархия рус. православ. церкви. – Челябинск: ЧГИК, 2016. – С. 145–152.
8. Творогов, О. В. Литература Древней Руси [Текст] / О. В. Творогов. – Москва: Просвещение, 1981. – 128 с.

Л. Н. Тихомирова,
А. А. Баришовец

Рождественские стихотворения Владимира Набокова

В небольшом по объему поэтическом наследии В. В. Набокова тема Рождества занимает особое место. Этому празднику и связанной с ним евангельской легенде поэтом посвящен целый ряд стихотворений: «И видел я: стемнели неба своды…» (1918), «Рождество *(«Мой календарь полуопалый…»)*» (1921), «Волчонок» (1922), «Легенда о старухе, искавшей плотника» (1922), «Рождество *(«Свеча прозрачная мигает…»)*» (1923), «Петербург*(Мне чудится в Рождественское утро)*» (1923), «В пещере» («Овца») (1924) и др. Как известно,родителями Набоков воспитывался на западный манер, в семье с гувернанткой-англичанкой, и, возможно, поэтому именно тема рождения, а не воскресения Христа главенствует в его творчестве: ведь в отличие от русской православной культурной традиции, в которой главным религиозным праздником является Пасха, культура за-

падно-христианская по преимуществу рождественская, а праздник Рождества на Западе – важнейший из религиозных.

Все упомянутые выше стихотворения о Рождестве были написаны Набоковым задовольно короткий временной промежуток с 1918 по 1924 г., то есть с некоторыми оговорками их можно отнести к одному периоду творчества поэта. Думается, однако, что они сближаются не толькотематическим единством и временем создания, но и общностью мироперживания и определяемой этим внутренней атмосферой, что, на наш взгляд, позволяет рассматривать означенные произведениякак своего рода текстовую целостность. Попытаемся доказать это, обратившись непосредственно к самим текстам произведений:

Мой календарь полуопалый
Пунцовой цифрою зацвел,
На стекла пальмы и опалы
Мороз колдующий навел.

Перистым вылился узором,
Лучистой выгнулся дугой,
И мандаринами, и бором
В гостиной пахнет голубой

«Рождество» (1921) [1, с. 461]

В этом небольшом стихотворении, имеющем то же название, что и ожидаемый праздник,создается атмосфера радостного предвкушения встречи Рождества. Цепь осуществляющих замысел деталей, являясь опорной точкой изображения,позволяет через ассоциативные возможности слова прочувствовать всю полноту лирической ситуации. «Пунцовая цифра» календаря, зимние узоры на окнах, запахи мандаринов и ели, особый прозрачно-голубой зимний свет, воскрешая в памяти читателя волшебство рождественских дней, подталкивают его воображение к «дорисовыванию» всей картины, лишь намеченной беглыми штрихами. Использование фонических средств выразительности: ассонансов и аллитерации, придающих музыкальность тексту,– позволяет передать настроение душевного подъема, вдохновения, счастья и даже торжественности моментауже на уровне звучания речи.

Чувства поэта к этому празднику не изменились и спустя два года: атмосферу праздника Набоков воссоздает в уже достаточно объемном стихотворении «Петербург *(Мне чудится в Рождественское утро)*». Находясь за пределами родной страны, автор воскрешает ее образ в памяти. В первых пяти строфах Петербург запечатлен таким, каким он виделся емудо отъезда в эмиграцию. Поэт вспоминает родной город именно в Рождество, когда все кругом дышит праздником. Петербург предстает как «несравненное чудо», он «легкий» «воздушный». Именно такой облик города помогают нарисовать многочисленные изобразительные средства (эпитеты, метафоры, сравнения): «рысаки под сетками цветными проносятся*, как сказочные птицы*», «*как призрак золотистый*, мерцает крепость», «*приземистый* вагончик… через Неву *пушистую* по рельсам *игрушечный* бежит себе», «над *кружевами дивными* деревьев – там величаво *плавает* в лазури *морозом очарованный* Исакий» [1, с. 597]. Они столь изящны и точны, хотя и необычны, что у читателя создается ощущение присутствия в этом «кружевном» набоковском Петербурге. В заключительных же двух строфах настроение меняется: восторженность вытесняется меланхолическим осознанием своей отлученности от Родины («…а я влачу виденья в иных краях…») [Там же, с. 598], появляется образ Пушкина, который в раю в беседе с другим поэтом также вспоминает Петербург («И слышу я, как Пушкин вспоминает все мелочи крылатые, оттенки и отзвуки») [Там же, с. 599]. Стихотворение, начавшееся словами: «Мнечудитсяв Рождественское утро…» – завершается строками о встрече Пушкина с Данзасом «пред самою дуэлью». Набоков словно проецирует на себя образ великого поэта, который, будучи отлучен от Родины смертью, даже в раю тоскует по любимому городу. Несмотря на то, что образ Петербурга продолжает оставаться светлым, смена тональности текста передает боль, которую переживает автор, вспоминая Родину.

В творчестве Набокова есть ряд стихотворений-сказок о рождественском чуде: «Волчонок», «И видел я: стемнели неба своды…», «Легенда о старухе, искавшей плотника», «В пещере» («Овца»).

В стихотворении «Волчонок» поэтпредставляет Рождество как дар Бога *всем* существам на Земле. Главный герой стихотворения – маленький волчонок – остался в праздничную ночьсовершенно один. Две первые

строфы стихотворенияне только создают волшебную атмосферу рождественской ночи в лесу («В седом лесу лиловый свет разлит, на пухлых елочках алмазы. / Мерцают звезды на ковре небес…») [1, с. 633], но и во всей полноте дают почувствовать сиротство волчонка («Взъерошенный волчонок ждет чудес, / а лес молчит, седой и гладкий»). Ангелы, наблюдающие за ним с небес, решают сделать для этого существа маленький подарок («…и вот один прикинулся из них/ большой пушистою волчихой»). Традиционный для рождественского рассказа финал – простое и естественное счастье волчонка («И к нежным волочащимся сосцам /зверек припал, пыхтя и жмурясь жадно…»): он получает в праздник Рождества самый желанный подарок – тепло материнской любви. Два финальных стиха произведения («Волчонку, елкам, звездным небесам / – всем было в эту ночь отрадно») показывают, насколько всеобъемлющей является радость рождественской ночи.

Но если стихотворение «Волчонок» – это, по сути, святочный, рождественский рассказ, в котором для разрешения кризисного состояния героя требуется чудо как вмешательство высших сил, то другое стихотворение – «И видел я: стемнели неба своды…» – рождественский гимн – исполняемое в форме песни восхваление Бога, выражение радости по поводу пришествия в мир Христа. Рассматриваемое стихотворение является лирическим переводом неканонического евангелия Иакова Еврея и описывает момент рождения Сына Божия. Лирический герой стихотворения через божественное откровение становится свидетелем того, как преображается в этот момент земля. Своеобразный эффект присутствия создается благодаря не только словам первой строки («И видел я: стемнели неба своды…»), но и детальному описанию пространства близ Вифлеема:

И видел я: стемнели неба своды,
и облака прервали свой полет,
и времени остановился ход…
Все замерло. Реки умолкли воды.
Седой туман сошел на берега,
и, наклонив над влагою рога,

козлы не пили. Стадо на откосах
не двигалось. Пастух, поднявши посох,
оцепенел с простертою рукой,
взор устремляя ввысь, а над рекой,
над рощей пальм, вершины опустивших,
хоть воздух был бестрепетен и нем,
повисли птицы на крылах застывших.
Все замерло. Ждал чутко Вифлеем… [1, с. 478]

Все замершее в ожидании чуда вдруг неожиданно пришло в движение: образы, представленные в первой строфе оцепеневшими, оживают, стихотворение наполняется динамикой: «И вдруг в листве проснулся чудный ропот, / и стая птиц звенящая взвилась, / и прозвучал копыт веселый топот, / и водных струй послышался мне шепот, / и пастуха вдруг песня раздалась!» Все славит сына Бога, все радуется его приходу в мир.

В «Легенде о старухе, искавшей плотника» Набоков создает не совсем традиционные образы Иосифа и Марии: они представляются простыми людьми, не окруженными аурой причастности к чему-то сакральному. Старуха, пришедшая в дом плотника, обнаруживает, что он пуст, хозяева – Иосиф и Мария –второпях покинули свое жилье. Огорченная, она возвращается домой и обнаруживает, что ее старый домс худой крышей, почерневший, растрескавшийся, превратился в «обделанный на диво, новенький и белый, как яйцо». Можно предположить, что чудо, произошедшее с этой доброй старой женщиной, было своеобразным подарком ей на Рождество. Набоков заканчивает свое стихотворение следующими строками: «Говорят: ушел он в Иудею, старый плотник с юною женой. Говорят: пришедшие оттуда пастухи рассказывают всем, что в ночи сияющее чудо пролилось на дальний Вифлеем...» [1, с. 595]. Это дает возможность читающему ощутить связь между маленьким чудом, произошедшим со старухой, и чудом появления на свет сына Божьего.

В стихотворении «В пещере» («Овца») Набоков показывает ситуацию, связанную с рождением Сына Божия, глазами пастуха. Первые три строфы рассказывают историю, не предполагающую ничего чудесного: в поисках пропавшей овцы пастух заглянул в пещеру, и его глазам предстала

картина, не свидетельствующая ни о чем священном для человека, который не знаком с библейским преданием: Иосиф – «плотник бородатый», ослабевшая молодая мать, с нежностью смотрящая на ребенка. Лишь четвертая строфа открывает значимость момента: «А он, Младенец светлоокий / В венце из золотистых стрел, / Не видя Матери, в потоки / Своих небес уже смотрел» [Там же, с. 634]. Последняя строфа возвращает нас к началу стихотворения: пастух узнает в темноте пещеры потерянную овцу. Овца в христианской культуре – символ божественной любви, чистоты и жертвенности. Потерянная (заблудшая) овца – это очевидная аллегория: заблудшая душа человека, обретшая истину. Набоков недаром именно таким образом приводит героя к месту свершения чуда, к постижению того, чего он был лишен все это время. Интересен контраст между первой и последней строфами. В начале стихотворения атмосфера тревожная, гнетущая: мы видим застывшую ночь, пастуха, ищущего блудную овцу, но все вдруг преображается, когда герой обретает потерю (то есть находит смысл жизни, прозевает истину). И вновь последние строки проясняют настроение стихотворения: Набоков показывает читателю, что и в обычный день среди обыденных дел можно стать свидетелем чуда.

Таким образом, стихотворения Набокова о Рождестве оказываются связаны между собою не только тематически ихронологически, на наш взгляд, их объединяет особая атмосфера, связанная сожиданием божественного чуда, дающего надежду на преображение земного мира, упования на то, что как бы ни была трудна жизнь, впереди всегда есть свет, чаяния кардинального изменения жизнеустройства,избавления от мирских невзгод и тягот, обещанияобщечеловеческой любови, всеобщего примирения, единения всех со всемии т. д., что позволяет говорить рождественских стихотворениях Набокова как о целостном тексте.

Список литературы

1. Набоков В. В. Русский период. Собрание сочинений: в 5 т. / В. В. Набоков. – СПб.: Симпозиум, 1999. – Т. 1. – 839 с.

А. В. Орлова

Лексема *ротитися* и ее греческие соответствия в древнейших славянских переводах (Мф 26:74, Мк 14:71)

Эпизод «Отречение апостола Петра» является одним из ключевых в евангельском повествовании. Феофилакт Болгарский так толкует значение этого фрагмента: «Попустил же ему [Петру] Бог потерпеть это по особенному промышлению, чтобы он не превозносился, чтобы был сострадателен к другим падающим, дознав сам на себе глубину человеческой немощи <…> Ибо падения святых для того и описываются, чтобы мы, когда по невнимательности своей падаем, взирали на пример их и спешили бы покаянием исправиться» [6]. Данный эпизод по своему содержанию чрезвычайно поучителен: Христа предает не противник, а один из самых верных последователей, но не по злому умыслу, а из-за слабости человеческой.

Анализ древнейших славянских рукописей Евангелий в сопоставлении с греческим оригиналом показал, какое пристальное внимание уделяли первые переводчики выбору слов для передачи глубокого смысла текста, особенно в Мф 26:74, Мк 14:71, когда Петр окончательно отрекается от Учителя.

У первых двух евангелистов сообщается: ἤρξατο καταθεματίζειν (у Марка ἀναθεματίζειν) καὶ ὀμνύειν. Глагол ὀμνύμι в древнегреческом языке имел значение «клясться» и служил для обозначения различного рода клятв, в то время как καταθεματίζειν и ἀναθεματίζειν, являющиеся полными синонимами, имели первоначально значение «проклинать, насылать проклятье» [9, p. 105], а к эпохе славянских переводов в святоотеческой традиции получили значение «осуждать, отлучать от церкви» [8, p. 103]. Употребление дополнительного слова с ярко отрицательной семантикой при описании третьего и заключительного отрицания Петром своего знакомства с Иисусом Христом свидетельствует об «усилении (наращении) клятвы при отречении» [2].

В древнейших славянских переводах для перевода греческого ὀμνύμι используется славянское *клятися*, в то время как καταθεματίζειν и

ἀναθεματίζειν, имеющие ярко отрицательную коннотацию, передаются глаголом *ротитися*, который в старославянских текстах используется в данном эпизоде [7], хотя в языческий период у славян слова с корнем -*рот*- были, вероятно, широко распространены.

Этимологически, согласно М. Фасмеру, родственное *ротитися* слово *рота* восходит к индоевропейскому **u̯rota* и соотносится с др.-инд. vratám «правило, заповедь, греч. ϵἴρω «говорю», лат. verbum, «слово» [5, с. 507]. О. Н. Трубачев возводит лексему *рота* к праславянскому *ro(k)ta, собственно – «произнесенное, изреченное» (ср. *речь* и др.) [4, с. 38], что представляется нам наиболее вероятным. В любом случае можно утверждать, что корень -*рот*- в данных словах отражает идею звучащей речи, возможно, обещания.

Словами с этим корнем могли описываться дохристианские (языческие славянские) обряды, связанные с клятвой, присягой, возможно, сопровождаемые речевым актом, часто в составе устойчивых выражений. Так, в русско-византийских договорах X в., дошедших до нас в составе «Повести временных лет», выражение *водить на роту* используется «при описании клятвы на оружии с заклинаниями» [3]: «Ѡлга водивше на ротѣ и моужде по рѹ҃комоу ѕаконѣ, клашаса wроужемъ свои҃ и пероуно҃ бгомъ свои҃ и волосомъ ск҃оемъ бгомъ, и оутвердиша миръ» *Радзив. лет. 16.* После принятия христианства слова с данным корнем продолжают указывать на традиционные русские виды клятв. Так, во фрагменте из Русской Правды двенадцать свидетелей подтверждают клятвой правоту одной из сторон: «wже имати скотъ варягу на русинѣ. или русину на вар-ѕѣ. а сѧ его ѕаприть, то вї҃ мужь послухъı идеть ротѣ. възметь своѣ». *РПр сп. 1285–1291. 617.*

Использование глагола *ротитися* в текстах Евангелий – памятниках церковно-книжной традиции, – по всей видимости, обусловлено, во-первых, влиянием христианских представлений о запрете любой клятвы (см. Мф 5:34–37), когда первоначально древняя церковь понимала слова Христа в контексте лжесвидетельства, в том смысле, что любая клятва воспринималась как уже изначально ложная, а затем и вовсе как «дело дьявола» [2]. Во-вторых, глагол *ротитися* исходно соотносился с глаголом речи, что близко идее проклятия как речевого акта.

Таким образом, Петр произносит ложную клятву, забыв заповедь Христа (Мф 5:34-37), и тем самым насылает на себя божественное проклятие, что приводит к его исключению из учеников Христа. Выбор древнейшими переводчиками слова *ротитися* отражает и символику языческой клятвы (греч ἀναθεματίζειν «проклинать»), и демонстрирует осуждение этого обычая, так как это слово использовалось в языческих ритуалах, в том числе тех, которые приводили к убийству. Поэтому любая клятва могла послужить поводом к наложению церковного наказания на клянущегося (ср. и в византийском греческом глаголы καταθεματίζειν и ἀναθεματίζειν означают «осуждать, отлучать от церкви»).

В дальнейшем в славянской книжной традиции мы неоднократно встречаем лексемы *рота, ротитися* при обозначении ложных, языческих клятв, а также божественного проклятия: **Отвѣща ємꙋ** [бесу] **ѕатворьникъ, гл҃а: ꙗкоже клахъ ся и ꙗко ротихъ ся вамъ, тъкмо моимь вл҃кою и творьцемь ротихъ ся** (ἐπιόρκησα), **тебе же не послꙋшаю** – *Патерик Син., 98. XI в.*, **Да дасть ся г҃ь в ротꙋ и в клатвꙋ сред(и) люд(и)и своихъ** (ἐν ἀρᾷ καὶ ἐνόρκιον). *(Чис. V, 21) Библ. Генн. 1499 г.*

Итак, рассматривая евангельский эпизод «отречения апостола Петра», необходимо обращать пристальное внимание на переводческую технику первых славянских переводчиков. Обращение к греческому оригиналу позволяет выявить те семы в слове, которые казались неявными. Так, использование слова *ротитися* в данном фрагменте на месте греческих καταθεματίζειν и ἀναθεματίζειν показывает, насколько точно и последовательно был передан смысл греческого оригинала в древнейших славянских рукописях.

Список литературы

1. Бенвенист, Э. Словарь индоевропейских социальных терминов [Текст] / Э. Бенвенист. – Москва : Прогресс – Универс, 1995. – 456 с.
2. Лопухин, А. П. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета [Текст]. В 11 т. / А. П. Лопухин. – Пб., 1911. – Т. 8: Ев. от Матфея. – 478 с.; Пб., 1912. – Т. 9: Ев. от Марка, Луки, Иоанна. –505 с.
3. Стефанович, П. С. Давали ли служилые люди клятву верности князю в средневековой Руси? [Электронный ресурс] / П. С. Стефанович // Мир ис-

тории: Электронный журнал. – 2006. – № 1. – Режим доступа: http://www.historia.ru. – Проверено: 14.04.2017.
4. Трубачев, О. Н. Этимологический словарь славянских языков: праславянский лексический фонд [Текст] / О. Н. Трубачев. – Москва, 1983. Вып. 10.
5. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка [Текст]. В 4 т. / М. Фасмер. – Москва. – 1986. – Т. 3.
6. Феофилакт Болгарский. Толкования на Евангелия от Матфея и от Марка [Текст] / Феофилакт Болгарский. – Москва: Сибирская Благозвонница, 2010.
7. Цейтлин Р. М. Старославянский словарь (по рукописям X–XI вв.). Около 10000 слов [Текст] / Р. М. Цейтлин, Э. Благова [и др.]. – Москва : Русский язык, 1994. – 842 с.
8. Lampe, G. Patristic Greek Lexicon [Текст] / G. Lampe. – Oxford, 1961.
9. Liddell, G. A Greek-English Lexicon [Текст] / G. Liddell, R. Scott. – Oxford, 1940.

О. М. Давыдов

Труд как маркер модерна в отечественной детской литературе первой половины XX в.

Когда появилась детская художественная литература в России? Ответ на этот вопрос совсем не очевиден. Существует расхожая, но не безосновательная точка зрения, что отсчет стоит вести с середины двадцатых годов XX в., лет за 10 до того, как на Первом съезде советских писателей в 1934 г. был сформулирован чёткий социальный заказ. Безграмотность в стране была ликвидирована, в результате спрос на детское чтение резко возрос, с другой же стороны, детская книга превратилась в социальный инструмент управления юным советским поколением, значительной части которого предстоит погибнуть на грядущей войне. Примерно так и подавалась ситуация в советских учебниках, к ней вяло добавлялись имена Л. Н. Толстого, К. Д. Ушинского, ставивших перед собой скорее педагогические, а не художественные задачи, либо А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Н. А. Некрасова, которые собственно для детей и не писали.

Бен Хеллман, финский славист и автор наиболее самой объемной и современной монографии на данную тему – «Сказка и быль. История русской детской литературы» [1] ведет отсчет с 1574 г., то есть с издания печатной «Азбуки» Ивана Фёдорова. История детской литературы до 1917 г. занимает практически половину книги. Профессор скрупулезно перечисля-

ет и анализирует все заметки, переводы, опыты, появлявшиеся когда-либо на страницах «Задушевного слова» и других изданий для детского чтения, в этом отношении его подробнейший труд весьма полезен как энциклопедия. Затем темп изложения постепенно ускоряется, возможно потому, что последующие периоды не входят в профессиональные интересы автора; литературе эпохи застоя в книге отведено всего лишь два десятка страниц.

На самом деле, истина находится где-то посередине. Детская художественная литература в России, как и в странах Европы появляется в основном на рубеже XIX–XX вв., одновременно с приходом культуры модерна. Художественная литература (англ. fiction – вымысел) – явление вообще модернистским, если подразумевать широкое значение этого слова. В традиционном обществе вымысел, вероятнее всего, не то чтобы отсутствует, но имеет скорее служебную цель: например, разъяснение мифологии, на которой выстроена традиция или иную педагогическую. Фольклор существует, но в устной форме, а письменная запись и художественное пересмысление фольклора, наполнение его новыми, «не архетипическими» смыслами) – уже своего рода модерн. Тем не менее, появление детской литературы как самостоятельного направления (пускай и копирующего «взрослые» жанры), отстает от основного потока на полтора-два столетия.

Отсюда вовсе не следует, что детям в России до начала XX в. нечего было читать, кроме Псалтири. В указателе А. Е. Флерова, изданном в 1905 г., детям от 7 до 14 лет рекомендуются книги Ч. Диккенса, Ж. Занд, Р. Киплинга, К. Станюковича, Ж. Верна, большое количество европейских исторических романов (возможно, по-своему адаптированных для детского чтения в некоторых русских переводах того времени). С другой стороны, такие авторы как Василий Авенариус или Александра Ишимова, создающие преимущественно познавательную литературу, прибегают в основном к историческим сюжетам.

Такой «упор» на педагогические цели по-своему логичен: человек, научившийся читать и писать, в традиционном обществе становился взрослым (был потенциально обеспечен работой и т. д.) и, соответственно, мог формировать себе тот же «взрослый» круг чтения.

Возникает интересный феномен: по сравнению с наступившей повсюду культурой модерна детская литература как бы следует на шаг назад, в значительно большей мере транслируя традиционные ценности. Но ребенок в ней остается всегда ребенком, несмышленым и беззащитным, а отнюдь не маленьким взрослым, каким он предстанет скоро в советской литературе. Читателю скорее предлагается пожалеть его, чем отправиться с ним в поход. Даже в произведениях Лидии Чарской (автора несомненно модернистского и на многих модернистов повлиявшего) героини – лишь маленькие институтки, кроме разве что грузинской княжны Ниночки Джавахи, которая при всех усвоенных с детства джигитских повадках, остается хрупкой девчонкой и рано погибает.

Дети или зверята преобладают в качестве героев и в рассказах Клавдии Лукасевич. Даже в сказках, в переводах фантастических героев стараются «приуменьшить», например «брауни» (первый прообраз Мурзилки), буквально «домовых» или духов леса, называют «малютками» (даже не гномами).

Но если маленькие герои и самостоятельные приключения – уже полоса риска для детской литературы того времени, то не менее интересным маркером водораздела между традиционной культурой и культурой модерна служит отношение героев детской русской художественной литературы начала XX в. к труду. Труд традиционный, крестьянский, дачный, освоение какого-либо ремесла вроде вышивки даже приветствуется. Хотя тему похвального трудолюбия юного героя в дореволюционной детской литературе. Дети должны играть, а не трудиться.

Для сравнения: в послереволюционных рассказах о детстве Володи Ульянова (и других советских деятелей), будущий вождь и его друзья то и дело что-то мастерят своими руками. Возможно, так оно и было в реальности: хотя семья чиновника губернского уровня была, прямо скажем, не бедной, Симбирск – все-таки провинция, привычка к физическому труду могла быть в крови.

Существовала масса популярных технических пособий, в том числе адресованных детям, например, как сделать модель летательного аппарата.

Но воспевать хвалу детскому труду было как-то не принято. Тем более, если речь шла о труде заводском и даже фабричном. Читатель с совет-

ским школьным образованием сразу вспомнит некрасовские строки: «Бесполезно плакать и молиться – // Колесо не слышит, не щадит: // Хоть умри – проклятое вертится, // Хоть умри – гудит – гудит – гудит!» Однако Некрасов, вероятно, не подозревал, что создает стихотворение для школьной хрестоматии следующего века, да и лирике подобают гиперболы.

Однако дело здесь не только в «бесчеловечных» условиях детского фабричного труда (везде по-разному), и не в отсутствии интереса детей к взрослому заводскому делу (вспомним воспоминания о детстве П. П. Бажова «Далекое-близкое»). Дело заключается в отчуждении продукта труда от маленького трудящегося. Когда ребенок мастерит себе модель корабля или выращивает в огороде морковь для любимой бабушки, когда помогает отцу вспахивать поле – получив результат труда, он может наглядно убедиться в пользе своего трудолюбия. Это верно и тогда, когда, играя на дудочке, дитя получает от прохожих монетки. А как увидеть продукцию фабрики? Зачем нужен этот каторжный труд? Зачем совершенствовать свое ремесло?

В качестве примера разберем популярную книгу Серафимы Бажиной «Как Миша попал на фабрику», выдержавшую с 1894 по 1911 г. не одно переиздание у Сытина, и входящую во многие рекомендательные списки детского чтения того времени. По жанру это небольшая повесть, травелог о приключениях мальчика Миши, который из профессионального нищего превратиться в пролетария. Фабрика в книге – вовсе не «бесчеловечный» металлургический завод или асбестовый комбинат, где малыши задыхаются от пыли вместе со взрослыми, но достаточно безобидная – ткацкая.

Поразительно, что «карьерой» маленького странника движет зло, человеческая жестокость или хотя бы просто грехи тех, кто в мире сем сильнее. «Собирать кусочки» ребенка отправляет мать, не видя в этом ничего зазорного: родная деревня Миши находится рядом с крупным селом, где ярмарка, и все малыши ходят туда просить подаяния или воровать по мелочи, пополняя таким образом крестьянский бюджет.

Над побирушкой смеется молодой купец, гордящийся своими убеждениями в том, что человек должен сделать себя сам. «Так дай мне рабо-

ту!» – просит наученный бабушкой Миша. Вместо этого купец решает подшутить над ним: говорит ему о неведомой фабрике, на которую можно добраться лишь с помощью «чугунки» (ребенок уверен, что это прозвище волшебной лошади, его еще ждет пугающая встреча с паровозом). Из путаного рассказа купца Миша запоминает лишь название села Ягодное, где обитает чудесная Чугунка.

На станции его никто не хочет пускать Христа ради, и мальчик ночует в пустом вагоне, который затем прицепляют к поезду. Контролер предпочитает не заметить зайца, равно как и неохотно уделяют ему внимание пассажиры: иначе придется выяснять, отчего и куда ребенок едет один, делиться с ним едой.

По прибытии Миша помогает барыне Анне Максимовне (вероятно, родственнице владельца фабрики) запрячь лошадь, к чему оказывается неспособен балованный мальчик-лакей. За работу положена плата, но барыне жаль отдавать двугривенный, и она, пытаясь отговориться, дает мальчику «рекомендацию» на фабрику. К счастью, имя-отчество барыни срабатывает на проходной как пропуск.

Фабрика оказывается хлопчатобумажной, для ребенка достаточно безопасной, в отличие от металлургического завода. Здесь трудится немало Мишиных ровесников. В первый же день староста Васька избивает Мишу, но таким образом знакомится с ним, и скоро новичок оказывается на квалифицированной работе вместо заболевшего «обметальщика» прядильного станка.

В принципе, фабрика решает все Мишины проблемы: его досыта кормят (не нужно больше воровать капустные листы из собачьей миски), одевают, учат ремеслу. Однако заветная мечта у ребенка одна – трехрублевая ассигнация. Он хочет отослать её маме, чтобы та наменяла из нее много-много грошиков.

Каретка прядильного станка ударяет Мишу по голове, это больно, но не так уж опасно, и мальчик теряет бдительность. Тогда кареткой оказывается зажат мизинец, происходит травматическая ампутация, многодневная болезнь, нагноение раны. Зареванный мальчик идёт у конторщика просить расчета, но тот ничего не дает ему (все полученное

жалование истрачено на питание и лечение). Спасает его лишь вмешательство барыни Анны Максимовны, а та в свою очередь замечает детскую беду, благодаря поведению песика Баринушки (происходит реминисценция самой первой сцены повести, нищим мальчиком всегда интересуются собаки).

В результате конторщик выдает Мише рваную рублевую ассигнацию, которую явно отказались брать в качестве расчета рабочие. «А там дальше – что Бог даст!» – «оптимистично» обрывает повествование писательница. Здесь уже один шаг до «Детства» Максима Горького, где описаны случаи по-своему более жестокие, но и здоровая злость героя-авторского протагониста к окружающему миру хоть как-то разгоняет атмосферу уныния от «свинцовых мерзостей».

Проблема в том, что из текста не ясно, сколько герою лет. На обложке сытинского издания 1911 г. изображен «маленький старичок» с котомкой и самодельной тростью, в характерно сгорбленной позе, застывший перед паровозом – артефактом «из будущего».

И все-таки, может быть, книга учит юного читателя христианской добродетели – смирению? Не противься злому, это бесполезно (что обижаться на конторщика, что на Ваську-старосту, но на стукнувшую по голове каретку), и тогда Господь чудесным образом обернет это зло к твоему благу. Можно упомянуть и другую традиционную ценность: труд без гордости, к которой может расположить любование своим мастерством, но ради великой, умилительной цели (послать ассигнацию маме). Увы, скорее не смирению, а приспособленчеству. Миша всегда готов втянуть голову в плечи перед неприятностями: побьют, зато дадут копеечку. В крайнем случае не возбранят поесть из собачьей миски. Философия нищеты. Он вроде бы и не против трудиться, но по своей инициативе ничего не мастерит. Он по-своему активен, не труслив, отправляется далеко от дома в авантюрное путешествие (правда, скорее от отчаяния). Смирение перед трудом легко может обернуться отвращением к труду.

Через поколение, двадцать лет спустя, в 1931 г. юные читатели будут спрашивать в библиотеках совершенно иную по настрою книгу – «Дальние страны» Аркадия Гайдара. Возраст главных героев – Петьки, Васьки и их

друга-недруга Серёжки примерно тот же, что у Миши. Точно он не определен, но можно перебрать косвенные признаки: ребята помогают по дому, могут самостоятельно пойти в соседний населенный пункт, в то же время они едва умеют читать и решают простейшие задачи по арифметике. Вероятно им 9-11 лет, как в этом возрасте многие дети начинали получать образование в дореволюционной России или «отдавались в люди», так или иначе покидая родную семью.

Мальчишки живут на железнодорожном разъезде № 216, где внезапно партией и правительством решено строить авиационный завод. В то время как взрослые сомневаются или даже ужасаются такой перспективе (вероятно, ради карьера с рудой или фабричных корпусов, будут снесены их дома), дети пытаются найти подходящий рабочий инструмент и помогать строителям задаром, из энтузиазма перед наступлением нового мира. Васька использует для обозначения этого нового мира самим им выдуманный символ «дальние страны» – по своему иррациональный: чудесные дальние страны должны сами прийти к ним в тайгу, и наоборот из деревни легко будет отправиться в любую точку планеты.

При этом на самом деле «дальние страны» присутствуют в жизни героев уже с самого начала повествования. Это «беспокойный поезд» – скорый, раз в сутки следующий по Транссибирской магистрали, который на разъезде пока не останавливается. Васька замечает в нем лишь те детали, которые по его мнению указывают на роскошь: красивую форму кондукторов, цветы на столиках через окно вагона-ресторана. Для революционного автора – необходимый мотив, отсылка к классовой борьбе, однако не в классах дело: сталкиваются старый и новый мир.

Центром локального «старого», традиционного мира является село Алёшино, для которого разъезд № 216 – всего лишь выселки в несколько домов. В Алёшино происходят все важные события, в том числе собственно и революционная борьба – противостояние двух основных сил, председателя колхоза Егора Михайлова во главе бедноты и кулака Данилы Егоровича во главе полубандитского клана. Архетипически это Авель и Каин: председатель Егор погибает от рук Данилиного батрака, становясь «невинной» жертвой, закладываемой в основание нового мира, где каинам-

кулакам больше нет места. Именно ребята с разъезда помогают раскрыть преступление, становясь залогом справедливости. В финале «традиционный» мир Алёшино сверкает заревами пожара. Он согрешил и его больше нет, а разъезд с номером становится одним из центров притяжения нового мира, и даже меняет название на «Крылья самолёта».

Заметим, что мальчики с разъезда сразу были агентами «нового мира»: с техникой была связана работа их отцов, сами они с самого раннего возраста умели различать марки паровозов. Собственно в их мировоззрении революций и культурных сдвигов не происходило; они уже родились представителями нового, технократического мира модерна.

Еще десятилетие спустя, в 1940 г. это новое поколение становится героем другой гайдаровской повести – «Тимур и его команда». Здесь автор начинает как бы «от противного» – с робингудовской фабулы. Тимур и его команда – отряд ребят, борющихся за справедливость – такая игра вполне естественна для тех, кто воспитан на рассказах отцов о гражданской войне.

Однако, со стороны не совсем понятно, почему у Тимура – команда, а у Мишки Квакина – банда, и Мишка – враг, ведь все советские дети равны. Не в одной же дисциплине и дружбе дело! Можно с натяжкой предположить, что Мишка – потенциально классовый враг. Но как раз маркером «старых» и «новых» в который раз становится отношение к труду, в частности к помощи тем, чьи родственники ушли на фронт (отметим, что Великая Отечественная война еще не началась, и речь идет не о защите взрослыми Родины, а всего лишь интересов государства).

Подведем итог. Культура модерна отразилась в истории русской детской художественной литературы как в зеркале, претерпевая при этом не всегда очевидные метаморфозы. Мир архаический казался очевидно обреченным. Собственно, это и послужило почвой для развития fiction – вымысла, помогающего конструировать иную реальность. Однако там, где юные читатели 1890–1900-х годов рождения должны были испытывать страх или печаль по утрате мира прежнего, в 1920–1930-х гг. они ощущают себя бойцами, агентами «нового мира», противостоящего миру старому. Модерн остается модерном, но меняет пафос на восторженно-футуристический, или на «соцреалистический», если данный термин уме-

стен. Труд, ранее бывший средством получения продукта или заработка, становится трудом ради труда, но при этом символом «нового времени», отличительным знаком того поколения, которому предстояло изменить мир. К сожалению, большинство ровесников гайдаровского Тимура или Васьки из «Дальних стран» погибнет на фронтах Великой Отечественной войне, а следующее поколение будет воспитываться и на литературе фронтовой, и на «неоромантизме» шестидесятников, нашедшем отражение в сказке и фантастике, только это будет уже следующий этап развития детской русской литературы.

Список литературы

1. Хеллман, Б. Сказка и быль: История русской детской литературы [Текст] / Б. Хеллеман. – Москва : Новое литературное обозрение, 2016. – 560 с.
2. Флеров, А. Е. Указатель книг для детского чтения в возрасте 7–14 лет [Текст] / А. Е. Флеров. – Москва: Книжный магазин Тихомирова, 1905. – 523 с.

М. Д. Данчинова

Концепт «память» как источник духовности (на примере повести В. Катаева «Уже написан Вертер»)

В современном литературоведении наблюдается тенденция изучения художественного произведения с позиции концептуального подхода. С точки зрения исследователя Н. В. Володиной, доминантами в определении концепта являются духовная, материальная, культурно-историческая, социальная стороны человеческой жизни [1, с. 10]. «Концепт» вбирает в себя основы культурного кода отдельного народа. В этом плане, как считает д. с. Лихачев, концепт «не непосредственно возникает из значения слова, а является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом. Потенции концепта тем шире и богаче, чем шире и богаче культурный опыт человека» [2, с. 281]. Именно в аспекте концептуального видения была рассмотрена нами повесть В. Катаева «Уже написан Вертер».

Что есть наша память без понимания того, что это один из источников духовых глубин человека? В. Катаеву, жившему в нелегкое время, было об этом известно не понаслышке. Как человек, писатель, он осознавал

значимость силы памяти, ее воздействия на человеческую сущность. Понимал, что стоит русскому человеку забыть глубинные пласты народной культуры, со всеми ее составляющими духовными факторами, как можно по-настоящему именовать такого индивида «Иваном, не помнящим родства своего». Отсюда художник был в числе тех русских писателей, которые в первую очередь стремились сохранить крупицы духовной памяти, как неиссякаемого источника культурно-духовного богатства.

Первое, что поражает читателя, это название повести. Всякий осведомленный читатель без труда вспомнит имя героя сентиментального романа великого Гете, название произведения немецкого гения «Страдание юного Вертера». Невольно возникает вопрос о сходстве и различии художественных произведений и самих писателей. Естественно, что повесть В. Катаева – это исконно русское произведение, и, на первый взгляд, ничего общего с немецким романом эпохи Просвещения не имеет. Однако, манера повествования, более того, система образного строя наводит на некоторые обобщения и разгадки художественного замысла В. Катаева.

Уже на первой странице читатель попадает в ирреальность происходящего, где образ поезда уносит героя в даль памяти. При этом сцена возврата в прошлое происходит во сне героя. С этого момента и до последней страницы художественная ткань повествования будет пронизываться образом несущегося поезда, срывающего с пошлого покровы. Обратим внимание на следующие строки: «Убегают рельсы назад, и поезд увозит его в обратном направлении, не туда, куда бы ему хотелось, а туда, где его ждет неизвестность, неустроенность, одиночество, унижение, – все дальше, и дальше, и дальше…». В данном фрагменте текста ключевыми оказываются слова «поезд», «бегают назад», «все дальше и дальше», «в обратном направлении». Образ поезда необходим писателю для отображения динамики времени в его ретроспективности. Вернуться же в прошлое человеку позволяет только память. не случайно в книге проводится ее аналогии с образом поезда. Во времена писателя именно образ стремительно несущегося поезда мог выразить движение времени вспять, а значит, можно было вернуться назад в прошлое в представлениях человеческой памяти.

Память никогда не уступает воле человека, однажды обрушившись на него. Переживания, заключенные в словах «неизвестность, неустроенность, одиночество, уничтожение», потоком надвигаются на героя. Именно это и есть те сигналы памяти, к которым человек из иной реальности – современной – не желает возвращаться. Последнее объяснимо тем, насколько ему пришлось в прошлом пережить именно эти физические и духовные утраты, которые подорвали привычную наполняемость духовного сосуда. В этих словах память возвращает героя к лихим, голодным страшно смертельным годам гражданской войны, голодных послевоенных лет, когда умирала, уходила из жизни одна Россия, на смену ей рождалась нечто безликое, безмолвное, бьющее болью и метрономом громадное СССР.

Как пишет Н. В. Володина, в общих характеристиках концепта следует обратить внимание на несколько основных моментов: концепты выполняют обобщающую или заместительную функцию, определяют существенные признаки, нередко являются доминантами духовной, материальной, социальной и т. д. жизни общества и обладают ментальным содержанием. Все эти особенности свойственны и художественным, литературным концептам, но приобретают в них эстетическую функцию [1, с. 10].

Поезд заносит героя в глубины памяти, заставляя вновь и вновь переживать немыслимые муки сохранить в себе, себя самого как частицу неисчерпаемого духовного источника, коим была прежняя Россия. Оттого поезд забрасывает героя на железнодорожный тупик, путь откуда один – по пустынным местам разоренной, некогда богатой страны. Читатель попадает в пространство потерянного или остановившегося времени. Отсюда не случайно писатель называет его (героя) «улиткой пространства». Возникает вполне закономерный вопрос: почему именно улиткой? Художественный замысел не так уж скрыт в этом. Он легко узнаваем: память не любит опрометчивости, быстрого, легкого перелистывания. Память не подвластна целиком и полностью человеческому сознанию. Оно ускользает от силы воли, течет по-настоящему, как улитка в пространстве, не ведая признаков времени. Кроме того, образ улитки необходим писателю, чтобы вложить в пространство памяти как можно больше исчезнувших из мира реального глубинных деталей, признаков, элементов некогда живого богатого мира.

Отсюда закономерно одним из первых в памяти возникает образ православного собора. Писатель так представляет эту страничку нахлынувшей памяти: «По спирали он проходил мимо как будто знакомого недостроенного православного собора, заброшенного и забытого среди пустыря, поросшего бурьяном. Кирпичи почернели. Стены несколько расселись. Из трещин торчали сухие злаки. Из основания неосуществленного купола византийского стиля росло деревцо дикой вишни. Тягостное впечатление от незавершенности строения усиливалось тем, что почти черные кирпичи казались мучительно знакомыми. Кажется, из них было сложено когда-то другое строение, не такое громадное, а гораздо меньше: возможно, тот самый гараж, у полуоткрытых ворот которого стоял человек, убивший императорского посла для того, чтобы сорвать Брестский мир и разжечь пожар новой войны и мировой Революции».

Удивительно, насколько в данном примере переплетено течение времени. Оно парадоксальное. Парадоксальность в том, что здесь прошлое открывает в себе настоящее. Прошлое – это прекрасный православный собор с византийским стилем. Этот образ уносит героя и читателя в духовные глубины России. Это самая настоящая глубина культурно-духовной жизни русского человека от времени Древней Руси до России и Советского Союза в образе перестроенного православного собора под гараж.

Катаева с Гете роднит в данном случае соотнесенность главного героя с окружающим миром. Насколько очевидно Вертер Гете противостоял миру серого бюргерства, бесцветным обывателям, настолько же герой Катаева сопротивляется миру страшного палача Наума Бесстрашного, коего память бесстрастно преподнесла мятущемуся по пространству сновидения человеку.

Отсюда в мире Катаева намного страшнее и безжалостнее расправляются с личностью. Если у Гете гибнет в итоге один Вертер, у Катаева на всем пространстве времени гражданской войны и последовавшего за ней разгула ЧК гибнет масса людей, каждый из которых личность. И гибнут они не где-то в забытых пределах российского пространства, а в многочисленных православных соборах, перестроенных под гаражи. Однако машин тогда у зарождающейся страны еще не было в таком избытке, поэтому эти

гаражи использовали под места расстрелов: «Среди черноты ночи лампочка так немощно светилась, что фосфорически белели одни лишь голые тела раздевшихся. Четверо голых один за другим входили в гараж, и, когда входила женщина, можно было заметить, что у нее широкий таз и коротковатые ноги… Они были необъяснимо покорны, как все входившие в гараж». Память, выхватив всего лишь одну небольшую картину, представила в сознании героя неразрывную нить всего человеческого жизненного источника: из глубин истории библейской, судьбы Иисуса Христа до такого же пути русского народа на свою Голгофу. Ведь расстреливали людей не где-нибудь, а в православном соборе, пусть уже уничтоженном, но дух святого источника даже из гаража нельзя было убрать бесследно. Оттого так «необъяснимо покорны» были люди, входящие сюда.

Отсюда понятна разница и в то же время сходство героев Гете и Катаева. Роднит и сближает героев природа бездуховности, пропасть между ними и обывателями. Различие же в том, что Вертер Гете живет в мирное время, в пространстве которого нет войны. Значит, на первый взгляд, это мир благополучный, не дисгармоничный. Тогда как герой Катаева живет под звуки раздающихся выстрелов, где открыто зло идет войною на мир. Так гибнет источник духовности, глубинности человечности.

Автор все время водит читателя по бесконечным нитям памяти. Но удаляя, он постоянно приближает нас к действительности. Тому подтверждение строки: «Пришлось опять одиноко передвигаться во враждебном пространстве сновидения, уносившем все дальше и дальше от цели. Удаление в то же время являлось и приближением, как бы моделируя перпетуум-мобиле кровообращения». Сновидение – форма особого пространства и времени, где память жестко управляет сознанием человека. А сам человек предстает, как образно представляет его нам Катаев в таком виде: «Обнаженная роща нервной системы. Двухцветный вензель кровообращения. Перепады кровяного давления. Из глубин памяти непроизвольно извлекались давно уже умершие люди». Вереница этих людей была связана с государственной службой, где были сплошь: «архитекторы, писатели, депутаты Государственной думы, яхтсмены, музыканты. Длинные винные пробки с выжженными французскими надписями. Запах гаванских сигар,

теснота, место за столом… Конечно, Дима был центром внимания… Мой мальчик прирожденный живописец! Не правда ли, у него что-то от Врубеля, от его сирени?». И это была не просто мирная жизнь, а выверенная веками, культурой, историей, православием, людьми, наконец, духовно глубинными сама Россия.

Память не случайно выхватила облик женщины в группе из четырех, идущих на расстрел. Ее фигура еще раз ударила оттуда, из глубин памяти болью – о человечестве, о русском народе, его судьбе и его избранности. В ней. Женщине, заключается по замыслу автора прямая обязанность природного дара – дать жизнь новой веточке. Однако она уже сломлена и даже не готовящемся и потом происходящим расстрелом, а самой женщиной. И в этом парадоксальность как сновидения героя, так его памяти.

Герой вспоминает историю жизни некоего мальчика Димы, подающего надежды в живописи, затем ставшего юнкером-артиллеристом. Злая ирония судьбы сталкивает его с женщиной по имени Надежда, которая тут же пользуется революционной возможностью поменять себе имя. Сначала она хотела взять себе имя Гильотина, в память о французской революции, но затем сокращает его на Ингу. В смене имени заключается знаковость судьбы. Трижды метрономом автор проводит сквозь нить повествования картину идущих на расстрел людей, среди которых эта женщина с широким тазом и короткими ногами. Писатель именно так подчеркивает дар природы в женщине – дать новую жизнь. Но в воспоминаниях она, именно она доносит на своего возлюбленного – Димочку, мальчика, у которого «нежная шея скорее девушки, чем молодого мужчины, бывшего юнкера-артиллериста». Именно она, Инга, некогда Надежда, хотевшая взять имя Гильотина, отправляет на казнь своего возлюбленного, но классового врага. Именно она отнимает у мужа-мальчика надежду на спокойную, мирную, полную творчества жизнь. А когда ему ценой материнской жизни удается избежать этой казни, на гильотину будет отправлена она, как жена юнкера. Память этих страшных лет мучает главного героя такой парадоксальностью ситуации. Он, герой, мучается в настоящем от невозможности что-либо исправить там – в глубоком прошлом. И в то же время герой по-

нимает, что если он забудет такие минуты Голгофы русского народа, то ему лучше в настоящем не жить. Ибо память одновременно мучительница и спасительница от бездуховности.

Таким образов, в повести «Уже написан Вертер» Валентин Катаев заставляет понять одну из главных характеристик памяти – глубинного источника духовности, без которого нет прошлого и не может быть настоящее и не придет будущее. Человек, отдаляясь от себя самого в прошлом, обязан периодически возвращаться в прошлое, чтобы сделать своего рода духовную «ревизию». Подобная операция необходима человеку, чтобы не стать по-настоящему «Иваном, не помнящем родства своего». Человек без памяти превращается в ничто, исчезая безвозвратно. Не случайно В. Катаев рефреном постоянно повторяет в нити повествования слова «откуда нет возврата». Память не должна стать такой. Обладая движением вспять, она возвращает человека к глубинным источникам духовности. Память сохраняет в человеке человеческое начало. Не случайно одним и основных образов повести постоянно проступает образ Иисуса Христа, его последнего пути на Голгофу. Можно сказать, что категорией памяти В. Катаев заставляет читателя понять именно о таком избранническом пути для всего русского народа. Отсюда память и оказывается категорией неиссякаемого источника духовности, которым должны быть наделены каждый из живущих на земле людей, народов.

Список литературы

1. Володина, Н. В. Концепты, универсалии, стереотипы в сфере литературоведения / Н. В. Володина. – Москва, 2010.
2. Лихачев, Д. С. Концептосфера русского языка / Д. С. Лихачев // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. Антология. – Москва, 1997.
3. Катаев, В. П. Уже написан Вертер / В. П. Катаев. – Москва, 1992.

О. А. Колмакова

Евангельский текст в рассказе О. Павлова «Конец века»

В современной русской прозе евангельский «код» остается одним из факторов формирования сверхличностного характера произведения и повышения его общекультурной значимости. Произведение О. Павлова «Конец века» представляет собой модификацию рождественского рассказа,

традиция которого представлена, в частности, такими текстами, как «Христос в гостях у мужика» Н. С. Лескова, «Мальчик у Христа на елке» Ф. М. Достоевского, «Бедный принц» А. И. Куприна, «Ангелочек» Л. Н. Андреева и др.

В названии рассказа О. Павлова улавливаются аллюзии на Откровение Иоанна Богослова. Центральный мотив Откровения лежит в основе сюжета рассказа: это мотив второго пришествия, вторжения Божественного начала в обыденность. Повествование в рассказе представляет собой переплетение «тяжелого» библейского слога и публицистики (экспозиция текста – очерк о бомже как «социальном явлении»). Публицистичность стиля может быть связана с тем, что в основе сюжета произведения – подлинный человеческий опыт писателя: работая в больнице, Павлов видел, как погибали на санобработке бездомные, которых во множестве привозили с московских улиц. Поэтому тема рассказа приобретает столь пронзительное воплощение.

Сюжет рассказа – испытание на человечность и «профессиональную пригодность» работников обычной горбольницы. В рождественскую ночь «скорая помощь» привезла ненавистного бомжа, и тот помешал предпраздничному застолью. Санитарке Антонине по долгу службы нужно приготовить больного к осмотру: попросту отмыть его. И тут-то обнаруживается почти неземная сущность бомжа. Оказывается, этот бомж – совсем молодой человек с лицом и руками чудесной белизны, красоты, способной вызвать умиление.

Но обессилевший юноша умер и мертвым поразительно напоминал распятого Христа: «Он лежал в корыте грязной больничной ванны так глубоко и убито, будто висел, приколоченный к ней гвоздями <…> Но такой, израненный, и делался он вдруг человеком, так что у Антонины щемило не своей болью сердце» [3, с. 245].

Эпиграфом к рассказу служат слова из Евангелия от Матфея: «Тогда скажет им в ответ: истинно говорю вам: так как вы не сделали этого одному из сих меньших, то не сделали Мне» (25:45). Относительно к сюжету рассказа эпиграф достаточно прозрачен. Одним из «малых сих» оказывается бомж, чем образ намеренно натуралистичен, «умален» авто-

ром. Отвратительный, смердящий, он вызывает ненависть охранников, медперсонала и даже врача. «Спасители» бездомного – молодая женщина-врач «скорой помощи» и ее водитель «застряли в проходе, давясь от запаха и боясь сами мешка <с бомжом>, который сотрясался навзрыд звериным, будто рев, хрипом».

По нашему мнению, Библия и, в частности, Евангелие, может рассматриваться как «претекст» рассказа «Конец века». Примечательно, что каждый персонаж рассказа является воплощением того или иного евангельского архетипа. Так, Антонина напоминает Марию Магдалину (созвучны даже имена), исцеленную Христом «от злых духов и болезней» (Лк. 8:2) – прежде всего от жестокосердия. Дежурный доктор – это Понтий Пилат, по суду которого предали на поругание и смерть Иисуса Христа. «Молоденькая девчушка», врач «скорой помощи», пытающаяся усовестить доктора фразой «…это же человек!», похожа на одну из жен праведных, «которые служили Ему именем своим» (Лк. 8:3). Водитель «скорой» подобен Петру: сначала он искренне защищает бомжа, «крикливо, вступаясь за свою врачиху», а потом отрекается от него, «выпрашивая под конец униженно у охранников какой-нибудь растворчик от вшей, чтобы побрызгать в кузове».

Больничная охрана – «воины правителя» – совершает свое поругание. Пытаясь выкурить ненавистного бомжа, охранник «взял швабру и орудуя ею, как палкой, как пикой, принялся его колоть да выколачивать, чтобы встал» – «и плевали на Него и, взяв трость, били Его по голове» (Мф. 27:30). Такую же почти буквальную евангельскую цитату обнаруживаем в следующем эпизоде: охраннику «пришло в голову развести в банке хлорку и полить его <бомжа>, будто нашатырем. Бомжара захлебывался, мычал, дергался, но не вставал». Ср.: «дали Ему пить уксуса, смешанного с желчью; и, отведав, не хотел пить» (Мф. 27:34).

Мир рассказа «Конец века», как и большинства произведений писателя, кажется воплощением страдания, больным пространством, по мнению К. Анкудинова, целиком отданным во власть зла [1, с. 166]. Однако финал рассказа не позволяет согласиться с мнением критика: «Когда после праздников заработала и приехала труповозка, то не обнаружили тела – тела неиз-

вестного. В леденящей *пещере морга* (курсив наш. – *О. К.*) бетонная лавка была голо покрыта белой, в темных пятнах мертвецкого пота, простыней» [3, с. 247]. Автор никак не комментирует чудесное событие, и эта «фигура умолчания» становится сутью его повествовательной манеры. В «постоянном избегании своего писательского рефлексирующего “я”» – приеме, на который обратила внимание К. А. Кокшенева [2], видится особенность авторского художественного сознания: его ориентированность на притчу.

«Конец века» – это притча о современном человеке, рискующем оказаться с «теми, которые по левую сторону» (Мф. 25:41). Женское и человеческое сострадание Антонины, ее милосердие, противопоставленное бесчеловечности окружающего мира – это следование евангельскому завету: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25:40). Антонина воплощает образ праведницы; она из тех, что «по правую сторону Его»; к ним Христос обращается со словами: «приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25:34–36).

Очевидно, что обращение современного автора к Евангельскому тексту связано с проблемой приобщения современной русской культуры к ценностям Христианства. Однако О. Павлов решает и более конкретную, профетическую задачу, побуждая сегодняшнего читателя обратиться к каноническим текстам Священного Писания.

Список литературы

1. Анкудинов, К. Манихейский вариант: армейская трилогия О. Павлова [Текст] / К. Анкудинов // Новый мир. – 2002. – № 5. – С. 166–176.
2. Кокшенева, К. А. Больно жить. О прозе Олега Павлова [Электронный ресурс] / К. А. Кокшенева // Слово : образоват. портал. Разд. Филология / гл. ред. игумен Августин ; ред. раздела «Филология» А. А. Волков. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: //http://www.portal-slovo.ru/philology/37277.php. – Проверено: 13.04.2017.
3. Павлов, О. О. Русский человек в XX веке [Текст] / О. О. Павлов. – Москва : Русский путь, 2003. – 248 с.

А. И. Жарова

Заголовочный ансамбль повести Е. Домбровской «Весна души. Страницы жизни рабы Божией Анны»

Екатерина Домбровская, москвичка, современный прозаик, эссеист; является автором статей по проблемам культуры и религии, а также произведений, которые, к сожалению, почти не известны. Среди них такие книги, как «Воздыхания окованных. Русская сага», «Весна души. Страницы жизни рабы Божией Анны», «Путь открылся… Чехов». В каждой книге православная традиция изображения состояния души человека, его жизни в Церкви и вне Ее находит адекватное художественно-словесное воплощение.

Название повести «Весна души» в святоотеческой литературе напрямую связано с Великим Постом, «Желающим любомудрствовать время поста – это духовная весна для души, это истинное умирение помыслов» [1, с. 726–727]. Как в весеннюю пору природа возрождается от зимнего сна и холода, так и душа в великопостные дни обновляется, освобождаясь от тесных оков греха и расцветая добродетелями. В произведении главная героиня Анна на пути к смирению и любви сталкивается с испытаниями и скорбями, которые только укрепляют её в вере и надежде на Спасение. Проходит Великий Пост: борьба с искушениями и усиленная молитва помогают Анне изживать страсти из своего сердца, что не может её не радовать, «И в то же время Анна чувствовала, что несмотря на трудности, что она переживает… лучшую весну своей жизни. Как это совмещалось? Не понять. Но она чувствовала даже и прилив телесных сил, словно с плеч ей удалось сбросить немалую тяжесть, и вновь стать легкой, молодой, радостной и пылкой» [3, с. 102].

Всего в книге насчитывается 20 глав и заголовков соответственно. Обобщая наши наблюдения, мы можем выделить 2 группы заголовочных комплексов:

1. Заголовки-цитаты, взятые из:

- святоотеческой литературы («Я видел монахов» – Макарий Великий, «Обруган, высмеян, испытан» – Иосиф Исихаст, «Токмо беспокровные странники обретают Вефиль» – Филарет Московский, «И так пройдет твоя жизнь» – преподобный Феодосий Кавказский, «Между страхом и надеждой» – старец Амвросий Оптинский);

- Священного Писания. Новый Завет («Взявшись за рало» – Евангелие от Луки 9:62);
- молитвы («Прииде крестом радость» – Воскресная песнь);
- Псалтири («Аще забуду тебе, Иерусалиме – 136 псалом, 5 стих);
- художественного произведения («Мисюсь, где ты?» – А. П. Чехов «Дом с мезонином»).

2. Поэтические заголовки («А почему нам должно быть хорошо?», «Как хороши были щи монастырские», «Смиряйтесь, девочки!», «Явления ангелов», «Служить тебе в трапезной», «Искусство стегания одеял», «33-й километр», «Любить с креста», «Дрова. Огонь. Молитва», «Мелким шрифтом», «Дыхание пространств»).

Многие из заглавий являются символическими и свидетельствуют об этапах духовного совершенствования героини. Чтобы прокомментировать то, какой путь проходит Анна, приведем в качестве примеров несколько заголовков, а именно: «А почему нам должно быть хорошо?», «Смиряйтесь, девочки!», «Обруган, высмеян, испытан», «Взявшись за рало», «Аще забуду тебе, Иерусалиме».

История двадцатилетнего служения Анны начинается с главы **«А почему нам должно быть хорошо?»** Вопрос риторический, но однозначно наталкивает на размышления. Анна делится своими размышлениями, и особенный интерес для неё представляет истинная, настоящая любовь. Она говорит о любви Духовника (с заглавной буквы!) к своим чадам, приводя отрывок из «Слова на Великий Пяток святителя Московского Филарета (Дроздова)» [3, с. 22], где говорится о любви Триединого Бога к человеку «Любовь Отца – распинающая. Любовь Сына – распинаемая. Любовь Духа – торжествующая силою крестною. Тако возлюби Бог мир» [Святитель Филарет : Слово в великий пяток]. «Любовь Духовника была распинающая» [Там же, с. 23]. За строгостью, требовательностью и суровостью Наместника стояла нерушимая любовь к своим духовным чадам, любовь отдающая и деятельная, основа которой была «правда Креста» [Там же]. Поэтому возникает определение «распинающая». Силою своей любви к ближнему, он помогал человеку извлекать из себя грех, а боль, которая обязательно появлялась в процессе лечения, он мог смягчить и осла-

бить. Познание истинной любви не может пройти гладко, оно сопровождается страданием. И когда человек это понимает, невольно возникает вопрос «а почему нам должно быть хорошо»? Анна старалась пропустить через себя такую любовь, а духовный отец помогал ей в этом.

Дальнейшее повествование посвящено теме смирения. Глава так и называется **«Смиряйтесь, девочки»!** Важно помнить, что в совершенствовании духовной жизни мало искоренения страсти из своего сердца и души, необходимо «заполнить» освободившееся место противоположной добродетелью. Поэтому, когда человек направляет основные силы на борьбу с гордостью, он должен стяжать смирение в себе для достижения желаемого результата. И в настоящей главе размышления Анны сосредоточенны именно на стремлении воспитать в душе эту добродетель. Взрастить в себе смирение – это, пожалуй, одна из сложнейших работ на пути духовного совершенствования.

Продолжается тема смирения в следующей главе, которая называется **«Обруган, высмеян, испытан…».** Название отсылает нас к словам преподобного Иосифа Исихаста о тяжелом подвиге монашества: «Монах должен быть оскорблен, осмеян, испытан; должен упасть, подняться, стать человеком» [2]. Можно сказать, что в этом ряду перечислен комплекс средств, воспитывающий состояние смирения в человеке. Анна на себе прочувствовала всё выше перечисленное, но нанесенные обиды и разочарования только укрепляли в героине веру и надежду на помощь Божию. Любой православный христианин осознает, что дорога в Царствие Небесное отнюдь не ровна и легка, поэтому все невзгоды, которые подступают к нашей жизни надо принимать: «Анна понимала: пришло время испытаний всей ее глубинной сущности, залогов ее души – стойкости и веры, способности подклониться под Руку Божию и принять все, что бы ни послала ей Любовь Небесного Отца» [3, с. 86]. Таким образом, и сеется зерно смирения в сердце человека.

В названии главы **«Взявшись за рало…»** мы видим отсылку к Священному Писанию, а именно к 62 стиху 9 главы Евангелия от Луки, в котором Иисус указывает человеку на то, что необходимо оставить всё мирское позади, и, не оглядываясь, следовать за Спасителем, чтобы оказаться

в Царствии Небесном. В текстах классической, а также современной православной литературы мы встречаем обилие «библейских тем, сюжетов, цитат, аллюзий, реминисценций и других форм, отсылающих к Священному Писанию. Всё это многообразное присутствие Библии в художественных произведениях может быть приравнено к «библейскому интертексту» [4, с. 232]. В повести Е. Домбровской мы довольно часто можем наблюдать за тем, каким образом осваивается библейский текст автором. Многократное обращение к Евангелию или к Ветхому Завету помогает героине найти ответы на многие спорные вопросы, а также сделать правильный выбор. Опираясь на классификацию Н. А. Фатеевой[1], мы можем отнести название главы к цитате-заглавию, но стоит заметить, что заголовок немного отличается от оригинального текста, сравнить: «взявшись за рало» и «никто, возложивший руку свою на плуг», поэтому можно также говорить, что название является аллюзией «предтекста». Интересным будет наблюдать за тем, как заголовок реализует себя в тексте. Стоит отметить, что настоящая глава является серединой всей книги, как в формальном, так и в смысловом плане. Впервые героиня серьёзно задумывается о монашестве и даже решается просить благословения на постриг у своего Духовника. Получая отказ, претерпевая скорби и обиды от ближних, Анна на протяжении почти всей главы испытывает непередаваемый стресс: «Душевное напряжение тех дней, внутренняя борьба, которая сопутствовала всем этим событиям в тот день сделали ее совершенно больной» [3, с. 159]. В тот период на героиню буквально «навалилось» тяжелое бремя: беда с дочерью, конфликт с прихожанкой, отказ Духовника. Мечта о постриге была тогда единственной утешающей и радостной надеждой, и, что интересно, именно то слово Божие об оставлении мира, а с ним и плуга, окончательно утвердило в Анне решение ехать за благословением на монашество. Но при всём обилии невзгод, Аннино сердце не теряло надежды и уповало на Бога. И утешение вскоре посетило больную душу героини, снизойдя в виде сна о «чудесном

[1] Чтобы нам отнести название главы к конкретному примеру интертекста, обратимся к классификации интертекстуальных элементов, предложенной Н. А. Фатеевой. «Особенно важными для нас оказываются следующие интертекстуальные элементы: цитата (с атрибуцией и без нее), аллюзия (заимствование определенных элементов предтекста), центонный текст (комплекс аллюзий и цитат), реминисценции (неясные ассоциации), цитаты-заглавия, эпиграфы, интертекст-пересказ, вариации на тему предтекста, дописывание «чужого» текста, языковая игра с предтекстом и т. п.» [5, с. 12–21].

причастии»: «святая частица Тела Христова проникла в нее и как опустилась она в сердце. Анна видела себя совершенно прозрачной. И явственно – сердце. И сердце ответствовало молитвой – такой, какой Анна никогда не знала и не способна была бы совершить ее своими усилиями, – ее сердце тихо бурлило, как неумолкаемый и ровный источник, изливая молитву: «Господи, Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя, грешную»…Этот источник жил и пел в ней несколько дней» [3, с. 171].

Заключительная глава книги имеет особенно символическое название для содержания всей повести **«Аще забуду тебе, Иерусалиме».** Заголовок взят из текста 136 покаянного псалма, который для героини имел особенное значение: «Давно уже 136 псалом стал для Анны символом покаянного пути ко Христу, образом духовного плача грешника, познавшего свою греховность, в котором все более и более отчаяние и страх сменялись надеждой и предчувствием радости, которая уже жила в сердце… Ведь познавший полноту своей греховности сделал в общем-то все, что зависит от человека. Остальное – учили святые отцы – зависело уже от Бога, от Его помощи, от Духа Святаго» [Там же, с. 358]. Этот псалом был словно незримой нитью, связывающей Анну с её почившим сыном. Его смысл открылся им через роман Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» в той самой главе, где страдающий от потери сына Илюши отец, в исступлении «прошептал диким шепотом, скрежеща зубами» [Там же, с. 357] покаянные строки Давидовой песни. Содержание настоящей главы подытоживает все 20 лет Анниного служения при монастыре, героиня вспоминает свое странное состояние спокойствия, с которым она внимала пению 136 псалма. Её сердце достигло сокрушенного состояния, оно больше не опасалось быть подверженным очередным мирским проблемам. Анна чувствовала, что все страдания, которые она претерпевала, неся свой крест, излились теперь на её душу живительным и целебным бальзамом. Приобретая духовное знание и смирение, героиня становилась для некоторых окружающих настоящей наставницей, многие маловоцерковленные люди прибегали к её помощи, они видели в ней защиту от нападок непонимающих товарок. Видимо, Анна излучала то добро, которое так необходимо начинающему христианину и вообще любому человеку. Как наша героиня припадала к

иконам Вседержителя и просила помощи и заступления, так и ближние искали опоры в её лице. Если в начале своей монастырской жизни Анна не всегда могла увидеть свою неправоту, проявление той или иной страсти, то уже к концу служения её внутреннему зрению открывалось то, «в чем она должна покаяться». Несомненно, всем приобретенным в стенах родного монастыря героиня была обязана своему Духовнику. Однако, спустя 20 лет служения в московском монастыре, Настоятель был назначен архиепископом в другую епархию и оставил своих духовных чад, благословив их сохранять, взращивать и совершенствовать те духовные ростки, которые он посеял в сердцах любимых и дорогих прихожан. Возвращаясь к названию главы, следует отметить, что слова псалма, взятые для заголовка, являются неким призывом для православного христианина, который должен постоянно звучать в его сердце. Так для Анны эти строки олицетворяют приговор для тех христианских душ, которые после многих лет пребывания в Церкви дерзают забыть Христа и Его учение ради мирских утех и удобств. После отъезда Духовника жизнь в монастыре переменилась: наша героиня перестала встречать знакомые лица, сила молитвы была ослаблена, хор звучал как бы отдельно от Богослужения. Все перемены глубоко ранили Анну, отсутствие рядом Наставника выбивало из-под ног почву, она была в нескольких шагах от уныния, да и «ответственность за собственную душу теперь многократно увеличивалась» [3, с. 363]. Но, несмотря на все возникшие трудности, сердце Анны всегда находило утешение «во Христе. Ведь там было ее сокровище, а где сокровище – там и сердце» [Там же]. Далее автор кратко сообщает читателям о последних годах жизни героини и завершает повествование описанием последней дневниковой Аннинои записи. Она была связана с первыми мартовскими днями Великого Поста, проведенными героиней в любимой тихой деревне: «Ещё сиротливо торчал жалкими голыми веточками сад, но уже под-над далями сияла такая высокая младенческая голубизна нарождающейся весны, что оторвать от него глаз было совершенно невозможно. И почему так колотится сердце? И ждет, и предвкушает, и надеется, и верит…» [Там же, с. 367]. Рассказ автора о знакомстве с Анной в монастыре начинается с весны: «в один пасмурный весенний день наше тогдашнее золотое монастырское житие было

прервано. Уехал Духовник. Спустя месяц после проводов Владыки ко мне неожиданно явилась одна монастырская знакомая» [Там же, с. 16, 17], и завершается описанием весенних великопостных дней.

Следовательно, заглавие книги и названия ее глав, т. е. заголовочный ансамбль текста в целом, – не просто именование событий жизни героини. Это своего рода символически-образный аналог ее духовного пути, её размышлений о первенствующей роли православной веры в жизни русского человека. Анне посчастливилось попасть под попечение духовного отца, который мог найти индивидуальный подход к сердцу каждого чада, притекающему к нему за советом и помощью. Её поврежденная душа, пораженная скорбями и испытаниями, в конце произведения находит ответы на многие вопросы, которые беспокоили её в начале книги. Все сомнения, зарождающиеся в сердце Анны в главе «А почему нам должно быть хорошо?» рассеиваются в финальной главе «Аще забуду тебе, Иерусалиме». Стих 136 псалма является знаком завершения очередного, самого значительного этапа жизни героини. Сердце Анны научается бороться с искушениями, переступать через самолюбие и гордость и гореть любовью к ближним. Автор вместе со своей героиней проходит путь духовного укрепления и возрастания.

Повесть Е. Домбровской относится к тем произведениям, заголовочные комплексы которых несут повышенную смысловую нагрузку, выполняют роль своеобразного «путеводителя» по непростому миру этих книг. Заголовки «Весны души», воспринятые и проанализированные в системе, уже сами по себе образуют надтекстовый символический сюжет, который можно считать своего рода ключом к прочтению всей книги. Каждое название отсылает читателей к тому или иному этапу очищения героиней своей души от греха и своего ума от пагубных помыслов. Освобождаясь от пороков, она стяжает добродетели и сокрушенное сердце. Страдая телесно и теряя земное, Анна приобретает небесное, следуя примеру второго царя Израиля. «По земным меркам Давид взошел на трон уже разбитым человеком. По небесным – сокрушенным» [Там же, с. 309].

Список литературы

1. Иоанн Златоуст. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста архиепископа Константинопольского [Электронный ресурс] / Иоанн Златоуст. – Режим доступа:

http://omsk-eparhiya.ru/orthodoxbasics/Osnovi/IoannZl/08/t08_1.htm. – Дата обращения: 17.03.2017.
2. Иосиф Исихаст. Письма святого Иосифа Исихаста [Электронный ресурс] / Иосиф Исихаст. – Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Iosif_Isihast/izlozhenie-monasheskogo-opyta/1_3. – Дата обращения: 17.03.2017.
3. Домбровская, Е. Р. Весна души. Страницы жизни рабы Божией Анны [Текст] / Е. Р. Домбровская. – Канада : Altaspera, 2013. – 368 с.
4. Краснякова, М. С. Канонический Библейский текст в современной православной литературе (на материале книги о. А. Владимирова «С высоты птичьего полета») [Текст] / М. С. Краснякова // Диалоги классиков – диалоги с классикой : сб. науч. ст. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2014. – Вып. 4. Эволюция форм художественного сознания. – С. 232–238.
5. Фатеева, Н. А. Интертекстуальность и ее функции в художественном дискурсе [Текст] / Н. А. Фатеева // Известия Российской академии наук. Серия литературы и языка. – 1997. – Т. 56. – № 5. – С. 12–21.

Е. О. Матвеева

Жанр христианской притчи в творчестве Николая Коняева

Современная отечественная проза развивается как эстетически неоднозначное явление, где традиции классической литературы XIX–XX вв. существуют параллельно с постмодернистскими экспериментами и жанровыми поисками, порожденным глобализацией культуры, пересечением художественных традиций, стремлением к разнообразными, хотя и не всегда эстетически оправданным экспериментам. Однако, вне зависимости от жанра, в прозе начала нового века четко обозначены два течения: в первом случае эксперимент с художественной формой произведения, его лексикой и стилистикой становится для авторов самоцелью, а психологический аспект жизни человеческого духа отходит при этом на задний план, во втором – развитие сюжета – это повод поговорить о человеке, его высшем предназначении, о космосе человеческой души, невозможности постичь его до конца, о вечном противостоянии светлого, прекрасного и темного начала в каждом из нас, о внутреннем диалоге человека с Творцом как непременном условии самосовершенствования [3].

В наше, во многом сложное в плане сохранения нравственных ценностей, время, когда массовая культура (в том числе и литература) порождает

сомнительные идеалы, ориентируя человека на подражание примитивным социальным образцам и пустотелым, возникающим на короткое время, а затем бесследно исчезающим кумирам, все более ощутимой становится духовная жажда, которую не в силах восполнить перманентные развлечения и материальные блага. Наш современник остро нуждается в неспешном, вдумчивом и доброжелательном разговоре, который помог бы выстроить систему нравственных координат, отличить вечное, непреходящее, исполненное смыслом и многовековым опытом бытия человека в православии от мишурного, хотя, на первый взгляд, и привлекательного, но суетного и преходящего, а иногда опасного для человеческой души. Уникальные возможности для такого разговора создает жанр христианской притчи, издревле любимый русским народом. Когда-то притчи входили в круг чтения детей с первых лет жизни, выстраивая систему моральных ориентиров личности. Сегодня традиции философской и педагогической беседы с читателями, когда мораль не навязывается, но органично следует из сюжета и христианского мировоззрения, развивается в творчестве Николая Коняева, автора с активной гражданской позицией, самоотверженно противостоящего антигуманному, психологически разрушительному для социума влиянию массовой культуры.

Православный писатель Н. Коняев пытается в сборнике «Дальний приход» ответить на экзистенциальные, чрезвычайно сложные для каждого вопросы: «Как низкий поступок, пусть и совершённый много лет назад, влияет на жизнь человека?», «Что такое грех, в чем подлинное покаяние?», «Какая из многих развилок жизненного пути действительно ведет к Богу?», «Где найти силы выживать в трагических обстоятельствах, требующих предельного напряжения человеческой воли?»

Пожалуй, основная идея прозы Н. Коняева – это торжество доброты, любви, альтруизма, способных в итоге сотворить чудо, ведь человек, беззаветно, искренне, бескорыстно влюбленный во все сущее на земле, становится ближе к Богу. Именно через такого праведника Господь являет нам свои чудеса.

Сюжет рассказа «Птичья бабушка», на первый взгляд, незамысловат: юный герой вместе с другими ребятами разоряет птичьи гнезда: одни птенцы становятся ненадолго живой игрушкой, другие – достаются соседским кошкам, но разумеется, все эти маленькие, только оперившиеся,

еще не успевшие встать на крыло комочки, обречены. По вине легкомысленных мальчишек им не суждено испытать пьянящую радость полета, увидеть дальние страны и вернуться будущей весной домой. Описывая вроде бы будничную, достаточно ординарную ситуацию (в самом деле, сколько разоренных гнезд встречается летом), автор обращается к серьезной проблеме, волнующей человечество с библейских времен. Речь идет о чуде и хрупкости жизни, которую так легко разрушить, уничтожить, прекратить, но трудно подарить и спасти. Притча Коняева построена на глубоко христианской антитезе смерти и воскрешения. Чудо воскрешения становится сюжетообразующим моментом для раскрытия идейного замысла писателя, являющего нам подлинно православный взгляд на жизнь, смерть и бессмертие. Да, смерть сильна, но не всесильна, ее способен победить человек с чистой душой, стремящийся дарить любовь каждому Божьему творению. Такова птичья бабушка, спасающая птенцов из разоренных гнезд, воскрешающая их. Обычная старушка в белой, как кажется мальчишкам, волшебной косынке, помогающей понимать птичий язык, становится символом всепобеждающей, чудотворящей доброты, которая сильнее мрака смерти.

С удивлением и восторгом рассматривают пристыженные мальчишки воскресшего птенчика: «Только руками не трогать! – строго предупредила она и вздохнула. – От хулиганы-то. Сколько гнезд разорили... Из-за старших ребят я ничего не увидел, но судя по голосам, Сашка не соврал: птенец был жив.

– Ну что? – спросила бабушка.– насмотрелись ироды?

Она осторожно погладила птенца.

– Не бойся...» [1, с. 127].

Так юные герои получили важный урок христианской морали: Бог – в каждом милосердном поступке, в человеческой способности к состраданию и самопожертвованию.

С православной точки зрения трактует Николай Коняев и проблему бессмертия человека: вечная жизнь на физическом уровне невозможна, однако за свой срок на земле, будь он длинен или короток, человек должен приложить все усилия, чтобы оставить о себе светлую память. В этой па-

мяти он бессмертен. Давно уже нет на свете птичьей бабушки, но живет история о ее чудесном даре.

Как любого христианского прозаика, Николая Коняева волнует проблема греха и подлинного, а не символического, формального, ритуального покаяния, без которого даже при самой внешне благополучной жизни невозможно душевное спокойствие и радость бытия.

Нераскаянный грех рано или поздно оборачивается душевной опустошенностью и новыми бедами – такова основная идея рассказа «Гирькин ад», главный герой которого Анатолий Дмитриевич Гирькин, бывший комсомольский функционер, доживший до старости, особенно не задумываясь о грехе, совести и нравственной ответственности. Гирькин всегда плыл по течению, меняя убеждения со сменой исторической эпохи и рода занятий. Начинал он карьеру как секретарь комсомольской организации лесозавода, затем, успешно поднимаясь по ступеням социальной лестницы, стал директором солидного предприятия в Петербурге: «В олигархи не выбился, конечно... Но вполне прилично себя обеспечил. И счет у него какой-никакой, а имеется, и четыре квартиры в Питере, и особнячок загородный» [1, с. 78].

Проведя жизнь в погоне за социальным успехом и материальными благами, Гирькин не спешил обдумать порожитое, раскаяться в неправедных деяниях. Именно о таких заблудших душах прекрасно сказал когда-то в одной из проповедей Святитель Тихон: «Вот скупость, которая так ослепляет людей, что они только и заботятся о своих приобретениях и не обращают внимание на людей, нуждающихся в их помощи... И разве это не слепота духовная, когда люди заботятся только о мирских благах, совершенно забывая, что мы странники и пришельцы в этом мире?» [2, с. 35].

Когда- то давно, еще в советскую эпоху, юный и инициативный Толя Гирькин горячо поддержал идею сноса храма, построенного в поселке по проекту прославленного архитектора Тона, высмеяв тех, кто пытался защитить церковь, объявив ее культурным наследием: «Малость преувеличивает товарищ Ежуков архитектурную ценность культового строения... Проект, действительно, архитектору Тону принадлежит, но это не особый, отдельный проект, а типовой... Как пятиэтажек, которые сейчас строят.

Во многих городах и поселках они стоят... Только пятиэтажки наши в коммунизме, который к 1980 году у нас в стране построят, нужны будут, а типовые храмы вряд ли кому там потребуются» [1, с. 79].

Не мог предположить тогда комсомольский вожак, что через много десятилетий разрушенная церковь и поруганная вера земляков обернется крахом собственной жизни и надежд. Неверие, стяжательство, стремление к сиюминутному успеху, наживе, сомнительной известности, калеча душу человека, уничтожат в нем гуманное начало, способствуют умножению зла, отдаляв человека от Творца, превращая его в жалкую игрушку темных сил.

Закономерно, что именно на месте давнего своего «подвига» узнает убежденный атеист о приговоре судьбы: «Гирькин А. Д.» читает он на одном из надгробий поселкового кладбища, рядом с которым когда-то стояла разрушенная церковь. Как бы ни пытался герой убедить себя, что увиденное им на кладбище всего лишь плод больного воображения или случайное совпадение без мистического подтекста (мало ли Гирькиных живет в округе!), но что-то мешает ему успокоиться. Лишь через несколько часов, узнав о гибели единственного внука, Гирькин понял смысл пророчества, открывшегося ему на старом кладбище, рядом с руинами уничтоженного им храма. Человек, сознательно творящий зло, отрекающийся от Бога, еще при жизни попадает в ад, принося горе близким: вся негативная, разрушительная энергия возвращается к нему в умноженном виде: Гирькину, разумеется, было бы легче самому погибнуть в автомобильной катастрофе, чем пережить внука.

Для многих притч Н. Коняева сюжетообразующим моментом становится диалог человека с Богом, осуществляемый с помощью молитвы. Рассказ «Молитва и ничего более» дал название целому прозаическому циклу. Главный герой рассказа – отец Савватий, горячо осуждая суеверия, пытается донести до мирян великую истину: «Будет дано тебе по вере твоей»: «Потом разговор перешел на монастырь, отец Савватий рассказал о вертолетчике, который попал в тяжелейшую аварию, никаких надежд спастись не было, но – слава Богу! – молились и все обошлось, снова летать будет...

– Ну вот, а Вы, батюшка, на чудеса ругаетесь... – сказал я. – А разве это не чудо?

– Какое это чудо... – сказал отец Савватий. – это молитва и ничего более...» [2, с. 230].

Искренняя молитва, без которой немыслима духовная жизнь православного христианина, способна быть сильнее смерти, она творит настоящее чудо. Такова основная идея автора, близкая каждому верующему человеку.

Развивая жанр христианской притчи в современной русской литературе, Николай Коняев возражает традиции православного чтения, помогающего самопознанию, выстраиванию гармоничных отношений человека с миром и с самим собой.

Список литературы

1. Коняев, Н. М. Дальний приход / Н. М. Коняев. – Москва : Эксмо, 2013. – 384 с.
2. Малягин, В. А. Святитель Тихон. Патриарх Московский и всея России / В. А. Малягин. – Москва, 2015. –176 с.
3. Морозова, И. Н. Религия и культура: когниции принятия и взаимности : монография / И. Н. Морозова ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск : ЧГАКИ, 2015. – 277 с.

О. В. Торопова

О лингвокультурном аспекте информационной войны

Информационное поле современных средств массовой информации достаточно обширно (подобное утверждение актуально для любой эпохи), однако в последние годы (начиная с 2014-го) это поле заметно сузилось; причиной этого стали политические потрясения. На первый план выдвинулось понятие «информационная война», и для лингвистов безусловный интерес представляют способы ведения информационной войны: речевые стратегии, тактики и приемы, языковые способы и средства, используемые в информационной войне; жанры и способы подачи информационного материала, роль вспомогательных средств (видео-, фотоматериалы, аудиозаписи, карикатуры и многое другое).

Очевидно, что в последние годы возросла необходимость в наиболее широком распространении информации. Наиболее актуальными форматами

реализации коммуникативных стратегий, используемых в информационной войне, являются теледебаты, доклады (отчеты) специальных мониторинговых миссий, новостные программы, репортажи, интервью, брифинги, дипломатическая коммуникация на межгосударственном уровне, переговоры на уровне глав государств, в том числе телефонные (отдельные элементы используются в целях информационной обороны, отражения информационных атак), декларативные заявления глав государств, доклады глав государств на заседаниях ООН, речь постоянных представителей государств в Совете безопасности ООН, переговоры министров иностранных дел, выступления на саммитах различных объединений (G20, G7, НАТО, БРИКС, ШОС и др.).

К наиболее распространенным коммуникативным стратегиям, которые традиционно используются в информационных войнах, можно отнести прогнозирование (открытую формулировку дальнейшего плана действий, моделирование и описание возможных событий), прямые призывы к определенным действиям, включая различные ответные меры (эти призывы адресованы, как правило, руководству страны), ретроспективный анализ – описание предпосылок / причин возникновения той или иной ситуации, а также широко используются критика оппонента, вопросы оппоненту (в том числе риторические), угрозы и мн. др. Особое место в этом ряду, на наш взгляд, занимает апелляция к прецедентным ситуациям (историческим, политическим), анализ этих ситуаций и – в результате – прогнозирование будущих событий и ситуаций. При этом оппоненту указывают на исторические прецеденты, призывая осмыслить «уроки истории» и избежать конкретного негативного опыта в будущем. Все это может приобретать форму устных и письменных лозунгов. Различные способы декларирования борьбы с терроризмом также укладываются в концепцию информационной войны.

Среди основных коммуникативных тактик ведения информационной войны можно выделить как минимум шесть: ирония в адрес оппонента; манипулирование фактами, в том числе ложная интерпретация объективной информации; самоирония (средство языковой обороны, а не атаки); открытая речевая и поведенческая агрессия в адрес оппонента; формулировка неудобных вопросов; оперирование неудобными для оппонента фактами.

Бесспорно, все речевые тактики, применяемые в информационных войнах, нацелены на прямую и скрытую конфронтацию, на подстрекательство потенциальных единомышленников (либо союзников) и объединение против оппонента. В этих целях создается крайне негативный (и даже враждебный) образ противника.

Все вышеперечисленные и другие тактики реализуются с помощью множества приемов:

− прямые номинации (обозначение самого противника и его действий): «агрессор», «аннексия», «сепаратисты»;

− оценочные обозначения противника и его действий («колорады», «ватники», «укропы», «укрофашисты», «майдаун», «Даиш» вместо «ИГ»);

− провозглашение ложных идеалов («демократия», «свобода выбора»);

− лозунги («Слава Украине, героям слава!», «Кто не скачет, тот москаль!»);

− уход от ответов на неудобные вопросы и прямой отказ комментировать конкретные обличающие доказательства;

− различные коммуникативные уловки (например, ссылка на мнимую неосведомленность или невладение фактами, напрямую изобличающими лжеинформаторов).

Культовый характер приобретают лозунги и даже отдельные наименования.

В информационных войнах, как и в любых других, следует различать атаку и оборону, при этом зачастую мощной основой коммуникативных реакций на информационную агрессию является юмор. Патриотическая пропаганда – актуальный ответ на информационную агрессию, так как она призвана противостоять распространению искаженных фактов, навязыванию всем и вся строго определенных оценок, в том числе не имеющих под собой объективного основания. В свете патриотической пропаганды важная роль отводится восстановлению культурного и исторического наследия, обращение к истокам, к историческому прошлому. На фоне патриотического подъема многие явления и процессы, связанные с историей государства, существенно переосмысливаются; вместе с тем возникают и укореняются в сознании (в том числе языковом) определенные символы теку-

щего времени, образуя своего рода целые концептуальные категории (это не просто понятия, это именно концепты, становящиеся социально-политическими и даже социокультурными кодами): «Вашингтонский обком», «печенюшки на Майдане», «женщина с косой» и другие категории, олицетворяющие конфликт между Россией и Западом.

Концептосфера информационной войны между РФ и западными странами достаточно обширна и включает в себя такие базовые концепты, как *независимость, государственные границы, международное право, внешнее управление государством, цветная революция, государственный переворот, ядерное сдерживание, гонка вооружений, национальная безопасность, государственность, обороноспособность государства, национальная оборона, права и свободы граждан, патриотический подъем, агрессия, разрушение, созидание, антитеррористическая операция, русский мир, русская весна, Киевский Майдан, Крым, Новороссия, Евросоюз, евроскептики, патриотический подъем и* многие другие. Все эти концепты не просто образуют информационное поле, без которого невозможна информационная пропаганда, но и задают особый угол зрения, под которым начинают восприниматься все явления и события, происходящие в объективной действительности. Для РФ в последние годы становится все более актуальной проблема информационной обороны, в которой ключевая роль отводится средствам массовой информации. Известно, что успех различных стратегий информационной войны напрямую зависит не от количества и степени правдоподобности предоставляемой информации, а от способов ее интерпретации, а также от правильно подобранных стратегий и тактик реализации этой информации.

По замечанию профессора Е. П. Прохорова, информационное пространство создается и функционирует, чтобы реализовать конституционное право граждан на информацию и – следовательно – обеспечить развитие демократического массового сознания. В этой связи особо актуально правовое регулирование в информационном пространстве, которое исключало бы не только ущемление гражданских прав, но и возникновение информационных угроз личности, обществу и государству. Поэтому, полагаем, для лингвистов особый интерес представляет изучение ком-

муникативных стратегий и тактик управления сознанием граждан, изучение механизмов информационного воздействия на формирование/корректирование национальной самоидентификации.

Список литературы

1. Грешневиков, А. Информационная война. Внешний фронт. Зомбирование, мифы, цветные революции [Текст] / А. Грешневиков. – Москва : Книжный мир, 2016. – Кн. 1. – 512 с.
2. Грешневиков, А. Информационная война. Внутренний фронт. Технологии, манипуляции, фальсификации [Текст] / А. Грешневиков. – Москва : Книжный мир, 2016. – Кн. 2. – 480 с.
3. Панарин, И. Н. Информационная война и коммуникации [Текст] / И. Н. Панарин. – Москва : РиС, 2015. – 224 с.
4. Ткаченко, С. В. Информационная война против России [Текст] / С. В. Ткаченко. – Санкт-Петербург : Питер, 2011. – 224 с.

Е. П. Берёзкина

Мотив спасения в прозе современной писательницы Бурятии А. И. Виноградовой

Христианские мотивы, темы, образы давно и активно используются писателями, осмысление библейского текста стало неотъемлемой частью как русской, так и мировой литературы. Священная «Книга книг» является своеобразной «призмой», используемой для оценки явлений и событий современного мира.

Без осмысления сути отношений человека и Бога в современной литературе трудно понять идею многих произведений. Путь героя литературы к Богу, потери и обретения им веры, обращение писателей к религиозному началу стали темой для обсуждения во многих серьезных исследованиях. Современные писатели, в том числе писатели Бурятии, не являются исключением в ряду тех, кого волнует проблема развития духовной культуры, поиск путей благостного, очистительного воздействия на современников идеями и образами своих книг, приближения читателя к постижению Божественных тайн.

Для любой формы религиозного опыта важнейшим признаком является сакральное отношение к некоторой Абсолютной реальности, которое

может проявляется и в литературном творчестве. Изображение повседневной реальности у современных писателей, обращающихся к изображению божественного начала, становится полнее, детализированнее. Они показывают сращенность реальной жизни с «иными мирами», с божественной сущностью. Изображение смысла человеческой жизни в произведениях писателей, обращающихся к православным идеям, образам, мотивам, заключается в устремленности к идеалу.

В ряде рассказов сборника А.И. Виноградовой «Пашкины дороги» (2016 г.) изображены мотивы божественного присутствия, в них прослеживается глубинный православный код, закладывающийся и реализующийся чаще всего в мотиве спасения, который, в свою очередь, связан с мотивом жертвенности, иконы и молитвы, а также притчевым началом.

Так, открывает книгу цикл с одноименным названием о судьбе подростка из неблагополучной семьи. Спасительной силой для мальчика, оказавшегося в трудной жизненной ситуации, становится вера в Бога, местом своего пребывания он избирает церковь, а мечтой оказывается желание учиться на священника. Важное место в рассказе «На Покров» занимает **образ Богородицы** и связанный с ней **мотив спасения**. Этот образ герой видел, когда бабушка брала его с собой в церковь, и в критический момент гибели Пашки (он тонет) спасение приходит свыше: «И вдруг Пашка явственно увидел чудесную женщину. Она словно парила в воздухе, и синяя, даже голубоватая одежда ее светилась. Она ласково смотрела на мальчика и как будто звала к себе. Пашка явственно понял кто перед ним. Он громко, хотя уже совершенно обессилел и не мог говорить, зашептал: «Богородица, Дева пресвятая, спаси меня». Эти слова он слышал от своей бабушки, когда та еще была живая и брала мальчика с собой на службу в церковь» [1, с. 11]. С этой ситуацией связан и мотив благодарения, осознания необходимости это сделать: «Богородица помогла мне, надо обязательно сходить в церковь поставить свечку за мое спасение» [Там же, с. 12]. Поэтому его приход в церковь является логическим продолжением выхода из цепочки неблагополучных ситуаций.

Мотив спасения представлен и в целом ряде других рассказов сборника. Например, «Тот холодный день», в котором героиня Нина дважды

сохраняет жизнь Сергея своим присутствием, участием в судьбе незнакомого художника: вначале купив у него картину и подарив ему надежду, а затем поддержав в реанимации. Данная ситуация напоминает притчу о добром самарянине, который помог неизвестному человеку, истекающему на дороге кровью. Мимо него прошли и священник и левит, но доброта и милосердие самарянина не позволили ему поступить так же, как представителям церкви. Более того, он не только оказал первую помощь пострадавшему, но и довез на своем осле до гостиницы, оплатил его содержание на несколько дней вперед и просил заботиться о нем. Как пишет о. Владимир Хулап, «притча задает некоторые модели поведения, помогает человеку сделать правильный выбор в той или иной ситуации» [2, с. 14].

Идея притчи заключена в умении любить человека, оказавшегося рядом с нами и нуждающегося в помощи. Более того, в притче указано, что помощь другому человеку может быть связана с потерей личного времени, затратой душевных и физических сил. Но другое поведение не допустимо: встреча с любым несчастьем должна восприниматься человеком как испытание, допущенное свыше. Именно так и поступает Нина, непреднамеренно, искренне и с любовью, идущей из самого сердца. Сам Сергей признается: «Ты мой единственный ангел на этой земле» [1, с. 69]. Так героиня рассказа, не прилагая особых усилий, исполняя свой человеческий гуманный долг, обретает статус ангела.

Еще одним ангелом становится неизвестная безымянная девушка, спасшая выпившего героя Лешку от смерти, когда он замерзал в парке. «Ангел, спасибо тебе!» и «Я тебя найду, мой ангел» (рассказ «Сквозь небо») [Там же, с. 168]. Человеку бывает свойственно, получая неожиданную помощь, возвеличивать своего спасителя, видеть в этом некое сакральное проявление. Образ ангельского присутствия неотделим от мотива спасения, они взаимопроникают друг в друга.

Божественное начало заявлено в рассказе «Багряный лист», в котором герой Слава, ставший инвалидом на Чеченской войне, признается: «Я все понимаю, калеки никому не нужны. Если бы я был атеистом, давно бы решился на худшее. Вера помогает мне осилить слабости, по крайней мере, сейчас» [Там же, с. 116]. Вновь в рассказе представлен святой лик: над из-

головьемего кровати «висела большая икона Богоматери», именно она была его покровительницей и защитницей.

Этот образ символизирует чистоту, спокойствие, открытость, покорность. Ее душа готова, не рассуждая, принять чужую волю, с радостью покориться ей. Дева Мария - Богоматерь как идеальный образ невесты-девы, как воплощение женской сущности противопоставляется в рассказе героине – студентке Лене, не разобравшейся со своими чувствами. Она дарит надежду герою-инвалиду, но ангелом не становится, в ней нет смирения, «преодоления эгоцентризма», как писал Бердяев [3, с. 150].

В рассказе «Стану твоей невестой» также реализован мотив спасения и божественного присутствия: Татьяна чуть не погибла под колесами автомобиля. Спасение явилось для девушки свыше, рядом с местом аварии оказался католический собор, который она стала посещать. Общение с верующими людьми укрепило девушку в желании уйти в монастырь, стать невестой Христа. Чтобы это произошло, объясняет молодая монахиня Татьяне, нужно работать над собой: «надо серьезно относиться к своей жизни и мыслями быть всегда с Богом» [1, с. 95].

Сквозной мотив рассказа – мотив духовной жажды, пути к духовному Преображению. Грешная душа, с ужасом и смирением ждущая Божьего суда, проходит через покаяние и готовится на постриг как выбор собственной судьбы. Но постриг – это не итог, а только начало духовного возрождения, так как путь к нему не в уходе от мира и его бед, не в том, чтобы спастись самой, а в том, чтобы спасать других.

Дальнейшее развитие сюжета предопределено миссией героини: любимый ею человек попадает в автокатастрофу, получает тяжелейшую травму – перелом позвоночника и теряет смысл жизни. В такую сложную для Анатолия минуту героиня решительно заявляет: «Знаешь, ты нужен мне, я стану твоей невестой. И ты обязательно встанешь на ноги» [Там же, с 76].

Робкая и нерешительная до разрыва отношений с Анатолием, в полном смысле слова только невеста, ждущая принятия решения со стороны мужчины, пассивная, она обретает не только духовную силу после разрыва их отношений, но и берет на себя право принимать самостоятельные решения, важные и нужные для другого человека в критический момент его

жизни. Перейдя через стадию подчинения, которая должна была бы быть свойственна роли жены, она становится «матерью», в результате чего героиня решает проблему их противопоставленности (больной-здоровый, мужчина-женщина), открывая путь к их реальному единству.

Решение Татьяны реализуется в мотивах заботы об Анатолии и жертвы собой ради выздоровления и счастья любимого человека. Выполняя новую роль Христовой невесты, Татьяна дарит жизнь любимому человеку, надежду на исцеление и выздоровление. Так в рассказе появляется еще один мотив, связанный с образом Богоматери, – это мотив жертвенности, готовности разделить любую – крестную муку, охранить Друга-Сына материнским защитным Покровом. По мнению И. Есаулова, «жертва/жертвенность» – это один из тех главных лейтмотивов, которые «в имплицитном или эксплицитном виде входят в «канон» советской культуры» [5, с. 797] и присутствуют в современной прозе.

Нельзя не заметить, что образ Матери, сострадающей Сыну, здесь совмещается с образами девы-невесты и подруги, а мотивы, связанные с темой муки и смерти, могут одновременно интерпретироваться как чувственные. Подобную двойственность приобретает и женский образ. Вместе с чертами Пречистой Девы, Богоматери он обладает и чертами грешницы, нарушительницы заповедей, дарящей и сострадание, и чувственную любовь. Но эти мотивы усложняют, а не отменяют ориентацию идеальной подруги героя на архетип Богоматери, уже присутствовавший в другом рассказе.

Мотив спасения свыше несколько раз прослеживается в рассказе «Осень его жизни»: вначале герой-атеист чуть не замерз в дороге зимой, когда сломался его Камаз, и неожиданно вспомнил про Бога. Потом избавление от боли во время сердечного приступа, рядом умирали более молодые, и даже врач констатировал: «Мы, врачи, уже давно знаем, что есть разные таинственные знаки, а когда люди крещеные, то они быстрее выздоравливают от тяжелых болезней» [1, с. 124].

Образ иконы также задан в рассказе, только на этот раз на ней изображен лик Иисуса Христа. Рассказ завершается желанием пожилого человека, бывшего атеиста, не раз насмехавшегося над религиозными проявлениями, Петра Васильевича пройти обряд крещения, на что священник ему

отвечает: «Никогда не поздно прийти к Богу. Он любит нас таких, какие мы есть» [1, с. 126].

Божественное присутствие всегда является спасительным, исцеляющим началомдля человека. В рассказе «Я буду жить, мама!» вновь раскрывается мотив спасения молодого солдата с тяжелым осколочным ранением. Находясь в бреду, пока его везут в госпиталь, Алексей вспоминает маму, а в это время, связанная с ним незримой нитью, мать чувствует, что сыну нужна помощь. «В это время за несколько тысяч километров от войны у зажженной свечи сидела мать. Она смотрела вверх и горячо молилась Богородице, прося уберечь сына, уехавшего помогать людям на Донбассе» [Там же, с. 135].

Сам мотив молитвы частично реализован в рассказе «Уповаю на тебя». Героине Ларисе вспоминается ее старый друг, умерший человек, а вместе с воспоминаниями приходит бессонница, внутреннее беспокойство или снятся странные пугающие сны. После того, как героиня рассказала о случившемся священнику, он советует ей, если вновь появятся ночные видения, сказать такие слова: «Именем Иисуса Христа, отойди от меня». Сама же героиня неожиданно для себя произнесла ночью другие слова: «Господи! Иисусе Христе! Возьми мое сердце с любовью, помоги мне! Примири наши души» [1, с. 173]. А когда испытала облегчение, то произнесла слова благодарности: «Слава, Отче! Уповаю только на Тебя» [Там же].

В своих рассказах А.И. Виноградова через обращение к мотивам божественного присутствия в жизни человека говорит о непреходящих духовных ценностях. Используя православный код: элемент библейской притчи или мотив спасения, образ иконы или мотив молитвы, писательница создает для своих героев более масштабную, общезначимую ситуацию этического выбора, имеющего основополагающее значение для раскрытия идеи произведения.

Список литературы

1. Виноградова А.И. Пашкины дороги. Рассказы. – Улан-Удэ, 2016.
2. Священный Владимир Хулап. Истории, рассказанные Христом. – М., 2008.
3. Бердяев Н. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – Париж, 1952.
4. Есаулов И. Жертва и жертвенность // Соцреалистический канон. – СПб., 2000.

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

Н. А. Дьячкова

Программа «Основы духовной безопасности» для светских вузов

Хотя в обществе сегодня много говорят о необходимости духовно-нравственного воспитания, в современной практике образования и просвещения, выскажемся категорично, на деле, ничего существенного в этом плане не делается. И – более того – те, кто говорит об этой необходимости, часто сами не знают, что это такое – «духовно-нравственное воспитание», «духовно-нравственные ценности». Очень убедительно и горячо об этой проблеме говорил на Рождественских чтениях в Екатеринбурге протоиерей Андрей Ткачев [1].

Над программой по «Основам духовной безопасности» работал коллектив преподавателей Миссионерского института. Инициатива разработки этой программы исходила от Екатеринбургской епархии и, как показывает жизнь, инициатива эта совершенно оправданна по нескольким причинам.

В этом году на одной из конференций для учителей мне довелось руководить секцией «Духовно-нравственное-воспитание на уроках литературы». Учителя с воодушевлением докладывали о том, какую работу по духовно-нравственному воспитанию они ведут, показывали красочные презентации, с увлечением и гордостью зачитывали фрагменты сочинений школьников. Но на вопрос о том, какие конкретно нравственные категории формируют они у своих учеников, ни один не ответил. Я надеялась, что скажут: милосердие, скромность, смирение, сострадание, любовь к ближнему и т.д. Но сегодня в школе учат «иметь свою точку зрения», «отстаивать свое мнение», «аргументированно спорить», «ставить цели», «добиваться успеха» и совсем не учат молчанию, терпению, сдержанности,

скромности. рассудительности, так что прав отец Андрей Ткачев, сказавший, что разговоры о духовно-нравственном воспитании – это «пустая болтовня», ибо никакой духовности без Христа не бывает [1].

Наша программа «Основы духовной безопасности» – сугубо прагматическая: уберечь молодого человека, абсолютно дезориентированного в духовном отношении, от тех опасностей, которые ему угрожают. Цель – вооружить студентов нетеологических специальностей знаниями о тех опасностях, которые подстерегают их в современном мире; сообщить им о том, что именно угрожает их здоровью – духовному и физическому. Курс рассчитан на 6–8 лекционных часов и может войти как отдельный модуль в состав дисциплины «Безопасность жизнедеятельности», которая является обязательной для студентов всех направлений подготовки. Такое включение логично: молодых людей учат как уберечься от пожара или отравляющих веществ, а будут учить еще и тому, как сберечь свое духовное здоровье.

Задачи курса – противодействовать влиянию деструктивных культов, сектантских учений, экстремистских идей на формирование мировоззрения молодого человека; способствовать формированию мировоззрения на основе традиционных для России духовно-нравственных ценностей.

На лекциях мы предполагаем сказать о том, что разрушение традиционных нравственных ценностей российского народа – это угроза его духовной безопасности, а духовная безопасность – это важнейшее условие нравственного здоровья человека и общества. На наш взгляд, необходимо говорить о религиозном и политическом экстремизме; рассказывать о социальных и духовных корнях экстремизма. Нужно показывать слушателям сущность сектантского мышления, которое является основой религиозного экстремизма. Не следует скрывать правду и о так называемом «православном экстремизме», «православном» сектантстве. Особое внимание следует уделять вопросу о радикальном исламе и, конечно, приводить примеры трагических судеб тех, кто стал жертвой пропаганды сторонников запрещенной в России организации ИГИЛ [2; 3]. Следует объяснять студентам, в чем опасность политического экстремизма, раскрывать деструктивную подоплеку призывов к смутам, митингам, учить не поддаваться на провокативный характер квазилиберальной и квазидемократической пропаган-

ды. Последнее особенно актуально в свете событий 26 марта 2017 года (вовлечение студентов и подростков в несанкционированные митинги).

Одним из компонентов программы является модуль «Секты и сектантство». На этих занятиях мы предполагаем раскрыть социальные и духовные причины успеха сектантства в России на рубеже XX–XXI вв.; познакомить студентов с существующими псевдохристианскими, псевдоиндуистскими, псевдонаучными и псевдоправославными сектами (иеговистов, харизматиков, кришнаитов, сайентологов и т. п.). Очень важно раскрыть негативный характер так называемых коммерческих сект (амвей, визион и др.). Необходимо познакомить студентов с основными признаками деструктивных (тоталитарных) сект, таких как гуруизм, иерархическая структура, обман при вербовке, манипуляция сознанием и т. д. Особый акцент стоит сделать на «модных» сегодня неоязычестве, разного рода оккультизме, эзотерических учениях, движении Нью-Эйдж; нужно обязательно показать опасность сатанизма. При изучении данного модуля программы следует подчеркивать мысль о том, что человек – существо духовное, что душа человека всегда будет желать не только физического, но и метафизического и что только повышение уровня религиозной грамотности может предостеречь человека от деструктивного, губительного влияния псевдорелигиозных культов.

В нашей программе мы не акцентируем внимание слушателей на религиозной компоненте, не призываем студентов принять православие, не критикуем ни одну из традиционных для России религий – православие, ислам, иудаизм, буддизм. Среди студентов могут быть православные, мусульмане, атеисты – каждый человек вправе выбирать свое мировоззрение самостоятельно, однако мы считаем важным подчеркивать мысль о том, что только традиционные религии – хранители и проповедники общечеловеческих норм и ценностей и что духовно-нравственный идеал традиционных религий России есть основа духовной безопасности россиян.

Если аудитория готова к более основательному разговору именно о православии, то на одной из последних лекций можно повести разговор о том, что православие – это крупнейшая культурно-созидательная и государственно-образующая религия России, что именно православное веро-

учение стало основой для формирования культуры, искусства и литературы России, что православие – основа патриотизма русских воинов, что именно православие лежит в основе русской государственности. И, конечно, в благожелательно настроенной аудитории будет уместным повести разговор о православном учении о смысле жизни, бессмертии души, совести, спасении, покаянии, вечности, о любви к ближнему как «золотом правиле нравственности».

Преподавание данного курса требует от преподавателя теологического или религиоведческого образования, а также наличия особых личностных качеств – с молодежью нельзя говорить при помощи нажима и голых нравоучений.

Программа «Основы духовной безопасности» получила поддержку со стороны Департамента внутренней политики Губернатора Свердловской области. В письме Министру общего и профессионального образования Свердловской области Ю. И. Биктуганову говорится: «Мероприятия программы направлены на недопущение молодежи в антиобщественные действия... Считаю целесообразным рекомендовать использование указанной программы в практике обучения студентов вузов и других учебных заведений, расположенных на территории Свердловской области». Письмо подписано директором Департамента А. В. Третьяковым. Министерство общего и профессионального образования Свердловской области также положительно оценило данную программу и, в свою очередь, разослало рекомендательное письмо во все учебные заведения среднего и общего образования Свердловской области, с тем чтобы эта программа была использована.

Программа была апробирована в 2015–2016 уч. г. в одном из вузов г. Екатеринбурга. Наши лекторы прочитали три лекции для студентов второго курса, которые были хорошо восприняты и студентами, и преподавателями. Однако на этом сотрудничество со светскими вузами закончилось. Несмотря на рекомендательные письма и личные встречи с администрациями вузов, мы получаем вежливые отказы.

После того как информация о программе была опубликована на сайте Губернатора Свердловской области, интерес к ней значительно возрос. Один из представителей СМИ в подзаголовке к своей публикации написал:

«Екатеринбургская епархия под видом борьбы с сектами запустила в вузах *курс антимайдана*» (курсив мой. – *Н. Д.*). Очевидно, что в процессе внедрения этого курса в практику преподавания придется преодолевать не только инертность и равнодушие администраций вузов, но и сопротивление той части общества, которая всегда будет критиковать любое самое доброе начинание уже только потому, что оно исходит от Церкви.

Список литературы

1. Протоиерей Андрей Ткачев. Надо иметь «длинное» мышление: чем глубже корни, тем выше дерево [Текст] // Православная газета. – 2017. – № 2. – 4 янв.
2. Стоп-ИГИЛ! Урал против экстремизма и терроризма [Текст] : сб. ст. и материалов / сост. А. Н. Старостин ; отв. ред. А. Ашарин. – Екатеринбург, 2016. – 123 с.
3. Ислам. Пособие для православных миссионеров [Текст]. – Екатеринбург : Екатеринбург. епархия, Миссионер. отд., 2016. – 464 с.

Н. П. Шитякова

Проблемы ценностного воспитания и детский суицид

В настоящее время у педагогов, психологов, родителей, государственных и общественных деятелей обострился интерес к проблеме детского суицида. Интерес проявляется в большом количестве публикаций, телепередач, работе специальных организаций, сайтов и т. п. По данным уполномоченного по правам ребенка в Российской Федерации Анны Кузнецовой с 2011 по 2015 годы количество самоубийств детей в стране стабильно снижалось на 10% в год. Но в 2016 году наблюдается рост на 57 % [1].

Следует отметить, что в психологии изучены понятие суицида, выявлены его виды, названы причины детского суицида, признаки суицидальной опасности, школьные и семейные факторы риска суицидального поведения детей и др. [А. А. Биркин, Ю. В. Синягин, Н. Ю. Синягина, Н. А. Шкуричева, А. А. Яворский и др.]. Определены и направления работы с обучающимися: установление доверительных отношений педагогов с детьми, создание ситуации успеха, предоставление школьникам информации о возможной помощи в ситуации возникших жизненных трудностей, просвещение родителей в вопросах детского развития, выявление и пре-

дотвращение случаев издевательства и насилия в среде школьников и др. Однако в проведенных исследованиях недостаточный акцент делается на воспитании ценностного отношения к жизни во взаимосвязи с такими ценностями как любовь, дружба, смирение и др.

Общеизвестно, что жизнь может стать невыносимой, а трудности будут непреодолимы, если человек не найдет смысла жизни. В связи с этим взрослым важно знать, что дети думают о жизни и смерти, о том, для чего человеку дается жизнь, что их радует, а что беспокоит, гнетет, что считают самым дорогим в жизни. Как показали исследования Н. А. Шкуричевой, представления младших школьников о жизни в основном связаны с положительными эмоциональными переживаниями, о жизненных трудностях и их преодолении задумываются только 3% детей. Жизненные цели младших школьников связаны с радостью, познанием, увлечениями, добрыми делами. В числе самых главных проблем они называют трудности в учебе, ссоры, жестокое отношения в семье, скуку, болезни, обиды. В качестве жизненных ценностей младшие школьники называют семью, друзей, дружбу; школу, животных. Ведущими потребностями ребенка являются потребности в любви и принятии, общении, любимом занятии. Для представлений детей о смерти достаточно характерно непонимание того, что смерть необратима. Ребенок считает, что какое-то время его не будет, а потом он опять вернется.

Справедливости ради следует отметить некоторое противоречие в представлениях детей о смерти. Исследование ассоциаций детей со словом «смерть» показало, что учащиеся православных образовательных организаций ассоциируют смерть с такими словами как жизнь, переход, счастье, дверь, плохо, покаяние, конец жизненного пути, ад. Учащиеся светской школы ассоциируют смерть со словами: умер, прощание, скелет с косой, темнота, гроб, погребение, бесконечность, яд.

В то же время от современных детей нередко можно услышать слова о смерти как о каком-то облегчении, избавлении от каких-либо бед, неприятностей, трудностей: «Лучше умереть, чем ….». Можно рассматривать их как своеобразную присказку, услышанную и подхваченную от взрослых. Но лучше задуматься о том, какие представления сложились у ребенка о жизни

и смерти, задуматься над тем, что со временем мы теряем исконный смысл слов, выражений и т.п. «Рождаемся на беды, но блаженная смерть полагает конец всем бедам. Желай, христианин, не долгой жизни, как сыны века сего желают, но желай блаженной кончины» [3, с. 351]. «Жизнь наша на земле не что иное, как непрестанное и беспрерывное к смерти приближение. Настоящая жизнь многими бедами и болезнями исполнена. Нет ни одного, кто бы в постоянном счастье прожил бы до конца» [Там же, с. 352]. Подобные мысли приходят ко многим, но на этих словах, по существу вырванных из контекста, они и обрываются, хотя у них есть продолжение: «Но если в Господе умираем, от всех этих бед освобождаемся» [Там же]. Об этом прекрасно знают дети из православных семей, но современные школьники из невоцерковленных семей (впрочем и их родители) скорее всего об этом условии не подозревают. Таким образом, отношение детей к жизни и смерти может зависеть от смысла, который они придают этим понятиям. Как быть? Ведь одномоментно все люди не станут верующими.

Думается, в воспитательной работе с детьми педагогу необходимо обращаться к понятиям, фразеологизмам, нормам, которые характерны для православной культуры, обогащать содержание светского образования глубинным опытом православной культуры. В качестве примера приведем фрагмент программы Л. В. Суровой «Мироведение»: «Подумаем, что значит для нас нести крест? Нести крест – это значит нести труды, которые тебе посланы, делать то, что необходимо. Жизнь по преимуществу есть труды. Мы должны готовить себя к ним. Иначе они могут показаться нам очень тяжелыми. Но труды – от слова трудно. К труду нужна еще и привычка. А она возникает только в процессе самого дела. Какие же труды нам предлагает жизнь? Назовем их... Человек – это возможность. Жизнь дана для воспитания своей души и борьбы с грехом. В процессе жизни мы можем открывать, приобретать и накапливать духовные сокровища, воспитывать свою волю, подчинять ее воле Божией. Наша жизнь уже здесь на земле может стать началом Жизни Вечной» [5].

В педагогике в целом исследован процесс ценностного воспитания детей, сделан вывод о том, что «приобщение младших школьников к духовным ценностям требует учета диалектического единства когнитивного и чувствен-

ного, рационального и практического, социального и индивидуального в человеке» [2, с. 55]. Но наименее исследованными, на наш взгляд, являются вопросы, связанные с содержанием и методикой ценностного воспитания детей в процессе формирования их отношения к жизни как к ценности и способности противостоять возникающим трудностям и бедам. Следует подчеркнуть, что существует значительная разница в теории и практике православной и светской педагогики. Православные образовательные программы нацелены на воспитание личности, несущей в себе образ Божий; освоение христианских представлений о смысле жизни, месте человека в мире, свободе и ответственности; овладение способностью противостоять злу в мире и в самом себе; формирование представлений о духовной жизни христианина; формирование духовной и нравственной ответственности у подрастающего поколения; таких добродетелей, как послушание, терпение, целомудрие, смирение и т. п.

В общеобразовательной школе, в связи с введением учебной дисциплины «Основы религиозных культур и светской этики», возможности ценностного воспитания расширились. Однако, что касается такой ценности как жизнь, положение мало изменилось. В программе этой учебной дисциплины, разработанной А. Я. Данилюком, только в двух модулях запланированы темы «Ценность жизни» (модуль «Основы буддийской культуры») и «Жизнь человека – высшая нравственная ценность» (модуль «Основы светской этики»). А современным детям нужны примеры жизнестойкости, подвига, способы принятия решений в трудных ситуациях; опыт эмоционального переживания, связанного с такими качествами личности как любовь, дружба, терпение, верность, сочувствие и др.

Список литературы

1. Число детских суицидов в России в 2016 году выросло почти на 60% [Электронный ресурс] // Интерфакс : сайт / Междунар. информ. гр. «Интерфакс». – [Б. м., б. и.], ©1991–2017. – Режим доступа: http://www.interfax.ru/russia/554375. – Проверено: 10.04.2017.
2. Гильгенберг, И. В. Педагогические условия приобщения младших школьников к духовным ценностям в процессе нравственного воспитания [Текст] : дис. ... канд. пед. наук: 13.00.01 / Ирина Валерьевна Гильгенберг. – Челябинск, 2002. – 169 с.
3. Симфония по творениям свт. Тихона Задонского [Текст]. – Москва : ДАРЪ, 1007. – 1328 с.

4. Синягин, Ю. В. Детский суицид: психологический взгляд [Текст] / Ю. В. Синягин, Н. Ю. Синягина. – Санкт-Петербург : КАРО, 2006.
5. Сурова, Л. В. Мироведение [Текст] / Л. В. Сурова. – Москва: Христианская жизнь, 2004.
6. Шкуричева, Н. А. Психолого-педагогическая профилактика суицидального поведения в начальной школе [Электронный ресурс] / Н. А Шкуричева // Менеджер образования : портал инфрм. поддержки рук. образоват. орг. / Образоват. центр МЦФЭР. – Москва, ©2006–2017. – Режим доступа: http://www.menobr.ru/article/43250-psihologo-pedagogicheskaya-profilaktika-suitsidalnogo-povedeniya-v-nachalnoy-shkole?utm_source=letternews&ustp=F&utm_medium=letter&utm_campaign=letternews_menobr.ru_obr_portal_rass_14022017. – Проверено: 10.04.2017.

И. Ф. Парамонов

Проблемы духовно-нравственного воспитания в современной школе

В настоящее время вопросы духовно-нравственного воспитания детей и подростков приобретают особое звучание. Школьная практика организации духовно-нравственного воспитания показывает, что при всем достаточно обширном методическом сопровождении конструирования воспитывающей среды, проблема нравственной, гражданской, эстетической идентификации личности остается не решенной. В педагогической науке появляются исследования, раскрывающие сложность и многогранность процесса духовно-нравственного воспитания детей на всех этапах социализации. Подобный интерес к проблеме связан не только запросами образовательных учреждений, но и с объективными причинами. Никакие реформы в социальной, политической, экономической жизни не дадут должного результата без опоры на личность, воспитанной в духе высоких нравственных идеалов.

В Национальной доктрине образования Российской Федерации до 2025 г. указано, что система российского образования призвана обеспечить:

– историческую преемственность поколений, сохранение, распространение и развитие национальной культуры, воспитание бережного отношения к историческому и культурному наследию народов России;

– воспитание патриотов России, граждан правового, демократического, социального государства, уважающих права и свободы личности, обладающих высокой нравственностью и проявляющих национальную и религиозную терпимость, уважительное отношение к языкам, традициям и культуре других народов;

– формирование общей культуры и межличностных отношений.

Особо подчеркнем, что впервые в Федеральном государственном образовательном стандарте (ФГОС) цель образования начинается со слово «воспитание»: воспитание, социально-педагогическая поддержка становления и развития, высоконравственного, ответственного, творческого, инициативного, компетентного гражданина России. В «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России» (А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков), которая является методологической основой ФГОС, обозначены базовые национальные ценности, выступающие ядром воспитания нравственных качеств личности школьника: патриотизм, социальная солидарность, гражданственность, семья, труд и творчество, наука, традиционные российские религии, искусство и литература, природа, человечество. Таким образом, духовно-нравственное воспитание является ведущим принципом в государственной образовательной политике. Авторы «Концепции…» подчеркивают, что носителями базовых национальных ценностей являются различные социальные, профессиональные, этноконфессиональные группы, составляющие многонациональный народ Российской Федерации.

Несмотря на предпринятые меры со стороны государства и практики организации духовно-нравственного воспитания, в общеобразовательных учебных заведениях мы наблюдаем неэффективность, «замедленность», «искусственность» духовно-нравственного воспитания. Возникает вопрос: что является источником, тормозящим процесс духовно-нравственного воспитания в современной школе? В рамках нашей статьи обозначим некоторые проблемы, решение которых, полагаем, будет способствовать духовно-нравственному воспитанию школьников.

Понимая под духовно-нравственным воспитанием процесс целенаправленного развития ценностно-смысловой сферы школьников, содержа-

нием которого является освоение социокультурного опыта в его культурно-историческом и личностно-практическом аспектах, мы констатируем, что школьная воспитательная система лишена идейных основ. Идеология в воспитании – это не педагогический рудимент, а социальная необходимость. Воспитание в своей основе строится на определенных принципах, представлениях о человеке и обществе. И. М. Ильинский отмечает, что «единая идеология необходима не в качестве средства идеологического давления на личность, воспитания всей молодежи в интересах какого-либо одного социального строя или одной группы общества, а как средство, позволяющее объединить, интегрировать общество, особенно такое разнородное в этническом и социальном плане, как российское, придать нации свойства и качества, позволяющие ей занять в мировом сообществе достойное, передовое место» [5].

Следующая проблема духовно-нравственного воспитания школьников заключается в создании психолого-педагогических условий в образовательном учреждении. Т. С. Бирюлина в качестве таких условий предлагает:

– высоконравственная школьная среда, максимально расширенная и имеющая свое продолжение для учащихся за пределами школы;

– социально-педагогическое партнерство, базирующееся на диалоге с другими субъектами социализации (центрами дополнительного образования детей, общественными организациями, традиционными российскими религиозными объединениями, учреждениями культуры и спорта, средствами массовой информации и др.);

– педагогическое партнерство, непрерывное взаимодействие с родителями обучающихся [1, с. 19]

Нами проведено исследование, результаты которого подтверждают значимость условий социального партнерства в решении вопросов духовно-нравственного воспитания школьников [7]. Именно от того, насколько согласованной будет работа школы, семьи и иных социальных партнеров в вопросах воспитания, зависит эффективность проделанной работы.

К сожалению, в русле идеологии либерализма само слово «воспитание» воспринимается как нарушение прав и свобод, покушение на человеческое достоинство. И. С. Огоновская говорит, что «свободное развитие», «самораз-

витие» и гипертрофированное возвеличивование личности исключило возможность какого-либо воздействия на эту личность, в том числе и позитивного [6, с. 55]. Школьники долгое время оставались без идеалов, которые культивировала советская педагогическая модель воспитания. Старые идеалы ушли, а на смену им пришли образцы массовой культуры: потребительство, нажива, власть денег, культ тела и др. Сам институт воспитания стал восприниматься как педагогический атавизм, как ненужный элемент школьной системы. Как итог – старая система школьного воспитания развалилась, роль классных руководителей свелась к сбору денег и выставлению отметок. Учитель превратился в «урокодателя», образование воспринималось как сфера услуг. Мы постоянно сталкиваемся с отголосками этого времени – социального обесценивания процесса воспитания.

Еще одна проблема духовно-нравственного воспитания школьников, о которой не принято говорить достаточно громко – низкий уровень духовно-нравственной культуры учителя. Как известно, в педагогике воспитания ведущим принципом является личный пример учителя-воспитателя. А. Дистерверг считал, что ценность школы равняется ценности учителя [3, с. 45]. Поэтому нравственное поведение, качества личности учителя, его аксиосфера – все это имеет первостепенное значение в духовно-нравственном воспитании детей. Никакие воспитательные программы не будут эффективны, если учитель не являет собой пример нравственного и гражданского личностного поведения. В этой связи особую роль занимает педагогический коллектив школы, который должен уделять особое внимание личностному поведению учителей, рассматривать это поведение как один из факторов нравственного совершенствования школьников. Внимательность, великодушие, забота, товарищеская поддержка должны стать в школе нормами взаимоотношений между педагогами. Педагогический коллектив, где каждый руководствуется своей профессиональной выгодой, где процветает формализм и бездушие, заведомо обречен на неудачи в воспитании подрастающего поколения. Современная школа – это до предела бюрократизированная социальная машина, которая порой закрепощает учителя, делая его не участником творческого акта «очеловечевания», а инструментом для «натаскивания» ребенка для успешной сдачи ЕГЭ. Очевидно, что закрепощенный определенными административ-

ными требованиями учитель не может воспитать свободного, высоконравственного ученика.

Проблема духовно-нравственного воспитания школьников имеет и другой оттенок – отчуждение молодежи от народной и классической культуры. В условиях компьютеризации и распространения всевозможных гаджетов и художественных практик поп-арта и рок-арта молодые люди начинают отрицать сложившийся культурный контекст, традиции отечественной культуры. Как отмечают исследователи, молодежь все более интересуется тенденциями массовой культуры, забывая черты национального художественного творчества. Лучшие образцы классической художественной культуры являются важным средством духовно-нравственного воспитания. Классическое искусство как бы отодвигается на периферию жизни, а в авангарде ее мы видим средства массовой коммуникации (кино, теле- и радипередачи, видеофильмы, интернетпорталы), которые вряд ли можно назвать проводником нравственности и традиционных ценностей. К примеру, телеперадач, в которых бы затрагивались вопросы духовно-нравственного воспитания, практически нет. В 2008 г. группой ученых из Екатеринбурга было проведено исследования, в котором отмечается, что в общем перечне телепередач школьники отметили «Колесо истории» (1,29 %), «Жди меня» (0,78 %), а предпочтения отдали «Камеди клаб» (21,09 %), «Счастливы вместе» (15,21 %), «Самый умный» (13,17 %), «Наша раша» (11,36 %) [4, с. 204–209].

Мы попытались рассмотреть некоторые проблемы, которые, на наш взгляд, являются значимыми в духовно-нравственном воспитании школьником: отсутствие идеологии воспитания, учет психолого-педагогических условий, социальное обесценивание воспитания, низкий уровень духовно-нравственной культуры учителя, отчуждение от национальной и классической культуры, негативное влияние средств массовой информации. От решения данных проблем зависит, насколько процесс воспитания будет педагогически целесообразным, качественным, удовлетворяющим личностным и социальным потребностям духовно-нравственного совершенствования личности.

Список литературы

1. Бирюлина, Т. С. Духовно-нравственное воспитание в современных условиях [Текст] / Т. С. Бирюлина // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 4. –С. 19.

2. Данилюк, Я. А. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России в сфере общего образования [Текст] / Я. А. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков. – Москва : Просвещение, 2009. – 23 с.
3. Дистервег, А. Избранные педагогические сочинения [Текст] / А. Дистервег. – Москва, 1956. – 457 с.
4. Зборовский, Г. Е. Телевизионное образование: опыт социологического исследования [Текст] : монография / Г. Е. Зборовский, Е. А. Широкова, Е. А. Шуклина. – Екатеринбург, 2008. – 389 с.
5. Ильинский, И. М. Основы концепции воспитания жизнеспособных поколений [Текст] / И. М. Ильинский // Ильинский Игорь Михайлович : сайт / И. М. Ильинский. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://www.ilinskiy.ru/publications/sod/konts-vosp-5.php. – Проверено: 12.04.2017.
6. Огоновская, И. С. Гражданско-патриотическое воспитание в системе общего и дополнительного образования: содержание, направления, методы, формы [Текст] : метод. пособие для педагогов / И. С. Огоновская. – Екатеринбург, 2016. – 145 с.
7. Парамонов, И. Ф. Организация социального партнерства школы, семьи и православного прихода по нравственному воспитанию младших школьников в рамках курса «Основы православной культуры» [Текст] / И. Ф. Парамонов // Азимут научных исследований: педагогика и психология. – 2016. – № 3 (16). – С. 104–108.

Г. М. Каченя

Духовное общение как условие преодоления разрыва поколений

Разрыв поколений, связи времен влечет за собой неизбежную трансформацию в отношениях «между родителями и детьми», где родители не могут, а дети не хотят находить общий язык. Вместе с тем общий язык выступает важным условием сохранения и транслирования тех ценностей, к которым практически каждый человек в определенный период своей жизни прибегает как безусловным и важным константам и конструктам, определяющим его мироустойчивость. Восприятие мира и взаимодействие с ним во многом определяется ценностными установками, складывающимися в период становления личности молодого человека, апробирующего их в процессе общения и деятельности. Сегодня линия разрыва поколений обозначена различием цифровой и аналоговой культурой. Принципиальное

изменение мира, происходящее на наших глазах, связано, прежде всего, с информацией. Последняя становится средой существования и инструментом деятельности человека. В статье рассматриваются вопросы общения поколений и роль духовного общения в преодолении разрыва связи между поколениями.

Информационное общество порождает информационный образ жизни и свидетельствует о качественном характере изменений. Наиболее очевидно это на примере средств связи и свободного времени, которое, как известно, является пространством совершенствования личности и реализации ее сущностных сил. Если появление печатной книги в Европе в середине второго тысячелетия изменило возможности хранения и обмена информацией, то появление Интернета в конце второго – начале третьего тысячелетия изменило образ жизни как отдельного человека, так и всего человечества в целом, сделав практически доступной всю имеющуюся информацию. Интернет, по мнению Рэя Хаммонда, одновременно стал всепланетным, личным и интерактивным [1, с. 53]. Многофункциональность мировой паутины позволяет заниматься повышением квалификации, творчеством, бизнесом, вести виртуальную личную жизнь, бесконечно увеличивая объемы информации. Это единственный неисчерпаемый мировой ресурс, который готов компенсировать все то, чего недостает окружающей действительности. Как пишут исследователи, роль этих еще совсем недавно «технологий будущего» в нашей жизни огромна и будет возрастать [5]. Становятся доступными разные цивилизации, культуры, нации, эпохи. Виртуальное пространство предоставляет неограниченные возможности, делая информацию в шаговой доступности практически для любого потребителя. Мозаичное пространство, по замечанию исследователей, представляет огромный «супермаркет культуры» (Сибрук), где потребитель предоставлен сам себе в выборе продукта. При этом в равной степени не важно, о чем идет речь: духовных ценностях, идеалах, модных вещах, антикварных предметах, самой личности. «Интерактивность заменяет и вытесняет традиционное общение. Нормой становятся диалоги и прочее взаимодействие индивидов, которые не знакомы друг с другом, знакомиться не собираются, неповторимым личностным началом друг друга не интересу-

ются», – замечает Екатерина Сальникова, телеобозреватель, культуролог [5]. В предлагаемой Э. С. Маркаряном модели общества: система отношений между субъектами человеческой деятельности; между различными сферами социальной практики; между надбиологическими средствами человеческой деятельности, – «к собственно… социальным относятся лишь отношения, складывающиеся между субъектами человеческой деятельности, т. е. между индивидами и группами, в которые они объединяются» [4, с. 53–54]. В процессе этих отношений происходит формирование личностных смыслов, отражающих пристрастия индивида, обусловливающих эмоционально-ценностные отношения личности, складывается система морально-нравственных критериев, принятых в обществе.

Однако основная особенность современной социокультурной ситуации заключается в том, что эти модели, их образ задаются представлениями, почерпнутыми из «мировой паутины», социальных сетей. Отношения между субъектами претерпевают серьезные изменения как на уровне содержания общения, так и его форм. Изменив характер взаимодействия субъектов, современность в виде важнейшей задачей ставит перед педагогами разных уровней задачу организации общения как процесса трансляции духовных ценностей, гуманистических приоритетов. В. А. Тишков, директор Института этнологии и антропологии РАН РФ считает, что человечество сохранит свое многообразие, увеличивая количество общих мест; культурное разнообразие, обусловленное социальным контекстом: ресурсы, уклад жизни, традиции, – в большей степени перейдут в духовную сферу; развитие мира будет идти по пути усиления культурной сложности и необходимости усиления диалога и взаимодействия. Количество «общих мест» для современной молодежи обусловлено развитием социальных сетей. По мнению исследователей, время, которое подростки и молодежь проводят в виртуальном пространстве, постоянно растет.

Культурное многообразие духовных возможностей, скреп, в том числе предоставляемое Интернетом и современными мультимедиа, доступно лишь подготовленной публике. Вместе с тем массовая культура формирует прежде всего личность потребителя, ориентированного не столько на традиционные и элитарные ценности, сколько на моду и рекла-

му. Проблема диалога поколений, сохранения связи времен особую актуальность приобретает с появлением «цифрового поколения» в середине второго десятилетия XXI в. Актуализируются проблемы поиска форм живого диалога между субъектами и группами в условиях ухода подрастающего поколения в виртуальное пространство. Ценностное, аксиологическое отношение, по выражению М. М. Бахтина, не может быть порождено вне «живого события», которое разыгрывается в месте «диалогической встречи двух или нескольких сознаний".

Формирование личностных смыслов приобретает особое значение. А. Н. Леонтьев отмечал, что исторически деятельность не меняет своего строения, какой бы сложной она не была: «Что радикально меняется, так это характер отношений, связывающих между собой цели и мотивы деятельности» [3, с. 150]. В полной мере это относится к общению, как основному виду деятельности. А. Н. Леонтьев считал, что богатство связей индивида с миром является одним из основных параметров личности: «Сознание как отношение – это и есть смысл, какой имеет для человека действительность, отражающаяся в его сознании» [Там же, с. 280]. Ценности, лежащие в сфере духовной деятельности, приобщают молодых людей к общечеловеческому опыту, не разделяя его границами вероисповедания, формами государственного устройства, политическими пристрастиями. Духовное общение, являясь инструментом культуры, позволяет формировать отношение к другим и к самому себе [2, с. 295]. «Такая “специализация” духовного общения объясняется тем, что ни передачей сообщений, ни прямым материальным взаимодействием нельзя сформировать личностные смыслы, системы ценностей индивида. Именно потому, что они личностные, что они должны быть выработанысамостоятельно, а не приняты готовыми, они формируются на основе переживания, а не чисто рациональным путем» [2, с. 300]. Отношению, смыслу нельзя научить: «Смысл порождается не значением, а жизнью. Смысл можно только раскрыть. Его раскрытие осуществляется через переживание» [3, с. 279, 285]. Выдающийся режиссер современности Отар Иоселиани в период перестройки, когда началось разрушение миропорядка на территории бывшего СССР, заметил, что трудности, испытываемые молодыми людьми в условиях перемен, ни в ка-

кое сравнение не идут с трудностями взрослых. Сегодня трудностей для подростков и молодых людей не становится меньше. Скорость изменения реальности и отсутствие необходимого социального опыта и знаний экзистенциального характера не позволяют зачастую неокрепшему сознанию выбрать адекватный способ решения проблемы. Задача взрослых, профессиональных педагогов в работе с молодежью заключается в моделировании такого воспитательного воздействия, которое обеспечивало бы молодому человеку «на выходе»:

– развитие большей независимости;

– умение самостоятельно принимать решения;

– расширение системы ценностей и соотнесение ее с целями общества;

– способность справляться с трудностями и противоречиями собственного положения;

– умение самокритично судить и оценивать себя;

– формирование реальной и положительной «Я-концепции».

Решить эти задачи вне общения практически невозможно. Процесс общения при этом должен отвечать ряду требований:

– должен носить ярко выраженный личностный характер;

– иметь соответствующую современному «цифровому поколению» форму;

– осуществляться в режиме «диалоговой симметричности».

Возможность общения в режиме «диалоговой симметричности (М. С. Каган) обеспечивает равенство сторон, приобщая его участников к ценностям носителей иной культуры. Последнее становится актуальным в условиях разрыва поколений, обусловленного объективным характером научно-технического прогресса, доминированием в культуре цифровых технологий. Диалог, наполненный духовным содержанием и осуществляемый в режиме симметричности между поколениями, представителями цифровой и аналоговой культуры, является важным условием сохранения связи времен.

Список литературы

1. Драйден, Г. Революция в обучении [Текст] / Гордон Драйден, Джаннет Вос. – Москва : ООО «ПАРВИНЭ», 2003. – 672 с.

2. Каган, М. С. Мир общения: Проблема межсубъектных отношений [Текст] / М. С. Каган. – Москва : Политиздат, 1988. – 319 с.
3. Леонтьев, А. Н. Деятельность. Сознание. Личность [Текст] / А. Н. Леонтьев. – Москва : Политиздат, 1975. – 304 с.
4. Маркарян, Э. С. Теория культуры и современная наука: Логико-методологический анализ [Текст] / Э. С. Маркарян. – Москва : Мысль, 1983. – 284 с.
5. Конференц-зал. XX1 век: будущее или – …? [Текст] // Знамя. – 2010. – № 1. – С. 185–193.

Е. В. Востроилова

Ценностно-смысловой аспект духовно-нравственного становления личности

В отечественной педагогической науке продолжается поиск путей выхода по преодолению кризисных явлений в образовании, негативных вызовов современного общества. 26 января 2017 г. в Москве, в рамках юбилейных XXV Международных Рождественских образовательных чтений, в Российском университете дружбы народов состоялось IV научно-практическая конференция «Духовно-нравственная культура в высшей школе: 1917–2017 – осмысление истории». В числе проблем, обсуждавшихся на конференции, центральное место было отведено вопросам, связанным с духовно-нравственным становлением, воспитанием в российском образовании. Показана роль Русской Православной Церкви в жизни общества, ее вклад в период с 1917 по 2017 г. Намечены стратегические направления воспитания, духовно-нравственного совершенствования молодого поколения. В свете изложенного выше заявленная нами тема приобретает важное значение.

Понятным является тот факт, что в широком смысле слова воспитание равно социализации и понимается как вхождение в мир человека, его становление под воздействием всех общественных институтов, передающих от поколения к поколению социально-культурный опыт, нормы, ценности, культивируемые обществом. В узком смысле слова воспитание – целенаправленная деятельность по формированию определенных качеств, убеждений воспитанника, осуществляемая при взаимодействии педагога и воспитанников на базе учебно-воспитательного учреждения.

В ходе воспитания осуществляется духовно-нравственное становление личности, которое мыслится как создание условий, помогающих воспитаннику духовно саморазвиваться, самосовершенствоваться, самоактуализироваться и реализовывать духовно-нравственный потенциал в ходе жизнедеятельности [1, с. 32]. Ценностно-смысловой аспект является важной составляющей духовно-нравственного становления личности в целом.

На современном этапе наблюдается поиск точек соприкосновения государства и церкви в области воспитания. Термин соработничество все чаще используется в контексте образования в целом. Здесь имеется в виду соработничество всех институтов образования: семьи, школы, государства, церкви. Цель данного взаимодействия – в выработке духовно-нравственных основ у подрастающего поколения, чтобы была возможность противостоять опасным вызовам современного общества.

Духовно-нравственные ценности с позиций православия – это ценности, существующие в Священном Писании, Священном Предании, святоотеческом наследии. Данные ценности передаются от поколения к поколению и являются основой духовно-нравственного становления личности. Российские государственные базовые национальные ценности не противоречат в своей формулировке духовно-нравственным православным ценностям. Более того, и государство, и церковь всяческим образом пытаются сблизить данные ценности и в смысловом отношении. Государством и церковью совместно организуются научно-практические конференции, в ходе которых намечаются ориентиры совместной плодотворной работы по преодолению негативных вызовов современного общества.

Духовно-нравственные ориентиры становятся важными для человека, если они наделены личностно значимым смыслом. Воспитание играет при этом огромную роль. Последнее можно проиллюстрировать воспитательной работой, осуществляемой в Воронежском государственном педагогическом университете. Функционирует и постепенно преображается домовый храм имени Св. Нестора Летописца при поддержке настоятеля Храма Покрова Пресвятой Богородицы с. Отрадное Воронежской области протоиерея Геннадия Заридзе, который возглавляет Объединение православных ученых, созданное в 2012 г. по благословению митрополита Воронежского и Лискинско-

го Сергия при храме Покрова Пресвятой Богородицы с. Отрадное. В данное объединение входят многие преподаватели ВГПУ.

Целью создания Объединения православных ученых является привнесение православных ценностей в российскую науку и образование. Основными задачами Объединения являются следующие:

• Содействие развитию научной деятельности на основе православного вероисповедания и христианской нравственности.

• Выработка единомыслия на сложные и противоречивые вопросы современной науки и современной действительности.

• Ведение миссионерской деятельности (ознакомление научных работников, преподавателей вузов и ссузов с основами православного вероучения). Формирование творческого мышления, трудолюбия, высоких нравственных качеств и духовной культуры.

• Ведение деятельности по пропаганде здорового образа жизни (отказ от курения, алкоголя, наркомании, абортов, случайных и добрачных связей и т. д.) среди молодежи.

Воспитательная работа в ВГПУ осуществляется всеми структурными подразделениями при поддержке администрации вуза. На Совете по воспитательной работе вуза разрабатываются стратегические и тактические перспективы. Студенты с удовольствием принимают участие в воспитательных мероприятиях, которые созвучны и с отмеченными выше задачами: Урок памяти «Эстафета героев» и митинг, возложение цветов на братской могиле; вокальный конкурс «Музыкальный февраль»; конкурс «Танцевальный марафон»; литературный конкурс «Новое слово»; День поэзии ВГПУ; фестиваль художественного творчества «Студенческая весна»; фотоконкурс «Новый взгляд»; тематическая программа «Узелки времени – узелки памяти»; факультетские встречи с ветеранами Великой Отечественной войны; акция «Свеча памяти»; Всероссийский конкурс «Территория смысла»; НПК «От любви к природе – культуре природопользования»; региональная НПК «Современные тенденции, перспективы и условия образования и развития детей с ОВЗ в рамках реализации ФГОС; международная НПК «Образование – XXI век» с тематикой «Государственно-общественное управление народным образованием»; акция-шествие «Бес-

смертный полк»; комплекс мероприятий ко Дню Победы; трудовой десант [2, с. 10].

Таким образом, ценностно-смысловой аспект духовно-нравственного становления личности приобретает особое значение на современном этапе, в особенности при поиске путей преодоления кризисных явлений в образовании. Огромную роль при этом играет воспитание. Доказательством служит пример воспитательной работы в ВГПУ, который может быть применен и расширен в практике воспитательной работе вузов России.

Список литературы

1. Востроилова, Е. В. Значение отечественного духовного наследия в воспитании / Е. В. Востроилова // Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения в контексте светской и православной педагогической культурной традиции : сб. ст. / под общ. ред. Н. В. Волнухиной. – Тверь : Стимул, 2016. – С. 31–34.
2. Востроилова, Е. В. Воспитательная работа в вузе с учетом духовно-нравственных основ / Е. В. Востроилова // Международный научный вестник (Вестник объединения православных ученых). – 2016. – № 3 (11). – С. 9–12.

В. В. Гришина,
А. А. Кондратьев

Формирование духовно-нравственных ориентиров у детей (возраст 10–15 лет)

В современном обществе возрастает интерес к духовно-нравственной культуре нашей страны, её истокам. Вместе с этим общество ставит перед нами новые вызовы, необходимость ответа на которые в современной проблематике педагогической науки, как правило, ложится на плечи школьных учителей, а педагогика воспитания своими корнями оказывается неразрывно связанной с религиозной культурой.

Одной из особенностей духовно-нравственного развития детей в возрасте 10–15 лет является сочетание нескольких подходов к данному виду воспитанию, посредством проведения уроков исторической, эстетической, культурной и нравственной направленности. Такой комплексный подход в воспитании детей обусловлено тем, что современные учащиеся проявляют интерес к различным наукам, которые могут выступать в роли «помощников» в духовно-

нравственном воспитании подрастающего поколения. Заметно повышение интереса молодежи к религиозной, духовной и нравственной проблематике.

Традиционно важнейшей основой духовно-нравственного воспитания детей является семья, которая закладывает фундамент данного вида воспитания у изучаемой группы. Одним из отрицательных моментов в воспитании детей в настоящее время является отсутствие времени у родителей на воспитание детей из-за непростых условий обеспечения семейного материального благосостояния. В этом случае те функции, которые априори должны быть обязанностью родителей, переходят в еще одну дополнительную компетенцию педагогов.

Перейдем далее к более детальному анализу факторов, которые оказывают влияние на формирование духовно-нравственных качеств личности. Они представлены ниже на рисунке 1.

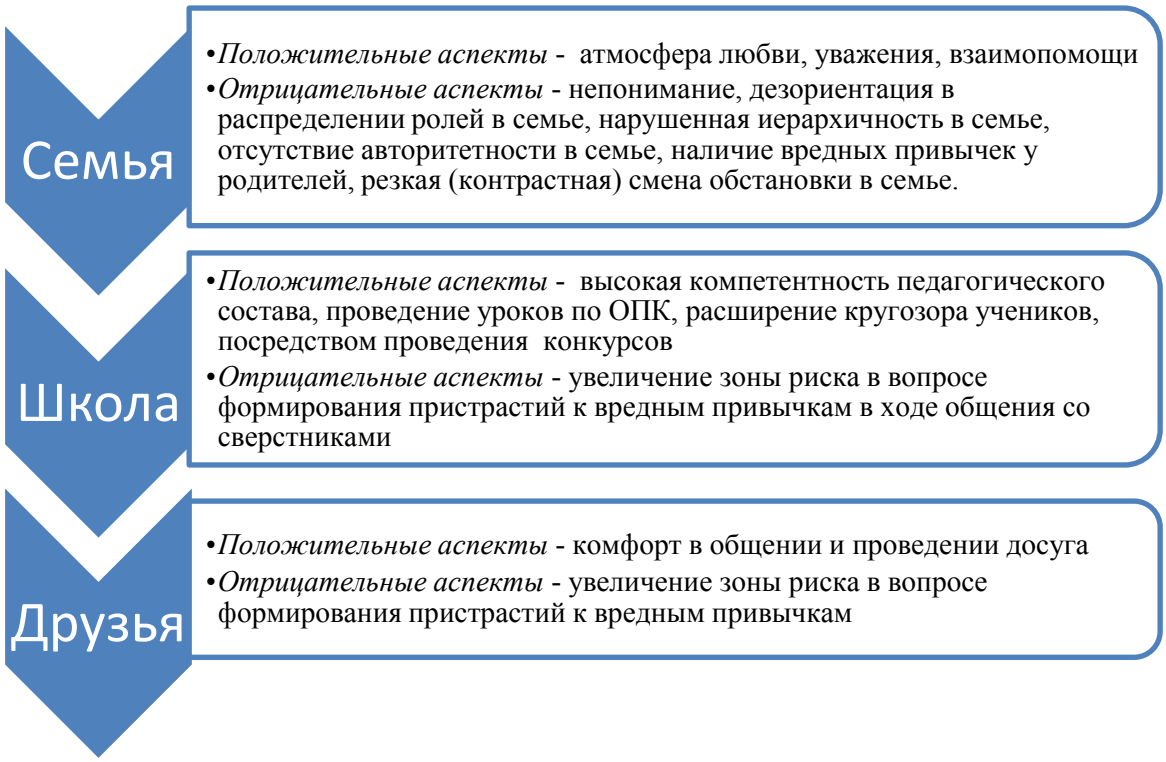


Рис. 1. Факторы, оказывающие влияние на формирование духовно-нравственных ориентиров у детей

Введение в обязательный курс изучения в школе такой дисциплины как «Основы религиозной культуры и светской этики» является одним из удачных экспериментов, предложенных Министерством образования и

науки Российской Федерации. Данный курс помогает сформировать у подрастающего поколения нормы морали, задать правильный ориентир поведения в обществе и в дальнейшей жизни. В результате изучения этой дисциплину безусловно, возрастет процент школьников, которые выберут правильный путь в жизни, добьются высоких результатов в профессиональной деятельности, что, в свою очередь, окажет положительное влияние на благосостояние нашей страны.

Одним из положительных моментов, которые можно отметить при введении нового предмета в обязательный курс изучения в школьную программу, – его совершенствование со стороны педагогического состава.

Авторами этой статьи предлагается одно из дополнений к образовательному процессу духовно-нравственного воспитания детей. Данная учебная разработка носит название «Качества цельной личности». Её можно назвать инновационной, так как она преследует следующие цель и задачи [1]:

Цель курса заключается в воспитании ценностных ориентиров, устойчивости к соблазнам современного мира и адаптации в сегодняшней действительности, расширение и углубление знаний духовно-нравственных постулатов у учащихся.

Задачи курса:

- ✓ научить анализировать учащихся естественные стороны жизни;
- ✓ расширить и углубить у учащихся сведения о культуре;
- ✓ создать условия для формирования духовно-нравственных идеалов;
- ✓ дать учащимся начальное эстетическое воспитание.

Программа факультативных занятий «Качества цельной личности» состоит в том, чтобы помочь ученику образовательного учреждения стать человеком нравственным: искренним и добрым, ответственным и честным, трудолюбивым и почтительным к родителям, патриотом, человеком, который стремится помочь тем, кто в этом нуждается, а также толерантно относящимся к приверженцам других убеждений и национальностей.

В таблице 1 представлено тематическое планирование авторской программы духовно-нравственного воспитания детей в возрасте 10–15 лет «Качества цельной личности».

Таблица 1

Тематическое планирование курса [2, 3, 4]

Раздел	Номер урока	Темы	Кол-во часов
Милосердие	1	Понятие милосердия	1
	2	Милосердие в мировых религиях	1
	3, 4	Проявление милосердия Притча о милосердном Самарянине	2
	5	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему милосердия»	1
Ответственность	6	Понятие и категории ответственности	1
	7	Дисциплина как форма воспитания ответственности личности	1
	8	Формы проявление ответственности	1
	9	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему ответственности»	1
Уважение	10	Понятие уважения и его главные принципы	1
	11, 12	Проявление чувства уважения к разным категориям людей. Толерантность	2
	13	Уважение к старшим в традиционных мировых религиях	1
	14	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему уважения»	1
Любовь	15	Любовь – основа нашей жизни	1
	16	Любовь – как подвиг и служение	1
	17	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему любви»	1
Подвиг	18	Подвиг работы над собой	1
	19	Подвиг – как жертва	1
	20	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему подвига»	1
Рассудительность	21	Рассудительность – чувство врожденное или приобретенное?	1
	22	Рассудительность – «камертон» выбора	1
	23	Совесть – «лакмусовая бумага»	1
	24	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему «Рассудительность»	1
Честность и искренность	25	Понятие чести и достоинства	1
	26	Честность и искренность, как забытая норма поведения	1
	27	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему «Честность и искренность»	1
Труд	28	«Без труда – не вытащишь и рыбку из пруда»	1
	29	Труд, как форма воспитания	1
	30	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему «Труд»	1
Прощение	31, 32	Духовно-нравственная тематика притчи «О блудном сыне» и отречение апостола Петра	2
	33	Самостоятельная работа: «Напиши рассказ на тему «Прощение»	1
Заключительный урок	34	Решение ситуационных задач, используя знания, полученных в ходе освоения курса	1

В завершение выскажем предположение о том, что влияние выявленных отрицательных факторов возможно минимизировать, используя в педагогической практике вариант представленной программы духовно-нравственного воспитания, посредством использования которой будет происходить более полное всестороннее формирование духовно-нравственных ориентиров у детей 10–15 лет.

Список литературы

1. Федеральный закон «Об образовании в Российской Федерации» от 29.12.2012 № 273-ФЗ с изменениями на 2016 год [Электронный ресурс] // КонсультантПлюс: сайт / Компания «КонсультантПлюс». – [Б. м., б. и.], ©1997–2016. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_146342/. – Дата обращения: 12.04.2017.
2. Костюкова, Т. А. Основы православной культуры [Текст] / Т. А. Костюкова, О. В. Воскресенский, К. В. Савченко [и др.]. – Москва: Дрофа, 2015. – 192 с.
3. Кураев, А. Основы православной культуры [Текст] / А. Кураев. – Москва : Просвещение, 2015. – 95 с.
4. Сурова, Л. В. Мироведение. Комплекс методических разработок [Текст] / Л. В. Сурова. – Клин: Христианская жизнь, 2015. – 382 с.

Л. В. Пашкова

Поиски и пути решения проблемы духовной безопасности россии

По определению российского политолога Н. А. Косолапова, национальная безопасность – это стабильность, которая может поддерживаться на протяжении длительного времени, это состояние достаточно разумной динамической защищенности от наиболее существенных из реально существующих угроз и опасностей, способность распознавать такие вызовы и своевременно принимать необходимые меры для их нейтрализации [14]. Духовная безопасность как составляющая национальной безопасности – одна из актуальных проблем современного мирового сообщества. Именно духовная безопасность влияет на нравственность, мировоззрение, идеологию и политику. Становится все более очевидным, что без возвращения к нашим духовным истокам, культурным и духовно-нравственным, историческим традициям мы не решим стоящих перед страной проблем. Эта про-

блема тесно связана с Церковью, деятельностью религиозных организаций. Невозможно постоянно бороться со следствиями, не затрагивая причин. Основная причина – утрата обществом духовных ориентиров. Оценка тех или иных принципов деятельности, отношений, формирование личности должны проводиться с позиций некоего идеала или, выражаясь современным языком, модели, каковой и является духовность, из которой выведены нравственные принципы христианской цивилизации, и которая руководствуется такими вечными ценностями как вера в Бога, любовь, долг, Родина, семья, честность, порядочность, добротолюбие и все то, что следует понимать под духовной культурой. Духовному опыту открывается иная жизнь, иные чувства, рождается иная любовь. Духовность, как правило, облагораживает, освещает всю жизнь человеческую. Стремление исполнять евангельские заповеди – это условие существования христианского общества как такового. И там, где духовность упраздняется или подменяется иными идеалами, гибнут семья, общество и целые государства.

Для российского общества конца XX столетия, к сожалению, стало характерным развязывание низменных инстинктов, разврата, стяжательства, насаждение культа насилия. Ложные ценности, презревшие христианскую духовность, порождают эгоизм, гордыню, честолюбие, человеконенавистничество, зависть, на почве чего не могут возникнуть сознание долга и ответственности, любовь к ближнему и жертвенность, патриотизм. Однако наше время отмечено возрождением традиционных российских духовно-нравственных ценностей. Это очень серьезно, ибо человек не воспитанный на основе нравственных, духовных традиций, не может быть истинным патриотом своего государства. Происходит консолидация гражданского общества вокруг общих ценностей, формирующих фундамент государственности, таких как свобода и независимость России, межнациональный мир и согласие, единство культур многонационального народа Российской Федерации, уважение семейных и конфессиональных традиций, патриотизм [8].

Россия всегда была хранительницей многовековой православно-христианской традиции, внесшей свой весомый вклад в сокровищницу мировой культуры, науки, искусства, а также в решение глобальных общече-

ловеческих проблем: гармонизации национальных и межнациональных (межэтнических) отношений, гармонизации межконфессиональных отношений, сохранения мира на планете Земля. Опираясь на православно-христианскую традицию, обладающую большой притягательной силой, Русская Православная Церковь (далее РПЦ) как институт гражданского общества [1, с. 47–49] сегодня выступает в качестве основного звена, реально сдерживающего безудержный «инновационный» прорыв в духовно-нравственное пространство России чужеродных идеалов, норм и ценностей. Мы становимся свидетелями двух встречных процессов: государство обратило внимание на позитивную, примиряющую и объединяющую роль РПЦ – носительницу фундаментальных, цивилизационных ценностей, а РПЦ обратилась к государству за поддержкой в достижении определенных социальных, просветительских и религиозных целей. Эти явления вполне закономерны. Сложно представить себе государство, которое не заботилось бы о том, чтобы его граждане были нравственно здоровыми людьми.

Многолетняя недооценка духовной безопасности [2, с. 213–226] наряду с иными негативными факторами, определила усиление конкретных угроз государству российскому, живущим на его территории народам. На сегодняшний день достаточно четко и конкретно в п. 43 Стратегии национальной безопасности Российской Федерации (2015 г.) прописаны реальные угрозы духовной безопасности России «деятельность радикальных общественных объединений и группировок, использующих религиозно-экстремистскую идеологию, направленная на нарушение единства и территориальной целостности Российской Федерации, разрушение традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [8]. В настоящее время отмечают наличие на территории России нескольких сектантских направлений. Среди них можно выделить: сатанинские и демонические, неохристианские и псевдохристианские, радикальные исламские, радикальные иудаистские, неовосточные, неоязыческие, псевдорелигиозные корпоративные, псевдопедагогические, оккультные и псевдонаучные, неокоммунистические и псевдокоммунистические, финансово-идеологические [4]. Отдельные деструктивные религиозные организации в этих направлениях склонны к экстремизму или открыто проявляют его. В связи с этим про-

блема экстремизма, прикрывающегося религиозными мотивами, является особенно актуальной. Как известно, в современном мире кровавые конфликты на межконфессиональной и межнациональной почве весьма часты. Возьмем, к примеру, конфликты на этнической почве на Цейлоне, антиармянские погромы, резню в городе Сумгаите в Азербайджане.

Православный богослов Серафим Роуз отмечает: «И насколько еще более осторожно должны ходить православные христиане в наши дни, когда их окружает поддельное христианство, которое предполагает свои собственные переживания «благодати» и «Святого Духа» и умеет в изобилии цитировать Писание и Святых Отцов, чтобы доказать свою правоту! Воистину, близки последние времена, когда придет духовное заблуждение столь убедительное, чтобы «прельстить, если возможно, и избранных» (Мф. 24:24)» [12, с. 257–258]. Сам дух православного христианства: чувство благоговения к святыне, почтения к родителям, уважения к ближним, ко всем людям и ко всему живому, чувство удивления перед величием и таинственностью Творца и окружающего нас мира, забота об этом мире, чувства милосердия, сострадания и жертвенной готовности оказать помощь ближнему и, наконец, чувство ответственности перед минувшими и грядущими поколениями, любовь и смирение, подавление в себе таких качеств, как гордость, самолюбие. Служение, а не служба. Отношение к богатству, как к бремени, как к тяжелейшей обязанности служить этим богатством ближнему.

Деструктивные культы ориентированы на власть и деньги. Их «нравственная» риторика – просто прикрытие вполне материальных целей. Рон Хаббард (создатель сайентологии) прямо говорил: «Если человек действительно хочет получить миллион долларов, то лучший способ – это основать свою собственную религию» [9, с. 107]. Этого принципа – обирания людей путем бессовестной манипуляции – в той или иной степени придерживаются все деструктивные культы. Намерения и цели таких культов заключают в себе опасное желание любой ценой переделать мир по собственным образцам: они создают образ врага, призывают к переформатированию мышления и даже уничтожению инакомыслящих и объявляют в качестве своей конечной цели «правление праведных» и «диктатуру просвещенных».

Православие уважает и оберегает личность, исходя из слов Спасителя «Се, стою у двери и стучу…» (Откр., 3:20). Деструктивные культы не «стучат» в сердце человека, а прямо вламываются в него, навязывая – в том числе и путем различных психотехник, – свою доктрину, свою волю, буквально ломая об колено психику человека, очень часто обусловливая тяжелейшие психические расстройства. Православное христианство уважает и оберегает семью. «Неверующий муж освящается верующей женою…» (1 Кор., 7:14). Вся деятельность деструктивных культов прямо или косвенно направлена на разрушение семьи. Для православных семья – «малая Церковь». Для последователей деструктивных культов – семья возможно только в рамках их культа.

В то же время в России деструктивные религиозные организации ведут борьбу против традиционных религий, то есть таких, которые внесли и вносят заметный и устойчивый вклад в историю, традиции, культуру, язык и самосознание народа, государства, человечества [4, с. 340]. Современная религиозная жизнь в России весьма многообразна, к тому же для российского общества издавна характерна поликонфессиональность [11]. Однако в ней четко выделяются четыре традиционные религии: православие, ислам, иудаизм и буддизм. Православие, как крупнейшая культуро-созидательная и государственно-образующая религия нашей страны, подчеркнуто выделена в преамбуле Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997 г.) [7], однако в данном законе нет ясно обозначенных форм сотрудничества государства с традиционными религиями.

Чаще всего духовная безопасность понимается только как сохранение обычаев и традиций народов России, их культуры, истории и языка. Несомненно, что указанные направления являются необходимым, но явно недостаточным условием решения проблемы, что вытекает даже из определения национальной безопасности, данной в п. 6 Стратегии национальной безопасности Российской Федерации (2015 г.). Не может «государственная и территориальная целостность» [8] быть обеспечена в стране, население которой разделено на сотни тысяч деструктивных религиозных образований, вступающих между собой в конфликты, однако выступающим единым фронтом против государственности российской, против РПЦ,

без которой, по словам Президента В. Путина «не состоялась бы Россия» [13, с. 115–128].

Обеспечение духовной безопасности России должно предполагать выработку стратегии и тактики борьбы с деструктивными религиозными организациями – этой «чумой» XXI в., для чего необходимо: провести анализ роли и места «новых религиозных образований» в контексте религиозной ситуации в России; выявить сферы наиболее активной деятельности последователей деструктивных культов (например, использования их влияния в политической борьбе); дать оценку характера реальных и потенциальных угроз, исходящих от последователей деструктивных культов, и определить ресурсы и возможности для их нейтрализации; выработать варианты мер, средств и способов противодействия деятельности деструктивных культов, привести законодательство в соответствие с вызовами новых религиозных культов.

Решение проблемы духовной безопасности требует государственного подхода, то есть создания государственных структур, способных поставить заслон распространению негативного влияния деструктивных религиозных организаций в России, а также активного участия общественных и политических деятелей, СМИ, представителей науки, культуры в деле обеспечения духовной безопасности народа и государства Российского, для чего необходимо пересмотреть целый ряд статей Закона РФ «О свободе совести и о религиозных объединениях» или принять областной закон «О духовной безопасности»; создать Комиссию по духовной безопасности Экспертного совета при полномочном представителе Президента Российской Федерации в Уральском федеральном округе; разработать общефедеральную программу по изучению вероучений, методов, форм деятельности новых религиозных образований, средств влияния на сознание и психику последователей.

Таким образом, для блага государства и подавляющего большинства наших сограждан необходимо его сотрудничество именно с традиционными религиями, а также его сотрудничество с общественными организациями, придерживающимися гражданско-патриотической позиции (этнические общности, землячества и культурно-национальные организации, по-

литические партии и движения, творческие союзы и организации, спортивные объединения) по направлениям, определенным законодательством Российской Федерации [6], в том числе и в сфере национальной безопасности. Вот что по этому поводу отмечает Президент В. Путин «И, конечно, мы рассчитываем на активное участие в таком диалоге традиционных религий России» [10, с. 2].

Сегодня очевидно, что государственная политика в области духовной безопасности должна стоять на двух столпах. С одной стороны, обеспечивать свободу веры и вероисповедания. С другой, беречь, укреплять и развивать традиционные российские духовно-нравственные ценности, единство, культурное достояние, национальные духовные традиции российских народов. Кроме того, необходимо обеспечивать национальную безопасность в духовно-нравственной, правовой и иных сторонах жизни общества, сохранять межнациональный и межконфессиональный мир и согласие, территориальную целостность страны.

Проблема духовной безопасности еще ждет глубоких философских, богословских и социологических исследований. Нас же, в контексте данной статьи, интересует перспективный аспект. Итак, традиционно спасительные для человека и общества «резервуары» духовности принято связывать с великими религиозными традициями, в нашем случае – с православным христианством. Необходимо, чтобы проблемы обеспечения духовной безопасности народа и государства Российского, стали приоритетными не только среди чиновников государственных аппаратов, но и всей здоровой общественности, всех православных христиан. Только в этом случае можно надеяться на духовно-нравственное и гражданско-патриотическое развитие личности, на формирование поколения, способного обладать жертвенностью, твердой волей, патриотизмом, любовью к ближним.

Список литературы

1. Балыкин, А. С. Русская Православная Церковь как институт гражданского общества в современной России [Текст] / А. С. Балыкин // Социально-политические и экономико-правовые проблемы общества: история и современность : сб. материалов XVII междунар. науч.-практ. конф., апрель 2014. – Барнаул, 2014. – С. 47–49.

2. Возьмитель, А. А. Национальная безопасность России в контексте глобализации [Текст] / А. А. Возьмитель // Безопасность Евразии. – 2003. – № 3. – С. 213–226.
3. Дворкин, А. Л. Сектоведение [Текст] / А. Л. Дворкин. – Н. Новгород : Изд-во Братства св. Александра Невского, 2002. – 820 с.
4. Зеркалов, Д. В. Духовная безопасность [Текст]: монография / Д. В. Зеркалов. – Киев: Основа, 2012. – 1118 с.
5. Зноско-Боровский, М. Православие. Римо-католичество. Протестантизм и сектантство [Текст] / М. Зноско-Боровский. – Челябинск : АТОКСО, 1992. – 158 с.
6. О принятии Концепции реализации государственной национальной политики в Челябинской области на 2016–2020 годы [Текст] : Постановление Законодательного Собрания Челябинской области от 31.03.2016 № 346 // Южноуральская панорама. – 2016. – 9 апреля. – С. 4.
7. О свободе совести и о религиозных объединениях [Текст] : федер. закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ // Собрание законодательства РФ. – 1997. – № 39. – Ст. 4465.
8. О Стратегии национальной безопасности Российской Федерации [Текст]: указ Президента РФ от 31.12.2015 № 683 // Собрание законодательства РФ. – 2016. – № 1 (часть II). – Ст. 212.
9. Православная церковь: современные ереси и секты в России [Текст] / под ред. Митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна. – Санкт-Петербург : Православная Русь, 1995. – 240 с.
10. Путин, В. В. Россия: национальный вопрос [Текст] / В. В. Путин // Независимая газета. – 2012. – № 20. – С. 2.
11. Религии народов современной России [Текст] : словарь / отв. ред. М. П. Мчедлов. – Москва : Республика, 2002. – 624 с.
12. Роуз, С. Православие и религия будущего [Текст] / С. Роуз. – Киев : Изд-во им. свт. Льва, 2002. – 280 с.
13. Стурова, М. П. Духовность как фактор национальной безопасности России [Текст] / М. П. Стурова // X Международные Рождественские образовательные чтения : сб. пленар. докл. – Москва : Отд. религиоз. образования и катехизации Рус. Православ. Церкви: Рос. православ. ун-т св. ап. Иоанна Богослова, 2002. – С. 115–128.
14. Ярочкин, В. И. Секьюритология: наука о безопасности и жизнедеятельности [Текст] / В. И. Ярочкин. – Москва: Ось-89, 2000. – 115 с.

А. П. Терских

О подходах к духовному здоровью человека

Здоровье человека – тема для разговора достаточно актуальная для всех времен и народов, а в XXI в. она становится первостепенной. Состояние здоровья молодого поколения нашей страны вызывает серьезную тревогу. Речь идет не только о физическом здоровье молодежи, которое по статистическим данным с каждым годом ухудшается, по сравнению с их сверстниками двадцать или тридцать лет назад [2]. Гораздо хуже дела обстоят с духовным здоровьем нации. В результате ослабления отечественных направлений и внедрения западных идей по воспитательной работе с молодежью страна «получила» поколение людей без совести, чести, сочувствия к другим, но с открытой демонстрацией национальной нетерпимости, неуважительного отношения к религиям и традициям. Сейчас всё чаще стали говорит о формировании у большинства детей и молодых людей «карнавализированного сознания» и «клипового мышления», рассчитанных на быструю смену «картинки». Западные принципы жизни «no problem», «бери от жизни всё» учат воспринимать всё происходящее по принципу психического наркотика-допинга, который предполагает отказ от забот и переживаний, а также самоанализа и духовного развития.

После 2014 г. воспитательная работа вновь становится приоритетной, и главное место в ней отводится родителям, семейному воспитанию. Со стороны государства начинаются приниматься основные программные ориентиры относительно духовного воспитания детей и молодежи [3]. В психологии на концептуальном уровне проводится изучение вопросов формирования личности. К проблеме духовно-нравственных аспектов психологии личности выделяют по меньшей мере четыре подхода.

По первому подходу поиски корней духовности проходят не столько в самом человеке, особенностях его личности, сколько в его жизненных творениях, переведении его жизненных установок в продукты творчества: картину, памятник, музыкальное или литературное произведение и др., т. е. кумуляция высших ценностей в произведениях искусства. Духовность – высшая ступень развития человека к себе и миру. Здесь нет прямой связи с религиозной этикой, т. е. духовность может формироваться и без

Бога. Это направление активно развивалось в советское время, когда в образовательных учреждениях изучалась мировая художественная культура. В настоящее время это направление не утратило своей актуальности, но внимания к нему стало проявляться все меньше, вследствие чего теряется культурное обогащение молодого поколения, нации в отношении знания литературы, истории, музыки и т. д.

Согласно второму подходу делается акцент на изучение ситуативных и личностных факторах, способствующих возникновению у человека духовных состояний. В зависимости от личностных характеристик у человека либо есть склонность к духовному состоянию, либо нет [1]. У людей выделяют два типа характера: аутистический и спонтанный. Аутистический склад характера направлен на изучение своего внутреннего мира, вследствие чего он способствует достижению духовного состояния. Такой тип характерен для людей творческих профессий – художники, музыканты, композиторы и т. д. Спонтанный склад характерен для людей, живущими проблемами мира. Это максимальные оптимисты, так как считают, что они уже спасены и для вечности. В этом подходе духовное состояние рассматривается как психологический феномен, характеризующийся тем, что человек «временно» не замечает внешнего мира, не ощущает своих органических функций, своей телесности, а сосредотачивается на осмыслении и переживании духовных ценностей, таким образом, познавательных, этических и эстетических аспектов человечности бытия.

Третий подход рассматривает духовность как принцип саморазвития и самореализации человека, обращения к высшим ценностным инстанциям конструирования личности. Развитие и самореализация духовного Я начинается тогда, когда он осознает необходимость определения для себя того, как он конкретно должен понимать общечеловеческие духовные ценности – истину, добро, красоту и т. д. [1]. Этот принцип может приобретать и религиозную окраску, а, может быть, направлен и на максимальную самореализацию человека в материальном плане. Но человек не сможет себя максимально самореализовать, если не будет духовен. В XX в. человек начинает рассматриваться как товарная единица, которая должна уметь продавать сама себя. Именно в это время происходит потеря духовности, ее

девальвация. В этом направлении важно только стремление к поиску истины, а не пребывание в ней. К. Ясперс утверждал, что в человеке должно быть духовное влечение, только нужно правильно создать условия в детстве, чтобы у ребенка возникла потребность к духовному началу, которая будет выше социальных стремлений. И здесь, конечно, встает вопрос о методах формирования духовных установок не только со стороны родителей, но и педагогов. Человек, не имеющий духовных стремлений, не может быть духовно здоровым.

Четвертый подход имеет четкие границы – духовное выступает только как божественное – «Бог есть Дух». Здесь жизнь духовная – это жизнь с Богом и в Боге. В XXI в. у людей появляется стремление к духовному, но они не знают, что с этим делать. Поэтому необходимо с ними говорить об этом. Иначе, если человек не найдет помощи в храме, он пойдет со своими духовными проблемами к психологам, сектантам и т. д. Поэтому так важно у молодого человека зародить и укрепить доверие к Церкви, чтобы став молодым христианином он имел еще более глубокое внутреннее доверие. В настоящее время актуальным становится направление православной психологии. Высшая ступень развития личности – духовная. В результате достижения этой ступени, человек начинает смотреть на себя и других не как на «конечное», «смертное» существо, а как на образ Божий, существо бессмертное.

Основным критерием духовного здоровья человека является любовь, которая рассматривается как внутреннее состояние отношения ко всему: к себе, окружающим, жизненным ситуациям и жизни в целом, т. е. ощущение изначальной самоценности всего в мире. Ап. Павел в первом послании к Коринфянам очень точно сказал о человеке, не имеющим в себе любви: «Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая или кимвал звучащий. Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13:1–8).

Таким образом, человек, не имеющий любви, не может быть духовно здоровым. Единственной проблемой этого критерия является степень из-

мерения его глубины. Следующим критерием духовного здоровья можно назвать осмысленность и наполненность жизни, осознанное, ответственное, и творческое к ней отношение, понимание или, по крайней мере, попытка к пониманию своего жизненного пути, своего предназначения [1]. Здесь очень важна вера в Бога, его промысел о нас, ведущий к спасению.

Из веры вытекает следующий критерий духовного здоровья – оптимистический взгляд в будущее, что в настоящем отражается гармоничностью отношений с собой и окружающим миром, в умении не осуждать, не обижаться, отсутствии страхов за материальный мир.

Таким образом, верующие и неверующие ученые спорят лишь о первоисточнике духовного начала: Бог или человек. В остальном светские психологические, богословские труды удивительно схожи: основным предметом их внимания являются особенности внутреннего мира человека, его самосознания и субъективных путей восхождения к духовным вершинам бытия [1]. Главным критерием духовного здоровья служит любовь.

Список литературы

1. Сунцова, Я. С. Понятие духовности в философии и психологии [Текст] / Я. С Сунцова // Вестник Удмуртского университета. Серия «Философия. Психология. Педагогика». – 2009. – № 2. – С. 39–60.
2. Терских, А. П. Духовное возвышение как составляющая здоровьесберегающей деятельности [Текст] / А. П. Терских, Е. С. Натарова, А. И. Скоркина // Духовно-нравственное воспитание: история и современность : материалы науч.-практ. конф., посвященной памяти святого равноапостольного великого князя Владимира, 29 апр. 2015 г., Липецк, Россия. – Липецк : ЛГПУ, 2015. – С. 189–193.
3. Терских, А. П. Об учебно-воспитательной деятельности по формированию будущих специалистов-провизоров [Текст] / А. П. Терских // Современные проблемы и перспективные направления инновационного развития науки : сб. ст. Междунар. науч.-практ. конф. (15 дек. 2016 г., Екатеринбург). В 8 ч. – Уфа : АЭТЕРНА, 2016. – Ч. 8. – С. 136–138.

IV. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КНИЖНОСТИ, ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ В РАБОТЕ СОВРЕМЕННОЙ БИБЛИОТЕКИ

Н. А. Егорова

Патриарх Тихон в годы гонений (1917–1925): документы, исследования, воспоминания (по фондам Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына)

В конце XX столетия в отечественной науке ощущалась потребность в работах по истории церкви, особенно новейшего периода. Политические перемены начала 1990-х гг. способствовали активному исследованию темы взаимоотношений Русской Православной Церкви (РПЦ) и советского государства.

Предметом пристального внимания историков церкви и светских исследователей стал образ Патриарха Московского и всея Руси Тихона, его пастырский подвиг. Появились публикации посвященные Святителю Тихону, в особенности периоду его патриаршества.

Однако, ещё в первой трети XX в. свою оценку церковно-исторических событий в России высказали русские эмигранты – учёные, священнослужители, писатели – вынужденные покинуть родину в результате Октябрьской революции.

Они обращались к личности Святейшего Тихона, чтобы описать внешнюю, фактическую сторону его жизни и как служителя Церкви, и как миссионера в Америке, и как исповедника веры в сане Патриарха Московского.

Запрещённые у нас в стране в советское время, сейчас эти документы доступны российскому читателю. В 1995 г. в Москве была открыта Библиотека-фонд «Русское Зарубежье». В основе её создания лежала идея о централи-

зованном собирании, накоплении, сбережении, изучении архивных материалов, литературного, исторического наследия русской эмиграции. В 2009 г. Библиотека-фонд переименована в Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, который является учреждением музейного типа и сочетает в себе функции музея, архива и библиотеки.

Основу библиотечного фонда составляют многочисленные дары изданий русской эмиграции: книги, газеты, журналы. Среди них уникальные публикации по истории Русской Православной Церкви в XX в.; статьи и книги, освещающие жизнь и деятельность Патриарха Тихона.

В течение более 80 лет русские люди за рубежом России спорят о путях Церкви в советский период. Русскую эмиграцию волновала грядущая духовная судьба России и русского народа. О судьбе веры в Россию книга князя Григория Николаевича Трубецкого «Красная Россия и святая Русь» (Париж, 1931), написанная в 1922 г. Она полна чертами автобиографического характера, овеяна воспоминаниями первых лет русского лихолетья. В книге описан Поместный Собор 1917–1918 гг., на котором Тихон был избран Патриархом.

Тихон был возведён на восстановленную патриаршую кафедру в дни всероссийской смуты. Он был избран Патриархом 5 ноября 1917 г. на особо торжественном заседании Поместного Собора Русской Православной Церкви.

Почти сразу после Октябрьской революции отношения государственной власти и предстоятеля Русской Православной Церкви приобрели характер острого конфликта, так как уже первые декреты советской власти коренным образом ломали и церковную, и народную жизнь.

К прямому противостоянию Патриарх Тихон был вынужден откровенно провокационными действиями властей, которые, например, в 1919–1920 гг. провели кампанию осквернения мощей, в том числе таких почитаемых русским народом святынь, как Сергий Радонежский, Тихон Задонский, Савва Звенигородский. Следующим этапом борьбы советского государства с церковью стала кампания по изъятию церковных ценностей. Используя как предлог страшный голод 1921 г., большевики издали в феврале 1922 г. декрет об изъятии на нужды голодающих всех церковных ценностей, независимо от их освящённости и богослужебного назначения. По-

пытки Патриарха найти компромисс с властями были жестко пресечены. Результатом стало кровавое подавление сопротивления верующих, которые пытались отстоять церкви от осквернения.

Судьба Русской Православной Церкви на переломе исторического бытия России в её связи с судьбой народа и общества, в её непростых отношениях с государством рассматривается в книге современника Тихона священника Кирилла Иосифовича Зайцева (впоследствии архимандрит Константин) «Православная церковь в советской России: Ч. 1. Время

Патриарха Тихона. Независимая церковь в безбожном государстве».

Книга вышла в Шанхае в 1947 г. В ней описаны события церковной жизни от Московского Поместного Собора 1917–1918 гг. до кончины Патриарха в 1925 году; показана роль Патриарха Тихона в деле сохранения Православной Церкви и веры от разрушения; отмечены основные вехи его служения в период патриаршества – обращение к пастве после избрания, анафема советской власти, изъятие церковных ценностей, допросы на лубянке, арест и содержание под стражей в Донском монастыре, подписание известного «покаянного» заявления в Верховный суд РСФСР 16 июня 1923 г., запомнившееся словами: «...я отныне советской власти не враг», убийство самого близкого Патриарху человека, его келейника Якова Полозова, освобождение из-под ареста, противостояние обновленчеству.

К. И. Зайцев приводит свидетельства очевидцев, цитирует зарубежные источники. В 1996 г. книга была переиздана в России под заголовком «Время святителя Тихона» (М., 1996).

Подлинный материал для характеристики преследования церкви и религии в советской России собран в «Черной книге» (Париж, 1925). Это сборник документов и данных, характеризующих борьбу советской коммунистической власти против всякой религии, против всех исповеданий и церквей. Отдельная глава называется «Дело Святейшего Патриарха Тихона». В ней приводится изложение Обращений к советскому правительству от различных государств, воспроизводятся целиком и в отрывках резолюции и другие документы.

Период гонений на Русскую Православную Церковь в первые годы советской власти и судьба Патриарха Тихона отражены в 6 томе «Жизнеописа-

ния блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого» (Нью-Йорк, 1960), написанного архиепископом Никоном.

К 100-летию со дня рождения Патриарха была издана книга «Святейший Тихон, Патриарх Московский и всея России» (Джорданвилль, 1965). В ней помещена статья И. М. Андреева «Дело Святейшего Патриарха Тихона» о гонениях и преследованиях Патриарха советской властью и его противостоянии ей.

В период патриаршества Тихон несколько раз обращался к своей пастве с посланиями, в которых выступал против советского правительства: с посланием от 19 января 1918 г. (об анафемствовании большевиков), в котором он протестовал против кровавых эксцессов; с посланием против Брестского мира от 5 марта 1918 г.; по поводу годовщины советской власти от 25 октября 1918 г.; о помощи голодающим и об изъятии церковных ценностей от 15 февраля 1922 г.

Пастырские послания Святейшего Патриарха Тихона и воззвания опубликованы в нескольких эмигрантских изданиях: в сборнике «Только сим победиши анти-христов!» (Newmarket-Ontario, 1968), в книге «Святейший Тихон, Патриарх Московский и всея России» (Джорданвилль, 1965), в книге архиепископа Никона «Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого» (Нью-Йорк, 1960), в «Черной книге» (Париж, 1925), в журнале «Вестник русского студенческого христианского движения» (Париж ; Нью-Йорк, 1968. № 89–90; 1970. № 98; 1975. № 115).

В 1990 г. послания Патриарха были опубликованы в России самостоятельным изданием – «Послания Святителя Тихона Патриарха Московского и всея Руси» (М., 1990). Отдельные послания включены в сборники – «Неуслышанные голоса. Т. 1» (М., 2003), «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943» (М., 1994).

Ряд публикаций посвящённых Патриарху Тихону вышел в периодических изданиях русского зарубежья. Парижский журнал «Современные записки» (Париж, 1922. № 11) опубликовал статью И. П. Демидова «Патриарх Тихон и советская власть».

С точки зрения автора заслуга Патриарха Тихона в том, что за 4 с половиной года своего патриаршества он установил начало аполитичности церкви, чем достиг свободы церкви от советской власти. Деятельность Тихона внутри церкви, по мнению И. П. Демидова, – это создание свободной, самостоятельной и народной церковной организации.

В 1926 г. в журнале «Перезвоны» (Рига, 1926. № 17) была опубликована статья писателя-эмигранта Бориса Константиновича Зайцева «Венец Патриарха». Зайцев хотел напомнить в дни годовщины смерти Святейшего о его сложном и тяжком подвиге. В статье кратко излагается жизненный путь Святителя Тихона. Трудность дела Патриарха, по мнению автора, в том, что ему пришлось изыскивать пути жить среди врагов, а не геройски умереть пред ними. Он «избрал путь первохристианской церкви: признал власть Кесаря, но твердо отделил область церкви». Он избрал путь «ежедневной, упорной и тихой борьбы» [9, с. 17].

Б. К. Зайцев видел Патриарха лично единственный раз в Москве в мае 1918 г., на Красной площади после крестного хода. Ему запомнились серьёзность, спокойствие и доброта Патриарха. Статья «Венец Патриарха» была в 1996 г. перепечатана в сборнике «Родник» (США).

Несколько публикаций посвящённых Патриарху Тихону содержится в журнале «Вестник русского студенческого христианского движения» (Париж ; Нью-Йорк ; М.) [далее «Вестник»].

Кирилл Георгиевич Шевич (архимандрит Сергий) дал высокую оценку подвигу Патриарха в статье «Тихоновская Россия и эмиграция» (1927. № 7): «Провозглашенный Патриархом Тихоном отказ от внешней борьбы и выход на внутренний фронт борьбы за души человеческие явился поворотным моментом для судеб русского народа. В этом – великая заслуга – подвиг Патриарха, делающий его личность такой же центральной для нашего времени, какой была личность преп. Сергия в эпоху татарского ига» [32, с. 14].

В «Вестнике» № 103 за 1972 г. опубликована статья «Допрос Патриарха Тихона». Вследствие секретной инструкции Ленина от 19 марта 1922 г. предписывающей провести «с максимальной быстротой и беспощадностью подавление реакционного духовенства», 26 апреля 1922 г. в Москве был возбуждён процесс «54», на который Патриарх Тихон неодно-

кратно вызывался в качестве главного свидетеля. В публикации воспроизведена стенографическая запись допроса Патриарха. Процесс закончился смертными казнями, а Патриарх был взят под домашний арест.

В «Вестнике» № 115 за 1975 г. опубликованы воспоминания Эмилии Николаевны Бакуниной, урожденной Лопатиной, «Последние дни Патриарха Тихона: воспоминания врача». Это один из немногочисленных документов, который не ставит во главу угла политику. В небольших мемуарах отсутствует навязывание идейных воззрений самого автора. Эти же воспоминания опубликованы в альманахе «Арбатский архив. Вып. 1» (М., 1997).

В «Вестнике» № 158 за 1990 г. опубликована статья протоиерея Иоанна Мейендорфа «Святейший Патриарх Тихон служитель единства Церкви» в которой автор оценивает духовный облик Патриарха с богословской точки зрения.

В 1990-е гг. в России стали доступны многие ранее закрытые архивы, появились исследования по истории Русской Православной церкви XX в., основанные на их документах. В отделе музейного и архивного хранения Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына находятся уникальные материалы, переданные из-за рубежа.

А. И. Солженицын, высланный из СССР в 1974 г., дважды обращался к соотечественникам, живущим за рубежом, с призывом присылать ему свои воспоминания о жизни в России до эмиграции для изучения и последующей передачи на Родину. Из разных стран было прислано около 1 500 рукописей. Они стали основой архивного фонда Дома русского зарубежья и сейчас входят в фонд № 1 как «Всероссийская мемуарная библиотека».

В двух рукописях встречается упоминание о Патриархе Тихоне: в воспоминаниях Евлалии Александровны Гуэ и Елены Владимировны Толстой-Милославской.

Е. В. Толстая-Милославская – дочь В. М. Волконского, предводителя дворянства Тамбовской губернии. В годы Первой мировой войны она служила сестрой милосердия в лазарете Георгиевской общины. В воспоминаниях описывается приезд Патриарха Тихона в Петроград в мае 1918 г. Автор видела Святейшего несколько раз. Наиболее подробно описан Крестный ход в одно из воскресений в Александро-Невскую Лавру, где служил

Патриарх. Крестные ходы были запрещены, и население предупреждалось о возможном обстреле. Но несмотря на это по воспоминаниям автора «кажется в этот день вся церковь причащалась и пошли с крестным ходом все, по пути крестные ходы соединялись, на Невском не видно было начала и конца толп с духовенством и хоругвями и иконами. В Лавре – собор, весь двор и все прилежащие улицы – всё было переполнено народом, пели два хора – патриарший и синодальный …

В этот день Патриарх рукополагал первого единоверческого епископа Симеона (Шлеева)…после службы Патриарх и новый епископ обойдя внутренними ходами вышли на балкон здания против собора и благословляли выходящий из собора народ. Скоро все пространство между собором и балконом, двор и зеленые лужайки были сплошь покрыты стоящими на коленях людьми» [28, л. 5].

Время действия в воспоминаниях Е. А. Гуэ «Красный университет» – 1922–1925 гг. Один из героев мемуаров, пожилой профессор, рассказывает:

«Я был в Москве, когда арестовали Патриарха Тихона. Когда он появился на улице, окруженный солдатами, народ бросился в бешенстве на этих последних. Патриарх, высокий, худой, со своим белым колпаком на седых волосах, стоял на телеге, опираясь на свой посох, и увещевал верующих не сопротивляться приказам правительства. Он говорил народу и благословлял его, тогда как телега медленно подвигалась вперед, окруженная почтительной толпой, которая сопровождала с благоговением преподобного священника до места его заключения» [6, л. 62].

В архивном фонде № 1 Дома русского зарубежья хранятся также 82 уникальных тематических альбома газетных вырезок, которые на протяжении многих лет жизни собирал и оформлял Алексей Иванович Калугин, русский эмигрант, живший в Аргентине. Тематика альбомов – «Иконы», «Пушкин», «Объявления», «Балет» и др. Среди них есть 3 альбома по теме «Церковь».

В одном из них («Церковь» № 8а) помещены вырезки из нью-йоркской газеты «Новое русское слово» за 1949 г. от 8 и 10 апреля со статьей Е. Д. Кусковой «О Патриархе Тихоне», в которой автор указывает на несоответствие действительности сообщений одной из американских

газет, что Патриарх Тихон был приговорён советской властью к тюремному заключению и умер в тюрьме. Е. Д. Кускова пишет, что высланные за границу русские люди интересовались судьбой Патриарха Тихона и слышали о его заключении под домашний арест в Донском монастыре, а о заключении в тюрьму не слышали. Автор пишет также о кончине Патриарха, ссылаясь на воспоминания Э. Н. Бакуниной.

В статье приводится текст воззвания Патриарха о помощи голодающим (1921 г.). Рядом со статьей Е. Д. Кусковой в альбоме помещена заметка-отклик на неё А. Вельмина, который поясняет, что Тихон в 1922–1923 гг. из монастыря был переведён в тюрьму на Лубянке, и были приняты меры к подготовке судебного процесса, однако позже Патриарха освободили.

В альбоме «Церковь» № 8б помещены заметки и статьи за 1951–1952 гг. из газеты «Новое русское слово» о Свято-Тихоновском монастыре, основанном Патриархом Тихоном, и Свято-Тихоновской семинарии в Америке. Это объявления о приёме прошений в семинарию, статьи о посещении монастыря паломниками, церковном торжестве – традиционном для США Дне поминовения усопших (Декорэйшэн Дэй), проходившем в Свято-Тихоновском монастыре.

В 1990-е появились публикации о Патриархе Тихоне в России. Достаточно подробно освещена в литературе последних лет расправа ВЧК с Патриархом Тихоном и верными ему православными иерархами. Важное значение имеют публикации труднодоступного массовому читателю документального комплекса, в частности материалов следственного дела Патриарха Тихона.

Одной из первых попыток подбора и приведения в систему основных актов Русской Православной Церкви в которых отражена жизнь церкви в период с 1917 по 1943 г. является книга «Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943» (М., 1994).

Документы по истории государственно-церковных отношений в России с 1917 по 1941 г. из партийных и ведомственных архивов РФ опубликованы в книге «Русская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: документы и фотоматериалы» (М., 1996).

Документы из Архива Президента РФ (ф. 3, оп. 60, д. 25.), относящиеся к делу Патриарха Тихона опубликованы в книге «Архивы Кремля. Кн. 1. : Политбюро и церковь 1922–1925 гг.» (М., 1997). Глава называется «О судебном процессе по делу патриарха Тихона (Белавина)».

Из самых последних публикаций большой интерес представляет книга В. В. Лобанова «Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925 гг.)» (М., 2008). Это издание Института российской истории РАН. В книге рассмотрены основные этапы формирования линии Патриарха по отношению к властным структурам; исследована сущность церковно-политического курса Первосвятителя и его последствия для Русской Православной Церкви; проанализированы причины изменений в государственной церковной политике; прослеживается преемственность линии Патриарха в дальнейшем поиске модели церковно-государственных отношений.

Ряд публикаций связанных с процессом над Патриархом Тихоном осуществлён в последние годы в периодических изданиях: в журнале «Отечественные архивы» (2004. № 3), «Вопросы философии» (2001. № 5) и др.

Три публикации вышли в журнале «Источник + Вестник Архива Президента Российской Федерации» в 1995–1996 гг. Это документы из следственного дела Патриарха Тихона № Н–1780, хранящегося в Центральном архиве ФСБ России и состоящего из 40 томов материалов следствия и множества документов отнесённых к государственной и ведомственной тайне. Почти все эти документы имели грифы «Строго секретно», «Совершенно секретно» и т. п.

В журналах встречаются также рецензии на книги о Патриархе Тихоне. Так в журнале «Отечественные архивы» (2002. № 2) помещена рецензия А. С. Ионова на книгу «Следственное дело Патриарха Тихона: сборник документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ» (М., 2000). В журнале «Бежин луг» опубликована краткая рецензия на книгу «Патриарх Тихон и история русской церковной смуты» (СПб., 1994). После рецензии помещена глава «Обновленческий раскол» из рецензируемого издания.

Особую ценность имеют те факты и свидетельства, которые можно отнести к области «будней» жизни Святейшего и которые вряд ли найдут

место в официальной биографии Патриарха Тихона или солидном исследовании о его жизни и деятельности.

Таким свидетельством являются воспоминания Марии Александровны Вешневой ««Это память о днях в Донском…» : (осень 1922 – весна 1923)» (Юность. 1990. № 9). 19 мая 1922 г. Патриарх Тихон был помещён в Донской монастырь в одну из квартир маленького двухэтажного дома рядом с северными воротами. Он находился под строжайшей охраной, ему запрещалось совершать богослужение, только раз в сутки его выпускали на прогулку на огороженную площадку над воротами, напоминавшую большой балкон. Посещения не допускались, патриаршая почта перехватывалась и изымалась.

М. А. Вешнева в 1922–1923 гг. была сотрудницей ВЧК-ОГПУ и дежурила при Патриархе Тихоне в Донском монастыре до момента снятия с него ареста. В воспоминаниях, написанных уже в 1950-е гг., описывается быт Патриарха, помещения, где он находился, распорядок его дня. Вешнева отмечает его такт, доброту, ум.

Патриарх был освобожден из-под стражи в 1923 году, но только в марте 1924 г. Президиум ЦИК СССР постановил прекратить уголовное дело В. И. Белавина. Однако, за несколько дней до смерти Патриарха ОГПУ вновь открыло следственное дело в отношении его. И только 19 июня 1925 г. Особое Совещание при Коллегии ОГПУ постановило в связи со смертью Патриарха Тихона Дело № 32530 по обвинению Белавина Василия Ивановича по 59 и 73 статьям Уголовного Кодекса прекратить. В июле 2003 г. Патриарх Тихон был реабилитирован.

Список литературы

1. Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти, 1917–1943 : сб. В 2 ч. / сост. М. Е. Губонин. – Москва : Братство во Имя Всемилостивого Спаса, 1994. – 1064 с. – (Материалы по новейшей истории Русской Православной Церкви).
2. Андреев, И. М. Дело Святейшего Патриарха Тихона / И. М. Андреев // Святейший Тихон, Патриарх Московский и всея России: к столетию со дня его рождения. 1865–1965 гг. – Jordanville, N. Y. : Holy Trinity Monastery, 1965. – С. 66–77.
3. Бакунина, Э. Н. Последние дни Патриарха Тихона: (Воспоминания врача) / публ., предисл. А. Серкова // Арбатский архив: ист.-краевед. альм. Вып. I. – Москва : Тверская 13, 1997. – С. 372–382.

4. Вельмин, А. О смерти Патриархе Тихоне / А. Вельмин // Новое русское слово. – Нью-Йорк, 1949. – 8 апр.; 10 апр. // Отд. музейн. и арх. хранения ДРЗ Ф. 1. Ед. хр. 8а л. 45 [Альбом А. И. Калугина «Церковь»].
5. Вешнева, М. А. «Это память о днях в Донском…»: (осень 1922 – весна 1923) / М. А. Вешнева // Юность. – 1990. – № 9. – С. 77–83.
6. Гуэ, Е. А. Красный университет : повесть / Е. А. Гуэ. – Невшатель, 1977 // Отд. музейн. и арх. хранения ДРЗ Ф. 1. Ед. хр. М-248. 84 л.
7. Демидов, И. П. Патриарх Тихон и советская власть / И. П. Демидов // Современные записки. – Париж, 1922. – № 11. – С. 278–286.
8. Допрос Патриарха Тихона // Вестник Русского христианского движения. – Париж ; Нью-Йорк, 1972. – № 103. – С. 111–136.
9. Зайцев, Б. К. Венец Патриарха / Б. К. Зайцев // Перезвоны. – Рига, 1926. – № 17. – С. 493–495. : ил.
10. Зайцев, К. И., прот. Время Святителя Тихона / прот. К. И. Зайцев. – Москва : Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 1996. – 190 с. : ил.
11. Зайцев, К. И., прот. Православная церковь в советской России / прот. К. И. Зайцев. – Шанхай, 1947. – Ч. 1. : Время Патриарха Тихона. Независимая церковь в безбожном государстве. – 206 с., 1 л. портр.
12. Ионов, А. С. [Рецензия] / А. С. Ионов // Отечественные архивы. – 2002. – № 2. – С. 84–87. – Рец. на кн.: Следственное дело патриарха Тихона : сб. документов по материалам Центрального архива ФСБ РФ / гл. ред. прот. В. Воробьев ; отв. сост. Н. А. Кривова. – М. : Памятники исторической мысли, 2000. – 1016 с. : 32 с. : ил.
13. Кускова, Е. Д. О Патриархе Тихоне / Е. Д. Кускова // Новое русское слово. – Нью-Йорк, 1949. – 8 апр.; 10 апр. // Отд. музейн. и арх. хранения ДРЗ Ф. 1. Ед. хр. 8б. л. 45. [Альбом А. И. Калугина «Церковь»].
14. Лобанов, В. В. Патриарх Тихон и советская власть (1917–1925 гг.) / В. В. Лобанов ; Рос. акад. наук, Ин-т рос. истории. – Москва : Русская панорама, 2008. – 352 с.
15. Мейендорф, И., прот. Святейший Патриарх Тихон служитель единства Церкви / И. Мейендорф, прот. // Вестник Русского христианского движения. – Париж ; Нью-Йорк ; Москва, 1990. – № 158. – С. 36–51.
16. Никон, (архиеп.) Жизнеописание блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. – Нью-Йорк: Изд. Сев.-Амер. и Канад. епархии, 1960. – Т. VI. – 318 с.
17. «О судебном процессе по делу патриарха Тихона (Белавина)»: АПРФ, ф. 3, оп. 60, д. 25 // Архивы Кремля: [в 2 кн.]. – Москва: РОССПЭН ; Новосибирск : Сибирский хронограф, 1997. – Кн. 1.: Политбюро и церковь 1922–1925 гг. / изд. подгот. Н. Н. Покровский, С. Г. Петров. – С. 249–304.

18. «Политических разговоров не замечено» / публ. В. В. Марковчина // Источник + Вестник Архива Президента Российской Федерации. – 1996. – №. 5. – С. 58–68.
19. «Применить к попам высшую меру наказания» // Источник + Вестник Архива Президента Российской Федерации. – 1995. – №. 3. – С. 114–131.
20. [Рецензия] // Бежин луг. – 1995. – № 1. – С. 181–183. – Рец. на кн.: Патриарх Тихон и история русской церковной смуты... Кн. 1. / сост., автор коммент. М. Е. Губонин. – СПб. : Сатис, 1994. – 448 с.
21. Русская Православная Церковь и коммунистическое государство, 1917–1941: документы и фотоматериалы. – Москва : Библейско-Богословский ин-т св. апостола Андрея, 1996. – 352 с., 10 л. фотоил.
22. Святейший Тихон, Патриарх Московский и всея России: к столетию со дня его рождения. 1865–1965 гг. – Jordanville, N. Y. : Holy Trinity Monastery, 1965. – С. 78–80.
23. Тихон, патр. Обращение Святейшего Патриарха Тихона к Совету Народных Комиссаров в связи с первой годовщиной Октябрьской Революции. Послание Святейшего Патриарха Тихона чадам Православной Российской Церкви // Неуслышанные голоса. – Москва: Пик, 2003. – Т. 1. – С. 5–12.
24. Тихон, патр. Первое послание Патриарха Тихона к пастве // Только сим победиши анти-христов! – Newmarket-Ontario: Долой зло, 1968. – С. 2–3.
25. Тихон, патр. Послание Святейшего Патриарха Тихона к Архипастырям, пастырям и всем верным чадам Православной Церкви Российской, оглашенное Архиепископом Кириллом Тамбовским 20-го января 1918 года на 66-ом заседании Всероссийского Поместного Собора // Вестник русского студенческого христианского движения. – Париж; Нью-Йорк, 1968. – № 89–90. – С. 17–19.
26. Тихон, патр. Послание Святейшего Тихона Патриарха Московского и всея России по поводу годовщины советской власти (Совету народных комиссаров) // Вестник русского студенческого христианского движения. – Париж; Нью-Йорк, 1968. – № 89–90. – С. 19–23.
27. Тихон, патр. Послания Святителя Тихона Патриарха Московского и всея Руси : сб. / сост. С. Белавинец ; предисл. Г. Шевкунова. – Москва: Просветитель, 1990. – 32 с. : ил.
28. Толстая-Милославская, Е. В. [Воспоминания] // Отд. музейн. и арх. хранения ДРЗ Ф. 1. Ед. хр. М-27. 13 л.
29. Трубецкой, Г. Н. Красная Россия и святая Русь. – Paris: YMCA-PRESS, 1931. – 87 с.
30. Цимбаев, Н. И. Русская Православная Церковь в годы испытаний (1900–1941) / Н. И. Цимбаев // Вопросы философии. – 2001. – № 5. – С. 33–40.

31. Черная книга: («Штурм небес») : сб. документ. данных, характеризующих борьбу советской коммунистической власти против всякой религии, против всех исповеданий и церквей / сост. А. А. Валентинов ; вступ. ст. П. Б. Струве. – Париж: Русское национальное студенческое объединение, 1925. – 295 с.
32. Шевич, К. Г. Тихоновская Россия и эмиграция // Вестник Русского христианского движения. – Париж, 1927. – № 7. – С. 12–15.
33. «Этот человек не может являться вредителем» / публ. В. Гончарова // Источник + Вестник Архива Президента Российской Федерации. – 1996. – №. 3. – С. 82–87.

Ю. В. Гушул

Информационные ресурсы религиоведения: формат открытой лекции

Образовательный процесс постоянно обогащается разнообразными формами работы, которые активизируют познавательный процесс, провоцируют научно-исследовательскую деятельность студентов. Одна из таких форм – открытая лекция, на которую, в том числе, приглашаются ведущие специалисты, практики. Ещё б*о*льший познавательный результат может быть достигнут при интеграции усилий разных кафедр и дисциплин [5], учёных и специалистов различных учреждений в организации открытой лекции в рамках крупного научного мероприятия [4; 6], которая при таком интеграционном подходе к её организации трансформируется в открытое занятие, даже более – в цикл занятий. Подобный опыт работы был предпринят в Челябинском государственном институте культуры [4–6]. Кроме того, Научным студенческим обществом института (рук. канд. ист. наук, доцент А. Н. Терехов, специалист Управления науки и инноваций Т. Ю. Катричева) уже на протяжении ряда лет в ходе плановой студенческой научной конференции проводится (и Управлением науки и инноваций института приветствуется) чтение открытых лекций преподавателями, на которые приглашаются студенты всех факультетов (при условии междисциплинарности темы и её актуальности и познавательности для студентов разных специальностей). В 2016 году в рамках III Образовательных Рождественских чтений был организован и проведён цикл практических и теоретических (интерактивных) занятий по теме «Информационные ресурсы

религиоведения», который включал проведение открытой лекции (с участием специалистов), практического занятия, а также создание выставочной экспозиции «Храмы России». Занятия были рассчитаны на студентов факультета документальных коммуникаций и туризма, в рамках дисциплин «Отраслевые информационные ресурсы» и «Информационно-библиографическая деятельность библиотеки».

Ниже приведём тезисы и основные задания интерактивной лекции по дисциплине «Отраслевые информационные ресурсы», которая знакомит будущих библиографов с профессиональным процессом информационного сопровождения специалистов, а участников, слушателей, гостей лекции – с технологиями, алгоритмом поиска отраслевой информации и самоинформирования, информационного самообслуживания. Ход лекции и материал был выстроен в соответствии с алгоритмом постижения информационных ресурсов конкретной отрасли, детально описываемом в учебном пособии [7, с. 9]:

1. Краткая история отрасли / области знания, современные направления исследований и активные учёные. Характеристика информационных потребностей специалистов.
2. Центры-генераторы первичных информационных ресурсов.
3. Круг периодических научных и научно-практических изданий.
4. Центры-генераторы вторичных информационных ресурсов.

Итак, в самом начале библиограф, приступая к организации индивидуального или группового информирования, должен изучить основные понятия, направления и специфику исследований в религиоведении, выявить имена ведущих учёных, круг их научных интересов.

Задание 1. В различных отраслевых энциклопедиях и словарях следует выявить дефиниции термина «религия», выделить в них общее и отличное, выяснить, почему в научной коммуникации присутствуют различные трактовки.

Задание 2. В тех же справочных изданиях следует выявить слова, однокоренные слову «религия», словосочетания, выписать с определениями, например: религиоведение – «научная дисциплина, изучающая закономерности возникновения, развития и функционирования различных религий, их строение и компоненты, значение в истории общества, взаимосвязи и

взаимодействие с другими областями культуры…» [3, с. 371], а также сравнительно новая для российских вузов направление подготовки бакалавриата.

Потребителями профильной информации можно считать специалистов, работающих в научно-исследовательских учреждениях федерального, регионального, местного уровней: Центр истории религии и церкви в России Института российской истории РАН, Центр истории религии и церкви Института всеобщей истории РАН, Центр по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН, Институт востоковедения РАН и др., НИИ истории и этнографии Южного Урала, профильные кафедры в российских вузах, школы, в которых преподаётся предмет. Можно предположить, что информационные потребности специалистов обусловлены:

– необходимостью оперативного исследования современной ситуации, которая характеризуется тем, что «как на земном шаре, так и в России получили распространение много различных религий. Они отличаются друг от друга не только по содержанию, но и по численности верующих и ряду иных признаков...» [13, с. 196–197],

– важностью воссоздания и фиксации истории тех религий, которые уже безвозвратно ушли в прошлое,

– прямым и косвенным влиянием религии на формирование и развитие традиций, искусства, образование,

– усилением влияния духовно-образовательных учреждений в современном обществе,

– актуальностью всестороннего анализа современной ситуации, в которой столкновения на религиозной почве всё более часты и непримиримы,

– большим рассеянием информации, явным дефицитом научной литературы, в том числе, по преподаваемым в вузах дисциплинам (отсутствие «соответствующих учебных пособий, методических материалов и, самое главное, достаточного количества необходимых источников на русском языке, а также исследовательской литературы монографического характера...» [18]).

Методология религиоведения носит междисциплинарный характер. «К концу XX в. число религиоведческих дисциплин возросло, в рамках сложившихся отраслей возникают субдисциплины. Современное религиоведение –

многоуровневая система, включающая новые подходы к изучению религии – экология религии, метарелигиоведение (история и теория религии) и др. [14].

Библиограф должен чётко представлять, какие источники информации важны читателю, а какие – ему, библиографу, для мониторинга и анализа информационного отраслевого потока в рамках оперативного информирования специалистов-религиоведов, проведения информационного анализа по запросу, предоставления информационно-аналитических справок, списков литературы. Библиограф выявляет возможные актуальные источники информации (статьи, диссертации, монографии, религиозные тексты, переводы, ноты, аудио- и видеодокументы и т. д.), анализируя сайты институтов-генераторов первичной информации (рис. 1), публикации в научной печати [например, такие: 1; 7; 10; 13; 16; 18; 19 и др.]. В одной из них [16] дан отличный пример тематического анализа периодического издания на предмет отражения в нём конкретной темы / исторической ситуации. В другой [13] дан фактически образец анализа источника и возможностей его использования в работе – «Статистического ежегодника России» (Федеральная служба государственной статистики). Он в разделе «Государственное устройство Российской Федерации, общественные объединения и религиозные организации» предоставляет информацию по количеству зарегистрированных религиозных организаций, распределению их по видам, по конфессиям и др. Ежегодник оперативно доступен в электронном виде, удобен в работе (рис. 2).

Ситуационный анализ научных публикаций [1; 9; 13–18 и др.] (доступны, например, в научной электронной библиотеке «Киберленинка») позволяет оперативно выявлять актуальные направления исследований в религиоведении. Так, специального внимания религиоведения требуют так называемые традиционные религии, её атрибуты, состав религиозного наследия и способы его трансляции; требуют изучения предметы религиозного наследия, религиозные обычаи, внедоктринальные стереотипы обрядового поведения (бытовые и семейные, связанные с образом жизни и этнической культурой и пр.). Всё более актуальным сегодня становится изучение наследования традиционной религии в устной и письменной формах, через воспитание и обучение, включение нового поколения в ее практическое воспроизведение [17].

Рис. 1. Скриншот страницы сайта Центра истории религии и церкви в России Института российской истории РАН

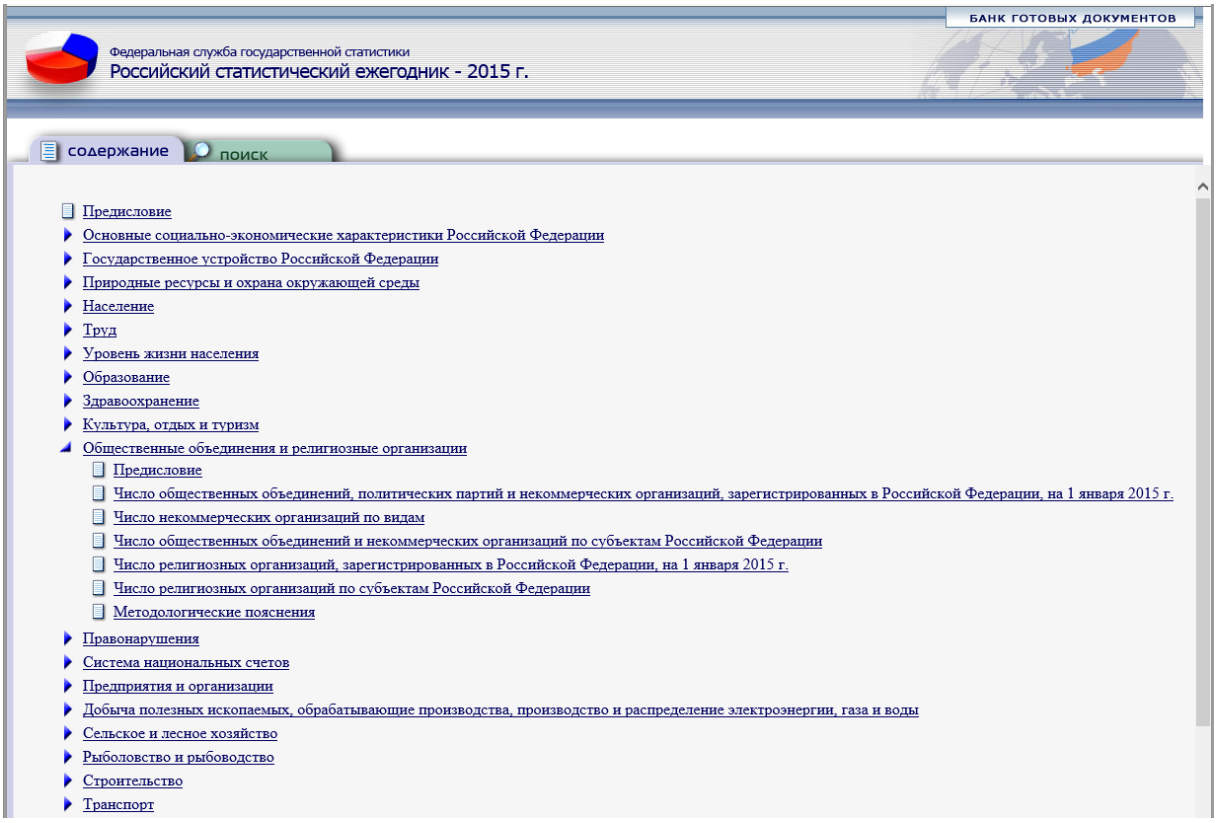


Рис. 2. Скриншот активного Содержания Российского статистического ежегодника на сайте Федеральной службы государственной статистики

Задание 3. Провести контент-анализ публикаций по теме за 2016–2017 гг. и определить актуальные направления исследований, продолжив ряд тем, предложенных преподавателем.

Библиограф должен уметь чётко выделить круг научных журналов по теме, в которых озвучиваются актуальные исследования, работая с полнотекстовыми базами данных, электронными библиотеками, библиографическими указателями, списками использованной литературы. Электронные библиотеки, к примеру, предоставляют открытый доступ к контенту профильных научных журналов (рис. 3).

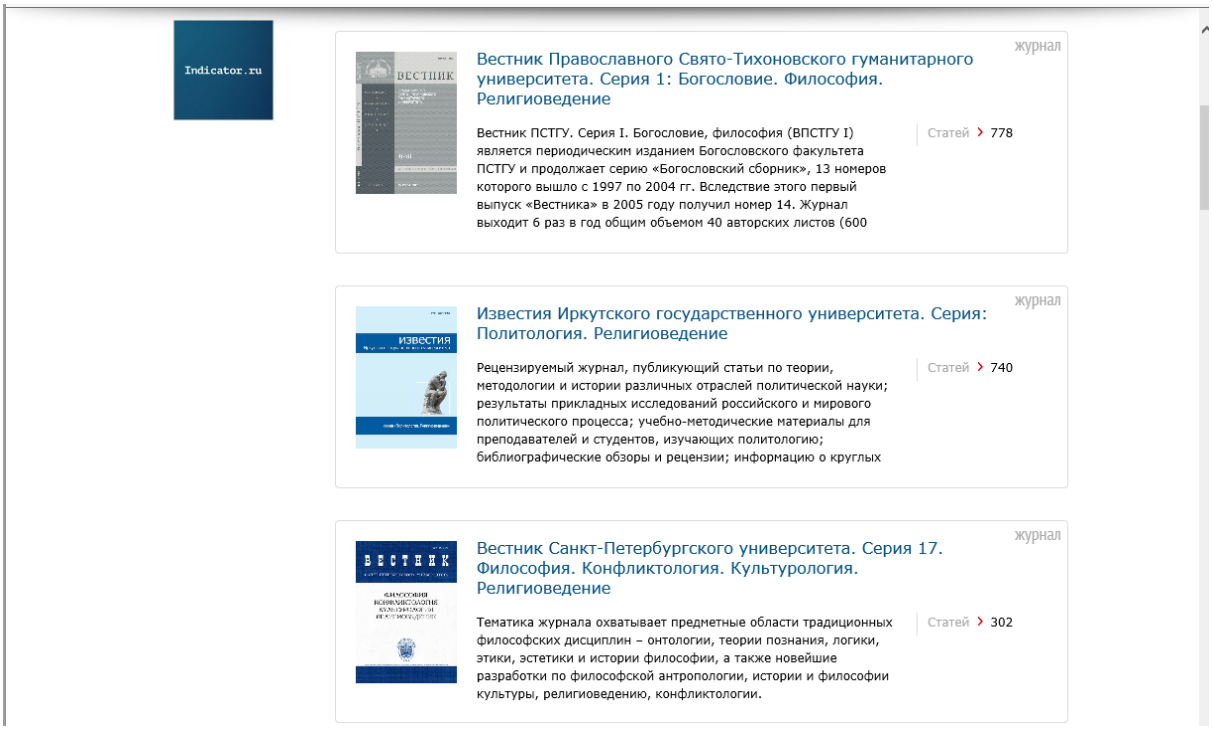


Рис. 3. Скриншот страницы Научной электронной библиотеки «Киберленинка»

Базы данных, показывая статью в журнале по запросу, позволяют вычленить из общего списка названия журналов; к примеру, БД «Религиоведение» ИНИОН РАН и иностранных журналов (рис. 4).

Научные электронные библиотеки, предоставляя свободный доступ к полным текстам публикаций, позволяют скорректировать списки журналов, используя метод «снежного кома» (по спискам использованной литературы).

(?) *Поиск по структурированному запросу (База данных: relig). Записей в выдаче: 5098*

Вывести документы: **1-10** 11-20 .. 5091-5098

Запись 1 из 5098

Тип документа: статья **Язык:** английский
Шифр: 02237642

Everson, M.
Tenacity in religion, myth, and folklore: the neolithic goddess of old Europe preserved in a non-Indo-European setting // J. of Indo-Europ. studies. - Wash., 1989. - Vol. 17, N 3/4. - P. 277-295
Bibliogr.: p. 294-295.

Аннотация : Устойчивость образа богини в религии, мифологии и фольклоре народов Древней Европы и неиндоевропейского ареала.
Ключевые слова: первобытная религия; primitive religion; миф; myth; народное творчество; folk creative work; Бог; God; образ ; image; устойчивость
Рубрики ИНИОН : A219121

Аналоги

Запись 2 из 5098

Тип документа: статья **Язык:** английский
Шифр: 06767642

Smith, D.L.
The open secret of Ralph Waldo Emerson // J. of religion. - Chicago, 1990. - Vol. 70, N 1. - P. 19-35

Аннотация : Религиозные мотивы в философии Р.Эмерсона.
Ключевые слова: Эмерсон Р; религиозная философия; religious philosophy; философия; philosophy; религия; religion
Рубрики ИНИОН : A213141

Аналоги

Запись 3 из 5098

Тип документа: монография **Язык:** русский
Шифр: 104259011

Жириков, А.А.
Новые подходы периодической печати к атеизму и религии: Автореф.дис. ...канд. ист. наук / Акад.обществ.наук при ЦК КПСС. Каф. средств массовой информ. - М., 1990. - 22 с.

Ключевые слова: средства массовых коммуникаций; пресса; press; религия; religion; атеизм; atheism; СССР; USSR
Рубрики ИНИОН : A214169

Рис. 4. Скриншот страницы БД «Религиоведение» ИНИОН РАН, где можно выявить профильные зарубежные журналы

Задание 4. Продолжить перечень названий научных журналов, в которых освещаются вопросы религиоведения, религии:

– Религиоведение

– Наука и религия

– Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение

– Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение

– Вестник христианской гуманитарной академии

– Государство, религия, церковь в России и за рубежом

– Журнал критического исследования религии и др.

Задание 5. Изучить статью: Кобызов, Р. А. Религиоведение на страницах научно-теоретического журнала «Религиоведение». К 10-летию со дня основания / Р. А. Кобызов // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 162–170. [10].

Сделать анализ журнала (выписывается в НБ ЧГИК, в наличии в главном читальном зале) по схеме:

– БО журнала

– с какого года издаётся

– издающая организация

– рубрики журнала

– круг проблем

– авторы

– библиографическая информация на страницах журнала.

Задание 6. Изучить статью: Шемберко, Л. В. Информация по религиоведению в базах данных ИНИОН РАН по социальным и гуманитарным наукам: принципы обработки и выбор стратегии поиска / Л. В. Шемберко, А. И. Слива, А. А. Денискин // Научно-техническая информация. Серия 1. Организация и методика информационной работы. – 2013. – № 9. – С. 17–27. [19].

Познакомиться с Базой данных ИНИОН РАН по религиоведению согласно тем аспектам, на которые заострено внимание авторов статьи.

Библиотеки как центры доступа к информационным ресурсам по теме. Безусловно, на первое место можно поставить собственно церковные библиотеки, которые, работая непосредственно с прихожанами, своевременно отслеживают изменения информационных потребностей читателей. Возрождение открытых церковных библиотек стало возможным лишь в конце XX в. Сегодня не только воссоздаются храмы, при которых для прихожан создаются библиотеки, но и открываются православные учебные заведения/семинарии, которые для регистрации обязаны иметь библиотеки, таким образом библиотеки новых учебных заведений также являются активными субъектами информационного пространства. Каждый фонд формируется «профильно, он разный для семинарской или приходской библиотек» [9]. Направления их библиотечной деятельности можно выделить следующие (составлено на основании изучения научных публикаций и материалов сайтов): 1) выдача литературы на дом, в том числе, прихожанам, приезжающим из районов области, 2) работа в режиме читального зала, 3) «духовные беседы», 4) формирование

фонда, в том числе, возвращение «исконных» фондов воссоздаваемым церковным библиотекам. (Например, после настойчивых и многократных обращений из резервного фонда некоторые издания вернули из РГБ в открывшуюся Оптину пустынь, Тартусский университет возвратил коллекцию Псково-Печерскому монастырю. Однако, к примеру, РНБ не возвращает некоторые издания и пока не предоставляет возможность их копирования).

Наблюдается включение в деятельность светской библиотеки работы с православной литературой, через формирование специализированного фонда, нередко выделяемого территориально, проведение специальных мероприятий [11; 12], целенаправленное формирование корпуса читателей, ведение СБА на специализированный фонд.

Задание 7. Выявить в фонде НБ ЧГИК научные издания по религиоведению за последние два года (2015–2016 гг.). Например:

Морозова, И. Н. Религия и культура: когниции принятия и взаимности: [монография] / И. Н. Морозова ; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 2015. – 277 с. [15].

По монографии (предварительно ознакомиться) ответить на вопросы:

– структура книги, значение каждого раздела

– цель монографии, задачи каждого раздела

– основные выводы, к которым приходит автор

– перспективы развития (дальнейшей работы) темы

– значение Послесловия в монографии

– какое выводное знание можно получить из Списка литературы в монографии

– какими периодическими изданиями из Списка литературы можно пополнить Ваш перечень изданий (*Задание 4*) ?

Проблемы современных церковных библиотек:

– разобщённость, отсутствие единой библиотечной системы и единой коммуникации. «Если раньше существовала единая система: академии, духовные консистории, издательства, которые обменивались книгами, – то сейчас пока эти связи не восстановлены. Много выпускается “домашних” изданий – газет, приходских листков, которые – какими бы они

ни были скромными и неоригинальными – тоже представляют собой ценность для библиографов. Но кто же будет рассылать их по церковным библиотекам?» – говорит О. Александр Троицкий [9],

– «...ряд церковных издательств, даже издающих вполне серьёзную литературу, не имеют регистрации, их издания, соответственно, не имеют стандартных номеров. Такие издательства тоже предпочитают книги свои никуда не посылать. Купить же всё, что продаётся в книжных лавках, нет материальной возможности» [9],

– недостаток библиотечного образования у работников церковных библиотек. Православные библиотекари не имеют методического обучающего центра, своей трибуны – печатного органа [2],

– нет в наличии достойной для церковной литературы библиотечно-библиографической классификации. «Чтобы быстро книгу разыскать, фонд должен быть надёжно обработан, описан, а существующие в крупнейших государственных библиотеках классификации для этого не очень годятся. Отечественная ББК – потому, что раздел «Религия» там недостаточно подробен, к тому же по-советски идеологизирован, как и многие другие нужные разделы (философия, история). Международная УДК тоже не слишком детализирована в разделе “Православие”, так как ориентирована на традицию и точку зрения западных церквей... В новом русском издании (2002) многие недостатки были устранены, но при этом весь религиозный раздел был существенно переделан: если раньше всё в нём начиналось с христианства, то теперь в “историческом порядке” начинается с язычества и им же в общем-то заканчивается. Так что приходится изобретать самим» [9].

– освоение информационных технологий. «Где-то получается сделать все на высоком уровне: многотысячный фонд, электронный каталог (например, в Синодальной или в библиотеке Санкт-Петербургской духовной академии – самой крупной из церковных на сегодняшний день). В Рязани сделана попытка восстановить единую систему: библиотека семинарская, епархиальная и Иоанно-Богословского монастыря имеют общий электронный каталог» [9].

Выделяют следующие виды церковных библиотек:

– синодальная

– академическая

– семинарская

– монастырская

– приходская.

«Академические библиотеки и библиотека Синодальная стремятся к тому, чтобы собирать все, что сегодня выходит в Церкви и о Церкви» [9].

Задание 8. Работать с сайтами библиотек, выявляя и анализируя представляемые на сайте информационные ресурсы по схеме, описанной в учебном пособии Ю. В. Гушул [7, с. 29–31]. Можно детально познакомиться со статьёй М. А. Доброхотовой, в которой та выявляет «специфику правового сегмента Интернета» и анализирует «три наиболее посещаемых и содержательно наполненных типа православных интернет-ресурсов» [8, с. 308]: официальные, просветительские. Если есть желание и умение, то можно, взяв за основу эту статью, исследовать изменения в этих Интернет-ресурсах, сравнив данные и выводы формального и контекстного анализа М. А. Доброхотовой на период 2009 гг. с полученными в ходе выполнения задания в 2017 году. Так, из статьи понятно, что, взяв за основу критерии определения качества Интернет-ресурса Ф. Гурова:

– скорость загрузки

– качество контента

– лёгкость пользования и возможности навигации

– уровень изложения материала

– возможности обратной связи,

М. А. Доброхотова располагает материал в статье по этим критериям. Их же можно взять за основу сегодняшнего анализа, добавив актуальные и на сегодня, и для конкретной отрасли.

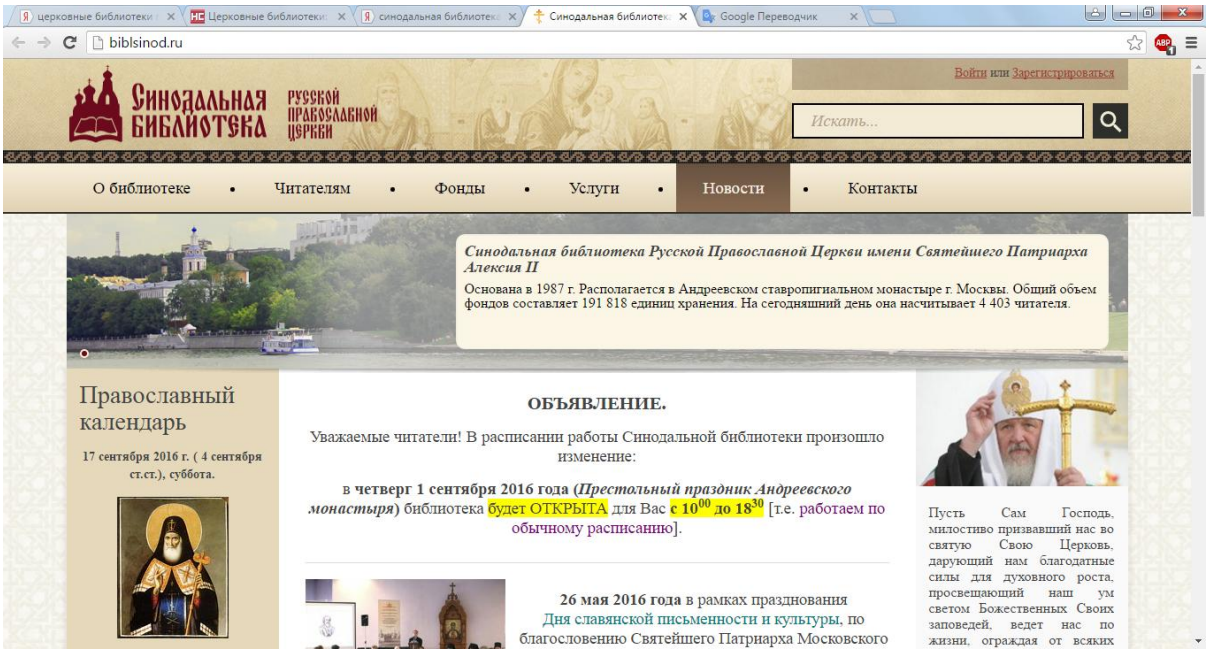


Рис. 5. Главная страница сайта
Синодальной библиотеки

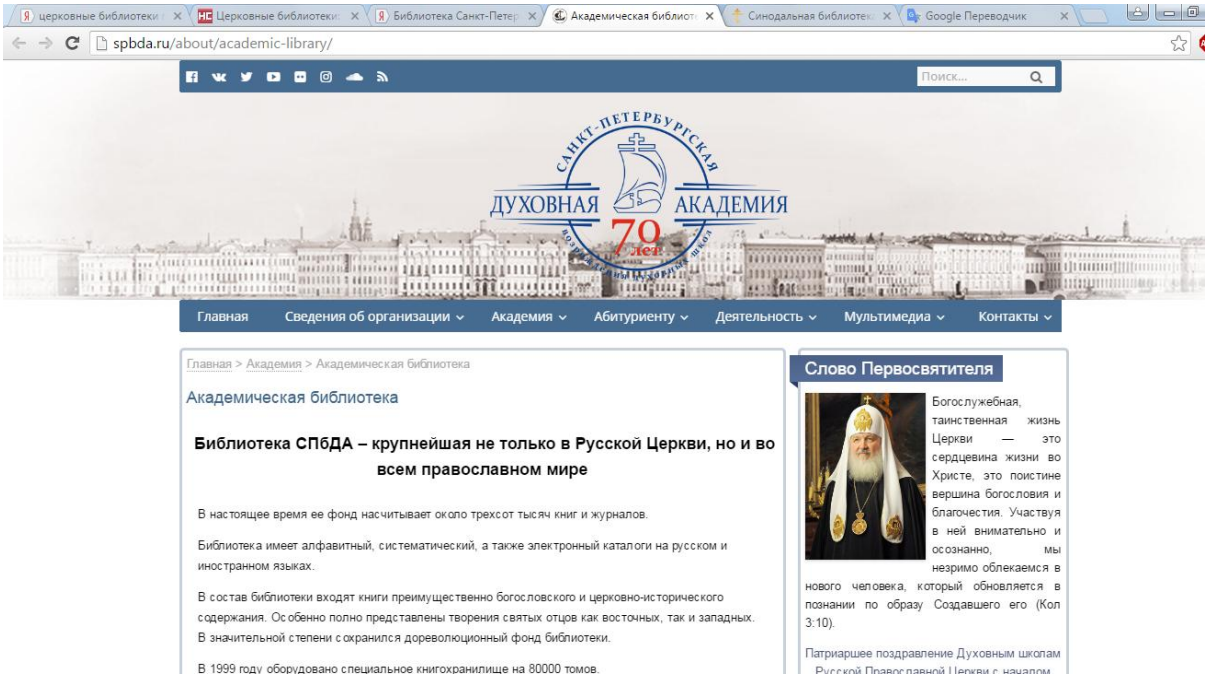


Рис. 6. Страница Библиотеки на сайте
Санкт-Петербургской духовной академии

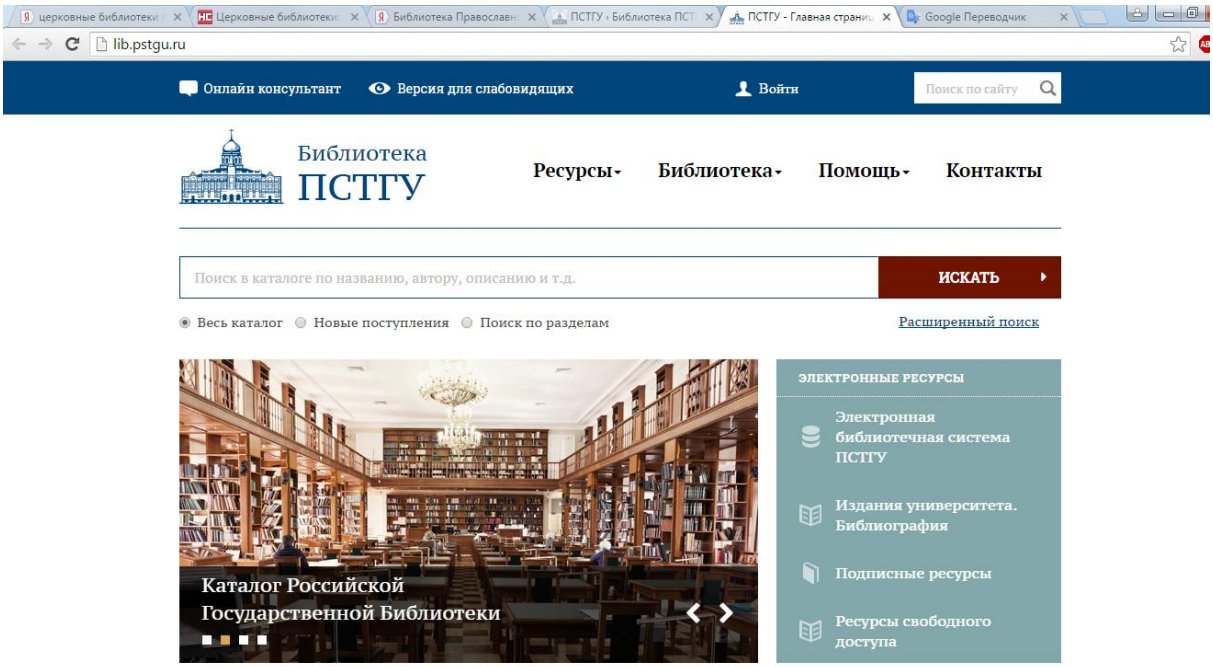


Рис. 7. Сайт Библиотеки Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

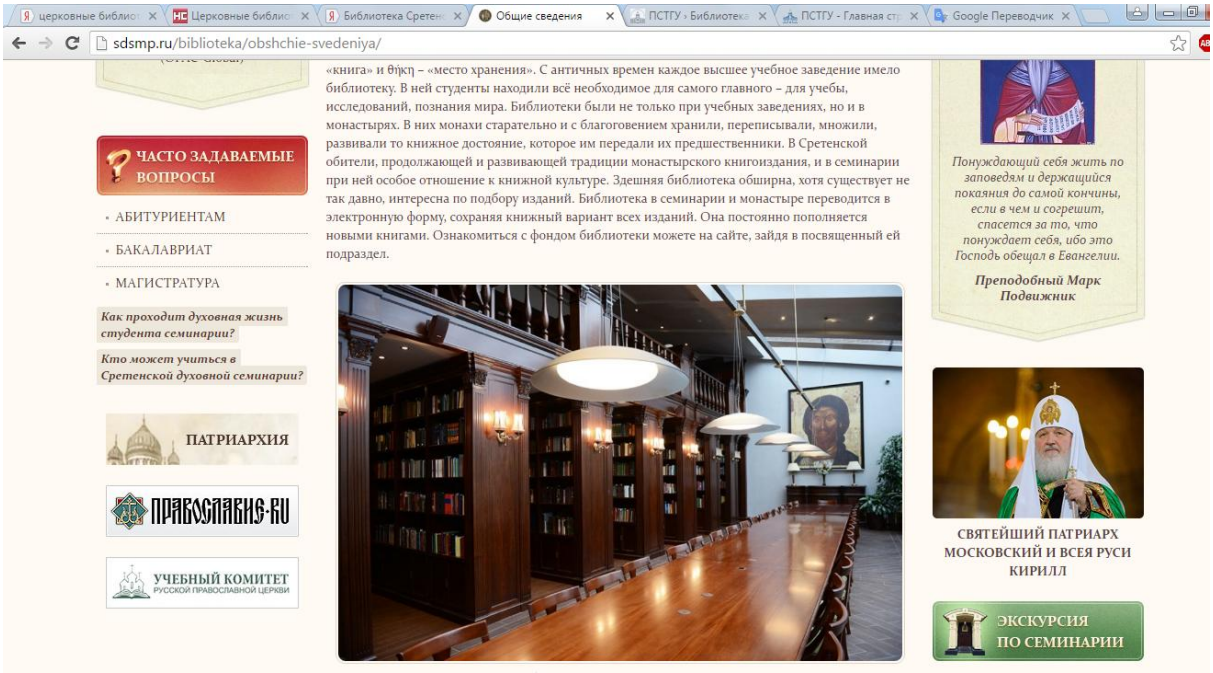


Рис. 8. Библиотека Сретенской духовной семинарии

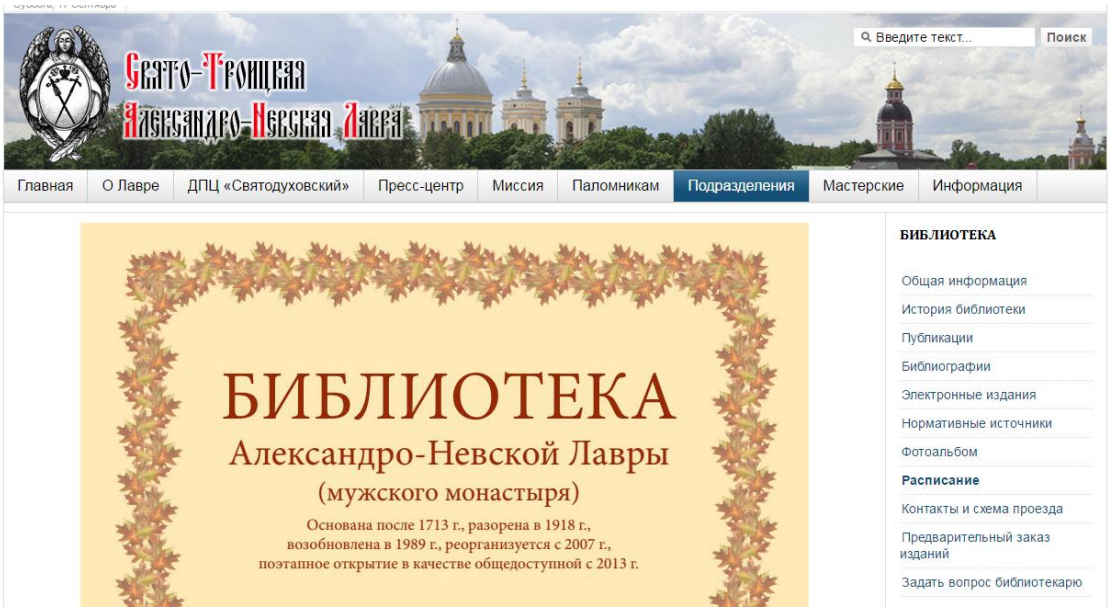


Рис. 9. Библиотека Александро-Невской лавры

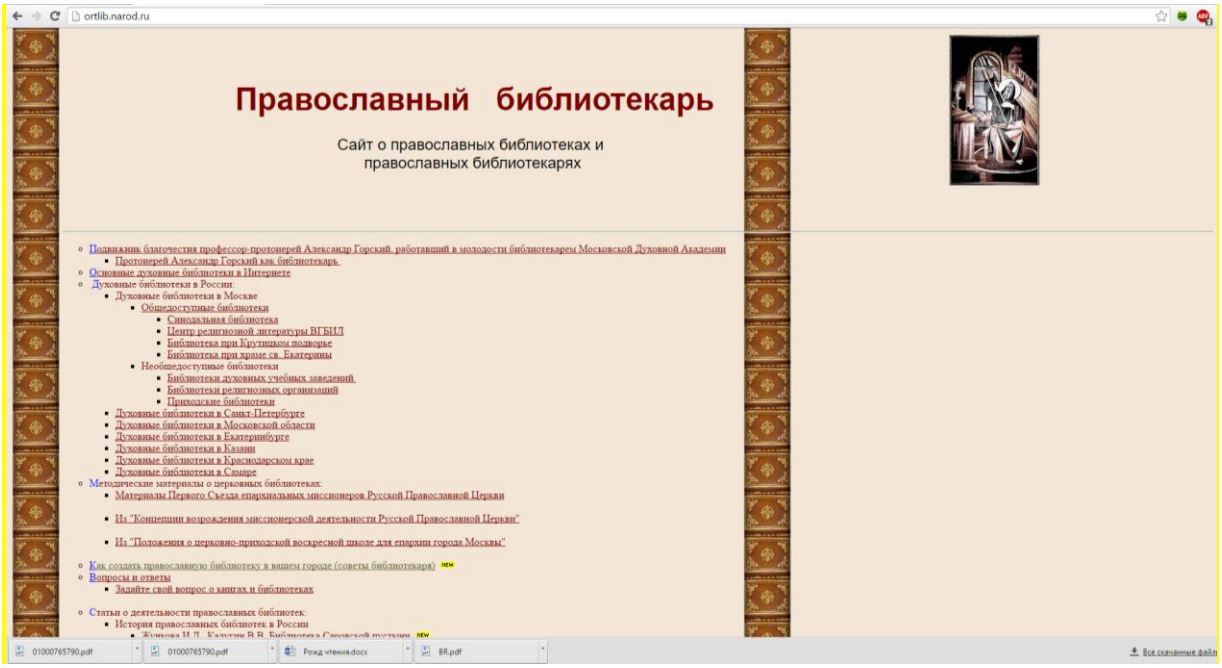


Рис. 10. Главная страница сайта «Православный библиотекарь»

В рамках самостоятельной работы студенты могут познакомиться с сайтами и доступными на них информационными ресурсами библиотек Московской духовной академии, Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, Рязанской епархиальной и др.

Много ценной информации можно почерпнуть на Сайте о православных библиотеках и православных библиотекарях (рис. 10).

В заключение открытой лекции следует рекомендация литературы для дополнительного чтения и рефлексии.

Таким образом, отраслевые информационные ресурсы крайне разнообразны, отражают и одновременно зависят от информационных потребностей специалистов. Накоплен разнообразный эмпирический материал, который нуждается в описании, структуризации, алгоритмизации. На учебных занятиях, конференциях разного уровня мы апробируем авторский алгоритм анализа и всего хода работы с отраслевыми информационными ресурсами, предлагая участникам образовательного и научного процесса теоретический и практический материал для осмысления.

Список литературы

1. Бенин, В. Л. Теория и практика деятельности эксперта-религиоведа [Электронный ресурс] / В. Л. Бенин, Т. З. Уразметов // Образование и наука. – 2015. – № 6 (125). – Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/teoriya-i-praktika-deyatelnosti-eksperta-religioveda. – Дата обращения: 08.04.2017.
2. Бесстремянная, Ю. Несколько слов о православных приходских библиотеках и православных библиотекарях [Электронный ресурс] // Православие.ru: сайт. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/31910.html. – Проверено: 18.09.2016.
3. Большая российская энциклопедия [Текст]. – Москва : Большая рос. энцикл., 2015. – Т. 28. – 971 с.
4. Гушул, Ю. В. Общество знания – общество, активно работающее по выявлению и обработке скрытого знания (открытый библиографический урок) [Текст] / Ю. В. Гушул // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2016. – № 1. – С. 209–211.
5. Гушул, Ю. В. Перспективы интеграции образовательных дисциплин «Информационные сети и системы» и «Библиографоведение» для студентов специальности 51.03.06 библиотечно-информационная деятельность [Текст] / Ю. В. Гушул, А. В. Михайлова // Открытое образование. – 2016. – № 5. – С. 53–60.
6. Гушул, Ю. В. Новые научно-творческие форматы форума «Молодёжь в науке и культуре XXI века» [Текст] / Ю. В. Гушул, Л. Н. Тихомирова // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. – 2016. – № 4. – С. 147–148.

7. Гушул, Ю. В. Отраслевые информационные ресурсы [Текст] : учеб. пособие / Ю. В. Гушул. – Челябинск: Край Ра, 2016. – Ч. 1. Конкретные виды документов в составе информационных ресурсов. – 135 с.
8. Доброхотова, М. А. Православный сегмент Интернета в России в 1990–2000 гг.: специфика и динамика развития / М. А. Доброхотова // Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалога : материалы всерос. науч.-практ. конф. Одиннадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / сост. И. Н. Морозова ; науч. ред.: В. Э. Будейко ; ФГБОУ ВПО «Челяб. гос. акад. культуры и искусств». – Челябинск, 2013. – С. 308–313.
9. Карпова, И. Церковные библиотеки: история с поворотами [Электронный ресурс] / И. Карпова // Нескучный сад. – 2005. – № 4. – Режим доступа: http://www.nsad.ru/articles/cerkovnye-biblioteki-istoriya-s-povorotami. – Проверено: 09.04.2017.
10. Кобызов, Р. А. Религиоведение на страницах научно-теоретического журнала «Религиоведение». К 10-летию со дня основания [Текст] / Р. А. Кобызов // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 162–170.
11. Лоневская, Л. «Православные встречи». Новая форма работы в библиотеке [Электронный ресурс] // Библиокомпас : блог библиотеки № 4 г. Михайловки для читателей и библиотекарей. – Режим доступа: http://bibliokompas.blogspot.ru/2016/02/blog-post_27.html. – Проверено: 18.09.2016.
12. Лоневская, Л. День православной книги в библиотеке. Метод. подсказки [Электронный ресурс] // Просто библиоблог : блог для библиотекарей, любящих свою профессию. – Режим доступа: http://novichokprosto-biblioblog.blogspot.ru/2013/03/blog-post_25.html. – Проверено: 18.09.2016.
13. Махова, О. А. Статистика и религия в современной России [Текст] / О. А. Махова, М. В. Карманов // Экономика, Статистика и Информатика. Вестник УМО. – 2015. – № 3. – С. 196–199.
14. Минченко, Т. П. Междисциплинарный характер курса «Религиоведение» [Электронный ресурс] / Т. П. Минченко // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2008. – № 3 (4). – Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/mezhdistsiplinarnyy-harakter-kursa-religiovedenie. – Дата обращения: 06.11.2016.
15. Морозова, И. Н. Религия и культура: когниции принятия и взаимности: [монография] / И. Н. Морозова; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 2015. – 277 с.
16. Панченко, А. М. Роль церковных библиотек и вопросы духовно-нравственного воспитания офицеров и нижних чинов на страницах «Вестника военного духовенства» / А. М. Панченко // Двенадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская тра-

диция в культуре России: история в современности : материалы всерос. науч.-практ. конф. / сост. И. Н. Морозова ; ФГБОУ ВПО «Челяб. гос. акад. культуры и искусств». – Челябинск, 2014. – С. 122–129.
17. Смирнов, М. Ю. О религиоведении, религии и религиозности [Электронный ресурс] / М. Ю. Смирнов // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2008. – № 2. – Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/o-religiovedenii-religii-i-religioznosti. – Дата обращения: 06.11.2016.
18. Шахнович, М. М. Современные проблемы религиоведческого образования [Электронный ресурс] / М. М. Шахнович // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. – 2013. – № 1. – Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/sovremennye-problemy-religiovedcheskogo-obrazovaniya. – Дата обращения: 08.04.2017.
19. Шемберко, Л. В. Информация по религиоведению в базах данных ИНИОН РАН по социальным и гуманитарным наукам: принципы обработки и выбор стратегии поиска [Текст] / Л. В. Шемберко, А. И. Слива, А. А. Денискин // Научно-техническая информация. Серия 1. Организация и методика информационной работы. – 2013. – № 9. – С. 17–27.

М. А. Шицкова

Роль православных обществ в распространении христианской литературы в конце XIX – начале XX в. (на примере Оренбургской губернии)

Значительная роль в распространении книжной продукции на территории Урала в целом и Оренбургской губернии в частности на рубеже XIX–XX вв. принадлежала православным религиозным объединениям. Стимулом для создания обществ была просветительская и благотворительная направленность деятельности интеллигенции и духовенства в вопросах народного образования.

Порядок регистрации религиозных обществ отличался от светских. Устав такого общества обязательно требовал утверждения епархиальной властью и возглавлять религиозное общество должен был священник.

Религиозные организации подразделялись на несколько типов, из которых наиболее распространенными были «братства» и «общества». Современники так оценивали их деятельность: «Братства отличаются от

обществ сравнительной узостью круга своих действий. Братство сосредоточивает деятельность внутри организации, ставит задачею исключительно поддержку своих членов, между тем как общество стремится раскинуть работу вовне, влиять на окружающую среду. На практике в последнее время всякое различие между братством и обществом стушевалось» [4, с. 9–13].

В 80–90-х гг. XIX в. по всей стране отмечалась активизация работы с книгой религиозных объединений. Наиболее заметна на территории Оренбургской губернии была просветительная деятельность Михаило-Архангельского Братства. Созданное 8 ноября 1886 г. при Архиерейской кафедре Оренбургской епархии, Братство определило в уставе главную цель – заботиться о «распространении и утверждении православной веры между раскольниками и иноверцами, обитающими в пределах Оренбургской епархии. Председателями совета Братства являлись Епископ Оренбургский и Уральский Макарий, Оренбургский губернатор и атаман Оренбургского казачьего войска, генерал-майор В. И. Ершов. В состав членов совета входили ректор Оренбургской духовной семинарии, протоирей Ф. А. Дмитровский, Оренбургский вице-губернатор, генерал-майор А. А. Ломачевский, тайный советник А. Д. Холодковский, кафедральный протоирей Н. С. Сперанский, священники и купцы. Для совещаний по учебным вопросам приглашались в совет преподаватели и учителя. Вновь вступившие в Братство члены выплачивали ежегодный взнос и единовременное пожертвование деньгами, книгами и вещами.

С первых дней существования Михаило-Архангельское Братство стремилось вести деятельность максимально открыто для общества, в связи с чем, в газете «Оренбургские епархиальные ведомости» печатались ежегодные отчеты. Для достижения своей главной цели – распространения православной веры – Братство открывало миссионерские церкви, школы, библиотеки. Братство тесно сотрудничало с Казанской переводческой комиссией, от которой получало необходимые для инородческих школ учебники. Также деятельность Братства была направлена на издание и распространение православной литературы посредством организации продажи книг и бесплатной раздачи среди населения. Собственные книги и брошю-

ры совет Братства печатал только после предварительного рассмотрения и одобрения их духовной цензурой [9, с. 823–826].

Среди религиозных объединений известна деятельность по распространению книжной и другой печатной продукции оренбургского Общества вспомоществования нуждающимся ученикам Оренбургской Духовной Семинарии. На собственные средства члены Общества бесплатно выдавали воспитанникам семинарии учебные пособия, одобренные учебным комитетом при Святейшем Синоде. В уставе особо отмечалось, что «…Общество не выдает денег нуждающимся воспитанникам Семинарии в личное пользование, а удовлетворяет их нужды непосредственно» [5].

Деятельность светских обществ в распространении книг среди населения отличалась большей активностью. Нам удалось установить шесть таких обществ, действовавших на территории Оренбургской губернии на рубеже веков. Известны названия этих общественных объединений с указанием действовавшей формы книгораспространения:

1. *Челябинское Общество попечения о начальном образовании*. Основная форма книгораспространения общества – книжный склад. Общество также занималось бесплатной раздачей книг и учебных пособий [8, с. 1];

2. *Общество содействия воспитанию и образованию подрастающего поколения* в г. Орске – книжный склад [1, л. 2];

3. *Оренбургское общество содействия народному образованию* – книжный склад [2, л. 4];

4. *Общество взаимного вспоможения приказчиков города Оренбурга* – бесплатная раздача книг учащимся [7, с. 7];

5. *Общество «Трилистник» (г. Оренбург)* – бесплатная раздача книг учащимся [6, с. 5];

6. *Оренбургское Славянское Благотворительное Общество* – бесплатная раздача книг населению [3].

Анализ деятельности вышеперечисленных обществ показал, что приоритетными формами книгораспространения были продажа книг через книготорговое заведение (книжный склад) и бесплатная раздача книг (преимущественно учащимся). Степень участия оренбургских обществ в книгораспространении зависела от нескольких факторов: количества членов,

величины членских взносов, на которые приобреталась литература. Необходимо отметить, что содержать книжный склад могло себе позволить только крупное общественное объединение. Такие общества действовали не только на территории губернского центра, но и в других крупных городах Оренбургской губернии, таких как Орск и Челябинск.

Список источников

1. ГАОО. Ф. 10. Канцелярия оренбургского губернатора. Оп. 2. Д. 257.
2. ГАОО. Ф. 10. Канцелярия оренбургского губернатора. Оп. 4. Д. 10/12.
3. Устав Оренбургского Славянского Благотворительного Общества [*выходные сведения нечитаемы в архивном документе. – М. Ш.*], библиотека ГАОО, инв. № 135.
4. Как открыть общество трезвости // Оренбург. епарх. ведомости. – 1911. – № 1 (4 янв.). – С. 9–13.
5. Оренбургские епархиальные ведомости. – 1911. – № 11 (17 марта). – С. 118.
6. Отчет правления общества «Трилистник» за 1913 г. – Оренбург : [б. и.], 1914. – 15 с.
7. Тринадцатый годичный отчет Общества взаимного вспоможения приказчиков города Оренбурга за 1900 год. – Оренбург, 1901. – 27 с.
8. Устав Общества попечения о начальном образовании в г. Челябинске. – Челябинск: Рус. типография Н-ков А. Н. Карпинского, 1907. – 22 с.
9. Хроника // Оренбург. епарх. ведомости. – 1886. – № 21 (1 нояб.). – С. 823–826.

А. Э. Санько

Издательская деятельность православных вузов

В настоящее время в России действуют несколько православных вузов. Каждый из них занимается издательской деятельностью. Следует отметить, что состав изданий светских высших учебных заведений и духовных – отличается. Так, светские вузы выпускают в основном учебную, учебно-методическую и научную литературу. Православные вузы, помимо указанных изданий, выпускают целый пласт литературы по библеистике, научно-богословской, миссионерской, справочной и других видов литературы.

В православных учебных и научных изданиях находит воплощение система дисциплин, которые преподаются в вузе. Следует отметить, что особенностью деятельности высших духовных учебных заведений является взаимосвязь научно-исследовательского и учебного процесса. Это нахо-

дит свое отражение в характере издательской деятельности и массиве изданий. Кроме того, издательские отделы православных вузов вносят значительный вклад в переиздание книг, вышедших в свет до революции, в том числе труды русских ученых, профессоров духовных академий до сего дня не утративших своей ценности.

Важным направлением православного вузовского книгоиздания является выпуск учебной литературы для студентов богословских, регентских и миссионерских факультетов. Спектр учебной литературы чрезвычайно широк, отражая понимание православного вуза не только как учебного, но и научно-богословского центра. Так, многие учебные издания подготавливаются на основе уникальных источников. Например, в учебниках по библеистике отражается открытие новых рукописей и других древних текстов, которые дают основания для текстологических исследований. Студенты знакомятся с новейшими методами анализа Библейских текстов, которые приводят к открытию новых смыслов, ранее скрывавшихся от взгляда читателя и исследователя [1]. Учебные издания по церковной истории знакомят студентов с ценнейшими архивными документами, которые дают представление о событиях истории Русской Православной Церкви XX в. Это могут быть официальные церковные документы, например, постановления церковных соборов, послания епископов, митрополитов, патриархов, а также светские документы, например, документы Центрального архива ФСБ Российской Федерации, литературные произведения христианских писателей, например, жития Святых, документальные памятники, например, письма, свидетельства и пр., переводные тексты, например, оригинальные тексты молитв на латинском языке, нотные памятники и пр. Книги снабжаются справочным аппаратом, включающим научный комментарий и библиографический список. Поэтому православные учебные издания оказываются полезными не только студентам и преподавателям, но и всем, кто интересуется святоотеческим наследием. Православные учебные издания проходят рецензирование в Синодальном отделе религиозного образования и катехизации, а также в Издательском Совете РПЦ и получают гриф: «рекомендовано» или «по благословлению».

Современная научно-богословская литература, издаваемая высшими духовными учебными заведениями, адресована ученым-богословам, духовенству, преподавателям и учащимся, содержит систематизированное изложение и научно-обоснованные доказательства религиозных догматов, теоретические основы вероучения, а также научно-подготовленные к публикации памятники православной культуры, документы по истории Церкви и их трактовку. Среди богословских изданий исследовательского характера выделяют практически все известные виды: собрание сочинений, избранные сочинения, фундаментальные труды, монографии, сборники научных трудов, авторефераты диссертаций, материалы научных конференций и др. Источниковедческие издания содержат преимущественно исторические документы, памятники христианской истории и культуры, вводят в научный оборот множество интереснейших архивных документов.

Одной из групп вузовских научных изданий православной тематики являются монографии, которые всесторонне и полно освещают состояние и перспективы развития той или иной области богословия. Проблематика монографических исследований богословской тематики обширна: понимание Священного Писания, таинства Церкви, церковное право, история церковного искусства, история высших учебных заведений Русской Православной Церкви, внутрицерковные конфликты, педагогические взгляды религиозных деятелей прошлого и настоящего и многие другие. В монографиях используется множество архивных документов, в том числе впервые вводимых в научный оборот, древние литургические тексты и памятники святоотеческой письменности. Особую ценность в богословских монографических исследованиях имеют списки использованной литературы, так как представляют наиболее полную библиографию по изучаемой теме.

Солидную группу вузовских научных изданий составляют сборники статей и материалов научно-богословских конференций, съездов и других важных научных российских и международных мероприятий, в которых участвуют ведущие богословы страны и русского зарубежья, преподаватели и студенты духовных и светских вузов. В настоящее время конференции, съезды и симпозиумы проходят на разных уровнях, с разной периодичностью, их учредителями являются как церковные, так и общественные

организации. Круг вопросов, обсуждаемых на конференциях чрезвычайно широк: изучение древнерусской и современной литургической культуры, церковное управление в России и за рубежом, участие Русской Православной Церкви в Великой Отечественной войне, история церковного делопроизводства и многие другие проблемы, интересующие как специалистов-богословов, так и светских ученых. Очень важно, что в данных материалах и сборниках публикуются итоговые документы, являющиеся отправной точкой для формирования будущих официальных документов, например, концепций, обращений к правительству, мирянам и др.

Помимо этого, излюбленными жанрами православной научной литературы, подготавливаемой в православных вузах, являются научная биография или жизнеописание и научное путешествие. Научные биографии знакомят со становлением ученого-богослова или церковного деятеля, его научным творчеством, участием в церковной, научной или и общественной жизни. Особенностью научных биографий является включение оригинальных известных и впервые издаваемых материалов о жизни и служении, приведение списка трудов и обширной библиографии. Научные путешествия содержат описания научных путешествий и экспедиций по святым местам, в которых материалы имеют тесную связь с данными истории, географии и этнографии. Аппарат научных биографий включает развернутые комментарии к документам, картам и фотографиям, указатели географических названий, списки публикаций по теме.

Отдельным направлением православного вузовского книгоиздания является подготовка и публикация многотомных капитальных трудов, которые создаются коллективами авторов, дают всесторонний обзор богословской науки и представляют собой библиотеки трудов отцов и учителей Церкви. Они предназначается для студентов, аспирантов, научных сотрудников, преподавателей и всех, интересующихся как древней, так и новейшей историей Русской Православной Церкви.

Серьезные научные исследования ученых православных вузов находят свое воплощение не только в печатных, но и в электронных изданиях. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет работает над созданием уникальных баз данных, являющихся не только огромным,

не вмещаемым ни в какую книгу, набором сведений, но также представляет собой инструмент для их научного исследования и обработки [2]. База данных «За Христа пострадавшие» – уникальный ресурс, представляющий собой собрание материалов о российских новомучениках и исповедниках, репрессированных по «церковным делам». Это мощная информационная система, которая обеспечивает не только быстрый поиск различных сведений о конкретном лице или событии, но и автоматическое составление сложных сводок, графиков, диаграмм для сравнения сведений, полученных из разных источников и т. д. Другая база – База данных по иконографии восточно-христианского искусства – объединяет в один свод иконографию восточно-христианской Церкви в произведениях иконописи, монументальной живописи и лицевого шитья, собранные по критерию принадлежности к православной традиции [3]. Данные базы созданы под руководством профессора ПСТГУ Е. Н. Емельянова, используются в учебном и творческом процессе, научно-исследовательской деятельности студентов и преподавателей православных и светских вузов.

Значительный по объему пласт изданий православных вузов составляет справочная литература. Как самостоятельный вид по целевому назначению, православные справочные издания включают в себя сведения исторического, источниковедческого и библиографического характера и подразделяются на три основные группы: энциклопедии, словари и справочники. Кроме основных видов, можно выделить библиографические указатели, биографические хроники, календари, путеводители по памятным местам, а также особые справочные церковные книги такие, как «Синтагма» и «Симфония».

Пожалуй, самой известной и фундаментальной является издаваемая при участии Московской духовной академии многотомная «Православная энциклопедия». Это уникальное по объему и содержанию издание. Оно знакомит читателей с двухтысячелетней историей и современным состоянием вселенского Православия и других христианских конфессий, нехристианских религий, а также явлениями науки, культуры, философии, искусства, политики, связанных с религией.

Учитывая дефицит справочных изданий религиозной лексики, вузы издают языковые словари, которые содержат сведения по всем направле-

ниям исследования языка. К ним относят учебные орфографические словари церковнославянского языка, переводные словари (русско-греческий библейский словарь, церковнославянско-русский и др.), словари церковнославянских синонимов и паронимов, орфоэпические словари богослужения, словари имен видных деятелей и миссионеров Русской Православной Церкви, топонимические словари святых мест и другие. Языковые словари адресованы верующим, постигающим Священное писание, преподавателям и студентам, духовных учебных заведений, а также исследователям, занимающимся изучением русских древностей, филологическими изысканиями в области родного языка.

Биографические справочники, издаваемые православными вузами, показывает историю миссионерской деятельности Русской Православной Церкви, от Крещения Руси до наших дней на примерах жизни, трудов и подвигов миссионеров. Они содержат сведения об основателях миссий, миссионерских обществах и организациях, просветителях и богословах. Так, справочное издание МДА «Московская интеллигенция XVIII века» включает в себя сведения обо всех москвичах XVIII века, принимавших участие в творческой деятельности в области науки, культуры и просвещения. Издание выполнено на таком высоком уровне, что может удовлетворить не только простого читателя, но и читателя-специалиста.

Специфическими справочными изданиями являются Симфония и Синтагма. Симфония это справочная книга, в которой содержатся в определенном порядке все слова сочинения, сходные между собою по выражению или по смыслу. По характеру информации Симфонию можно назвать библиографическим указателем. Симфонии составляют по книгам Священного Писания и творениям выдающихся деятелей Церкви. Синтагма это сборник материалов, собранных в алфавитном порядке по всем предметам, содержащимся в священных и божественных канонах. Следует отметить, что многие значимые вузовские издания справочного характера имеют электронные и интернет-версии.

Таким образом, выпускаемая православными вузами литература отличается большим разнообразием и высоким качеством подготовки. Поэтому православное вузовское книгоиздание рассматриваемое сегодня как

одно из приоритетных направлений православной миссии и занимает достойное место в книгоиздании страны.

Список литературы

1. Архимандрит Иннуарий (Ивлиев). Библеистика в Русской Православной церкви в XX веке [Электронный ресурс] / Архимандрит Иннуарий (Ивлиев) // Азбука веры. Православное общество : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: https://azbyka.ru/ivliev/bibliistika-all.shtml. – Проверено: 13.04.2017.
2. Емельянов, Н. Е. За Христа пострадавшие в XX веке: кровь мучеников – семя Церкви [Электронный ресурс] / Н. Е. Емельянов // Pravmir.ru. Православие и мир: ежедневное интернет-издание / АНО «Православие и мир». – ©2003–2017. – Режим доступа: http://www.pravmir.ru/za-xrista-postradavshie-v-xx-veke-krov-muchenikov-semya-cerkvi/. – Проверено: 13.04.2017.
3. Иконография восточно-христианского искусства. Проект научного отдела факультета церковных художеств Православного Свято-Тихоновского гуманитарного Университета [Электронный ресурс] / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. – [Б. м., б. и.], ©2017. – Режим доступа: http://icons.pstgu.ru/. – Проверено: 13.04.2017.

О. А. Богомолова,
М. Ю. Свиридова

Жемчужины фонда «Редкая книга» научной библиотеки Южно-Уральского государственного медицинского университета

В наше время уже никого не удивишь Интернетом, электронными базами данных. Поражают воображение книжные редкости, уникальные экспонаты печатного слова. Современное библиотечное сообщество России ощущает всё усиливающий интерес, внимание к редким изданиям и книжным памятникам. В состав «Национальной программы сохранения библиотечных фондов Российской Федерации» включена специальная подпрограмма «Книжные памятники Российской Федерации». Приоритетными направлениями в ней являются выявление, учёт, научное описание (с целью создания в дальнейшем электронной базы данных «Фонды книжных памятников России»), обеспечение сохранности редких книг. Актуальной остаётся и проблема использования этих изданий; особенно для вузовских библиотек, в которых вся работа в пер-

вую очередь должна быть подчинена учебному и научно-исследовательскому процессам.

Почти 50 лет назад в научной библиотеке ФГБОУ ВО ЮУГМУ Минздрава России (далее – научная библиотека) был выделен небольшой раздел фонда, который имеет назначение музейного характера, для изданий с XIX в. по 40-е гг. XX в. В то время основу фонда составили документы из библиотеки Киевского медицинского института (сейчас Национальный медицинский университет имени А. А. Богомольца), на базе которой была создана библиотека нового Челябинского медицинского университета. В настоящее время фонд «Редкая книга» насчитывает 2000 изданий: монографии, диссертации, учебная и справочная литература, периодические издания. Данные фолианты являются бесценными памятниками истории медицины, уникальным кладезем фактов и событий прошлого. Именно эти издания являются поистине жемчужинами в библиотечном фонде научной библиотеки.

Приведем описания некоторых из них. Самое раннее издание на русском языке из фонда «Редкая книга» – это работа французского учёного Ф. Л. Валле, состоящая из двух частей:

Руководство къ терапии. В 2 ч. [Текст] : перевод с последнего издания, с добавлениями / Ф. Л. Валле. – СанктПетербургъ : в типографии Эдуарда Праца, 1857.

Первая книга полностью посвящена болезням органов дыхания, вторая – болезням сердца и сосудов, болезням крови. Каждое издание дополнено предметным указателем.

Ещё одним уникальным изданием является книга французского хирурга:

Нелатон А. Хирургическая патология [Текст] : монография. В 5 ч. / А. Нелатон. – СанктПетербургъ : въ типографіи библиотеки медицинскихъ наукъ доктора М. Хана. – (Библіотека медицинских наук издаваемая под редакціею доктора М. Хана).

Ч. 3. – СанктПетербург, 1859. – 796 с.

Ч. 4. – СанктПетербург , 1859. – 912 с.

Фундаментальный 5-томный труд А. Нелатона переведен на многие языки мира, а в 1859 году впервые был издан на русском. Во введении

А. Нелатон указывает, что его «постоянной мыслью было представить изложение простое, методичное и всему предпочесть ясность и истину».

Замыкает тройку старейших изданий фонда «Редкая книга» научной библиотеки прижизненное издание профессора естественной истории в Королевском горном училище и профессора сравнительной анатомии и физиологии в Королевском хирургическом училище (Великобритания, Лондон) Т. Г. Гёксли (на русском языке):

Начальные основания сравнительной анатомии: о классификации животных и о черепе позвоночных [Текст] / Т. Г. Гёксли. – С.-Петербург : [б. и.], 1865. – 372 с.

Томас Гексли – английский врач и естествоиспытатель, ближайший соратник Ч. Дарвина и популяризатор его учения. Представленное издание – это лекции автора по анатомии животных, прочитанные в Королевском хирургическом училище. Часть лекции посвящена изучению строения черепа у позвоночных. Ему удалось доказать, что у низших позвоночных череп не имеет сегментарного строения и что такое строение мозг приобрел у высших позвоночных.

Во всех областях медицины среди русских ученых имеются выдающиеся представители, корифеи своей специальности. В педиатрии – это Н. В. Филатов, автор более 70 научных трудов, в том числе первого русского учебника по детским болезням. В фонде «Редкая книга» находится издание одиннадцатое (посмертное). При жизни экстраординатора детских болезней в Императорском Московском университете и директора Хлудовской детской больнице был издан его классический труд:

Семиотика и диагностика детских болезней с приложением терапевтического указателя [Текст] : монография / Н. Филатов. – Изд. 3-е. – Москва : Типография Э. Лисснера и Ю. Романа, Воздвиженка, Крестовоздвиж. пер. Д. Лисснера, 1893. – 511 с.

Монография выдержала семь изданий. Она была переведена на пять европейских и японский языки.

Многие книги фонда содержат издательские марки, автографы, экслибрисы, владельческие пометки, печати, штампы. Поразительно, в каких только библиотеках не были они «прописаны», прежде чем попали в Челябинск.

Отдельно хотелось бы остановиться на руководстве Роберта Видерсгейма, профессора анатомии и директора анатомического института в Фрейбург в Брейзгау:

Основания сравнительной анатомии позвоночных животных [Текст] : руководство для студентов ; с 225 политипажами / Р. Видерсгейм ; перевод В. Заленскаго. – Одесса: Издание книгопродавца Г. Шлейхера, 1885. – 334 с.

Уникальность данного издания – это штемпель на титульном листе овальной формы «Лицея цесаревича Николая». Книга ранее принадлежала Императорскому лицею в память цесаревича Николая. В 2013 г. эта книга попала в издание «Романовы – династия библиофилов. Каталог изданий из книжных собраний представителей дома Романовых в библиотеках г. Челябинска», выпущенное Челябинской областной универсальной научной библиотекой. В каталоге описаны издания из императорских, великокняжеских библиотек, придворных учреждений, дворцовых и усадебных книжных собраний, выявленные в библиотеках г. Челябинска.

Ещё один штамп говорит о том, что когда-то издание из фонда «Редкая книга» принадлежало «Библиотеке императорского университета св. Владимира». Данный штамп расположен на самом раннем иностранном издании:

Georgii, B. Opera omnia medico-practica, et anatomica [Text] : tom 2 / Baglivi Georgii. – Novam Edit. – Parisiis : Simptibus Petri J. Duplain, 1788. – 468 p.

Перевод заглавия: «Полное собрание сочинений по медицине и анатомии: т. 2.».

На немецкой книге «Практическое руководство по медицине для начинающих врачей» расположен штамп «Библиотека немецкого общества хирургов». В XIX в. в общество входили такие корифеи австрийской и немецкой хирургии как Т. Бильрот и Э. Бергманн, Ф. Эсмарх и А. Грефе, К. Тирш, В. Черни и И. Микулич, Л. Ридигер и Ф. Тренделенбург. А. Эсмарх был одним из учредителей и почетным членом Немецкого общества хирургов:

Vogel, S. G. Handbuch der praktischen Arzneiwissenschaft – zum Gebrauch für angehende Aerzte [Text] : scientific publication / Samuel Gottlieb Vogel. – Fünfter Eheil. – Stendal : Franzen und Große, 1800. – 218 s.

Третье раннее издание на иностранном языке содержит печать «Институт стоматологии г. Лейпцига»

Kurzer, U. Therapie [Text] : Grundlage feiner Vorlefungtn / Ubriv Kurzer, D. Uuguft Griederid Beder. – Berlin : Bei Triedrid Maurer, 1807. – 496 s.

Перевод заглавия: «Терапия. Базовые лекции».

Со всеми необходимыми условиями в фонде «Редкая книга» научной библиотеки хранятся прижизненные издания трудов таких учёных-медиков, как В. А. Бец, Н. Ф. Филатов, Н. Н. Бурденко, А. А. Бобров, Н. Ф. Гамалея, Г. А. Захарьин и мн. др.; издания знаменитых типографов прошлого: К. Л. Риккер, М. В. и С. В. Сабашниковых, А. И. Мамонова, А. А. Карцева, П. П. Сойкина и др.; подшивки периодических изданий второй половины XIX в.: «Врач», «Русский врач», «Врачебная газета».

Этот обзор уникальных медицинских книг – малая часть фонда «Редкая книга» научной библиотеки. Фонд периодически пополняется, изучается и пропагандируется сотрудниками научной библиотеки.

Т. Н. Моковая,
Ю. Б. Разина

Биобиблиографические указатели Челябинского государственного института культуры: специфика и место в культурной жизни региона

В эпоху бурного развития информационных технологий, как это не покажется странным, внимание читателей всё больше смещается от личности творца, мыслителя, исследователя – к тексту. Данное обстоятельство составляет немалую проблему, поскольку корпус текстов – научных или художественных – сам по себе не обладает структурностью, системностью, целостностью – все эти качества привносит в жизнь текста личность. В этом смысле можно сказать, что научное или художественное творчество яркой личности совокупно представляет собой некий гипертекст, знание которого умножает смысл каждого отдельного произведения или исследования. Что даёт нам возможность прочесть этот гипертекст и осмыслить его? Биобиблиографический указатель, представляющий совокупность трудов и творческий портрет яркой личности своего времени.

Библиотеки различного уровня создают подобные персональные указатели. Существует масштабная серия «Биобиблиография ученых Беларуси», созданная Центральной научной библиотекой им. Я. Коласа Национальной академии наук Беларуси [1], серия «Материалы к биобиблиографии деятелей сельскохозяйственной науки» ЦНСХБ [2], выпуски персональных указателей Научной библиотеки Воронежского аграрного университета им. Императора Петра I [3], серия «Материалы к библиографии деятелей библиотековедения» МГУКИ [4] и др. Биобиблиографические указатели выпускаются, прежде всего, учреждениями для отражения работ коллектива или отдельного специалиста. Издаются сборники типа «Труды преподавателей … (университета, института)». Отдельное место в этом ряду занимает серия биобиблиографических указателей «Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы», издаваемая в Челябинском государственном институте культуры [5].

Необходимо отметить, что еще в 1985 г., по инициативе и под руководством историка книжного дела, высококлассного специалиста по краеведческой библиографии, кандидата педагогических наук Елены Ильиничны Коган было организовано студенческое библиографическое бюро. Уже тогда появилась серия персональных научно-вспомогательных указателей «Ученые института», которая стала прообразом уникальной серии, стартовавшей в Челябинске в 2002 г. по инициативе ректора института, доктора исторических наук, профессора Владимира Яковлевича Рушанина.

Серия «Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы» состоит из ряда биобиблиографических указателей, посвященных жизни и деятельности выдающихся ученых, входящих в национальную культурную элиту. Задача данного проекта проследить динамику развития и преемственность нескольких поколений ученых института. Серия служит одним из источников изучения истории вуза. Библиографическое отражение опубликованных научным и творческим сообществом работ является итогом многолетних исследований научных школ Челябинского государственного института культуры.

Одним из первых научных руководителей серии стала Галина Александровна Губанова – ученый-библиографовед, специалист в области биб-

лиографии гуманитарной сферы и искусства, информационно-библиографического обеспечения народного творчества, кандидат педагогических наук, доцент. Она является составителем биобиблиографических пособий из данной серии, посвященных Александру Ивановичу Лазареву [6] (2005), Борису Тимофеевичу Уткину [7] (2003), Исааку Григорьевичу Моргенштерну [8] (2007), Науму Юрьевичу Орлову [9] (2007).

Сегодня в создании серии принимают участие педагоги, кандидаты педагогических наук, доценты: Ю. В. Гушул, И. Ю. Матвеева, сотрудники Научной библиотеки ЧГИК Т. Н. Моковая, Ю. Б. Разина, О. В. Бессмертная, Р. В. Абрамовских и студенты факультета документальных коммуникаций и туризма.

Основная цель подготовки биобиблиографических пособий – сохранение научного наследия ученых, систематизация их трудов и достижений, пропаганда знаний в области культуры и искусства. В биобиблиографическом указателе отражаются основные результаты научной, научно-организационной, государственной и общественной деятельности регионального и отраслевого научного сообщества, его вклад в развитие отечественной и мировой науки, с целью персонификации ученого в мировом информационном пространстве или все изданные работы конкретного деятеля, биографические сведения и литература о его жизни и деятельности.

Некоторые указатели являются 2-ым, либо 3-им дополненным и исправленным изданием («Рушанин Владимир Яковлевич» [10] (2007, 2012), «Моргенштерн Исаак Григорьевич» [8] (1990, 2002, 2007), «Цукерман Владимир Самойлович» [11] (1989, 2002, 2012), «Рябков Владимир Михайлович» [12] (1993, 2008) «Перчик Давид Борисович» [13] (1993, 2011). Чаще всего библиографические указатели серии актуальны и своевременны, важны и существенны для настоящего времени, в первую очередь потому, что являются промежуточным итогом деятельности персоналии.

Сотрудниками Научной библиотеки ЧГИК создан алгоритм составления персонального биобиблиографического пособия, который включает все этапы работы над персональным указателем: выявление материалов, посвященных ученому, структурирование и группировка публикаций, отбор материалов и приложений, редактирование пособия, составление

вспомогательных указателей и др. Подробно об этом уже не раз говорилось в наших публикациях [14; 15].

Формирование биобиблиографических указателей серии основано на ведущихся библиографических каталогах и картотеках и создаваемых локальных базах данных библиотеки. Информация, представленная в биобиблиографических указателях, выражена на языке, доступном для получателя, в первую очередь это библиографические записи. Она объективна и достоверна, так как при создании указателя библиографам, прежде всего, приходится работать с первоисточниками.

Для подготовки указателей исследуются каталоги на фонды крупных библиотек, личных собраний ученых, материалы архивов. Важным элементом изучения персоны сегодня становятся веб-сайты учреждений, библиотек, различных общественных организаций, с которыми тесно сотрудничает либо работает персона.

Ограниченность объекта библиографирования одной персоной делает реальным включение всех видов документов: печатных, неопубликованных, электронных. Большую роль в изучении персоналий играют профессиональные журналы, где могут быть опубликованы работы авторов нашего вуза. В первую очередь периодические издания локального характера – «Музейный вестник», «Вестник культуры и искусств», «Вестник института культуры детства», «Академгородок» и др.; регионального значения – «УРФО», «Вечерний Челябинск», «Магнитогорский рабочий»,«Южно-уральская панорама»; общероссийского значения – «Педагогика»,«Научные и технические библиотеки»,«СОЦИС», «Вопросы истории», «Библиосфера». Особо необходимо отметить географию местных изданий, отображаемых в серии. Так, например, работая над указателем «Ягодинцева Нина Александрова» [16], были предоставлены из домашнего архива журналы и отдельные вырезки из газет и журналов всех округов России – Дальневосточного, Южного, Приволжского, Сибирского, Северо-Западного, Центрального, Уральского. Газетные материалы, как правило, включаются максимально полно, т.к. они малоизвестны за пределами региона.

Большим подспорьем для сбора фактографического материала служат личные дела кадровой службы: отчеты, планы работы, приказы, про-

токолы, автобиографии, благодарности, награды. При работе с личным архивом составители встречаются с проблемой идентификации документа, систематизации материала, газетные вырезки порой даже не содержат заглавие источника. После окончания работы над указателем, личный архив пересматривается, систематизируется, приобретает законченные очертания, документы приводятся в должный вид.

Все перечисленные документы позволяют прикоснуться в первую очередь к деятельности персоналии, а также к истории и развитию нашего вуза. Имидж любой науки создается авторитетом ученых или практиков успешно в ней трудившихся, поэтому библиографические исследования персоналий являются актуальными [17].

Авторами разработана оптимальная структура указателя, позволяющая многоаспектно представить труды ученых, их деятельность в качестве редакторов, составителей, руководителей диссертационных исследований, а также литературу о жизненном пути и научно-педагогическом творчестве [18]. Каждый выпуск предваряется биографической статьей, характеризующей особенности творческого пути и научного мировоззрения персонажа. В персональных пособиях помещаются не краткие справки, а вступительные статьи, зачастую написанные видными учеными, краеведами, литераторами. В зависимости от количества публикаций и особенностей деятельности ученого разделы могут изменяться, объединяться.

Так, например, в указателе, посвященном 70-летию А. М. Чеботарева – доктора исторических наук, доцента, декана факультета декоративно-прикладного творчества, заслуженного работника высшей школы РФ, был выделен раздел «Электронные версии изданий А. М. Чеботарева» [19]. Здесь представлены библиографические записи электронных ресурсов в свободном доступе в Интернет, используются возможности электронных изданий – гиперссылок, с помощью которых можно переходить к текстам статей. Использование комплексного представления материала, включение системы гиперсвязей во всем ресурсе делает эти ресурсы привлекательнее и информативнее для пользователя.

Особенностью биобиблиографических указателей серии «Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы» является наличие

приложений в виде отзывов коллег, учеников, профессиональных оценок деятельности, большой объем фактографической информации. Этот материал чаще всего предоставляется самим ученым. Отзывы, пожелания, очерки в обязательном порядке редактируются в редакционно-издательском отделе вуза.

В состав приложений к библиографическим пособиям могут входить списки просмотренных источников (каталоги, картотеки, прикнижные и пристатейные списки литературы, библиографические пособия и т. д. – приводятся все источники, которые просматривались составителем), списки условных сокращений, списки документов вышедших после окончания работы над пособием.

На основе собранных библиографических и архивных материалов может быть составлена хронологическая канва основных этапов жизни и деятельности личности, которой посвящено пособие (например, биобиблиографический указатель «Баскаков Анатолий Михайлович» [20]).

Одной из особенностей указателей серии можно назвать интервью с персоной («Ягодинцева Нина Александровна» [16], «Рушанин Владимир Яковлевич» [10], «Аскарова Виолетта Яковлевна» [21] и др.). В указателях представлены не только труды и публикации ученых, но их нравственная платформа, их место в современной гуманитарной науке.

Художественное оформление библиографических указателей предполагает широкое использование различных иллюстративных материалов: фотокопий обложек наиболее интересных изданий, портретов, рисунков и т. д. Особую роль при создании указателей играет активное привлечение профессионального сообщества, а именно преподавателей и студентов факультетов документальных коммуникаций и туризма, декоративно-прикладного творчества. Возобновилась деятельность студенческого библиографического бюро. В рамках занятий со студентами факультета документальных коммуникаций и туризма, под руководством кандидата педагогических наук, доцента Ю. В. Гушул происходит трансформация фактографической, текстовой, изобразительной информации в библиографическую. Практические занятия со студентами расширяют кругозор будущих специалистов, прививают навыки и умения составления пособий, расширяют содержательные границы курса «Библиографическая деятельность

библиотеки». Все это придает особое значение в подготовке специалиста информационного профиля.

Многолетнее сотрудничество с коллегами дает возможность: 1. использовать учебные практические занятия на различных этапах создания указателя; 2. формировать у студентов определенные умения и навыки. Так, например, студентами кафедры библиотечно-информационной деятельности были разработаны и изготовлены макеты обложек и фотовкладок к каждому выпущенному указателю. При создании биобиблиографического указателя «Рушанин Владимир Яковлевич» [10] (2007 г.), «Бычков Владимир Васильевич» [22] (2005 г.), «Петров Вячеслав Анатольевич» [23] (2006 г.) студенты ФИРТ выявляли литературу, подготавливали библиографические записи, аннотировали источники.

В результате совместной работы библиотеки и кафедр с 2002 г. было создано 46 указателей. Широко представлены в серии указатели, касающиеся истории и развития современной литературы и литературного процесса. Биобиблиографические издания, посвященные писателям, поэтам, литературоведам края созданы совместно с библиотеками области, города. Эти издания имеют расширенную структуру, которая включает: рецензии на произведения, неопубликованные материалы, литературоведческие, публицистические, литературно-критические статьи, сценарии, интервью. Подобные указатели содержат ценную справочную информацию, характеризующую литературную жизнь Челябинской области, а благодаря тщательному сбору материала пополняют сведения общероссийского и мирового списка мастеров слова. Это указатели, посвященные Сергею Константиновичу Борисову [24], Николаю Петровичу Шилову [25], Нине Александровне Ягодинцевой [16].

Каждое издание содержит хронику жизни и деятельности персоны, библиографию его произведений и литературы о нем, материалы к биографии, вспомогательные указатели (указатель сценариев, указатель заглавий произведений, указатель заглавий переводов).

Чаще всего эти издания презентуются профессиональному сообществу в день юбилея того, кому посвящен биобиблиографический указатель. Для библиотеки положительные стороны презентации очевидны: раскры-

тие фонда, привлечение автора к популяризации своих трудов, ознакомление студентов с трудами преподавателей; ну и, конечно же, раскрытие профессиональных качеств составителей пособий. Такие мероприятия содействуют укреплению корпоративной культуры вуза, связей между библиотекой, профессорско-преподавательским составом и студентами.

Тенденция последних лет – создание библиографических изданий в электронном формате – коснулась и нас. Изданные в последние годы биобиблиографические указатели выставляются на сайт библиотеки в разделе «Издательская продукция» (http://lib.chgaki.ru), некоторые из них не имеют печатных аналогов. Особое внимание уделяется наполнению «Электронной библиотеки ЧГИК» всеми изданиями, в том числе и указателями, подготовленными в редакционно-издательском центре вуза. Электронные версии полных текстов указателей размещаются на сайте научной электронной библиотеке e-Library.ru,тем самым увеличивается возможность интеграции трудов ученых в мировое информационное пространство.

Таким образом, подготовка и издание биобиблиографических указателей требует кооперации труда библиографов и самих субъектов научного творчества. Работа по изданию персональных указателей является неотъемлемым фактором сохранения и продвижения научного и педагогического наследия ученых нашего института в социокультурном пространстве региона. Главная задача серии – ввести в научный оборот не публиковавшиеся ранее работы из научного наследия, актуализировать сохранившие свое значение части крупных работ или материалы, помещенные в малодоступных изданиях. Биографический жанр способствует самосознанию науки как историко-культурной ценности. Многие указатели, вышедшие в серии, легли в основу биографики социально-культурной деятельности – научной дисциплины, которая занимается изучением биографий [26]. Исследования биографики, на которую в последние годы обращает внимание все большее число специалистов, стали неотъемлемой частью исторической культурологии.

Биографика может стать алгоритмом раскрытия жизнедеятельности личностей в определенной исторической среде, что позволит выявить вклад в науку ученых и практиков, в том числе и применительно к регио-

нальным научным школам. Библиография как особая отрасль информационной деятельности предполагает сущностную связь между ее создателями – библиографами и направлена на использование их продукции потребителями. В основе ее функционирования лежат субъект-субъектные отношения, и именно они придают жизненную сущность всей библиографической деятельности [27]. Личностно-творческий фактор библиографических явлений помогает создавать документы (в традиционной и электронной форме) о жизни и деятельности учёных, их вкладе в развитие теории и практике научной школы.

Изучение жизни и трудов современных деятелей науки, культуры и искусства, принесет богатые научные плоды, так как библиографический жанр, соответственно, обогащается проблемно-историческими исследованиями творчества ученых, известных специалистов в области культуры, искусства.

Список литературы

1. Ахремчик, Р. В. История белорусской академической науки в биобиблиографиях / Р. В. Ахремчик, Е. А. Бондаренко // Библиография. –2013. – № 4. – С. 39–45.
2. Мельничук, Г. А. Кладезь знаний о сельском хозяйстве / Г. А. Мельничук [и др.] // Библиография. – 2014. – № 1. – С. 91–104.
3. Малаханова, Е. Ю. Портрет ученого в контексте истории / Е. Ю. Малаханова // Мир библиографии. – 2013. – № 7. – С. 8–13.
4. Каратыгина, Т. Ф. Указатель как свидетельство многогранности интересов и личности ученого / Т. Ф. Каратыгина // Библиография. – 2013. – № 6. – С. 98–100.
5. Коган, Е. И, Издано Челябинской государственной академией культуры и искусств / Е. И. Коган // Библиография. – 2013. – № 2. – С. 109–113.
6. Лазарев Александр Иванович : кат. лич. б-ки / авт.-сост. Г. А. Губанова; худож. ред. М. В. Лукина, В. А. Макарычева. – Челябинск, 2006. – 222 с. : 9 л. ил.
7. Уткин Борис Тимофеевич : биобиблиогр. указ.: к 80-летию со дня рождения / авт.-сост. Г. А. Губанова. – Челябинск, 2003. – 94 с. : ил.
8. Моргенштерн Исаак Григорьевич : биобиблиогр. указ. : к 75-летию со дня рождения / сост. Г. А. Губанова, И. Ю. Матвеева, Н. П. Расцветаева. – 2-е изд., испр. и доп. – Челябинск, 2007. – 100 с.
9. Легенда театра. Жизнь и творчество Н. Ю. Орлова : биобиблиогр. указ. / сост. Г. А. Губанова, Е. С. Казанцева; под науч. ред. Г. А. Губановой. – Челябинск, 2007. – 240 с. : 34 л. ил.

10. Рушанин Владимир Яковлевич : биобиблиогр. указ. : к 55-летию / сост. Г. А. Губанова, И. Ю. Матвеева, Т. Н. Моковая. – Челябинск, 2007. – 207 с. : цв. фот.
11. Цукерман Владимир Самойлович : биобиблиогр. указ. : к 80-летию со дня рождения / отв. за вып. В. Я. Рушанин; сост. Т. Н. Моковая, Е. П. Мартынова, Ю. Б. Разина. – Челябинск, 2012. – 101 с : цв. фот.
12. Рябков Владимир Михайлович : биобиблиогр. указ. / сост. Т. Н. Моковая, Е. С. Казанцева, Ю. Н. Трегубова. – Челябинск, 2008. – 127 с. : цв. фот.
13. Перчик Давид Борисович : биобиблиогр. указ. / отв. за вып. В. Я. Рушанин; сост. Е. Е. Пашнина. – Челябинск, 2011. – 79 с : цв. фот. – Прил.: 1 DVD-rom.
14. Моковая, Т. Н. Серия «Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы» / Т. Н. Моковая // Библиография. – 2014. – № 5 (394). – С. 104–110.
15. Колеватова, Т. Н. Биобиблиографические указатели: опыт вузовской библиотеки / Т. Н. Колеватова // Моргенштерновские чтения – 2014. Библиография в эпоху цифровых коммуникаций: традиции и новации: материалы регион. науч.-практ. конф. / Челяб. обл. универс. науч. б-ка; сост.: Н. П. Ситникова. – Челябинск, 2014. – С. 17–28.
16. Ягодинцева Нина Александровна : биобиблиогр. указ. / Челяб. гос. ин-т культуры ; отв. за вып. В. Я. Рушанин; сост. : Т. Н. Моковая, Ю. Б. Разина, В. Р. Абрамовских, О. В. Бессмертная. – Челябинск, 2017. – 205 с. : фот. цв. – (Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы).
17. Медведева, Е. В. Биографика как метод изучения персоналий: поиск источников / Е. В. Медведева // Библиосфера. – 2014. – №3. Режим доступа: http://cyberleninka.ru/article/n/biografika-kak-metod-izucheniya-personaliy-poisk-istochnikov. – Дата обращения: 10.03.2017.
18. Моковая, Т. Н. Особенности составления биобиблиографических указателей: от замысла до презентации (из опыта работы НБ ЧГАКИ) / Т. Н. Моковая // Библиотеки вузов Урала: проблемы и опыт работы: Всерос. науч.-практ. конф. с междунар. участием. – Екатеринбург,2012. – С. 173–177.
19. Чеботарев Анатолий Михайлович : биобиблиогр. указ. : к 70-летию со дня рождения / отв. за вып. В. Я. Рушанин; сост. Т. Н. Моковая. – Челябинск, 2012. – 51 с. : фот.
20. Баскаков Анатолий Михайлович : биобиблиогр. указ. / сост. И. Ю. Матвеева, Ю. Н. Трегубова, Т. Н. Моковая; отв. за вып. Т. Н. Моковая; науч. консультант Г. А. Губанова. – Челябинск, 2007. – 71 с. : цв. фот.
21. Аскарова Виолетта Яковлевна : биобиблиогр. указ. / Челяб. гос. ин-т культуры ; отв. за вып. В. Я. Рушанин ; сост. : Т. Н. Моковая, Ю. В. Гушул,

Ю. Б. Разина, О. В. Бессмертная. – Челябинск, 2017. – 137 с. : фот. цв. – (Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы).

22. Бычков Владимир Васильевич : биобиблиогр. указ. / сост. Ю. Гушул, Ю. Захарова; науч. рук. и науч. ред. Г. Губанова. – Челябинск, 2005. – 121 с. : 11 л. ил.
23. Петров Вячеслав Анатольевич : биобиблиогр. этюд: к 60- летию со дня рождения / биогр. очерк М. В. Лукиной ; сост. Е. С. Казанцева, А. В. Колотило ; науч. рук. Г. А. Губанова ; дизайн В. А. Макарычева. – Челябинск, 2006. – 44 с. : 13 л. ил.
24. Борисов Сергей Константинович: к 75-летию со дня рождения : биобиблиогр. указ. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств ; отв. за вып. В. Я. Рушанин; сост. Н. Г. Андреева, О. В. Бессмертная, Т. Н. Моковая, А. А. Мордасов, Ю. Б. Разина, М. В. Сутягина, В. А. Швед. – Челябинск, 2015. – 162 с.: цв. фот. – (Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы).
25. Николай Петрович Шилов : материалы к биогр. / Челяб. гос. акад. культуры и искусств ; Челяб. обл. универс. науч. б-ка ; ред.-сост. Н. А. Ягодинцева ; сост. библиогр. указ. Л. В. Каменская, В. В. Ильина. – Челябинск, 2010. – 159 с. : цв. вкл.
26. Рябков, В. М. Биографика социально-культурной деятельности: методология и методика: моногр. / В. М. Рябков; Челяб. гос. ин-т культуры ; рец.: В. Е. Триодин, В. С. Толстиков; вступит. ст.: В. Е. Триодин. – Челябинск, 2016. – 145 с.
27. Михеева, Г. В. Биографика как фундамент воссоздания истории библиографии / Г. В. Михеева // Библиография. – 2012. – № 4. – С. 87–89.

В. Д. Сажина

«Пропедевтика духовно-нравственного здоровья личности и общества»: информационный анализ материалов Славянского научного собора

Информационный анализ – это «совокупность процессов целенаправленного свертывания известной информации об объекте, специальных методов, процедур ее анализа и синтеза для получения выводного знания» [1, с. 165]. Процедуры анализа и синтеза информации активно используются в информационной аналитике, которая рассматривается Г. Ф. Гордукаловой как «специфическое средство познания объектов разной природы на основе анализа и синтеза уже известного, документализированного знания о них» [Там же, с. 3].

Первый опыт информационного анализа нами был предпринят в рамках подготовки указателя содержания материалов конференций Славянского научного собора «Урал. Православие. Культура». В качестве опытной базы нами был выделен раздел, связанный с пропедевтикой духовно-нравственного здоровья личности и общества. На первом этапе аналитик знакомится с понятийным аппаратом исследуемой темы. Так, для себя мы определили, что пропедевтика – это – «подготовительный, вводный курс в какую-либо науку, предшествующий более глубокому и детальному изучению соответствующей дисциплины» [4].

Некоторые методические рекомендации [1] проведения информационного анализа определяют, что исследование должно проходить по направлениям:

1. Анализ количественного наполнения материалов конференции в целом и отдельного раздела на протяжении всех лет.

2. Шкалирование данных.

3. Качественный анализ информации в разделе.

В рамках нашего локального информационного исследования был предпринят анализ разделов и статей, имеющих в своем названии термин «пропедевтика» в материалах конференций Славянского научного собора за 2004–2016 гг. Информационный анализ проводился по следующим источникам:

– указатель содержания [5],

– материалы конференций 2012–2016 гг.

Было выявлено, что впервые раздел появляется в 2012 г., затем 2013 г. и 2016 г. и называется «Пропедевтика духовно-нравственного здоровья личности и общества». Полагаем, согласно одноименной статье Н. Г. Чеченёвой [7, по уточнению составителя сборника, приоритетность в формулировке принадлежит кандидату педагогических наук, доценту кафедры педагогики и психологии Челябинского государственного института культуры Г. М. Качене]. Кроме того, были выявлены единичные публикации по этой теме в большинстве материалов конференции. Появляясь до 2012 г., лишь в 2012 г. публикации в этом направлении сформировались в самостоятельный раздел.

В ходе информационного анализа библиограф проводит исчисление, которое отражает формальные характеристики контента раздела. Мы выявили процентное соотношение публикаций раздела и всех публикаций материалов конференций Славянского собора. Динамика изменения количества публикаций раздела (серый цвет) по отношению ко всем материалам конференций (чёрный цвет) видна на диаграммах (рис. 1).

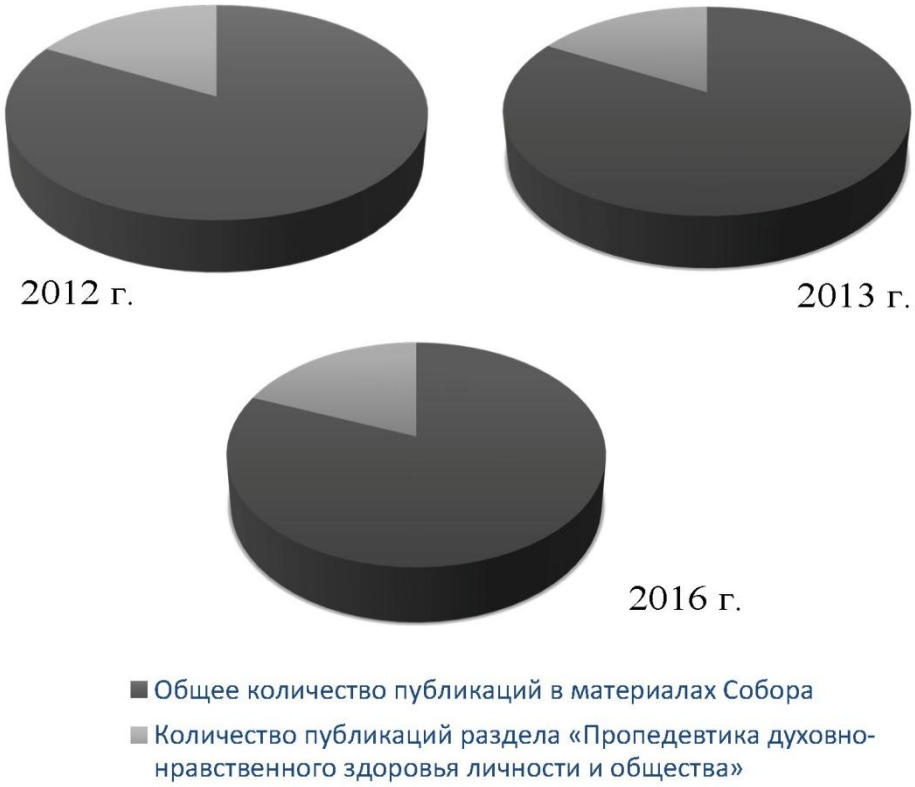


Рис. 1. Соотношение количества публикаций раздела
«Пропедевтика духовно-нравственного здоровья личности и общества»
к общему числу публикаций в материалах Собора, 2012, 2013, 2016 гг.

Количественно эти проценты выглядят следующим образом:

2012 г. – 17 % от общего количества публикаций занимают статьи раздела.

2013 г. – 17 % от общего количества публикаций занимают статьи раздела.

2016 г. – 19 % от общего количества публикаций занимают статьи раздела.

Таким образом, мы сделали вывод, что с возникновением раздела интерес к нему не уменьшался, а в последний год возрос на 2 %.

Проведенное нами информационно-аналитическое исследование показало, что география раздела довольно богата. Лидирующую позицию занимает Челябинская область (27 авторов), активны авторы из Воронежа, Тобольска, Перми, Оренбурга, Якутска, Смоленска, Екатеринбурга, Орла, Москвы. Присылают свои статьи и специалисты из-за рубежа: Болгарии, Греции, Украины.

Также мы провели шкалирование данных и выяснили статус авторов раздела. На диаграмме видна вовлеченность в проблему разных специалистов:

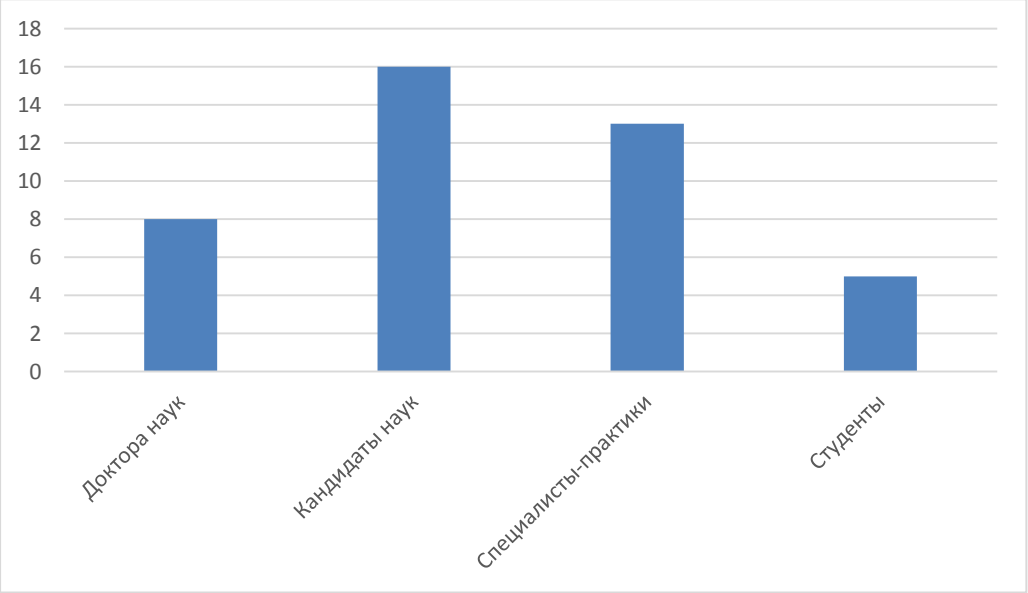


Рис. 2. Статус авторов раздела

Действительно, как отмечают составители материалов конференции, «публикации известных в России и в мире ученых в сборнике соседствуют с первыми опытами студентов, магистрантов и аспирантов» [2, с. 7]. Мы считаем, что такой формат работы конференции предоставляет возможность студентам учиться и перенимать опыт у серьезных ученых.

После формального исчисления библиограф делает содержательную характеристику раздела. В итоге пишет обзорно-аналитическую справку (как разновидность обзорно-аналитического продукта), в которой формулирует основные тенденции, оценивает состояние объекта исследования (в нашем случае – раздела) в анализируемый период времени. Кроме того, что раздел

«Пропедевтика духовно-нравственного здоровья личности и общества» оформился как самостоятельный в материалах конференции 2012 г., мы, проведя анализ всех пятнадцати материалов конференции Славянского собора, увидели, что единичные публикации по нашей теме появляются в материалах конференций с 2006 г. и входят в самые разные разделы, например: «Кирилло-мефодиевское наследие, российская словесность в духовной культуре России», «Православие и современная культура», «Православие, духовные ценности традиционной культуры: теоретико-методологические, культурологические проблемы», но как мы думаем (сверив с текстом статьи), все они посвящены пропедевтике того или иного аспекта достижения духовного оздоровления нации. Например: «православная концепция воспитания…» как становление внутреннего мира человека посредством развития его духа, воспитания в нем веры в Бога, совести, стремления к самосовершенствованию (А. А. Глуханюк, 2006); беспризорность и РПЦ (Е. Ф. Девятова, 2006), которая рассматривается в аспекте возможности РПЦ взять на себя ответственность за беспризорных детей, что позволит раскрыть духовную и социальную миссию церкви в современном обществе; «интеллектуальные игры…» (О. П. Евдак, 2006) – новое решение в борьбе с нравственной деградацией современной молодежи и упадка интереса к истории России.

В материалах V Славянского научного собора «Православие на Урале: исторический аспект, актуальность развития и укрепления письменности и культуры» (2007 г.) проблематика духовно-нравственного образования, ее перспективные исследовательские аспекты приобретает широкий размах. Публикации по теме педагогики или соприкасающимся темам, в том числе, пропедевтическим, продолжают публиковаться и входят в раздел «Православие и современная культура», наряду с широким кругом других проблем.

В материалах VIII Славянского научного собора количество статей увеличивается, нежели в предыдущие годы. Можно предоположить, что это объясняется повышением интереса к теме, усилением доверия к данному мероприятию, возможностями экспертирования новых научных идей, а также уверенностью участников в качестве издаваемых материалов, их распространению в научном сообществе.

На основе проведенного контент-анализа, мы выяснили, что авторами раздела с пропедевтических позиций рассматриваются темы:

– «Образцы для подражания, духовные ориентиры, идеалы, ценности» (Т. П. Довгий, Ж. Д. Назърска, С. А. Шапкалова, Ю. С. Думашева, В. Я. Нагевичене, М. Л. Шуб, Л. Б. Зубанова, А. А. Воронова, А. А. Беспалов)

– «Духовное и духовность в современном обществе» (А. П. Хмелёва, Э. А. Болодурина, Н. В. Самойлова)

– «Воспитание детей групп риска: из неблагополучных семей» (Е. С. Алкадушева)

– «Социально-психологическая и др. атмосфера современного общества» (Э. А. Болодурина, С. В. Башкайкина)

– «Возможности сохранения здоровья в современных условиях» (В. Ф. Бухтояров, Т. В. Филимонова, Н. Г. Чеченёва, И. И. Бурлакова)

– «Зависимости» (Л. В. Киржанова)

– «Угрозы и риски современного общества» (В. Я. Нагевичене, С. В. Башкайкина, Н. П. Шитякова, Ю. С. Думашева).

Как видим, наибольшим вниманием у авторов пользуются аспекты «Образцы для подражания, духовные ориентиры, идеалы, ценности», «Возможности сохранения здоровья в современных условиях», «Угрозы и риски современного общества». Это говорит об актуальности и злободневности данных проблем в современной действительности.

Авторы раздела предлагают не только теоретические статьи, но и говорят о своих практических проектах, об опыте преподавания дисциплин (А. М. Денисов, Т. А. Кирдяшкина), организации проектно-педагогической и воспитательной деятельности (И. А. Бачурина, Е. И. Тиньгаева, Р. Г. Чернова, Э. А. Болодурина, Н. В. Самойлова, Н. Н. Иванова, Н. В. Потапова, Е. В. Востроилова, Т. И. Исакова). На страницах раздела авторы обсуждают новые учебные дисциплины (Н. П. Шитякова).

Среди активных участников раздела выделяются: Л. В. Киржанова, В. Я. Нагевичене, Н. П. Шитякова, Э. А. Болодурина, Т. А. Кирдяшкина.

Проведенный содержательный анализ разделов позволяет сказать, что участники раздела «Пропедевтика духовно-нравственного развития личности и общества» предлагают подходы к осознанию духовно-

нравственного здоровья посредством педагогических технологий. Сохранение духовно-нравственного здоровья рассматривается авторами в основном через духовно-нравственное воспитание в школах, высших учебных заведениях и семьях, через формирование базовых знаний о нравственных ценностях, воспитание к ним положительного отношения. Много внимания уделяется учебной дисциплине «Основы православной культуры»: предлагается, используя его ресурсы, формировать ценностные ориентиры и установки у школьников. На наш взгляд, не все статьи в разделе являются пропедевтическими, однако раздел гармонично укладывается в общую тематику конференции, поднимает актуальные, злободневные проблемы, а участники раздела предлагают их решение на практике.

Список литературы

1. Гордукалова, Г. Ф. Анализ информации: технологии, методы, организация: учеб.-практ. пособие / Г. Ф. Гордукалова. – Санкт-Петербург: Профессия, 2009 – 512 с. – (Серия «Библиотека»).
2. Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалога : материалы всерос. науч.-практ. конф. Одиннадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / сост. И. Н. Морозова ; ред. кол.: В. Я. Рушанин, А. В. Штолер, Н. Г. Апухтина, Б. В. Емельянов, В. Э. Будейко (отв. ред.) ; ФГБОУ ВПО «Челябинская государственная академия культуры и искусств», Челяб. епархия рус. правосл. церкви. – Челябинск, 2013. – 456 с.
3. Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалоги : материалы всерос. науч.-практ. конф. Десятый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / И. Н. Морозова ;Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2012. – 519 с.
4. Пропедевтика [Электронный ресурс] / Новейший философский словарь // Академик. Словари и энциклопедии на Академике : сайт / Академик. – [Б. м., б. и.], ©2000–2016. – Режим доступа:
5. http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_new_philosophy/983/ПРОПЕДЕВТИКА. – Проверено: 16.04.2017.
6. Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» : указ. содерж. сб. материалов конф. / сост. : М. Е. Жидкова, А. В. Питунина ; рук. сост. гр. Н. Н. Штолер ; науч. ред. : А. В. Штолер, И. Н. Морозова ; авт. вступ. ст. : Н. Г.Апухтина, И. Н. Морозова. – Челябинск, 2012. – 106 с.
7. Четырнадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-Мефодиевская традиция в культуре России: укрепление духовного

единства : материалы всерос. науч.-практ. конф. / сост. И. Н. Морозова ; ред. кол.: В. Я. Рушанин, А. В. Штолер, Н. Г. Апухтина, Б. В. Емельянов, В. Э. Будейко (науч. ред.) ; Челяб. гос. ин-т. культуры, Администрация г. Челябинска, Челяб. епархия рус. православ. церкви. – Челябинск : ЧГИК, 2016. – 299 с.

8. Чеченёва, Н. Г. Пропедевтика духовно-нравственного здоровья личности и общества / Н. Г. Чеченёва // Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалога : материалы всерос. науч.-практ. конф. Десятый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / сост. И. Н. Морозова ; ред. кол.: В. Я. Рушанин, Н. Г. Апухтина, Б. В. Емельянов, В. Э. Будейко (отв. ред.) ; Челяб. гос. акад. культуры и искусств ; Челяб. епархия рус. православ. церкви. – Челябинск, 2012. – С. 399–406. – Библиогр.: 6 назв.

V. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВА: ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ

Е. А. Каминская

Фольклор в системе дошкольного образования

В последние десятилетия достаточно остро стоит вопрос об изучении, сохранении и актуализации фольклора. К сожалению, социокультурные практики современности до сих пор не способствуют данным процессам, демонстрируя все большее отчуждение от корневых оснований культуры. Однако специалистами фиксируется спорадическое обращение к фольклорным текстам как образцу и источнику стилистик, образов, форм для современной культуры. Для того, чтобы сделать этот процесс целенаправленным, необходимо тщательное изучение самого фольклора, а также приобщение и воспитание уважительного отношения к нему, формирование интереса к его освоению с самого раннего возраста. Этим и обусловлен выбор темы данной статьи. Не претендуя на полный охват поставленной проблемы, остановимся кратко на характеристике программ дошкольного воспитания и обучения, в которых в той или иной степени затронуты вопросы освоения фольклорных произведений.

Дошкольное образование на современном этапе выступает как многофункциональная полипрограммная система воспитания и обучения детей на ранних этапах развития. Полипрограммная потому, что современная практика показывает достаточно большое количество программ обучения и воспитания в детском саду. Некоторые (как правило, комплексные программы) разработаны на основе Типовой программы, часть является авторскими программами (чаще – парциальными), отдельные – адаптированными. Среди комплексных программ для детского сада остановимся лишь на некоторых, наиболее показательных с точки зрения, представляющей важность для нашей работы, с целью обрисовки общих позиций в диалоге «дошкольное образование – фольклор».

В обязательной части программы «Радуга» ее авторы указывают на необходимость «приобщения детей к национальным культурам» и «воспитания любви и уважения к малой родине» [5]. Мы считаем, что воспитание чувства патриотизма невозможно без опоры, в том числе, на фольклорные произведения, несущие и историческую память, и являющиеся специфическим художественно-образным воплощением культурно-исторической традиции в целом, следовательно, несущие в содержании разнообразные грани чувства любви к Родине, потенциально способствующие формированию чувства гордости за Отечество. Авторы программы среди задач педагога дошкольного образовательного учреждения, ее реализующего, особо выделяют задачу трансляции традиционной культуры. Для этого, в том числе, предлагается включение этнокультурного компонента в содержание указанной программы. Среди всех ее разделов в части «Художественно-эстетическое развитие» указывается на подготовку и обучение детей *восприятию* произведений фольклора, народных игрушек, изделий декоративно-прикладного творчества; *использованию* потешных и пестовых жанров (в возрасте 1–2 года), сказок (как образчика эталонных представлений о добре и зле, прежде всего), их разыгрыванию в кукольном театре, других жанров фольклора для развития речи детей (3–4 лет). К сожалению, мы не обнаружили в материалах, касающихся детей более старшего возраста, кроме жанра сказок, которые здесь используются с целью развития интеллектуальной и образно-эмоциональной сфер ребенка, никакого упоминания о фольклоре. Тем самым это доказывает, что освоение фольклора, хоть и происходит в рамках данной программы, но оно не систематично, не является одним из ее векторов или центральной опорой. На наш взгляд, такое недопонимание и недооценивание самого фольклора, складывающееся в восприятии детей с самого раннего возраста, не способствует и дальнейшему желанию его изучать, осваивать, воспроизводить. С принятием обозначенного нами исследовательского ракурса, среди достоинств программы, следует указать на достаточно широкое упоминание о фольклоре вообще, на разработку технологий его применения для детей разного возраста, в том числе и в коррекционной работе (использование малых жанров фольклора). В разделе «Технологии создания атмосферы радостного пере-

живания дошкольного детства» есть указание на проведение традиционных сезонных праздников на основе фольклорного материала, в том числе с привлечением родителей и других взрослых членов семьи для ситуаций «приятного досуга». В перечне возможных платных образовательных услуг указаны, как варианты, занятия детей в целенаправленно создаваемой фольклорной студии и/или ансамбле.

Следовательно, в соответствии с содержанием данной программы, стоит отметить, что традиционный фольклор для детей дошкольного возраста используется в различных формах, жанрах, видах, вплоть до возможности углубленной работы в части этнокультурного образования, но этого явно недостаточно для многомерного яркого образного представления о нем у детей.

Примерно такая же ситуация просматривается в программе «Золотой ключик», где в разделе «Художественно-эстетическое развитие» предполагается восприятие произведений фольклора [4], изучение сказок (правда, без указания – авторских или народных, хотя в примерном плане организации обучения по программе приведены авторские; в критериях оценки развития детей есть указание на знание, в том числе, немецких народных сказок; а в дидактическом материале используются настольно-печатные игры «Герои русских сказок», что само по себе предполагает их изучение) при знакомстве с художественной литературой. В рамках этой программы предполагается ознакомление с народными ремеслами, в том числе умение их воспроизводить как в традиционных материалах (дерево, солома, глина), так и с использованием современных, например, фольга, бумага. Таким образом, необходимо констатировать, что в рамках обучения и воспитания по данной программе предполагается освоение и изучение образцов фольклора, в том числе, в собственной творческой деятельности детей.

В программе «Истоки» [1] особое внимание уделено фольклору как одному из видов искусств, формирование элементарных сведений о которых происходит в рамках освоения раздела «Художественно-эстетическое развитие». К программе прилагается рекомендуемый для изучения список произведений фольклора: пестушки, потешки, песенки, приговоры, колыбельные и др. жанры детского фольклора, сказки для речевого развития

ребенка и чтения, фольклорные произведения для слушания, изделия декоративно-прикладного искусства и пр. Одной из задач освоения содержания программы ее авторы ставят развитие эмоциональной отзывчивости и интереса к фольклорным произведениям. Таким образом, при освоении программы происходит обогащение кругозора ребенка, в том числе, за счет применения фольклорных произведений, приобщения к ним, активного включения их в современный ребенку обиход.

Таким образом, ряд комплексных программ для дошкольного образования предполагает обращение к фольклору в том или ином виде: от изучения отдельных жанров до практического освоения некоторых видов декоративно-прикладного творчества.

Среди парциальных (специализированных) программ для дошкольных образовательных учреждений, выделяется ряд, в которых приоритетное направление отдано именно изучению и активному освоению образцов фольклора, например, «Приобщение детей к истокам русской народной культуры» (авторы О. Л. Князева и М. Д. Маханева), «Оберег» (автор Е. Г. Боронина), «Горенка» (автор М. В. Хазова), «Народная музыкальная культура» (автор Д. А. Рытов), «Ладушки» (авторы И. Каплунова, И. Новосельцева) и др. Кратко остановимся на описании указанных программ. Само наименование первой программы говорит о том, что она будет построена на изучении и освоении фольклора, развитии интереса к нему. Это соответствует основной цели программы: приобщение детей «к богатому культурному наследию русского народа, заложить фундамент для освоения детьми национальной культуры, для чего дети должны знать жизнь и быт русского народа, его характер, присущие ему нравственные ценности, традиции, особенности материальной и культурной среды» [3]. Несмотря на то, что напрямую авторы указанной программы не используют термин «фольклор», однако даже из приведенной цитаты понятно, что речь в ней в большой степени идет именно о нем. Ведь именно в фольклорных произведениях в художественно-образной форме отражен и быт народа, и его характер, и традиции; воплощены и транслируются ценности, в том числе нравственные, на которых акцентировано внимание авторов программы. В связи с указанной целью в содержании программы широко используются разнообразные виды, формы, жанры фольклора; народные

праздники; декоративно-прикладное искусство и народные промыслы, в том числе, для создания атмосферы окружающего быта. При этом достаточно глубокое погружение «в старину» не предполагает отрыва от действительности: старинные предметы и слова изучаются с точки зрения их преемственности современными.

Программа «Оберег» включает изучение сведений из области народоведения и освоение музыкального фольклора через слушание, пение, хореографическую деятельность, народно-инструментальное исполнительство, игры и театр.

Одной из задач программы «Ладушки» ее авторы И. Каплунова, И. Новоскольцева ставят приобщение «детей к русской народно-традиционной … музыкальной культуре» [2]. Для этого используются жанры детского фольклора, прежде всего, считалки, прибаутки, потешки и пр.

Конечно же, далеко не все программы для дошкольных образовательных учреждений основываются на фольклоре или включают его материал в свое содержание. Мы лишь обозначили спектр дошкольных образовательных программ, в содержании которых, в той или иной степени, представлены фольклорные материалы. Даже такой краткий обзор дает представление о том, что в дошкольном детстве этот материал знаком детям, изучаем ими, осваиваем, в том числе в различных видах деятельности, актуализирован, в том числе, в народных праздниках. Однако следует подчеркнуть, что в действительных практиках эти программы далеко не всегда используются реально, а если и включаются в деятельность дошкольных учреждений, то программные установки нередко осуществляются в «усеченных», формализованных вариантах.

Список литературы

1. Истоки: Примерная образовательная программа дошкольного образования [Текст] / отв. ред. М. Н. Лазутова. – 5-е изд. – Москва: ТЦ Сфера, 2014. – 161 с.
2. Каплунова, И. Ладушки : программа по музыкальному воспитанию для детей дошкольного возраста [Электронный ресурс] / И. Каплунова, И. Новоскольцева. – Санкт-Петербург, 2010. – Режим доступа: http://borovichok42.my1.ru/dokumenty/parcialnaja_programma_ladushki.pdf. – Дата обращения: 07.12.2015.
3. Князева, О. Л. Приобщение детей к истокам русской народной культуры: программа [Электронный ресурс] / О. Л. Князева, М. Д. Маханева. – Режим дос-

тупа: http://www.psyoffice.ru/3-0-pedagogika-00256.htm. – Дата обращения: 07.12.2015.
4. Примерная основная образовательная программа дошкольного образования «Золотой ключик» [Текст] / под ред. Г. Г. Кравцова. – Москва : Левъ, 2014. – 168 с.
5. Радуга : примерная основная образовательная программа дошкольного образования. Проект [Электронный ресурс] / авт.: С. Г. Якобсон, Т. И. Гризик, Т. Н. Дронова, Е. В. Соловьева, Е. А. Екжанова ; науч. рук. Е. В. Соловьева. – Режим доступа: http://mdou23.beluo.ru/DswMedia/programma_raduga_4mb.pdf. – Дата обращения: 07.12.2015.

С. С. Соковиков

Иеротопика в отечественной религиозной культуре: народное христианство

Явление народного христианства, в том числе православного, вызывает различные, нередко противоречивые, оценки в научных кругах. По справедливому замечанию А. А. Панченко, в отечественной гуманитаристике «ученый взгляд на проблемы специфики и значения народного православия до сих пор остается достаточно противоречивым и разобщенным» [9, с. 19]. Так, Н. И. Толстой приводит две кардинально отличные оценки исторического соотношения языческого и христианского в русской культуре. Согласно одной, принятие христианства послужило причиной трагического раскола культурного сознания, что привело к двоеверию, как параллельному и достаточно конфликтному сосуществованию различных культурных феноменов. В то же время Д. С. Лихачев называет двоеверие «кабинетным мифом» и утверждает, что процесс взаимодействия языческого и христианского начал происходил вполне органично, а в его ходе язычество как культурная ценность не обесценивается, но поднимается на высоту иного миропонимания [10, с. 423–424]. Тем самым «произошло возникновение более сложной, более богатой и разветвленной системы духовной культуры <…> при доминирующем положении новых христианских культурных ценностей и при известной редукции ценностей старых, языческих» [Там же, с. 424].

Однако Н. И. Толстой справедливо подчеркивает, что христианство существенно потеснило язычество на периферию, значительно сократив его

обрядовые и символические структуры и установив иерархию культурных ценностей [10, с. 425]. А поскольку в народной христианизации постоянно взаимодействовали два направления – официальное и стихийное, это обусловило чрезвычайную пестроту христианских представлений, не просто включавшихся в архаическую систему воззрений, но активно воздействующих на нее, формирующих локальные и региональные особенности народной религии [2, с. 96]. Становится ясным, что, сохраняясь в христианско-языческом синтезе, простонародное религиозное сознание, неизбежно несущее в себе исторически более глубинные, архаические черты, должно было искать выход даже при соблюдении конституирующих оснований, идущих от «официальных» христианских установлений. Представляется, что одним из таких путей становится спонтанная, идущая непосредственно от простонародных общностей иеротопия.

Под иеротопией, вслед за А. М. Лидовым, понимается процесс творения, формирования, создания сакральных пространств (его локусов) как особое культуротворчество [6, с. 10], производимое реальным культурным субъектом, но, в любом случае, выступающее как последствие иерофании – явленности, проявлении священного в чувственно доступной форме. В отличие от исходной трансцендентности иерофании, иеротопия представляет собой целенаправленную и очень специфичную форму человеческой деятельности по пространственно-визуальному конструированию реального локуса, несущего сакральные значения и смыслы. Следует особо отметить, что проявления иеротопии есть динамичные артефакты, неизбежно развертывающиеся в действии, включающие подвижный комплекс выразительных средств и приципиально не сводимые к статичным формам вероисповедальных установок. В этом смысле, например, и храм, и икона обретают пространственную динамику. Возникает представление о пространственных иконах, пребывающих в постоянном движении, изменяющихся, как живая среда, важнейшей особенностью которых выступает их перформативность [5, с. 6], а «храмовое пространство» выносится и воссоздается на площадях и улицах, в полях и горах, которые должны, хотя бы временно, преобразиться в икону священного универсума [6, с. 25]. Не случайно А. М. Лидов отмечает необходимость своеобразной драматургии иеротопии, поскольку

художественно-драматическая составляющая в этом творчестве значит ничуть не меньше обрядово-символической [6, с. 13].

Разумеется, иеротопические практики осуществляются и официально установленными церковными институциями. В нашем же случае речь идет о ситуациях проявления спонтанного, неинституциализированного культуротворчества, которое обозначается как народная иеротопия. Исходя из такого понимания, видится закономерным, что одним из основополагающих обстоятельств этого явления выступает особое соотношение «сакрального» и «профанного» в простонародной среде. В этом случае, по точному суждению Д. А. Аникина, отличие «между сакральным и профанным определяется не принципиальным несовпадением их онтологической природы, а социальной потребностью в конструировании определенных различий, разметке социального пространства» [1, с. 8]. При этом несовпадение социокультурных контекстов (официально-церковного и простонародного) репрезентации сакрального приводит к возникновению специфических религиозных практик. Как утверждает П. Бурдье, формирование религии как социокультурного поля сопровождается монополизацией специализированными служителями культа прерогативы сношения с сакральным миром, что приводит к исключению из этого пространства тех, кто маркируется статусом профана во всех смыслах слова [3, с. 19–20].

Хотя подобное расчленение П. Бурдье целостной «плоти» религии представляется несколько излишне категоричным, оно имеет реальные проблемные основания и требует разрешения в смысле восстановления целостности. В этом отношении народное православие видится явлением, идущим к искомой целостности, так сказать, «снизу». Причем в этом случае отмеченная П. Бурдье оппозиция снимается не в конфронтационном, а в симбиотичном варианте. В качестве одного из условий, способствующих этому, выступает фольклорность как черта, органически присущая народному культурному сознанию. Можно полагать, что основанием тому служит отмеченная Е. А. Каминской особая топология фольклора, в силу которой фольклор «медиален по отношению как к смыслам религиозных систем с доминированием в них <…> сакрального начала, так и к смыслам сугубо земной, прагматической деятельности утилитарно-практического характе-

ра» [4]. Фольклорное сознание эти начала непротиворечиво сохраняло и объединяло, а народная иеротопия позволяла воплощать это в культурных практиках. В этом смысле знаковым выступает сюжет летописной легенды о принятии православной веры. Посланцы русского князя поведали о том ошеломляющем впечатлении, которое произвело на них, к тому времени – еще язычников, зрелище христианского богослужения, то есть, по сути, иеротопика константинопольского храма. Показательна в этой образной сюжетике сама внутренняя, потенциальная схожесть языческого и христианского начал в их глубинных эстетических интенциях. Но необходимо понимать и сложность проявления различий в их взаимодействии. По мнению А. А. Панченко, народное православие «предстает исторической формой развития фольклорного сознания, и те особенности и границы, которые мы, так или иначе, ему приписываем, нуждаются в наполнении предметным содержанием» [9, с. 35]. Народная иеротопия, на наш взгляд, и выступает одним из таких существенных и специфичных предметных проявлений.

Рассматривая воплощения простонародных практик сакрализации локусов пространства в основательной и аргументированной работе «Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России», А. А. Панченко оценивает их как значительное явление религиозной культуры и относит к его конкретным воплощениям почитаемые ландшафтные объекты (и артефактического, и природного происхождения), не предусмотренные каноническим церковным обиходом, но играющие существенную роль в традиционной религиозной практике [Там же, с. 12]. В то же время исследователь задается вопросом: «Как соотносится неканонический народный культ деревенских святынь с традиционными церковными обрядами, почему существуют почитаемые камни, когда есть монастыри, церкви, часовни, мощи святых, чудотворные иконы и т. п.? Вряд ли сейчас стоит пытаться дать на него однозначный ответ» [Там же, с. 265–266]. Примечательно, что в своей работе А. А. Панченко, по сути, этот ответ дает, полагая, что основной смысл поклонения выделяемым в процессе простонародной иеротопии священным камням, родникам и деревьям состоял в преодолении неупорядочности, хаотичности, проблемности профанного пространства путем установления и поддержания регулярного контакта с

сакральным миром [9, с. 264], причем контакта прямого, не опосредованного иными институциями. Отметим, что здесь также наличествует стремление к удовлетворению непреложных ситуативных нужд, но осуществляемое посредством фольклоризации канонических религиозных аспектов. В этом случае необходимость в специализированном посредничестве отпадает, а своеобразное «духовное приближение» к сакральному растет.

Как же происходит процесс подобной народной иеротопии? А. Д. Мороз указывает, что в этих случаях маркированность того или иного локуса пространства определяется или внутренними, объективными факторами: особенностями ландшафта, местоположением по отношению к другим пространственным объектам, природными свойствами, внешним обликом (камень-следовик, озеро, пересохший источник или пересыхающая летом река, отдельно стоящее дерево, пещера, курган и т. п.), или внешними – «культурным контекстом», в котором находится объект: соотнесенностью с известными в данной местности событиями, историческими фактами, легендами или преданиями, упоминающими соответствующие элементы пространства, и проч. «Культурные связи» маркированного пространства могут как сами определять его почитание, так и подверстываться под уже существующий культ [7, с. 96]. Но само по себе иеротопическое маркирование в религиозном контексте должно иметь основания, апеллирующие к каноническим истокам веры. Одними из наиболее существенных в этом смысле выступают жизнеописания святых, предстающие чаще всего в варианте народной агиографии как неотъемлемой части народной религиозности.

По справедливому замечанию А. Д. Мороза, пространство простонародных агиографических легенд значительно более конкретно, чем в житийной литературе, они ориентированы на установление органической связи между «здесь и сейчас» и хронотопом легендарных событий, поскольку народная религиозность ищет непосредственно материального воплощения в культах святынь [Там же, с. 86]. Это обеспечивается особенностью народной агиографии, согласно которой «…если собственно указания на время действия народных “житий” предельно отдаляют события иерофании, помещая их в иную временну́ю категорию, то восприятие пространства дает прямо противоположную картину: фольклорные “агиографические” тексты подчеркну-

то отождествляют реальное пространство современного мира с пространством, на котором разворачивалась иерофания. Тем самым <…> мифологическое, доисторическое время воссоздается, актуализируется, заново проигрывается в современных ритуальных практиках и просто в восприятии пространственных объектов» [Там же, с. 93]. А. Д. Мороз не использует термин «иеротопия», но речь идет именно о действенном, творческом процессе формирования и переживания сакрального локуса, в том числе – в самом акте его открытия, обретения: «…инсценировка – это способ почитания легенды: если есть сакральный объект, должен быть кто-то, кому он открылся. Репрезентация обретения – способ сделать этот момент актуальным и зримым» [Там же, с. 94].

При этом культурные практики народной иеротопии не отрываются от канонических религиозных установлений и не противопоставляются им. В то же время их распространенность и неустранимая врощенность в народный уклад показывает особую значимость процессов перенесения в народной религиозной традиции визионерских планов в непосредственно визуальную пространственную среду и их иеротипическое опредмечивание там. Более того, иеротопическое «открытие» священного места становится основанием особого артефакта как сакрального комплекса. Так, А. Д. Мороз пишет: «…что, казалось бы, общего между христианскими легендами, рассказом о посещении святого источника и календарными приметами? В жанровом отношении ничего; однако, если во всех трех видах текстов упоминается имя святого, они оказываются включены в единую систему, обслуживающую народные представления о святых и их почитание» [Там же, с. 15]. С позиций иеротипического подхода общим основанием такой системы (подчеркнем – в перформативном плане) выступает именно место, топос, точнее, конкретный локус пространства, который тем самым маркируется и переживается как наделенный сакральным значением и смыслом.

Особо значимо то обстоятельство, что в народной иеротопии сакральное место непротиворечиво сочетает черты легендарной святости, образной условности священной прототипичности и предельно конкретное опредмечивание этого в реальной визуально-пространственной среде. Трудно согласиться с утверждением Ю. М. Шеваренковой о том, что народная апокрифика

и иеротипика вырывают событийность жизни святых из того конкретного контекста, «в которое помещает их церковное знание. Историческое пространство, в котором живут священные герои народных рассказов, не уточнено, не сужено теми географическими координатами, в которых реальное историческое или полумифическое лицо некогда прославило себя» [11, с. 34–35]. На наш взгляд, более целесообразно полагать, что именно творческая интерпретация «в фольклорном духе» свойств и атрибуций сакрального места в ходе простонародной иеротопии приводила к восприятию и переживанию этого пространства как безусловно достоверного, подлинного. Позволим себе привести лишь один пример из чрезвычайно содержательной работы Т. Б. Щепанской «Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства)», в которой таких примеров множество: «У Варламиевского колодчика был камешек с углублением; почитание его связано с его освящением именем св. Варламия: будто бы это углубление от пяты святого, который чудесным образом приплыл на этом камешке вверх по течению Ваги. Да и сам колодчик, по преданию, обязан своим существованием (по другим вариантам – открытием) тому же святому: “Варламий пришел, решил отдохнуть, и оказался здесь колодчик. И стал святой этот колодчик”. При этом образ Варламия объединяет в тех местах цикл преданий о разных точках территории» [12, с. 124].

Тем самым простонародная иеротопия предстает специфичным, распространенным и действенным способом органичного соединения архаичных пластов народной культуры, духовного содержания православного вероучения и непреложных нужд, коренящихся в самих основаниях народного уклада. Завершая этот по необходимости краткий экскурс в тему народной иеротопии, хотелось бы отметить, что она является одним из воплощений глубокой укорененности этого типа деятельности в природе человека, который в процессе осознания себя духовным существом вначале стихийно, а потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с высшим миром [6, с. 11]. Доказательством тому служит развитие все более разнообразных практик такого рода, в ходе которых наши современники активно погружаются в конструирование сакральных пространств, используя как уже известные исторические объекты и почитаемые святыни, так и создавая их вновь [8].

Список литературы

1. Аникин, Д. А. Коллективная память религиозных сообществ в эпоху глобализации [Текст] / Д. А. Аникин // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. – 2015. – № 1. Том 157. Кн. 1. – С. 7–15.
2. Бернштам, Т. А. Русская народная культура и народная религия [Текст] / Т. А. Бернштам // Советская этнография. – 1989. – № 1. – С. 91–100.
3. Бурдье, П. Генезис и структура поля религии [Текст] / П. Бурдье // Социальное пространство: поля и практики. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2005. – С. 7–75.
4. Каминская, Е. А. Культурные смыслы религии и их отражение в традиционном фольклоре [Электронный ресурс] / Е. А. Каминская // Современные проблемы науки и образования : электронный журнал. – 2014. – № 6. – С. 1830. – Режим доступа: http://www.science-education.ru/120-15720. – Дата обращения: 02.03.2017.
5. Лидов, А. М. Византийский мир и пространство перформативного [Текст] / А. М. Лидов // Пространственные иконы. Перформативное в Византии и Древней Руси. – Москва : Индрик, 2011. – С. 5–26.
6. Лидов, А. М. Иеротопия. Создание сакральных пространств как вид творчества и предмет исторического исследования [Текст] / А. М. Лидов // Иеротопия. Создание сакральных пространств в Византии и Древней Руси / ред.-сост. А. М. Лидов. – Москва : Индрик, 2006. – С. 9–31.
7. Мороз, А. Б. Святые Русского Севера: Народная агиография [Текст] / А. Б. Мороз. – Москва : ОГИ, 2009. – 528 с.
8. Окладникова, Е. А. Повседневные практики сакрализации обжитых пространств vs глобализация [Электронный ресурс] / Е. А. Окладникова // УфоКом : сайт. – [Б. м., б. и.], ©2005–2017. – Режим доступа: http://www.ufo-com.net/publications/art-8785-povsednevnie-praktiki-sakralizacii.html. – Дата обращения: 24.02.2017.
9. Панченко, А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России [Текст] / А. А. Панченко. – Санкт-Петербург : Алетейя, 1998. – 320 с.
10. Толстой, Н. И. Язычество и христианство Древней Руси [Текст] / Н. И. Толстой // Избранные труды. Том II : Славянская литературно-языковая ситуация. – Москва : Языки русской культуры, 1998. – С. 422–430.
11. Шеваренкова, Ю. М. Исследования в области русской фольклорной легенды [Текст] / Ю. М. Шеваренкова. – Нижний Новгород : Растр-НН, 2004. – 214 с.
12. Щепанская, Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) [Текст] / Т. Б. Щепанская // Русский Север: К проблеме локальных групп / ред.-сост., авт. введ. Т. А. Бернштам. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН,1995. – С. 110–176.

А. П. Хмелёва

Категории духовного и душевного в контексте музыкально-образовательного процесса

Как показывает практика, в настоящее время, при организации музыкально-образовательного процесса, педагоги в не столь значительной степени оперируют такими категориями, как «духовное» и «душевное». Решая разнонаправленные задачи, касающиеся приобщения обучающихся к разным видам музыкальной деятельности, они редко разграничивают эти области. В данном случае постижение определенных музыкальных характеристик происходит своего рода сплошным потоком.

Достижение целостности восприятия у обучающихся безусловно является важнейшим базовым основанием понимания смысла музыки. Вместе с тем структурирование их музыкальных переживаний и представлений так же необходимо для становления целостного вѝдения самой музыки. В этом, на наш взгляд, и может помочь обращение к категориям духовного и душевного.

Внедрение в музыкально-образовательный процесс подобного уровневого подхода было бы целесообразно при рассмотрении содержания музыкального произведения. Говоря о содержании музыкального произведения, мы, в первую очередь, имеем в виду ту информацию, которая может быть почерпнута личностью при восприятии музыкальных сочинений. В терминах В. Н. Холоповой [8] речь идет о специальном и неспециальном музыкальном содержании. Такое разграничение представляется нам важным в контексте выделения в музыке духовного и душевного слоев.

Сложилось так, что собственно само понятие духовного начала в музыкальном искусстве осваивается через знакомство с церковной музыкой, как православной, так и католической традиции. Музыка духовная в определенной мере противопоставляется светской. Возможное следствие – обеднение представлений обучающихся о подлинно духовном слое музыки. Недаром В. В. Медушевский выдвинул идею о необходимости изъяснения светской музыки в духовных категориях [3]. Но встает вопрос, что считать душевным или духовным началом в музыке.

Разграничение духовного и душевного как сферы переживаний и сферы размышлений хорошо согласуется с современным пониманием содержа-

ния музыкального произведения на основе «отражательного» его объяснения и находит свое выражение в практике музыкального образования. Здесь следует, пояснить, что далее музыкальное содержание будет рассматриваться не в полной иерархии, разработанной в рамках музыкознания, а только с позиций представленности в нем феноменов духовного и душевного.

В качестве примера приведем позицию Л. П. Казанцевой, согласно которой духовная сторона музыки, воплощаемая в звучании, и является ее содержанием [2]. В этом контексте становится весомой категория художественных представлений (композитора, исполнителя, слушателя). Обобщенно предметной стороной таких представлений выступает человек (в многообразии своего самопроявления), окружающий мир и сама музыка. Таким образом, духовная сторона музыки оказывается сопряженной с мыслительной деятельностью личности.

Продуктивным для музыкально-образовательного процесса становится также понимание значения традиций, выработанных музыкальной культурой, в плане воплощения композитором такого предметного музыкального содержания. К ним Л. П. Казанцева причисляет жанры, звуковысотные системы, композиторские техники, музыкальные формы, стили, широко известные интонации-знаки [2]. Структура музыкального содержания выстраивается от тонов, заключающих в себе смысловые импульсы музыкальных звуков, до идеи музыкального произведения, обобщенной, абстрагированной и устремленной в область идеального. Также в эту структуру последовательно включаются музыкальные интонации, музыкальные образы как смысловые единицы и тема. Таким образом, духовная составляющая в музыке реализуется через опосредование звука определенными смыслами.

В подобных концепциях духовное как идеальное (мыслимое) в определенной степени противопоставлено материальному (физическому звучанию), путь от тона к музыкальной идее представлен как смысловая концентрация, осуществляемая в творчестве композитора, интерпретируемая исполнителем и восполняемая слушателем. Вместе с тем, эмоционально-чувственная и рациональная стороны деятельности сознания человека оказываются в едином поле художественных представлений о нем, воплощаемых средствами музыки.

Реализацию такого подхода можно обнаружить в практике музыкального образования. Рассмотрим, например, схему художественно-педагогического анализа музыкальных произведений «Солнышко» Т. В. Челышевой и В. В. Кузнецовой [10]. В этой схеме спектрально объединены определенные социально-музыковедческие позиции, которые служат отправной точкой для организации музыкально-педагогического диалога в процессе освоения содержания музыкального сочинения. Задав четкие ориентиры, педагог направляет восприятие музыки обучающихся, активизирует их размышления о таких явлениях как жанр, сюжет, интонационно-образная основа произведения, выразительность и изобразительность музыкальных интонаций, характер лирического героя, воплощаемые настроения и чувства, мысли и идеи (авторский замысел), форма, средства выразительности (элементы музыкальной речи), тип музыкальной культуры и прочее. Как видно, перечень достаточно обширен и не предполагает его полного применения в каждом конкретном случае. Однако выделенные параметры принадлежат разным уровням осмысления содержания музыки. Рассмотрение их как рядоположенных превращает систему музыкальных представлений в хаотичную картину.

В первую очередь, следует разделить содержание средств музыкальной выразительности, музыкальной формы и воплощение идей, явлений внешнего мира, человеческих эмоций, то, что В. Н. Холопова относит к специальному и неспециальному содержанию [8]. Важно отметить, что четко определяемые в русле семантического подхода эмоциональная, изобразительная и символическая стороны музыкального содержания также могут быть определены как специфические его уровни. Поскольку мы не стремимся вторгаться в область музыкознания, а рассуждаем, исходя из особенностей организации музыкально-образовательного процесса, то и предлагаем решение данного вопроса на основе категорий духовного и душевного как деятельности ума и сердца.

Еще Гегель говорил, что специфика музыкального искусства состоит в воссоздании общего представления и внешнего образа для их переживания и сопереживания [1]. Звуковая организация музыки одушевляет содержание, представленное в духе. И чувство как облачение воплощаемого в музыке со-

держания позволяет ему быть воспринятым на уровне душевного. На основании этого можно сделать вывод об определенной выраженности и взаимосвязанности духовного и душевного в музыкальном искусстве. Вместе с тем, если душевный уровень музыкального содержания, в целом, однозначно может быть прочитан как план человеческих эмоций и переживаний, то толкование духовной стороны музыки, на наш взгляд, нуждается в некотором уточнении.

Задавая вопрос о духовном содержании музыки, Ю. Н. Рагс вводит понятие «высокая духовность», сопоставляемое с миром горним [6]. Он критикует программность в музыке, ведущую к излишней предметности восприятия. Процесс непосредственного «проживания» музыки выступает в концепции ученого как путь постижения подлинно духовного музыкального содержания, где рациональное уступает место интуиции и вдохновению. Такая позиция выражает несколько иной подход к затрагиваемой нами проблеме. Процесс познания оказывается сродни творению. И отсюда один шаг до религиозного понимания категории духовного.

Следует отметить, что в литературе последних десятилетий наметилась тенденция преодоления отчужденности светского толкования бытийственных основ существования человека от религиозного. Так одной из задач исследования И. Н. Морозовой стало определение исходных направлений «диалога принципов и категорий светского и богословского дискурсов» [5, с. 8]. По мнению автора, категория смысла сближает религиозное и светское сознание в процессе его воплощения в картине мира. Попытка осуществить подобную интеграцию прослеживается в работах некоторых музыковедов.

Ю. Н. Холопов расширяет границы понимания духовного и называет его культом «святыни в душе», избегая при этом толкования этой категории в чисто религиозном ее значении [7]. В таком контексте анализ полагается своеобразным «ритуалом вживания» в духовный план музыкального произведения. А приобщение к духу музыки оказывается сродни причащению. Так смыслопостижение в музыкальном искусстве опознается как своего рода творение.

Обращаясь к святоотеческому наследию, В. В. Медушевский рассуждает о духовно-нравственном измерении музыкальной интонации,

в которой смысл ее материально-акустическому телу придают «энергии» души и духа, а также (для верующих) благодати [4]. Причем такое разделение душевного и духовного начал имеет принципиальное значение для автора, показывая различные уровни воплощения смысла в музыкальной интонации, сопрягаясь с категорией нравственного.

При рассмотрении духовного начала музыки на пересечении религиозного и светского мировоззрений имеет смысл наряду с понятием «идея» ввести понятие «идеал», относимое к области совершенно-ценностного. На наш взгляд, именно в таком аспекте возможно обращение к подлинно сущностному постижению духовного слоя музыки, глубинную основу которого составляют, например, такие онтологические экзистенции, как Свет и Красота. При подобном подходе в музыкально-образовательном процессе становится актуальной экстраполяция принципа конуса, сформулированного В. Н. Холоповой [9], который позволяет осуществлять мысленное движение от единичного предмета, воплощенного в музыкальном содержании, до мегасимвола с позиции расширения смысла. Однако важно осознавать, что обнаружение обучающимися в музыкальном произведении душевного и духовного уровней нуждается в симметричном формировании их личностного отношения к постигаемым ценностям.

Понимая всю сложность обращения к таким полемичным категориям как духовное и душевное в рамках музыкально-образовательного процесса, мы все же полагаем, что этот путь органичен для гармоничного музыкального развития личности.

Список литературы

1. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика [Текст]. В 4 т. // Система отдельных искусств: лекции по эстетике / Г. В. Ф. Гегель. – Москва : Искусство, 1971. – Т. 3. – 621 с.
2. Казанцева, Л. П. Основы теории музыкального содержания [Текст] / Л. П. Казанцева. – Астрахань : ГП АО ИПК «Волга», 2009. – 368 с.
3. Медушевский, В. В. Духовно-нравственное воспитание средствами музыкального искусства [Текст] / В. В. Медушевский // Преподаватель. – 2001. – № 6. – С. 12–20.
4. Медушевский, В. В. Духовный анализ музыки [Текст]: монография / В. В. Медушевский. – Москва: Композитор, 2014. – 630 с.
5. Морозова, И. Н. Религия и культура: когниции принятия и взаимности : [монография] / И. Н. Морозова ; Челяб. гос. ин-т культуры. – Челябинск, 2015. – 277 с.

6. Рагс, Ю. Н. Музыка как выражение высшего смысла бытия: художественное восприятие музыки и наука о ней [Текст] / Ю. Н. Рагс // Искусство как способ познания : материалы Междунар. общественно-науч. конф., 1998 г. – Москва : Международный центр Рерихов, 1999. – С. 136–145.
7. Холопов, Ю. Н. Изменяющееся и неизменное в эволюции музыкального мышления [Текст] / Ю. Н. Холопов // Проблемы традиции и новаторства в современной музыке. – Москва : Совет. композитор, 1982. – С. 52–104.
8. Холопова, В. Н. Междисциплинарные акценты общей теории музыки [Текст] / В. Н. Холопова // Научный вестник Московской консерватории. – 2011. – № 2. – С. 42–47.
9. Холопова, В. Н. Музыка как вид искусства [Текст] : учеб. пособие / В. Н. Холопова. – Санкт-Петербург: Лань; ПЛАНЕТА МУЗЫКИ, 2014. – 320 с.
10. Челышева, Т. В. Музыка. 1 класс [Текст] : метод. пособие / Т. В. Челышева, В. В. Кузнецова. – Москва: Академкнига/Учебник, 2014. – 88 с.

В. В. Тюрин

Русская каллиграфия – искусство совершенствования души

Наши предки издревле передавал информацию через письмо, письмо же было каллиграфическим. Именно письмо стало исходным источником для развития современной культуры и цивилизации. Однако письмо – это не только средство передачи информации на расстоянии. В настоящий момент, когда произошел прорыв техники, значение письма не уменьшилось, а увеличилось. Последнее обусловлено потребностью реализации человека как личности, его потребности в высоком духовном развитии. С недостатком творческой составляющей в повседневной жизни, современному субъекту культуры необходимо найти применение своим эмоциям, стремлениям. И вот тогда ему приходит на помощь искусство каллиграфии.

С каллиграфией (от греч. «красивый почерк»), как ни странно это звучит, знакомы в наши дни далеко не все. Многие традиционные ценности сегодня размываются, теряются и замещаются подложными, ненастоящими. Найти эти ценности можно через возвращение к истокам традиционной духовности, с помощью художественного образования и развития исторически сложившихся навыков в ремесле и в частности в Русском письме. Каллиграфия – в значительной степени и саморазвитие, по почерку можно во многом определить ха-

рактер человека, его мировоззрение, принадлежность к культуре, традициям и вере. Русское письмо выражено в таких видах графемы рисунка Буквенного знака, как Устав, Полуустав, Вязь и Скорописи. В нашей публикации вниманию участников научно-практической конференции представлены работы студентов Челябинского государственного института культуры (ЧГИК), созданные на курсах Русской каллиграфии, впервые проведенных в ЧГИК в 2016 г. (октябрь – декабрь). Все они представляют собой яркие примеры подтверждения самобытности, мастерства, глубокого изучения и применения навыков русского письма, в авторских вариантах художественных образов. Мы надеемся на продолжение и приумножение традиций отечественной каллиграфии, основанной на традициях высокой духовности Православия.

Рис. 1.
Работа Меньшиковой Елизаветы, 4 курс

Рис. 2.
Работа Пешкова Антона, 4 курс

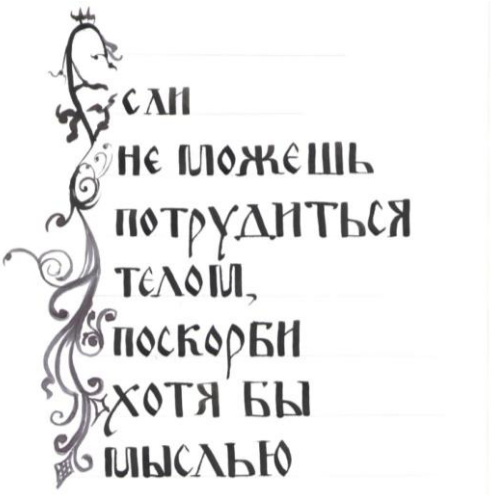


Рис. 3.
Работа Семкиной Татьяны, 2 курс

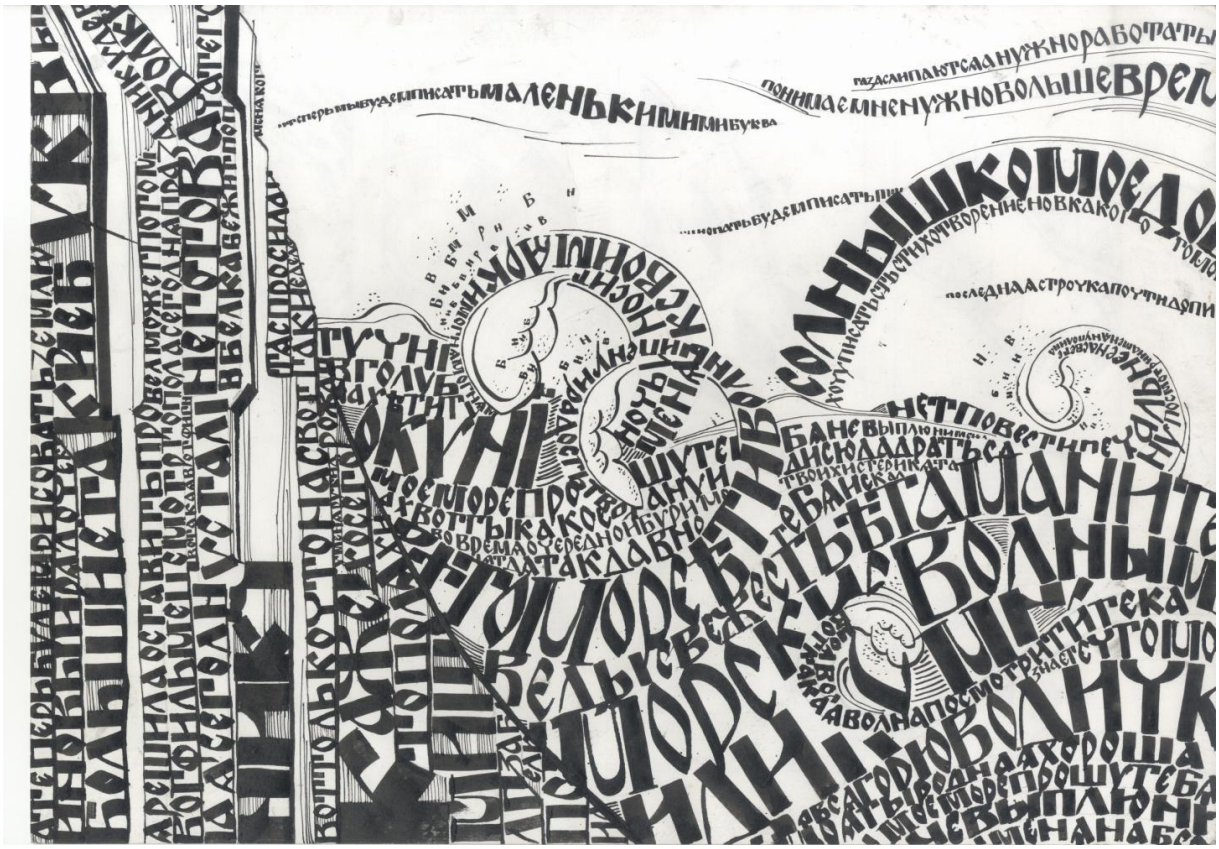


Рис. 4.
Работа Овчинниковой Юлии, 4 курс

Рис. 5.
Работа Величутиной Анастасии, 4 курс

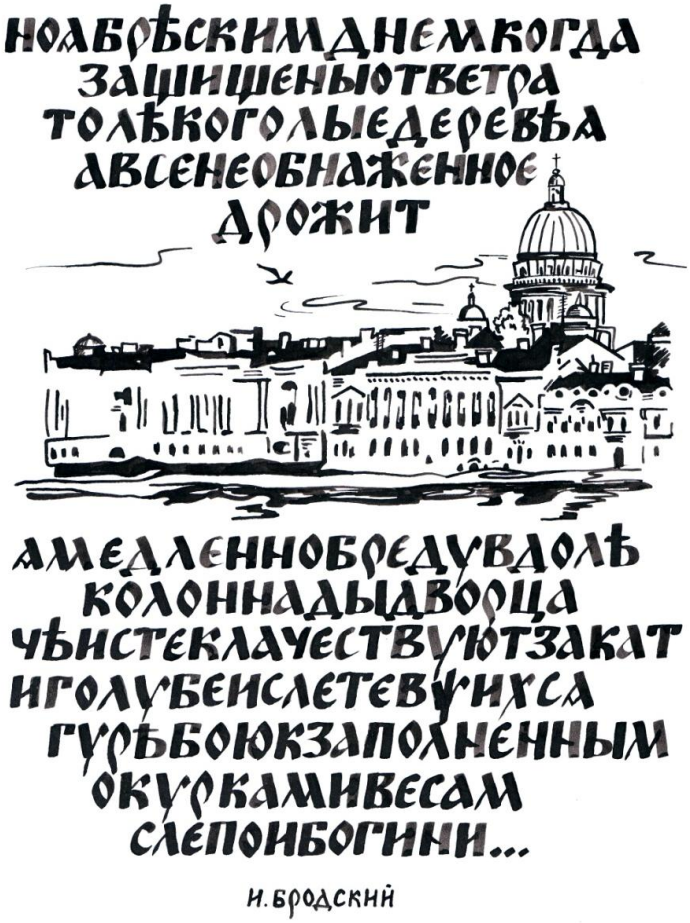


Рис. 6. Работы Сычевой Екатерины, 4 курс

Рис. 7. Работы Сычевой Екатерины, 4 курс

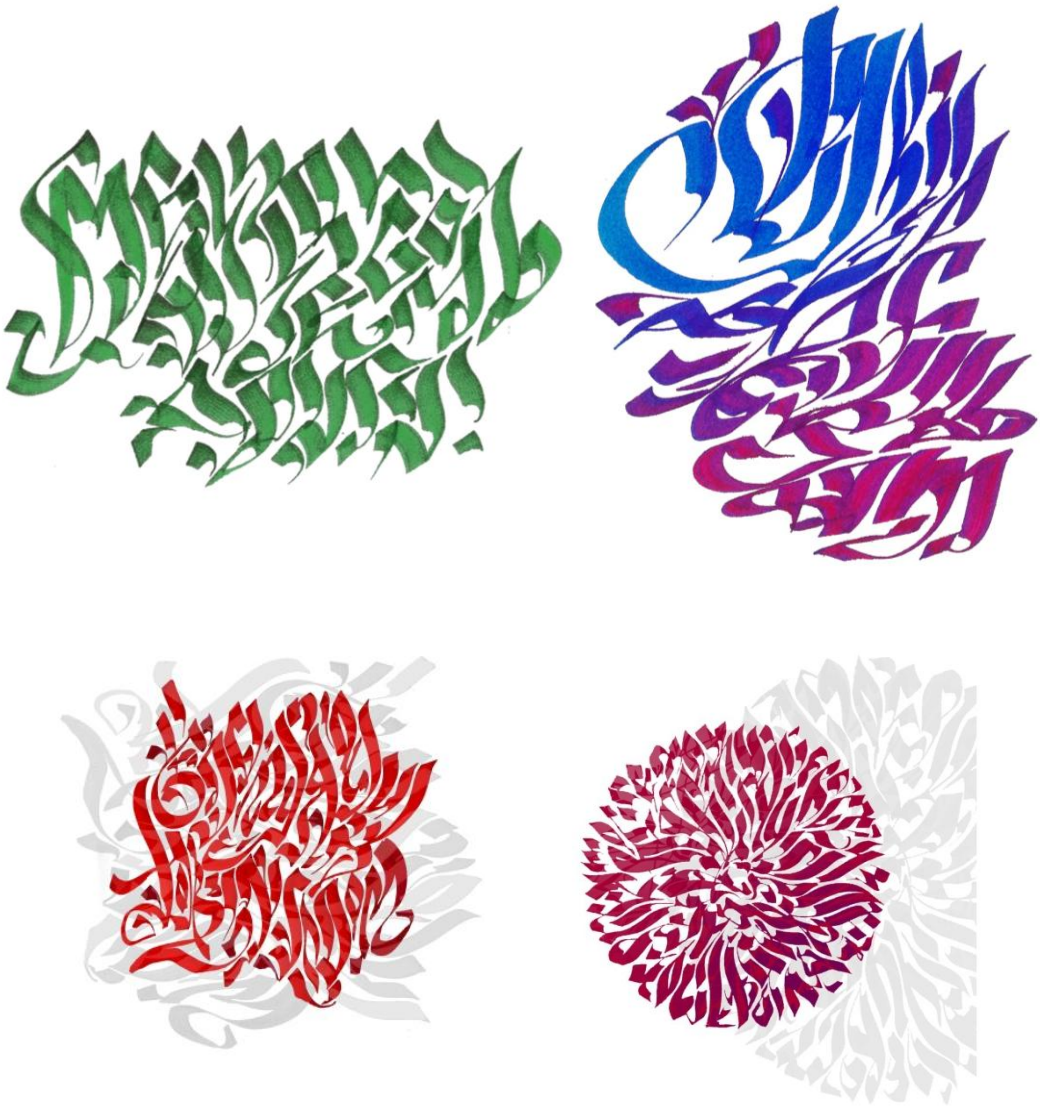


Рис. 8. Работа Мичкиной Марины, 1 курс, магистратура

Ю. В. Шишланова

Школа иконописи как путь к духовно-нравственному развитию личности

На протяжении всей земной истории Церкви иконопись была и остается одним из величайших сокровищ христианского искусства. В иконе находит свое выражение не какой-либо один аспект православного вероучения, а вся суть Православия в целом. Недаром иконы справедливо называют «богословием в красках».

«Православная икона притягивает и верующих, и неверующих. Интерес к ней отличается крайним разнообразием: увлечение стариной или

вообще собирательством, главное же – тяга к иконе в плане религиозном, стремление понять ее, а через нее понять и Православие, – свидетельствует известный богослов Леонид Успенский, замечая, что «в нашу «визуально ориентированную эпоху» назрела настоятельная необходимость, как для инославных, так и для самих православных, вникнуть в суть догмата иконопочитания и в его значение для современного христианства» [1, с. 563].

Предметом рассмотрения в публикации является опыт организации приходской иконописной школы, созданной в Челябинске при храме праведного Иоанна Воина. Работы воспитанников школы представлены на выставке в фойе Челябинского государственного института культуры во время работы юбилейного Пятнадцатого Славянского научного собора 18–19 мая 2017.

Курсы иконописи при храме Иоанна Воина открылись в сентябре 2016 г. по благословению настоятеля храма – иерея Павла Курбатова. Курс рассчитан на взрослую аудиторию в количестве 8–10 человек. Длительность обучения составляла один год, занятия проходили с сентября по май включительно. Учебная программа включила в себя, соответсвенно, теоретическую (краткая история иконописи, знакомство с иконографией) и практическую (написание иконы) части.

Главная цель курса – практическое усвоение учащимися базовых знаний по написанию иконы.

Задачи курса:

- Краткое знакомство с историей иконописи.
- Краткое знакомство с иконографией.
- Подготовка доски под будущую икону.
- Подготовка пигментов.
- Написание иконы.

Первый курс закончило семь человек, написано семь икон, среди которых: икона апостола Павла, святой блаженной Матроны Московской, преподобного Сергия Радонежского, Архангела Михаила, святителя Спиридона Тримифунтского, две иконы Ангела-Хранителя.

Процесс обучения был построен на основе методики, разработанной монахиней Иулианией (Соколовой) в книге «Труд иконописца». Матушка Иулиания выделяет 4 ступени иконописного мастерства.

Ступень 1: иконописец несомненно должен быть воцерковленным и вести духовно-нравственный образ жизни. «Приступающему к изучению техники иконного дела прежде знакомства с рисунком, материалами и способами их применения необходимо понять священный характер этого искусства, его высочайшее назначение и теснейшую связь с жизнью Церкви», – пишет матушка Иулиания [2, с. 35].

Ступень 2: иконописец постоянно стремится к очищению своего сердца от всего нечистого, самосовершенствованию, что возможно только через покаяние и участие в Таинствах Церкви. «Икона – это книга о вере. Языком линий и красок она раскрывает догматическое, нравственное и литургическое учение Церкви. И чем чище и выше жизнь христианина, тем доступнее его душе язык иконы» [Там же].

Ступень 3: развитие чувства духовной эстетики. «Ошибается тот, кто ищет в иконе внешней красивости. Церковное творчество отличается несколько иным пониманием красоты... Копируя икону, человек всесторонне познает ее и невольно приходит в соприкосновение с тем миром, который в ней заключен», начиная постепенно ощущать реальность того мира, узнавать истинность данного образа, постигает глубину содержания, поражясь четкости форма, «…внутренней обоснованностью его деталей и поистине святой простотой художественного выражения» [Там же, с. 36].

Ступень 4: высшая цель – святость самого иконописца. Церковью принимается творчество, в том случае, если в нем сохранена общецерковная истина. «Вера, смирение, чистота были естественными качествами иконника. Постоянным молитвенным подвигом он умножал в себе эти качества, что приводило его квсе большему просветлению и, наконец, к святости. Свой талант он считал не своим, а полученным от Бога туне (даром), и для Бога нужно было возделать его, принести плод Господину и смиренно возвратить Подателю жизни, ничего не оставив себе (даже подписи на образе), чтобы не получить похвал, которые только вредны и отвлекают от прославления Единого и Вечного» [Там же, с. 38]. В течение всего года, в процессе освоения программы, мы стремились к достижению всех перечисленных выше ступеней. Перейдем к описанию выполненных работ.

Икона Апостола Павла (учащаяся Наталья Землянская)

Образцом послужила икона Андрея Рублева Апостол Павел, 1410–1420-е. Звенигородский чин. Дерево, темпера. Стиль написания – канонический.

Иконография: вместо энергии и решительности византийского образа мастер выявил черты философской углубленности, эпическую созерцательность. Лик апостола исполнен скорби и умиротворённости. Взгляд апостола не обращен на зрителя, он смотрит в сторону и раздумывает над высшими мыслями. В его руках находится книга (изображение было утеряно со временем), как символ мудрости и знания, а главное – проповеди христианства. Данная икона является примером мастерства Рублева. Фигура прописана энергично и четко, характерно для мастера. Одежды апостола темные, по цветам подходящие к канону, и с прописанными в них глубокими складками. Созерцательность образа подчеркнута серебристо-жемчужной гаммой одежды, усиливающей впечатление возвышенной красоты, покоя, просветленной гармонии и ясности своим колоритом, ритмом складок, тонкостью тональных переходов.

Используемые материалы: липовая доска, левкас, яичная темпера, олифа льняная. Пигменты: охра светлая, охра золотистая, глауконит теплый, сиена жженая, умбра жженая, марс коричневый, шунгит, ультрамарин, лазурит афганский, белила титановые, кадмий красный темный, гематит, кобальт зеленый.

Икона Архангела Михаила (учащаяся Татьяна Церр)

Образцом послужила икона преп. Андрея Рублева и Даниила Черного. Владимирский деисусный ряд иконостаса Успенского собора города Владимира. Звенигородский чин, 1408 г. Дерево, темпера. Стиль написания – канонический.

Иконография: изящество и гибкость контура, соразмерность движения и покоя, тонко переданное задумчивое, созерцательное состояние. Живописное решение иконы отличается исключительной красотой. Преобладающие в личной плави розоватые тона слегка усилены розовым приплеском вдоль линии носа. Нежные, немного пухлые губы, написанные более интенсивно-розовым, концентрируют этот ведущий тон. Золо-

тисто-русые волосы в мягких локонах, обрамляющие лик, придают гамме более теплый оттенок, который согласуется с золотым ассистом ангельских крыльев, написанных яркими охрами, золотом фона. Бирюзово-голубая повязка в волосах, как бы пронизанная светом, вплетается в эту золотистую гамму подобно вкраплению благородной эмали. С нею тонально перекликается голубой, более приглушенного оттенка в папортках (крыльях) и в небольших участках хитона с золотым узорным оплечьем. Но преобладающим в доличном оказывается снова розовый. Этот тон ангельского гиматия, накинутого на плечи и драпирующегося изысканными складками. Заполняя большую часть живописной поверхности, розовый тон мастерски моделируется разбеленными складками, подчеркнутыми верхним рисунком сгущенного кораллово-розового тона. Колористическое решение этой иконы, соединяющее золотисто-желтые, розовые и голубые тона, облагороженные золотом фона, орнамента и ассистной штриховкой ангельских крыльев, идеально соответствуют образу архангела, райского небожителя.

Используемые материалы: липовая доска, левкас, яичная темпера, олифа льняная.

Пигменты: гематит, кадмий красный средний, ультрамарин, лазурит, охра светлая, охра золотистая, белила титановые.

В заключение сделаем следующие выводы. Древняя икона, как некое Богооткровение, плод духовного опыта, предание и творение отцов Церкви, свидетельство их вечности, несет на себе все черты небесного: молитвенную собранность, глубину тайн веры, гармонию духа, красоту чистоты и бесстрастия, величие смирения и простоты, страх Божий и благоговение. В созерцании иконы утихают страсти и суета мира; она высится над всем в ином плане бытия. Икона есть великая святыня и по содержанию, и по форме. Евангелие проповедует Царствие Божие словом, икона то же провозглашает истины Евангелия образом. Божественное слово Евангелия отличается величайшей простотой, доступностью и одновременно неизмеримой глубиной. Внешняя форма иконы – предел, вершина простоты, но глубине ее мы поклоняемся с благоговением. Евангелие вечно, одно – для всех времен и народов; значение

иконы не ограничивается ни эпохой, ни народностью, его трудно переоценить как для Православия, так и для самого иконописца, верующих. Икона является духовным маяком, сопровождающим наш персональный духовный корабль на пути к спасению, охраняя его от отклонений от истины христианства.

Список литературы

1. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. – Переславль: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 1997. – 656 с.
2. Монахиня Иулиания (Соколова). Труд Иконописца. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998. – 225 с.

И. В. Кузикова

Русский народный лубок и лубочная литература: христианские мотивы

Искусство лубка относится к особому виду графики, представляя собой изображение с подписью. Лубок отличается лаконизмом изобразительных средств, простотой и доступностью образов. Лубочные листы вошли в русскую культуру как самобытное явление. В них прослеживается синтез декоративности народных росписей с композиционной продуманностью искусства миниатюры. В настоящее время пришло понимание необходимости их специального изучения. Становится все более очевидным, что искусство лубка способно вписать свою страницу в историю культуры России, в понимание особенностей сложения художественных традиций, их влияния на современное искусство.

Народное искусство лубка отличается от профессионального прежде всего тем, что никто из мастеров не владел изобразительной грамотой. Лубочные картинки не похожи на произведения художников-профессионалов, чем вызывают противоречивые суждения и сегодня. Одни восхищаются доходчивостью таких изображений, запоминающимися образами, яркими красками. Другие, наоборот, видят в нем только неправильный рисунок, крикливую раскраску. Второе суждение чаще всего происходит от незнания лубка, неумения в нем разобраться. Так, первооткрыватели народных картинок отнеслись к ним как к искусству необразованных крестьян, считая их недос-

тойными изучения, так как большее внимание в то время уделялось французскому и итальянскому искусству.

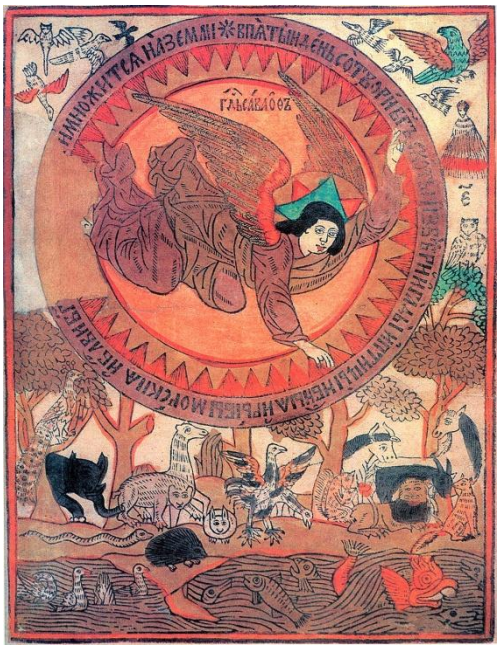
Перемены по отношению к лубочным картинкам наметились в начале XIX в., когда свое внимание на них обратил московский ученый И. М. Снегирев. Он начал коллекционировать народные картинки, занимался их изучением и популяризацией. Лубочная литература и лубочные картинки всегда вызывали к себе интерес, и, соответственно, к проблемам их значимости для народа.

На Руси народные лубочные картинки начали создавать во второй половине XVII в. Печатать их начали в Киево-Печерской лавре, где шел активный выпуск церковной литературы. Мастера-граверы резали доски для печатания иллюстраций к духовным книгам. Богато иллюстрированные рукописи представляли собой не только духовную, но и большую материальную ценность.

Наиболее интересными являются лубочные листы горожан-ремесленников, владельцев собственных мастерских. К ним относятся и листы с изображениями святых. Фантазия народных мастеров изменила традиционное однообразие поз, жестов и образов церковного искусства. Иконописная схема дополнялась обилием бытовых подробностей. Рядом со святыми изображались простые люди, которые ловили рыбу, пахали землю, молотили хлеба. Делать подобные листы оказалось очень прибыльно, они были удобны в обиходе, их можно было носить с собой или повесить на стену.

Художественное пространство лубочного листа, как светского, так и религиозного содержания, организовано особым образом, ориентируя зрителей на пространственные переживания. Лубочные картинки чаще всего изображают не какой-либо один момент словесного текста, а все эпизоды одновременно. Одной из существенных особенностей лубка является то, что словесный текст делался художественно активным при чтении не “глазами”, а на слух. Зафиксированный на листе словесный текст был как бы сценарием.

Большое значение для развития лубка имели работы Василия Кореня. На рубеже XVII и XVIII вв. он создал листы под названиями «Библия» и «Апокалипсис».



Василий Корень. Библия. Лист 5 (1696 г.)

Лубок-икона «Явление Святой Троицы Александру Свирскому» (конец 1720 г.)

В своих работах Василий Корень представил не встревоженный и трагичный мир, а своего рода праздник. Всё в его работах радостно и декоративно. Появление гравюр Василия Кореня стало своего рода переходным моментом от лубков – бумажных икон XVII в. к лубкам светского содержания XVIII столетия. Лубочные картинки и книжные иллюстрации для лубочной литературы дополняли друг друга, развиваясь в едином потоке народного изобразительного искусства.

Среди религиозной лубочной литературы значительную часть составляли жития святых. Всего известно более 100 таких изданий. К религиозной лубочной литературе также относились молитвенники, псалтыри, святцы и творения святых отцов. Наибольшей популярностью пользовались не Ветхий завет и не Евангелия, а именно жития святых, так как крестьяне предпочитали не общие поучения или отвлеченные от знакомой бытовой конкретики рассказы, а биографические повествования, позволяющие прочувствовать основные положения христианского образа жизни. К числу самых популярных книг этого рода относились жития Тихона Задонского, Сергия Радонежского, Кирилла и Мефодия, Алексия человека божия, Зосимы и Савватия Соловецких и др.

Кроме того, к религиозной лубочной литературе можно отнести около двух десятков изданий духовно-нравственного содержания: «Страсти Христовы», «Како подобает стояти в церкви Божией», «Об антихристе и кончине мира», «Смерть закоренелого грешника и праведного», «Сердце человеческое при жизни праведной и греховной», «Загробная жизнь» и др.

Из других лубочных религиозных книг больше всего были распространены Псалтырь и Евангелие. Религиозная книга считалась предметом сакральным. Она читалась главным образом «отсталой» частью деревни – пожилыми крестьянами, женщинами, причем чаще всего чтение приурочивалось к религиозным праздникам, посту и т. п. Поэтому религиозная книга тщательно сберегалась, в доме хранилась на особом почетном месте, обычно имела большой объем и хороший переплет. Обладание такой книгой, как считалось, повышало степень добродетельности владельца.

Лубок-икона
«Архангел Михаил – воевода небесных сил» (1668)

Религиозная лубочная литература относится к древним по времени происхождения. В момент своего бытования она, как по количеству ежегодно выпускаемых книг, так и по доле подобных изданий в домашней библиотеке, составляла один из ведущих ее разделов. Изучение данного тематического направления в народном лубке является интересным в от-

ношении исследования взаимодействия народной и православной культур, возможностей их духовного диалога.

Список литературы

1. Балдина, О. Русские народные картинки [Текст] / О. Балдина. – Москва : Молодая гвардия, 1972. – 206 с.
2. Лотман, Ю. М. Художественная природа русских народных картинок [Текст] / Ю. М. Лотман // Народная гравюра и фольклор в России XVIII–XIX вв. – Москва : Сов. художник, 1976. – С. 247–267.
3. Ровинский, Д. Русские народные картинки [Текст] / Д. Ровинский. – Санкт-Петербург : Тропа Троянова, 1900. – Т. II. – 337 с.
4. Снегирёв, И. М. Лубочные картинки русского народа в московском мире [Текст] / Сочинение Ив. Снегирева. – Москва: Университет. тип., 1861. – 139 с.

О. Ф. Кожихова

Акустический код славянской духовной культуры

Традиционная культура издревле предназначалась для поддержания жизни человека в непростых обстоятельствах и природных условиях. Знания, накопленные жизненным опытом, передавались потомкам. Данный процесс осуществлялся через бытовые предметы, орудия труда, предметы жизнедеятельности, жилище, объекты природы и пр. Бытовым предметам давали и символическое значение.

В случае, когда объект духовной или материальной культуры приобретает дополнительный смысл, о нём можно говорить в символическом значении, он становится знаком или символом другого предмета, понятия. Образное значение объекта связано с его первоначальными качествами, свойствами, а бывает и с действиями, которые совершаются, благодаря нему.

В народной культуре образуются символические «языки», которые отличаются способом передачи информации, но связаныединым полем значений. В научной литературе они называются культурными кодами, так как с помощью них кодируется определенное содержание. Чаще эти «языки» применяются в ритуале. Этот феномен занимает основное место в традиционной культуре. Ритуал, как особая символич-

ная форма человеческого поведения, противопоставляется повседневности. Однако он влияет и на сферу бытовой жизни, в большой степени ритуализированной.

Отличием семиотического языка культуры (в отличие от других систем знаков, в том числе и от естественного языка) является применение его в качестве культурного символа элементов, имеющих различную субстанцию, принадлежность разным кодам: вербальному (языковые единицы), акциональному (ритуальные действия), реальному (предметные символы), музыкальному и пр. Одним из них является звуковой код. Как и другие явления внешнего мира, звук способен наполняться значением, становиться знаком, обретать культурную функцию и включаться в культурный текст. В литературе по этнографии можно обнаружить много вариантов семиотизации различного рода звуков и шумов в народном быту и славянской ритуальной практике, но всё ещё не было предпринято попыток целостного рассмотрения звукового кода культуры и анализа его формальных, функциональных и семантических особенностей.

Формальный аспект этой темы предполагает изучение природы и принадлежности звуков подверженных семиотики культуры, их систематизацию и сопоставительную характеристику.

Семантическая сторона звуковых знаков – более сложная проблема. Её изучение не всегда может ограничиться звуком в невербальной форме. Семантика звуков в системе символического языка народной культуры неотделимо от прагматики. Восприятие звуков природы зависит от того, кому, какому «отправителю» приписывает их народное сознание. Любой звук или шум считается «сообщением», переданным определенным отправителем определенному адресату или адресатам с определенной целью: треск в доме или скрип половиц ночью – «речь» домового; кукование кукушки – передача вестей с «того» света и пр.

Мир звуков, которые символически осмысливаются в народной культуре, очень многообразен. Он состоит из звуков природы (голоса птиц, животных, стихий), человеческих звуков (крик, шепот, пение), звуков, извлекаемых человеком при помощи дополнительных средств (например, музыкальных инструментов).

В русской народной культуре известны мифологические представления, которые связаны с «голосом» музыкального инструмента. В мифологии духовых инструментов зооморфные и антропоморфные черты представлены достаточно полно. Вероятно, на это повлияло использование их в пастушеской обрядности. Важной особенностью является способ звукоизвлечения: воздух, выдуваемый, выдыхаемый человеком, передаваться музыкальному инструменту. Более наглядно это иллюстрируется при игре на свистульках, когда исполнитель своим дыханием озвучивает, «одушевляет» музыкальный инструмент. С такой особенностью всего живого, как дыхание (а в более высоком смысле – с духом) связан целый комплекс представлений в мифологии духовых инструментов.

Юрий Михайлович Лотман писал о том, что появление письменности открыло эру индивидуального творчества. Ранее сохранялись лишь те культурные произведения, которые сохранялись и принимались в коллективной памяти народа, а также становились традиционными. Возможность записи музыки стала толчком к развитию творческой индивидуальности, изменила понятие личности. Это стало поворотным моментом в истории человеческой цивилизации, она стала соотноситься с творческой индивидуальностью. Традиции отводится консервирующая функция, а личность развивает историю, становится ориентиром. Предметы, отдельные от традиции более символичны. А семиотика вещей развивает мифологию вещей.

При рассмотрении звукового кода славянских календарных и хозяйственных обрядов можно заметить, что для его формальной характеристики принципиальное значение имеет отсутствие/наличие звука (голоса); а в случае наличия – специфические шумовые, музыкальные и речевые эффекты. В славянской скотоводческой обрядности этим звуковым феноменам также приписывается сакральный смысл, но есть и специфические способы создания «звуковых знаков», связанные с использованием пастушеских орудий труда, например, музыкальных инструментов (рожка, трубы и пр.). А именно, наигрыши пастуха считались защитой скота от диких зверей и нечистой силы.

Важными в действиях пастуха являлись защитная и продуцирующая функции. Но в первую очередь музыкальные сигналы пастуха обладают

коммуникативной направленностью. Эта функция может быть магически усилена. Например, великорусы верили, что труба приобретет нереальную силу, если в неё положить шерсть охраняемых животных, а на музыкальный инструмент сделать заговор. Подобная практика особенно распространена на Русском Севере.

В разных славянских ареалах изготовление пастушеских музыкальных инструментов (затем обращение к ним в быту) проходило параллельно с магическими действиями, запретами, предписаниями. У северорусских крестьян считалось, что скот быстрее и активнее будет сходиться на звук рожка, куда вложен кусочек пасхальной свечи, с которой пастух обошёл стадо, а также рукописный заговор или иные магические предметы. Можно предположить, исходя из более подробного исследования, что отдельная сигнальная функция пастушьей трубы или рожка – позднее отделение её из древней синкретичной функции.

С музыкальным инструментом пастуха в различных вариантах обрядовой практики связан северорусский пастушеский «отпуск» – молитва или заговор, часто содержащий ряд запретов для пастуха, как результат «договора» с лешим, «хозяином леса». За это он, считалось, должен помогать пастуху пасти скот, не причиняя зла ни животным, ни их проводнику. Игра на рожке или трубе превращается в способ коммуникации с лешим, а сам музыкальный инструмент – неким сакральным предметом, относящимся к сфере потустороннего. Пастух, заключивший такой «договор», считается единственным обладателем права играть на своём музыкальном инструменте. Неприкосновенно также и пространство, на которое распространяется действо.

В славянской скотоводческой обрядности наиболее выражена функция звука. Но это явление не однозначно. Звук может и отпугнуть, и привлечь нечистую силу. Считается, например, что свистом можно активизировать лешего, чтобы тот сгонял скот, или вызвать сильный ветер, а звуки пастушьего рожка или свирели часто импонируют слуху разных демонов, которые сбредаются к пастуху и его стаду. Таким образом, не менее действенны в скотоводческой обрядности молчание, тишина, стремление к беззвучию. В некоторых славянских регионах пастуху запрещалось играть на трубе или рожке до Юрьева дня. Это связано с весенним календарным циклом.

Пастушеские музыкальные инструменты используют и в календарных обрядах, имеющих продуцирующую и апотропеическую функции. Во время весеннего обряда «Зеленый Юрий», совершая обходы домов, трубят в рожки и изо всех сил звенят снятыми с коров, овец, коз колокольчиками. Подобные обряды совершались в Словакии, Южной Чехии, Хорватии.

Ещё более «прагматичны» звуки, создаваемые человеком, прежде всего, включенные в ритуал. Например, игра на деревянных трубах во время цветения злаков ускоряет созревание хлеба. Столь же подвержены ритуалам и связанные со звуками запреты: требование соблюдать тишину, сохранять абсолютное молчание, не отзываться на голос и пр. часто считается необходимым условием действенности обряда.

В формировании звукового пространства принимают участие звуки и голоса природы (такие, как первый гром или кукование кукушки), звуки и голоса, имеющие сверхъестественное происхождение, а также «культурные» звуки. В этой связи речь идет о правилах отбора значимых звуков из всего окружающего человека мира, об их толковании, о нормах поведения человека в ситуациях контакта с этими звуками. Таким образом, оказывается важно слушать, распознавать их. Звук является не только элементом ритуала, но и объектом запрета или толкования.

Отделяя границы календарных циклов, структурируя годовое время, звук становился одним из существенных компонентов мифологической картины мира. Это относилось и к приметам, поверьям. Дурным знаком считалось преждевременное кваканье лягушек, относительно календарных праздников. А также, кукование кукушки, пение. То же относится и к музыкальным инструментам, особенно в связи с обрядностью Юрьева дня. Северорусские пастухи только с 23 апреля начинали дуть в трубы и играть на рожке. У сербов дети и пастухи начинали играть на самодельных трубах и рожках также, с Юрьева дня. Поэтому же взрослые не делали для детей «пищалок» из колосьев ржи, в противном случае, ребенок обрекался на то, чтобы «пищать от бедности, сиротства». Ещё в южных губерниях России вблизи полей считалось грехом играть на некоторых музыкальных инструментах (пока хлеба не поспеют).

Редки, но показательны, ритуалы ранней весны, провоцирующие пробуждение природы, растительности и, отчасти, социума в целом. В Болгарии

1 марта, в день начала весны, дети играют на специальном музыкальном инструменте, называемом марта-джърка, и издающем сильно вибрирующий звук. Игра на нём сопровождалось исполнением первомартовских песен.

Звуковое пространство календаря строится на постоянном воспроизведении, «проигрывании» двух основных семантических оппозиций: на противопоставлении тишины и звука, также звука «культурного» и «дикого», или потустороннего, принадлежащего нездешнему миру. Оно взаимодействует с другими обрядовыми циклами, а также со сферой повседневности.

С одной стороны, звук организует пространство и преодолевает его дискретность; с другой – звук принципиально медиативен и коммуникативен, всепроницаем, поэтому способен соединять пространство и время. Согласно народным представлениям, акустический код славянской народной культуры, включающий с себя голос музыкальных инструментов – один из самых мощных звуковых «орудий». С его помощью можно устранять возникший в мире дисбаланс. Поэтому, следует ответственно, вдумчиво относиться к любым производимым звукам.

Список литературы

1. Байбурин, А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов [Текст] / А. К. Байбурин. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – 240 с.
2. Банин, А. А. Русская инструментальная музыка фольклорной традиции [Текст] / А. А. Банин; Гос. респ. центр рус. фольклора. – Москва, 1997. – 248 с.
3. Зуева, Т. В. Русский фольклор [Текст] : учебник для высш. учеб. заведений / Т. В. Зуева, Б. П. Кирдан. – 4-е изд. – Москва : Флинта: Наука, 2002. – 400 с.
4. Левин, С. Я. Духовые инструменты в истории музыкальной культуры [Текст] / С. Я. Левин. – Ленинград : Музыка, 1973. – 263 с.
5. Лотман, Ю. М. Технический прогресс как культурологическая проблема [Текст] / Ю. М. Лотман // Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам : сб. науч. тр. / отв. ред. З. Г. Минц ; Тартуский гос. ун-т. – Тарту, 1988. – 170 с.
6. Народное музыкальное творчество [Текст] : учебник / отв. ред. О. А. Пашина. – Санкт-Петербург: Композитор, 2005. – 566 с.
7. Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян [Текст] : сб. науч. ст. / отв. ред. С. М. Толстая. – Москва : Индрик, 1999. – 336 с.

В. И. Полозков

Церковное искусство: традиции и современность (на примере художественно-производственного предприятия «Софрино»)

Декоративно-прикладное творчество богато во всех своих проявлениях. Достойное место в нем занимает художественная обработка дерева. Издревле Русь славилась своей предметно-материальной культурой, безграничным богатством человеческой души, основанной на верой предков, вере православной. Многие деятели искусства, изучавшие историю государства Российского, такие как Н. М. Карамзин, Е. С. Двойникова, целый ряд других, уделяли особое внимание и зодчеству, церковному искусству.

Церковь живёт в мире и для мира, для его спасения. Поскольку Церковь является царством не от мира, церковное искусство преследует иные, в сравнении со светским, цели. Митрополит Филарет, Минский и Белорусский отмечал, что «церковное искусство и жизнь Церкви взаимосвязаны и взаимообусловлены – поэтому ни понять, ни объяснить церковного искусства вне Церкви и её жизни невозможно» [3].

Искусство благоукрашения храмов – это не только внешняя красота, но и исихазм. В современный период церковная продукция изготавливается, как и прежде, один из самых известных художественных центров является «Софрино» – крупнейший поставщик церковной продукции, работающий в разных сферах искусства – иконографии, металлообработка и других.

История художественно-производственного предприятия «Софрино» достаточна интересна. Начало предприятия – работа в мастерских по производству икон, церковной утвари, изначально эти рабочие цеха располагались в Новодевичьем монастыре (рис. 1). В нём, при Успенской церкви, организовали ряд цехов, среди которых были свечной, пошивочный, иконный и церковного убранства. В то время в мастерских трудились всего около 80 человек. Несмотря на трудности с техническим оборудованием и самим древесным материалом, мастера начали изготавливать кресты нательные и запрестольные, подсвечники, панагии, как из дерева, так и из металла.

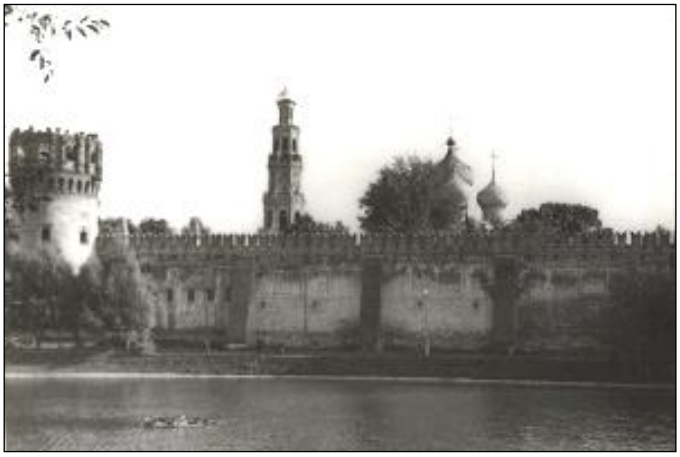


Рис. 1. Новодевичий монастырь, 60-е гг.

В 1961 г. состоялся переезд мастерских переехали в село Алексеевское, а затем, в 1975 г., в подмосковный посёлок Софрино. Со временем проводились реконструкции и расширение производственных площадей, обновлялся ассортимент продукции, увеличивалось число рабочих мест [4]. В настоящее время на предприятии используется новейшая технология, станки с числовым программным управлением.

Православный храм не может существовать без иконостаса, он бывает из разного материала, но чаще всего из дерева, в Софрино выпускается достаточно большой их ассортимент. Стоит отметить, что издревле иконостасы были разных размеров и форматов; первые иконостасы на Руси были одно-двухъярусные, отличающиеся своей лаконичностью и практически всегда украшающиеся резьбой.

На рубеже XIV–XV вв. иконостас уже состоял из трёх рядов, затем число рядов составляло шесть и даже восемь. В старинных тябловых иконостасах строгая и невысокая резьба, которая впоследствии приобретает большую насыщенность узорами, она становится декоративнее, пышнее.

Учитывая это, орнаменты на современных иконостасах (рис. 2) и Царских вратах остаются прежними – в них прослеживается связь с иконописными узорами, присутствуют растительные образы, виноградные ветви, изображения геометрического характера – круги и полукруги, квадраты и другие фигуры, представленные не разобщено, но в некоторой определённой композиции. Большой выбор в продукции «Софрино» можно увидеть и в других деревянных изделиях – это киоты (рис. 3) иконы, печа-

ти для просфор, аналои и другая храмовая утварь, созданная руками мастеров, великолепные престолы и жертвенники, украшенные резьбой и сусальным золотом.

Рис 2. За изготовлением фрагмента Царских врат

Рис. 3. Киот настенный виноградная лоза с иконой «Пресвятая Троица»

Рис. 4. Полка под икону двухъярусная с лампадой

На предприятии продолжается дело известных резчиков, таких как инока Амвросия, жившего в XV в. в Троице-Сергиевой Лавре, известного своими замечательными и одухотворенными изделиями церковного убран-

ства. Изделия этого инока были широко известны, считались первоклассными, для его времени. Автор создавал изделия комбинированного характера – совмещая резьбу по дереву с ювелирным искусством [2, с. 79]. В настоящее время художественно-производственное предприятие также стремится к поиску новых решений (рис. 4). Популярными являются полки для икон с лампадой, металлическая подставка для которой украшена сквозными изображениями и вставками камней, поэтому вполне возможно, что дальнейшая деревянная продукция будет представлена в этом же стиле. Несмотря на все положительные моменты, в церковном искусстве существует проблема некоторых её аспектов, традиционность исполнения деревянных изделий, к примеру икон, постепенно заменяется более дешёвым и доступным вариантом для широкого потребителя. Исследователь П. С. Дубровский, проводя анализ современного рынка народных промыслов (иконописи и религиозных сувениров) отмечает, что в сравнительной характеристике выпускаемой религиозной продукции в России и других зарубежных странах, таких как Украина, Белоруссия, Латвия, Эстония, Грузия, выделены часть мастерских, обладающих интернет-магазинами. Для анализа рассматривались 180 мастерских, из которых 143 принадлежат непосредственно иконописцам, 5 сайтов – предлагают иконы в технике шитья и только 8 сайтов работают по продаже резных деревянных икон. Примерно такая же тенденция продажи существует в «Софрино» [Там же, с. 79] – в каталоге 520 живописных икон, и только 11 деревянных резных икон [1, с. 193]. Можно сделать вывод, что выпуск продукции зависит от приоритетов покупателя, предприятие уделяет особое внимание развитию печатных икон, тем самым интерес к производству деревянных икон и иконописных вынуждено утихает. Таким образом, проблема традиций и новшества приоритетов покупателя, относится не только к производству икон, но и ко всему церковному искусству в целом.

Постепенно теряют свою традиционность в исполнении такие религиозные изделия как печати для просфор, другие деревянные изделия, сделанные не в ручную, а с помощью специального оборудования. Роль мастера в этом случае относится лишь к доработке деталей, в то время как многие исследователи и священнослужители дореволюционной Рос-

сии считали иначе. Так, по словам прот. Владислава Правоторова, непревзойденные результаты храмосоздательства предков, оставивших нам великое богатство церковного искусства, объясняются тем, что мастера – это те люди, для которых важно не внешнее составляющее изделия, а его сообразнозное сопоставление с соборностью Церкви. Именно поэтому под церковным искусством должно понимать не то, что привлекательно сегодня и считается новым и усовершенствованным, но то, что было – и только то, что было. Это не значит, что производство «Софрино» и подобные ему предприятия идут по неверному пути развития, ведь мастера стремятся соблюдать старинные традиции и одновременно внедрять новые технологии.

Обозначенная выше проблема не имеет чёткого решения, выпускаемая продукция предназначена не только для самой церкви, но и для отдельного верующего, тем не менее измерение актуальности церковного искусства не возможно определить однозначно. В случае рассмотрения церковного искусство как полностью традиционного, в рамках современности, возникает сложная ситуация, объясняющаяся стилизацией, наличием современного оборудования на рабочих местах, в производстве. Полагаем, если искусство благоукрашения храмов не будет опираться на церковные уставы и каноны, на традиции, оно не сможет существовать.

В данной ситуации становится ясным и обоснованным статус традиции, основанной на церковности. В то же время современность даёт нам понять и то, что мы не являемся полноправными наследниками этого искусства. К особой цели современного творчества относится направление, концентрация общих усилий на поиск в традиции того, что мы считаем актуальным, своевременным и необходимым.

Список литературы

1. Дубровский, П. С. Анализ современного рынка народных промыслов: иконопись и религиозные сувениры [Текст] / П. С. Дубровский // Многоуровневое общественное воспроизводство: вопросы теории и практики. – 2011. – № 1. – С. 191–202.
2. Никольский, В. А. Древне-русское декоративное искусство [Текст] / В. А. Никольский. – Петербург : Изд-во Брокгауз-Ефрон, 1923. – 136 с.

3. Кеслер, М. Ю. Современное церковное искусство храмоздательства и каноническая традиция [Электронный ресурс] / М. Ю. Кеслер // Михаил Кеслер Архитектор : сайт / М. Ю. Кеслер. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа:http://kesler.ortox.ru/2012/12/19/sovremennoe-cerkovnoe-iskusstvo-xramozdatelstva-i-kanonicheskaya-tradiciya/ – Дата обращения: 18.03.2017.
4. Софрино [Электронный ресурс] : официальный сайт / ХПП «Софрино» РПЦ. – пос. Софрино : [Б. и.], 2017. – Режим доступа: http://sofrino.ru. – Проверено: 14.04.2017.

А. А. Ржавитина

Монументальная живопись сегодня: реальная необходимость или пережиток прошлого?

В культуре современности люди достигли, приобрели многие умения – летать, как птицы, плавать, как рыбы; однако достижение статуса подлинно человеческого бытия по-прежнему остается проблемой. Актуален вопрос о нравственном воспитании подрастающего поколения.

Семья, общество, окружающая среда формируют мировоззрение нового человека с первых дней его жизни; необходимо, чтобы это влияние этих факторов было положительным и осознанным. Мировоззрение – система взглядов человека на окружающий мир, его основанием становятся детские впечатления, то, каким мир предстает перед глазами ребенка.

Что же сегодня видят наши дети вокруг себя, что может заинтересовать, привлечь их внимание? Серые коробки однотипных унылых строений или красивые картинки на экранах телевизоров? Не удивительно, что подростками все чаще и чаще предпочитается реальной жизни виртуальный способ бытия.

Каждый день на нас обрушивается огромный поток информации с экранов телевизоров и компьютеров. Безусловно, в содержании политики российского государства имеют место значительные усилия, направленные на проверку всего массива информации на безопасность, с целью предотвращения от попадания в отечественное культурное пространство сцен жестокости и насилия. В то же время, вопрошание остается: так ли безопасна эта «безопасная» информация? Воспитывают ли СМИ у подрастающего поколения такие социально необходимые нравственные качества, как долг, честь, совесть, достоинство?

Примерами для подражания современной молодежи становятся нравственно-сомнительные кумиры, гламурной внешности барышни, беспринципная «золотая молодежь», сиюминутные эстрадные «звездочки», раскрутившиеся на скандалах. В этом информационном вихре образов и событий, подросток (да и взрослый), не может отличить «правильное» от «поверхностно-красивого».

Чему и как нужно учить подрастающее поколение, когда осознаешь, что в некоторых, информационно-технических вопросах оно более «продвинуто», чем ты сам? Однако, несмотря на это, как никогда остро стоит проблема нравственного воспитания: нравственные, этические ориентиры утеряны, утеряна связь поколений.

Россия имеет великую историю, которую нельзя забывать, ведь это бесценный опыт. Наша страна богата талантливыми, образованными, отважными людьми, имена которых нужно знать и помнить каждому. Всякая история есть история культуры и образования. В процессе определения стратегических целей и задач образования, необходимо изучать историю развития культуры. Обратим внимание на известную парадоксальность, Россия предстает «страной крайностей», поскольку в определенные периоды в ее истории явны стремления смести, стереть, забыть, уничтожить прошлое, начав все с нового листа.

Процессы такого же рода происходят и в сфере искусства, особенно это коснулось современной монументальной и реалистической живописи постсоветского периода. И если станковое искусство еще так или иначе присутствует в нашей жизни, его качество еще как-то пытаются контролировать профессиональные творческие объединения, то содержательная монументальная живописьпрактически ушла в прошлое, неся на себе клеймо «пережитка социалистической идеологии».

Расцвет монументально-декоративной живописи приходится именно на советский период нашей истории, однако нельзя рассматривать эти явления, монументальную живопись и социалистическую идеологию, как тождественные. Монументальная живопись появилась в глубокие древние времена, гораздо раньше, чем социалистическая идеология. В разные исторические эпохи монументальная живопись отражала главные идеи, откро-

вения и иллюзии своего времени. Коммунистическая партия лишь использовала монументальное искусство, как наиболее эффективный инструмент воздействия на народные массы.

Монументальное искусство – обобщающее понятие, оно существует только в конкретных своих проявлениях: архитектурных сооружениях, скульптурных монументах, памятниках, рельефах, стенных и плафонных росписях, мозаиках, витражах и т. п. Охватывая основные виды пространственных искусств, монументальное искусство вбирает в себя те жанры творчества, которые участвуют в художественном формировании постоянной жизненной среды человека и общества. Произведения монументального искусства «…создают своего рода образные модели мира, каким он представлялся в ту или иную эпоху. Но при этом они выражают извечное стремление человека понять свое место в мироздании, победить неумолимый бег времени и утвердить в памяти грядущих поколений те ценности и идеалы, которые для данного общественного строя являются наиболее важными, непреходящими» [2, с. 5]. Искусство – один из мощнейших инструментов воздействия на человека, в конечном счете, на его поведение, на принятие тех или иных решений. Именно поэтому любая идеология в любой стране всегда стремилась и стремится поставить искусство себе на службу.

Способность монументального искусства воздействовать на коллективное сознание масс давно обратила на себя внимание тех, кто думал о разумном преобразовании общества. Недаром в мечтах социалистов-утопистов, таких как Т. Кампанелла, важное значение придавалось монументальной живописи, прямо и непосредственно служащей интересам идеального общества, участвующей в деле воспитания и образования новых поколений.

По мере развития таких мощных средств распространения знаний, как книгопечатанье, радиовещание, кинематограф, телевидение, естественно, менялись и функции самого монументального искусства. То, что имело первостепенное значение во времена, когда монументальное искусство служило главным инструментом идейного воздействия, своего рода «библией для неграмотных», утрачивало свое значение, и функции мировоззренческого, нравственно-просветительского и пропагандистского характера либо переходили к другим видам идеоло-

гической деятельности, либо существенно изменились, продолжая меняться и в наши дни.

Доктор искусствоведения Т. В. Ильина считает, что в конце II тысячелетия н. э. высокое искусство оказалось побежденным искусством массовым и китчем, как его крайним выражением. Это не только русское, но и общемировое явление. Вот почему все яснее становится, как ни трагично это звучит, что XX в. – это век катастрофы культуры, корни которой просматриваются еще в прошлом столетии, когда начало рушиться религиозное сознание и традиционный уклад жизни, а буржуазность породила протест лишь в форме безбожного бунта и эстетизации порока и зла [1, с. 252].

В сложившейся ситуации нравственного и культурного упадка было бы ошибкой не использовать такой мощный инструмент культурного воздействия, как монументальную живопись. Именно она, конечно, выполненная профессионально, поможет организовать и развить современную социально-культурную среду, помогая использовать более интенсивно возможности всех ее основных звеньев: школы, культурно-досуговых, физкультурно-спортивных, духовно-просветительских и прочих учреждений. Ведь окружающее нас пространство нужно не просто украшать, нужно наполнять его достойным содержанием.

Современная монументальная живопись может стать хорошим подспорьем не только в деле воспитания и образования нового поколения, но и в продвижении государственных программ, в том числе программ патриотического воспитания. Создать окружающую среду не просто красивой, но и наполненной смыслом, хорошими, добрыми, патриотическими идеями, вполне по силам нашему обществу. И если во времена Советского Союза художники были закованы в «суровые», формальные рамки, то теперь перед ними открывается широкий простор не только в выборе тем, приемов, техник, но и в применении различных новых материалов и технологий.

Список литературы

1. Ильина, Т. В. История искусств. Отечественное искусство [Текст] : учебник / Т. В. Ильина. – 3-е изд., перераб. и доп. – Москва : Высш. шк., 2000. – 407 с.
2. Толстой, В. П. У истоков советского монументального искусства [Текст] / В. П. Толстой. – Москва : Изобразительное искусство, 1983. – 240 с.

А. А. Чуфарова

Особенности монументально-декоративного камнерезного искусства на Урале

Камнерезное искусство в России получило особенно интенсивное развитие в XVIII–XIX вв. Значительную роль в этом процессе сыграло активное освоение Урала, одного из окраинных регионов России, источника диковинных камней. Уральский горный хребет, давший название этой местности, разделяет Европу и Азию, открывая бескрайнюю Сибирь. Исторически развитие этой местности связано с горным делом. Вполне естественно, что разнообразные минералы и породы обусловили огромный интерес к камнерезному искусству.

Развитие Урала и уральских городов тесно связано с промышленностью. В XVIII в. шло стремительное освоение территорий на востоке страны, на них возводились заводы, вокруг них строились поселения; открывались залежи полезных ископаемых, становились известными неизвестные до тех пор минералы. К 1726 г. здесь уже работали камнерезы-самоучки, в помощь которым приглашали европейских специалистов. Уральцы довольно быстро совершенствовались в своем мастерстве. По-настоящему поворотным стал 1751 г. когда профессионалы нескольких мастерских перешли на Екатеринбургскую гранильную фабрику. В течение немногих десятилетий было освоено множество жанров и способов обработки камня. Постепенно мастера начали декорировать свои изделия необязательными (с точки зрения функциональности) элементами. На всем протяжении XIX столетия камнерезное направление в искусстве неуклонно развивалось: разрабатывались мотивы, шлифовались техники, расширялся спектр применения камня.

Первая половина XIX в. – период наивысших достижении уральского камнерезного искусства. На Урале, по мере расширения добычи камня, появляется русская мозаика. В ней получают дальнейшее развитие идеи флорентийской мозаики. В использовании находились не только мрамор и яшма, но и полудрагоценные самоцветы – малахит, лазурит и т. д. Помимо гладких стен и сводов, мозаикой стали выкладывать всевозможные архитектурные детали (колонны, пилястры), декоративные предметы, имеющие сложную форму и фасонную поверхность (вазы, чаши,шкатулки). Для соз-

дания более выразительных произведений русская мозаика использовала не просто цвет камня, но и его естественный рисунок. На Урале работают профессиональные мастера – художники камня, обладавшие большим творческим даром и художественной культурой.

Уральские художники создали «русскую» мозаику, обогатив мозаичное древнее искусство. Это изобретение сделало создание монументально-декоративных произведений из лазурита, малахита, яшмы экономичным, позволив ему более широко развиться. Впервые её применили в архитектуре, при облицовке колонн кушкульдинской красно-зелёной яшмой.

В описании техники «русской мозаики» обращают внимание на ее художественную сторону: «Работы в технике наборной мозаики из малахита, лазурита, кушкульдинской яшмы, амазонита и письменного гранита – одна из удивительных страниц деятельности уральской фабрики. Отказ от привычных форм цельных монолитных изделий был обусловлен природным строением этих пород (пустоты, включения, ноздреватость), их текстурными особенностями и целями экономии. В лучших наборах тонкие пластинки облицовочного камня, добранные в определенном ритме рисунка, создавали поразительный декоративный эффект» [1].

Западными камнерезы применялся прием оклейки простого камня пластинами камня дорогих пород. Однако только русские мастера стали применять его для предметов с закругленной поверхностью (колонн, ваз и т. п.). Они же первые стали применять его и для создания вещей больших размеров. В советский период первые же наиболее значительные произведения, совершенно новые по тематике, были связаны с монументальным искусством, с советской архитектурой. Не только Московский метрополитен отличен богатством уральского камня, но и дворцы культуры, строившиеся в различных промышленных центрах, другие общественные здания.

Во все времена эффектность и долговечность произведений из камня обеспечивали их востребованность. Так, уже при советской власти конца 30-х гг. XX в., многочисленным мастерам государственного треста «Русские самоцветы» был поручен ответственный проект – мозаичное панно «Индустрия социализма». Размером это произведение 5910 × 4500 мм, площадью 26.6 кв. м, представляет собой точную физико-географическую карту СССР

масштаба 1:1 500 000 и состоит из 98 секций, членение которых произведено по линиям параллелей и меридианов с шагом в 10 градусов. С помощью винтовых соединений секции закреплены на каркасе, состоящем из 27 дюралюминиевых тюбингов. Вес карты – 3500 кг. В частности, уральские камнерезы резали пластины для набора мозаики и гранили камни. Данный проект относится к грандиозным, уникальным, несопоставимым по масштабу творениям из камня.

Рис. 1. «Индустрия социализма» (фрагменты)

Новый импульс развитию камнерезного искусства на Урале придало открытие в Свердловске художественно-ремесленного училища, которое в наше время было переименовано в «Рифей». В первые годы его воспитанники под руководством мастера Николая Дмитриевича Таурова (1887–1959) создали композицию «Урал кует победу», впервые соединив в одном произведении плоскую, рельефную и объемную мозаику. В произведении запечатлены уральские рабочие в разгар труда; и этот сюжет органично соединяется с темой преемственности мастерства и освоения уральских богатств.

В учебной программе колледжа появилось направление объемной мозаики. В то же время к настольной скульптуре обращались не так часто. Не в последнюю очередь это было связано с трудоемкостью техники: не так просто изобразить в камне нюансы мимики и одежды. Последнее требовало инновационного оборудования, профессиональных подходов, владения композицией, анатомией.

Уральские камнерезы сохраняли свои традиции на протяжении всех периодов развития камнерезного дела. Мастера имели глубокое художественное чутьё, умели проникать в сущность изделия. Неистощимой была их богатая фантазия при выборе природных узоров, создании новых рисунков из лазурита или малахита.

К началу XXI в. мастера получили выход на свободный рынок минералов, активно осваивая передовые технологии обработки камня, сохраняя лучшие традиции этого благородного мастерства. Можно утверждать, что на Урале сложилась собственная манера: в работах – все меньше условности и стилизации. Теперь мастерам важно запечатлеть в камне не только ситуацию с участием нескольких персонажей, но передать характер каждого через мимику и позу, проработать эмоцию.

Эта кропотливая работа состоит из множества этапов: создания модели, подбора камней, обработки и раскрытия свойств каждого камня, составления мозаики и других. Мастера идут по пути усложнения формы и содержания: на смену статичным образам приходят сюжетные композиции, а масштаб произведений увеличивается. При этом меньше используются элементы из ювелирных камней или эмалей, «каменная чистота» становится своеобразным знаком отличия уральской манеры.

Камнерезная пластика (объемная мозаика) на Урале известна давно, ею занимались не без успеха, сложились традиции. Только за последние 20 лет в камнерезное искусство пришли художники, владеющие высоким ремеслом. Творчество Анатолия Жукова – один из таких примеров. Им были созданы персонажи «Русской киноклассики» фильмов «Кавказская пленница», «Белое солнце пустыни», фигурки Николая II, «Филиппка». Звери у Анатолия Ивановича имеют характер, как будто что-то говорят, например «Кокер-спаниель» или умный «Ворон» в очках. Утро».

Рис. 2. Жуков А. «Белое солнце пустыни»

Работы художника Михаила Халемина включены в монографию Музея камнерезного и ювелирного искусства. М. Халемин пробовал работать и с твердым камнем, но перешел на талькохлорит, работает в анималистике, жанровые сценки (деревенская тема), в последнее время много делает разных обезьян.

Один из одарённых художников на Урале – Дмитрий Емельяненко. Творческий почерк Д. Емельяненко узнаваем как во всероссийском, так и в международном контексте. Его вещи – желанные объекты коллекций в России и за рубежом. Высшая камнерезная технология мастера несомненна. Заметно и влияние старшего товарища Анатолия Жукова, с которым Дмитрий работал в одной мастерской. У Д. Емельяненко выработался свой стиль, лаконичный, построенный на контрастах (белое – черное, подставка и предмет), который можно определить как «реалистический авангард». Блестящим объектом «от Емельяненко» в коллекции является «Улитка».

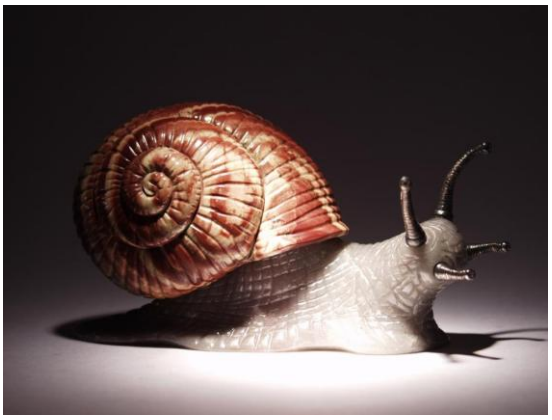


Рис. 3. Емельяненко Д. «Улитка»

Благодаря мастерству уральских камнерезов украшены фасады и интерьеры самых разнообразных архитектурных строений. Художники по камню обогатили русское искусство великолепными камнерезными произведениями из мрамора, малахита, яшмы и других камней. Уральские мастера разработали технику «русской» мозаики, внеся значительный вклад в монументально декоративное искусство России. Современное камнерезное искусство на Урале продолжает свое развитие, как в монументальных, так и декоративных формах, представляя собой интересный предмет для художественно-теоретического изучения.

Список литературы

1. Мавродина, Н. М. Искусство русских камнерезов XVIII–XIX веков [Текст] / Н. М. Мавродина. – Санкт-Петербург, 2007. – 167с.
2. Искусство на Урале в 19 веке [Электронный ресурс] // Федеральный портал Protown.ru. – [Б. м., б. и.], © 2008–2015. – Режим доступа: http://www.protown.ru/information/hide/4704.html. – Проверено: 14.04.2017.
3. Камнерезное искусство – культурное богатство страны [Электронный ресурс] // Сделано у нас. Нам есть чем гордиться : сайт / Сделано у нас. – [Б. м., б. и.], ©2010–2015. – Режим доступа: https://sdelanounas.ru/blogs/17693. – Проверено: 14.04.2017.
4. Камнерезное искусство Урала [Электронный ресурс] / МКУ ДО Станция Юных Техников : официальный сайт / А. Ю. Алексеев ; Муниципальное казенное учреждение дополнительного образования Станция юных техников (МКУ ДО СЮТ). – пос. Свободный : [Б. и.], 2013–2017. – Режим доступа: http://sut-sv.edusite.ru/p55aa1.html. – Проверено: 14.04.2017.
5. Скурлов, В. В. Камнерезное искусство России: история и основные центры [Электронный ресурс] / В. В. Скурлов // Художники камнерезы. Интернет энциклопедия современного камнерезного искусства. STONECARVERS.RU : сайт. – [Б. м., б. и.], ©2015–2017. – Режим доступа: http://stonecarvers.ru/камнерезное-искусство-россии. – Проверено: 14.04.2017.
6. Мозаика «Индустрия социализма» [Электронный ресурс] // Любители истории : сайт. – [Б. м., б. и.], 2017. – Режим доступа: http://myhistori.ru/blog/43918779156/Mozayika-Industriya-sotsializma?tmd=1. – Проверено: 14.04.2017.

Т. С. Пермякова

Хлеб в обычаях и традициях славян: духовно-культурные смыслы

Концепт «хлеб» относится к архетипическим составляющим народной культуры [3–5]. В его содержании сконцентрированы глубинные характеристики бытия человека (жизнь, рождение, любовь, смерть). «Вокруг макроконцепта «хлеб» в русском языке и русской культуре сложилась своя уникальная концептосфера, которую можно назвать мир хлеба» [4, с. 159]. Предметом рассмотрения в статье являются мифологические, обрядово-ритуальные, духовно-культурные аспекты, связанные с восприятием хлеба в славянской народной культуре.

В исследованиях этнографов, фольклористов традиции, связанные с хлебом, представлены как в изучении отдельных сторон славянской традиционной культуры, так и в описании традиций и быта в целом; в каждом цикле праздников значимым было действие хлеба. На протяжении всего жизненного пути, от рождения и до смерти человека, рассматриваются, например, традиции выпечки и подачи хлеба при постройке нового дома, проводов в дальнюю дорогу [1].

Запреты, определенные рекомендации касались процесса выпекания хлеба, того, как его резать и вынимать из печи [6]. В традициях и обычаях использовались песни, связанные с хлебом, последние делятся на жатвенные, поздравительные и просительные. «Хлебная» составляющая присутствует в земледельческих славянских терминах, таких как ратай – «хлебопашец», рало – плуг и т. д. Обрядовое употребление хлебных зерен обнаруживается в различных явлениях народного быта, в заговорах, свадьбах и рождественских святках. Во всех событиях народной жизни присутствует обрядовый хлеб, где-то он является просто бытовым явлением, где-то доминирует духовно-культурный смысл последнего. Так, например, блины у русского народа служили символом поминовения усопших.

В народной славянской культуре хлебы пшеничные и крупитчатые пеклись на сладостях, с разными изображениями. Выпекались пироги с разной начинкой, из капусты, яйца, рыбы, грибов, риса, гороха и др. Сладкие пироги готовили на сахаре, с изюмом, вареньем и пряными кореньями

и назывались левашниками, имели форму труб. Употребляли пироги подовые с сахаром, яйцами, мясом, сыром. Пекли хлебные лепешки. По традиции, любого прохожего обязаны были пригласить в дом, усадить за стол и накормить, если же прохожий отказывается прийти на хлеб-соль, это считалось великим грехом. В русской кухне ели преимущественно хлеб ржаной. «Хлеб, соль-дар Божий, говорят русские, не принять хлеба – значит прогневить Бога» [2]. Все обряды русских связаны с хлебосольством.

Хлеб (каравай) присутствует в свадебных традициях. У свадебного каравая, имевшего различные названия в зависимости от региона, была своя история. Например, в Архангельской губернии – челбан, в Северной России – банник, в Саратовской губернии – курник, в Пермской губернии – пирог рыбный или блины, в Саратовской губернии – люкшин – пряка. Различалось количество выпекаемового каравая, от одного до четырех штук на свадьбу; время и место печения каравая (бывает, пекли накануне свадьбе, в день свадьбы, очень редко на другой день свадьбы – в доме невесты или жениха, или одновременно в двух домах).

Существовали предвенечные обряды, в которых жених посылает невесте подарки с хлебом и солью, после венчания на обеденном столе первое место занимают благословенный хлеб и каравай. На девичнике жених привозит из дома хлебное печенье [8]. На Руси готовили каравай преимущественно на свадьбы, что сопровождалось множеством обрядов. Его украшали узорами из теста, символы имели свое значение. Веточка калины – любовь, цветок – дети и семья, колоски или виноград – благосостояние и мир в доме, голуби – супружескую верность и т. д. Выпечка каравая символизировала рождение новой жизни и обозначала плодовитость молодой брачной пары. Действующими лицами обряда являлись отец и мать жениха, а также молодые женщины-каравайницы (счастливые в семейной жизни, имевшие здоровых детей).

В народной культуре славян, с принятием православия, исходные мифо-ритуальные, обрядово-сакральные смыслы хлеба дополняются богословским значением священного хлеба. Во время Великого поста, хлеб делился на несколько категорий: хлеб в виде креста, который готовился, как правило, в средине поста, благовещенские просфоры, которые стирались в порошок,

смешиваясь с хлебными зернами, предназначенные для посева, лесенки из теста, пасхальные куличи, блины [7]. В содержании христианской лингвокультуремы присутствует «Богородицын хлеб» [4, с. 160]. Метафорическая форма богословского смысла «хлеба» удерживает значения, присущие концепту «хлеб», в традиционном понимании отношения «жизнь-смерть», переходя на новый, всецело духовный уровень понимания [9, с. 166].

В Ветхом Завете понятие «хлеб» приводится в обращении Бога к человеку непосредственно сразу после грехопадения: «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт.3:19). Хлеб упоминается и далее в Бытии, в значении источника жизненного существования, предмета торговли (например, Быт.28:20; 45:56); сакрального хлеба (опресноки, Быт. 12:15; 12:18; 12:20; 13:6; 13:7; 21:4; манны небесной, 16:4; жертвенный хлеб: Быт. 7:13; 21:6; 21:17, 21; 28:2). Хлеб необходимо разделить с голодным (Ис. 58:7). Оговаривается нечистота хлеба (Мал. 1:7). В Новом Завете удерживается преимущественно богословское значение «хлеба». «Хлеб наш насущный дай нам на сей день» (Мф.6:11); «Взяв хлеб и благодарив, преломил» (Лк. 22:19). «Иисус же сказал им: Я есть хлеб Жизни» (Ин.6:35); «Я есмь хлеб, сшедший с небес» (Ин. 6:41); «хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя» (Ин. 6:51). Хлеб, который силою Божией пресуществляется в Тело Христово, – церковная просфора (приношение, по гречески). Вера питает душу, подобно тому, как хлеб тело; это и есть «хлеб насущный», с просьбой о котором обращаются в молитве «Отче наш». В таинстве Евхаристии осуществляется богообщение. «Хлеб, который мы преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова?» (1 Кор. 10:16).

Таким образом, приведенный выше материал позволяет сделать некоторые выводы об историко-культурной взаимосвязи исходных, базовых значений концепта «хлеб» в народной и православной культурах. В содержании концепта «хлеб» в народной культуре, наряду с бытовым, жизненным смыслом, проявляется и аксиологический, духовный смысл; в христианском понимании ключевым становится духовное, богословское значение. В текстах Священного Писания, толкованиях священных текстов используется метафоры, в которых происходит взаимодействие «обыденной» сакральности жизненного цикла человека и понимания хлеба в православной догматике.

Список литературы

1. Авдеева, Е. В. Записки о старом и новом русском быте [Текст] / Е. В. Авдеева. – Санкт-Петербург : Штаб военно-учебных заведений, Типография, 1842. – 170 с.
2. Забылин, М. Русский народ. Его обычаи, обряды, суеверия и поэзия [Текст]. В 4 ч. / М. Забылин. – Москва : Ин-т рус. цивилизации, 2014. – 688 с.
3. Наумова, Т. А. Хлеб в русской языковой картине мира [Текст] / Т. А. Наумова // Современные научные исследования и инновации. – 2015. – № 11. – С. 648–651.
4. Нин, Юй. Концепт «Хлеб» в русской языковой картине мира [Текст] / Юй Нин, А. Ю. Свиридова // Ученые заметки Тихоокеанского государственного университета. – 2016. – Том 7. – № 2–3. – С. 158–160.
5. Семенова, А. В. Конференция «Концепт еды в славянских культурах» [Текст] / А. В. Семенова // Славяноведение. –2009. –№ 6. – С. 99–104.
6. Страхов, А. Б. Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования [Текст] / А. Б. Страхов. – Москва, 1991. – 244 с.
7. Сумцов, Н. Ф. Хлеб в обрядах и песнях [Текст] / Н. Ф. Сумцов. – Москва : Просвещение, 2007. – 112 с.
8. Терещенко, А. В. Быт Русского Народа [Текст] / А. В. Терещенко. – Москва : Ин-т рус. цивилизации, 2014. –Т. I. – 944 с.
9. Шитиков, П. М. Метафора «Хлеб – это жизнь» в Евангелии от Иоанна [Текст] / П. М. Шитиков // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. – 2012. – № 2 (4). – С. 159–171.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Баришовец Алина Александровна, студентка Челябинского государственного института культуры

Берёзкина Елена Петровна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Бурятского государственного университета

Богомолова Ольга Александрова, заведующая отделом управления библиотечным фондом Научной библиотеки Южно-Уральского государственного медицинского университета (г. Челябинск)

Будейко Валерий Эдуардович, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории языка Челябинского государственного университета

Ведьгаева Юлия Сергеевна, студентка культурологического факультета Челябинского государственного института культуры

Воронкова Елена Николаевна, кандидат филологических наук, архивист, научный консультант (г. Смоленск)

Востроилова Елена Владимировна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры общей и социальной педагогики Воронежского государственного педагогического университета

Галимова Елена Шамильевна, профессор, доктор филологических наук, профессор кафедры литературы Северного (Арктического) федерального университета имени М. В. Ломоносова (г. Архангельск)

Голендухина Мария Алексеевна, студентка филологического факультета Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

Голованов Игорь Анатольевич, доктор филологических наук, профессор кафедры литературы и методики обучения литературе Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета

Голованова Елена Иосифовна, доктор филологических наук, профессор кафедры теоретического и прикладного языкознания Челябинского государственного университета

Григорьев Андрей Владимирович, доктор филологических наук, профессор кафедры общего и прикладного языкознания Московского государственного педагогического университета

Гришина Валерия Владимировна, преподаватель Уральского колледжа недвижимости и управления

Гурский Валентин Владимирович, кандидат философских наук, учитель истории лицея № 120 г. Челябинска, хорунжий

Гушул Юлия Владимировна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности Челябинского государственного института культуры

Давыдов Остап Михайлович, сотрудник информационно-издательского отдела Челябинской епархии Русской Православной Церкви

Данчинова Мария Даниловна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Бурятского государственного университета

Дьячкова Наталия Александровна, доктор филологических наук, профессор, ректор Миссионерского института (г. Екатеринбург)

Егорова Надежда Алексеевна, главный библиотекарь сектора обслуживания читателей и библиографии отдела «Библиотека» Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына (г. Москва)

Ермолюк Айгуль Ринатовна, соискатель кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

Ермолюк Алексей Викторович, кандидат исторических наук, руководитель информационно-издательского отдела Челябинской епархии Русской Православной Церкви

Жарова Анна Игоревна, студентка филологического факультета Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

Каминская Елена Альбертовна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой музыкального образования Челябинского государственного института культуры

Каримова Надежда Сергеевна, ст. преподаватель кафедры Церковно-практических дисциплин, кафедры богословия Миссионерского института, архитектор (г. Екатеринбург)

Каченя Галина Михайловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики и психологии Челябинского государственного института культуры

Кожихова Ольга Фёдоровна, студентка магистратуры Челябинского государственного института культуры

Колмакова Оксана Анатольевна, доктор филологических наук, доцент кафедры русской и зарубежной литературы Бурятского государственного университета

Кондратьев Андрей Андреевич, учитель средней общеобразовательной школы № 1 (г. Миасс)

Конюченко Андрей Иванович, доктор исторических наук, профессор кафедра истории России и зарубежных стран Челябинского государственного университета

Красулина Жанна Мурадовна, студентка магистратуры Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск)

Кузикова Ирина Владимировна, студентка магистратуры Челябинского государственного института культуры

Логиновский Сергей Сергеевич, кандидат философских наук, доцент кафедры социологии и политологии Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск)

Матвеева Елена Олеговна, кандидат педагогических наук, профессор, академик Международной академии информатизации при ООН (г. Москва)

Миронова Александра Анатольевна, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и методики обучения русскому языку Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск)

Моковая Татьяна Николаевна, заместитель директора Научной библиотеки Челябинского государственного института культуры

Морозова Ирина Николаевна, кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Назърска Жоржета Димитрова, доктор исторических наук, профессор кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий (Болгария, г. София)

Нестерова Анастасия Васильевна, студентка филологического факультета Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

Орлова Антонина Вячеславовна, аспирантка Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, сотрудник центра научных исследований Московского государственного педагогического университета

Парамонов Иван Фёдорович, кандидат педагогических наук, доцент, заведующий кафедрой теологии Миссионерского института (г. Екатеринбург)

Пашкова Любовь Владимировна, специалист Управления Роспотребнадзора по Челябинской области

Пермякова Татьяна Сергеевна, студентка магистратуры Челябинского государственного института культуры

Полозков Виктор Иванович, студент магистратуры Челябинского государственного института культуры

Разина Юлия Борисовна, заведующая информационно-библиографическим отделом Научной библиотеки Челябинского государственного института культуры

Распопова Виктория Александровна, хранитель фондов, муниципальное бюджетное учреждение культуры «Музейно-краеведческий центр» (г. Куса)

Ржавитина Анна Андреевна, преподаватель кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

Рыжкова Галина Семёновна, кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания Уральского федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

Сажина Валерия Дмитриевна, студентка Челябинского государственного института культуры

Санько Анна Эдуардовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры документоведения и издательского дела Челябинского государственного института культуры

Светлов Роман Викторович, доктор философских наук, профессор, кафедры истории философии Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Свиридова Маргарита Юрьевна, заместитель директора Научной библиотеки Южно-Уральского государственного медицинского университета

Северин Михаил Леонидович, иерей, студент магистратуры Уральского государственного горного университета (г. Екатеринбург)

Селютина Елена Александровна, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка Челябинского государственного института культуры

Соковиков Сергей Степанович, кандидат педагогических наук, доцент кафедры культурологии и социологии Челябинского государственного института культуры

Статина Наталья Владимировна, кандидат филологических наук, учитель русского языка и литературы гимназии № 100 г. Челябинска

Терских Анастасия Петровна, старший преподаватель, кандидат фармацевтических наук Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко

Тихомирова Людмила Николаевна, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка Челябинского государственного института культуры

Торопова Ольга Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры литературы и русского языка Челябинского государственного института культуры

Тюрин Валерий Вячеславович, профессор кафедры дизайна, рекламы и связей с общественностью Челябинского государственного института культуры

Хмара Игорь Владимирович, младший научный сотрудник Государственного музея истории религии (г. Санкт-Петербург)

Хмелёва Анна Павловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры музыкального образования Челябинского государственного института культуры

Чеботарёв Анатолий Михайлович, доктор исторических наук, зав. кафедрой дизайна, рекламы и связей с общественностью Челябинского государственного института культуры

Чуфарова Анастасия Александровна, студентка магистратуры Челябинского государственного института культуры

Шапкалова Светла Ангелова, доктор теологии, главный ассистент кафедры культурного и исторического наследия Государственного университета библиотековедения и информационных технологий (Болгария, г. София)

Шишланова Юлия Владимировна, биолог бактериологической лаборатории «Прогрессивные медицинские технологии» (г. Челябинск)

Шитякова Наталья Павловна, доктор педагогических наук, доцент Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск)

Шицкова Марина Александровна, кандидат исторических наук, доцент кафедры туризма и музееведения Челябинского государственного института культуры

Научное издание

Пятнадцатый Славянский научный собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ: УКРЕПЛЕНИЕ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА

Материалы всероссийской научно-практической конференции

Составитель
Юлия Владимировна ГУШУЛ

В редакции авторов статей
Технический редактор В. А. Макарычева

Заказ № 1631. Сдано 24.04.2017. Подписано впечать 15.05.2017.
Формат 60x84/16. Объем 23,5 п. л. Тираж 500 экз.

Отпечатано в Челябинском государственном институте культуры. Ризограф
454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а