ФГБОУ ВПО «ЧЕЛЯБИНСКАЯ ГОСУДАРСТВЕННАЯ АКАДЕМИЯ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ»

ЧЕЛЯБИНСКАЯ ЕПАРХИЯ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

ДВЕНАДЦАТЫЙ СЛАВЯНСКИЙ НАУЧНЫЙ СОБОР

«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ: ИСТОРИЯ В СОВРЕМЕННОСТИ

Материалы
всероссийской научно-практической конференции

Челябинск, 2014

УДК 281.9
ББК 86.372
П68

Редакционная коллегия:
Рушанин В. Я., доктор ист. наук, проф., ректор Челябинской государственной академии культуры и искусств;
Штолер А. В., проректор по научно-исследовательской и инновационной работе Челябинской государственной академии культуры и искусств;
Апухтина Н. Г., доктор философ. наук, проф., проф. кафедры философских наук Челябинской государственной академии культуры и искусств;
Емельянов Б. В., доктор философ. наук, проф., директор научно-исследовательского Института русской культуры УрФУ им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург;
Будейко В. Э., кандидат филол. наук, доцент Челябинского государственного университета (научн. ред.).

Двенадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Кирилло-мефодиевская традиция: история в современности: материалы всероссийской научно-практической конференции / сост. И. Н. Морозова; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2014. – 350 с.

ISBN 978-5-94839-448-0

В сборнике материалов Двенадцатого Славянского научного собора «Урал. Православие. Культура» опубликованы работы учёных, богословов из России и Болгарии. Кроме того, авторами сборника являются преподаватели, специалисты учреждений культуры, представители общественных организаций, священство. В ряде тезисов, статей, методических материалов, представленных участниками конференции, общим предметом стало осмысление культурных оснований кирилло-мефодиевского предания. Издание предназначено для преподавателей вузов, сузов, аспирантов, студентов, специалистов – практиков, а также для всех интересующихся проблемой духовной целостности отечественной культуры, тенденций исторического процесса её возрождения и укрепления на основе традиционной духовности России.

Печатается по решению редакционно-издательского совета ЧГАКИ

Научное издание

Составитель Ирина Николаевна МОРОЗОВА

Двенадцатый Славянский научный собор
«УРАЛ. ПРАВОСЛАВИЕ. КУЛЬТУРА»
КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКАЯ ТРАДИЦИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ: ИСТОРИЯ В СОВРЕМЕННОСТИ

Материалы всероссийской научно-практической конференции

В авторской редакции
Учитывая научную сложность присланных работ, редакция оставляет за авторами право сохранять орфографию и национальный стиль своих статей

Сдано 30.04.2014. Формат 60х84/16. Объем 20,3 п. л. Тираж 120 экз. Заказ № 1415.

Отпечатано в Челябинской государственной академии культуры и искусств. Ризограф
454091, г. Челябинск, ул. Орджоникидзе, 36а

ISBN 978-5-94839-448-0

© Челябинская государственная академия культуры и искусств, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

От составителя 8

Вступительное слово научного редактора 10

I. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ТРАДИЦИЯ ПРАВОСЛАВИЯ: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ, АКТУАЛЬНОЕ НАСТОЯЩЕЕ

Шкатова Л. А.
Духовные риски современности 11

Загидуллина М. В.
Университет как светский монастырь: «консервы времени» и тема будущего 15

Нагевичене В. Я.
Религиозность как путь духовного становления личности 21

Пивоваров Д. В.
О специфике религиозной символики 25

Никонорова Ю. Н.
Идеал святости в художественной философии А. М. Ремизова 31

Логиновский С. С.
Святые отцы о возможности христианского государства 37

Суленёва Н. В.
Символическая природа образа книги в древнерусской живописи 45

II. СВЯТЫНИ И ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Кострюков А. А.
Архиепископ челябинский Гавриил (Чепур) – духовный преемник святых Кирилла и Мефодия (к 140-летию со дня рождения) 55

Векшина Ю. А.
Свято-Вознесенский храм села Чудиново Октябрьского района как историко-культурное наследие Челябинской области 63

Давыдов О. М.
«Чин всенародного покаяния»: религиозный фольклор в пространстве постсекулярной культуры 66

Дмитрина С. Г.
Отечественная историография избрания Михаила Федоровича Романова на царство 72

Красулина Ж. М.
Религиозный компонент в трудовой этике старообрядчества 78

Кузьмина Н. П., Красницкая О. В.
Мои предки – старообрядцы 85

Лушникова А. В.
Золотая коллекция истории: храмы Челябинской области (от проекта к воплощению) 91

Малчев Р. Р.
Взаимодействие монашеских и мирских сообществ в монастырской культурной территории: процессы и результаты (по материалам из болгарских земель) 98

Меньшикова М. А.
Церковь, сектантство, интеллигенция в миссионерских трудах священномученика Сильвестра (Ольшевского) 108

Москвина И. Г.
Символы Пасхи (на материале личной коллекции) 115

Панченко А. М.
Роль церковных библиотек и вопросы духовно-нравственного воспитания офицеров и нижних чинов на страницах «Вестника военного духовенства» 122

Рангочев К.
Модели организации сакрального: Пасха в городе Самоков 129

Ситдиков В. В.
Православные храмы и часовни имени Александра Невского на Южном Урале 139

Чарыков Д. В.
О «народных героях» и исторической истине 146

Статина Н. В.
Словарь фамилий прихожан Флоро-Лаврской церкви XVIII века 149

Шубкин В. М.
Реорганизация и попытка активизации деятельности Оренбургского (Чкаловского) Союза воинствующих безбожников (СВБ) на территории области перед началом Великой Отечественной войны..... 154

Краснова Е. А.
По следам Симеона Верхотурского 162

Сергеев В. П.
Уфимская древлечтимая икона преподобного Сергия Радонежского 170

III. ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА
В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ: ИСТОРИЧЕСКИЕ,
АКТУАЛЬНЫЕ ЛИНГВО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

Шулежкова С. Г.
Святость как одна из важнейших категорий мировоззрения славян Средневековья (по материалам Остромирова евангелия) 175

Будейко В. Э.
Генезис и вероятная перспектива буквенных имён в современном восточнославянском письме 181

Барковская С. П.
Полилог диалоговых смыслов в проекции культурных смыслов вечности и современности 188

Березовская Я. Л.
Образная система русских и китайских народных сказок как отражение языковой картины мира 195

Горяев С. О.
Традиционное слово в эрго- и прагмонимической номинации: лексема «гостинец» в составе коммерческого названия 199

Гостева И. В.
Изменение русского лингвокультурного поля «Духовность» в постсоветский период (90-е гг. XX в.) 205

Жигулина Д. В.
Языковые единицы, характеризующие особенности брачного обряда на Руси в XI – XIV вв. 211

Курьянович А. В.
Дискурсивные характеристики речевого поведения религиозной языковой личности (на примере писем патриарха Алексия I) 218

Куштанова Ю. И.
«Исконные» названия в искусственной онимической номинации 224

Фахретдинова О. М. (Беседина)
Языковая картина мира и духовные искания славянского народа (в мире мировоззренческих альтернатив) 230

Швидченко А. Ю.
Лингвокультурологический аспект изучения библейских крылатых единиц 233

IV. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ
В КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ:
ИСТОРИЯ, АКТУАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ

Шитякова Н. П.
Реализация проекта «Деятельность. Компетентность. Уверенность» в рамках гранта «Православная инициатива» 237

Верховых И. В.
О некоторых аспектах приобщения младших школьников к духовно-нравственным ценностям 242

Гончарова Е. Н.
Технология изучения библейских сюжетов на уроках православной культуры 248

Грива А. А.
М. А. Врубель: декоративность, тема религии в творчестве художника, символизм 249

Денисов А. М.
О некоторых Заповедях Блаженств на уроках в общеобразовательной школе 254

Ермаков И.
Роль церкви в воспитании молодежи 260

Ермакова О. М.
Необходимость духовно-нравственного воспитания дошкольников на современном этапе развития общества 263

Ерыкалина А. Ю.
Театральная культура как феномен духовной жизни Южного Урала в конце XIX – начале XX в. 265

Каминская Е. А.
Боги умирают, когда о них забывают (размышления о музыкальном фольклоре) 271

Киржанова Л. В.
Предпосылки возникновения и пути решения внутриличностного конфликта личности 275

Максимов В. Н.
Евангелие как методологическая основа наук о человеке 279

Назърска Ж. Д., Шапкалова С. А.
Лекция приглашенных специалистов: актуальный метод в академическом обучении по религии 286

Оленьков В. Д., Коростелев Д. С., Пронина А. А.
Реставрация памятников церковного зодчества с применением технологии трехмерного лазерного сканирования 291

Оленьков В. Д., Раменская Л. А.
Реставрация церкви Вознесения Господня в селе Багаряк Челябинской области 293

Попова Е. М.
Проблема нравственного воспитания школьников в современных условиях 296

Санько А. Э.
Православная книга для детей 301

Тавченкова О. Н.
О воспитании совести на уроках «Основы православной культуры» 305

Хмелёва А. П.
Нравственный закон в православной традиции и дидактический потенциал искусства 309

Чарыкова С. В.
Православные ценности и проблемы концепций воспитания 315

Шамаева Р. М.
Музыкальное наследие православной педагогики в системе профессиональной подготовки будущего педагога искусства 321

Яруллина Ю. И.
Духовно-нравственное воспитание младших школьников средствами музыкального искусства на уроках музыки 327

Болодурина Э. А., Юринская Л. Ю.
Роль педагога в духовно-нравственном воспитании учащихся в сфере дополнительного образования детей 333

Сергеева Л. Б.
Духовно-нравственные и ценностные ориентации управленческой культуры руководителей структурных подразделений вуза..... 336

Рыбалова Т. Г.
Духовная музыка в творчестве камерного хора «Смена» г. Челябинска. 339

Катричева Т. Ю.
История возникновения и развития русского духовного пения 342

Сведения об авторах 346

ОТ СОСТАВИТЕЛЯ

Двенадцатый Славянский научный собор, материалы которого опубликованы в предлагаемом вниманию сборнике, проходит во время интенсивных размышлений и переживаний, связанных с проблемой освоения и возрождения славянской культуры («русская весна» на Украине). Концепт «славянство» приобрёл в современности явный геополитический контекст.

Идею «славянской взаимности» встречаем в «Повести временных лет». В XV в. идеи объединения славянских народов развивались Константином Костенечским. В XVII в. культурологическое понимание славянства раскрыл Ю. Крижанич. Крижанич рассматривал, в качестве лингвокультурного средства объединения славян, создание единого «всеславянского» языка. Известный просветитель определял культурную идентичность как важнейшее основание для развития страны. Ю. Крижанич полагал, что влияние иностранных слов плохо сказывается на состоянии храбрости воинов. Совершенствование языка и речи, по Крижаничу, является важным средством усовершенствования в науках и государственных делах. Духовной твердыней народа и государства, как писал Ю. Крижанич, остаётся православная вера.

В отечественной философии и культурологии понимание славянства развивали славянофилы: Н. Я. Данилевский, К. Н. Леонтьев. Философы и историки особое значение в культурно-историческом сообществе также придавали родному языку. О языковом родстве, как наиболее заметном признаке славянского цивилизационного единства, писал известный филолог-славист, историк, этнограф начала XX в. Т. Д. Флоринский (Бутковский). Возможность внутреннего единства славян, как утверждал В. В. Ламанский, заключено в христианском братстве и свободе, знамени славянских первоучителей, объединивших славянской грамотой всех в одну славянскую церковь. Н. Я. Данилевский рассматривал в качестве необходимого сочетания независимости и единства славянских народов. М.Погодин повторял слова о славянской соборности, как чувстве и сознании духовной взаимности.

«Не гордись перед Белградом, – писал А. С. Хомяков, – Прага, Чешских стран глава! Не гордись пред Вышеградом, Златоверхая Москва! Вспомним, мы родные братья, Дети матери одной, Братьям братские объятья, К груди грудь, рука с рукой».

Культурные смыслы кирилло-мефодиевской традиции открываются спасительным советом для народов России, Украины, Белоруссии, других

современных славянских стран. Подтверждением этому являются темы докладов и сообщений, заявленных на Соборе. Соборный живой отклик на тему славянства вновь проявил себя, указывая на неослабевающие, жизнью проникнутые, слова соучастия, взаимной поддержки и доброго внимания. В работе нашей научно-практической конференции воистину приняли участие «и стар, и млад» (в буквальном смысле, и в отношении научной «табели о рангах»), представители науки, культуры и искусства, деятельной общественности, священства Русской Православной Церкви.

Публикации известных в России и в мире учёных в сборнике соседствуют с первыми опытами студентов, магистрантов, аспирантов. Путь духовного возрождения, совершенствования, возрастания, проложенный 1151 год тому назад святыми равноапостольными Мефодием и Кириллом – это только начало, которое не завершено, а продвижение по этому пути сопряжено с новыми творческими открытиями для дорогой нашей славянской культуры.

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО НАУЧНОГО РЕДАКТОРА

В этом году исполняется 1151 год со дня открытия миру церковнославянского языка святыми братьями Мефодием и Кириллом, великого богослужебного языка, который создавался ради духовного делания и просвещения, образования и спасения славянских и иных дружественных им народов.

Почему же день 24 (*или 11 по церковному юлианскому календарю*) мая избран был нашими предками для чествования незабвенных первоучителей и их великого дела? Ведь святой Кирилл скончался 27 (14) февраля, а святой Мефодий – 19 (6) апреля. И в некоторых древних списках житий память святому Кириллу относится даже к 27 (14) октября, а святому Мефодию – к 17 (4) апреля. Однако было отмечено прежде, что празднование обоим вместе нигде не встречается. Хотя известно, что западные славяне празднуют память обоим святым 22 (9) марта. Так по какой же причине и когда началось празднование 24 (11) мая? Этот день промыслительно совпадает по святцам с днём Обновления Царь-града, бывшего во время первого Вселенского собора, после перенесения императором Константином Великим престола западного Рима в Константинополь (Византию, новый Рим), и от 380 святых отец, сошедшихся на великий собор, когда град сей был наименован Константинополем, в лето 330 г. по Р.Х. Замечательно и ещё дополнительное совпаденье: в нашей Четьи-Минее под 24 (11) мая значится событие обретения святым Кириллом в Чёрном море мощей святаго мученика Клúмента, епископа Римского (91–100 гг. по Р.Х.).

Иными словами, Церковь Русская задолго до настоящего светлого дня хотела возместить былую славу столицы Православия другим знаменательным воспоминанием, обещающим великое исполнение, поэтому сей день – залог грядущих судеб славянского народа и его друзей, в коих церковнославянский язык, великое духовное наследие, должен стать средоточием, связью всех славян и их друзей, условием их своеобразного развития, источником спасения, освобождения от всякого ига, вещественного и духовного, второго обновления Константинова града, – но где, когда и как это произойдёт, Бог нам историею укажет непременно![1]

[1] Здесь мы опираемся на слова историка М. П. Погодина, сказанные им 11.05.1863 г. [Кириллo-Мефодиевскій сборникъ. Въ память о совершившемся Тысящелетіи Славянской письменности и христіанства въ Россіи / сост. М.Погодинъ. М.: Синод. типографія, 1865. С.94–95].

I. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ И ТРАДИЦИЯ ПРАВОСЛАВИЯ: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ, АКТУАЛЬНОЕ НАСТОЯЩЕЕ

Л. А. Шкатова

Духовные риски современности

Общественные трансформации, вызванные процессом глобализации, обусловили духовные риски, причиной которых является смена базовых ценностей российского общества. Под базовыми ценностями мы понимаем «основные жизненные смыслы, которыми индивиды, включённые в различные формы социальной активности, руководствуются в своей повседневной жизни, смыслы, которые в значительной степени определяют отношение индивидов к окружающей их действительности и детерминируют основные модели социального поведения» [1; с.12].

Внеценностное образование плодит молодых людей вне веры и совести, характера и чести, долга и ответственности. Такое «образование», отмечал И.А.Ильин, «разнуздывает» и «портит» человека, так как даёт в его распоряжение «технические умения, которыми он – бездуховный, бессовестный, безверный и бесхарактерный – и начинает злоупотреблять» [3; с. 143]. Духовная стадия сознания, как неустанно подчёркивал И.А.Ильин, отличается от душевной тем, что человек избирает ценности не потому, что они хороши только для него или его окружения, а потому, что они хороши сами по себе, по своему качеству, т. е. объективно истинны, добры и прекрасны. Пропедевтика духовно-нравственного здоровья россиян должна включать просветительскую деятельность, связанную с Кирилло-Мефодиевской традицией, с пропагандой базовых ценностей населения России, поддержкой культурных ценностей славянства и предупреждением о духовных рисках эпохи глобализации.

М.А.Бирюкова в статье «Глобализация: интеграция и дифференциация культур» пишет: «Таким образом, быстрый разрыв с традиционной локальной идентичностью в отсутствии культурного образца, приемлемого для человечества в целом, может вести к созданию культурных монстров как образцов идентичности. Сегодня ясно, что наибольшее место в культурной коммуникации в глобальном мире имеют упрощённые варианты культуры» [2; с. 41]. Внедрение в сознание россиян чуждых славянству ценностей и упрощенных вариантов чужеродной культуры может обернуться невосполнимыми духовными и нравственными потерями, в связи с чем обратим внимание на духовные риски современно-

сти, связанные с подменой базовых ценностей путем манипулирования языковым сознанием. Прежде всего отметим то, что на смену православной соборности идет формирование эгоистических линий поведения: отмежевание от окружающих или демонстративное самоутверждение, — свойственных протестантизму.

«Следует отметить, что, как правило, распространение в обществе чужеродной культуры, которая не интегрируется с культурой этого общества, не столько обогащает её, сколько ослабляет конкурентоспособность данного социума» [4: с. 195]. Обращает на себя внимание активная деятельность проповедников религиозной организации Свидетелей Иеговы: этот культ пришел к нам из США и представляет собой метод «мягкой колонизации», который используется Западом против России и был подробно описан рядом специалистов по глобализации [5]. В соответствии с этим методом, первыми на туземную территорию, над которой предполагается установить контроль, приходят миссионеры-проповедники для того чтобы разрушить традиционно сложившееся у местного населения цивилизационное, культурное ядро. Следом идут торговцы и лишь за ними армия, которой часто не приходится и воевать: настолько местное население оказывается деморализованным, разложившимся, духовно дезориентированным.

Н.А. Трофимчук и М.П. Свищев следующим образом определяют понятие «геополитическое миссионерство»: это «деятельность членов религиозных объединений, направленная на переход географических, политических, религиозных и общественных границ для приобщения людей к вере и распространению иных для данного пространства духовных ценностей или их модернизации, способствующая экзистенциальной и территориальной экспансии Запада в противостоящие культуры и государства… Миссионерскую деятельность следует рассматривать как одно из средств распространения цивилизационного контроля над пространством» [6; с. 67]. В данном контексте, полагают авторы, допустимо рассматривать Свидетелей Иеговы как инструмент геополитического влияния в России, прежде всего, США.

В рамках иеговистской идеологии формируется языковое сознание по оси «свой-чужой»: люди делятся на «Свидетелей Иеговы» и всех остальных; последние непременно погибнут, если не примут «благой вести», несомой Свидетелями Иеговы, и не вступят в их организацию.

Так, в книге «Всё Писание вдохновлено Богом и полезно» (Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc, Broolyn, N.Y, USA, 2009) подчеркивается обычная для апокалиптических воззрений Свидетелей Иеговы мысль о том, что *«время, в которое мы живём – самое трудное за всю историю человечества»*. Падшие люди, т. е. все, не принадлежа-

щие к этой организации, *«за своё нечестие… скоро будут уничтожены»*, спасутся только *«помазанные последователи Иисуса»*, освященные истиной (с. 383), т. е Свидетели Иеговы.

Духовный риск проявляется в том, что в изданиях, настойчиво навязываемых Свидетелями Иеговы, используются лексические средства и психологические приёмы для максимального обособления членов этой религиозной организации от мира, для формирования враждебного отношения к людям, не примкнувшим к ним, побуждающие к ненависти и вражде в отношении современного мира и его институтов: *«Надо сказать, что везде, где распространилась истина, разъяренное духовенство кипело от злости на Божий народ. Православная, Католическая и другие церкви, разжигая ненависть, призывали отдельных людей и целые толпы нападать на братьев… Полиция стала орудием в руках церквей»* (Ежегодник Свидетелей Иеговы 2006; с. 83-84). *«Вскоре Иегова уничтожит всех нечестивых и само зло… День Иеговы как никогда близок!»* (Ежегодник Свидетелей Иеговы 2007; с. 2).

В книге «Живи, помня о дне Иеговы» (Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc, Broolyn, N.Y, USA, 2008) читаем: День Иеговы – *«это время, когда Иегова выступит против своих врагов, приведя в исполнение вынесенный им приговор. Этот день будет днем битвы… Действия Бога будут иметь для земли и её жителей катастрофические последствия»* (с. 31). *Никакая преграда не помешает Иегове уничтожить эту нечестивую систему вещей и подарить своим служителям рай»* (с. 47).

Богоизбранность, особенность и обособленность Свидетелей Иеговы – один из лейтмотивов книги «Организованы, чтобы исполнять волю Иеговы» (Watch Tower Bible and Tract Society of New York, Inc., Brooklin, N.Y., USA, 2005): *«Мы, Свидетели Иеговы, поистине уникальны: мы отделены от остальных людей как чистый, ревностно служащий Богу народ… Да, всемирное братство – это отделённый от остальных людей народ Бога»* (с. 169). Таким образом, духовный риск проявляется в том, что формируется не свойственная российскому менталитету эгоистическая линия поведения – отмежевание от окружающих под предлогом собственной чистоты и «богоизбранности».

Тот же духовный риск гордыни, избранности, превосходства культивируют, казалось бы, далёкие от конфессиональной принадлежности коммерческие организации. Они прельщают «избранников» богатыми денежными выплатами, поощряя демонстративное самоутверждение.

В качестве примера возьмём почтовые рассылки ряда коммерческих организаций: ЗАО «ДМСР», «Здоровье и комфорт», «Книжный салон», «Наш дом», «Пост шоп», «Русбьюти», — формирующих характер-

ный для протестантов нравственный пример: человек добился успеха за счёт того, что заработал много денег, даже не прилагая больших усилий.

Так, в письме от имени фирмы «Здоровье и комфорт» на фоне фотографии пачек денежных купюр идёт следующий текст: *Получить много денег, не прикладывая усилий… ДА, ЭТО РЕАЛЬНО!*

Многие постоянно жалуются, что жизнь очень дорогая, что они мало зарабатывают, что никогда не выигрывают в лотереи и что хотели бы стать очень богатыми людьми. Но умеют ли они пользоваться теми возможностями, которые им предоставляются?

Сегодня с этим письмом невероятная удача стучится в Вашу дверь. Впустите её, и благодаря Вашему быстрому ответу, Вы можете совсем скоро и без особых усилий получить 2 500 000 рублей, то есть стать МИЛЛИОНЕРОМ! НЕ УПУСТИТЕ ВАШ ШАНС! (Каталог «Азбука здоровья». Финансовая дирекция 2014).

Для обольщения доверчивых потребителей используются номинации, которые должны повысить их социальный статус: *Лауреат премии и единственный получатель 3 100 000 рублей; Лауреат VII ежегодной Всероссийской премии «Достояние Родины – 2013»* («Русбьюти»). *Я готов официально объявить о том, что утвержденный Главный победитель станет единственным обладателем 2 200 000 рублей!* («Книжный салон»). *Вам присвоен статус VIP-клиента. Только один-единственный счастливчик, обладатель уникального номера АК/789-Т1, получит 1 800 000 рублей* («Мегги Молл»).

Одним из существующих определений мошенничества является «искажение правды или сокрытие значимого факта с целью извлечения выгоды» (http://sell-express.ru/m244.htm). К такого рода деяниям можно отнести использование наименования «победитель». На внутренней стороне ряда конвертов, назойливо присылаемых предполагаемым клиентам, мелким шрифтом сообщаются «Условия проведения маркетинговой акции»: *Термин «победитель» означает, что данный клиент выбран организатором среди других клиентов для отправки указанных документов, при получении которых ему предоставляется возможность участвовать в акции и претендовать на призы при выполнении определённых условий…*

Из числа зарегистрированных участников, выполнивших необходимое условие заказа и оплаты товаров, специальной комиссией в финале акции неслучайным образом выбирается участник, сделавший заказ товара, предложенного организатором каталога (далее – «Главный победитель») на максимальную сумму, главный приз в размере 1 700 000 (один миллион семьсот тысяч) рублей выплачивается единственному главному победителю… ».

Таким образом, происходит подмена понятий: оказывается, что «победитель» – это не одержавший победу, а тот, кому *предоставляется возможность участвовать в акции и претендовать на призы при выполнении определённых условий*.

Духовный риск в том, что адресату в качестве базовой ценности коммерсантами предлагаются деньги и безудержное потребление, подменяющие истинные потребности человека.

Миссия российской интеллигенции – содействовать формированию личности молодых людей, которые могут противостоять отчуждению от общества и безграничному потребительству, сохраняя преемственность поколений.

Литература

1. Базовые ценности россиян: Социальные установки. Жизненные стратегии. Символы. Мифы / отв. ред. Рябов А.В., Курбангалеева Е.Ш. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2003. – 448 с.
2. Бирюкова М.А. Глобализация: интеграция и дифференциация культур // Философские науки. № 1. 2001.
3. Ильин И.А. О воспитании в грядущей России / И.А.Ильин //Ильин И.А. Наши задачи. Т.2. М., 1992.
4. Многомерный образ человека. Комплексное междисциплинарное исследование человека. М., 2001.
5. Практика глобализации: игры и правила новой эпохи. М., 2002.
6. Трофимчук Н. А., Свищев М.П. Экспансия. – Челябинск, 2006.

М. В. Загидуллина

Университет как светский монастырь: «консервы времени» и тема будущего

Возникновение университетов в средневековой Европе довольно хорошо изучено. История университетских корпораций – тоже. Коротко говоря, две линии, боровшиеся за доминирование в научной сфере, свелись в одну к XIX веку, когда французский тип университета был вытеснен немецким. Заявление В. Гумбольдта: «Университеты ничем не обязаны правительствам, напротив, правительства всем обязаны университетам» – превратилось в крылатую фразу [1]. Академическая свобода и вольность мышления стали культивироваться как достояние исторических эпох (на деле таковыми не являясь).

Не предположить ли, что тенденция французская (католический университет строго идеологического типа) вовсе не исчезла, а лишь «затаилась» на время? К началу XXI века привлекательность ее стала так велика, что – в конце концов – от гумбольдтианского типа университета остались одни воспоминания. Да, никто не властен «навязать» тему ис-

следования ученому. Однако железная организация учебного процесса «диктует» и темы. При характеристике образования в МГУ часто слышишь: «Системность работает». И это правильное замечание – студенты изучают науки по тем же принципам и алгоритмам, что много лет назад, как их родители, конспектируют те же статьи и проводят те же лабораторные практикумы.

«Системность» проявляется в транслировании незыблемых форм деятельности студента по освоению знаний и преподавателя по их передаче. И не только форм, но и содержания. Незыблемость есть знак догмы, вот почему наука ощущает себя принадлежащей к тому же типу социальных институтов, что и религия. На тему «наука как религия нового типа» тоже написано немало, однако важным остается вопрос о роли университетов в сохранении и воспроизведении такой институциональности.

«Присвоив» науку как своеобразный аргумент защиты, университет превратился в подобие монастыря, эту науку культивирующего. Причем католический университет средневекового типа не очень отличается в этом смысле от гумбольдтианского – меняется лишь риторика. Но, провозгласив свою деятельность принципиально независимой от политики и религии, университет неизбежно стал производить символические смыслы, близкие тем, что производит религия.

В чем проявляется собственно «монастырство» университета?

Во-первых в абсолютной уверенности в сакральности собственной деятельности, а также и трансляции этой уверенности вовне (университет взращивает истину, и никакие внешние институты не могут указать ему, как это делать, он сам несёт ответственность за результаты).

Во-вторых, в замкнутости собственной системы: ученые и студенты в университете представляют собой корпорацию, главный принцип существования которой – закрытость, создание внутренних ритуалов и собственной мифологии, поддерживающей «дух университета», наличие своего внутреннего «иконостаса» – историй, портретов и трудов преподавателей, стоявших у «истоков», а также разных материальных знаков корпоративной культуры (униформа, знак, герб, гимн и прочее).

В-третьих, культивируется привязанность и приверженность к alma-mater. Для университетского преподавателя считается престижным всю жизнь проработать в стенах своего вуза. Так создается особая монокультура конкретного университета.

Каковы последствия такого культурного и социального герметизма?

К положительным следует отнести трансляцию от поколения к поколению системности, о чем сказано выше, а также выработку специфических норм внутрикорпоративного поведения, «цементирующих» университетские отношения и создающих условиях для предотвращения

разрушения системы, вырождения университетской среды. В таких условиях возникает особая модель передачи знаний.

К негативным последствиям относится угроза консервации знаний, когда выработка нового знания фактически исключена под давлением авторитетного знания предшественников. Нерушимость научных доктрин прошлого, внушаемая студенту как догма становится своеобразным «нейротормозом» на пути открытий и поиска новых решений. Схоластика торжествует, а умным и ученым считается студент, обладающий лучшей – по сравнению со сверстниками – памятью, но никак не креативностью и свежестью мысли.

Анализируя возникновение университетских корпораций, П. Уваров замечает: «Университет не возник бы:

– без предшествующей Григорианской реформы или “папской революции” XI–XII вв., в результате которой возникает единая Церковь под эгидой Папы, столь непохожая ни на церковь предшествующего периода, ни на христианскую церковь в соседней Византии;

– без удивительного взлета и развития городов, гарантировавших оптимальные условия для существования особой среды городских интеллектуалов. Только в крупном городе можно было прокормить и разместить эту толпу школяров и магистров, и все понимали, что именно с городским образом жизни связан этот новый, невиданный ранее тип мудреца, живущего не в монастырском уединении, а среди шумных городских улиц;

– без массового распространения в XII в. “conjurationes”, или “университетов”, основанных на взаимной присяге, – в виде городских коммун, религиозных братств, ремесленных и купеческих гильдий, что создало форму, которую использовали магистры» [5].

В представлении исследователя, университет является своеобразной «Результирующей» тех социальных процессов, что уже генерировали особые формы общественных отношений. «Приложенные» к науке как универсальному концепту знания, они породили университет.

Однако П. Ю. Уваров говорит о мудреце «среди шума улиц». Для нас же важно подчеркнуть, что таков студент (и то типична ситуация постройки новейших университетов «кампусного типа» вдали от городов – с целью искусственной изоляции студентов от соблазнов большого города, отвлекающих от умственных занятий). Совсем иная ситуация – преподаватель. Он как раз и оказывается главным «адептом» университетского «монастырствования»: с университетом связана вся его жизнь, здесь проходят годы, и внешний мир интересует преподавателя чрезвычайно пунктирно.

Возникает особая конвенциональная среда, когда смыслом деятельности преподавателя становится трансляция знания, полученного когда-то, а не наработанного в современности. Несомненно, здесь есть некоторое преувеличение, однако невозможно найти серьезные исследования, выясняющие степень вовлеченности ученых в современное производство знания. Априори можно предположить, что под «современным знанием» понимается трансляция фундаментальных основ науки «по-старому», и приращение нового идет за счет особых единичных прорывов. Университет как консервативная структура хранит паттерны поведения и отношения к научному труду.

В. А. Рыбин, анализируя становление университетов в Европе, замечает: «Значение средневекового классического университета состоит в том, что в его стенах была выработана общая модель *преобразования универсализирующей матрицы* с целью сохранения ее эффективности в *условиях все более интенсивного прирастания коллективного опыта* и вытекающей отсюда необходимости распределять весь возникающий при этом массив знаний по отдельным дисциплинам и соответствующим специалистам» [4; с. 29]. Пафосом книги В. А. Рыбина стала идея универсализма как основы объяснения значимости университетов в культуре человечества. Не возражая этому тезису, заметим, что универсализм этот («семь искусств» как базис (общие гуманитарные и естественные науки) и специализация в одной из трех отраслей – богословие, право, медицина) сам по себе и был «консервами времени»: незыблемым знанием, транслируемым *вопреки* новому и в пику ему. «Вопрекизм» инновационности в науке – особая тема, требующая специального рассмотрения. Однако в рамках этой статьи заметим, что универсализм науки покоился и на таком основании, как единый научный язык (латынь), одновременно консолидирующий научные трактаты и полемику вокруг них и в то же время создающий условия для полной изоляции от «живой жизни» и «шумных улиц».

Х. Ортега-и-Гассет, рассуждая о миссии университетов, говорит о «флюсе» человека науки: это «варвар» с глубокими знаниями в одной сфере. С его точки зрения, создается основа для превращения университета в сообщество таких «варваров», скорее настроенное на конфликты, чем на кооперацию. Выход он усматривает в культурном повороте: «Культура – это занятие, необходимое для всей жизни, составная сторона человеческой экзистенции, а ни в коем случае не декоративное дополнение. <…> Сегодня мы живем <…> в эпоху ужасного бескультурья. Никогда не было столько поддельного и обманного существования. Почти никто не находится на своем месте, никто не исполняет свое подлинное назначение. <…> Но средний человек сегодня боится открыться этому на-

стоящему миру, который требовал бы много от него, и предпочитает фальсифицировать свою жизнь, сохраняя ее герметичной в коконе своего фиктивного и упрощенного мира. Отсюда историческая важность необходимости вернуть университету его центральную задачу – “просветить” человека, приобщить его к полноте культуры своей эпохи, открыть ему с ясностью и необходимостью огромный настоящий мир, в который он должен втиснуть свою жизнь, чтобы она стала аутентичной» [2].

Однако в контексте наших рассуждений мы обнаруживаем конфликт и утопичность такого предложения: даже человек, глубоко освоивший культуру на уровне исторических образцов, не сможет «открыть мир» другому, поскольку погружен в прошлое, а не настоящее. Поиск связного канала между этими моделями – важнейшая задача сегодняшнего университета. Но решение этой задачи неизбежно потребует выхода к новым ритуалам и новой «религиозности» – то есть наполнению самого понятия «духовность» новыми смыслами, создающими условия для своеобразного ансамбля устремленности в будущее и связи с прошлом в современном университете. Заметим: речь идет не о связи «высшего» и «земного» (вертикаль), но о связи прошлого и будущего через настоящее как философского основания университетской модели. В исследованиях, посвященных университетам, этот аспект оказывается периферийным и незначимым. Между тем современное состояние университетов показывает, что кризис философии времени в системе назрел.

Во-первых, преподавателю («варвару», погруженному в свой «предмет» – по словам Х. Ортеги-и-Гассета) нет смысла менять хоть что-либо в своей университетской практике – для перемен нет ни стимулов, ни потребности. Пульс времени оказывается придушенным ежедневной репликацией «все того же»: чтение курса лекций в университете может быть неизменным десятилетиями. Как этот курс был разработан изначально, таков он и через десятки лет, пока жив его носитель; меняется список литературы в методических указаниях, однако не редкость, когда это пустая формальность, и сам преподаватель не знаком с этой «новейшей литературой» по теме, более того, университетская культура формирует пренебрежение к новым трудам как пустым и поверхностным по сравнению с «классиками».

Консервируя время, университет строит свою собственную идентичность и незыблемость – впрочем, кажущуюся. «Разгром университетов» в Европе (в связи с Болонским процессом) подтверждает мысль о том, что «чиновный» подход здесь неприменим, или, лучше сказать, губителен. Тем не менее, возможно, на оценку эту следует взглянуть критически: что же это за университетская среда, которая без сопротивления пала в столкновении с административным вызовом?

Ответ следует искать всё в том же концепте «светского монастыря» – укрытые от современности в стенах своего учебного заведения, акторы социального института превратились в объекты, потеряв собственно акциональные функции, направленные на сохранение и поддержание институции (в отечественной практике – крупные эксперименты по слиянию вузов, реорганизации, присоединению и т. п.). Отсутствие постоянной напряженной работы по собственной субстанциональности превратило университеты в «пешки» в этих процессах, произошло овеществление университета, подмена содержания его деятельности довольно примитивными фабричными функциями (не забудем, что взгляд на университет как на фабрику предлагал еще И. Кант, см. рассуждения об этом здесь: [3]).

При самом простом анализе происходящих в Европе вокруг Болонского соглашения процессов можно обнаружить, что за позитивной и бесспорно правильной риторикой его целей скрывается фундаментальная государственная мысль (по Гумбольдту, университет по сути есть выражении государственной идеи). Эта мысль – фундаментальное обслуживание интересов либерально-экономической модели (рынка), где место конфессии заменили идеалы ВТО. Говоря проще, университеты сквозь любой блок знания призваны транслировать идеологию капиталистического рынка и его незыблемости (карьера в этом мире есть цель обучающегося). Как только из целей улетучилась собственно наука и ее философским содержанием стало обеспечение сложившегося порядка, университетам – как обителям мысли – пришел символический конец. Они остаются как институции, ведут набор студентов и конкурируют за них, получают государственную поддержку и наперебой бьются за места в рейтингах (тоже ставших ритуальными), однако внутренняя жизнь их катастрофически опустошается.

Сам принцип «монастырского отъединения» от сегодняшнего дня оказывается чреват такой катастрофой – об этом читаем у Г. Гессе в «Игре в бисер». Так формулируется главный, важнейший вызов современному университету, взыскующий адекватного ответа. Именно содержательная, символическая сторона университетского функционирования и есть главная проблема, а не, скажем, пресловутая «демографическая яма».

Литература

1. Гумбольдт, В. Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. М. : Прогресс, 1985. 452 с.
2. Ортега-и-Гассет, Х. Миссия университета : пер. с исп. [Электронный ресурс] / Х. Ортега-и-Гассет. М. : Изд-во ГУ ВШЭ, 2010. 144 с. – URL: http://magazines.russ.ru/oz/2002/2/hos.html.
3. Риддингс, Б. Университет в руинах [Электронный ресурс] / Билл Риддингс // Отечественные записки. – 2003. – № 6. – URL: http://www.strana-oz.ru/users/ridings-bill.

4. Рыбин, В. А. Идея университета XXI века: опыт исследования [Текст] / В. А. Рыбин. Челябинск : Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2012. 209 с.
5. Уваров, П. Ю. У истоков университетской корпорации [Электронный ресурс]. – URL: http://www.polit.ru/ article/ 2010/02/04/university/.

В. Я. Нагевичене

Религиозность как путь духовного становления личности

Религиозность – сложная и основополагающая категория философии и религиоведения, которая неоднозначно понимается философами, занимающимися процессом исследования данного феномена. Она предполагает различные пути самопознания и духовного становления религиозной личности в обретении своей целостности, единстве себя с людьми, единоверцами, социумом и Богом. Как внутренняя характеристика духовного мира человека религиозность предполагает ряд этапов становления религиозной личности: «духовного делания», «духовного опыта» и «духовного думания», а также является определяющей жизненной позицией религиозной личности, выбирающей образ жизни в миру, в семье, в социуме или вне мира, в монашестве.

«Духовное делание» – это религиозное воспитание личности.

Религиозность в христианской семье начинается с «материнской утробы» и завершается процессом воспитания верующего человека – приверженца определённой христианской конфессии.

Детский возраст является самым лучшим для выработки религиозности в человеке. Процесс воспитания в семье происходит как постепенный и естественный. Ребёнок учится воспринимать окружающий мир через религиозное чувствование, религиозность в его сознании приобретает устойчивую позицию и постоянно расширяется.

Христианство учитывает не только естественные условия жизни ребёнка, но и сверхъестественные: в купели крещения младенец омывается от первородного греха; в таинстве миропомазания на него нисходит благодать Святого Духа; в таинстве причащения он принимает в себя пресвятую Кровь Христову. Душа ребёнка воспринимает впечатления как от мира невидимого, так и видимого, на него действуют не только чувственные предметы, но и божественные.

Как утверждают православные теологи, религиозность ребёнка успешно развивается тогда, когда к этому подключены все члены семьи. Её становлению способствует общий дух семейной жизни, объединённый и одухотворённый чувством любви, утверждающим мир и согласие в доме. Религиозность формирует чувство целостности человека в семье, но цер-

ковь стремится развить это чувство до целостности с единоверцами, с церковью, т. е. с определённой конфессией.

Церковь и храмовое богослужение после семьи – вторичные воспитатели религиозности человека. Храм Божий – это высшее училище веры и благочестия, как считают богословы. Став взрослым человеком, ребёнок должен сохранить чувство сакральной любви к храму, церкви, данной конфессии. Он должен уметь жить высшей духовной жизнью, обновлять и укреплять для деятельности свои силы и испытывать чистые и святые отношения к единоверцам и церкви.

«Духовное делание» – это первоначальный этап становления процесса религиозности личности. Оно включает в себя знание символа веры, умение произносить молитвы, проводить посты, участвовать в домашних и церковных богослужениях.

Следующий этап формирования религиозности верующего человека связан с «духовным опытом».

2. «Духовный опыт» – квинтэссенция религиозной личности.

В православии духовным опытом называют «встречу» с Богом, он может начаться как теозис, связанный с устремлённостью человека к Богу, как процесс обожения человека, способного якобы превратить свою смертную природу в божественную и бессмертную, а закончиться кенозисом – снисхождением Бога к человеку, «встречей» с Богом, после которой человек может стать святым кенотипического типа святости, если этот духовный опыт будет верифицируем схимонахами.

В том, что современному человеку сразу не дано быть вполне самим собой – со-творцом, душевно-духовным существом, личностью, – великая премудрость мира сего. Человек встаёт на путь познания, но это путь познания только внешнего мира, который практически и рационально может быть определённым образом, объясним; внутренний же путь познания личности возможен только методом познания-постижения себя, благодаря духовному опыту, что намного сложнее и небезопасно.

Мудрецы Востока и Древней Греции знали, что мудростью добывается истина, которая находиться в глубине души. Для них душа человека была единственной реальностью и ключом, отмыкающим тайны Вселенной, благодаря мистическому опыту «познания-постижения».

Сосредоточивая волю в собственном духовном центре, раскрывая свои скрытые способности, они приближались к основам Единого, Сущности Мира, осознавая свою целостность с ним. Это были великие «посвящённые», готовые на испытания, осознававшие, что умирать за Истину есть величайший подвиг. Они основали науку, искусство, философию, религию, от них шёл живой свет для всех.

Учения таких «посвящённых» представляло глубокую науку, тайну, представленную через оккультную деятельность. «Посвящённые» как пророки создавали живой дух религии, творили духовный опыт и передавали его своим ученикам.

Духовный опыт может быть мистическим, гностическим, психологическим, социальным, философским, религиозным – в зависимости от духовного устремления личности к своему ***идеалу познания***. Но личность должна обладать определённой «сдвинутостью», интенцией, «даром» к тому или иному опыту. Гений переживает духовный опыт как озарение, пророки – как откровение, реформаторы – как мессию, монахи – как целостность с Бытием, Миром и Богом.

Духовный опыт – сложный путь самораскрытия, самопознания личности, он очень индивидуален и становится определяющим в жизнедеятельности религиозной личности, которая выбирает путь отрешения от мира и служения Богу. Религиозный опыт – это путь следования человека к Богу, человек становится уже не только верующим, а религиозным, ибо религия – это связь человека с Богом.

Духовный опыт является идеальной формой постижения любой сферы: музыки, живописи, архитектуры, литературы, техники, религии, философии – это высокое состояние души, связанное с горением сердца, с жертвенностью себя ради Красоты, Добра, Истины и Правды.

«Духовное думание» – творчество религиозной личности.

«Духовное думание» – это третий этап формирования религиозности человека, становления религиозной личности и связан с выбором ею своей миссии и жизнеустроения не только в этом мире, но и в трансцендентном. Силы провидения определяют её жизнедеятельность. Религиозная личность становится монахом, отшельником, старцем, внеконфессиональным деятелем, создателем нового религиозного направления или реформатором старого. Она – творец, её творчество пробивает себе дорогу через «сродный» труд (Г.С. Сковорода), через благо, данное якобы от Бога – благодать.

Именно религиозное становление, а не воспитание, которое связано с гетерономией, формирует религиозную личность. Духовность – это способ бытия человека как восхождение к своей человеческой сущности. Духовность и религиозность имеют некоторые тождественные черты, особенно в методе становления человека, но религиозность отличается от духовности своей устремлённостью к Богу или Абсолюту. ***Религиозность – это творчество, выход за рамки обыденного существования, духовное восхождение к высшим идеалам и реализация их в творческой деятельности, в своей судьбе; она не противоречит общечелове-***

ческим духовным ценностям, а цементирует их, особенно в глобальных, сокрушающих мир ситуациях.

Религиозность – это хождение пред Богом.

Личность может познавать себя, Бытие и Бога через различные философские позиции, представленные позитивизмом, экзистенциализмом, марксизмом...

Постижение мира представляет новый ракурс видения окружающей действительности. Эта картина мироощущения и мировосприятия основана не только на эмпирическом и рациональном опыте, включенном в систему научной картины мира (эпистемология), но еще и на уровне гностического познания, т. е. сугубо личностной картине восприятия окружающей действительности, исходя из знания, полученного в мистическом духовном опыте.

Личность, обладающая духовным опытом, является неординарной, индивидуально и непосредственно воспринимающей мир через символику Откровения, которую пытается затем выразить в системе знания на научном уровне категориального аппарата философского или религиозного мышления.

Личность в мистическом, гностическом или духовном опыте обладает ясно-слышанием, ясно-видением, ясно-восприятием, ясно-представлением, историческим ретроспективным видением прошлого и будущего, видением Космоса, Мира, Бога...

«Познание» или «постижение» действительного бытия может вершиться не только рационально или эмпирически, но может, поскольку этот процесс индивидуальный, и мистически, религиозно, сверхчувствительно, т. е. существует множественность форм «постижения» бытия. В конкретных условиях наука (эпистемология) ставит границы постижения столь широким масштабам бытия, которые она охватить не может. Как пишет С. П. Никаноров: «Нам представляется, что «постижение бытия» как область исследования в настоящее время определяется не только теми границами, которые, можно считать, общеизвестны. Эти границы включают проблематику соотношения результата познания с реальностью (истинность знания), предмет сознания (аспект человека «я сам», другой человек, человек вообще, человеческие сообщества, природа, космос, процесс познания), методологию и методы познания (анализ, синтез, идеализация, редукция и др.), историческую динамику познавательных процессов («смена парадигм»), формы и формирование знания, а также соотношение процессов познания с их системным окружением (всякий акт познания сопровождается самооценкой и т. п.)» [1; с. 69].

Внутри этих границ получают различные результаты философские, методологические школы и частные отрасли философских

исследований, различные способы рефлексии естественнонаучных и гуманитарных исследований.

Проявление этого духовного опыта идет через «символ» в восприятии: образ, единая картина мира, слышание голосов, видение завершенной системы (техники, романа, картины, философской концепции, религиозного Откровения, предвидения...).

Поэтому духовное постижение мира осуществляется и через техническое, философское, художественное, эстетическое, религиозное, мифологическое, мистическое, оккультное постижение, т. е. здесь проходит многомерное количество форм постижения мира через духовный опыт личности.

«Духовное думание» – высший расцвет личности в раскрытии своего творчества в той сфере, к которой она имеет предназначение, полученное как Откровение, Озарение как Истина, как Добро и Красота.

Литература

1. Никаноров С.П. Социальные формы постижения бытия // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 69.

Д. В. Пивоваров

О специфике религиозной символики

В естествознании и математике символ, как правило, не отличают от обычного знака. Философы, богословы и искусствоведы категорически возражают против того, чтобы считать знак и символ синонимами и традиционно усматривают в символе умозрительное сочетание двух начал в объединяющем их третьем предмете. На пограничную природу символа (от лат. *symbol*) указывает сама этимология греческого слова σ*ύμβολλον*, который, в свою очередь, восходит к более древней форме *σύμβαλλειν* (т. е. бросать вместе). Сложный смысл *σύμβαλλειν* таков, что как глагол – это совпадение, соединение, сочетание двух начал в одном, а как существительное σ*ύμβολλον* – это знак, сигнал, признак, примета, залог, пароль, эмблема. Символ соотносит «имя предмета» и «имя действия». Потребность в символах особенно возрастает в ситуациях дефицита способов вербализации вновь открывающихся горизонтов реальности – при встрече с неописуемыми тайнами бытия. Принцип неопределенности в функциональной структуре человеческого сознания и мышления – в одном знаке. В онтическом смысле символ не является безусловно самостоятельной реальностью, хотя, как и всякий знак, он наделен относительной автономией. Отрыв символа от языковой практики низводит его до простого сигнала, но это уже не символ.

Общей чертой всякой символизации является семиотическое связывание разнородных «степеней бытия» (В.С. Соловьев), либо «пластов бытия» (А. Ф. Лосев). Символ есть знак, наглядно выражающий сверхчувственное содержание предмета и соединяющий низшие и высшие слои бытия. Выразительный и изобразительный моменты в символе настолько слиты, что их почти не удается разделить сознанием и порознь однозначно осмыслить разумом. Религиозный и художественный символизм нередко определяют как искусство мыслить наглядными образами и выражать скрытые сущности в материале преобразованных внешних чувственных восприятий. Графический символ может включать в себя изображение какого-нибудь конкретного предмета, но сверх того он передает все многообразие чувств, эмоций и понятий, которые ассоциируются с графемой этого предмета. По мере утраты своей образной двусмысленности символ становится чисто условным знаком. Смысл предельно условного знака может полностью совпадать с самим знаком, как это имеет место в языке математики – совершенно однозначном, точном, операциональном и потому машинообразном.

Чем ближе символизируемые объекты к предельной субстанции, тем менее они различаются между собой. Символ, связывая отдельные уровни бытия, сам выступает самостоятельной проявленной реальностью, пограничной с символизируемой сокрытой реальностью. Выделяют символы первого, второго и третьего порядков. Символ третьего порядка наделен трансцендентным смыслом, нераздельно слитым с образом, но не тождественным ему; такой символ не поддается рассудочной дешифровке и требует вживания в него (С. С. Аверинцев). Символ подчас тесно связан с мифом, если понимать миф как «непосредственное вещественное совпадение общей идеи и самого обыкновенного чувственного образа» (А. Ф. Лосев). Глубокое вживание в символ помогает не только усваивать культуру других народов, но также понимать собственную индивидуальность, расширять границы собственного «Я». Когда тот или иной обозначенный предмет наделяется особо ценным смыслом, то умственное оперирование знаком этого предмета начинает выходить за рамки рутинного рационального мышления и становится мышлением символическим. Посредством вживания в символическую реальность у субъекта появляется возможность метаэмпирического диалога с высшей реальностью. В символе как «совершенном иносказании» упакована высшая реальность, недоступная эмпирии (М. К. Мамардашвили), и такой символ обладает высокими эстетическими достоинствами.

Подлинный символ, объединяя друг с другом два существенно различных пласта бытия, является своеобразной меткой диалектического противоречия, знаком диалектического тождества противоположностей.

В символе совмещены субъект и объект, направление к цели с самой целью, метод и реальность, в силу чего бытийное и когнитивное в нем нераздельно слиты, и он содержит в себе в снятом виде все свои функции. В символе неразличимо сплавлены рациональное и чувственное (А. Ф. Лосев), поэтому его нельзя понять одним только разумом или рассудком, либо воспринять исключительно чувством. Единство онтологического и гносеологического в символе обусловливает неразрывность его главных функций – познавания и созидания, отражения и творчества. Структура символа насквозь антиномична: 1) почувствовать, чтобы познать; 2) полнее познать, чтобы полнее пережить. Однако эта антиномичность не есть возражение против символизма, а напротив – залог его истинности (П. А. Флоренский). Символическое мышление загадочно и парадоксально, представляя собой «конкретность всеобщего», «феноменальность эссенциального», «чувственность мышления», «иррациональность рационального» и т. п. Гипертрофирование одной из граней символа редуцирует его либо к цели, либо к средству. Истинное бытие символа невозможно удовлетворительно объяснять, фиксируя только какую-то одну его плоскость – бытийственную или познавательную.

Слово в религиозном говорении нередко может одновременно выступать в своем прямом и метафорическом значениях (вместе с тем, символ не есть аллегория). Метафора позволяет говорить одно, но иметь в виду нечто другое. Глубокая метафора дает прозрение, проникающее в сущность вещей. Интонация – самый изменчивый момент религиозной речи; она тесно связана с молчанием и метафорой и находится на границе между сказанным и несказанным. П. Тиллих отнес к религиозным символам все те символы-имена, которые демонстрируют «предельный интерес» человека. Религиозный символ является «окном» в высшую реальность (П. А. Флоренский) и сигнализирует о необходимости переключаться на мистический способ познания (А. Белый). Религиозный символ, как имя сакрального предмета, таит в себе энергию того, что он символизирует, и пробуждает в верующем соответствующую силу. Отсюда, единство мистики и магии в религиозном имени. Так, для христианина символ креста означает не только крест как отдельный материальный предмет, но вместе с тем всю мистическую историю Бога-Спасителя; восприятие креста магически активирует в православном или католике веру в личное спасение и вечную жизнь. Символы в теологии и философии суть такие предельные вершины, с высот которых универсум всякий раз по-новому обозревается и проблематизируется теоретическим разумом.

Если символ «вообще» есть образ, раскрывающий скрытый смысл, то религиозный символ – это явление абсолютных тайн. Религиозный

символ обладает особым качеством наглядности – в нем в формах вторичной чувственности представлена скрытая абсолютная реальность, а рациональное сплавлено с иррациональным и чувственным. Так, символ Авраама, готовящегося к всесожжению своего сына Исаака, служит для иудеев, христиан и мусульман концентрированным выражением всей гаммы проявлений покорности людей Богу. Символ пещеры с движущимися по стене тенями служит смысловым ключом к учению Платона о мире потусторонних идей. К числу сакральных символов относят благовония (ладан, мирра, елей, розовое масло), воскурение фимиама. Извращение смыслов сакральных символов – одна из реалий религиозных междоусобиц. Например, борясь с римским католицизмом, протестанты подменили смысл латинского креста как животворящего символа и стали называть его не иначе, как «орудием смерти». Тем самым протестанты стали косвенно ассоциировать католиков со слугами абсолютного зла.

Если в философии и науке символизация основывается на отстраненной аналитической позиции внешнего сравнения и сопоставления, то в мифе и религии символизируемое непосредственно включено в наше переживание. Например, философы исследуют абсолютную реальность отстраненно и предметно – как универсум, проявляющийся в единстве всех его многообразных свойств и отношений; в религиозном поиске Божество сакрализуется и эмоционально переживается. В религиозных символах, где плотское в человеке противопоставляется его духовной ипостаси, акцентируется не столько внешняя чувственная явленность, сколько чувственность умозрительная или эстетическая, отражающая «движения души» в поисках трансцендентного первоначала. Непознанное и непознаваемое в религиозном символе частично рационализируются средствами метафорических и аллегорических сопоставлений, где ключевыми выступают эстетические мотивы интерпретаций. «Логичность» символических диалектических сопоставлений кроется не в формальной логике, не в вербально-логическом осмыслении, но в языке искусства – стиле, который можно было бы назвать на фоне религиозного языка «эстетической логикой».

Из тезиса о принципиально символической (двусмысленной) природе языка религии вытекает вывод о парадоксальном характере понимания религиозных идей. С одной стороны, религиозные высказывания о вещах бесконечных и трансцендентных таят в себе бездну смыслов, невыразимую глубину и мудрость. С другой стороны, религиозная мысль, по сути, двусмысленна, а потому неопределенна, неясна, темна. Пословица гласит: «ясно излагается лишь то, что хорошо мыслится». Всякое метафизическое мышление (религиозное, богословское, философское) заключает в себе противоречие между его мудростью и его неясностью и

чаще является «темной мудростью». Если к тому же учесть значительные различия в конфессиональной схематизации и символизации религиозного опыта (взять хотя бы различия в символизме абсолютной реальности в христианстве и буддизме), то существенная несоизмеримость «мистософских» принципов разных религий становится особо очевидной. Одни авторы полагают, что содержательность религиозного символа обеспечивается его невероятной многозначностью (С. С. Аверинцев). Другие, напротив, развивают концепцию законченности и неизменности религиозного символа (Е. Г. Яковенко). По нашему мнению, оба взгляда правомерны, поскольку рассматривают «значение» символа в альтернативных проекциях.

Диалог «Я» с «Другим» (даже с Абсолютом) посредством символа возможен только на основе органично-гармоничных отношений. Вначале символ представляет собой некоторую ситуацию внутри диалога, а в конце в нем запечатлеваются результаты «беседы». Соотношения двух начал в этом живом диалоге пропорционально-гармоничны по отношению к некоторой третьей точке. Истинный символ невозможен, если потеряно, растворено и обезличено самое «Я». Принижение или чрезмерное преувеличение значимости одной из сторон ведет к прекращению диалога, либо влечет за собой ситуацию принудительного монолога или, другими словами, – диктата. Диалог предполагает доверительные взаимоотношения, обнаружение общих сущностных основ, которые и порождают многообразие вариантов интерпретаций переживаемого единения.

Чтобы религиозный или философский символ эффективно функционировал, оперирующий им субъект должен осознавать свою способность достигать причастности к абсолютному «сверх-Я». Частичная познаваемость Абсолюта и умозрительное моделирование того, чего еще нет, обязаны свойству символа синтезировать чувственные и рациональные образы. Знаки могущества, величия и непостижимости несут на себе отпечатки сакральности (Р. Отто), с ними ассоциируются образцы (идеалы), табу и страсти обладания. Вживание в религиозные символы чужой культуры постепенно углубляется до познания ее «сакрального ядра». Подлинный религиозный символ представляет собой знак и способ восхождения души к Абсолюту, преодоления разрушающей иррациональности, культивирования в себе всегда становящейся личности человека. Религиозные символы сопряжены с сакральными идеалами и организуют язык религии.

Ощутимость, представимость, мыслимость и сообщимость всякого рода сверхчувственных сущностей заключаются в их «зримости» через символы. Эстетическое отношение к скрытому бытию имеет своей целью преодолеть иррациональность неведомого – упорядочить и гармонизиро-

вать сверхчувственное через форму его искусственной и изящной чувственной данности. Символическое постижение таинства ничего общего не имеет с тем современным символизмом, который отрицает реальность таинств и видит в них лишь условное выражение религиозных переживаний души. Таинство имеет космическую природу, оно совершается не только для души человека. Чем глубже постигаемая сущность, тем она загадочнее и тем больше усилий требуется для символической гармонизации отношения человека к этой сущности. Религия, философия и наука одинаково стремятся «наделить чувством реальности» (онтологизировать) символизируемое тайное содержание; различия же между ними заключаются в особых инструментах познания и методах описания приобретаемого опыта. Религия и миф предпочитают средства искусства, а философия и наука – абстрактные понятия и категории. В поисках предельных оснований бытия теология и философия широко применяют категориальный анализ и средства наглядной интерпретации. Символизации и «религиозному одушевлению» подлежит не только творящая мощь Абсолюта, но и разрушительная сила хаоса, бездны, тьмы. Если о тайне подлинного добра можно говорить вечно, то и страдать от сознания усиливающейся зловредности хаоса можно безмерно.

Религиозный символ рассматривают в теологии как парадоксальное средоточие жизненной правды (переживания «процесса жизни») и абсолютной истины, приобщающей к первоисточнику жизни. Верующий наделяет признаками абсолютного все составляющие религиозного символа: сам символ, символизируемое Божество и способ символической деятельности (обряд, ритуал). Могут быть акцентированы отдельные компоненты символа, но, тем не менее, каждый из них сохраняет непосредственную связь с божественным. Непреходящим значением также наделяется фон, окружающий религиозный символ, – атмосфера таинственности, сакральности, почтительности. Главные религиозные символы – это сакральные знаки Абсолюта и диалога с Божеством; через них верующему частично дана трансцендентная реальность. Например, в христианстве чрезвычайно емким символом иерархии бытия и познания служит метафора лествицы (лестницы). Библейский образ лествицы означает: 1) восхождение человека к Богу; 2) веру в божественное покровительство и защиту; 3) духовное совершенствования человека. Картины иерархической лествицы издавна вдохновляли поэтов и художников. В своей «Божественной комедии» Данте превращает лествицу в генеральный символ иерархии как принципа бытия и познания.

Религиозная символика ориентирована на ценности добра и зла, сакрализует творящие и разрушительные силы. Символ, связывая верующего с Божеством, опосредует отношение между абсолютным и от-

носительным. Соотношение основного символа абсолютной реальности и его интерпретаций подобно просвечиванию сущности через ее явления. В религиозном опыте причастие к трансцендентной реальности происходит через акт личного переживания, дающего полноту познания и опыта. Подлинное переживание абсолютной реальности дается через веру, преодолевающую границы посюстороннего бытия.

Литература

1. Аверинцев С. Символ // Аверинцев С. С. София—Логос: Словарь. — Киев: Дух і Літера, 2001. – С. 155–161.
2. Арутюнова Н. Д. Образ, метафора, символ в контексте жизни и культуры // Res philologica. Филологические исследования. – М.; Л.: Наука, 1990. – 468 с.
3. Ересько М. Н. Язык религии: смысл и символ (Опыт онтосемантического анализа): Монография. — Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – 436 с.
4. Жуковский В. И., Копцева Н. П., Пивоваров Д. В. Визуальная сущность религии. — Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 2006.— 461 с.
5. Захарян Т. Б., Пивоваров Д. В. Сакральный символ в языке религии. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. — 195 с.
6. Кассирер Э. Философия символических форм. В 3х т. — М.: Университетская Книга, 2002. — 272 + 280 + 398 = 950 с.
7. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.
8. Лотман Ю. М. Символ в системе культуры // Лотман Ю. М. Избранные статьи в 3-х т. – Т. 1.: «Статьи по семиотике и типологии культуры». – Таллин: Александра, 1992. – 480 с.
9. Лошаков Р. А. Феномен и символ // Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. – 2005. – № 6. – С. 73—84.
10. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: (Критика и анализ). – Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. – 226 с.
11. Сычева С. Г. Проблема символа в философии. – Томск: Изд-во Том. ун-та, 2000. – 197 с.

Ю. Н. Никонорова

Идеал святости в художественной философии А. М. Ремизова

Рубеж XIX–XX вв. в России был отмечен кардинальной сменой общественно-политических, культурных и религиозно-философских парадигм общественного сознания. Этот переломный момент отечественной истории породил конфликт ценностей, повлекший за собой глобальное переосмысление морально-этических и нравственных принципов и ставший одним из основных предметов культурной, литературной и философской рефлексии. В литературе Серебряного века по традиции, идущей от Н. Гоголя, Ф. Достоевского и Н. Лескова, данный конфликт был неразрывно связан с поиском новых духовных ориентиров русского общества и трактовался в русле христианского (православного) дискурса русской культуры. Наиболее яркое отражение он получил в творчестве

наследников религиозно-философских идей Достоевского – Д. Мережковского, Л. Шестова, А. Белого, В. Розанова, Л. Андреева и А. Ремизова.

Творчество последних было во многом связано с эстетикой русского модернизма, что определило его идейно-художественное своеобразие и философскую проблематику. В 1920-е гг. Д.С. Святополк-Мирский писал о творчестве А.М. Ремизова как об «одном из самых разнообразных в русской литературе… Вся русская традиция – от мифологии языческих времен и русифицированных форм византийского христианства до Гоголя, Достоевского и Лескова – была впитана и ассимилирована Ремизовым» [1; с. 540]. При этом ремизовская проза, оригинальная и противоречивая, как и сама эпоха, породившая ее, представляет собой яркую страницу взаимовлияния различных течений русского модернизма (от декадентства и символизма до примитивизма и авангарда) и, на наш взгляд, не отождествима с каким-либо одним художественным методом. Необходимо отметить, что характерный для творчества модернистов принцип «соединения несоединимого» отражен и в форме (эклектичность прозы), и в содержании ремизовских произведений (одной из центральных тем которых стал конфликт ценностей в условиях духовного кризиса русского общества на рубеже XIX–XX вв.). Во-первых, подобная «двойственность» природы ремизовского творчества обусловлена спецификой модернистской идеологии, которая «основывалась на принципиально неразрешимых антиномиях: между культурой и природой, историей и миром (Вселенной), коллективизмом и индивидуальностью, добром и злом» [2]. Во-вторых, одним из ориентиров, определяющих ее религиозно-философский дискурс, является поэтика двоемирия, наиболее полно раскрытая писателем в романах и повестях 1910-х годов, отразивших основные вопросы современности: каким будет путь России в XX веке, станет ли эпоха кардинальных политических и социокультурных перемен причиной упадка духовности, утраты христианских (православных) ценностей, определяющих понятие души русского народа, его мессианскую роль в судьбе человечества?

Как известно, «двузначная система координат» человеческого бытия (т. н. двоемирие) характеризуется наличием бинарных структур, значимых для христианского типа сознания (верх / низ, рай / ад, божественное, духовное, святое / мирское, земное, страстное) и вечным конфликтом ценностей, которые отождествляются с данными «парными» мирами. В книге «Феноменология святости и страстности в русской философии культуры» С.М. Климова определяет «святость и страстность как смыслоорганизующие начала и границы (пределы) христианско-антропологического космоса, телесной, душевной и духовной жизни человека», которые «могут быть представлены в качестве своеобразной ду-

альной модели организации христианского мировоззрения, на языке которого можно описать механизм функционирования русской религиозной культуры» [3; с. 13]. В художественном мире Ремизова в центре подобной дуальной системы находится человек, «униженный и оскорбленный» герой Достоевского, помещенный в реалии начала XX века. Мотивы нравственного выбора между страстями земными и христианской добродетелью, ничтожности человеческой жизни «в жерновах истории» и поиска новых духовных ориентиров являются определяющими для повести «Часы» (1908) и романа «Крестовые сестры» (1910).

Примечательно, что истоки общественных пороков и страстной человеческой натуры, порождающей их, Ремизов видел не столько в тотальном безверии современников и творящемся вокруг беззаконии накануне первой русской революции, сколько в первородном грехе. Изначальная греховность рода человеческого, связанная с утратой им божественной природы и бессмертия, в повести «Часы» рождает ассоциации с проблемой исторического времени. Действие повести происходит в часовой мастерской, но часы перестают быть «слепыми слугами времени», они становятся символом безысходности человеческой жизни: подобно бегу часовых стрелок по кругу, жизнь героев каждый раз «возвращается на круги своя», принося им горечь и разочарование. В какой-то момент время «Города, жившего по Соборным часам» словно остановилось: «Шло время, откалывали часы миг за мигом в пучину без возврата, повторяя одно и то же, все одно и то же, как вчера, так и сегодня» [4, с. 31]. Героям «Часов» не дано вырваться из «порочного круга» застывшего времени, как не дано сбыться их надеждам на лучшее будущее: в прошлом Нелидова еще жив его друг и возможно счастье с любимой женщиной, настоящее Христины проходит в мелочных заботах о доме и лавке, отравлено горькими думами о пропавшем муже, будущее никогда не наступит ни для старика Клочкова, ни для его юной, неизлечимо больной внучки. Круг замкнулся, и в неотвратимости исхода, который когда-нибудь положит конец земным страданиям героев, заключена главная авторская мысль о невозможности искупления первородного греха, чуда, божьей милости: «Эта неизбежность, закрывающая всякий путь и уничтожающая последнюю человеческую лазейку – веру, что произойдет что-то и поставит все на прежнее место, произойдет чудо, эта неизбежность не дает ему поднять глаз» [4; с. 26]. «Время человека – это судьба, которой не дано ему преступить», – откликнется позже А. Ремизову немецкий философ М. Хайдеггер. Попытку вырваться из «порочного круга» времени предпримет в финале повести ее главный герой – Костя Клочков, и в силу собственной юродивости и близости к сакральной «природе» колокольни ему удастся это сделать. Выйдя за пределы серой обывательской

жизни, Костя обрел «власть над неумолимым временем» ценой собственного безумия, но стал ли он ближе к Богу, сломав соборные часы? «Высоко над холмами на самом верхнем ярусе Соборной колокольни в оконном переплете, упираясь костлявыми ладонями о каменный подоконник... хохотал кто-то, сморщив серые, залитые слезами глаза, и сквозь хохот и слезы плевал вниз на землю в этой лунной ночи» [4, с. 40].

Обратимся к «Крестовым сестрам» (1910) – роману А.М. Ремизова, ставшему неотъемлемой частью петербургского текста русской культуры. В нем особенно отчетливо прослеживается мысль о том, что кризис духовности, связанный с отторжением традиционных для русского человека ценностей православной культуры, неизбежно приводит к кризису личности в целом. Его главный герой Петр Маракулин, русский интеллигент, современник Ремизова и его alter ego, разочаровавшись в своих духовных исканиях и отдав свою жизнь на откуп слепому экзистенциальному случаю, постепенно теряет ее смысл и сходит с ума. В его образе угадываются черты и «героя нашего времени», и «маленького человека», утратившего надежду на будущее в эпоху социальной несправедливости, упадка духовности и больших исторических потрясений. Необходимо отметить, что роман «Крестовые сестры» поражает достоверным отображением идей, нравов, условий и образа жизни петербургских социальных низов того времени, что позволило В.Н. Топорову (см. [5]) выделить присутствие реального топографического слоя в романе. Детальные описания трудовых будней Буркова дома, завода Бельгийского общества, Обуховой больницы и других узнаваемых частей городского ландшафта представляют собой настоящий слепок эпохи, воссоздают атмосферу удушающей реальности – своеобразного затишья перед надвигающимся шквалом исторических катастроф. Однако вовсе не данные обстоятельства, по мысли автора, ведут к всеобщему кризису веры, равнодушию и жестокости людей («Человек человеку бревно!», – так, красной нитью через весь роман проходит знаменитый маракулинский рефрен, восходящий к лат. homo homini lupus est), а утрата тех самых духовных (православных) ценностей, на которых стояла и будет стоять Русская земля с ее патриархальностью, религиозностью, мучениками и праведниками, церковными праздниками, традициями странничества и почитания святых мест…

Контраст между новым «цивилизованным» обществом, живущим в эпоху всеобщего прогресса, но лишенным духовных ориентиров, и старым, традиционным, укорененным в вере отцов и дедов, воплощается в характерной для русской культуры оппозиции «столица – провинция», где на одной чаше весов оказывается замкнутый жестокий мир Буркова дома (который, как известно, – «весь Петербург»), а на другой – безграничный вольный мир православной странннической Руси, который мыс-

лится за пределами душного каменного города. Об этой дихотомии русской культуры писал В.В. Розанов: «есть две России: одна – Россия видимостей, громада внешних форм с правильными очертаниями, ласкающими глаз; с событиями, определенно начавшимися и определенно заканчивающимися, – “Империя”, историю которой “изображал” Карамзин, “разрабатывал” Соловьев, законы которой кодифицировал Сперанский. И есть другая – “Святая Русь”, “матушка-Русь”, которой законов никто не знает, с неясными формами, неопределенными течениями, конец которой невидим, начало безвестно: Россия существенностей, живой крови, непочатой веры, где каждый факт держится не искусственным сцеплением с другим, но силой собственного бытия, в него вложенного» (цит. по [6; с. 174]). Таким образом, в «Крестовых сестрах» мы видим воплощение коренного противоречия русской жизни: официально-государственное наследие «царей земных» с их земными законами противостоит допетровскому, почти сказочному миру, канувшему в лету с его «живой» православной стихией, «роевым» началом и традициями «вольного страдания».

Земной тернистый путь к Богу, пролегающий между святым и страстным, с его богомольческими и паломническими традициями, постами и православными праздниками, общими радостями и печалями составляет бытие «крестовых сестер» – собирательного образа русских женщин, чья жизнь неразрывно связана с древнерусскими городами («Костринск, город белых церквей на реке Устюжине», «Пурховец, древний город на реке Смугра») – сакральной географией «святой бродячей Руси». Истории Акумовны, Веры Николаевны, Лизаветы Ивановны, Анны Степановны и Адонии Ивойловны похожи одна на другую и являются гимном непоколебимой веры, милосердия и жизненной стойкости русских женщин. Прошлое ремизовских героинь трагично, настоящее же для многих представляет собой пограничное состояние – катарсис, очищение через муки, «вольное страдание» за других. Об опыте страдания как особом религиозном переживании упоминал в «Непостижимом» С. А. Франк: «Чистое же существо страдания открывается нам в той форме его преодоления, которая заключается в духовном приятии или претерпевании страдания – в нашей способности выстрадать и перестрадать страдание. Тогда страдание испытывается и открывает себя не как бессмысленное зло, не как нечто безусловно не-должное, даже не как извне наложенная на нас кара, а, напротив, как исцеление от зла и бедствий как желанный Богу и в этом смысле уже сущностно божественный возвратный путь на родину, к совершенству реальности. Одна из самых очевидных закономерностей духовной жизни состоит в том, что вне страдания нет совершенства, нет полного, незыблемо прочно утвержденного

блаженства» [7; с. 785–786]. Смирение, жертвенность и покаяние – вот основные мотивы, раскрывающие природу «крестовых сестер» в романе. При этом вера в Господа и истинно христианское терпение – единственное, что помогает им выжить. Именно эти образцы мирского служения и должного религиозного поведения, безусловно, являют нам идеал святости в художественной философии А.М. Ремизова, одной из центральных проблем которой всегда была проблема нравственного выбора человека в эпоху глобальных социально-исторических перемен и всеобщего кризиса веры.

Ситуацию выбора между «жизнью по естественным законам» и «жизнью во Христе» отражает знаковый эпизод романа, в котором Маракулин, зайдя в кабинет старого приятеля, в оцепенении застывает между «Святой Русью» (копией картины Нестерова) и обезьянами в клетках, переживая настоящий когнитивный диссонанс. Ирония автора очевидна: подобное маргинальное, двусмысленное положение русской интеллигенции (и его самого) в эпоху модерна, между двумя войнами и революциями, было вполне предсказуемым и одновременно опасным. Не способный на нравственный выбор, разочаровавшийся в культе индивидуализма и реалиях нового жестокого мира, гибнет в конце романа «маленький человек», «герой своего времени» Петр Маракулин. На наш взгляд, подобный трагический финал был словно продиктован самой эпохой с ее болезненным разрывом между «старым» и «новым», 1905-м и 1917-м годами, традиционной классической культурой прошлого и новой противоречивой, возникающей на глазах культурой модернизма с ее отрицанием традиций и поисками «вечных ценностей» и внеисторической мудрости.

Проблема незащищенности, хрупкости человеческого существования в кризисном, переломном моменте жизни русского общества, поднятая А.М. Ремизовым в его дореволюционном творчестве, была во многом связана с кризисом веры, переживаемым писателем и его современниками на рубеже XIX–XX вв. Актуальной данная проблема осталась и столетие спустя, о чем свидетельствуют попытки поиска новой российской идентичности, осуществляемые в наши дни силами представителей светских и церковных властей (к примеру, еще недавно, в 2011-м году большой общественный резонанс вызвал проект «Вечные ценности – основа российской идентичности», который был представлен протоиереем Всеволодом Чаплиным на XIX Рождественских чтениях в Москве). В связи с этим большую важность обретает обращение к памяти народа, к дореволюционным ценностям Русского мира, связанное с необходимостью реконструкции целостной картины историко-литературного процесса в России рубежа XIX – XX веков. Благодаря междисциплинарным исследованиям на стыке философии, филологии и религиоведения мы имеем

возможность по-новому осмыслить культурное наследие Серебряного века, отчасти утраченное в советскую эпоху, к которому, безусловно, относится художественная философия А.М. Ремизова.

Литература

1. Святополк-Мирский Д.С. Ремизов // История русской литературы с древнейших времен по 1925 г. – М.: Эксмо, 2008. – С. 539 – 546.
2. Соловьева Г.В. Проблемы культуры в русской философии эпохи модернизма. – URL: http://cheloveknauka.com/problemy-kultury-v-russkoy-filosofii-epohi-modernizma, свободный.
3. Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. – СПб.: Алетейя, 2004. – 329 с.
4. Ремизов А.М. Часы // Ремизов А.М. Повести и рассказы. – М.: Худ. лит., 1990.
5. Топоров В.Н. Петербургский текст. – М.: Наука, 2009. – 820 с.
6. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. – М.: Академ. проект, 2001. – 990 с.
7. Франк С.А. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С.А. Сочинения. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – С. 247–796.

С. С. Логиновский

Святые отцы о возможности христианского государства

Возрастание роли религии вообще и православия (претендующего на роль национальной идеологии) в частности в современной жизни России уже стало общим местом. К сожалению, жаркие споры между противниками и сторонниками возрастания роли РПЦ в жизни нашей страны далеко не всегда опираются на объективную информацию относительно предмета спора. Между тем, только использование объективного знания о предмете спора позволяет надеяться на его успешное завершение. В случае с православием одной из важнейших тем, относительно которой необходимо обладать объективной информацией, является православное учение о возможности христианского государства. Поэтому целью данной статьи является реконструкция святоотеческого учения о христианском государстве, ибо именно святые отцы могут быть квалифицированы как авторитетные выразители православной точки зрения по самым разным вопросам, включая указанный.

Социальным идеалом для святых отцов является Царствие Небесное, а воплощением этого идеала – Церковь. Ни в Царствии Небесном, ни в Церкви нет сферы политического в специальном смысле слова, хотя неполитические властные отношения и иерархия существуют: «**Не будет более ни земледелия и мореходства, ни царств и военачалий, ни рабства и господства, ни искусств и наук, ни нищеты и богатства; потому что из всего этого и подобного сему состоит настоящий век. То же говорит и блаженный Исаия, предвозвещая будущее:** *и будет раб аки*

господин его, и раба аки госпожа, и купуяй аки продаяй, **и должный как не должный** (Ис. 24, 2)» [14, с.248]. По мнению святых отцов, «**Церковь по природе своей представляет высшую ступень социального строя по сравнению с государством**» [3, с.284]. В этой связи возникает вопрос: совместимо ли с точки зрения святых отцов христианство и государство, возможно ли существование христианского государства и, если да, то чем заключаются его отличительные особенности.

Актуальность данного вопроса увеличивается в связи с тем, что существуют христианские мыслители (представляющие различные направления христианства, в том числе и признающие авторитет святых отцов как выразителей Св. Предания), которые отрицательно оценивают средневековый опыт союза Церкви и государства, настаивая на том, что Церковь – это реальность особого рода, совершенно несовместимая со структурами греховного мира, к числу которых принадлежат государство и право. Так, известный протестантский мыслитель профессор Р. Зом считает, что «**Церковь есть в силу своего идеала и своей сущности Христианство, Народ Божий и Царство Божие, Тело Христово на земле. Немыслимо, чтобы Царство Божие обладало человеческими (правовыми) формами устройства, чтобы Тело Христово было носителем человеческого (правового) господства. Насколько правовой порядок находится в согласии с сущностью государства, настолько же он противоречит глубочайшей сущности Церкви**» [4, с.11].

В схожем духе рассуждает православный мыслитель (следовательно, в отличие от протестанта Р. Зома, признающий авторитет святых отцов) протопресвитер Николай Афанасьев. Настаивая на том, что «**дух в Церкви является организующим началом, который исключает всякий иной принцип**» [1, с.426], этот мыслитель считает, что, начиная с эпохи свт. Киприана Карфагенского и, особенно, с императора Константина Великого (который «**внес в Церковь языческое имперское сознание**» [там же, с.428]), Церковь подчиняется организующим началам ветхого общества, прежде всего, имея в виду возникновение такого феномена как церковное право. Право вытесняет единственный «легитимный» (с точки зрения Н. Афанасьева) принцип организации бытия – любовь, ибо она несовместима ни с каким феноменом ветхого общества. В результате, по мнению Н. Афанасьева, возникает неправильное представление согласно которому «**в земной Церкви действуют те же законы, которые господствуют в греховной безблагодатной эмпирической жизни… Нет различия по природе между земной церковью и христианским государством, т.к. в основе их лежит одна и та же греховная всё ещё не преображённая, природа человека, связанная с его земным существованием**» [там же, с.431]. Одним словом, «**произошло то, чего боял-**

ся ап. Павел, – смешение света и тьмы и участие верных с неверными» [там же, с.428], резюмирует Н. Афанасьев, сближаясь с точкой зрения Монтана и Мани.

Ключевым для понимания позиции Н. Афанасьева являются следующее его рассуждение. Если права, как реальности, возникшей в результате грехопадения первых людей и поэтому связанного исключительно с *этим эоном*, «**не может быть в "невидимой церкви", то его не должно быть и в "видимой". Если оправдано существование права в "видимой" церкви, то тем самым оправдывается его существование и в "невидимой" церкви**» [там же, с.433]. Это рассуждение будет истинным, только если считать вслед за Н. Афанасьевым, что бытие «видимой Церкви» принципиально ничем не отличается от бытия «невидимой», «торжествующей», «небесной» Церкви, от эсхатологической полноты *будущего эона*. Конечно, Н. Афанасьев не может совершенно игнорировать отличия *нынешнего и будущего эона*: в конце концов, очевидно, что при любом понимании Церкви невозможно отрицать наличие в *этом эоне* у людей, даже святых, дебелых тел, требующих вполне материальной пищи, чего, по словам апостола Павла, не будет в *будущем эоне*. Но, не отрицая прямо подобных отличий, Н. Афанасьев в некоторых своих рассуждениях (подобных приведённому выше) чрезмерно сближает и даже отождествляет бытие Церкви в *нынешнем и будущем эоне*.

В отличие от Н. Афанасьева и подобных ему мыслителей святые отцы не только не видели никакого противоречия в существовании церковного права, но и активно участвовали в его создании. Такое отношение святых отцов к церковному праву не случайно, оно с необходимостью следует из святоотеческого понимания Церкви и мира (включающего государство). Церковь в этом поражённом грехом мире является не элитным клубом «пневматиков», но лечебницей [8, с.2]. Государство и право не нужны лишь излечившимся от греха, или никогда не причастным ему, как благие ангелы, но оно необходимо тем, кто живёт в *этом эоне*, находиться в процессе лечения, каковых среди людей – большинство. Как лаконично выразился митр. Иоанн Зизилуас, «**Церковь состоит из грешников**» [5, с.88]. Объясняя слова Христа: *Да приидет Царствие Твое*, свт. Иоанн Златоуст говорит: «**что это? Разве Бог не царствует теперь, что Его царство должно еще наступить? Конечно, Он – царь. Но как город, осажденный врагами, просит, чтобы пришло царское войско и освободило его, так и мы, будучи окружены противными силами и своими собственными грехами и злыми помыслами, просим, чтобы наступило царство Божие, чтобы принесло нам избавление**» [7, с.790]. Святые отцы прекрасно понимают, что не все люди жаждут спасения, а из тех, кто жаждет, не все жаждут в одинаковой степени.

Именно поэтому Царствие Небесное раскрывается в *нынешнем эоне* постепенно, в той степени, в какой люди «предают» себя Богу. Именно поэтому невозможно отождествлять Церковь, существующую в этом веке с эсхатологической полнотой Царствия Небесного.

Из сказанного следует необходимость не только церковного права, но и государства. Для святых отцов главная причина необходимости существования государства заключается в том, что до Второго Пришествия и Страшного Суда грех является реальностью человеческого бытия (как индивидуального, так и социального), что делает борьбу с ним всеми доступными средствами в указанный период времени (до Второго Пришествия Христа) насущной задачей человека и общества. Государство же, как считают святые отцы, и было создано для этой цели: «**Премудрый и благой Бог,** – пишет об этом преп. Максим Исповедник, – **по Своему промыслу составил людям закон владычества, издревле сдерживая бешенство порока, которое по распущенности явилось бы в жизни, чтобы без начальствующего и останавливающего беззаконный натиск сильнейшего на слабейшего люди не стали, как рыбы морские, истреблять друг друга**» [11, с.81]. Хотя государство не способно устранить грех как таковой (по причине чего существует необходимость в Церкви, в рамках которой только и возможно, по мнению святых отцов, победить грех), оно необходимо не только до появления Церкви, но и после этого события.

Главной целью государства (в дополнение к изначальным благим действиям по упорядочиванию социальной действительности и борьбе с грехом) после Боговоплощения является создание максимально благоприятных условий для деятельности Церкви. Государство, которое создаёт такие условия, святые отцы и называют христианским.

Поскольку государство необходимо, поскольку оно является, как одно из средств борьбы с грехом благом (пусть и относительным), постольку, с точки зрения святых отцов, необходим и союз Церкви и государства.

Конечно, невозможно отрицать, что союз Церкви с государством чреват определенными проблемами для Церкви. Он может приводить и нередко приводит к обмирщению Церкви. Отцы Церкви это понимали, более того, они это видели и боролись с этим словом и делом. Тем не менее, важность для Церкви существования христианского государства трудно переоценить.

Нередко подчёркивают, что в первые века своего существования Церковь, не имея не только поддержки со стороны государства, но и претерпевая прямые преследования с его стороны, успешно развивалась, доказывая истинность слов Христа, о том, что *врата ада не одолеют ее*

(Мф. 16, 18). Однако, во-первых, эти преследования не были тотальными, в отличие от преследований в Советском Союзе, которые опытно доказали, что прекращение сакраментальной жизни и полное физическое уничтожение как минимум духовенства вполне осуществимая вещь. Как отмечает М.В. Шкаровский, «**к 1939 г. Русская Православная Церковь как организационная структура в результате жесточайших гонений и открытого террора была практически разгромлена… Летом 1939г. в Патриаршей Церкви осталось только четыре правящих архиерея… Ещё около 10 уцелевших архиереев Патриархии находились на покое или совершали богослужения как настоятели храмов**» [15, с.98-99].

Во-вторых, даже не связанное с физическим уничтожением враждебность или даже «нейтралитет» государства по отношению к Церкви существенно затрудняет её миссию – спасение людей. Опять же опытным доказательством этого тезиса является современная западная секулярная модель общества и государства. Ориентируя людей на бесконечное потребление бесконечного числа новых продуктов, современное западное общество осуществляет у своих членов своего рода ампутацию «религиозной интенции», ампутацию, в результате которой религиозные вопросы превращаются для людей в какую-то страшно далекую, непонятную, ненужную и неинтересную тему. Безразличие же, с точки зрения святых отцов, следующих за Св. Писанием, намного хуже даже прямой враждебности: *знаю дела твои*, – грозно говорит Христос, – *ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч! Но, как ты тёпл, а не горяч и не холоден, то извергну тебя из уст Моих* (Откр. 3, 15-16).

По этим причинам византийский опыт построения христианского государства на принципах святоотеческого учения при всех его недостатках и неполноте следует признать важным подтверждением возможности христианского государства, особенно если помнить, что государство, пусть даже и христианское, как реальность ветхого общества не может быть полностью преображена в соответствии с христианским идеалом Царствия Небесного, которое *не от мира сего*. В противном случае оно стало бы Церковью, но Церковь уже существует. Это не значит, что государство вообще не должно изменяться; это значит лишь, что всегда необходимо помнить об объективных границах такого изменения, и не требовать от государства того, что для него невозможно и ненужно.

Говоря о византийском опыте христианского государства подробнее, важно отметить, что основывающееся на богословии святых отцов византийское общество избежало как папоцезаризма, так и цезарепапизма (за исключением иконоборческого периода) «**не противопоставлением императорам иной, соперничающей власти (то есть власти свя-**

щенства), но отнесением всей власти непосредственно Богу. Этот теоцентрический взгляд на вселенную и Церковь хорошо выражен в классическом тексте на эту тему – Шестой новелле императора Юстиниана: "Величайшим благословением человечества являются дары Божии, ниспосылаемые нам с небес по Его милосердию, – священство и царство. Священство служит предметам Божественным; царская власть главенствует над человеческими и о них заботится; но обе исходят из одного, и того же самого, Источника и обе украшают жизнь человека". В Византии этот знаменитый текст не вызвал – как на Западе – институциональной борьбы между двумя законом установленными властями: sacerdotium **и** imperium, **но был понят в христологическом контексте. Во Христе соединены две природы, неслиянно и нераздельно, в единую ипостась, или Лицо; это Лицо и является единственным источником их нераздельного (хотя и неслиянного) существования**» [13, с.226-227]. Подобное единство во Христе и совместная работа по спасению людей не предполагает чёткого юридического различия между Церковью и государством и «**оправдывало и власть императора в управлении практическими церковными делами (выбор патриархов, созыв соборов, определение границ церковной юрисдикции и т. д.), а также и участие церковных сановников в политической деятельности**» [там же, с.228].

Однако отсутствие чёткого юридического оформления различия между Церковью и государством не означает того, что они вовсе не различались. Уже указание свт. Иоанна Златоуста на невозможность для светских лиц совершать таинства чётко различает светскую и церковную власти. С точки зрения святых отцов, существуют чёткие границы дозволенного как для Церкви, так и для государства, нарушение которых недопустимо. Так, согласно седьмому правилу Четвёртого вселенского собора духовное лицо не должно занимать светские должности, светская же власть (согласно третьему правилу Седьмого Вселенского собора) не имеет право назначать (что не тождественно выбору) духовных лиц. Так же светская власть не может формулировать вероучение. «**Не царей дело**, **–** пишет преп. Иоанн Дамаскин, – **давать законы Церкви. Что говорит божественный Апостол?** *И овых убо положи Бог в церкви: первее апостолов, второе пророков, третие* (1 Кор 12, 28) **пастырей и** *учителей*, **для устроения Церкви. Не сказал: царей… И опять:** *поминайте наставников вашя, иже глаголаша вам слово* [Божие], *ихже взирающе на скончание жительства, подражайте вере* (Евр 13, 7). **Не цари** *глаголаша* **нам** *слово*, **но Апостолы и пророки, и пастыри, и учители… Царям свойствен хороший образ государственной деятельности; церковное же устройство – дело пастырей и учителей… Мы покорны те-**

бе, царь, в делах, касающихся жизни [т. е. в делах века сего]**: податях, пошлинах, получении** [твоих] **даяний, в том, в чем вверено тебе управление нашими делами; в церковном же устройстве имеем пастырей,** *глаголавших* **нам** *слово* **и изготовивших церковное законоположение**» [6, с.62-63]. Как лаконично выразил эту мысль свт. Амвросий Медиоланский, «**пурпур делает императорами, но не священниками**» [цит по: 12, с.76].

Как христианин, властитель должен подчинять свое служение христианским идеалам. Нередко указывают на известные слова Христа: *отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу* (Мф. 22, 21), как на доказательство того, что с христианской точки зрения политическая власть обладает определенной автономией по отношению к религии, которая не должна вмешиваться в сугубо политические вопросы. Однако с точки зрения отцов Церкви этими словами Христос указывает не на ограниченность сферы Божественного, а, напротив, на ограниченность политической власти, причем в двух аспектах. Во-первых, власть ограничена в том смысле, что не должна вмешиваться в дела религии, в христианское вероучение. Во-вторых, власть ограничена необходимостью соотносить себя с данными Богом заповедями, ибо они даны для всех людей, и подчиненных и для начальствующих. Конечно, это не означает, что священники должны входить во все тонкости политической жизни, тотально контролируя её (что не исключает возможности и даже необходимости указания священноначалием на опасные нарушения властью Божественных законов). Властители должны сами всегда помнить, что государство – это не цель, а средство, политическая власть установлена Богом и должна служить Ему. «**Как церковный пастырь считает естественным в государственных делах подчинятся государственной власти, так и государственный деятель не должен забывать, что в духовном плане относится к пастве клирика**» [2, с.37-38]. Только в этом случае властитель в праве требовать от христиан покорности. Как лаконично говорит об этом свт. Иоанн Златоуст, «**когда слышишь:** *отдавайте кесарево кесарю*, **разумей под этим только то, что нисколько не вредит благочестию; всё противное благочестию не есть уже дань кесарю, но дань и оброк дьяволу**» [11, с.712]. Поэтому, подчёркивает блаж. Феодорит Кирский, «**противление заповедям Божиим не позволяет покоряться начальствующим**» [14, с.189], что доказывает отсутствие у святых отцов сервилизма по отношению к политической власти, который нередко приписывают им.

Таким образом, несмотря на признание ценности государства в деле спасения в рамках ветхого общества, святые отцы настаивают на существовании границ, далее которых государство, желающее оставаться

христианским, идти не должно. При этом границы дозволенного для государства играют не только запретительную роль: они также позволяют наладить подлинно плодотворное сотрудничество Церкви и государства в общем деле борьбы с грехом – главном для человека деле (с точки зрения святых отцов).

При соблюдении государством установленных границ и выполнении своих основных функций, подчинение власти с точки зрения святых отцов является обязательным для всех. «**Хотя бы ты был апостол или евангелист,** – говорит свт. Иоанн Златоуст, – **хотя бы ты был пророк или кто другой**» [9, с.744]. Именно на это, подчеркивает святитель, указывает апостол Павел, говоря, ***всякая*** *душа да будет покорна высшим властям* (Рим. 13, 1). Хотя христиане как наследники Царствия Небесного неизменно выше всего земного, но и политическая власть в рамках земного общества необходима для спасения: не случайно Бог его создал, и не только создал, но и, воплотившись, повиновался ей (в указанных пределах), не считая это унизительным для Себя. Тем более, подчеркивают отцы Церкви, не является унизительным повиновение власти для тварных существ, к числу которых принадлежат все без исключения люди.

Литература

1. Афанасьев Н., прот. Церковь Духа Святого. – Киев: Центр православной книги, 2005.
2. Георгий (Металлинос), протопресвитер. Церковь и государство в православном предании // Церковь и государство. Сборник статей. – М.; Пермь, 2003.
3. Заозёрский Н.А. О сущности церковного права // Зом, Р. Церковный строй в первые века христианства. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2005.
4. Зом Р. Церковный строй в первые века христианства // Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. Заозёрский Н.А. О сущности церковного права. – СПб., 2005.
5. Иоанн (Зизиулас), митр. Опытное переживание таинства Церкви // Иоанн (Зизиулас), митр. Церковь и Евхаристия. – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009.
6. Иоанн Дамаскин, преп. Три слова в защиту иконопочитания. – СПб.: Азбука-классика, 2001.
7. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на евангелие от Иоанна Богослова: в 2-х кн. – М., 1993.
8. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия: в 2-х кн. – М., 1993.
9. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на послание к Римлянам. – М., 1994.
10. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста. – М., 1993.
11. Максим Исповедник, преп. Письмо Х. Кубикуларию Иоанну // Максим Исповедник, преп. Письма. – СПб., 2007.
12. Медведев И.П. Правовая культура Византийской империи. – СПб.: Алетейя, 2001.
13. Мейендорф И., протоиерей. Церковь, общество, культура в православном церковном Предании // Мейендорф И., протоиерей. Православие в современном мире. – М.: Путь, 1997.
14. Феодорит Кирский, блаж. Толкование на четырнадцать Посланий святого Апостола Павла // Феодорит Кирский, блаж. Творения. М.: Паломник, 2003.
15. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущёве. (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939-1964 годах). – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, Общество любителей церковной истории, 1999.

Н. В. Суленёва

Символическая природа образа книги в древнерусской живописи

История возникновения книг на Руси начинается с первых русских берестяных грамот, которые появились в Новгороде. В 863 году произошло величайшее событие: была изобретена славянская азбука. Именно тогда для выполнения великой миссии просвещения выбор константинопольского патриарха пал на двух братьев: Константина (827-869) (его монашеское имя было Кирилл, а в миру прозвали Философ), и Мефодия (815-885). Оба они родились в греческом городе Солуни (сейчас этот город известен под названием Салоники) – отсюда и называют великих просветителей «Солунские братья». К 863 г. они оба служили при Константинопольском дворе. Даже император знал их как людей высокообразованных и искусных дипломатов.

Официально история книжного дела на Руси началась в 1057 году. Самой первой рукописной книгой, написанной на кириллице, является Остромирово Евангелие на пергаменте – кожаная книга, созданная с октября 1056 по май 1057 г. Написано евангелие было для новгородского посадника Остромира дьяконом Григорием всего за 8 месяцев. В соответствии с принятой в те времена византийской традицией, в послесловии к книге восхваляется имя Остромира и содержится нижайшая просьба о снисхождении к ошибкам переписчика. На сегодняшний день это подлинный шедевр книжного дела Древней Руси! Поэтому имя Григория стоит одним из первых в ряду русских книжников и создателей рукописных книг – великих произведений, являющихся шедеврами мировой культуры.

Второй точно датированной древнерусской книгой является Изборник Святослава 1073 года. Над этой книгой начали работать еще при Великом русском князе Изяславе Ярославиче, а после книгу переадресовали его брату Святославу Ярославичу, который в 1073 г. стал Великим князем. Это одна из самых больших по объему древнерусских книг, высокохудожественный памятник книжного искусства. Оригиналом Изборника Святослава считается болгарский сборник, переведенный с греческого при болгарском царе Симеоне (919–927 гг.). Изборник Святослава – это по сути древнерусская энциклопедия: в нем обсуждаются вопросы христианского богословия, разъясняются некоторые положения Священного Писания применительно к событиям жизни, содержатся различные сведения по астрономии, математике, зоологии, ботанике, философии, истории, грамматике и

логике. Книга была написана двумя писцами, но лишь одно имя известно: дьяк Иоанн.

Третья точно датированная древнерусская рукопись – Изборник 1076 г, также составленная Иоанном. По своему внешнему виду Изборник 1076 г. разительно отличается от двух предыдущих книг: это, скорее, обиходная книга небольшого размера, в ней нет цветных иллюстраций. В этом Изборнике содержатся сведения, отражающие древнерусский быт.

Вообще, первые русские рукописные книги, написанные в XI веке, убедительно свидетельствуют о том, что в это время на Руси была чрезвычайно развита деятельность книгописных мастерских и работали в них очень искусные писцы и художники. Возникает вопрос: почему первые датированные книги на Руси появились лишь спустя 70 (!) лет после принятия христианства – почему так поздно? Некоторые западные историки книжного дела придерживаются мнения, что до этого периода книги на Руси вообще отсутствовали. Это в корне ошибочная точка зрения! На самом деле история возникновения книг началась еще раньше. Книги были и до этого времени. Найденная запись новгородского священника Упыря Лихого о том, что в 1047 г. он переписал глаголическую рукопись, убедительно свидетельствует о том, что рукописные кожаные книги на Руси появились задолго до Кирилла и Мефодия. Правда, к сожалению, до наших дней они не сохранились.

Но сам факт существования древнерусских книг до Остромирова Евангелия подтверждается многими фактами – например, знаменитым Реймсским Евангелием, которое является национальной французской реликвией (на этой Библии присягали короли Франции). Дочь Ярослава Мудрого Анна, которая была выдана замуж за французского короля, привезла из Киева во Францию в качестве приданого Евангелие, написанное кириллицей – дорогая книга, украшенная тисненным золотом. Часть этого Евангелия сохранилась в составе Реймсского Евангелия. Если учесть, что Анна вышла замуж в 1051 г. – следовательно, привезенная ею книга была переписана на Руси как минимум до 1051 года. А это означает, что эта книга была переписана раньше Остромирова Евангелия 1056-1057 гг. На сегодня в России на государственном хранении находится 494 рукописные книги. Учитывая все древнейшие славянские старинные книги, собранные в зарубежных коллекциях, то в совокупности их около тысячи.

Старинные книги были инструментом не только религиозной пропаганды – это был еще важнейший источник духовно-нравственного воспитания, а вместе с тем – основной, достоверный поистине бесценный источник изучения отечественной культуры.

Образы святых евангелистов Евангелие – «Благая весть» – главная книга христиан, повествующая о воплотившемся Боге, о принесенном им

людям спасении. В первые века новой эры возникло много произведений, повествующих о жизни Иисуса Христа. Но постепенно были отобраны и признаны церковью как истинные, «богодухновенные» четыре книги, которые и составили Евангелие – Евангелие от Матфея, Евангелие от Марка, Евангелие от Луки, Евангелие от Иоанна. Остальные повествования об Иисусе Христе стали почитаться лишь как более или менее достоверные апокрифы, из которых можно почерпнуть некоторые детали, дополняющие истину Евангелия. Естественно, что с глубокой древности вызывают интерес и почитание и сами святые евангелисты – люди, «стяжавшие благодать», достигшие такого совершенства духа, которое позволило им прозреть истину о Боге, донести ее до людей. Сведения о евангелистах до некоторой степени содержит само Евангелие, «Деяния апостолов». Записывались, собирались и предания о них. На этой основе составились представления о личностях авторов Евангелия, которые в течение веков хранил христианский мир.

Автор Евангелия, которое считается древнейшим, написанным раньше трех остальных,– апостол Матфей. Из текста самого Евангелия известно, что Матфей, которого называли также Левием, был мытарем–сборщиком мыта (пошлины) в галилейском городе Капернауме. Он принадлежал к презираемой профессии, так как мытари часто вымогали пошлину. В кратком, как всегда, тексте Евангелия говорится, что Иисус Христос, находясь в Капернауме, увидел Матфея за сбором пошлины и позвал его с собой. Оставив все дела, Матфей последовал за ним. И все последующее подтверждает провидение Иисуса Христа, прозревшего в презренном мытаре способность к великому духовному преображению. Матфей сопровождает Иисуса Христа во всех его странствиях, внимает его проповеди, становится свидетелем его чудес, его Во-165 Святые вознесения, Иисус Христос вводит его в число тех семидесяти апостолов, которых он избрал, кроме двенадцати ближайших. А когда, как сообщают «Деяния апостолов», после Вознесения апостолы решают ввести одного из семидесяти в число двенадцати вместо изменника Иуды, они, помолившись, бросают жребий, и он выпадает Матфею, который с тех пор навечно вошел в число двенадцати апостолов Иисуса Христа.

Во время Пятидесятницы Матфей пребывает вместе с другими апостолами, и на него, так же как и на всех остальных, нисходит Святой Дух. Просвещенный этим Духом, Матфей, как и остальные апостолы, отправляется на проповедь учения Иисуса Христа, проповедуя его в Палестине. Здесь написал он на арамейском (вариант древнееврейского) языке свое Евангелие. Этот арамейский текст не сохранился, но известен очень древний перевод Евангелия от Матфея на греческий язык, с которого и сделаны все последующие переводы. Проповедуя в Палестине, Матфей

убеждает своим Евангелием, что Иисус Христос действительно ожидаемый здесь Мессия. Но Спаситель не израильского народа, стремящегося стать могущественнее других народов, а Спаситель всего рода людского, утверждающий Царство Божие. Легенды говорят, что апостол Матфей был основателем Эфиопской церкви. Автор второго Евангелия – Марк, уроженец Иерусалима, по преданию, принявший крещение от апостола Петра. Крестившись у верховного апостола, он обрел подлинную духовную силу и принял на себя апостольский труд, начал проповедь учения Христа. Согласно «Деяниям апостолов», Марк какое-то время сопровождал в странствиях апостола Павла. По свидетельству одного древнехристианского писателя, Марк был в Риме одновременно с апостолом Петром. Любимый ученик верховного апостола, Марк, как считают, при нем написал свое Евангелие, опираясь на его воспоминания о событиях жизни Иисуса, вместе с ним постигая их смысл. Согласно преданию, Марк был первым епископом Александрийской Св. Марк. Мозаика собора Св. Софии в Киеве. Около 1043–1046 гг. Церкви и там, в Александрии, принял смерть во время начавшегося гонения на христиан. Евангелие от Марка – самое краткое из всех четырех. Изначально написанное по-гречески, оно было обращено к христианам из язычников, и поэтому особенно твердо выступает в нем мысль о божественности Христа, о его власти над всем миром.

Автор третьего Евангелия – Лука, христианин из язычников. Он был уроженцем сирийского города Антиохии, получил хорошее греческое образование, был врачом. Лука принял крещение от апостола Павла, и его образованность соединилась с другим, духовным просвещением. Он становится спутником Павла, его утешителем в гонениях. Сюжеты и образы древнерусской живописи. И если в Евангелии от Марка, как считают, слышится голос апостола Петра, то в Евангелии от Луки звучит голос второго верховного апостола–Павла. Сам Лука пишет, что он стремится передать «по тщательном исследовании» и «по порядку» слова и дела Спасителя. Написанное по-гречески, обращенное к христианам из язычников, это Евангелие утверждает веру в Иисуса Христа как Спасителя мира.

Кроме Евангелия, Лука написал «Деяния апостолов» – книгу, также вошедшую в Новый Завет. Предание связывает Луку с Девой Марией. Просвещенный и образованный человек, он обладал и умением художника. Обретший и просвещение духовное, он пишет первые иконы Богородицы, одобренные ею самой и послужившие основой для всех дальнейших ее изображений. Иоанн – четвертый евангелист – сын Зеведея и Саломии, также следовавшей Иисусу Христу и служившей ему, ставшей одной из женмироносиц. В юности Иоанн рыбачил на Генисаретском

озере, но вскоре ушел в пустыню к Иоанну Предтече. Иоанн Предтеча указывает Иоанну на исуса как на Мессию, и он становится учеником, Иисуса Христа. Иисус Христос выделяет Иоанна из двенадцати, в число которых тот вошел. Он делает его свидетелем своего Преображения, во время Тайной вечери Иоанн «возлежит» на груди Учителя, его сыновним заботам Иисус Христос оставляет свою Мать.

Как и на всех других апостолов, на Иоанна во время «Пятидесятницы» нисходит Святой Дух, и он начинает проповедь учения Христа, но до Успения Богородицы не покидает пределов Палестины. Затем он избирает местом жизни и проповеди Малую Азию, Эфес. При императоре Домициане он был сослан на остров Патмос, где ему было видение будущих судеб мира, описанное им в книге «Откровение (Апокалипсис)», которая также входит в Новый Завет. Иоанн прожил долгую жизнь и умер 113-летним старцем. По легенде, Евангелие он написал в очень преклонных годах, по желанию своих учеников, которые просили его дополнить остальные три Евангелия. Действительно, Евангелие от Иоанна отличается от предыдущих трех. Он избирает и иные моменты из жизни Иисуса Христа: если три других евангелиста преимущественно рассказывают о его служении в Галилее, то Иоанн говорит о его жизни в Иудее и Иерусалиме, о его спорах об истине в храме с фарисеями и книжниками. Более таинствен сам слог Евангелия, много места уделяет Иоанн тайне воплощения вечного Сына Божия. Пространнее, чем в других Евангелиях, излагаются здесь речи Иисуса Христа, обращенные к ученикам, его призывы к любви как пути к спасению. Легенда утверждает, что престарелый Иоанн, постигая истину, диктовал текст Евангелия своему ученику Прохору. От времен раннехристианских сохранила живопись узнаваемые черты евангелистов – величавых мужей Матфея, Марка, Луки и глубокого старца Иоанна. Чаще всего в византийском и древнерусском искусстве их изображали именно за созданием Евангелия и чаще всего всех четырех, хотя существуют и изображения каждого евангелиста в отдельности.

Герменевтический подход к расшифровке образа книги обнаруживает взаимоотношение между означаемым и означающим в повествовательном пространстве произведения живописи, внутри которого возникает референт – реальность, обозначенная знаками. Разделяя данную точку зрения Ч. Пирса [18], мы рассматриваем знак как результат семиозиса (взаимообусловленности) плана выражения (означающего) и плана содержания (означаемого). Эта корреляция не есть априорная данность, она возникает в результате продуктивного изучения образа книги. В данной структуре символ книги выступает как один из элементов системы ценностей со своей спецификой. **Символ книги в древнерусском искусстве демонстрирует взаимосвязь между его изобразительным (знак**

книги), звуковым (проповедь) и коммуникативным (знания) компонентами.

В ходе рассмотрения художником книги как знака формируется индивидуальный код, демонстрируемый или же тщательно скрываемый, который порождает свой зрелищный текст, коды затем развиваются в контексте повествовательного пространства произведения живописи, осуществляется переход от эксплицитных кодов (объясняющих) или конвенций к имплицитным (переплетение). Процесс «установления» кода художником-интерпретатором направлен на гипотетического адресата, который становится герменевтом и решает прочесть определенный аспект произведения живописи в соответствии с предложенным ему определенным кодом.

Такую свободную деятельность интеллигенции Г. Гегель называет символизирующей фантазией, способностью интерпретатора к «собственно художественному созиданию» [14, с.72]. По Г. Гегелю, знак есть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе. Для нашего исследования важно, что знак отличен от символа: последний «есть некоторое созерцание, собственная определенность которого по своей сущности и понятию является более или менее тем самым содержанием, которое оно как символ выражает; напротив, когда речь идет о знаке как таковом, то собственное содержание созерцания и то, знаком чего оно является, не имеют между собой ничего общего» [14, с. 294].

В своем исследовании мы учитываем позицию Р. Барта, который концептуализирует три типа отношений, проявляющихся в воображении интерпретатора при создании образа изображаемого предмета. Первое соединяет означающее с означаемым; второе относит знак к некоторому определенному множеству других знаков; третье присоединяет знак к другим знакам высказывания, предшествующим или следующим за ним [5, с. 246].

Однако в произведениях древнерусских живописцев, особенно то, что касается образа книги, обнаруживаются более символы, нежели знаки. Проявляя их значение, художник тем самым соединяет означаемое с означающим (крест – христианство, красный цвет – запрет движения). Как уже говорилось выше, символ имеет знаковую природу, и ему присущи все свойства знака. Однако сущность символа оказывается большей, чем указание знака на наименование какой-то отдельной частности. Символ схватывает связь этой частности со множеством других, подчиняя эту связь одному закону, единому принципу, подводя их к некоторой единой универсалии. Символ самостоятельное, обладающее собственной ценностью обнаружение реальности, в смысле и силе которой он, в отли-

чие от знака, участвует. Объединяя различные планы реальности в одно целое, символ создает собственную многослойную структуру, смысловую перспективу, объяснение и понимание которой требует от интерпретатора работы с кодами различного уровня. В символе единство культуры достигается в принципах ее конструирования: каждая из символических форм представляет определенный способ восприятия, посредством которого конструируется своя особая сторона «действительного». Символом Веры является официально зафиксированная система основополагающих догматов вероучения. Данные символы выступают, с одной стороны, предметом веры, с другой – фундаментом рациональной теологии, составляя по отношению к последней исходную аксиоматическую систему. Символы веры являются лаконичной и архитектонически завершенной системой.

Символизирующая фантазия интерпретатора берет свое начало в существовании определенного упорядоченного множества форм («памяти»), от которых она отличается благодаря минимальному различию, необходимому и достаточному для реализации изменения смысла (красный цвет не будет запретом, пока не включается в регулярную оппозицию к желтому и зеленому). Художник также сополагает символ в отношении не только к его виртуальным «братьям» (как и кто изображает данный предмет), а своим актуальным «соседям» (связь с контекстом повествовательного пространства). Это так называемый синтагматический тип отношений.

Выбор одного доминирующего отношения предполагает каждый раз определенную идеологию. Однако выбору соответствует и момент рефлексии индивидуального и коллективного. Возникает история осознаний, где символ – не только тип знаний художника, но и объект определенного видения, воображения.

Парадигматическое сознание живописца видит означающее как бы в профиль, видит его связь с другими авторскими виртуальными означающими создающегося произведения, на которые оно похоже и отлично. Оно видит символ в его перспективе, а не в глубинном измерении. Вот почему динамика такого видения – это динамика запроса: знак запрашивается из некоторого упорядоченного множества, и этот запрос есть высший акт означивания: здесь художник имеет дело с воображением.

Исследования Р. Барта [6] дают основания считать, что парадигматическое воображение (формальное) предполагает пристальное внимание к вариации нескольких рекуррентных элементов (произведения сугубо тематические, или такие, эстетика которых требует игры определенных комбинаций).

Символическое сознание художника предполагает образ глубины; оно переживает мир как отношение формы и содержания, которые непрестанно обновляются благодаря течению времени, истории.

Р. Барт в своих исследованиях, оставаясь в рамках современного интеллектуального творчества, называет среди творений, созданных символическим воображением, все «выразительные» искусства, постулирующие «самодавлеющее означаемое», извлеченное, по мнению Р. Барта, либо из внутреннего мира, либо из истории.

Синтагматическое воображение творца уже почти не видит символ в его перспективе, зато оно провидит его развитие – его предшествующие и последующие связи, это «стемматическое» воображение, вызывающее образ цепочки; динамика этого образа предполагает монтаж подвижных взаимозаменяемых частей, комбинация которых как раз и производит смысл или какой-либо новый объект. Следовательно, речь идет о воображении сугубо исполнительском или функциональном.

Синтагматическое (функциональное) воображение питает собой все те произведения, само созидание которых – путем дискретных и подвижных элементов – и является собственно зрелищем.

Само собой разумеется, что слово есть звуковой знак, форма звука, внешняя оболочка, требующая осмысления уже при создании символа книги, в которой заключен текст, способный звучать в устах праведника. Этот ориентир на звучащее божественное слово является вектором, указующим на ход интерпретаторской мысли, так как письменное слово делается звучащим при наличии определенных условий. По мнению С. Н. Булгакова, слово таит в себе смысл, означает идею с ее «бесконечными оттенками и переливами», проявляющуюся через определенную данность [10]. Для того чтобы знаки текста возможно было аппликировать в знаки живописи,художнику необходимо увидеть и расшифровать текстовые знаки. Еще Аристотель утверждал, что текст представляет собой круг выражений с двойным смыслом. В нем есть прямой, первичный, буквальный смысл и косвенный, вторичный, иносказательный [3, с. 18], что и проявляется у святых в их позах, выражении глаз, лиц, в жестах, в предметах их окружающих.

Символ помогает материально, чувственно воспринимать предмет, событие, действие или явление, и выступает в познании в качестве указания, обозначения или представления другого предмета, события, действия, субъективного образования. Ход воплощения символов интерпретатором фундируется на выяснении их значений. Основываясь на взглядах американского философа Ч. Пирса [18], путь данного воплощения можно представить следующим образом:

1. Определение предметного значения, – когда выясняется, что за объект будет обозначен в повествовательном пространстве. Это предметно-понятийная сторона идентификации предмета художником.

2. Определение смыслового значения, образ обозначенного объекта, при котором осмысливается, что именно транслирует художнику образно-выразительную сторону предмета.

3. Определение экспрессивного значения, выражающего смысл символа с помощью чувства, что дает коннотативный аспект при аппликировании его в художественный замысел.

Индексное отношение указывает художнику-интерпретатору на наличие действительной, фактической смежности между означаемым и означающим. **Иконичность** отношений между непосредственно воспроизводимым (означающим) и подразумеваемым (означаемым), противоположность их смежности и сходства; фактичности и условности. выстраиваемая по принципу подобия, проявляется как «простая общность по некоторому свойству», ощущаемая теми, кто иконизирует предмет. В символическом значении означаемое и означающее соотносятся «безотносительно к какой бы то ни было фактической связи», будят творческую фантазию художника.

Индекс, по Ч. Пирсу [18], есть знак в «динамичной связи с индивидуальным объектом, с одной стороны, и со смыслом или памятью лица, для которого он служит символом, – с другой». Индекс поддерживает отношения смежности с внешней реальностью. Дым – индекс огня, Палец направлен на предмет – индекс указания. Индексы иконические отсылают к объекту, означаемому совокупностью свойств, которыми тот обладает, вне зависимости от того, существует этот объект в действительности или нет. Портрет – иконический знак своей модели. По Ч. Пирсу, модель может быть визуальной, слуховой, пластической.

Разговор об иконичности не случаен. Живопись способна имитировать различными средствами реальность, которую предлагает зрителю рассматривать как действительную.

Список использованной литературы

1. Андрей Рублев и его эпоха. / Сборник статей под ред. М. В. Алпатова. – М.: «Искусство», 1971. – 289 с.
2. Антонова В.И., Мнева Н.Е., Государственная Третьяковская га-лерея: Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. / В. И. Антонова, Н. Е. Мнева. – Т. I–III.– М., 1963, 237 с.
3. Аристотель. Риторика [пер. с древнегреч. и примеч. О. П. Цыбенко; под ред. О. А. Сычева и И. В. Пешкова]. Поэтика [пер. В. Г. Аппельрота; под ред. Ф. А. Петровского; сопровожд. ст. В. Н. Марова] / Аристотель. – М.: Лабиринт, 2000. – 224 с.
4. Барская Н. А., Сюжеты и образы древнерусской живописи./ Н. А. Барская– М.: Просвещение, 1993.–223 с: ил.–ISBN 5-09-003309-9.

5. Барт, Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт; пер. с фр., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. – М.: Издат. группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 616 с. – ISBN 5-01-00-408-0.
6. Барт, Р. Мифологии / Р. Барт; пер. с фр., вступ. ст. и коммент. С. Н. Зенкина. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 2000. – 320 с. – ISBN 5-82-42-0076-9.
7. Бергсон, А. Творческая эволюция. Материя и память / А. Бергсон; пер. с фр. – Мн.: Харвест, 1999. – 1408 с. – (Классическая философская мысль).
8. Бердяев, Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – М.: Республика, 1994. – 479 с.
9. Библия, Ветхий Завет и Новый Завет (любое издание).
10. Булгаков, С. Н. Философия Имени / С. Н. Булгаков. – СПб.: Наука, 1998. – 448 с. – ISBN 5-02-026769-4.
11. Вздорнов Г. И. Фрески Феофана Грека в церкви Спаса Преображения в Новгороде / Г. И. Вздорнов. – М.: Искусство, 1976. – 302 с.
12. Всемирная энциклопедия: Философия / гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов. – М.: АСТ, Харвест, Соврем. литератор, 2001. – 1312 с. – ISBN 5-17-0072-78-3.
13. Гадамер, Г. Г. Актуальность прекрасного: [пер. с нем.] / Г. Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с. – ISBN 5-210-0261-X (рус.).
14. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: 3 т. Т. 2: Философия природы / Г. В. Ф. Гегель; отв. ред. Е. П. Ситковский; ред. коллегия: Б. М. Кедров и др. – М.: Мысль, 1977. – 483 с.
15. Леви-Строс, К. Структурная антропология / К. Леви-Строс; пер. с фр. Вс. Иванова. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2001. – 512 с. – (Психология без границ). – ISBN 5-04-008349-1.
16. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси / Д. С. Лихачев. Избранные работы: В 3 т. Т. 3. – Л.: Худож. лит., 1987. – 520 с.
17. Любимов Л. Д. Искусство Древней Руси. – 3-е изд., испр. / Л. Д. Любимов. – М.: Просв., 1996 – 318 с.: ил.
18. Пирс, Ч. С. Логические основания теории знаков. Пер. с англ. В. В. Кирющенко, М. В. Колопотина / Ч. С. Пирс. – СПб.: Алегейя, 2000. – 349 с. ISBN 5-89329-278-2

II. СВЯТЫНИ И ЦЕННОСТИ ПРАВОСЛАВИЯ В КУЛЬТУРЕ РОССИИ

А.А. Кострюков

Архиепископ Челябинский Гавриил (Чепур) – духовный преемник святых Кирилла и Мефодия (к 140-летию со дня рождения)

Заслуга святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, а также их учеников – святых Наума, Климента, Горазда, Саввы, Ангелярия, Лаврентия и Константина, заключается не только в создании азбуки и миссионерстве, но и в переводе богослужебных книг. Именно благодаря этим подвижникам славяне имеют замечательные богослужебные тексты, ставшие частью святого Предания Православной Церкви. И можно уверенно сказать, что гимнографы, специалисты по церковному уставу, духовные композиторы являются преемниками равноапостольных просветителей языческих народов. Одним из таких просветителей был архиепископ Челябинский и Троицкий Гавриил (Чепур). К большому сожалению, этот иерарх в настоящее время практически забыт и сведения о нём приходится добывать по крупицам. Не востребовано в должной степени и его наследие.

Сведений об этом архипастыре сохранилось немного. Дело в том, что большая часть его служения (с 1920 г.) прошла в эмиграции, где иерарх находился в подчинении Русской Православной Церкви заграницей (РПЦЗ). Однако архиепископ не проявлял здесь полемической активности, а потому имя его довольно редко встречается в прессе. Кроме того, архиепископ Гавриил проживал в монастыре, не имел своей епархии и не прославился и на церковно-административном поприще. Вследствие всего этого иерарх не привлекал особого внимания ни советского государства, ни московской церковной власти. Архипастырь умер в 1933 г. в Югославии, где, по всей видимости, и должны были остаться его личное дело и переписка. Однако военные потрясения, переезд Зарубежного Синода из Белграда сначала в Германию, а затем в США привели к утрате многих документов и материалов по истории Русской Зарубежной Церкви. Поэтому документальных источников о жизни и служении архипастыря имеется немного. Например, дело архиепископа Гавриила, хранящееся в Архиве Архиерейского Синода РПЦЗ в Нью-Йорке, включает в себя лишь несколько его проповедей и не содержит никаких сведений о жизни и служении иерарха. Недоступна и большая часть архива Сербской Пра-

вославной Церкви, где могут оказаться ценные свидетельства о жизни этого архипастыря.

Тем не менее, на всех знавших архиепископа людей он производил грандиозное впечатление. А потому интересные сведения о нём сохранили авторы мемуаров. Довольно объемные воспоминания об архипастыре оставил известный богослов и патролог архимандрит Киприан (Керн). В 1984 г. в Монреале была издана и небольшая книга П.С. Лопухина «Беседы с епископом Гавриилом». В последние годы появилась возможность исследовать делопроизводственные документы РПЦЗ и газетные публикации русского зарубежья. Всё это даёт возможность оценить заслуги перед Церковью этого замечательного архиерея.

Будущий архипастырь (в миру Григорий Маркелович Чепур) родился в Херсоне 19 декабря 1874 года. Будущий владыка был сыном генерала, то есть, в отличие от большинства русских архиереев не принадлежал к духовному сословию. Однако Григорий Чепур избрал другой путь. Он вспоминал, как в возрасте семи лет в Великий Вторник он молился с матерью в одном из храмов Херсона. Мальчика поразили умилительные слова песнопений. Впоследствии архипастырь вспоминал, что в тот момент он ощутил близость Бога, понял, какое сокровище заключает в себе православное церковное пение, иконопись, храмовая архитектура. Будущий иерарх настолько полюбил церковные песнопения и богослужебные тексты, что уже в детстве тратил карманные деньги на богослужебную литературу. Первой его книгой был «Служебник», постепенно он приобрел и другие книги. Богослужебные тексты стали любимейшим чтением будущего иерарха. Он вспоминал, что именно по этим книгам он изучал догматику и нравственное богословие[1].

Дух сословности, царивший в русской жизни, не позволял мальчику из дворянской семьи учиться в семинарии. Путь оставался один – в гимназию. Только после её окончания Г. Чепур смог поступить в Киевскую духовную академию. Однако впоследствии архипастырь вспоминал не столько академию, сколько Киево-Печерскую лавру и её богослужения. Здесь, в 1896 г. Чепур был пострижен в монашество с именем Гавриил наместником лавры архимандритом Сергием (Лариным). В том же году он окончил академию с учёной степенью кандидата богословия за сочинение «Типикон Великой Константинопольской Церкви (Исторический очерк)». Увлечение отца Гавриила литургикой осталось на всю жизнь. Вместе с будущим профессором М.Н. Скабаллановичем пастырь стал вдохновителем знаменитой «идеальной всенощной», когда пастыри

[1] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий // Церковная жизнь. 1933. № 4. С. 59 – 60.

и студенты духовных школ провели богослужение, постаравшись исполнить все тонкости устава[1].

По окончании академии отец Гавриил трудился на ниве духовного образования, был инспектором Могилевской духовной семинарии, ректором Полтавской и Вифанской духовных семинарий. Некоторое время он был синодальным ризничим в Москве. А в 1910 г. архимандрит Гавриил был рукоположен во епископа Измаильского, второго викария Кишиневской епархии. Через год епископ Гавриил стал епископом Аккерманским, первым викарием Кишинёвской епархии. В 1917 – 1918 гг. архипастырь принял участие в Московском Соборе. В его отсутствие Бессарабия была присоединена к Румынии, а Румынская Церковь подчинила себе Кишиневскую епархию. Однако местные архиереи – архиепископ Кишиневский и Хотинский Анастасий (Грибановский), епископ Аккерманский Гавриил (Чепур) и епископ Измаильский Дионисий (Сосновский) отказались признать неканоничное присоединение епархии к Румынской Церкви, и были высланы из Бессарабии. Летом 1918 г. Патриарх Тихон назначил владыку Гавриила епископом Челябинским и Троицким. Архипастырь попытался добраться до Челябинска, но в условиях гражданской войны это было практически невозможно. И епископ Гавриил остался на территории, контролируемой генералом А.И. Деникиным. Здесь на Ставропольском Соборе в мае 1919 г. было создано Временное Высшее церковное управление (ВВЦУ), в задачу которого входило решение неотложных вопросов. Решения этого церковного управления, вплоть до хиротоний и перемещения архиереев, были впоследствии признаны Патриархом Тихоном. В работе Ставропольского Собора и организации ВВЦУ принял участие и епископ Гавриил. Но деятельность епископа Гавриила на юге России длилась недолго. В феврале 1920 г. он навсегда покинул Россию и обосновался в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. – Югославия)[2].

Интересные подробности о прибытии архипастыря в эмиграцию донес до нас П.С. Лопухин. Прихожан удивило, что епископ Гавриил, прибыв на службу в одну из церквей, облачался в алтаре, а не в середине храма. Только потом стала известна причина – архиерей был так бедно одет, что стеснялся облачаться перед всеми[3].

В Югославии епископ Гавриил преподавал в Хартковском женском институте, в русско-сербской женской гимназии в г. Великая Кикинда[4].

---

[1] *Киприан (Керн), архим*. Воспоминания о митрополите Антонии (Храповицком) и епископе Гаврииле (Чепуре). М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт. 2002. С. 128.

[2] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 61.

[3] *Лопухин П.* Беседы с епископом Гавриилом. Монреаль. 1984. С. 5.

[4] ГА РФ. Ф. 3696. Оп. 1. Д. 7. Л. 17 об.; *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 61.

Постоянным местом пребывания иерарха стал сербский монастырь Гргетег. Иерарх не оставлял и преподавательской работы и до тех пор, пока не слёг, но прежде ездил в Белград, где выступал с лекциями[1]. При этом вплоть до 1929 г. архипастырь неукоснительно участвовал в заседаниях Архиерейского Синода РПЦЗ. Кроме того, епископ (а с 1930 г. архиепископ) Гавриил участвовал во всех Архиерейских Соборах РПЦЗ[2]. Таким образом, решения, приведшие к становлению РПЦЗ, принимались с участием архиерея, носившего титул Челябинского. Хотя в России Челябинская кафедра была замещена московской церковной властью, в документах Русской Зарубежной Церкви владыка Гавриил продолжал именоваться Челябинским. С точки зрения канона такое положение было, конечно, неправильным, однако в данном случае надо учитывать тяжелейшее положение Церкви в Отечестве, которое заключалось не только в ее физическом уничтожении со стороны атеистического государства, но и в невозможности нормальной административной деятельности. Например, после 1918 г. Церковь в Отечестве в течение 25 лет не имела возможности созывать Соборы.

Будучи членом Зарубежного Синода, архипастырь брал на себя решение довольно сложных и иной раз неприятных вопросов. Непростая ситуация сложилась, например, в Болгарии, где возник конфликт между двумя достойными людьми – архиепископом Серафимом (Соболевым) и князем Лобановым-Ростовским. Разбор этого дела был поручен епископу Гавриилу[3]. Иерарх готовил заключения по различным богословским, каноническим и образовательным вопросам[4].

Более серьезное дело, всколыхнувшее русское зарубежье, было связано с учением митрополита Антония (Храповицкого) об искуплении. Разобрать это учение Синод поручил епископу Гавриилу[5], который составил обширное заключение. Надо отметить, что, несмотря на общее несогласие русского церковного зарубежья с теорией митрополита Антония, епископ Гавриил высказался по поводу нового учения положительно[6]. Вообще, митрополит Антоний был непререкаемым авторитетом для епископа Гавриила, который никогда не возражал главе Русской Зарубежной Церкви[7].

Однако более всего в эмиграции были востребованы другие дарования епископа Гавриила.

---

[1] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 59.

[2] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 8. Л. 143.

[3] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 67. Л. 4 об.

[4] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 41. Л. 1 об. – 2; Д. 70. Л. 2 об.; Д. 71. Л. 3 об.

[5] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 67. Л. 5 об.; Д. 70. Л. 2 об.; Д. 81. Л. 5.

[6] Текст отзыва см.: *Никон (Рклицкий), еп.* Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митрополита Киевского и Галицкого. Т. 5. Издание Северо-Американской и Канадской епархии. 1959. С. 156 – 189.

[7] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 61 – 62.

Русские эмигранты, как правило, были недовольны сербским богослужением. Пение сербских хоров русским эмигрантам казалось монотонным и даже «гнусавым». Поэтому русские эмигранты старались повсюду основывать приходы со своим, русским, богослужением. Везде беженцы старались организовать хоры, которые, как правило, были замечательными. И очень важно, что сербы с большим удовольствием посещали русские богослужения[1].

Познания епископа Гавриила оказались здесь весьма востребованными. Архипастырь был блестящим знатоком богослужения. Его знание устава, богослужебных текстов и церковного пения были оценены еще на корабле, увозившем беженцев из Новороссийска. Именно здесь, посреди морских просторов, беженцы встречали праздник Сретенья. В трюме корабля было найдено и подходящее место для богослужения. Однако возникла проблема: у священников были антиминсы и сосуды, но не было книг. Поэтому решили отслужить только литургию – ее последование все знали наизусть. Всенощное бдение поначалу решили не служить, так как песнопений праздника вспомнить никто не мог. Но всенощная все-таки состоялась. Архимандрит Киприан (Керн) вспоминал: «*Всех спас преосвященный Гавриил, который предложил провести всю службу без всяких книг и нот. И действительно он один пропел всю службу праздника, да еще с разными особенными напевами и подобнами*»[2].

Неудивительно, что в эмиграции епископу Гавриилу неоднократно поручалось готовить отзывы на новые богослужебные тексты, молебные пения и т. п.[3]

Но епископ Гавриил был не только знатоком устава, но и духовным композитором. Еще в России он написал множество композиций. Архипастырь хотел издать их, тексты были сданы в печать, но революционные потрясения помешали изданию и судьба этих произведений в настоящее время неизвестна. Но свои труды епископ продолжил за границей[4].

По словам иеромонаха Филиппа (Гарднера), архипастырь обладал очень важным талантом – пониманием «аскетизма богослужения». Иеромонах с сожалением писал, что певчие в настоящее время перестали быть «ликами», как их называли раньше, а стали хорами, задача которых лишь красиво исполнить песнопение, не ощущая его духа, не задумываясь о его богослужебном смысле и аскетической составляющей. Одна из особенностей композиций епископа Гавриила, была как раз в правильно подобранном аскетическом тоне. Иерарху удалось собрать вокруг себя

[1] ГА РФ. Ф. 3696. Оп. 1. Д. 7. Л. 18 – 18 об.
[2] *Киприан (Керн), архимандрит*. Воспоминания… С. 147.
[3] См. напр.: ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 43. Л. 2 об. – 3; Д. 54. Л. 1 об.; Д. 55. Л. 1; Д. 80. Л. 2 об.
[4] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 62.

группу эмигрантской молодежи, которая составила ядро левого хора русского Троицкого храма в Белграде. Архипастырь обращал внимание на смысл церковного события, и настаивал, что песнопения должны соответствовать общему настроению праздника. Епископ Гавриил не любил фальшивых вычурных песнопений, написанных малоцерковными авторами, но при этом старался избегать и шаблонных песнопений. Бывали такие случаи: иерарх перед службой узнавал, что планируется исполнить то или иное шаблонное песнопение, хотя для него имеется особый напев. Владыка тут же записывал новую красивую и простую гармонизацию, затем вместе с хором быстро разучивал песнопение, которое и исполнялось на службе. Только в эмиграции иерарх стал автором более тридцати музыкальных композиций для смешанного и однородного хора. Иеромонах Филипп (Гарднер), собиравший музыкальное наследие архиепископа Гавриила, свидетельствовал, что ряд сочиненных владыкой композиций был утрачен[1]. Возможно, в некоторых храмах и монастырях до сих пор используют композиции владыки Гавриила, не подозревая, кто является их автором.

Выше уже говорилось, что многие русские эмигранты не любили сербских песнопений. Безусловно, это было во многом связано с нежеланием понять их. Иначе отнесся к сербской певческой традиции епископ Гавриил. В отличие от многих эмигрантов он хорошо выучил сербский язык. Иерарх внимательно изучил местную певческую традицию и достиг в этом такого совершенства, что своими познаниями удивлял даже сербов[2]. Более того, архиепископ Гавриил удачно гармонизировал сербские богослужебные мелодии, которые полюбились сербам[3].

Архипастырь прославился и своими проповедями. Архимандрит Киприан писал, что проповеди иерарха были исключительны по красоте и поэтичности. Во время произнесения их он преображался. Его слушали, затаив дыхание. Однако архиепископ Гавриил никогда ничего не печатал, а потому многое из его наследия утрачено[4]. Но архипастырь проповедовал и вне храма. П. Лопухин вспоминал, что архипастырь овладевал общим вниманием повсюду. «*Огромная фигура*, — вспоминал Лопухин, — *в широкополой и странной какой-то шляпе с твердыми полями, немного согбенная на правый бок, с трудом передвигающаяся была так оригинальна, так необычна, что вызывала удивление и всегда какое-то почтение и симпатию. Он отлично говорил по-сербски и охотно заговаривал с незнакомыми. В разговоре он всегда смотрел прямо в глаза с та-*

[1] *Филипп, иером.* Духовно-музыкальная деятельность Архиепископа Гавриила в эмиграции // Церковная жизнь. 1934. № 4. С. 63 – 65.

[2] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 62.

[3] *Филипп, иером.* Духовно-музыкальная деятельность Архиепископа Гавриила в эмиграции. С. 65.

[4] *Киприан (Керн), архим*. Воспоминания… С. 135.

кой искренней любящей откровенностью, радушием и веселием, что все поддавались его настроению». Например, если он ехал в трамвае, то сразу же начинал разговор с пассажирами и становился центром всеобщего внимания[1]. Простота, доступность и дружелюбность владыки помогли ему стяжать любовь. Архимандрит Киприан (Керн) вспоминал: «*Его чтили и любили сербские архиереи, с которыми ему приходилось встречаться, как в своем монастыре, так и в Карловцах и Белграде; его очень уважали и любили священники окрестных деревень и монахи соседних монастырей Фрушской Горы; нечего и говорить, что его особенно любили простые селяки*»[2].

Современники вспоминали, что владыка Гавриил на любой вопрос мог быстро и точно дать ответ на сложный богословский вопрос, ссылаясь на богослужебный текст[3]. Любую молитву, любой тропарь архипастырь мог истолковать, осветить с неожиданной стороны, показать их глубину, выявить их аскетический смысл. Например, разъясняя песнопения Крестопоклонной недели, епископ Гавриил обращал внимание, что понятия «страдание» и «несение креста» не являются синонимами. Архипастырь говорил, что и грешники испытывают страдания от неудовлетворенных страстей. Разбойник, распятый слева от Спасителя, страдал вдвойне – и от боли, и от злобы. Но спасся другой разбойник, в котором помимо страданий горела любовь к Спасителю. «*Это величайшее проявление любви,* – говорил архипастырь, – *побеждающей страдания физические. Когда какая-нибудь госпожа, от суеты, раздражения, зависти и злобы изнемогает от усталости и говорит, что несет тяжелый крест, – она совершенно права, но это крест не Христов, а разбойничий*». Такие мысли, подобные жемчужинам, в речах архипастыря встречались повсюду. Он мог высказать блестящую мысль, поучение, сходное с поучением святоотеческим как бы между делом, среди уличного шума и суеты[4].

Архипастырь был ярким богословом, но его богословие порой отпугивало. Иерарх обращал внимание, что мы живем среди множества богослужебных текстов и часто не видим, что они являются настоящими сокровищами богословской мысли. Архиепископ Гавриил учил вникать в богослужение, видеть его глубокий смысл. По словам архимандрита Киприана, архиепископ Гавриил стал одним из первопроходцев в создании литургического богословия. Действительно, тексты богослужений, как правило, составлялись святыми, среди которых были Иоанн Златоуст, Ва-

[1] *Лопухин П.* Беседы с епископом Гавриилом. С. 8 – 9.
[2] *Киприан (Керн), архим.* Воспоминания… С. 165-166.
[3] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 60.
[4] *Лопухин П.* Беседы с епископом Гавриилом. С. 10.

силий Великий, Феофан Исповедник, Иоанн Дамаскин, Симеон Солунский, император Юстиниан и многие другие. Более того, богослужебные тексты освящены временем и традицией. Однако литургический подход к догматике те годы казался непривычным[1].

Архиепископ Гавриил обладал даром слез и часто плакал и во время богослужения, и во время произнесения проповеди. При этом архипастырь отличался очень весёлым характером. «*Трудно себе представить более приветливого, веселого и занимательного собеседника, необыкновенно остроумного, всегда готового добродушно пошутить, изобразить голос и интонации разных знакомых*», — вспоминал о нем современник.

Последние несколько лет своей жизни архиепископ тяжело болел, но не унывал[2], старался участвовать во всех заседаниях Архиерейского Синода. В 1930 г. тяжело больной иерарх он был возведен в сан архиепископа[3]. Архимандрит Киприан (Керн), встретивший архипастыря в декабре 1930 г. был поражен переменой в его внешнем облике: «*Если бы мне сказали, что владыка Гавриил когда-нибудь похудеет, я бы счел это неудачной шуткой. Но вот в алтаре белградской нашей церкви я перед собой увидел кого-то, увидел и не поверил. Вместо непомерного по толщине привычного мне епископа Гавриила я вдруг встретил какого-то худого и совершенно больного на вид архиерея. Ряса висела на нем. Сам он был сгорбленный, какой-то скрюченный, с головою набок, с трясущимися руками. Голос, когда-то звонкий и высокий, стал теперь дребезжащим и слабым*»[4]. Силы оставляли архипастыря и он был помещен в госпиталь в г. Панчево. Последние месяцы перед смертью архипастырь находился в госпитале, служил в больничной церкви и постоянно проповедовал. По словам врачей, архиепископ мог бы прожить дольше, но в феврале 1933 г. он заболел гриппом и ослабевший организм не смог сопротивляться болезни. В праздник Торжества Православия 1933 г. архиепископ Гавриил присутствовал на литургии и причастился Святых Таин. Однако архипастырь был уже очень слаб и не смог присутствовать на богослужении до конца. 10 марта 1933 г. владыка вызвал к себе телеграммой архимандрита Феодосия (Мельника) из Белграда. Когда архимандрит Феодосий прибыл, архиепископ Гавриил уже почти ничего не говорил. «Спасибо», – это было последнее слово, сказанное архиепископом. Последние несколько дней при владыке постоянно находился игумен Антоний из г.

[1] *Киприан (Керн), архим*. Воспоминания… С. 174.
[2] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 62, 63.
[3] ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 110. Л. 1.
[4] *Киприан (Керн), архим*. Воспоминания… С. 184.

Панчево. 14 марта 1933 г. в 4 часа утра земной путь архиепископа Гавриила завершился[1]. Ему было 58 лет.

Сохранилась интересная подробность обстоятельств его смерти. Митрополит Антоний (Храповицкий), не любивший мистики и видений, 14 марта неожиданно проснулся от сильного запаха ладана, причем никакой кадильницы поблизости не было. Митрополит позвал своего келейника архимандрита Феодосия. Тот тоже почувствовал этот запах, но источника благоухания найти не смогли. И только спустя несколько часов стало известно, что именно в этот самый час умер архиепископ Гавриил[2].

Архиепископ Гавриил никогда не служил на Челябинской кафедре. Возможно, он даже никогда не был в Челябинске. Но архипастырь получил именно этот титул и именно с ним вошел в историю. Пример этого архипастыря заставляет задуматься о том, какую пользу мог оказать нашему Отечеству, нашей Церкви архиепископ Гавриил, не будь в России страшных потрясений 1917 г., последовавшей затем братоубийственной войны и антицерковной политики государства.

Ю. А. Векшина

Свято-Вознесенский храм села Чудиново Октябрьского района как историко-культурное наследие Челябинской области

Чудиново – село в Октябрьском районе Челябинской области. Оно расположено на берегу озера Ячменкуль. Сначала село называлось Ячменкой. Однако по преданию, было переименовано после чуда: приехали как-то из разных сел прихожане в Свято-Вознесенский храм помолиться, привязали лошадей, а в храме в это время литургия началась. Встали люди на колени, а вслед за ними все лошади, как одна, на колени упали. Но не все разделяют точку зрения, что название села произошло от этого события.

Село Чудиново было основано в конце XVIII века членами 5 семей из Верх-Увельской слободы, относящейся к Чебаркульской крепости, и названо по имени одного из основателей, Егора Чудинова. Семьи приехали сюда, поскольку их земли были уже выработаны в сельскохозяйственном отношении. А в Кочердыкской волости было много свободных земель. Приобретение земли было узаконено поселенцами в октябре 1794 года. Они стали называться земли Чудинова, по имени старшего переселенца, а их заимка – Чудиновской, получившей впоследствии название Чудиново. Однако сами поселенцы называли заимку по озеру Иш-

[1] *Граббе Ю.* Высокопреосвященный Гавриил, архиепископ Челябинский и Троицкий. С. 59, 62.
[2] *Киприан (Керн), архим.* Воспоминания… С. 187-188.

менкуль, что в переводе с башкирского Ишмен-озеро (башкиры кочевали рядом). Со временем это название трансформировалось в более понятное для русских Ячменкуль, Ячменка [2]. И сегодня село так называется в народе.

В окрестностях села множество отличных для отдыха озер – Барсуково, Кольчужное, Кочковатое, Сулемень, лечебное озеро Сладкое (близ деревни Кочердык). Много в окрестностях и ягодных болот.

До революции село было очень «живым» – 2 февраля, 1августа и 13 ноября в селе действовали недельные ярмарки – Крещенская, Вознесенская, а также крупные базары каждую субботу.

Малоизвестным и неизученным фактом является проживание в деревнях Чудиново, Мяконьки, Журавлином, Кочердыке ссыльных поляков после восстания 1863-1864 гг. в Польше. Тогда многих его участников сослали на восток Российской империи, к которой в то время относилась Польша. В Оренбургском крае было более 2 тысяч ссыльных поляков. Их потомки носят сегодня фамилии Логиновские, Левинские и мн. др. Вскоре, однако, оренбургский губернатор посчитал опасным такое скопление ссыльных в крае, и их расселили по деревушкам и населенным пунктам близ Оренбургской пограничной линии по 3-5 человек. Постепенно они ассимилировались местным населением [3].

До революции Чудиново входило в состав Кочердыкской волости, с 1916 стало волостным центром. В деревне имелось двухклассное министерское училище, церковно-приходская школа, земская больница, маленькая сельская библиотека-читальня.

У жителей было 20 ветряных мельниц на 80 дворов, что говорило о зажиточности населения. Занимались поселенцы разведением скота, продажей мяса и зерна. Был маслодельный завод, паровая мельница. Также жители занимались промыслами, владели которыми братья Бухарины из Троицка: добывали охру, из которой делали краску, и торф. Также известным купцом третьей гильдии до революции был в селе Николай Бабурин: он держал в селе множество лавок. Жители села имели тесные торговые связи с Троицком, Челябинском, Чумляком. Через Чудиново шел торговый тракт на Чумляк.

В 1915-1916 году в Чудиново побывал известный ученый-почвовед С.С. Неуструев. Он занимался комплексным естественно-научным обследованием почв, рельефа, климата, растительности. В 1918 году он издал книгу «Естественные районы Оренбургской губернии» и возглавил первый в СССР факультет почвоведения.

В 1929 году здесь был образован колхоз, который на протяжении советского времени носил названия «Красный факел», «Колхоз имени Жданова», «Чудиновский». Быт колхозников был нелегок. Наилучших

результатов колхоз достиг в 1970-е годы. В это же время село внешне преобразилось – были построены здания правления колхозы, Дворца культуры, школы, дома с коммуникациями.

Главной же достопримечательностью села является старинная Свято-Вознесенская церковь, строительство которой началось в 1859 году и продолжалось 12 лет. Сегодня в нее устремляется множество паломников (в том числе к мощам преподобной, захороненной на местном кладбище). Многие свидетельствовали об исцелении после посещения церкви и могилы Евдокии (Дунюшки). Некоторые факты из жизни Евдокии Чудиновской, по местным преданиям, таковы. Родилась Евдокия Махонькова в 1870 году в деревне Могильная Оренбургской губернии (ныне Челябинской области). Рано лишившись матери, она была очень верующей. В возрасте семи или восьми лет отец отправил дочь в соседнее село Ячменка к тете. Там девочка работала нянькой, изредка навещая отца. Однажды, когда она возвращалась от отца, в лесу на нее напал разбойник. Он притащил Дуню в глухую лесную избушку. Над дверью в избе висела икона святителя Николая. Когда разбойник пошел на очередной «промысел», он привязал Дуню к березе, чтобы она не сбежала. Он отсутствовал пять дней, все тело Дуни распухло от веревок, было изъедено комарами, мошкой, оводами. Ночью к Дуне подбежал волк и откусил пальчик на руке. После возвращения разбойника Дуне удалось немного поправиться. Однажды ночью она услышала голос, который просил ее дать обет. Она не знала, что такое обет, но что-то подсказало ей обратиться к иконе святителя Николая: «Век замуж не выйду, мясо не буду есть и к тебе схожу!». После этого ей удалось бежать. Она исполнила обеты, а также говорила, что врагов надо прощать. В 1922 году за обличение властей в закрытии и разорении храмов Дуню арестовали и посадили в пермскую тюрьму. Потом перевели в психбольницу, потом выпустили. В 1939 посадили снова. С начала 1930-х она взяла обет молчания и заговорила только во времена Великой Отечественной войны, многим стала предсказывать будущее. Умерла Евдокия 5 марта (21 февраля) 1948 года.

В селе рассказывают истории и о том, что люди приезжают исцеляться, молиться, и подолгу живут в Чудиново [5]. Очевидно, что многим изменение образа жизни помогает. Примечательной является и история церкви для Южного Урала в целом.

В 1750-х годах, с основанием укрепленных поселений, в связи с продолжающимся освоением этих территорий русскими, началось строи-

тельство православных храмов на территории Челябинской области [2]. В Каракульской крепости недалеко от Чудиново была построена одна из первых церквей на территории современного Октябрьского района, затем – в селе Крутоярском, в 1818 году – в деревне Кочердык. Однако единственной из них, сохранившейся до нашего времени, является церковь в честь Вознесения Господня в селе Чудиново, которая возводилась с 1859 по 1871 год. Она стала центральным храмом, объединившим девять приходов.

Литература

1. Векшина Ю.А. Достопримечательности Южного Урала (исторические, туристические, лечебные). Челябинск: Рекпол, 2012г. – 144 с.
2. Челябинская область: Энциклопедия. Челябинск: Каменный пояс, 2004.
3. Буркова Е. Презентация «Малоизвестные страницы истории села Чудиново»: http://www.myshared.ru/slide/563120/
4. Фотографии Свято-Вознесенской церкви: http://www.isilgan.ru/2013/06/blog-post_2789.html; http://www.rusch.ru/service/id1884/vse_foto,1/
5. 5. Предания о Евдокии Чудиновской: http://www.elisavetgrad.ru/new/ Predskazanie_Evdokii_Chudinovskoj.html; http://naurale.com/items; http: // www.pravzhurnal.ru / Preobrazhenie /Podvizhniki_veri/chudo_iz_sela_chudinovo.html

О. М. Давыдов

«Чин всенародного покаяния»: религиозный фольклор в пространстве постсекулярной культуры

Современное постсекулярное общество в его отношении к религии Л. Ионин определил как «новую магическую эпоху». Религия снова возвращается в культурное пространство, однако воспринимается уже как элемент постмодернистского дискурса.

Эклектика постмодерна может быть проиллюстрирована «принципом разбитого зеркала»: его осколки способны отражать свет, но при этом совершенно неважно, отражается ли свет от первичного источника. Более того, при определенном расположении осколков в пространстве свет от вторичных источников может интерферировать, и тогда вторичное изображение будет казаться ярче первичного.

То же самое происходит с православной культурой, отражаемой в «разбитом зеркале» постсекулярности. Ее сердцевину по-прежнему составляют Божественное Откровение, зафиксированное в Священном Писании, догматическое учение, правила, святоотеческие труды, принятые соборным разумом Церкви. На периферии православной культуры существуют теологумены, частные богословские мнения, как приемлемые, так и противоречащие основному учению. В их числе «двоеверие», «хтони-

ческая» народная религиозность, культовые элементы, производные от физиологических и психических «юнгианских» закономерностей.

Получившийся в результате отражения в «разбитом зеркале» миф не то что не идентичен оригиналу; он и мифом в строгом смысле не является, так как допускает лишь иллюзорные рационализацию и вербализацию. Внешне эклектика вроде бы обеспечивает «диалогичность» элементов (на смену традиционной «иерархичности»), но попытка отслеживать логику диалога приводит лишь к бесконечным переходам между отражающими друг друга осколками.

«Бесконечная» зацикленность снимает проблему выбора, освобождая индивидуума от осознанного акта веры – то над чем бились теологи-протестанты в XX веке. На смену выбору на первый план выступает как будто игровое начало.

При этом происходит подмена понятий, качественно деформирующая суть и содержание современного фольклора. Игра, обладающая внешними атрибутами реальности, становится симулякром. Фольклор начинает фиксировать (и творчески преобразовывать) не культурную традицию, а «суммарный отраженный свет».

В качестве иллюстрации рассмотрим образец современного религиозного фольклора – «Чин Соборного покаяния». Этот странный документ распространяется в сети интернет (через социальные сети, в качестве спама по электронной почте). Он практически «неуловим»: не имеет постоянного адреса (поскольку отдельные высказывания в тексте противоречат догматическому учению Церкви, а также могут быть истолкованы как экстремистские, администрация сайтов достаточно быстро удаляет его). У документа отсутствует устоявшееся название и «канонический» корпус текстов. Тем не менее многим верующим тексты этой группы знакомы и идентифицируются вполне определённо, как «чин».

Текст постоянно подвергается модификациям, в которых находят отражения последние новостные события, новые суеверные страхи. Несложно предположить, что «соавторами» текста являются читатели, распространяющие его по принципу «письмо-счастье». Разумеется, для того чтобы дополнить от себя данный «сакральный» текст, человеку необходима санкция («благословение старца», «веление», голос совести). В любом случае это восполняет игровой характер ситуации.

Считается, что «Чин всенародного покаяния» (другой вариант названия «Соборный чин покаяния русского народа») возник в начале 1990-х годов – то есть в период, предшествовавший развитию интернета. Среди первых авторов возможно присутствовали лица, действовавшие по благословению архимандрита Петра (Кучера), приобретшего печальную известность благодаря медийным скандалам вокруг Боголюбовского мо-

настыря. Однако следует иметь ввиду не тождественность авторства и «благословения».

Рассматриваемый нами вариант рукописи (далее «чин») представляет собой текст объемом более 250 тысяч знаков, предназначенный для совершения «коленопреклоненного» богослужения, то есть для своего исполнения вслух требует несколько часов или даже суток. Он состоит как из «молитвенных прошений» на церковно-славянском языке, так и из обширных комментариев. Ввиду того, что последние редакции текста распространяются в электронном виде, объем комментариев неконтролируемо растет, и поэтому публичное устное исполнение полного текста «чина» представляется все более и более сомнительным. Тем не менее время от времени в СМИ появляется информация о совершении «чина» теми или иными сектантскими группами – в основном проводимыми у памятника Царю-мученику Николаю II в Тайнинском.

Основная идея «чина» заключается в том, что русский народ, представляя из себя «единое соборное целое» (что в абсолютном выражении атрибутируется все же Церкви, а не нации), нарушил клятву верности, данную на Земском соборе 1613 года роду Романовых. От наказания его избавляет «Государь-соискупитель» Николай II, якобы принесенный в жертву и таким образом «взявший на себя» грех народа.

Церковным сознанием эти постулаты не приемлются ввиду откровенного противоречия их православной догматике. Христиане признают лишь искупительный подвиг Богочеловека – Иисуса Христа (Евр. 7:24-25, Евр. 9:11-12, Евр. 12:24–28, 1Тим. 2:5-6). Отсюда бытовое название упомянутого выше учения – «царебожники». Следует отметить, что «царебожники» не образуют секты (total cult) в строгом смысле этого слова, так как не образуют единой тоталитарной организации, не имеют четко оформленного учения и т.д. Правильнее отнести «царебожников» к «новым пararелигиозным движениям».

Первый блок покаянных тезисов (или если угодно анафематизмов) – исторический. При этом сам отбор событий для хронологии весьма характерен. Исполнителю «чина» предложено покаяться: в нарушении клятвы 1613 года, в преследовании старообрядцев и «никониано-алексеевском расколе» (при этом непонятно, к какой церковной юрисдикции относит себя кающийся), в расправе над Морозовой, Урусовой и иноками Соловецкого монастыря, а также в признании «обливательного крещения». Третий тезис подразумевает покаяние в «поддержке привелигированными слоями» реформ Петра I, позволивших проникнуть в Россию масонам и экуменистам. Четвертый упоминает «дворцовые интриги».

Пятый тезис нарушает линейность хронотопа. Он посвящен «убийствам царей и клевете на них», но первым в списке убитых и оклеветанных царей стоит …Иван Васильевич Грозный. При этом в достаточно обширном комментарии, снабжающих данный тезис прямо не сказано, убит был царь (отравлен) или всего лишь оклеветан.

Происходящая логическая подмена обескураживает молящегося своей очевидностью: во-первых, в официальных церковных текстах Иван IV («царь возбесившийся») сам воспринимается, как убийца святых (сщмч. митр. Филиппа и др.), во-вторых, изначально предполагалось, что покаяние будет происходить лишь в «грехах» XVII века и более поздних, ставших следствием нарушения соборных клятв.

В тезисе о «цареубийствах» отдельным подпунктом упоминается и декабристское восстание 1825 года.

Следующие тезисы содержат избыточное количество канцеляризмов и тавтологий, вроде «придания забвению …национальных традиций русского этноса», а также новые логические курьезы – «за участие в спиритических сеансах… что создало условия для совершения… трех революций 1905 и 1917 года».

Восьмой и девятый тезис посвящены разгону «имяславцев» в 1913 году, одобренному Синодом. Десятый тезис – нарушение личной клятвы на верность Государю Николаю, Наследнику Алексию, и одновременно «ритуальному убийству …старца Григория Распутина».

Одиннадцатый тезис является явной позднейшей вставкой, так как содержит прямой укор современной «официальной позиции» Церкви, канонизировавшей Николая II в чине страстотерпцев – «за отвержение Христоподобной искупительной жертвы Святого Царя». А в тринадцатом тезисе, явно в пику обидному ярлыку «царебожник», придуман новый термин «ересь цареотступничества».

Четырнадцатый тезис подразумевает покаяние в надругательстве над национальным российским флагом и «священным принципом «Православие. Самодержавие. Народность». Тезисы с пятнадцатого по двадцатый посвящены событиям Первой мировой и Гражданской войны (предлагается, например, покаяться в предательских действиях Дитерихса).

Но читателю (совершителю чина) становится скучно от обилия исторических подробностей. Чтобы поднять градус эмоционального накала, в 21-м тезисе предлагается покаяться за «Русский Карфаген» – аборты, разрешенные в России с приходом советской власти. Эту же тематику продолжает и 22-й тезис, упоминающий «половую распущенность, вступление в брак во время поста и супружеские измены», а чуть ниже и за «однополые браки», которые очевидно тоже являются следствием прихо-

да большевиков. Вообще говоря, сексуальные табу и их нарушения – неотъемлемый атрибут «естественной религиозности», и было бы удивительно их в «чине» не встретить.

23-й тезис посвящен «грехам» медицинским. В нем подряд (через точку с запятой) перечислены «нанесение на тело татуировок», «зачатие детей в пробирке» (официальная церковная позиция на этот счет зафиксирована в «Основах социальной концепции»), и наконец «переливание крови» (что сближает «царебожников» с культом «Свидетелей Иеговы»).

Элементы экстремизма содержит 24-й покаянный тезис – «за причинение вреда здоровью детей, подчас непоправимого, вплоть до смертных случаев, под видом прививок, изобретённых жидомасонами в целях геноцида». Наконец, 25-й тезис предлагает покаяться в том, что исполнитель «мылся с иудеем в общей бане», нарушив тем самым 11-го правило VI Вселенского Собора.

Явной недавней модернизации подвергся 26-й тезис, в начале которого предлагается покаяться в языческих ритуалах вокруг Олимпийского огня (события конца 2013 – начала 2014 гг.), а затем и в «языческих праздниках» (8 марта, 1 апреля, 1 мая и т.д., а также «день Нептуна»).

27-м тезисом осуждается карточная игра, 28-м – военные памятники с «вечным огнем» (по версии «чина» – «образ геенны»). В 28-м тезисе так же предлагается покаяться в изучении и преподавании марксизма-ленинизма, дарвинизма и фрейдизма.

Интересно сочетание, предложенное 30-м тезисом: «сотрудничество с оккупантами на территории врага» (во время ВОВ) и «участие в сетевом маркетинге» («Avon» и т.д.). Очевидно, эти деяния расценены как равноценные. Здесь же упомянуты дедовщина в армии, диверсионные акты, и «непротивление «пятой колонне» в разрушении науки, культуры, системы здравоохранения, судебной системы, системы образования, экономики и практически всех отраслей промышленности, военно-промышленного комплекса и…» (фраза незакончена, что свидетельствует о продолжающейся модернизации текста).

Вообще для данного и следующих за ним тезисов характерны контрастные сочетания. 31-й тезис предлагает покаяться в деятельности СМИ вообще, а также в организации сексшопов (снова сексуальные мотивы). Среди потока канцеляризмов оксюморонно смотрится псевдоцерковнославянизм – «прилады» («за рекламу косметики и прилад»).

32-й тезис предлагает покаяние в просмотре телешоу и организации приютов для домашних животных, а вот 33-й за «жестокое обращение с заключенными сотрудников полиции» и одновременно за «пропивание своих ваучеров». Вообще 33-й тезис растянут на несколько страниц и содержит множество других несуразностей, таких как покаяние «за

всемирную аферу борьбы со СПИДом» (согласно народным поверьям, вируса СПИДа не существует, а симптомы заболевания объясняются карой Божией).

34-39-й тезисы содержат повторение покаяния в отречении от царя и ряд популярных политических тем.

Одним из рекордсменов по длине и фактологическому наполнению является 40-й тезис, начинающийся с покаянии в филокатоличестве (перечисляются действительные католические постулаты, вроде Filioque или «деления Церкви на учащую и учимую»). Затем происходит внезапный переход к теме принятия ИНН («идентификационный номер налогоплательщика», а по версии «чина» «Иисуса не надо»). И завершается он покаянием в невнимании к чудесам и поучениям «отрока Вячеслава Чебаркульского» (феномен местного, Челябинского происхождения).

При этом тезис содержит подпункты, обличающие грехи духовенства, увы, нередко не скрываемые и от мирян – банкеты, роскошь, практику оплаты монастырских трудников и даже «за спекуляцию изречением «послушание выше поста и молитвы». Эти обличения перемешаны с более абсурдными «за компьютеризацию» или «использование сотовой связи в алтаре». Часть подпунктов явно инспирированы недавней полемикой в живом журнале протодиакона Андрея Кураева.

В том же 40-м тезисе упоминается Челябинский метеорит, финансовый скандал с Иерусалимским патриархом Иринеем, телегония, воздействие сквернословия на ДНК человека, «запрещенная» Синодом икона «Воскрешающая Русь» и «Качканарское чудо» – своего рода энциклопедия народных суеверий.

Тезисы 41-42 вновь посвящены идентификации человека (СНИЛС и мифические «биочипы»). 43-й тезис носит обобщающий характер.

Перейдем к выводам. Многочисленные логические противоречия «чина» (вроде осуждения выхода монашествующих в интернет и факта распространения по сети самого документа) не являются препятствием для читателя, желающего не рационально постигнуть миф, но «погрузиться в его атмосферу». Эффект погружения усиливается контрастными сочетаниями (косметика и подростковый суицид в 31-м тезисе), интерконфессиональной эклектикой (топоним «Ступа пробуждения» в «Качканарском чуде», запрет на переливание крови). Игровой эффект обеспечивается многочисленными аллюзиями на новостные сообщения СМИ (финансовый скандал в Иерусалиме), «расхожие настроения» (антисемитизм), конспирологические «расшифровки» (СНИЛС – «сын не Иисуса, любит сатану»). Все это гиперболизируется фоном, формирующим у совершителя комплекс вины.

В ближайшие годы, в связи с массовым переходом на использование УЭК (универсальных электронных карт) распространение подобных текстов может усилиться и нанести реальный вред религиозным, но при этом психически нездоровым людям. Поэтому подобные явления должны стать объектом особого внимания церковных миссионеров, психологов, педагогов.

Литература

1. Чин всенародного покаяния. Рукопись, 2014.
2. Ионин, Л. Новая магическая эпоха // Логос, 5(50), 2003. С.23-40.

С. Г. Дмитрина

Отечественная историография избрания Михаила Федоровича Романова на царство

Тема избрания Михаила Федоровича Романова на царство, в силу ряда причин, не удостоилась в отечественной историографии должного внимания. Это связано не столько с состоянием источниковой базы, сколько с идеологическими причинами, которые делают наше исследование весьма актуальным.

Социальная актуальность связана с тем, что современный период в российской истории является переходным и в связи с этим происходит переоценка и редактирование исторической памяти. И это на данный момент становится определяющим обстоятельством, так как нам нужен объективный взгляд на ряд ключевых проблем, к которым относится интересующая нас тема. С одной стороны, традиционные взгляды на монархию в свое время являлись живым мировоззрением, в силу чего дореволюционные историки большей частью детально не анализировали истины, касавшиеся избрания царя в свете религиозного дискурса. Послереволюционная историография вопросы монархии и места религии в несовременных обществах рассматривала абсолютно в противоположном ключе. Монархия и религия подвергались вненаучной идеологизированной критике, и особого внимания к себе не привлекали.

В современном обществе достаточно остро встает вопрос о возрождении монархии в России. И нам по этому поводу нужно формировать ответственное экспертное суждение, которое способствовало бы компетентной дискуссии.

При изучении данной темы, в соответствии с требованиями принципа историзма, в первую очередь стоит определить, какое значение имело избрание Михаила Федоровича на царство именно для самого общества XVII века. На данном этапе изучения этой проблемы, историки не до конца понимают специфику того времени, оценивая избрание и личность

царя по тем критериям, по которым оценивают современных политиков. Прежде чем концептуально разобраться в данном вопросе, необходимо выяснить:

1. Какие причины избрания царя выявляют историки в разные периоды;

2. Установить отношение к личности монарха;

3. Как они понимали значение избрания Михаила Федоровича Романова на престол.

Для достижения нашей цели, мы в рамках данной статьи, прежде всего, рассмотрим историографические позиции спектрально отличающиеся друг от друга именно по вопросу избрания Михаила Федоровича Романова. При этом, не столько в проблемно-хронологическом, а сколько в проблемно-аналитическом смысле.

Говоря о причинах избрания именно Михаила Федоровича, дореволюционные историки во многом сходятся по следующим аспектам: родственная близость к угасшей династии «ближе всех по родству с прежними царями был Михаил Фёдорович Романов, его и надобно избрать в цари»-писал С.М. Соловьев, кроме того он считал, что особую роль сыграли популярность и древность рода, усталость народа от Смуты и постоянных набегов интервентов [8, с.322]. С.Ф.Платонов указывает еще на тот факт, что отец Михаила Федоровича был служителем церкви, а это для религиоцентристского общества, имеет очень большое значение[8]. Данные причины выделяли все дореволюционные историки, и разногласий касаемо этого аспекта не было. Что нельзя сказать о личности царя. При изучении дореволюционной историографии уже можно выделить разность подходов к его кандидатуре и личности. С чем это связано? Прежде всего с тем, что происходит определенная переоценка отношения к монархии в современной для этих историков России. Данный процесс ярко проявляется в связи с либерализацией общества, особенно после 1861г. До этого времени историки не касаются личности царя, так как они еще достаточно консервативны и сами ментально тяготеют к представлениям людей традиционного общества о сакральном характере монархической власти. Но уже после отмены крепостного права ситуация в науке изменяется, в связи с ускоренной европеизацией российского общества. Историки начинают более критично относится к своему прошлому, в том числе к фигуре и личности монарха.

Одним из видных представителей данного направления был Н.И.Костомаров, которого можно отнести к умеренно-либеральному течению. Характеристику личности царя он даёт неоднозначную, выделяя, как его положительные, так и отрицательные черты, тем самым подчёркивая противоречивость этой фигуры: «сам Михаил был от природы доб-

рого, но кажется меланхоличного нрава, не одарён блестящими способностями, но не лишён ума, зато не получил никакого воспитания и, как говорят, вступивши на престол, едва умел читать»[4, с.3]. Чтобы сильнее выделить неоднозначность фигуры новоизбранного царя, он приводит «суждение одного голландца <…>: Царь их подобен солнцу, которого часть покрыта облаками, так что земля московская не может получить ни тепла, ни света»[4, с.4].

В.О. Ключевский, относящийся к классическому либеральному течению, в большей степени положительно оценивает, только те стороны древней и средневековой российской истории, которые были связаны с представлениями о социальном прогрессе и вестернизации, более критично подходит к личности избранного царя, уничижительно отзываясь о его личностных качествах: якобы его выбрали, потому что он был удобен боярству «племянник будет второй дядя, напоминая его умственной и физической хилостью, выйдет добрым, кротким царём»[3, с.312]. Кроме того, он проводит мысль, что Михаил Фёдорович Романов был удобен боярству в управлении и в связи с малолетством «хотели выбрать не способнейшего, а удобнейшего»[3, с.312].

С.Ф. Платонов, подвел некий итог в характеристиках личности молодого царя. Он указал на недостаточность источниковой базы и отметил, что личность царя не была раскрыта: «Первые годы правления царя Михаила Фёдоровича до сих пор представляют собой такой исторический момент, в котором не всё доступно историческому наблюдению и не всё понятно из того, что уже удалось наблюдать. Неясны ни сама личность молодого государя, ни влияния, под которой жила и действовала эта личность, не те силы, какими направлялась в то время политическая жизнь страны»[6, с212].

Дореволюционные историки практически единогласно сходятся на мнении, что избрание Михаила Федоровича Романова явилось заключительным событием смуты. С избранием новоиспеченного царя Смутное время закончилось: «Смутное время окончилось избранием царя, и престол молодого Михаила был поддержан вследствие стремления большинства»[8, с.322].

В свою очередь С.Ф. Платонов писал: «Его избрание имело тот смысл, что мирило в самом щекотливом пункте, которые ещё не вполне столковавшиеся силы и создавало им возможность дальнейшей солидарной работы и примирения. Вот почему радость обеих сторон по случаю достигнутого соглашения была искренна и велика, и московские люди были правы, когда писали, что Михаил был избран «единомысленным и не развратным советом» его будущих поданных»[7, с.465].

Единственным историком, который не достаточно высоко оценил избрание Михаила Романова на престол, стал Н.И Костомаров. Он, как и все, выделил окончание Смуты, но в то же время подчеркнул, в отличие от своих единомышленников, что начало правления царя «не могло остановить лихоимства, неправосудия и всякого рода насилия»[4, с. 4].

В рамках данного исследования особый интерес вызывает советская историография. Ее главной особенностью была масштабная ревизия концепций русских дореволюционных историков. Историческая наука, в данный период времени, в корне меняет представление о факторах, влияющих на исторический процесс. Если дореволюционная историография делает акцент на политических, нравственно-эстетических и религиозных факторах, то советская наука, в первую очередь, делает упор, на социально-экономические и классовые, в обход всем остальным, что существенно отразилось в исследованиях. Личности Михаила Федоровича Романова не уделяется, в рамках данного периода, должного внимание, так как по мнению, советских историков данную фигуру нельзя поставить в один ряд с такими монархами, как Петр I , Екатериной II и Александром I, которые на протяжение советского периода вызывали особый интерес историков. Наиболее репрезентативен в этом плане И.М. Василевский, для которого были весьма характерны революционно-нигилистические настроения. Он видит причину избрания М.Ф. Романова в его юном возрасте, делавшей его игрушкой в руках родовитого боярства: «Никому неведомый мальчик Романов показался удобен» [2, с.4]. Он напрочь опровергает знатность рода Романовых, и пишет о том, что на тот момент были гораздо лучшие кандидаты на занятия престола. А избран был Михаил на царство, по его мнению, из-за удачного стечения обстоятельств.

К личности царя И. М. Василевский относится крайне отрицательно. Что бы подчеркнуть неспособность управлять государством, он характеризует его личность, как абсолютно не состоявшуюся:«Не умеющий ни читать, ни писать шестнадцатилетний мальчик»[2, с.3]. Отсюда мы видим, что историк усиливает свое повествование, максимально сниженными характеристиками царя. На его взгляд, на царство были лучшие претенденты, которые реально могли управлять страной. Хотя в настоящее время ученые считают, что личные способности традиционных монархов не являлись сколько-нибудь определяющий фактором.

Что касается значения избрания, то И. М. Василевский, в отличие от дореволюционных историков, отрицает положительный момент избрания Михаила Романова на царство, называя этот факт ошибкой: «Ошибка допущена, первый Романов избран. Свыше 300 лет будет

терпеть Россия серьезные последствия этой роковой неосторожности» [2, с. 6].

Исследователи советского периода недооценивали монархов XVII века, хотя им в исторических судьбах России, принадлежит свое особое место. В их трудах: Иван Грозный, Петр I, Екатерина II и императоры XIX века, полностью заслоняют правителей и государственных деятелей XVII века, хотя как отмечал известный дореволюционный историк В. О. Ключевский, в том и состоит значение московских монархов XVII века, что они создали атмосферу, в которой вырос будущий преобразователь, именно они дали толчок для изменений в обществе. [3].

Действительно, после некоторого застоя, в конце XX и начале XXI веков возобновляется интерес к данной теме.

Одним из первых историков, который стал исследовать вопросы избрания Михаила Федоровича Романова, после развала советского союза и смены государственной идеологии стала Л.Е. Морозова. Л.Е. Морозова историк прагматик, сочетающий в себе традиционные мотивы отечественной историографии и одновременно новые подходы, в частности цивилизационный, позволяющий рассматривать историческое прошлое, как самодостаточное явление. Она первая опубликовала в журнале «Вопросы истории» свои научные изыскания, касающиеся интересующей нас проблемы. Л.Е. Морозова, в основном сошлась во взглядах на причины избрания Михаила Романова на царство с дореволюционными историками.

Обращаясь к личности юного царя, Л.Е. Морозова, опровергает мнение некоторых историков и современников юного царя, о том, что он был человеком малодушным и безвольным и являлся игрушкой в руках старого дворянства. Она обосновывает свое мнение тем, что грамоты того времени содержат очень резкие ответы со стороны Михаила, которые были адресованы дворянству. Кроме того опираясь на исследования С.Ф.Платонова, Л.Е. Морозова отмечает то, что власть Михаила не была ограничена даже поначалу, так как ко времени прибытия Михаила в Москву Земский собор был уже распушен. Историк опровергает слабость его власти, о которой пишут современник Г. Котошихин и историк В.Н. Татищев, что он якобы отдал управления государством боярам, чтоб самому жить спокойно. Л.Е. Морозова утверждает, что на тот момент времени « выросло самосознание различных слоев населения и накал страстей в обществе. Управлять страной надо было иначе. Поэтому активное привлечение царем Михаилом Боярской думы и Земских соборов в самом широком составе нельзя считать проявлением слабости его власти <…> В новом способе управления страной отразилось понимание Михаилом и его окружением ситуации в стране»[5, с.40].

В оценке значения избрания царя, Л.Е. Морозова, также сходится с мнением дореволюционных историков. И пишет, что с избранием Михаила Федоровича, заканчивается такой темный период в истории России как Смутное время.

Подводя итог выше сказанному, мы можем отметить, что современная историография частично возвращается к концепции дореволюционной, делая новые выводы. Но с другой стороны явно бросается в глаза отсутствие новых теоретических подходов к данной теме в русле фундаментального для нашей науки принципа историзма. Создается впечатление, что историография не делает поправки на то, что начало XVII века контекстуально серьезно отличается не только от XX, но даже от XIX века. На наш взгляд, современная историческая наука созрела для того, чтобы рассматривать общества несовременного типа, к которым принадлежала и Россия XVII века как общество самодостаточное, самоосновное, которое имеет свою определенную логику развития и кардинальным образом отличается от современного. В рамках Московской Руси мы имеем дело с обществом религиоцентристского типа, в рамках которого личные способности царя были делом второстепенным. На тот момент стоял вопрос о легитимности монарха. И если бы этот вопрос был только вопросом о способностях государя, то, на наш взгляд, Смуты бы в государстве не было, так как у власти в этот период находились достаточно сильные личности, способные управлять страной. Но суть проблемы заключалась в том, что народ не мог признать их заслуживающими правления, так как для него важно было не только то, как будет государь править, но еще и то, что бы он имел на это священное право, то есть был легитимным правителем. Но к сожалению в трудах исследователей не звучит тот факт, что правильное легитимное положение вещей для той системы, гораздо важнее, чем частный вопрос о личных способностях конкретного правителя. Недооценка этого момента, приводит к непониманию сущности избрания Михаила Романова на царство и феномена монархии в целом.

Литература

1. Василевский И.М. Романовы. Портреты и характеристики. Ч.1. – Новосибирск: Малое предприятие «Маяк»,1991.
2. Ключевский В.О. Избранные лекции «Курс русской истории». – Ростов.н.Д.: Феникс,2002
3. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей: В 12 т. – Т. 2. – М.: Книга,1991.
4. Морозова Л.Е. Михаил Федорович // Вопросы истории. – 1992. –№1. – С. 32-47
5. Платонов С.Ф. Полный курс лекций по русской истории. – Ростов/н/Д.: Феникс, 2000. – 576с.
6. Платонов С.Ф. Смутное время. – СПб.: Лань,2001. – 480с.
7. Соловьев С.М. Об истории Древней России. – М.: Просвещение,1992. – 544с.

Ж. М. Красулина

Религиозный компонент в трудовой этике старообрядчества

В российском обществе XXI века, в связи с усилением в мире процессов глобализации и интеграции общечеловеческого культурного опыта, стиранием границ территориальной и культурной идентичности, наиболее остро стоит вопрос о возрождении интереса к таким важнейшим проблемам, как сохранение культурного наследия. Массив духовного наследия, формируемый в рамках определенного культурного и территориального пространства, является неотъемлемой частью общемировой культуры, непосредственно влияет на развитие как отдельной личности, которая благодаря передаваемым ей традициям, является носителем и транслятором этой культуры, так и общества в целом.

На данном этапе в культурной жизни страны большое значение приобретают православные духовно-нравственные традиции, одним из хранителей которых выступает древлеправославие, сформировавшие на протяжении нескольких веков свой самобытный тип культуры с ее многообразием форм и реализацией практического опыта за счет накопления духовного в трудовой и повседневной деятельности. Этика старообрядчества, ее религиозно-философское учение и проблема его интерпретации в соответствии с современными реалиями вызывает большой интерес исследователей. Старообрядчество как явление не стало всего лишь периодом в многовековой истории России, оно и сейчас продолжает существовать как уникальная, устойчивая к преобразованиям культура.

В настоящее время интерес к изучению трудовой этики староверов сильно возрос. Появляется большое количество научной литературы, посвященной данной теме. Исследованием хозяйственной деятельности старообрядчества, анализом его этико-религиозного кодекса занимаются многие известные историки, философы, экономисты.

Старообрядчество представляет собой сложный религиозный и социокультурный феномен. Возникнув в XVII веке в результате церковной реформы Патриарха Никона и последующего за ней раскола, разделившего общество на приверженцев старой веры и сторонников церковных нововведений. Однако и само древлеправославие не было единой и однородной организацией, и в свою очередь делилось на ряд внутриконфессиональных направлений, основными из которых были: поповцы и беспоповцы.

Для того чтобы понять как влияла религия на трудовую этику старообрядчества, нужно, прежде всего, дать определение таким понятием, как этика и религия и установить связь между ними.

Русский религиозный философ П. Флоренский писал, что «религия – это система действий и переживаний, обеспечивающих душе спасение» [4].

Философ Э. Фромм определял религию как «любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентации и объект поклонения» [4].

Немецкий философ и социолог М. Вебер считал, что «религия вырастает из переживания иррациональности мира и человеческой жизни. Религия является способом придания смысла социальному действию; религия вносит рациональность в объяснение мира и в повседневное поведение» [2, с. 20]. Если, попытаться дать определение такому понятию как этика, то ее можно охарактеризовать как совокупность морально-нравственных принципов, а также систему норм и правил поведения, влияющих на формирование, как отдельной личности, так и общества в целом. Сам термин «этика» был впервые введен Аристотелем. Он происходит от древнегреческого слова *этос (ethos)*, что в переводе означает дом, логово, гнездо [3, с. 112].

Одним из главных в этике является то, что она имеет практическое значение, которое, прежде всего, проявляется в процессе совместной деятельности людей, служащей необходимым условием в осуществления данной хозяйственной практики и развитием экономических отношений в социуме. Исходя из выше сказанного, важно отметить слова русского религиозного философа С. Булгакова «Человек есть не только познавательный, но и хозяйственный логос мира, господин творения. Ему принадлежит право и обязанность труда в мире, как для собственного существования, так и для совершения общего дела человеческого на земле, во исполнение заповеди Божией при сотворении человека: «обладайте ею (землею) и владычествуйте» [15, с. 347-348].

Таким образом, трудовую этику можно охарактеризовать как систему норм морали и нравственности, которая определяют отношения человека к труду как своему профессиональному долгу и регулируют взаимоотношения людей в трудовой сфере.

Связь между религией и этикой существует с древнейших времен. Религия дала начало основным морально-нравственным принципам и нормам поведения и принимала непосредственное участие в формировании и развитии личности. Религия также оказывала активное влияние и на трудовую деятельность верующего, воздействовала на его поведение в сфере экономики и производства.

В среде староверов религия занимала важное место, и выступала своеобразным ориентиром в трудовой деятельности верующих. Старообрядчество как религиозно-этическое учение представляет собой систему

взглядов и воззрений, в основе которой лежат православные традиции и обычаи, бережно сохранившиеся верующими еще в дореформенном варианте. Основными принципами религиозно-этического учения старообрядцев являются строгое следование заповедям Божьим, соблюдение которых помогает верующим жить в добродетели. Жизненно важными вопросами данного религиозно-этического учения является борьба верующих с грехом, следствием чего может стать отступление человека от истин православия. Для старообрядцев непослушание воле Божьей и не соблюдение заповедей, данных им Господом, является грехом. Грехом также являются поступки, нарушающие нормы морали и нравственности: стремление причинению вреда и ущемление человеческого достоинства, а также отход от тех духовных традиций, которые на протяжении веков являлись связующим звеном между поколениями.

Важной организационной составляющей в старообрядческой среде является семья, которая выступает в роли транслятора культурных ценностей и служит неким ориентиром в формировании православного сознания новых поколений. Для старообрядчества был характерен общинный уклад жизни, который включал совместное обсуждение важных вопросов членами общины, хотя решающее слово принадлежало Наставнику, оказание взаимной помощи и поддержки внутри общины, в которой сложился особый хозяйственный менталитет. Особый образ мышления в старообрядческой среде был обусловлен аскезой, которая является в православии непременным и обязательным условием. Осуждение показного богатства как проявления человеческой гордыни – одного из семи смертных грехов. Основой хозяйственной жизни староверов выступали рационалистические традиции и дух аскетизма.

Этика старообрядчества, затрагивающая как духовную, так и практическую составляющую деятельности верующих, наполнена такими моральными добродетелями как пожертвования, благотворительность, подача милостыни. Таким образом, основу трудовой этики старообрядчества составляют именно морально-нравственные принципы, которые сформировали особый тип трудовой этики верующих, твердо держащейся на таких важных понятиях как долг, честь, жертвенность. Особенности трудовой этики староверов также можно объяснить неразрывной духовной связью как внутри семьи, так и с последующими поколениями верующих, обеспечивающей в процессе коммуникации передачу духовно-практического опыта, а также строгой регламентацией повседневной жизни и быта в старообрядческой семье.

В концепции православия трудовая этика не представляет собой какого-либо строго регламентированного кодекса законов о труде или общего руководства к действию для верующих. Основной идеей трудо-

вой этики православия является понимание труда как аскезы, которая выступает как способ формирования в сознании человека, такого важного принципа как уважения к труду и своим профессиональным обязанностям, способствует воспитанию трудолюбия и дальнейшему совершенствованию своих профессиональных навыков. Честность, бережливость, добросовестность являются основными компонентами трудовой этики православия.

В старообрядческой среде, как уже говорилось ранее, твердо чтились и соблюдались православные традиции. Основными составляющими культурно-бытовой этики старообрядцев являлись моление и труд. Данные компоненты принимали активное участие в формирование личности и процессах освоения, ей накопленного предыдущими поколениями практического опыта. Особое почтение в старообрядческих семьях отдавалось труду. Историк А. Лямзин пишет «Требуй от себя больше всех, считай себя хуже всех» – еще один принцип старообрядцев, поощряющий трудолюбие и активность» [6]. Детей также приучали к трудовой деятельности, начиная с раннего возраста. Прививание навыков к труду, ребенок осваивал во время игрового процесса, который был для него своеобразным постижением мира и адаптацией к будущей взрослой жизни. [6]

Не менее важным аспектом в среде старообрядчества была молитва, которая согласно православной религии должна была произноситься утром и вечером. За стол без предварительного чтения молитвы не садились. Староверы строго соблюдали все православные посты. Детей в старообрядческой семье называли по святцам. У старообрядцев сохранялась своя система образования, включающая заучивание наизусть множества молитв, обучение чтению и арифметики, знаменному пению. Праздный образ жизни в семьях староверов не был заведен. В будние дни проведение увеселительных мероприятий воспрещалось. В среде старообрядцев существует запрет на курение, сквернословие, распитие спиртных напитков, вино можно только употреблять в те дни, которые регламентированы церковным календарем. Староверам воспрещалась совместная трапеза с иноверцами. На ношение одежды также накладывался ряд ограничений, запрещалось носить одежду иностранного пошива. [6]

Россия нуждалась в предприимчивых и активных людях, способных достигать поставленных целей и добиваться значительных успехов в экономической деятельности, такими людьми и были старообрядцы, сформировавшие свой особый и самобытный тип трудовой этики, на который в первую очередь, большое значение оказывало религиозное мировоззрение. Религия проходила красной нитью через всю трудовую этику староверов, и оказывала огромное влияние на все стороны жизни

представителей старообрядческой среды, включая повседневную жизнь людей и бытовую культуру, с её бережным отношением к древлеправославным традициям и обычаям.

Религиозное мировоззрение, занимающие господствующее положение в социуме староверов сформировало свою особенную, самобытную философию, сочетающую в себе совокупность духовного и практического опыта и возможность его реализации в повседневной жизни.

Главный парадокс заключается в том, что старообрядцам не смотря на обрушившиеся, на них гонения и преследования со стороны властей и русской православной церкви, все же удалось составить основу предпринимательской элиты России. С одной стороны, старообрядцы выступали как одна из наиболее угнетенных и ущемленных в своих правах категорий населения, примером может служить двойная подушная подать, которую старообрядцы обязаны были платить в государственную казну вплоть до 1782 года, поэтому староверов еще называли двоеданцами. С другой стороны, приверженцы старой веры внесли значимый вклад в развитие промышленности и предпринимательства в России.

Успех в трудовой деятельности и экономическое процветание для старообрядцев – это не стремление к роскоши и богатству, для обретения красивой жизни, а условие существования в современных реалиях. Все эти позиции, касающиеся трудовой этики староверов наиболее полно отражают основные аспекты христианской имущественной этики, сформулированные святыми Отцами IV века: св. Василием Великим, св. Григорием Богословом, св. Амвросием Медиоланским и св. Иоанном Златоустом. Теолог Н.В. Сомин озвучил основные моменты учения св. Отцов по проблеме христианской имущественной этики так «Они рассматривают вопрос как бы на двух уровнях: личном, развивая, так сказать, «психологию собственного» и уровне взаимоотношений с ближними – «социологию собственности». Подлинно христианским отношением к собственности и богатству, отвечающим критерию христианской любви является: на личном уровне – полное отвержение собственности, а на уровне христианской общины – общность имущества»[8] . Поэтому старообрядцы, платившие значительные поборы в государственную казну, поощряли коллективную защиту и экономическую взаимопомощь внутри общины.

Феномен успеха, господствующий в трудовой этики старообрядчества заключался, прежде всего, в идеи культивирования корпоративного духа, который соединял в одно целое всех единомышленников и выступал мощным орудием в борьбе за благополучное существование. Совокупность родственных, служебных, деловых связей, глубокая вера и упорство помогли старообрядцам достичь невероятных высот в ведении экономической деятельности. Старая вера стала своеобразным связую-

щим звеном между ее приверженцами, способствовала созданию дружного, сплоченного коллектива, дающего его членам помощь, работу, возможность кредитования и доступ к закрытой информации, помогающей обрести новую клиентскую базу для ведения успешной предпринимательской деятельности. Старообрядческий социум представлял собой своеобразную внутриконфессиональную диаспору, одной из основных целей которой было оказание поддержки наиболее нуждающимся ее представителям.

Мировоззрение старообрядцев наиболее точно соответствовало правилам, существовавшим в первохристианской этике. Экономист С.В. Лукин пишет «Любое человеческое сообщество тем крепче, чем в большей степени каждый из его членов ощущает себя частью целого, когда царит единодушие, когда существует стержневая идея, обладающая мощной притягательной силой» [7].

Первая христианская община в истории образовалась вокруг Святых Апостолов вскоре после новозаветной Пятидесятницы. В ней царили совершенно особый дух и особые отношения между ее членами. Она явила собой для всех последующих поколений христиан пример удивительной цельности, единодушия и братской любви. Мысли, чаяния и душевные порывы ее членов были устремлены к центру, которым был Христос Спаситель. Единство духа порождало общность имущества, являлась единственно возможной его прочной основой. В свою очередь общность имущества являлась зримым проявлением единодушия и братской любви».

Для старообрядцев также большое значение в жизни имел принцип единства, и если для первохристианской общины центром, обеспечивающим данное единство, был Иисус Христос, то для старообрядцев таким цельным ядром являлась вера, помогающая преодолевать людям трудности, стоящие на их жизненном пути. Религиозный компонент, сыгравший важную роль в трудовой этике старообрядцев, сформировал самобытную модель успешного ведения экономической деятельности.

Таким образом, христианское православие и строгое следование его догматам стали основными компонентами трудовой этики старообрядчества. Религия стала той объединяющей силой, которая сплотила вокруг себя верующих и стала своеобразным благом в период трудностей и лишений. Как форма духовного опыта религия являлась неотъемлемой частью трудовой этики и в процессе осуществления верующим хозяйственной деятельности, порядок которой определяла этика труда, своеобразным способом трансформировалась и приобретала форму практического опыта. Основным содержанием трудовой этики старообрядчества был принцип аскетизма, который подразумевал равнодушие к богатству

как средству накопления материальных благ и стремлению к роскоши. Аскетизм формировал в сознании человека такие важные качества, как трудолюбие, исполнительность, выполнение своей профессиональной деятельности с полной отдачей.

Литература

1. Ключевский, В.О. Исторические портреты [Текст] / В.О. Ключевский // Исторические портреты. М.: Правда, 1990. – с.622
2. Яблоков, И.Н. Основы религии [Текст] / И.Н. Яблоков // Основы религии. М.: Высшая школа, 2004. – с.464
3. Гусейнов, А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики [Текст] / А.А. Гусейнов, Г. Иррлитц // Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. – с.192
4. Васильев, Ю.Ю. Методическое пособие по истории и теории религий [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.proza.ru/2012/07/05/1293
5. Орлов, А.С. История России [Текст]: учебник / А.С. Орлов. – М.: Проспект, 2009. – с.528
6. Лямзин, А. Триста лет вместе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://urbibl.ru/Stat/Religiya/300_let_vmeste.htm
7. Лукин, С.В. Деяния и новые экзегеты книги деяний святых Апостолов об общности имущества в первохристианской общине Иерусалима [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.m-economy.ru/art.php?nArtId=607
8. Сомин, Н.В. Основные христианские доктрины о богатстве и собственности. История этих доктрин в Православии, католичестве и протестантизме [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://chri-soc.narod.ru/paradigm1.htm
9. Столбов, В.П. «Капиталистые» крестьяне-старообрядцы и их влияние на развитие промышленного Иваново-Вознесенского района в XVIII-XIX веках [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/history/18/3/stolbov.htm
10. Зеньковский, А.С. Русское старообрядчество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/lib/text/439457/
11. Гриненко, А. Триста лет гонений. Краткий очерк истории старообрядчества в России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.pravoslavie.be/index.php?option=com_content&view=article&id=234:2010-08-19-21-55-43&catid=42:2010-06-14-10-23-57&Itemid=286
12. Мангилев, П.И. К истории поморского согласия на Урале в XVIII – XX веках [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.anti-raskol.ru/pages/2439
13. Лютов, В.В., Вепрев. О.В. О «тайнах» старообрядческих капиталов [Текст] / В.В. Лютов О.В. Вепрев // О «тайнах» старообрядческих капиталов. Челябинск, 2013. – с. 456
14. Булгаков, С. Православие и хозяйственная жизнь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.textfighter.org/teology/ortodox/Article/pravoslaviya_bulgakov_s_pravoslavie_i_hozyaistvennaya_jizn.php
15. Шахнозаров, О.Л. Отношение к собственности у старообрядцев (до 1917 года) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/101-1-0-1541

Н. П. Кузьмина,
О. В. Красницкая

Мои предки – старообрядцы

На уроках истории в прошлом учебном году мы проходили реформу Никона в 1650–1660 гг. Нововведения Никона встретили сильную оппозицию со стороны сторонников старых обрядов. Людей, не согласившихся с ней, начали называть раскольниками. На них обрушились жестокие гонения, их сжигали на кострах, садили в тюрьму. Раскольники или староверы (у них было много названий: кержаки, староверы, двоеданы, старообрядцы и т.д.) уходили в леса, на Зауралье или в Сибирь.

После этого урока мы с моими родителями обсуждали эту тему, и оказалось, что со стороны папы – Красницкого Владимира Александровича и со стороны моей мамы – Красницкой (Улановой) Елены Сергеевны есть старообрядцы. Мы начали поиск информации о них с семейных архивов. Моя бабушка Уланова (Гневашева) Людмила Григорьевна бережно хранит фотографии из семейного архива. В нашей семье, со стороны папы, есть «Потребник», написанный на старославянском языке. Он хранится у моих родственников. Мне стало известно, что мой папа и бабушки были крещены по – староверски. Когда я родилась, меня назвали в честь моей прабабушки Субботиной (Ларичевой) Ольги Филипповны – старообрядке.

В течение последних двух лет я занималась исследовательско-краеведческой работой и мне стало интересно в этом году изучить родословную моей семьи по старообрядческой линии.

Этапы исследования:

1. Изучение источников по истории старообрядчества в России и на Урале
2. Изучение документов и фотографий из семейного архива, встречи с родственниками
3. Обработка полученных данных
4. Составление поколенной росписи моей семьи

Старообрядчество привлекало и привлекает внимание исследователей. Актуальность проблем, связанных с историей старообрядчества, основывается на том, что до настоящего времени, старообрядческие согласия занимают значительное место в конфессиональной структуре, как в России целом, так и в Уральском регионе в частности. Однако по мнению Екатеринбургского протоирея Мангилева Петра Ивановича «к настоящему времени ещё не введен научный оборот большой круг источников по истории раскола».[24] Вопросы истории старообрядчества на Урале от-

ражены в диссертациях, научных публикациях, справочных статьях таких авторов как Толстиков В.С., Федоров Н.С. «Старообрядчество на Южном Урале и развитие скитов», в публикациях Сляднева М. И. в энциклопедии «Челябинская область» и материалах научной конференции «Христианство на Урале»[22,23,26]

В Челябинске нет музеев, посвященных старообрядчеству, но есть единственный в городе храм Челябинской Поморской старообрядческой общины, где мне пришлось побывать с родителями. Храм существует в полуразрушенном деревянном доме, где находиться уже опасно.

В каждой семье есть домашний архив. Семья – это живой организм, все время в ее истории что-то происходит. Если появился интерес к истории своей семьи, истории родов, из которых составляется история семьи, то начинать свои разыскания надо именно с домашнего архива. Наша семья не исключение, и в семейном архиве бережно хранятся старые фотографии, на которых изображены мои предки – старообрядцы. Для того, чтобы познакомиться с историей своей семьи, мне надо было изучить историю старообрядчества, узнать, как они жили, их нравы и обычаи.

Необходимо отметить, что важнейшими источниками по родословию старообрядцев являются архивные фонды РПЦ, также в Госархиве Челябинской области хранится самая первая метрическая книга общины поморских старообрядцев г. Челябинска [25].

Старообрядцы не ходили в церковь, молились по домам или в часовнях, которые сами создавали. А это означает, что записи о них обычно отсутствуют в метрических книгах, которые велись при храмах и где записывались сведения о рождении, венчании и смерти прихожан. Это очень сильно затрудняет сегодня поиск информации о старообрядческих семьях в архивах. А ведь старообрядцы в разное время составляли в некоторых уездах Урала до 10 % населения и более.

С другой стороны, старообрядцы, как приверженцы старины, бережно хранили в своих семьях не только старинные книги и иконы, но и память о предках. Поэтому в старообрядческих семьях часто живет устная традиция памяти о предках, многие старообрядцы помнят своих предков в пяти-семи поколениях и стремятся передать эту память молодым поколениям. У моей бабушки Улановой (Гневашевой) Людмилы Григорьевны есть много интересных различных фотографий. Среди них есть фотографии с Гневашевыми Семеном Тарасовичем и Евдокией. Их мало так, как фотографироваться они не любили, а если фотографировались то с кем – то. Моя бабушка рассказывала мне про фотографии, на которых изображены мои родственники староверы.

Моя троюродная бабушка, Лобова (Субботина) Анна Александровна показала нам фотографии Субботина Дементия Антиповича и Субботиной (Шелеповы) Анны Андреевны (мои прапрабабушка и прапрадедушка), их детей Субботиных Ивана (Евлампия), Калистрата, Зинаиды (эта её мать), Лины (Акулины), Фирса. У неё также хранятся нательные медные крестики ручной работы. Это были маленькие крестики по сравнению с тем, что хранятся у Субботина Виталия Фирсовича. У него хранится большой (с пол-ладошки) нательный деревянный крестик Субботина Дементия Антиповича, который Дементий выпилил из дерева вручную.

Когда мы приезжали к моей прабабушке Субботиной (Ларичевой) Ольге Филипповне (жена Фирса Дементиевича), то нас очень заинтересовал молебный угол. Иконы там располагались очень высоко, а в самом углу лежал «Потребник», написанный на старославянском языке в 1882г.

Анализируя материалы семейного архива, мы выяснили , что мои предки Субботин Дементий Антипович и Субботина (Шелепова) Анна Андреевна были родом из Курганской области, Макроусовского района, деревни Большекаменки. У них было большое хозяйство, и чтобы справиться с ним, Дементий нанимал в помощь рабочих[1].

У моего прапрадеда Дементия Антиповича и Анны Андреевны было 9 детей: Василий, Калистрат, Матвей, Фирс, Евлампий, Зинаида, Марк, Евдокия, Лина. В то время дети ходили в школу и заканчивали кто 4 класса, кто 7 классов, так же их обучением занимались дома на основе старославянских религиозных книг. Помогали родителям по хозяйству и сами делали игрушки. На детей никогда не кричали, вообще у старообрядцев не принято громко и много говорить, у них был сдержанный и серьёзный нрав. Большая зажиточная семья привлекла внимание в 30-ые годы Советскую власть. Вся семья Субботиных подверглась репрессии[3].

Всю семью посадили на телегу и отправили в сторону Урала на Коркинские шахты, разрешив взять с собой немного хлеба и одежды, однако Анна, как истинная старообрядка, смогли взять с собой книги и иконы. Семью доставили в Коркино в районе посёлка Роза, высадили в лесной зоне и приказали рыть землянку, которая и послужила всем долгим пристанищем. Все поступили рабочими на разработку угольных шахт и остались жить в Коркино, так и, продолжая держать в тайне свою религиозную принадлежность. Дети Марк и Евдокия умерли, не выдержав условий существования[2].

Шли годы, семья снова окрепла и встала на ноги, построили дом, возобновились религиозные встречи, в Коркино создалась новая старообрядческая община на дому у Субботиной Анны Андреевной. Вырос и

мой прадед Фирс Дементиевич. Однажды в 1943 г., когда он работал на шахте, на паровом экскаваторе сломался редуктор. Деда Фирса осудили за вредительство и дали 5 лет лишения свободы. Своё наказание с начало он отбывал под Тюменью, а потом его переслали в Калужскую область. После освобождения Фирс остался жить и работать в колхозе «Коллективизатор» деревни Мужитино Калужской области (под Брянском). Там он и встретил учетчицу Ларичеву Ольгу Филипповну, мою прабабушку. В Коркино Фирс с женой Ольгой и тремя детьми вернулся примерно в 1953 г. Обосновался в посёлке Еткуль и родилось 7 детей: Виктор, Маша, Зина, Наташа, Аня, Саша, Катя.

До возвращения жена Ольга была крещена по-новому и крестилась, как говорили старообрядцы, щепотью. Это не устраивало родителей Фирса, и Ольга, получив благословение от своей матери, приняла старообрядчество. Ольга прониклась древлеправославной верой, стала поддерживать и хранить традиции в своей семье. И уже в Еткуле у себя на дому проводила иногда встречи старообрядцев и обряды крещения[1,3].

В доме царила строгость: за стол садились только по времени, к трапезе приступали после молитвы, обычно её произносил отец. У каждого за столом было своё место, своя тарелка, кружка и ложка, ели молча. За разговоры или за то, что качаешь ногами под столом, дети получали ложкой в лоб от отца. Дети никогда не привередничали, ели всё, что поставили на стол. И как говорил Фирс: «Губа толще – брюхо тоньше». Опоздал – пропустил обед, брать еду между трапезой нельзя. На кухне хозяйничали только женщины. Все емкости имели только своё предназначение: для сырых продуктов, для готовых продуктов, для воды, для умывания. И каждая вещь имела своё место: если бросил одежду или положил не на место – получишь наказание. Поддерживался очень строгий порядок [2].

Эмоциональная сдержанность и строгость родителей воспитывала в детях уважение и послушание с младенчество. Своих родителей величали только на «Вы». При этом никто детям специально наставления не давал.

Спиртного не пили, не курили, не ругались, на детей никогда не кричали. Когда дети были маленькие, их ещё возили в молебный дом, но чем старше становились дети, тем всё дальше отдалялись от религии, а родители их и не принуждали. Фирс и Ольга читали домашние молитвы, соблюдали посты, но детей уже не заставляли. Дети росли октябрятами, пионерами и комсомольцами[1].

Свадьбы детей проводились по современному, но каждый получил родительское благословение по старому обряду: жених и невеста слушали, как мать читала им молитву в том самом укромном молитвенном

уголке. В общем, так тихо и незаметно старались жить все старообрядцы. У них так и не было церквей, они никому не говорили о своей религии, религиозные собрания продолжали проходить на дому в очень узком кругу единомышленников[1].

Прошло уже много лет, никто из правнуков Дементия и Анны не стал продолжателем веры. Однако, дочь Зинаиды Дементьевны, Анна Александровна, продолжает придерживаться старообрядства и хранить семейные религиозные реликвии, но встречи теперь уже никто не проводит. Дети Анны Александровны, Вячеслав и Татьяна, стали глубоко верующими людьми, но им пришлось перекреститься в новое направление православия из-за отсутствия единомышленников, церквей, храмов и понимания в обществе.

Это история со стороны Красницкого Владимира Александровича. Также старообрядцы есть и со стороны Красницкой (Улановой) Елены Сергеевны.

Гневашев Семен Тарасович и Гнвашева Евдокия жили в поселке Еманжелинке. Назвать их староверами в полном смысле нельзя потому, что дед Семен не носил бороды (у истинных староверов бороду брить запрещалось) и в отличие от своей жены не ходил в молебный дом. Да и они никогда об этом не говорили, но выделение из основной массы односельчан было заметно: они никогда не водили гостей в дом, особо с соседями не общались, были скупы и полностью заняты своим хозяйством.

В этой семье присутствовало предприимчивость и практичность. Имели доход благодаря натуральному хозяйству, много трудились в огороде Семен Тарасович и бабушка Дуня ходили в гости к друзьям, играли в лото, но никогда не было пьянок [4].

Своего сына Григория родители крестили в свою же веру, а свадьбу в 1952 году сыграли без староверческих обрядов, да и женился Григорий на уральской казачке Шлыгиной Надежде Васильевне. Но внучку Людмилу обязательно окрестили в свою веру. Крестили ее в молебном доме, который находился в Еманжелинке. Крещение совершал мирянин, и совершалось обливанием, так как погружение в святую воду не позволяли условия. В 70-ых года Семен Тарасович, Евдокия и их сын уезжают в Краснодарский край и там проживают остаток своих дней.

Изучив материалы семейного архива, мы обобщила родословную семьи Красницких и составили поколенную роспись по линии Субботиных.

Список литературы и источников

Материалы семейного архива

1. Беседа с Красницкой (Улановой) Еленой Сергеевной о старообрядцах со стороны моего папы Красницкого Владимира Александровича 29.09.2013г.
2. Беседа с Красницким Владимиром Александровичем о старообрядцах с его стороны 29.09.2013г.

3. Беседа с Красницкой (Субботиной) Анной Фирсовной (моей бабушкой – старообрядкой со стороны папы) о её детстве 24.08.2013г.
4. Беседа с Улановой (Гневашевой) Людмилой Григорьевной – моей бабушкой старообрядкой со стороны мамы о её детстве 16.07.2013 г.
5. Беседа с Князькиным Олегом Викторовичем – настоятелем старообрядческого поморского храма г. Челябинска, о современном положении старообрядческой веры. 30.09.2013 г.
6. Фото Гневашева Семена Тарасовича, Улановой (Гневашевой) Людилы Григорьевны, Гневашевы (Шлыгиной) Надежды Васильевны, Шлыгиной (Лошкаревой) Александры Федоровны и Шлыгиной Томары Васильевны. п. Розы 1954 – 1955г.г.
7. Фото Гневашева Семена Тарасовича и Улановой (Гневашевой) Людмилы Григорьевны, п. Розы 1956г.
8. Фото Гневашевой Александры и Улановой (Гневашевой) Людмилы Григорьевны, п. Еманжелинка, зима 1954 – 1955г.г.
9. Фото дома из Краснодарского края, где жили Семен Тарасович, Евдокия и их сын Григорий.
10. Фото Субботина Дементия Антиповича неизвестный год и место.
11. Фото Субботтиной (Шелеповой) Анны Андреевны неизвестный год и место.
12. Фото детей Субботина Дементия Антиповича и Субботиной Анны Фирсовны: Субботиных Ивана (Евлампия), Калистрата, Зинаиды (эта её мать), Лины (Акулины), Фирса.
13. Фотографии нательного креста Субботина Дементия Антиповича, хранящегося у Субботина Виталия Фирсовича 28.09.2013г.
14. Фотографии мужских и женских крестиков вылитых из меди в ручную, 28.09.2013г.
15. Протокол (и выписки из него) от 1931г. о выселении и раскулачивании Субботиных.
16. Справка о реабилитации Субботина Дементия Антиповича от 1991г.
17. Свидетельство о рождении Субботина Фирса Дементьевича., АР№4141175 от 23.03.1919 г.
18. Календарь Древлеправославной Поморской Церкви на 2005г. Издание Единого Совета Древлеправославной Поморской Церкви, г. Москва. Ред: С-ПБ.
19. Потребник 1882г.

Письменные источники и интернет ресурсы

20. Моя родословная – СПб, 2008
21. Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалога: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Десятый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура». Сост. И.Н. Морозова; Челябинская государственная академия культуры и искусств . – Челябинск, 2012
22. Сляднев М.И. Старообрядчество, староверие//Челябинская область: энциклопедия Том 6. – Челябинск, 2008, С. 267 – 270
23. Сляднев М.И. Христианские религиозные организации и группы Челябинска//Исторические чтения: материалы научных конференций. Вып. 7 – 8. – Челябинск, 2004, С. 134 – 152.
24. Старообрядчество. История, культура, современность. Музей истории и культуры старообрядчества Боровский историко-краеведческий музей. Том I и II. – М., 2005
25. Старообрядчество как феномен русской культуры (Сборник докладов участников конференции, посвященной 275-летию города Челябинска и 333-летию со дня рождения основателя металлургической промышленности Уральского региона Акинфия Никитича Демидова). Челябинская Старообрядческая Поморская община Древлеправославной Поморской Церкви. – Челябинск, 2011.

26. Толстиков В. С. Старообрядческие скиты, пустынники и святые на Южном Урале (вторая половина XIX – начало XX века): монография / Толстиков В.С., Федоров Н.С. – Челябинск: Челябинская академия культуры и искусств, 2011.
27. http://ru.wikipedia.org/wiki… (Вик.Реф.Патр.Ник)
28. http://www.memorial.krsk.ru/Work/Konkurs/7/Nepomn.htm (Прошлое. Настоящее. Будущее)
29. http://paxan-14.narod.ru/my_st_06.htm (староверы 2)
30. http://samstar.ucoz.ru/news/starovery_juzhnogo_urala_reshili_rasskazat_o_sebe/2011-09-06-4910 (староверы рассказывают о себе)
31. http://cheltoday.ru/article/?art_id=8055&theme=9&type=53 (История написана кровью)

А. В. Лушникова

Золотая коллекция истории: храмы Челябинской области (от проекта к воплощению)

О Киев-град, где с верою святою
Зажглася жизнь в краю у нас родном,
...
Уж месяц встал; Печерская сияет;
Главы ее в волнах реки горят;
Она душе века напоминает;
Небесные там в подземелье спят;
Над нею тень Владимира летает;
Зубцы ее о славе говорят.
Смотрю ли вдаль – везде мечта со мною,
И милою дышит стариною.
И.И. Козлов. Киев.

Термин *церковь* (от греческого χυριαχον (δϖμα) – буквально божий дом) – употребляется, как правило, в двух значениях: архитектурное сооружение и собрание, сообщество. Церковь, перефразируя слова мыслителя Л. Леонова («Раздумья у старого камня»), – это множество философских ипостасей, национально окрашенных в фактических мифах, служила емкой и неприкосновенной копилкой, куда человек с большой буквы – мыслитель и труженик, художник и зодчий – вносил наиболее ценное, свое, концентрат из людских озарений и страданий, беззаветной мечты и не оправдавшейся надежды».

Церковь – это не только визуализация веры в бога. Религия – отражение взгляда человека на окружающий мир, степень познания этого мира, разделение знания и незнания, определение истинного и ложного в понимании мира, определении того, что человеку подвластно для познания, а что нет. Церковь – это исторически сложившийся институт, который кумулирует как процесс складывания, развития, так и константы определенных норм человеческой цивилизации. История церкви показывает, что религиозные культы – это фиксация развития цивилизации. Несмотря на огромные различия мировых религий в мифологии, истории,

символике, атрибутике, обрядовости – все они являются аксиологической копилкой духовных, моральных, этических, нравственных ценностей цивилизации. Символы и знаки мировых религий, при умелом их прочтение, есть повествование об истории нашей цивилизации. Раскрытие символики ведущих мировых религий помогает понять современную культуру с одной стороны, с другой стороны именно история материальной культуры помогает раскрыть сакральность религии.

Древнее культовое искусство, история живописи, книжная традиция, глиптика, декоративно-прикладное искусство, отражающие религиозные каноны, церковные догмы, определяющие границы свободомыслия, исторических реалий – это неотъемлемая часть мировой культуры, отражающая особый путь цивилизации в целом и истории ее народов в частности. История России складывалась таким образом, что авторы церковных текстов и вещного мира церковной истории одновременно явились летописцами народной истории – материальной и духовной культуры: вещного мира бытовой истории, обрядов, верований, представлений об окружающем мире. Несмотря на то, что границы между религиозными нормами и традиционной (бытовой) историей существует, переплетение между ними велики. Особенно в русской истории, когда на протяжении трех столетий хранителями как церковной истории, так и гражданской истории стали храмы и служители этих храмов. История раскрывается через обрядовость, используемую в религиозных храмах – собственно обрядовость – это одежды, обертки сущностных характеристик.

Церковные постройки с древности являются неотъемлемой частью селибельной застройки. Наличие храма/культового строения – это место единения социума, это напоминание о константах цивилизации. У каждого храма своя история и свое культовое и эстетическое прочтение – духовный пастырь скажет, что расположение церкви на возвышенной части ландшафта – это гимн в честь Творца, историк найдет другие объяснения – это своеобразный маяк для жителей одного пространства, место объединения одной общности, который следует отделить от обыденных неурядиц (пожаров, разливов рек и подтоплений), это уровень эстетических взглядов этноса. Облик храмов создавался веками, принимая природно-климатические и ландшафтные черты, этнические, персонифицированные признаки, технологические особенности эпохи, мифологические представления и традиции быта и др. Интерьер храмов неотделим от общего восприятия внешней эстетики, мифологии и истории культовых построек. Чтобы уметь читать обряд церковного действа следует знать историю рождения, т. е. прообраз современного храма. Современные культовые помещения заполнены множеством «говорящих» предметов церковной утвари, но их семантическое прочтение требует погружения в

глубину истории. Превращение обрядового действия в скрытую знаковость, непонятную участнику действия – тоже историческое явление, когда церковь становится институтом константным, хранителем традиций, а общество продолжает искать новые формы понимания и организации мира – характерно на только для 20 века.

Участие в церковной обрядовости стало трансформироваться в 20 веке по разным причинам (политическим, идеологическим, философским, экономическим, конформистским и др.) в отрицание или принятие без понимания, что превращается зачастую в искусственное использование семантики и образности культуры культового знания. Общество сегодня предлагает понять роль церкви в истории через дифференциацию отдельных ее атрибутов через их эстетику, искусствоведческий или культурологический анализ, отдельные исторические факты. Но все это, зачастую, противопоставляется истинному знанию и пониманию необходимости сохранения храмов как нашего материального и нематериального наследия.

С нашей точки зрения, подлинное понимание истории церкви и ее роли в становлении современного человека следует «погружать» в подлинную атмосферу храма. Пространство храма становится той сферой, в которой при грамотном прочтении семантики храма можно прикоснуться к пониманию сложнейшей страницы истории цивилизации. Мы (две кафедры Челябинской государственной академии культуры и искусств: кафедра туризма и музееведения и кафедра режиссуры кино и телевидения) предложили проект знакомства с историей через описание действующих сегодня храмов Челябинской области, насчитывающих двух-столетнюю историю и ставших хранителями становления, уничтожения и возрождения исторической памяти. Данный проект предлагает путешествие по храмам области через взгляд будущих журналистов, кинооператоров, просто современных студентов. Несмотря на то, что в этом проекте есть элемент ученичества, это и есть целевая установка. Включение в изучение истории людей, ранее отторженных от культовой страницы истории. Многие из участников проекта ранее даже не просвещали храмы – поэтому проект носил и конкретный просвещенческий характер для конкретной группы. Для студентов был предложен приблизительный информационный контент, с определенной структурой. Единым (обязательным) стали вводные и заключительные части самостоятельных студенческих поисков, которые превратили эти работы в уникальную серию, где прочитывается авторская индивидуальность. Изначально в сценарных планах для фильмов определялась территориальная составляющая. Понять роль церкви без конкретики исторической, которая всегда фактологична, невозможно. Поэтому в проекте особенности церковной семанти-

ки транспонировались на конкретный пример (церковь, собор, монастырские строения) (см. Приложение «Пример сценарного плана»). Соотнесение с историей храмов Челябинской области заложено было двумя элементами: использованием в качестве эпиграфа слов Епископа Оренбургского Варлаама (19 век) «оне должны послужить не токмо вообще истории церкви, но и Отечества» и место расположение конкретного культового объекта на карте современной Челябинской области. Структурные элементы для раскрытия истории конкретного храма предлагались как примерные ориентиры для раскрытия темы. Иногда исполнители проекта шли по предложенному пути, внося свои коррективы, иногда предлагали свой контент. Наверное, это хорошо в данном проектном варианте, т.к. проявляет истинный интерес к теме и выявляет те ньюансы, которые без технологии традиционного длительного анкетирования, применяемого при социологических срезах и мониторингах, показывают приоритетные направления для дальнейшей работы. Еще одной обязательной составляющей была поэтика образа – это и вариант единой концовки для разных фильмов одного серии, и показатель включенности истории церкви с историю русской культуры, историю русского народа, историю русской ментальности. Самым сложным было и для проектировщиков и для исполнителей не сделать ошибок в раскрытии церковной обрядовости, с одной стороны, не перейти за грань светского контекста фильмов, с другой стороны.

Приложение

Пример сценарного плана для фильма

Золотая коллекция истории: храмы Челябинской области (Храм Сошествия Святого Духа на апостолов)

Изображение (примерный ряд)	**Текст**
Титульный лист (лист пергамента с проявляющимся текстом): *(общая картинка для цикла)*	Золотая коллекция истории: храмы Челябинской области *«…Оне должны послужить не токмо вообще истории церкви, но и Отечества» Епископ Оренбургский Варлаам. 1865 год*
Карта Челябинской области: точка отсчета областной центр (абрис Свято-Симеоновского кафедрального собора) – стрелка к городу Кыштыму (планы и карта г. Кыштыма 18-20 в.)	Текст от автора: *Русь бредит Богом. красным пламенем,* *Где видно ангелов сквозь дым…* *Николай Гумилев «Старые усадьбы»*

Изображение (примерный ряд)	Текст
Текст за кадром на фоне видовых картинок: сопки, пруд, реки, городские постройки, церковные купола, церковь Сошествие Святого Духа.	**Кыштым раскинулся на восточных склонах** уральского хребта в живописной местности, которую с легкой руки писателя Дмитрия Наркисовича Мамина-Сибиряка именуют «Уральской Швейцарией». С высоты птичьего полета можно увидеть, как сердце Кыштыма рассекает воображаемый крест, образуемый четырьмя православными храмами. Самый старый из них – храм Сошествия Святого Духа на апостолов
Общий вид храма	**Свое имя православный храм** получает или по названию христианского праздника, или иконописного образа или несет имя святого. **Сошествие Святого Духа на апостолов** – один из главных двунадесятых православных праздников. В русской традиции используется и название Троица, Пятидесятница, т.к. отмечается на 50-й день после Пасхального воскресенья. Годом рождения праздника считают 30 год первого века нашей эры – ставший и днем рождения христианской Церкви как собрания всех христиан.
Справка о названии: Образы иконописные (возможно из самого храма) 	**Чудо «Сошествие святого духа на апостолов»** (показ лучей света-пламени – аллегория вселенной) произошло в Иерусалиме (показ архитектурных деталей). 12 учеников Христа, охваченные волнением от таинственного звука и небесного пламени, начали всемирную проповедь о дарах Святого Духа – мудрость, знание, вера, чудеса и исцеление, толкование языков…(показ собора Евангелистов). Им внимал народ, который в иконописной традиции олицетворяет царь Давид (показ образа). В покрывале Царь-Космос (царь-Мир) удерживает 12 свитков, символизирующих миссионерскую деятельность апостолов.
Портрет Н. Н. Демидова (кыштымская ветвь Демидовых). Вид горы Егоза	**Церковь «Сошествия Святого Духа на Апостолов»** – это первая церковь в Кыштыме, старожилы называют ее «старая церковь». Существует легенда, что Никита Никитич Демидов, спустившись с горы Егоза, отобедал на острове после осмотра окрестностей и сказал: «Пусть народ ведает, где Никита обедает! Построить здесь храм!».

Изображение (примерный ряд)	Текст
Внешний облик храма (строительные леса, каменная кладка, восстанавливающиеся). Каменные глыбы, гора Сугомак (пещеры, разработки камня). Демонстрация двух этажей здания Возможно портрет митрополита (или карта Тобольского края 18 в. с указанием центра – Тобольска) Две иконы с образами Сошествия святого духи и Иоанна Крестителя	**Постройка началась в 1760 году** (по другим данным в 1758) стараниями первого хозяина Кыштымских заводов. К строительной площадке начали свозить бутовый камень, в изобилии накопившийся в ходе создания Кыштымского и Сугомакского рудников. Кирпичи, камни, раствор – все доставлялось наверх вручную или с помощью простейших лебедок. Тем не менее, темп работ был достаточно высоким, учитывая масштаб строительства. Для глухой провинции храм получился на редкость нарядным и величавым. Была построена не совсем обычная церковь – двухэтажная – "двухаппартаментная". Каждый аппартамент получил свое имя: верхний (не отапливаемый) этаж – "имени Сошествия Святого Духа", а нижний (отапливаемый) этаж стал называться именем Святого Пророка и Предтечи Крестителя Господня Иоанна... "Благословенную грамоту" об освящении церкви 30 ноября 1764 года подписал митрополит Тобольский и Сибирский Павел. Освящение церкви состоялось 7 февраля 1765 г. протопресвитером Екатеринбургским Феодором Кочневым.
Иллюстрации: войск Е. Пугачева, военных действий, портретов пугачевцев, гравюры, картины, фотографии с обликом города в 19 в. Икона «Суд Божий». Часть росписей на стенах храма. Фотографии с видами храма в 20 веке.	**За более чем 200-летнюю историю храм не раз разорялся и осквернялся**. В 1774 г. отряды Емельяна Пугачева заняли завод, раскинув лагерь вокруг церкви, в нее вводили коней, жгли костры, обезображивали иконы копьями. Сохранилось предание о церковном старосте Ефиме Норкине, который взобрался на колокольню и ударил набат, чтобы остановить разбой. Повстанцы сбросили его с колокольни. (вид с колокольни – возможно). Всего год понадобился для ее восстановления в 18 веке – 1 февраля 1775 года церковь вновь была освящена и почти сто лет являлась главным храмом Кыштымского горного округа. Не поздоровилось храму и в 20 веке. В 1936 г. церковь была закрыта, иконы и церковная утварь растащены, колокола сняты, иконостас разрушен. Роспись пришла в ветхость и больше частью осыпалась. В 20 веке здание использовалось под хозяйственные нужды: склады, городской музей, типографию. С 1958 г. здесь размещался кинопрокат.
Современный внутренний облик храма. Портрет митрополита Иова. Строительные леса и современные реставрационно-ремонтные работы. Фотографии реставрационных работ, проектной документации	**Только в 2000 г. *храм* передан** православной общине. В 2002 г. начаты реставрационные работы.

Изображение (примерный ряд)	Текст
Красивые виды и акцент на описываемые детали	**Уже сегодня храм обретает свой прежний вид**. Кирпичный с устойчивым массивным основанием, одноглавый храм с полукруглой апсидой в один этаж и трехъярусной колокольней. Постройка в стиле раннего классицизма имеет облик корабля – здание вытянуто вдоль главной продольной оси, ориентированной с востока на запад. Центральный объем – это обнокупольный высотный храм с характерным силуэтом «восьмерик на четверике», дополненный еще одним восьмериком меньшего размера и куполом с трибуном. Главный вход в церковь с западной стороны – в нижнем ярусе колокольни.
Справка о деталях храма: Различные виды храмов (лучше православных по Челябинской области). Виды базилик – древних русских храмов. Купол кыштымского храма Сошествия Святого Духа	**Облик христианского храма создавался веками**, приобретая в каждой стране и в каждую эпоху свой неповторимый характер. С греческого слово «церковь» переводится как «дом божий». Христианский храм стал преемником синагоги – «дома собраний» – где читалось слово Бога. Первые христианские храмы строились по принципу римских базилик. Здание церкви стало символизировать корабль града Божия. В византийской традиции идея корабля дополнилась идеей космоса. Она отразилась в куполе православного храма – «твердь небесная» – с образами Вседержителя, ликов ангелов и святых, евангельских сюжетов, соединив все в единую симфонию: Бог, царство неба и земли – священные страницы истории.
Ведение воскресной литургической службы в храме	**Согласно библейской заповеди – один день недели** христианина должен принадлежать Богу. По Новому завету – это воскресенье. 14 декабря 2002 года митрополит Иов Челябинский и Златоустовский освятил заново храм и в нем вновь начались богослужения…
Лист пергамента с проявляющимися словами	**…Старинный храм, – защита от бессилья,** **Приют для битв,** **Где ангел Божий смертным дарит крылья** **Для их молитв…** *Андрей Блох*

Р. Р. Малчев

Взаимодействие монашеских и мирских сообществ в монастырской культурной территории: процессы и результаты (по материалам из болгарских земель)

Судьба монастырских центров в болгарских пределах на Балканах во время Поздней античности, варварских нашествий и дохристианский период болгарской державы не очень исследована[1]. Она связана с существованием христианских сообществ и места поклонения (Цухлев 1910; Delehaye 1912; Zeiller 1918; Шивачев 1929; Велков 1959; Constantinescu 1967; Мутафчиев 1973; Кочев 1995; Марков 1995; Томов 1998 и др.)[2].

В эпоху язычества в Болгарском ханстве жили значительные массы христианского населения. (Grabar 1928; Мавродинов 1945; Снегаров 1956; Събев 1966; Дуйчев 1972; Събев 1987)[3]. Наряду с автохтонным христианам, в старых городах и периферийных районах юго-запада и юга державы, с нарастающим количеством принудительно населенных византийцах, существовали и группы, заранее христианизированных славян и протоболгар.[4] «Християнизирането на заселилите се тук по-късно «варварски» народи – славяни и българи, е процес, а не революционен скок» (Кочев 1995: 46). Их официальное крещение стало только один из нескольких этапов христианизации.

После 864 г. создание монастырей превратилось в неизменной характеристики деятельности болгарских христианских владетелей, начиная с святым князем Борисом-Михаилом Крестителям. Были основаны монастырские центры в Плиски, Преславе, Равны, Охриде и пр. (Kostova 1995: 701–720).

Иной путь возникновения монастырь стало отшельничество. Самая известная болгарская обитель, возникшая таким образом, это Рыльская. Как пишет болгарская ученая М. Байрамова, «по времето на Св. Иван (Рилски – б.м.) има два основни типа отшелничество. Единият се подкрепя от официалната култова система… Другият … са

---

[1] В основе настоящей статьи стоят публикации автора «Етимологичен анализ на термина «местен култ към християнски светец». (Малчев 2000а); «Фолклор и православно християнство (По наблюдения върху културното пространство на Рилския манастир)». (Малчев 2000б); «Православното манастирско културно пространство и фолклорът (По материали от българските земи след края на IX в.)». (Малчев 2001).

[2] См. напр. заключение болгарского ученого К. Маркова: «*Бесите* (фракийское племя района Западных Родопах – бел. моя – Р. М.) *имали собствени манастири, в които богослужението се извършвало на бески език.*» (Марков 1995: 27).

[3] Древние (включительно доиконоборческие) черты в поздних староболгарских стенописях из географической области Македонии тоже свидетельствуют об этом. (Grabar 1928; Мавродинов 1945: 23)

[4] Напр. Кочев 1995: 46–68, гл. «Християнизиране на балканските славяни и българите». Тут особый интерес представляют следы добалканских языковых контактов протоболгар с христианскими народами кавказского культурно-исторического круга. По вопр. см. Венедиков 1995; Делева 1996. См. тоже исследование Мурфатларских протоболгарских рунических надписей в Северной Добрудже, ныне в Р. Румынии – Добрев 1992: 41–72.

недоволствуващите от официалната религия духовни мигратори и генератори на еретически идеи. … Първият тип са прочути и почитани отшелници, които по същество остават в обществения живот. Другите – изгонени, самопрогонили се в обществената периферия или вън от обществото…» (Байрамова 1997: 8). Байрамова заключает, что Рыльский святой сочетает характеристики двух типах.

И так, по своему происхождению христианские обители в Болгарии могут поделиться на двух группах (Малчев 1992: 83)[7]:

1. Возникшие в результате воли владетелях и утвердительной санкции Православной Церкви.

2. Созданные в результате святительской деятельности отшельников и их сподвижников[1], которые на основе их сакральной славы и/или славы их Божественных патронах впоследствии получили одобрение официальных светских и религиозных властях.

С признанием равноправия второго типа монастырских центров власти стремились овладеть их идеологически (чтобы избегнут возникновения и распространения ересей и «бытовизации» христианства) и экономически (чтобы получать налоги от них).

Истоки этого процесса коренятся еще в самых ранних этапах взаимоотношений монашеских отшельнических сообществах и возникающих церковных организациях христианства. Первые монашеские общины «нямали никаква връзка с клира. Било им забранено да стават клирици. Монасите или сами отивали в близкото селище на църква, или бивали посещавани от клириците на тези селища, докато църквата постепенно успяла да ги подчини и дори да рекрутира своите кадри от тяхната среда». (Чифлянов 1997: 341)

Всё-таки Православная Церковь и царская институция сумели жестко контролировать религиозно-просветную и экономическую деятельность только монастырей столицы и больших городских центров. Провинциальные обители однако, оставались относительно самостийными. Процесс интенсифицируется после османского нашествия в болгарской земли во второй половины XIV века и утраты державной и церковной независимости болгарских государствах в конце столетия и начале XV века. В этих десятилетиях столичные и другие городские монастыри были уничтожены, а их функциях в системе Болгарской Православной Церкви заняли провинциальные монастыри и те же, которые находились в горных и/или периферийных районах.

В веках Средневековья и Возрожденья (конец IX – конец XIX века) монастыри на Балканах стали мощными культурно-просветными цен-

[1] О раннем староболгарском переводе жития преп. Антония Великого в столице Преславе см. Ангелов 1967: 106–138. Об анахоретских подвигах преп. Антония – Жития 1991: 43–46.

трами. Они отличались специфической архитектуры, живописи, музыкального искусства и богослужебной литературы. В их рамках создавалось самобытное монашеское творчество – нарративы, графиты, культовая утварь и пр.

Своеобразие этой деятельности связано с функции монастырей быть универсальными христианскими, в общем, коммуникативными центрами, где, однако осуществлялся особый стереотип монашеской жизни (Кочев 1996; Лозанова 1996).

Деятельность монастырской институции преследует две основные цели, которые, казалось бы, антагонистические, но на самом деле органически связаны (Малчев 1992: 86).

1. Универсальная цель, которая достигается путем пропаганды общехристианских нравственных ценностей.

2. Локальная цель, связанная с конкретных интересов монастырей на основу прославления их святости среди верующих окольных поселений.

Самый важный результат осуществления второй цели создания и обособления монастырской культурной территории – ареал его религиозной, культурно-просветной и экономической деятельности. Границы этого пространства имеют социокультурного характера. Они мобильны и их места зависит от моментного состояния монастыря как центр духовной и социальной коммуникации.

Монастырская культурная территория состоится из трех органически связанных частей – обитель, землище и периферия (Малчев 1992: 86; Малчев 1993).

Обитель включает всех элементов внутремонастырских (храм, монашеские кельи, библиотека, скрипторий, источники и пр.) и околомонастырских (скиты, часовни, склепы, сакрализированные природные объекты и пр.) пространств.

Землище включает культурных территориях поселений, жители которых считают монастырь «своим», почитают его патрон своим покровителем, посещают монастырь и жертвуют ему материальные и финансовые средства, общаются с монахами во время религиозных требах и хозяйственной работы. Здесь входят и религиозные территории, которые тоже имеют социокультурного характера. Впрочем все эти территории – монастырские, деревенские (городские) и приходно-церковные не находятся в отношениях подчинения и не расположены концентрично. Они принадлежат к разным парадигмам общего православного культурного пространства.

Периферия создается деятельности религиозных лиц, заведующих монастырских подворьях, странствующих монахах-проповедниках, па-

ломниках дальних земель, которые посещают и почитают данной обители и пр.

В зависимости от типа территории православных монастырей рассматриваемого периода можно разделить на две группы:

1. Монастыри, имеющие действительные локальные землища, где они доминируют как сакральные средоточия – религиозно-просветные центры, экономические субъекты, феодальные собственники.

2. Обители, культурная территория которых несет как будто характеристику периферии в результате православного культурного обмена на Балканах после эпоху Поздней Античности (к примеру, Афонские монастыри). Этот тип отражает яснее место монастыря в вертикальной структуре христианского общества.

Следует подчеркнуть, что эта классификация условна в значительной степени. Здесь идет речь о доминации одного или другого склада развития в разных периодах существования конкретного православного монастыря. Кроме этого остается неясным отношение типа культурного пространства и генезис монастырской обители – официальной или неофициальный. Т. е. как возникшая в результате воли владетеля и Православной Церкви или как созданная в результате святительской деятельности отшельников и затем утверждена светским и религиозным властям. Особенности и материализации таких корреляций будут предметом будущих исследований.

Динамика развития монастырского культурного пространства предопределяется разными историческими, политическими, демографскими, этнокультурными, религиозными и пр. процессами. Они оказывают ему многонаправленных и зачастее противоречивых давлений. Это состояние сохраняется до самых модерных времен (в начале XX века).

Есть нескольких этапов, начиная с времен Болгарского православного Средневековья и кончая с эпохой Возрождения, когда процессы стабилизации и снижения монастырских культурных пространств противоречивы:

1. Византийское покорение болгарских земель (1018–1185 гг.) – в связи с потери болгарской церковной независимости и процветание западно-болгарских анахоретских обитель (Рильский, Лесновский, Осоговский, Пчинский монастыри).

2. Вторая болгарская империя (1185–1396 гг.), отличающаяся сильным развитием христианских ересей на Балканах, возникновением исихазма и его формализацией со стороны Болгарской Православной Церкви.

3. Первые веки османского ига (XV–XVII вв.), когда осуществилось обращение часть христианского населения в ислам и в монастыр-

ских культурных территориях усели значительные магометанские сообщества.

4. Болгарское православное Возрождение (XVIII–XIX вв.), духовный подъем болгарского народа и лидерство монастырей в борьбу за просветную и церковную независимость.

Развитие монастырских культурных территорий усложняется из-за переплетения локальных интересов разных обитель в одной и той же области. Каждый монастырь в процессе своего развития создает себе ореол уникального сакрального центра. В его социокультурном ареале возникают и развиваются локальные религиозные феномены – «свои» культы святых, «свои» чудотворные топосы (место обитания, отпечатки, скалы, источники)[1], песенные и прозаические циклы и пр. Деятельность монастырей в различных исторических эпохах привела к «дублированию» их сферах влияния. Поэтому в культуре местных мирян, проживающих на общих частях монастырских территорий, наступили процессы контаминации, следы которых можно увидеть и в наших днях. Это в высшей степени относится к локальным культам святых. Основной фактор для их возникновения и развития является динамика взаимоотношений доктринальных церковных (в частности монашеских) и мирских сообществах.

У монашеских сообществ есть специфический уклад социокультурной жизни. Они складываются в результате объективного исторического функционального разделения в рамках христианского духовенства. Монашеская деятельность материализует лишения, выявлены в христианской аскезе с целью:

1. Достижение внутреннего духовного совершенства монаха.

2. Искупление вины первородного греха у всех христиан.

3. Помочь верующим освободится от своих грехов во время поклонения в монастыре.

Календарь монашеских сообществ не зависит непосредственно от природного, хозяйственного и жизненного цикла человека. У монахов нет традиционных родственных отношений – кровных, сватовских, через крещением при рождении и пр. Монашеская парадигма родства это «братство во Христе».

Монашеские коллективы классифицируются как полноценные сообщества, однако они значительно отличаются от сообществ мирян, которые создают и несут локальный вариант фольклорной культуры. Самая важная разница заключается в том, что монахи не владеют напрямую духовной территории своего монастыря. Их деятельность направлена на создание оптимальных условий для мирских сообществ, чтобы они ус-

[1] Их названия можно определить как «топоконфесионимы» – топонимы, которые сохраняют информацию о религиозной (конфесиональной) истории социума (этноса). (Малчев 1996: 192)

ваивали религиозно монастырского пространства и рассматривали его как неразрывную часть православного христианского ойкумена.

Мирские христианские сообщества отличаются своего разнородного и изменчивого состава. Их размер зависит от успеха монашеской деятельности. Они не являются основной целью исследования в настоящем тексте. Однако надо подчеркнуть, что миряне, считающие конкретного монастыря «своим», являются представителями разных местных сообществ – создатели и носители различных локальных и стадиальных разновидностей болгарской (в частности фольклорной) культуры.

Взаимоотношения монахов с мирянами являются органической частью взаимодействия клерикальных и мирских сообществ в культурной территории монастыря. У них длинную и превратную историю, связанную с процессами создания региональных вариантов болгарской православной культуры в эпоху Средневековья и Возрождения. В первых десятилетиях после официального обращения в христианство (вторая половина IX – начало X века) коммуникация двух типах сообществ была сильно заторможена. Дальнейший ход отношений между монахами и мирянами зависит от подъема и упадка конкретных монашеских центров. В длинных веках османского ига, в условиях продолжающей религиозной, культурной и языковой ассимиляции болгарского народа, наступает коммуникативный крах. Большинство монашеских сообществ исчезают, остальные ограничивают свою деятельность на территорию своей монастырской обители и/или землища[1]. Поместные церкви сокращают и повсеместно прекращают свою религиозную жизнь. У мирских сообществ верующих христиан тоже наблюдается демографический коллапс. Кроме того миряне теряют связь со «своим» монастырем даже в случаях, когда он сохранился[2]. Процессы развиваются в обратном направлении в эпоху Возрождения.

Официальное принятие христианства в болгарском государстве (864 г.) приводит к глубокому изменению в религиозной и культурной жизни. С одной стороны, начинается подъем староболгарской христианской культуры. Тем не менее, в ее генезисе вкладывается органическое единство и антагонизм между двумя основными первоисточниками – каноническая православная клерикальная культура и фольклорная культура поместных мирских сообществ.

Первая создается трудом духовенства, средоточие которой являются сакральные христианские центры. В поместных церквах действуют

[1] Свидетельство преодоления этого состояния письмо игумена монастыря «Св. Иван Бигор» до священника деревни Макелари, область Дебар, ныне в Р. Македонии, в которое утверждается, что монастырь восстановил свою богослужебную деятельность и ожидает поклонников. (Иванов 1970: 85–86).

[2] В течении XV столетия болгарский этнос теряет около 30% своего демографического потенциала (Гандев 1972: 31–140; Рангочев 1995: 90).

священники. В монастырях – монашеские сообщества. В результате их деятельности создаются специфические территории влияния, условно называемые «православное поместно-церковное культурное пространство» и «православное монастырское культурное влияние».

Создателями и носителями фольклорной культуры являются локальные мирские сообщества. Они обитают свои культурные пространства и там выполняют свой относительно полный жизненный, календарно-праздничный и хозяйственный цикл при воспроизведении «на социално-антропологичната действителност <…> според принципите на един *непреходен* (курсив авт.) синкретизъм». (Живков 1994: 68)

Термин «локальный культ святого (христианского)» обозначает одним из важнейших результатов религиозного и социокультурного взаимодействия монашеских и мирских сообществ. Его семантика можно объяснить посредством этимологического анализа терминологических слов в его составе. В христианской литургике «под култ … се разбират определени форми на общение с божеството на дадена религиозна община. Култът е външна страна на религията. Той има колективен характер, т. е. извършва се от едноверци, събрани на определено място, в определени дни и часове, от специално поставени за целта лица. Докато религията обема вътрешния живот на човека, който има отношение към Бога, култът е външният израз на този живот, поставен в свещена и благочестива форма». (Чифлянов 1997: 45).

В болгарском языке слово «култ» (от лат. colo, colui, cultum, colere – уходить за кого-то, что-то, почитать кого-то, что-то) имеет литературного происхождения. Самые близкие синонимы это отглагольные существительные «почитание, чествование». Их семантика сохраняет связь с глаголами «почитать, чествовать» и показывает процессуальность действия. С другой стороны, их принадлежность к существительным утверждает значение материализации этих действий[1].

Вот так устойчивое терминологическое сочетание «локальный культ святого (христианского)» получает развернутую семантику: «почитание святого, его чудотворных изображений, его сакральных мест и атрибутов, святых мощей и пр.»

В болгарском языке лексемы «свет(лина)» и «свети» происходят из различных корней. Первый ассоциируется со значением «светло», а второй со значением «сакральность». Сближение семантики двух слов началось еще в староболгарском этапе развития языка (IX–XII вв.). По этому поводу болгарский медиевист Мая Байрамова пишет: «Макар че свѣт- и свѥт- са различни по произход морфеми, паронимната им близост

[1] Связь культа с молитвой, понимаемой как поведение во время молитвы, исследована подробнее русским исследователем С. С. Аверинцевым. (см. напр. Аверинцев 2000).

текстуално ги взаимостабилизира по отношение на тяхната външна, звукова форма: налице е съзвучност – източник на звуково стабилизиране, което пък подготвя морфемната (оттук и семантичната) асоциация между свѣт- и свѩт- на базата на народната етимология» (Байрамова 1997: 134).

В ортодоксальной христианской агиологии «*свят* е осветеният, свещеният, …посветеният на Бога. Този, който няма никакъв недостатък и е чист от грехове. …Думата *свят* като епитет … се отнася и подхожда преди всичко на Бога. Бог е абсолютно свят» (Ризос 1993: 29). «Всички други лица или предмети са свети само в относителен смисъл» (Ризос 1993: 30).

Святые – Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух из Святой Троицы, Святая Богоматерь, ангелы Господни, пророки, апостолы, священные места, поместные церкви и пр. Синонимы слова «свят» лексемы «христианин», «Божий человек», «приобретатель церковного сана» (Шиваров 1996).

Слово «светец» (святой) используется как название христианина, отличившийся своей добродетельности, «чрез добродетелта си и делата си … вътре в Църквата» (Ризос 1993: 35), «т. е. за човека, който е достигнал с благодатта на Бога до областта на възможното за човека нравствено съвършенство»[1] (Ризос 1993: 35).

В контексте православной агиологии думается, что они мириады. Они разделены на группы по одиннадцати. В основную группу включаются святые ангелы – «духове служебни, провождани да служат на ония, които ще наследят спасение» [Евр. 1:14]. В остальных – люди святые (Ризос 1993: 79–106).

Почитание святых выражается устным славословиям, письменным текстам, ритуальным чествованиям, бескровным жертвам, сакральным изображениям и пр. Путь к достижению христианской святости состоит из двух этапов: освящение и обожествление. Они прослеживаются служителям Православной церкви и становятся основанием признания сакрального статуса святого в православном обществе. После обожествления святые приобретают чудесными свойствами – способность исцеления души и тела верующих мирян и духовников, возможность путешествия в потустороннем мире, умение предсказывать будущее и пр. Особое место занимает почитание святых post mortem – их мощей (Ризос 1993: 45–46; Протопопов, без года и места изд.), атрибутов, местообитаниях и пр.

Особенность ортодоксального христианства является сохранение древнехристианского взгляда на проблему святости святых: «Светците са свети сами по себе си и с благодатта на Бога. Светостта им не зависи от

[1] По определение св. Василия Великого.

официалното църковно признаване. Защото и преди него светците вършат чудеса» (Ризос 1993: 76).

Добавление определения «локальный» к термину «культ святого (христианского)» ограничивает распространение явления в конкретном культурном (монастырском) пространстве.

В итоге можно утвердить, что семантика терминологического сочетания «локальный культ святого (христианского)» следующая: «специфические, ограниченные территориально действия в памяти освященного и обожествленного по благодати Господа человек».

Первопричина и основа развития поместных культов к святым в монастырской культурной территории оказывается специализированная деятельность монашеских (и в общем клерикальных) сообществ. Объект культового почитания стали как общехристианские, так и региональные и локальные святые. Часть культов возникли на основе деятельности священников поместных православных церковь. Некоторые из них потом были восприняты монашескими сообществами и претерпели динамического развития в рамках монастырской культурной территории. Другие культы сугубо монастырские. Они осуществлялись посредством монастырских служб и проповедей, монастырской живописи и музыки, деятельность монастырских подворьях и монахов проповедников и т. д. В том случае особое уважение оказывалась святым анахоретам, патронам монастырских храмов, преподобных святых христианского пантеона, в числе которых входят «монасите, подвижниците, отшелниците, въздържниците, живели или в общежителен манастир или уединени в пещери» (Ризос 1993: 105).

Восприятие православных христианских культов к святым в фольклорную среду осуществлялось при сложном взаимодействии религиозного христианского мировоззрения и его богослужебные культовые реализации, с одной стороны, и локальные фольклорные взгляды на мир и обрядовые практики, с другой. В результате контаминации возникают фольклорные поместные культы, как к святым канонического происхождения, так и к им локальных реализациях.[1] Этот процесс превратился в органическую часть «перевода», «одомашнения» христианства болгарских земель и стал основополагающим в ток складывания болгарской православной культуры.

Литература

1. Аверинцев 2000: Аверинцева, С. С. Ранновизантийската литература. Традиции и поетика.
2. Ангелов 1967: Ангелов, Б. Ст. Из старата българска, руска и сръбска литература. Т. 2.

[1] Свидетельство осуществления процессов в обратном направлении это проникновение фольклорных героев в христианский религиозный пантеон. Однако этот вопрос не входит в предмет настоящего исследования.

3. Байрамова 1997: Байрамова, М. Вечният монах. – В: Вечният монах. 1050 години от Успението на Св. Иван Рилски.
4. Велков 1959: Велков, В. Градът в Тракия и Дакия през Късната античност (IV-VI в.).
5. Венедиков 1995: Венедиков, Ив. Прабългарите и християнството.
6. Гандев 1972: Гандев, Хр. Българската народност през XV век. Демографско и етнографско изследване.
7. Делева 1996: Делева, А. Прабългарски заемки в старобългарския език (механизми на езиковата адаптация). Дисертация. Софийски университет «Св. Климент Охридски», Катедра «Кирилометодиевистика».
8. Добрев 1992: Добрев, П. Каменната книга на прабългарите.
9. Дуйчев 1972: Дуйчев, Ив. Българското средновековие. Проучвания върху политическата и културната история.
10. Живков 1994: Живков, Т. Ив. Етничният синдром.
11. Жития 1991: Жития на светиите. Синод. изд.
12. Иванов 1970: Иванов, Й. Български старини из Македония. 3 изд.
13. Кочев 1995: Кочев, Н. Християнството през IV – началото на XI век.
14. Кочев 1996: Кочев, Н. Към въпроса за появата и социалната значимост на монашеството. – В: Свети места на Балканите. Благоевград, 119–128.
15. Лозанова 1996: Лозанова, Р. Манастирът като хронотоп на православието. – Проблеми на изкуството, 4, 21–24.
16. Мавродинов 1945: Мавродинов, Н. Старобългарската живопис.
17. Малчев 1992: Малчев, Р. Манастирите на Балканите – средища на взаимодействие между официалната и народната култура през Средновековието. – В: Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски», Факултет по славянски филологии. Кн. 2, т. 80–81, (за 1987 г.).
18. Малчев 1993: Малчев, Р. Фолклорният местен култ към свети Никола на нос Калиакра (Част I: Християнски аспекти на култа). – В: Медиевистични ракурси. С. 163–164.
19. Малчев 1996: Малчев, Р. Конфесионални измерения на топонимното пространство. – В: Ономастично и етнолингвистично пространство на езика: астроними, вентоними, еортоними, зооними, фитоними, хрононими и др. Сборник в чест на проф. Николай Ковачев. Т. 1. В. Търново.
20. Малчев 2000а: Малчев, Р. Етимологичен анализ на термина «местен култ към християнски светец». – В: Годишник на Асоциация «Онгъл». Т. 1. «Светци и фолклор». С. 59–63
21. Малчев 2000б: Малчев, Р. Фолклор и православно християнство (По наблюдения върху културното пространство на Рилския манастир). – Български фолклор, 3, 52–62.
22. Малчев 2001: Малчев, Р. Православното манастирско културно пространство и фолклорът (По материали от българските земи след края на IX в.). – В: Годишник на Асоциация «Онгъл”. Т. 2. «Култ и обредност». С. 22–29.
23. Марков 1995: Марков, К. Духовен живот в българските земи през Късната Античност (IV–VI в.). Монография.
24. Мутафчиев 1973: Мутафчиев, П. Към църковно-историческата география на Пловдивско. – В: Избрани произведения. Т. 2. С. 204–233.
25. Протопопов, без года и места изд.: Протопопов, Д. За нетленността на светите мощи. (вер. София, после 1989 г.)
26. Рангочев 1995: Рангочев, К. Епос и етногенез I. – Анали, 1–2, 86–93.
27. Ризос 1993: Ризос, Д. Агиология.

28. Снегаров 1956: Снегаров, Ив. Християнството в България преди покръстването на княз Бориса (865). – В: Годишник на Духовната академия. Т. 5, 195–218.
29. Събев 1966: Събев, Т. Проникването на християнството в България до 865 г. – В: Годишник на Духовната академия. Т. 15, 3–34.
30. Събев 1987: Събев, Т. Самостойна народностна църква в Средновековна България.
31. Томов 1998: Томов, Р. Императорите-орфици. Орфизъм и ранно християнство (IV–VI век). С.
32. Цухлев 1910: Цухлев, Д. История на българската църква.
33. Чифлянов 1997: Чифлянов, Бл. Литургика.
34. Шивачев 1929: Шивачев, А. Християнството на Балканския полуостров. Поява и разпространение през първите пет века в България и до св. цар Борис.
35. Шиваров 1996: Шиваров, Н. Понятието «святост» в древната църква и Средновековието. – В: Свети места на Балканите. Благоевград, 236–244.
36. Constantinescu 1967: Constantinescu, R. Les martyrs de Dorostorum. – Revue des études sud-est européennes, VI, 1–2, (Bucurest), 5–20.
37. Delehaye 1912: Delehaye, H. Saints de Thrace et de Mésie. Paris.
38. Grabar 1928: Grabar, A. La peinture religieuse en Bulgarie. Paris.
39. Kostova 1995: Kostova, R. Some Aspects of Daily Life of Monks in an Early Medieval Bulgarian Monastery. – In: La vie quotidienne des moines et chanoines réguliers au Moyen Âge et temps modernes. Éd. Marek Derwich. Wrocław, 701–720.
40. Zeiller 1918: Zeiller, J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romaine. Paris.

М. А. Меньшикова

Церковь, сектантство, интеллигенция в миссионерских трудах священномученика Сильвестра (Ольшевского)

Святитель Сильвестр Омский (Иустин Львович Ольшевский) пребывал на Челябинской кафедре с 14 сентября 1914 года по 4 июля 1915 года.

Автором этих строк в 2010 году в Государственном архиве Оренбургской области обнаружены, а впоследствии и опубликованы дневники священника Петра Холмогорцева, повествующие о поездке святителя Сильвестра для обозрения приходов Троицкого и Челябинского уездов. Кроме храмов Челябинска, архипастырь посетил тогда 58 церквей в 52 селениях. Почти сто лет пролежали эти уникальные документы в архивном хранилище, но теперь после публикации [1] открыта новая веха в изучении жития священномученика.

В начале 1915 года номер «Оренбургских епархиальных ведомостей» [2] опубликовал послужной список недавно прибывшего на Челябинскую кафедру архипастыря. Из него жители Южного Урала узнали об активной миссионерской биографии нового владыки. Будущий святитель Сильвестр окончил в Киеве духовные семинарию и академию, получив в

1887 году степень кандидата богословия. Его труд «Обличение штунды в библейских текстах» неоднократно переиздавался, являясь ценным пособием для миссионеров и пастырей.

В 1892 году, уже будучи в сане пресвитера, отец Сильвестр выступил организатором богословских чтений для интеллигенции. Прочитанные им лекции составили объемный труд «В вере ли вы?» С 1896 года назначан наблюдателем церковных строк в Полтавской епархии, а в 1911 году там же хиротонисан в викарного епископа Прилуцкого.

Прибыв на Челябинскую кафедру владыка освятил храм при архиерейском доме, освятил правый придел Александро-Невского храма на Александровской площади (нынешнем Алом поле) – во имя святителя Николая Чудотворца. Огромное внимание уделял он повышению уровня преподавания в духовных училищах и школах. И конечно не оставлял миссионерского служения: рекомендовал и утвердил программу миссионерских чтений, устраивал чтения на приходах, выступал на учительском съезде, в школах и т.д.

Когда в 1915 году владыку Сильвестра перевели на самостоятельную Омскую кафедру, его связь с челябинцами не прервалась. В феврале 1917 года, когда отмечался двадцатипятилетний юбилей его священнической хиротонии, он получил поздравление от челябинских пасомых, в котором говорилось: «Словом о мире Вы начали, Владыко, свое вступление на Челябинскую кафедру. Словом и делом своего служения Церкви святой Вы вносили мир в нашу житейскую суету». Владыка, говорилось в послании, «поучал всех пасомых своим собственным примером, строгим исполнением своего долга, благоговейным стремлением к Богу всего своего молитвенно настроенного существа, когда нам вместе с Архипастырем хотелось пасть ниц перед величием славы Божией в святые минуты Евхаристии, когда Церковь повелевает: «Да молчит всякая плоть человека». Сквозь отверстые Царские врата мы видели литургисающего архиерея и сонм сослужащих, как бы остановивших малейшее движение земной плоти в созерцании великого таинства».

В феврале 1918 года владыка был арестован, но по ходатайству Омской паствы освобожден. В 1917-18 годах был участником Поместного собора. Патриарх Тихон удостоил его архиепископского сана. При отступлении белых войск из Омска остался в городе, был арестован красными и 26 февраля 1920 года принял мученическую смерть – был распят на полу раскаленными шомполами. Местоположение его мощей было долгое время неизвестно, но в 2005 году при раскопке фундамента восстанавливаемого Успенского кафедрального собора они были чудесным образом обретены. В 1998 году святитель Сильвестр был канонизирован

в числе местночтимых, а в 2000 году прославлен в лике общецерковных святых.

О священномученике Сильвестре написано много и нет смысла пересказывать здесь подробно его житие. Обратимся к его трудам, которые и по сей день созвучны с запросами времени, актуальны, особенно для людей ищущих ответы на вопросы мировоззрения, образа жизни и поведения.

Одним из первых трудов святителя, научно обоснованных и в тоже время литературно-миссионерских можно назвать «Обличение штунды в библейских текстах». Штундисты к 70-м годам XIX века заполонили Киевскую, Полтавскую, Одесскую губернии. Они отвергали Церковь, таинства, иерархию, чинопочитание, иконы и посты. На своих собраниях они читали Библию, пели гимны, кичились собственной праведностью.

«При вступлении на миссионерское поприще для бесед со штундистами, в качестве сначала светского миссионера, пишущий сии строки был предоставлен самому себе за отсутствием миссионерских руководств и указаний…» – писал святитель, определяя миссионерство как «с одной стороны благородный дар, а с другой – искусство; благородный дар стяжается благочестием и молитвой, а соль миссионерского искусства приобретается изучением и опытом».

Объемный труд святителя разбит на сорок параграфов, таких как «Церковь Христова», «Вера и дела», «Богослужение и обряды», «Гражданский порядок, присяга». Каждый параграф снабжен указанием библейских стихов и глав. В параграфе «Чествование святых икон», например, святитель говорит о том, что иконопочитание установлено Седьмым Вселенским собором, что «фимиамом и поставлением свечей честь воздается» и что «поклоняющийся иконе покланяется существу изображенного на ней», «…святая икона есть как бы Библия, написанная красками, которую может читать каждый неграмотный человек и даже дитя; равным образом и Библия может быть названа иконой, которая для грамотных написана буквами» [4, с. 140-158]

В 1896 году заключением Учебного комитета при Св. Синоде «Обличение штундизма» было рекомендовано к употреблению в качестве учебного пособия при прохождении обличительного богословия в духовных семинариях.

Другой популярный труд святителя «Место, идеже лежа Господь» был посвящен описанию святынь Иерусалима и достопримечательностей, и Святой Земли в сравнении с родной Полтавщиной, и так же не мог не затронуть сердца простого читателя. В этой книге святитель Сильвестр видится не только одаренным писателем, но и тонким психологом.

Мы же обратимся подробнее к раннему публицистическому труду святителя «В вере ли вы?», название которого отсылает к известному библейскому стиху «испытывайте себя, в вере ли вы» (2 Кор. 13:5) и имело подзаголовок «К вопросу о переоценке духовных ценностей у интеллигентных христиан».

Очерк занимает более 600 страниц и разбит на 10 глав. Вот план первой главы «Наша современность»: «Характеристика переживаемого времени как критического момента. Значение манифеста 17 октября. Неустойчивость воззрений, возведенных в принцип. Тип интеллигента. Отношение интеллигента к религии по Тютчеву. Томление духа у интеллигентов по Булгакову. Новохристианство и его представители. Главные особенности в религиозно-нравственных воззрениях современных христиан».

Шестая глава посвящена литературному творчеству. Здесь встречаются имена Эмиля Золя, Леонида Андреева, Дмитрия Мережковского, Владимира Соловьева, Льва Толстого, Фридриха Ницше, святителя Дмитрия Ростовского и епископа Феофана, что свидетельствует о недюжинной эрудиции будущего святителя.

Святитель начинает с цитирования французского критика де Бегуэ – его одобрительной характеристики литературы XIX столетия и отрицательной на момент написания очерка, «в развращающем своем влиянии превосходящей западную литературу». Он указывает на разницу между интеллигентностью и образованностью, на «чад политики», охвативший так называемых интеллигентов, писателей, «идеализирующих подонков общества, выводящих преступников на высоту героев и сверхчеловеков, после чего у читателя совершенно может пропасть вкус к положительным героям и идеалам».

«Обыкновенно дух писателя передается читателю, особенно легко передается дух мятежных страстей. Всем известна наделавшая недавно шуму романтическая история недостойного увлечения саксонской принцессы Луизы неким г. Жироном, для которого она бросила детей, мужа и общественное положение. Замечательно, что оба героя этой истории неоднократно объясняли свой поступок влиянием на них писателей Ницше, Льва Толстого, Золя. По сему Лев Толстой был вынужден отправиться в печати перед своими читателями… Пользуясь узаконенной свободой для текущей литературы, давая себе и даже своим детям свободно и без всякого ограничения высказывать и обнаруживать всю накипь своей души, многие не сей счет так высказываются: «зачем таить жизненную правду, хотя бы и неприглядную? Да и не скроешь ее. Скрывать будет фарисейством». Это всякую грязь, предподносимую декаденствующими писателями, они именуют жизненной правдой! Рассуждающие так забывают,

что человек с его душой и телом не есть механизм, а есть живой организм, что он свободная личность… От этого ненужного обмена мыслей много теперь повреждено и нервов, и нравов, даже в среде учащихся юношей и девиц».

Сокрушаясь о том, что многие писатели и поэты вкладывают «в чистые христианские формы языческое содержание», святитель подробно разбирает творчество Леонида Андреева, которого в то время критики называли «русским Золя». Он останавливается на очерке «Иуда Искариот и другие», где представлены картины из жизни Христа Спасителя и святых апостолов, но главной фигурой повествования избран Иуда. «Иуда изображен у Андреева полным уродов в физическом и нравственном отношениях; его речи и все душевное состояние представлены в виже какого-то дикого сплетения лжи и лукавства с прямотой и праведностью. Он постоянно выступает в роли какого-то шута. Ученики отворачиваются от него, а Христос приближает его к Себе. К ученикам Иисуса Иуда относится пренебрежительно, как к ничтожным и мелким личностям, которые со всей своей праведностью ниже его, лживого Иуды, но отношением к себе Иисуса он дорожит. О себе лично Иуда выражает всегда самое высокое понятие. Иуда оказывается неисправим нравственно, и Христос лишает его своего внимания и благорасположения. «Почему Он не зовет к Себе сильного прекрасного Иуду? Велика тайна Твоих прекрасных глаз, но разве моя меньше?»… Свое предательство он считает героическим поступком и заслугой перед Иисусом. После предательского лобзания в саду Гефсиманском в его душе звучат такие слова: «Да! Целованием мы предаем Тебя! Целованием любви мы предаем Тебя на поругание, на истязание, на смерть! Голосом любви скликаем мы палачей из темных нор и ставим крест, – и высоко над теменем земли мы поднимаем на крест любовью распятую Любовь».

…Представляя Иисуса и апостолов в обыденной житейской обстановке, Андреев дает такие странные подробности…, распространяется о каких-то вечерних разговорах с воспоминаниями Петра и Иоанна о галлилейской жизни. Участие Иисуса в этих разговорах Андреев характеризует следующими словами: «С жадным вниманием, по-детски полуоткрыв рот, заранее смеясь глазами, слушал Иисус Петрову порывистую, звонкую, веселую речь и иногда так хохотал над шутками, что на несколько минут приходилось останавливать рассказ». Но еще лучше, чем Петр, рассказывал Иоанн; у него не было смешного и неожиданного, но все становилось таким задумчивым, необыкновенным и прекрасным, что у Иисуса показывались на глазах слезы, и Он тихонько вздыхал». Это так наивно, так легкомысленно, с такой ложной чувствительностью будто бы

держал себя единственный, несравненный Сын Человеческий, Основатель христианства!..

Если мы обратимся к первоисточнику всех основательных сведений об Иисусе Христе, то мы увидим, что во всех четырёх Евангелиях нам не показано ни одного случая, чтобы Христос смеялся. Подобные речи о хохоте Спасителя представляют собой неумную выдумку Андреева».

Святитель Сильвестр приступает к разбору другого произведения Андреева «Жизнь Василия Фивейского» и находит, что «Василий Фивейский по Андрееву есть двойник Иуды Искариота, вымышленного Андреевым…

Нравственно преступная неправда Андреева заключается в том, что в этом произведении он явления, прямо осуждаемые верой православно-христианской, изобразил как проявления именно этой веры. Такое извращение дела веры произошло у него, конечно, оттого, что сам он не имеет веры и не знает ее. Но зачем же он своими произведениями берется поучать других относительно веры?»

Рассматривая трилогию Мережковского «Христос и антихрист», святитель отмечает: «Во всех трех частях этого произведения Христос и истинные служители Христа по-настоящему не показаны и не выяснены… Представители же противоположного христианству направления большей частью выведены у Мережковского в ореол света и силы, со всяческим смягчением их истинных недостатков. Языческие мудрецы в Ефесе Ямвлих и Максим, а также итальянский художник Леонардо да Винчи своей гибкой мыслью, своим мягким характером, при скрываемой ими собственной неправде, подкупают читателя в свою пользу. В их речах видно прямое стремление признать в одном достоинстве Христа и антихриста, и даже объединить их в один лик… В характеристике Петра I по преимуществу изображаются неистовства этой натуры… На такой исторической основе трилогии Д. Мережковский строит раскрытие своего нового религиозного сознания…»

Святитель Сильвестр обращает внимание читателей и на статью Д. Мережковского «Последний святой», охарактеризованную критиком проф. П.В. Никольским как «новое литературное хулиганство». В ней Мережковский «выражает свои религиозные воззрения по преимуществу в применении к личности недавно прославленного преп. Серафима Саровского. Трудно читать эту статью спокойно, без глубокого негодования, – так она исполнена клеветнической лжи, скверного кощунства и цинизма».

В таком же ключе подается святителем рассуждения о поэте Надсоне, которым зачитывается молодежь, о поэте Соловьеве, за которым

числится крупное поэтическое дарование и способность классической словесной пластики.

Что же читать? Прямыми наставниками в духовной жизни святитель называет святых отцов Церкви. «Ибо Господь Бог есть Владыка нашей жизни духа и нашей жизни тела. Вот почему блаженный старец Серафим Саровский, старец-подвижник Амвросий Оптинский, старец-подвижник Варнава Московский, святитель-затворник Феофан Вышинский, будучи в совершенном удалении от мира и его суетной жизни могли давать верное и проникновенное объяснение многих житейских случаев, могли давать мудрые практические советы…»

Достойными руководства в духовной жизни святитель называет также светских писателей, «которые в своих воззрениях вполне согласуются с духом православной Церкви». В их числе А.С. Хомяков, Н.В. Гоголь, Ф.М. Достоевский, С.А. Рачинский, К.П. Победоносцев, Б.А. Зайцев. Будущий священномученик обращает внимание и на благородные личности, «которые с высоким умственным развитием, глубокой ученостью, талантливостью и полной культурностью сочетают в себе благочестие и даже высокую настроенность в духе православной Церкви». Он приводит в пример писательниц Александру Осиповну Смирнову и Евгению Тур, врачей Н.И. Пирогова и Г.А. Захарьина, педагогов К.Д. Ушинского, Н.И. Ильминского, живописцев А.А. Иванова и В.М. Васнецова.

«Христианская Церковь всегда благословляла полезные знания иои науку и всяческие улучшения в жизни или искусство, – делает вывод святитель [4, с. 597]. – Все изящные искусства Церковь применила к непосредственным потребностями религиозной жизни. Средоточием этого применения является святой храм, где широкое употребление нашли живопись, музыка и поэзия… Смута иконоборческая в своей сущности есть призыв культурных сил сначала к подчинению Церкви государству, а потом, если нельзя подчинить, к отделению Церкви от государства… Культура не может быть целью, она должна быть средоточием человеческой жизни».

Список источников

1. Гос. архив Оренб. обл., фонд 173, опись 5, ед.хр. 6558, стр. 18-69
2. Оренбург. Епарх. Ведомости, № 13, 1915
3. Обозрение церквей и приходов Троицкого и Челябинского уездов. Ч., 2012, с. 136
4. Сильвестр (Ольшевский), сщмч. В вере ли вы? Омск, 2006.

И. Г. Москвина

Символы Пасхи (на материале личной коллекции)

В нашей статье представлены некоторые итоги коллекционирования шоколадных обёрток на протяжении более чем сорока лет. Это собрание представляет своеобразное указание фактов мощного и длительного влияния западной массовой культуры на русскую культуру, влияния, вторгающегося в её религиозные составы, развращающего через прелестное сластолюбие и чревоугодие. Материал собрался значительный, с уверенностью, можно сказать, что кондитеры, доступными им средствами – упаковкой, названием и формой шоколада и конфет создавали «сладкие» символы светских и церковных праздников.

Так, во времена социализма, в СССР 7 ноября широко отмечался праздник Великой Октябрьской социалистической революции. Был шоколад «Аврора», а на фантике красовался крейсер «Аврора» и букетик красных гвоздик. Ушел праздник, исчез с прилавков шоколад с «революционным» названием. Теперь праздничный список пополнился за счет церковных праздников, широко отмечающихся в последние десятилетия. Службы в храмах транслируются по телевидению, строительство значимых для государства объектов часто освящается служителями церкви, много и других примеров, которые говорят о «потеплении» отношений между государством и церковью [5].

Это нашло отражение и на кондитерской упаковке. На современных фантиках есть изображения православных Храмов с крестами на куполах, поздравления с церковными праздниками и их история: «С Новым Годом и Рождеством», «Покров», «С праздником Пасхи», конфеты с названием «Ангел Хранитель» и «Доля ангела». В канун Пасхи можно купить шоколадных курочек или яйца, овечек и зайцев.

В СССР шоколадки-фигурки тоже появлялись на прилавках магазинов, но были достаточно редки и, уж конечно, не имели пасхальной символики. В 1929-30 гг. фигурный шоколад входит в ассортимент московской «Кондитерской фабрики Центросоюза» (с 12.1931 г. «Рот-Фронт»), к выпуску пустотелых формованных шоколадных фигур на кондитерской фабрике им. П. А. Бабаева вернулись после ВОВ, а позже подобную продукцию освоила и фабрика «Россия» в Куйбышеве (ныне Самара).

В моей коллекции есть фольга от всех (кроме ягненка) шоколадных символов Пасхи, из Германии, Венгрии, СССР и России(временной отрезок с 1970-х гг. до сего дня). Шоколадные фигурки заворачиваются в художественно оформленную фольгу. Такая упаковка из-за своего блеска

выглядит празднично, и, оставаясь прочной, способна максимально точно лечь по контуру изделия. У каждого символа своя история.

АГНЕЦ

Агнец (ягненок, козленок) – животное для заклания, приносившееся в жертву за грехи. В ветхозаветном Иерусалиме предписывалось совершать ритуальное заклание ягнёнка. Пасхальный символ в большинстве христианских стран. Изображение агнца в качестве пасхального западного символа получило папское благословение в XIV веке [18, 19].

Песах (Пасха) – один из древнейших праздников и в переводе означает «прохождение, выход, исход». Как известно, согласно Ветхому Завету, чтобы уберечься от ангела смерти иудеи приносили в жертву невинного ягненка. Иудеям жертвенного ягненка следует испечь на огне и, не переломив костей, съесть полностью в течение пасхальной ночи с опресноками (мацой) и горькими травами в семейном кругу. В Болгарии и Италии ягненка тоже готовят целиком. В России принято печь пироги в виде барашка. Кроме того пасхальных ягнят делают из шоколада, а так же в виде игрушки-сувенира [18].

Современному покупателю к Светлому Христову Воскресению свою продукцию предлагает кондитерская фабрика ООО «ВАВИ-НЕВА». В 1998 г. это предприятие было открыто в Санкт-Пербурге крупным производителем немецкой шоколадной продукции «ВАВИ-ЕВРО». Фабрика специализируется на производстве полого фигурного шоколада для различных праздников. Пасхальный ассортимент широк: шоколадные овечки, зайчики, яйца и утята [21].

Другие поставщики подобной продукции: ООО «ПКФ Счастливый кролик», ООО «Шоколадный Мир».

ЯЙЦО

Яйцо почитается как символ жизни, плодородия, Святого Воскресения. Главный праздник христиан – Пасха не мыслим без россыпи разноцветных яиц. В XV в. на лицевой и даже внутренней поверхности яйца рисовали лики святых, образы Иисуса и Девы Марии, цветы, пейзажи. Скорлупу украшали строками из Святого Писания, самая распространённая надпись «Христос Воскресе» [3]. Дошедший и до наших дней обычай дарить яйца возник в начале XVI в. во Франции. На Руси такой подарок изготавливали из дерева (деревянные «писанки»), из драгоценных металлов (Екатерина II владела обширной коллекцией золотых и серебряных яиц), материалом могла служить и слоновая кость и бумага. В начале XX столетия высшая знать отдавала предпочтение изящным фарфоровым яйцам, расписанным красками из измельченных уральских самоцветов [3]. Но были и шоколадные яйца!

В конце XIX в. в «сладкой» отрасли промышленности наблюдается жесткая борьба за покупателя и рынки сбыта. С появлением в 1874г. (по другим источникам 1847г.) твердого шоколада расширяется ассортимент кондитерской продукции. Все это заставляет производителя быть изобретательным. В таких непростых условиях на прилавках Северной российской столицы появилась новинка – формованный шоколад в виде яйца. Внутри фигурки был спрятан крестик или миниатюрный храм. Чем не «Киндер-сюрприз»?

Первенство в производстве таких диковинок принадлежит сыну известного петербургского фармацевта, Григорию (Жоржу) Николаевичу Борману. Жорж начал свою деятельность в 1862 г. с открытия на Невском проспекте небольшого магазина и мастерской при нем, где была установлена «ручная машина для выделки шоколада» [7]. В настоящее время фабрика именуется ЗАО «Кондитерская фабрика им. К. Самойловой («Красный Октябрь»)». В Москве к Пасхе в фирменных магазинах «Эйнем» тоже продавались шоколадные яйца с сюрпризами. Изготавливались они по личному распоряжению владельца магазинов Теодора Фердинанда фон Эйнема, немецкого подданного, который в 1850 г. приехал в Москву в надежде открыть своё дело. Занявшись производством пилёного сахара, в 1867 г. он основал «Товарищество паровой фабрики шоколадных конфектъ и чайных печений» («Красный Октябрь»), став достойным конкурентом другим кондитерским магнатам – «Абрикосов и сыновья» («Бабаева»), «А.Сиу и Ко» (Большевик).

Оригинальностью отличались шоколадные яйца Mignon Fazer – это молочный шоколад на основе свежего молока, заключённый в настоящую скорлупу. Содержимое куриного яйца через маленькое отверстие в скорлупе извлекается, пустота заполняется жидким шоколадом, после того как шоколад застынет, отверстие «запечатывается» белой сахарной глазурью. А чтобы очистить шоколадное яйцо, его следует охладить. Именно такие «шоколадки» были на пасхальном столе у последнего российского императора Николая II. «Вкусности» эти придумал Карл Отто Фацер – профессиональный кондитер, пионер финской кондитерской промышленности вообще и в производстве шоколада в частности, торговый советник Финляндии.

Обучаться кондитерскому искусству Фацер начал восемнадцатилетним юношей в Санкт-Петербурге, и в 1886 г. получил диплом первоклассного специалиста в Российской Империи. Им же в 1894 г. был впервые разработан и рецепт шоколада на основе свежего натурального молока. Шоколадные яйца от Fazer, выпускающиеся с 1896 г., до сих пор не теряют популярности, как и прежде каждое яйцо упаковывается в отдельную коробочку и весит 52 гр. Интересно, что скорлупа не расписы-

вается, а остаётся белой, единственный рисунок это синее ромбовидное клеймо «Fazer». У финнов это любимый подарок на Пасху [8].

В СССР шоколад в форме яйца тоже был, но без намёка на принадлежность к церковным обрядам. Выпускались такие яйца как детская игрушка, на шоколадной фабрике «Россия» в Куйбышеве. Вероятно, что в 1970-80гг. такая забава для малышей входила в ассортимент и других фабрик Советского Союза.

На современном российском рынке обилие шоколадных яиц. В 2003 г. в Санкт-Петербурге группой Компаний «Ландрин» создана собственная линия по производству шоколадных яиц «Петрушка», российского аналога «Киндер-сюрприз». В 2004 г. во время Пасхи на прилавки, в основном Москвы и Екатеринбурга, поступило в продажу 150 тыс. освященных яиц «Петрушка», которые были отмечены надписями «ХВ» и «Освящено в Спасо-Парголовском храме» [9].

Активно фигурный шоколад поставляют и другие российские производители: ООО «Шоколадный Мир», ООО «Шоколадная компания», ООО «ПКФ Счастливый кролик». На «золотинках» разнообразные сюжеты: растительные орнаменты, храмы, яйца, куличи и веточки вербы. В фольгу традиционно красного цвета вручную обёртывают пустотелые шоколадные яйца на СОАО «Коммунарка» (республика Беларусь, г.Минск). Это одно из самых крупных кондитерских предприятий на территории бывшего СССР [10].

КУРИЦА

Курица – еще один пасхальный символ. Курица несет яйца, и из «мёртвого» яйца вновь появляется «живая» птица. Так, не прерываясь, продолжается жизненный цикл.

У многих народов есть предания и сказки, связанные с Птицей. В египетской мифологии птица Великий Гоготун, божество в виде белого гуся, снесла первое яйцо, из которого появился бог солнца Ра. Эпос Калевала утверждает, что Небо и Земля находились в утином яйце. По другой версии весь мир возник из яйца птицы Феникс, которая способна возрождаться из собственного пепла.

Феникс – древний символ бессмертия. Ранние христиане изображали её как знак Воскресения. Святой Клементий Римский (I в.) указывал, что Создатель, сотворив эту птицу, дарует бессмертие тому, кто посвящает жизнь верному служению Ему. Изображения Феникса можно встретить в храмах. Впечатляет настенная мозаика XII в. в соборе Святого Петра в Риме: головка Феникса окружена белым и золотым нимбами. На Руси у бессмертной птицы есть аналоги: Жар-Птица и Финист [12].

Блюда из курицы, как и яйца, обязательны при разговении с наступлением Светлой недели. Великий пост, длившийся 6 недель и продол-

жавшийся всю Страстную неделю, с Воскресением Христовым закончился [6]. Все ограничения в еде отменяются, и стол должен быть богатым [13]. К обильному праздничному застолью приглашает и надпись на пасхальной открытке начала XX в.: «Где куличи и тесто, тебе и наше место».

В моей коллекции сохранились 3 фантика начала 1970-х гг. от шоколада «Жар-Птица» производства кондитерских фабрик «Красный Октябрь» (г. Москва) и «Башкирия» (г. Уфа). Вес плиток 15, 20 и 100 граммов, рисунок на обёртках за малым исключением одинаковый. Автор эскиза обёрток Л. К. Челноков (1919-2003) – художник, промграфик, обладатель многочисленных наград международных и всемирных выставок. Скорее всего Жар-Птица – это просто герой многочисленных детских сказок, да и сорт шоколада с сухими сливками указывает на детей, как основного потребителя данной продукции. В 2010 г. коллекция пополнилась обёрткой от конфет «Феникс», изготовленных ООО «Татьяна» с. Чёрная Речка Кабардино-Балкарской Республики.

Кондитеры ООО «Шоколадный Мир» и ООО «Шоколадная компания» предлагают к пасхальному столу шоколадную курочку-несушку на гнезде. Можно купить и «сюжетную» фигурку: цыплёнок, вылупляющийся из яйца.

ЗАЯЦ

Пасхальный заяц (кролик) – символ плодородия. Он главный герой католической Пасхи, пасхальный символ в массовой культуре некоторых стран Западной Европы и США. Известно, что символ имеет языческие корни, восходя к древнегерманским традициям в день весеннего равноденствия чтить Остару (Эостру) – богиню весны, плодородия и утренней зари. Ее светильники несли зайцы (кролики) – звери, отличающиеся чрезвычайной плодовитостью [14].

Впервые легенда о пасхальном зайце документально упоминается в XVI в., а в 1680-м г. был опубликован первый рассказ о кролике, который приносит яйца и прячет их в саду. Известны и другие варианты. Так, в Гессене доставкой яиц занималась лиса, в Саксонии – петух, в Эльзасе – аист, в Баварии – кукушка. Но заяц вытеснил их, и по закрепившейся традиции на праздник Пасхи оставляет детям гнезда с разноцветными яйцами. В конце XVII – начале XVIII вв. первые немецкие поселенцы, эмигрировавшие в США привезли с собой эту легенду и традицию.

В канун Пасхи в Европе наблюдается изобилие и разнообразие зайцев: деревянные, фарфоровые, плюшевые, тряпичные, бумажные. Съедобные заячьи фигурки: марципановые и шоколадные. Пекари по старинным немецким рецептам выпекают пряничных зайцев. В 1991 г. в Мюнхене коллекционер Манфред Клауда создал Музей пасхального зай-

ца. Более1000 экспонатов, в том числе фигурка зайца из сахара и формы для изготовления марципановых и шоколадных зайцев [14].

В моей коллекции есть фольга от пасхального яйца, привезённого из Германии. Сюжет рисунка традиционный: заяц расписывает яйца. На упаковке из Венгрии кролик покрасил яйцо в красной цвет, но при этом и сам вывозился в краске.

В России приоритет по изготовлению шоколадных фигур в форме зайца принадлежит А. И. Абрикосову, потомственному кондитеру. В 1847 г. в Москве он регистрирует собственное кондитерское заведение «Фабрично-торговое «Товарищество А. И. Абрикосова», со временем превратив его в крупное производство. Правда шоколадные зайцы выпускались вместе с шоколадными Дедами Морозами, и, обернутые в фольгу, они были новогодними подарками для детворы.

В 1918 г. фабрика Абрикосова национализирована, а с 1922 г. носит имя московского большевика Петра Акимовича Бабаева (ныне ОАО «Кондитерский концерн «Бабаевский», Москва). В 1928 г. на кондитерских фабриках Москвы началась специализация по ассортименту. «Бабаевцам» достался выпуск карамели. В конце войны по репарациям из Германии в СССР стало поступать промышленное оборудование, в том числе и с кондитерских фабрик. Немецкое оборудование получила и фабрика им. Бабаева, появилась возможность вернуться к шоколадному производству. В 1945–46гг., после длительного перерыва, на фабрике вновь наладили выпуск шоколада плиточного и фигур в фольге [15].

В СССР кроме «бабаевских» были еще зайчики с Украины в национальном костюме, конечно же, изготавливались они все по единому ГОСТу и продавались по одной цене.

Надо отметить, что до последнего времени, зайка не рассматривался как российский пасхальный персонаж.

Конфета – «символ Христа»

В Америке существует давняя традиция – украшать рождественскую ель конфетами – карамельной тростью. Конфета представляет собой твёрдую карамель белого цвета с красными полосами со вкусом перечной мяты или корицы, отсюда ещё пара названий «мятная палочка» или «палочка с корицей». Ранние версии карамельной трости – это просто белая палочка из сахара и точно не известно где впервые она была изготовлена.

Но к середине XVII в., а может и чуть ранее, лакомство распространилось по всей Европе. Кондитеры вручную формовали из горячей карамельной массы жгуты, вытягивали и скручивали их, отрезали нужной длины, а позже стали загибать один конец, придавая форму крючка. Конфеты легко ломались и портились от влажности, что затрудняло их

транспортировку, а значит и распространение, не смотря на прибыльность данного дела. Современный рождественский леденец отличается разнообразием вкуса и цвета: жгут сплетается из карамельной массы не только белого и красного, а ещё и жёлтого, зелёного, синего и других цветов.

Но существует поздняя версия, что конфеты в виде посоха или трости – это символ Христа. Форма символизирует начальную букву имени Иисус – «J» (Jesus). Белый цвет – символ невинности, красный – пролитая кровь. Перечная мята, используемая в рецептуре, упоминается в Библии. Ель, украшенная этими конфетами, у христиан ассоциируется с Райским Древом познания добра и зла [17, 20].

Очевидно, что представленные нами предметы современной массовой культуры, как «символы» или ложные символы (подмены духовных светлых основ христианства), являют примеры мощного западного воздействия, основанного на стихиях развития страстей и дурных привычек (сластолюбие, чревоугодие, леность, душевная расслабленность, мечтательность), что уводят человека от истины и настоящей правды спасения во Христе.

Литература

1. Главный христианский праздник – Пасха // Соседи. – 2011. – №15 (622), 21 апреля. – С. 9.
2. Ёлочные украшения // Христианская газета. – 2005. – № 23, декабрь.
3. Жеребцова, О. Маленькое яичко с большим сюрпризом / О. Жеребцова // По материалам периодической печати.
4. Некрылова, А. Ф. // Круглый год. Русский земледельческий календарь / ред. А. А. Золотова. – Челябинск: ТОО «Вариант-Книга, 1996. – С. 290.
5. Образование. Коротко // Справедливая Россия. – 2013. – №1 (36). февраль. – С.6.
6. Рассказова, М. На посту. Будьте в курсе / М. Рассказова // Итоги. – 2013. – № 9 (178), 16 марта. – С. 13.
7. www.kudvie.ru/opredelenie-daty-vypyskf-etiketok
8. bratskmama.spbratsk.ru/vietopic.php?f=84&t=3344&start=20
9. www.rubna.ru/f/s/petruska-shokoladnoe yaytso.
10. www.montecina.ru/topic5035.htlm
11. http://www.glavrecept.ru/statji/eto-interecno/shokoladnye-rekordy/
12. http://happy-shool.ru/publ/ptica_feniks/13-1-0-1594
13. moreasom.clan.su/news/paskhalnaja-kurica/2013-01-18-31
14. http://shaf.liveiournal.com/5800html/
15. 21region.jrg/sektions/book/42568 konditerskaya-imperiya-abrikosvyx
16. ru/wikipedia.org/wiki/Карамельная трость.
17. www/cristmasheaven.ru/articles.php?artikle_id=54
18. ru.wikipedia.org/wiki/Агнец.
19. www.symbolarium.ru/index php/Агнец.
20. ru.wikipedia.org/wiki/Пасха. История и дата Пасхи.
21. www.wawi-neva.ru/index.php.

А. М. Панченко

Роль церковных библиотек и вопросы духовно-нравственного воспитания офицеров и нижних чинов на страницах «Вестника военного духовенства»

«Вестник военного духовенства» (1890–1917), издаваемый по утвержденной программе Святейшим Синодом программе, был официальным печатным органом военного и морского духовенства. В нем публиковались: положения, распоряжения, указания, статьи, проповеди, хроника жизни и др. Руководящим документом, в котором был определен круг обязанностей различных должностных лиц, порядок проведения военными священниками религиозных бесед, преподавания Закона Божия в воинских частях было «Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств», утвержденное императором Александром III 12 июня 1890 г. и опубликованное в «Вестнике» [8]. Оно обязывало военных священников «в церкви вести катихизические беседы и вообще поучать воинов истинам православной веры и благочестия, применяясь к степени их разумения, духовным потребностям и обязанностям военной службы» (§ 51). Кроме того, они должны были «преподавать Закон Божий в школах полковых, солдатских детей, учебных команд и других частей полка» (§ 52). Военные пастыри обязывались ограждать военнослужащих от вредных учений, искоренять в них суеверия, исправлять их нравственные недостатки, «увещевать, по поручению полкового командира, порочных нижних чинов, предотвращать отступления от Православной Церкви и вообще заботиться об утверждении воинских чинов в вере и благочестии» (§ 53). «Положение» требовало от военных священников «вести свою жизнь так, чтобы воинские чины видели в них назидательный для себя пример веры, благочестия, исполнения обязанностей службы, доброй семейной жизни и правильных отношений к ближним, начальствующим и подчиненным» (§ 54). Ежегодно, не позднее 15-го января, они представляли своему благочинному отчет: а) о состоянии церкви; б) религиозно-нравственном состоянии военнослужащих; в) проведенных проповедях и вне богослужебных беседах; г) об обучении нижних чинов Закону Божию и об успехах их и др. (§ 56).

На страницах «Вестника», с первого года его учреждения, особое внимание уделялось организации практического пастырского проповедничества в воинских частях и разъяснению церковно-пастырской практики. Так, в статье «Положение и задачи священника в полку» протоирей Г. Фалютинский поделился своим опытом выполнения обязанностей пол-

кового священника, как религиозно-нравственного учителя и руководителя, подчиненной ему паствы. Автор отмечал, что «Велика польза, которую полковой священник может принести для военного дела, при одушевленном и энергическом выполнении им своего долга в полку» [11; с. 71].

Одной из важных сторон деятельности военных священников было устройство церковных библиотек и читален. По указу Святейшего Синода от 15 февраля 1832 г. они должны были быть при каждой церкви. Существование их при полковых церквах предполагалось и в новом «Положении». Редакция «Вестника», помещая статью «К вопросу об устройстве при полковых церквах библиотек» отмечала, что «Библиотека нужна, как для самых пастырей – в видах обновления и пополнения своих богословских знаний, так и для пасомых – в видах назидания и укрепления их в вере» [4; с. 574]. Основной причиной, препятствовавшей их развитию называлась «не сочувствие этому делу» со стороны некоторых церковных старост и ктиторов, которые больше всего беспокоились о внешнем благоустройстве церкви, приобретая такие вещи, которые были видны прихожанам и более бросались ему в глаза. На предложение полкового священника выделять ежегодно для библиотеки 15-25 руб. ктитор ответил, что в церкви и так много проблем, а «без библиотеки можно обойтись», а для нижних чинов имеются ротные библиотеки. Редакция журнала обратилась с предложением к более опытным военным священникам поделиться своими наблюдениями, знаниями, относительно того, какие книги и брошюры более всего читались солдатами.

В статье «К вопросу о трех видах пастырских обязанностей» отмечалось: «Как на подспорье учительской деятельности пастыря посредством живого слова, указывалось на необходимость устройства церковных библиотек, пополнении книгами религиозно-нравственного содержания эскадронных, ротных библиотек, распространения между нижними чинами брошюр религиозно-нравственного содержания, указывалось на необходимость изъятия из эскадронных, ротных библиотек брошюр пашковского издания, если бы таковые оказались, высказывалось желание, чтобы и в офицерские библиотеки выписывались книги и журналы духовного направления…» [3; с. 347].

При полковом храме 71-го пехотного Белевского полка также была открыта библиотека для нижних чинов [1; с. 223]. Начало этому «симпатичному учреждению» послужила раздача ктитором полковой церкви врачом В.Г. Голенковым листов Троице-Сергиевской лавры для чтения. Со временем круг читателей этих листков расширился, нижние чины стали изъявлять желание о чтении книг религиозно-нравственного содержания. С этой целью, полковой священник понемногу расширил свою

небольшую библиотеку и открыл при ней читальню, для которой полк выписал такие периодические издания как: «Разведчик», «Природа и Люди», «Русский паломник», «Деревня», «Сельский Вестник», «Церковный Вестник», «Вестник военного духовенства» и др. Несмотря на то, что в полку имелись «сравнительно солидные ротные библиотеки», церковная библиотека и читальня имели свой «постоянно значительный круг читателей». Через некоторое время в полку приступили к устройству школы для офицерских детей.

Вопрос об устройстве при полковых церквах библиотек и читален нашел свое отражение и в других статьях: «О библиотеках для нижних чинов. Мысли полкового священника» (Вестник... 1892. № 1. С. 21-25), А. Муравьев «Об устройстве библиотеки при церкви 114-го пехотного Новоторжского полка» (Вестник... 1894. № 16. С. 509), «Об открытии столовой-читальни в Очаковской крепостной артиллерии» (Вестник... 1906. №. 16. С. 598-600) и др.

В «Вестнике» было достаточно много статей о такой форме приобщения нижних чинов к чтению, как создание подвижных (летучих) библиотек при полковых церквах, казармах, витрин с религиозно-нравственными листами: Д.П. Поповицкий «Несколько слов о подвижных летучих библиотеках» (Вестник... 1892. № 6. С. 180-185), В. Предтечевский «По поводу статьи о. прот. Поповицкого «О подвижных летучих библиотеках» («Вестник военного духовенства» 1892 г. , № 5)» (Вестник... 1892. № 18. С. 571-574; № 19. С. 591-597), [П.И.С.] «О подвижных библиотеках» (Вестник... 1914. № 4. С. 182-183) и др.

В библиографическом отделе журнала «Вестника», кроме рецензий на книги, регулярно публиковались списки изданий и брошюр, рекомендованных для церковных библиотек.

С разрешения командования военные священники организовывали и проводили внебогослужебные беседы и чтения. Священник Ф. Боголюбов в своей статье поднял очень важный вопрос о времени проведения религиозно-нравственных бесед. Как правило, такие мероприятия назначались в вечернее время, после 18.00 или в субботу (пред всенощной), либо в воскресенье (после литургии), что, по его мнению было не совсем удобно и правильно. Проведение бесед в вечернее время неудобно тем, что нижние чины после дневных физических нагрузок утомлялись, их внимание, и интерес к беседам притуплялся, что приводило к «равнодушию к беседам». Не всякий солдат считал для себя обязательным присутствовать на этих беседах. Проведению бесед в вечернее время мешали громкие разговоры в других комнатах, песни, игра на гармони, что вынуждало солдат «как школьников, скорее вырваться на волю». Совмещение продолжительного богослужения с продолжительными

беседами было тоже утомительно и неудобно. Более того, большинство полковых церквей нередко были холодными и сырыми. Вместимость храмов не всегда позволяло большей части нижних чинов присутствовать на беседе. По мнению Ф. Боголюбова, такие беседы нужно проводить вне церкви, а в месте, где солдат себя чувствует свободно и непринужденно. Он предлагал проводить беседы один раз в неделю во время первого часа строевых занятий, «ибо один час в неделю для… полка – не Бог знает какое время… Задачу обучения солдата мы не должны понимать слишком узко: она не должна ограничиваться исключительно одним физическим развитием его, … в эту задачу должно входить – как общепризнанно – развитие и укрепление духа солдата» [2; с. 596]. Когда время беседы будет включено в расписание занятий, то и у полкового священника «отнимется всякий лишний повод к уклонениям от этих бесед».

Священник церкви 13-го пехотного Белозерского полка Г. Митропольский в своей статье «Внебогослужебная беседа о вреде пьянства» (Вестник... 1895. № 4. С. 113-121) поделился опытом, как бороться с таким губительным пороком для нижних чинов, как – пьянство, который так «велик и страшен, что требует сильного слова для обличения». В качестве мер по борьбе с этим злом назывались: учреждение обществ трезвости, изменение правил торговли спиртными напитками, профилактические беседы полковых врачей и др.

В публикации военного пастыря церкви 18-го драгунского Северского полка И. Островского отмечалось, что после богослужения, религиозно-нравственных бесед, чтений с волшебным фонарем, библиотек и читален «в деле воспитания русского воинства в духе святой веры православной и преданности Царю и Родине – могучим орудием является добрая книга…» [6; с. 712]. Священник делится своим опытом приобщения к «божественной книге» офицеров и нижних чинов через продажу дешевых духовно-нравственных книг при церквах, при которых он служил: Джелал-Оглынской в Закавказье в 1890-е гг., 49-го (19-го) драгунского Архангелогородского полка (г. Борисов, Минской области) и через своих ближайших помощников – книгонош из числа нижних чинов. На докладе священника И. Островского протопресвитер армии и флота А.А. Желобовский наложил следующую резолюцию *«предлагаю поучительный доклад отца Исмаила Островского особенному вниманию военного и морского духовенства, будучи совершенно уверен, что пример этого пастыря встретит многих подражателей»* [6; с. 727]. В другой статье этого же автора говорилось о приобщении к «доброй книге» через устройство: а) при полковых лазаретах библиотечек с книгами религиозного содержания «Больного особенно тянет к «божественной книжке»; она поможет ему с пользой коротать иногда долгое время полного безде-

лья, обережет от мнительности-спутника болезней; она рассеет скуку и уныние» [7; с. 535]; б) складов и организации продажи книг и брошюр религиозно-нравственного содержания при военных церквах; в) в офицерских библиотеках богословского отдела книг духовного содержания, а в читальни выписывать периодические издания духовного содержания; г) особых чтений с туманными картинками для «интеллигентной части воинской паствы» и их детей. Далее он отмечает, что успех влияния военного священника на нижних чинов зависит от отношения к его деятельности командиров и начальников всех степеней и офицерского общества.

Некоторые из военных священников становились настоящими предпринимателями при продаже книг религиозно-нравственного содержания, проявляя при этом разумную инициативу. Так, военный пастор при церкви 51-го пехотного Литовского полка П. Преображенский в своей статье [9], пишет о том, что по его наблюдениям, у солдат усматривалась большая потребность к чтению и приобретению книг духовно-нравственного содержания. Он решил выступить посредником в этом вопросе, с одной стороны, чтобы направить их чтение в нужном направлении, а с другой – дать возможность солдатам покупать книги по более низкой цене. Для достижения поставленной цели, П. Преображенский обратился к управляющему Московской Синодальной типографией с просьбой помочь ему в приобретении книг по наиболее доступной цене. В типографии отнеслись с пониманием к просьбе священника и предложили ему выгодные условия: книги для продажи предполагалось ему отпускать в кредит под залог процентных бумаг с уступкою в 10 % от установленной цены. Командир полка также не остался в стороне от этого важного дела, став гарантом в предоставлении кредита. Уже с первой партии высланных книг было продано изданий на сумму в 135 руб. Продажи еще выросли когда, священник при богослужениях в церкви стал знакомить нижних чинов с содержанием продающихся книг, приводя небольшие выдержки из них. В результате такого чтения было то, что некоторые из слушателей, не выходя из церкви, спрашивали, где можно приобрести то или иное издание. Для подробного ознакомления с книгою, которую предполагалось распространить между нижними чинами, священник отдавал один экземпляр в полковой лазарет. Расходы на нее покрывались из общей прибыли. Книги продавались значительно ниже цены, чем у местных торговцев, что также сказалось на количестве покупателей. Желая дать возможность своим сослуживцам, находящимся в Крыму, также открыть продажу Синодальных изданий при своих церквах, П. Преображенский предложил им выгодные условия. Для того, чтобы привлечь к сотрудничеству для распространения изданий Святейшего Синода среди местного населения, священник сообщил об этом и мест-

ному епархиальному духовенству через статью, опубликованную в «Таврических Епархиальных Ведомостях». Эту публикацию заметила редакция «Церковного Вестника», поместив ее в одном из своих номеров.

Роль и значение нравственного воспитания войск, поучительно приведено в приказе начальника 11-й пехотной дивизии. В этом вопросе он отводил важную роль полковым священникам, личному примеру офицеров в выполнении своего служебного долга, так как «масса [молодежь] легко поддается всему хорошему». Он обращал внимание на организацию досуга нижних чинов, «желательно доставлять солдату развлечения, по возможности полезные, не останавливаясь даже и перед расходами для этого… при воспитании солдата, надо давать, более пищи для ума и сердца» [5, с. 311]. Серьезное значение он придавал библиотекам для нижних чинов: «Бедность на книги и даже почти отсутствие ротных библиотек лишает возможности заняться занимательным и полезным чтением даже хорошо грамотных. На что я обращаю внимание господ командиров полков, ибо солдату грамотному нечего читать» [5, с. 311].

О пользе чтения нижними чинами религиозно-нравственных книг говорилось и в других публикациях: Д. Никитин «О пользе чтения религиозно-нравственных книг» (Вестник... 1890. № 9. С. 262–267), К. Агафонов «О солдатском чтении» (Вестник... 1908. № 2. С. 63) и др.

Полковые священники принимали активное участие в организации и проведении занятий с неграмотными солдатами. Они считали, что солдат за время службы в армии должен не только усвоить свою воинскую специальность, но и вернуться в деревню грамотным человеком. В этом отношении поучителен опыт одного из священников Псковского Смоленского полка, в проведении занятий в воскресной школе с неграмотными нижними чинами. Обратившись к командиру полка с таким предложением, военный пастырь получил от него поддержку и понимание. На следующий день в приказе по полку было объявлено: «полковой священник заявил мне желание производить воскресные занятия грамотностью с нижними чинами. Занятия эти преследуют достижение того, чтобы нижние чины неграмотные считались в полку редкостью. Предлагаю по сему высылать в воскресные дни к 1 часу пополудни в столовую при казармах 1-го батальона всех желающих старослужащих нижних чинов и неграмотных молодых солдат. Г.г. офицерам, желающим быть помощниками священнику по обучению грамотности нижних чинов, записаться в канцелярии полка. Г.г. ротным командирам предлагаю оказывать священнику всякое содействие» [10; с. 196]. Большую помощь священнику в проведении занятий с неграмотными новобранцами оказывали вольноопределяющиеся, унтер-офицеры, ефрейторы, старослужащие грамотные солдаты. Через «Вестник» священник обратился к своим собратьям полко-

вым пастырям, организовать подобные школы и в своих воинских частях, указывая на то, что «со стороны священника нужна лишь инициатива, а делатели всегда найдутся, – и поистине доброе дело будет сделано» [10, с. 200].

Священник 30-го драгунского Ингермандского полка П. Москвитин в своей статье «О необходимости и пользе грамотности для солдат» (Вестник... 1896. № 17. С. 531–535) также затронул данную проблему. Кроме этих занятий, военные пастыри проводили занятия по грамоте, рукоделию (некоторые из жен офицеров), религиозно-нравственные беседы с малолетними детьми нижних чинов и крестьянскими ребятишками, чьи деревни находились рядом с воинскими частями. Опыт таких занятий предложен в работах Н. Свежницкого «Устройство и освящение полковой церкви и открытие при ней школы грамоты в г. Кобрине» (Вестник... 1896. № 17. С. 531–535) и А. Орлова «Школа-ясли и библиотека-читальня при военной Кронштадтской князь-Владимирской церкви» (Вестник... 1906. № 3. С. 75–76).

Важное значение для больных нижних чинов имела подвижническая деятельность военных священников по организации небольших библиотечек при госпиталях, полковых лазаретах с книгами религиозного-нравственного содержания. Этому вопросу посвящен ряд публикаций «Вестника». Среди них статьи: [М.У.] «Особенному вниманию военного духовенства, и паче всего священникам при госпиталях» (Вестник... 1890. № 11. С. 324–331), И. Соколов «О библиотеках при полковых лазаретах» (Вестник... 1894. № 3. С. 93–94) и др. В этих публикациях авторы отмечали, что больные при массе свободного времени, не находя достаточно духовной пищи ни в назиданиях священника, ни в скудном библиотечном фонде, начинали от скуки рассказывать друг другу о жизни в деревне, постепенно разговор переходил на чертовщину, ведьм, колдунов, оборотней, русалок, иногда проскальзывало ругательное слово. Таким образом, вместо веры у нижних чинов укоренялось безверие, вместо нравственности – безнравственность.

Начавшаяся Русско-Японская война 1904–1905 гг. показала важность библиотек и чтения книг не только в действующей армии, но и в госпиталях и лазаретах для больных и раненых офицеров и нижних чинов, о чем повествует публикация: И. Рождественского «Устройство первой библиотеки в военно-санитарном поезде для раненых и больных воинов» (Вестник... 1904. № 6. С. 186–190).

Таким образом, мы можем утверждать, что в «Вестнике» вопросы религиозно-нравственного воспитания различных категорий военнослужащим: через создание церковных библиотек и читален, чтение книг, проведение религиозно-нравственных бесед, организацию школ по обу-

чению нижних чинов, детей грамоте занимали одно из главных мест, а военные священники искренне делились об этом своим практическим опытом со своими собратьями.

Литература

1. Библиотека, каких дай Бог побольше // Вестник военного духовенства. 1899. № 7. – С. 223.
2. Боголюбов Ф. В какое время удобнее вести внебогослужебные беседы с нижними воинскими чинами. Мысли полкового священника // Вестник военного духовенства. 1892. № 19. – С. 595-597.
3. К вопросу о трех видах пастырских обязанностей // Вестник военного духовенства. 1893. № 11. – С. 347.
4. К вопросу об устройстве при полковых церквах библиотек // Вестник военного духовенства. 1892. № 18. – С. 574-576.
5. [Л.К.] Отеческая забота начальника дивизии о воспитании и обучении солдата. Из приказа по 11-й пехотной дивизии, данного назад тому шесть лет // Вестник военного духовенства. – 1893. – № 10. – С. 309–315.
6. Островский И. К вопросу о религиозно-нравственном воспитании войск // Вестник военного духовенства. 1911. № 23. – С. 712-727.
7. Островский И. Мысли о религиозно-нравственном воспитании чинов // Вестник военного духовенства. 1913. № 15-16. – С. 535-539.
8. Положение об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомств // Вестник военного духовенства. 1890. № 14. – С. 418-439.
9. Преображенский П. Опыт открытия продажи изданий Святого Синода при церкви 51-го пехотного Литовского полка в гор. Симферополе // Вестник военного духовенства. 1896. № 16. – С. 508-510.
10. [С.Р.П.] Воскресная школа для неграмотных солдат в Псковском Смоленском полку. Деятельность полкового священника, достойная подражания // Вестник военного духовенства. 1900. № 7. – С. 195-200.
11. Фалютинский Г. Положение и задачи священника в полку // Вестник военного духовенства. 1890. № 3. – С. 70-79.

К. Рангочев

Модели организации сакрального: Пасха в городе Самоков

> «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу.»
>
> *Послание к Колоссянам 2:8*

Исследование представляет неизвестную для ученой общественности модели организации сакрального в городе Самоков[1] – одной „странной” детали празднования самого большого христианского праздника, Пасхи (болг. *Великден*). После самого важного момента Пасхи – обхода храма и провозглашения „Христос Воскресе!” – православные отправля-

[1] Г. Самоков находится в Западной Болгарии, в 60 км к юго-востоку от болгарской столицы Софии.

ются к городскому кладбищу и поздравляют усопших родственников возгласами „Христос Воскресе!” – т. е. в этот момент Пасхи „город живых” и „город мертвых” соединяются в единое сакральное городское пространство.

Храмы и город. Сегодня в г. Самоков есть пять церквей: „По преданию, когда турки пришли в Самоков, они превратили все христианские церкви в мечети, а одну из них – в баню. Потом, когда они увидели, что болгары им полезны своими умениями и ремеслами, то они начали строить для себя церковь.” (Михайлова 1943: 8). Четыре из пяти церквей посвящены Святой Богородице и построены до времени Танзимата[1]: *Митрополитската*[2] – „Успение Пресв. Богородицы” (15.08.), *Бабите*[3] – Девический монастырь „Покров Пресв. Богородицы” (01.10.), *Долна махала*[4] – „Введение Пресв. Богородицы” (21.11.), *Бельова църква* – „Рождество Пресв. Богородицы” (08.09.). По существующим легендарным сведениям, самоковские церкви были построены до начала XVIII в.: „В городе самые старые храмы Митрополитская церковь „Успение Пресвятой Богородицы”, и Долномахаленская церковь „Введение Пресвятой Богородицы”, после них построена *Бабите* – „Покров Пресвятой Богородицы”, и самая поздняя церковь „Св. Николай”, в которой отпевают усопших. Известно, что Митрополитская церковь, или, как ее называют люди – „*Митрополията*”, построена одновременно с *Долномахаленской* (т. е. «Нижнеквартальной»; прим. авт. – *К.Р.*). Предполагают также, что в XVIII в. две эти церкви были не построены впервые, а возобновлены. Митрополитская церковь вначале была маленькая, ее скрывали дома от взглядов турков, у нее не было двора и ограды. В 1758 г. церковные старосты купили землю для двора, огородили его и поставили врата. В 1793 г. начали ремонтировать церковь.” (Михайлова 1943: 8-9). На болгарской этнической территории Самоков – уникальный город: нет другого города, в котором 80% главных престолов его храмов были бы посвящены Святой Богородице. Очевидно, что каждое из посвящений, которые дают название конкретного храма, реализуют ментальные потребности общины, которая инициировала строительство храма. Иначе говоря, посвящение главного престола храма эксплицирует и конституирует особую значимость для конкретной локальной общины представлений и верований,

[1] Танзимат – время реформ в Османской империи, когда после 1839 г. православные подданные получили право строить себе церкви. До этого момента они имели право только на ремонтные работы, и то только после получение фирмана из канцелярии султана. См. Шабанов 1967; http://ru.wikipedia.org/wiki/%D2%E0%ED%E7%E8%EC%E0%F2

[2] Т. е. это митрополитский храм, в котором служил самоковский митрополит.

[3] Т. е. „бабушки” – диалектное название монахинь из Девического монастыря г. Самоков.

[4] Старый город Самоков расположен на левом берегу р. Искр, между рекой и холмом Ридо – и ранее, и сейчас это длинный, но узкий город. Турки обитали в центре города, а болгары жили в *Горната махала* и в *Долната махала* (от тур. *mahalle* – квартал; см. Турецко-болгарский словник 1962: 345)

связанных с выбранным святым как субъектом и посвященным ему храмом как объектом почитания (Рангочев 2008: 34 – 46). Этим способом рассматриваемый процесс проявляет специфические характеристики болгарской православной ментальности в Самокове[1]. Важно еще раз подчеркнуть, что все церкви в Самокове, посвященные Святой Богородице, построены ранее эпохи Танзимата, до 1839 г. Их существенная особенностью является то, что некоторые (вероятно, не менее, чем три из четырех) построены поверх старых храмов, разрушенных во время османского вторжения в конце XIV в. Память об их посвящении была жива среди жителей Самокова, но при позднейшем восстановлении и реконструкции посвящения храмов иногда менялись, например, *Бельова църква*: в период IV в. – XIV в. ее патроном была Св. Богородица с вероятным праздником *Успение Богородично* (15.08.); в период XV в. – XIX в. патронами были Св. Богородица и Св. Николай, еп. Мирликийский[2] с вероятными празниками *Успение Богородично* и *Никулден* (06.12.), а после реконструкции в 60-х гг. XIX в. и до сегодняшнего дня – „Рождество Пресв. Богородицы" (08.09.). Также в Самокове есть кладбищенская церковь, которая посвящена Св. Николаю, еп. Мирликийскому (06.12.)[3]. В городе есть два кладбища – первое у церкви „Св. Никола", которая и сегодня открывается только на погребение или на ее храмовой праздник (06.12.) и так называемое *Долното гробище*, которое также называется *Рангел*[4](< архангел) – т. е. можно предположить, что там была часовня (или оброчище), посвященная Св. Архангелу Михаилу (08.11. – „Собор св. Архангела Михаила").

Это показывает, что моделью организации сакрального пространства г. Самокова является „Св. Богородица – Св. Николай": Св. Богородица [5] номинирует „наше пространство", а Св. Николай – „потусторонний мир" [6]. Т. е. „наш свет", свет живых номинирован посредством четырех

[1] Естествено, это только основные направления процеса – известно, что у православных храмов в болгарской традиции есть дополнительные посящения (на болг. яз. – *престоли*), которые реализируются как иконы, расположени на лево и на право от иконостаса/центрального кораблья храма и которые могут быть конституированны десятылетия и даже столетия после освящения храма. Обычно, эти допольнительные посвящения связаный с актуальные и жизнено важные за конкретнего времевого отрезка проблемы локальной православной общностью: „Неслучайно во время судбовной для города 1837-а года – год на *„втората мория*" (т. е. вторая чумная епидемия – К.Р.) – в Митрополитский храм делають третье посвящение – на Св. Харалампий: *Знати ся, кога осветиха храмо на Свети Харалампия у митрополията во церков „Успение Пресветия Богородице", сене 1837, месец януарий, 25 ден"* (Захариев, 1937: 1- 2). – См. Полимирова 2002: 292. В болгарской фольклорной традиции считается, что св. Харалампий (10.02) господар чумы, он ее схватил и оковывал в девят цепы (Болгарская мифология 2006:353 – 354)

[2] Патев, Хаджиангелов 2003: 13-15; Гергова 2012: 141–157.

[3] „Последная построили „Св. Никола". Тя была освященная на 26 октомври 1861 г." (Михайлова 1943: 10). – См. Семерджиев 1913: 9-22; Темелски 2000: 153-216.

[4] См. типичные пейоративные высказывания из самоковского городского диалекта: *„Ты излечишся тогда, когда уйдеш при Рангела!", „Эта болезн лечиться толко при Рангела!", „На д-р <…> пациенты все сидять при Рангелу!"*.

[5] Для сравнения: сегодня в столице Софии существуют 32 православных храмов, из них шест посвященные Св. Богородици и все они стоят вне черты города до 1878 г.

[6] Ср. культ к мучеников, их скепы и „отношение между мертвых и Вселену" в период Поздной Антично-

больших Богородичных праздников (“Успение Пресв. Богородицы”, “Рождество Пресв. Богородицы”, “Введение Пресв. Богородицы” и “Покров Прсв. Богородицы”). А „потусторонний мир”, т. наз. „город мертвых” (necro-polis – т. е. кладбища города), номинирован Св. Николаем Чудотворцем, архиеп. Мирликийским[1] (вариант – Св. Архангел Михаил)[2]. Эта номинация и организация сакрального пространства города – уникальная характеристика г. Самокова. Это подтверждается и опубликованными на настоящий момент (Рангочев 2013: 383 – 397) тремя преданиями, согласно которым Св. Богородица три раза спасает г. Самоков (первый – вер. в конце XVIII или нач. XIX в.; второй – во время Руско-турецкой войны 1877–1878 г.; третий – во время самой большой бомбардировки Софии англо–американскими войсками 10.01.1944 г.). Эти городские предания демонстрируют силу и продолжительность культа Св. Богородицы в г. Самоков.

Итак, как реализуется празднование Пасхи в г. Самоков? Пасхальный цикл в Самокове начинается в Великий четверг в *Митрополитском храме „Успение Пресв. Богородицы”* с вечерни и выноса Плащаницы на середину храма. Потом ее кладут на специальный стол, выносят к этому столу алтарный крест, и осуществляется т. наз. „просовывание” под Плащаницу – т. е. верующие кланяются ей с цветком в руках и кладут его на Плащаницу, буквально проходят под ней[3] и целуют алтарный крест и иконы жен-мироносиц, которые являются его частью. Это продолжается до 19 ч. Великой Пятницы, когда начинается богослужение отпевания Христова. В конце богослужения священники с Плащаницей, певцы и многочисленные прихожане выходят из храма для литии, которая сопровождается погребальным звоном церковных колоколов и пением „Святый Боже”. При обходе храма процессия останавливается с его четырех сторон, чтобы отправить молитву Богу за каждую христианскую душу. Этот обход храма символизирует погребальное шествие Иисуса Христа. Потом у входа храма священники держат плащаницу и все присутствующие опять проходят под Плащаницей, которая потом вносится в Св. Алтарь и

сти (Браун 2000: 20 – 26). В Самоковский регион есть 11 кладбищенских храмов (из 24 села) с патрон Св. Николай Чудотворец, архиеп. Мирликийски.(Рангочев 2006: 265 – 270)

[1] Вероятно, эта практика засвидетельствована еще в XIII – XIV в. в Западной Болгарии. См. (Гагова 2013: 28 – 40)

[2] Связь Св. Архангела Михаила с культом к мертвых в болгарской фольклорной культуре очень сильна – напр., а субботу перед днем Св. Архангела Михаила (*Архангеловден*) осуществляется самая большая поминальная служба (*задушници*); Св. Архангела Михаила называют *вадидушник* (т. е. тот, кто вынимает душу усопшего), он является психопомпом – забирает душу усопшего и вводит ее в „потусторонний мир” (*Оня свят*) и пр. (Маринов 1984: 88 – 89, Болгарская мифология 2006: 14).

[3] Эта практика специфична только для Болгарской православной церкви. Можно предположить, что таким образом верующие символически „входят” в гроб Христа и „покрываются” его Плащаницей. С другой стороны, есть основания связывать ее с фольклорными верованиями, что через определенные тесные сакральные места может пройти только праведный человек – напр., в пещеру, где жил св. Иоанн Рилский; дерево у *аязма* (священного источника) на *Кръстов* – монастырь Св. Троицы – Кръстова гора и т.д.

кладется на Св. Престол, где будет лежать до Воскресения Христова. Важно подчеркнуть, что Плащаницу Христову выносят только в *Митрополитском храме „Успение Пресв. Богородицы"*[1]. В остальных четырех самоковских храмах она не выносится. Монахини из Девического монастыря „Покров Пресв. Богородицы" (*Бабите*) участвуют как хор здесь во время богослужения. Весь город поклоняется Плащанице только в *Митрополитской церкви*.

Воскресение Христово встречают только в *Митрополитском храме „Успение Пресв. Богородицы"*. Здесь собираются все священники и служат полуночную литургию после „Христос Воскресе!" – т. е. Великую ектенью и пасхальная заутреню, потом служится Златоустова литургия. Затем многие горожане причащаются. Снова здесь и только здесь в этот день утром служится торжественная вечерня или т. наз. „Второе Воскресение" (В самоковском городском говоре – *Пасха*).

Светлый понедельник – Второй день Пасхе. В этот день преждеосвященная литургия служится только в *„Бабите"* – Девическом монастыре „Покров Пресв. Богородицы". Светлый вторник – Третий день Пасхи. В этот день преждеосвященная литургия служится только в в *Долномахаленской церкви* „Введение Пресв. Богородицы". В Светлую среду и Святой четверг в каждом из четырех Богородичных храмов служится преждеосвященная литургия. В Светлую пятницу преждеосвященная литургия служится только в *Бельова църква* – „Рождество Пресв. Богородицы". Неясно, почему, но этот день в г. Самоков называют „*Умен петок*" (т. е. „умная пятница"), и считается, что это храмовый праздник *Бельовой церкви* – но практически это не так. Этот день – Св. Богородица „Живоприемный источник", есть и такая настенная роспись в левой части западной стены храма. В дни Светлой недели благословляются святые: в Светлый понедельник – святые Апостолы, в Светлый вторник и Светлую среду – св. Богородица, св. архидьякон Стефан и св. Андрей, в Светлый четверг – св. ап. Иоанн и Иаков, в Светлую пятницу – св. ап. Петр и в Светлую субботу – св. Иоанн Креститель.

Практика. Православные жители города Самокова празднуют каждый из дней от Великая пятницы до Светлой пятницы в разных церквях города и таким образом создают единое сакральное пространство Самокова. Т. е. отдельные приходы разных православных храмов города сливаются в один общий приход, который объемлет весь город. И это показывает не только единение и христианскую радость горожан, но и пространственную целостность митрополитского города Самокова – до Русско-турецкой войны 1877 – 1877 г. христианские кварталы были разделе-

[1] Это было так до периода раскола в Болгарской Православной церкви (1992 – 2004 г.) В конце 90-г. XX в. Плащаницу стали выносить во всех самоковских храмах. О расколе в БПЦ см. http://bg.wikipedia.org/wiki…

ны на две части (*„Горната махала”* и *„Долната махала”*), а центр города занимали мусульманские кварталы.

Что конкретно делается на Воскресение Христово: Непосредственно до полуночной литургии, но после провозглашения священника „Христос Воскресе!” жители Самокова идут на кладбища города. И это происходит до (!) самого важного литургического элемента Пасхального цикла – полуночной Златоустовой литургии, которая сегодня в полночь служится только на Пасху. Горожане идут на кладбища и несут с собой горящую свечу и крашеные красные яйца. Важно подчеркнуть, что за время Пасхального цикла в г. Самоков каждый верующий использует одну свечу[1] – она покупается и впервые зажигается на Великий четверг, когда читаются Двенадцать Евангелий, потом снова зажигается на Великую пятницу, Великую субботу и на Воскресение Христово. Каждый идет на могилы своих родных и поздравляет их с „Христос Воскресе!”. Потом зажигает от принесенной свечи лампаду гроба, зажигает и оставляет другие свечи, оставляет красное яйцо для каждого усопшего близкого (друга и т.д.) и снова возвращается в Митрополитский храм „Успение Пресв. Богородицы”, где участвует в полуночной литургии и после нее с горящей свечой возвращаются домой. Эта свеча сохраняется весь год, и ее можно зажигать во время сильной бури, грома, града и пр., чтобы бедствие остановилось. По возможности она сохраняется до следующей Пасхи. По мнению дедушки информанта[2], это хождение на кладбище совершается, потому что тогда воскресает Иисус Христос и воскресают на короткое время и усопшие. Так выражается и уважение к ним.

Особенности. В годы активного государственного атеизма (1944 – 1989 г.) эта практика была немного трансформирована – на кладбища жители Самокова идут сразу после провозглашения священников „Христос Воскресе!” и не участвуют в полуночной литургии. Стандартно делается так: все во главе со священниками обходят с литией храм, входят в него, целуют икону „Воскресение Христово”, дарят красное яйцо для храма, выходят из храма, некоторые бьются одним (или больше) красным яйцом и тогда идут на кладбище. Это означает, что на могиле „своего покойника” на кладбище они оставляют или второе красное яйцо (первое для храма), или третье. Важно подчеркнуть, что эта практика является только городским явлением – в селах Самоковского фольклорного региона[3] она не зафиксирована. Более того – после сильной миграции из окрестных сел в Самоков в 60-ые и 70-ые годы XX в., новые „горожане” (т. е.

[1] Сегодня обычно самая большая из тех, которые есть в продаже.

[2] Инф. Мария Иванова Гаврилова, р. 1933 г. в г. Самоков, обр. 11 кл., чиновник, ее дед священник.

[3] Это сама Самоковската котловина, от Дупнишкой котловины – с. Сапарево, мах. Гюргево г. Сапарева баня, с. Овчарци и с. Крайници, вся долина р. Марицы до с. Костенец, с. Горна и Долна Василица, с. Очуша и с. Габровица.

„первое поколение горожан”) явно не принимают эту практику и относятся к ней отрицательно. Естественно это так для т. наз. „церковных людей” – т. е. активных верующих, которые участвуют (относительно) регулярно в приходской жизни самоковских православных храмов. Для их сыновей и дочерей (т. е. „второго поколения горожан”) в 80-ых и 90-ых гг. XX в. хождение на кладбище ночью на Пасху уже часть празднования Воскресения Христова в г. Самокове и даже является его привлекательной частью.

Почему? Почему и откуда появилась эта практика в г. Самоков? Ответы можно искать как минимум в двух направлениях:

Эта практика является типично христианской. Провозглашение Воскресения Христова есть сердце христианства: „Восстанут мертвые, и сущие во гробах возрадуются”. <…> И самое древнее христианское исповедание веры, так называемый апостольский символ, так прямо и утверждает: „Верую в воскресение тел”. <…> С проповедью воскресения вышли из Иерусалима апостолы, о воскресении из мертвых проповедовали до края земли. И эту веру, эту радостную новость, это благовестие принимали, и о нем радовались, и им жили те, кто благовестие апостолов делал своим. А для тогдашнего мира это была неслыханная, абсурдная проповедь, Тот мир еще мог как-то, с грехом пополам, неохотно, поверить в бессмертие души, но для него абсурдом казалось это воскресение тела. Когда об этом заговорил апостол Павел в Афинах, самом сердце греческой мудрости и просвещения, философы, слушавшие его, рассмеялись и сказали Павлу: „Ну, об этом мы послушаем завтра” – и ушли (Деян. 17:32)” (Шмеман 2014).

Православная церковь запрещает поминки в период от дня св. Лазаря (*Лазаровден*) до дня св. ап. Фомы (*Томина неделя*). В этот период неуместны все личные, частные поминальные службы. Смысл этого запрета в том, что не надо делать трапезы от живых для усопших. Естественно, никто не может запретить молитвы об усопших. Также не надо делать поминки на Рождество Христово от дня св. Игнатия Богоносца (20.12.) до дня св. Иоанна Крестителя (07.01.), а в принципе и по воскресеньям, но тогда и сейчас разрешается κατ' οικονομιαν. Причина состоит в том, что радостный повод служб (Воскресение и Рождество Христово) не надо смешивать со службами по усопшим. Интересно, что этот вопрос стал особенно актуален в XVIII в. для монахов на Св. Горе Афон[1] – т. наз. *коливади*[2] (Metalinos 1994)[3]. Они развивали символику „вареной пшеницы”

[1] Есть легендарные свидетельства, что еще с XVII в. в г. Самоков были несколько подворий светогорских монастырей. Ср. (Темелски 2000: 190).

[2] *Коливади* – от *коливо* ‘вареное зерно, пшеница’. См. https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9A%D0%BE%D0%BB%D0%B8%D0%B2%D0%BE (07.04.2014 г.)

[3] http://vseh-svjatih.blogspot.com/2010/02/v.html (07.04.2014 г.)

как символ умершего человеческого тела, которое может быть воскрешено только с Божьей помощью. И защищают идею, что в воскресенье неправильно делать поминки с „*коливом*”, но имена усопших могут упоминаться на св. литургии и не запрещаются „простые трисагии”. Их аргумент в том, что в воскресенье господствует Воскресение, и не только поминки с „*коливом*” не делаются, но и пост в св. Четыредесятицу неполон. В их апологии „в субботу тело Христово было в гробу – поэтому мы даем коливо, а в воскресение Он воскрес со славным и преображенным телом”. По их утверждению, „не надо смешивать символы, потому что так смешиваются и причины, и последовательность вещей, которые породили символы”. Имеется и апостольский аргумент, что „не надо грустить в дни радости”. Пасхальная литургия исполняется и делается все необходимое, что нужно отслужить в этот период. Известно, что во всю Светлую неделю все богослужения имеют одинаковое содержание и меняется только глас, и если в остальное время гласы меняются каждую неделю, то в это время они меняются каждый день. Отпадают все святийские тропари и стихиры, основная остается Цветная триодь. Таким образом, в список „запрещенных” последований поставлены не только поминки и панихиды, но и службы в чести святых, вообще все. Образ всего этого таков: Ночью нам нужна лампа, чтобы осветить свои дома. Но когда выйдет солнце, оно затмевает их и они становятся ничтожны перед его блеском, а в их использовании нет необходимости, потому что солнечный свет затмевает их. Оно и греет вместо них. Зачем жечь лампы, когда взошло Солнце правды? Пасхальная служба дает полноту всему богослужению (Metalinos 1994).

Т. наз. „отпускание усопших на Пасху” – на всей болгарской этнической территории повсеместно распространено верование, что на Пасху усопшие отпускаются снова на наш свет и находятся здесь до дня ап. Фомы (*Томина неделя*) или до Вознесения Господня (*Спасовден*). Здесь они гуляют по всем местам которые посещали, когда были в мире живых. Логично предположить, что жители Самокова ходят на кладбище, чтобы сообщить своим усопшим родным, что Пасха наступила и у них своеобразный „отпуск”. Параллели этой практики (до этого момента!) открыты в г. Гоце Делчев [1] – снова митрополитском центре и на Кубани, Российская Федерация: „Иногда в качестве суеверных или привнесенных в советское время воспринимаются обычаи, не противоречащие христианским нормам. Например, на Кубани в некоторых станицах существует традиция поздравления усопших на Пасху. После Пасхальной всенощной станичники заходят на кладбище и, подходя к могилам родственников, со

[1] Г. Гоце Делчев (до 1947 г. Неврокоп) находится в Западной Болгарии на 200 км Ю от болгарской столице София.

словами „Христос воскресе!” целуют надмогильный крест, а потом идут домой праздновать. Но человек, не знакомый с традицией, может счесть, что хождение на кладбище связано с помином, который не должен совершаться в пасхальные дни. Мы не раз сталкивались с тем, что священники активно борются с этой традицией. Как-то моя собеседница, рассказывая о традициях празднования Пасхи в их станице, заявила: „А вот наш батюшка – не знаю, какой он веры – запрещает ходить на Пасху на кладбище”. Это значит, что она скорее поставит под сомнения действия и вероисповедание священника, чем традицию, которую восприняла от родителей.” (Кузнецова, 2010)

Вывод 1. Все это показывает, что в наиважнейшей для православного христианина временной момент – Пасху, сакральное городское пространство г. Самокова возвращает свою целостность, а „город живых” и „город мертвых” сливаются в единый общий город. И живые, и мертвые разделяют общую радость от Светлого Христова Воскресения. Это подтверждается тем, что в дни вне Пасхи существует ясный запрет ходить ночью на кладбища и даже ходить близко к кладбищенскому забору. И еще, согласно Православной церкви (в большой степени), культ кладбищ и надгробных памятников не является исконно христианским, потому что христианство не провозглашает растворения в природе определенной ее части, которая служила некоторому телу, а провозглашает воскресение жизни в ее полноте и завершенности, осуществленных в любви. В этом значение Пасхи. В этом и исконная сила и радость христианство – „поглощена смерть победою.” (1 Кор. 15:54).

Вывод 2. Этот пример из г. Самокова показывает, что очень часто в своих конкретных проявлениях православное христианство и болгарская фольклорная культура не противоречат друг другу, не конфликтуют, а наоборот – между ними есть прямые и буквальные соответствия. (Рангочев 2011: 313 – 334). И поэтому давно пора критически переосмыслить такие понятия, как „бытовое христианство”, „фольклорное христианство” (Георгиева 2012: 23–39) или „утилитарная сакральность” (Иванова 1995: 102–117), которые имплицитно противопоставлены „православному христианству” – они предполагают дихотомию, которая уже устарела и/или является иллюзорной. Очевидно, что адекватный и аналитический взгляд на болгарскую фольклорную культуру может быть и является теологическим[1]. Иначе говоря: более тысячи ста лет болгарский этнос находится в

[1] Ср. написаное для култ към Св. Богородици в Константинополе: „Осмисление култа к пресв. Богородицы как основный в Константинополе является результатом внутренного развития ромейского общество во второй половине VI и начале VII века. Неть сомнения, что это есть проявление християнизацией публичной жизни Империи, ее *литургификации*, а чисто религиозный подход к пониманию все существующее превращается в единствено возможный. <...>Эта концепция превращаетсь в сущностной для пониманию разных реалии в публичный и державный жизни не только в целое хилядолетное существование Империи, но и во всех стран, которые находились под ее влиянии (т.э. Болгария – б.м. К.Р.) ” (Билярски, 2004:45).

центре православной цивилизации и только через призму православного христианства может быть понята и адекватно истолкована болгарская фольклорная культура.

Литература

1. Билярски 2004: Билярски, Ц. Покровители на Царството. Св. цар Петър и св. Параскева-Петка. София.
2. Болгарская мифология 2006: Българска митология. Енциклопедичен речник. Стойнев, А. София.
3. Браун 2000: Браун, П. Култът към светците. София.
4. Захариев 1937: Захариев, П. Една хронология на Самоков. – в. „Самоков", бр. 143/23.10.1937 г.
5. Гагова 2013: Гагова, Н. Св. Никола – застъпник на душите пред Сташния съд, В: сп. Старобългарска литература, кн. 48, 28 – 40.
6. Гергова 2012: Гергова, И. Иконостаси от XVII век в Самоковско – Годишник на Асоциация "ОНГЪЛ" , т. X, "Етнос и сакрална география", год. 7, 2011, София, 141–157.
7. Георгиева 2012: Георгиева, А. Фолклорни измеления на християнството. София.
8. Михайлова 1943: Михайлова х. Христова, Е. Етнографско проучване на гр. Самоков. Дипломна работа, СУ „Св. Кл. Охридски", С., 1943.
9. Иванова 1995: Иванова, Е. Утилитарната сакралност – откриване на поносимостта. – Български фолклор, кн. 1-2, 102-117.
10. Ковачев 2002: Ковачев, Р. Новопостъпили османотурски описи като извор за селищната система, населението и административното деление на Родопите (втората половина на XVI в.). II част – В: RHODOPICA, кн. 1-2, Смолян, 191-217.
11. Кузнецова 2010: Кузнецова, Ир. Традиционная культура: история и церковная миссия. Беседа с этнографом Ириной Кузнецовой, 13.10.2010 г.,
12. http://www.pravoslavie.ru/guest/41923.htm (07.04.2014 г.)
13. Маринов 1984: Маринов, Д. Избрани произведения. Т. II. София.
14. Патев, Хаджиангелов 2003: Патев, И. и В. Хаджиангелов. Бельова църква Рождество прсв. Богородицы. Сты Симеон Сомоковски. София.
15. Полимирова 2002: Полимирова, М. За някои аспекти на култа към Св. Харалампий в Самоковско. – В: Годишник на СУ „Св. Кл. Охридски", Център за славяновизантийски проучвания „Иван Дуйчев", т. 91 (10), 2001, С., 289-296.
16. Рангочев 2003: Рангочев, К. Светци и святост в Самоковско. – В: Годишник на Софийския университет „Св. Климент Охридски", Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев", т. 92 (11), 2002, С., 67-73.
17. Рангочев 2006: Рангочев, К. Светци – патрони на църкви в Самоковско. – В: Годишник на СУ „Св. Кл. Охридски", Център за славяно-византийски проучвания „Иван Дуйчев", т. 94 (13), 2004, С., 265-270.
18. Рангочев 2008: Рангочев, К. Менталност и сакралност II. Структура на сакрума: Култът към Света Богородица в град Самоков. – В: Годишник на Асоциация „ОНГЪЛ". Т. V. Етнология на пространството, год. 5, ч. 1, 2008, С., 34-46.
19. Рангочев 2011: Рангочев, К. Фолклор и религия I: проблемът за термините, В: Годишник на Асоциация "ОНГЪЛ" , т. IX, "ЕПОС – ЕЗИК – МИТ", год. 7, 2011, София, 313–334.
20. Семерджиев 1913: Семерджиев, Хр. Самоковъ и околността му. (Фототипно издание 1984 г.). С., 1913.
21. Темелски 2000: Темелски, Хр. Самоков през Възраждането. С., 2000.

22. Турецко-болгарский словник 1962: Турско-български речник. Романски и кол., София.
23. Хаджиангелов 2006: Хаджиангелов, В. Ново раннохристиянско селище край Самоков. – В: Готите. Съвременни измерения на готското културно-историческо наследство в България. София, 78 – 82.
24. Шабанов 1967: Шабанов, Ф. Государственный строй и правовая система Турции в период танзимата. Баку, 1967.
25. Шмеман 2014: Шмеман, А. Цикл бесед о христианском понимании смерти. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/dushepopechenie/Shmeman_Smert.php (07.04.2014 г.)
26. Metalinos 1994: Metalinos, G. I confess one baptism… St. Paul's Monastery, Holy Mountain, 1994.

В. В. Ситдиков

Православные храмы и часовни имени Александра Невского на Южном Урале

На Южном Урале огромное множество православных храмов и часовен. Среди них много святынь носящих имя святого благоверного князя Александра Невского. Однако, культовые сооружения на Южном Урале, построенные в XIX – начале XX века в честь Александра Невского имеют определенную специфику. Большинство из этих храмов и часовен не посвящены напрямую Александру Невскому, а строились они еще в память или об Александре II, освободившем крестьян от крепостной зависимости, в силу чего он был широко популярен среди населения Российской Империи, или об Александре III.

Закладка Александро-Невской церкви в городе Челябинске произошла 22 июня 1907 года на месте часовни в честь святого князя [3]. Перестройку часовни в храм предложила Оренбургская консистория в 1894 году [3]. Собственно сама часовня была построена в память об убийстве 1 марта 1981 года народовольцами императора-освободителя Александра II [12]. Часовню начали возводить на вновь открытой Александровской площади, разбитой в честь все того же императора [12]. Следовательно, Александро-Невская церковь в городе Челябинске строилась как храм-памятник Императору Александру II, царю освободителю в честь его небесного покровителя святого благоверного князя Александра Невского [13, л. 1]. Тем более что на запланированный год открытия и освящения храма исполнялось пятьдесят лет Великой реформе освобождения крестьян от крепостной зависимости (19 февраля 1911 года) [13, л. 1].

Строительство храма осуществлялось по проекту академика А.Н. Померанцева. По его проекту построен Собор Александра Невского в Софии (1904-1912 гг.), который намного богаче и масштабней челябинского храма [24, с. 110, 111]. Строительство церкви велось с 1907 по 1911

год, но на момент 1912 года в храме был только один придел в честь князя Александра Невского [17, л. 127]. На постройку храма жертвовали деньги частные лица, многие организации, Челябинская городская дума, государственные деятели [3], и в том числе сам Император Николай II [13, л. 1].

Существуют различные точки зрения на счет факта посвящения храма Александру II. Так К.А. Шишков в статье «Услышать связь времен» говорит о том, что храм посвящен именно Александру Невскому – его воинским и полководческим заслугам [2, с. 106]. С.И. Загребин считает, что факт появления имени Александра II в связи с Александро-Невской церковью напрямую был связан с недостатком средств на строительство храма [2, с. 107]. В результате чего строительный комитет сознательно выдумал идею о храме-памятнике Александру II для изыскания средств в вышестоящих инстанциях, и поэтому, по мнению С.И. Загребина, церковь была построена только в честь полководца Александра Невского [2, с. 107]. Уточнил обстоятельства данного вопроса В.С. Боже. Опираясь на архивные документы, он утверждает, что церковь изначально строилась как храм-памятник Александру II, а освящен в честь своего патрона святого Александра Невского [2, с. 107].

В соответствии с действующим законодательством 13 апреля 1922 года здание церкви было передано группе верующих в бессрочное пользование, и в этом же году в связи с голодом из храма были изъяты ценности [1, с. 154]. В 1930 году по решению Челябинского горсовета от 4 марта церковь была закрыта [1, с. 154]. После этого в здании разместили типографию, были сняты кресты, демонтированы купола и шатер с колокольни [1, с. 155]. В 1985-1986 гг., были проведены ремонтно-реставрационные работы, в результате которых был восстановлен первоначальный облик храма [1, с. 155]. Однако в помещении храма оборудовали зал камерной и органной музыки [1, с. 155]. В конце ноября 2013 года были прекращены концерты в храме, и стало известно о скором переносе органа в специально отведенное концертное здание, и о начале работ над иконостасом и росписью стен [4]. А уже 6 декабря, в день почитания Православной церковью святого князя Александра Невского, в челябинском храме прошла праздничная литургия, которую совершил Митрополит Челябинский и Златоустовский Феофан, службу завершил крестный ход [8].

В городе Троицке действует храм во имя святого благоверного князя Александра Невского. Закладка Александро-Невской церкви, в просторечии «Амурской», произошла в 1884 году [10, с. 54]. Строительство окончено в 1889 году, и в этот же год она была освящена [10, с. 54]. В годы Советской власти церковь переживала сложные времена. В 30-е годы

храм нуждался в большой посещаемости прихожан из-за угрозы закрытия [10, с. 57]. 18 августа 1937 года был арестован протоирей Николай, а уже 16 ноября постановлением Тройки УНКВД по Челябинской области он был расстрелян [10, с. 57]. 27 февраля 1940 года, опираясь на ходатайство горожан, исполком Троицкого горсовета постановил закрыть церковь, а в ее здании решено открыть кинотеатр [10, с. 57]. Однако во время ВОВ в 1944 году храм был возвращен общине верующих, а позднее ей были возвращены и колокола [10, с. 57]. В ноябре 1961 года было снова принято решение о закрытии церкви и переоборудовании здания под кинотеатр, а в марте 1963 года помещение было передано городскому краеведческому музею [10, с. 57]. Только в 1991 году здание было окончательно возвращено верующим, и уже 6 декабря состоялось первое богослужение на престольный праздник святого благоверного князя Александра Невского [10, с. 57].

Также в Троицке до 1924 года действовала каменная Александро-Невская часовня, но точных данных о времени ее закрытия и разрушения пока нет [11, с. 60]. Построена она была, так же как и одноименная церковь города, в 1889 году [10, с. 54; 11, с. 60]. Как считает Е.Д. Королева, часовня была возведена в ознаменование чудесного спасения императора Александра III и его семьи в железнодорожной катастрофе [11, с. 60]. На этот счет в часовне имелась надпись: « В память избавления 17 октября 1888 г.» – день крушения императорского поезда [11, с. 60]. Следовательно, часовня была посвящена святому благоверному князю Александру Невскому – небесному покровителю императоров Александра II и Александра III. Согласно отчету протоирея Свято-Троицкого собора И. Ильина каждый год 17 октября в часовне совершался «благодарственный молебен с возглашением вечной памяти в Бозе почивающему Императору Александру III» [11, с. 60].

В Троицком районе в с. Клястицкое в 1868 году построена (освящена в 1870 г.) каменная церковь Рождества Христова [21, с. 146]. В 30-е годы она была закрыта, но время ВОВ открыта как церковь Александра Невского, и вновь закрыта уже в 60-е годы [21, с. 146]. Новую жизнь церковь обрела в 2000 году, когда она была восстановлена и освящена в честь Рождества Христова [21, с. 146; 19, с. 70].

Во второй половине XIX века при Миасском заводе возникла необходимость в строительстве второго храма, так как один храм не справлялся с наплывом прихожан [19, с. 98]. 19 ноября 1881 года состоялось освящение новой церкви во имя святого благоверного князя Александра Невского [19, с. 99]. Как в 1882 году об этом событии писали «Оренбургские епархиальные ведомости»: «1861 года мастеровые Миасского завода <…> пожелали в ознаменование монаршей милости увековечить память

дарования свободы построением храма во имя патронального святого царя-освободителя…» [19, с. 98]. То есть храм возводился в память об Александре II, отменившего крепостное право, в честь святого его покровителя Александра Невского. Здание церкви было полностью разрушено в марте-апреле 1939 года, а на его месте было построено здание Автомеханического техникума [23, с. 107]. В 2007 году была построена Новая церковь Александра Невского [19, с. 98].

В городе Златоусте на горнозаводской площади, около Свято-Троицкого Собора, в первой половине XX века располагалась мраморная часовня Александра Невского [6, л. 480]. Часовня строилась в память о царе-освободителе и в «ознаменование» 35-летия существования вспомогательной кассы Златоустовского Горнозаводского Товарищества [5, л. 36; 6, л. 480]. Идея строительства принадлежит членам Златоустовского Горнозаводского Товарищества, которые сначала в память о 8 марте 1961 года купили в мае 1901 года образ Александра Невского, а уже после решили соорудить часовню, в которой предполагали хранить образ, как «назидание потомству» [5, л. 36]. В декабре 1902 года был заключен договор на строительство мраморной часовни с мещанином Василием Антиповичем Казаковым [6, л. 480]. По договору за строительство Казаков В.А. должен был получить 5000 рублей, а срок исполнения был установлен 20 августом 1903 года (по старому стилю) [6, л. 480, 480 об.]. Фундамент предполагалось сложить «из дикаго камня, взятого с горы Татарки», а цоколь, стены, колонны, и даже крыша должны быть сделаны из мрамора [6, л. 480, 480 об.]. В.А. Казаков не успел закончить часовню из-за финансовых трудностей и непогоды к установленному сроку, и даже на момент ноября 1903 года строение было готово только на половину [6, л. 479]. Но, наверное, часовня была достроена к лету 1904 года, а вокруг ее был разбит сад [26]. В советское время часовня была разрушена. Предположительно это произошло в 1933-1934 годах, когда разрушали Свято-Троицкий собор [26], который был снесен в ноябре 1933 года, а на месте собора предполагалось строительство цирка [9]. В память о разрушенной святыне в 2003 году началось строительство новой часовни Александра Невского, которая была освящена в 2005 году [22]. Однако в этом случае уже не идет речи об Александре II, и часовня только ассоциируется с князем. В 2012 году было решено перестроить часовню в небольшой храм, и по планам строителей уже летом 2013 года должны будут начаться богослужения [22].

В городе Усть-Катаве на народные средства в 1873 году в память о спасении от покушения на императора Александра II была построена деревянная часовня в честь его святого покровителя Александра Невского [19, с. 130]. Но в 1890 году из-за сильного пожара в центре города часов-

ня сгорела дотла [19, с. 130]. Горожане решили возвести на ее месте церковь на основе добровольных пожертвований [19, с. 130]. На строительство ушло 20 лет, и новый храм был торжественно открыт и освящен в 1911 году [19, с. 130]. В 30-е годы храм был закрыт и переоборудован в клуб, а уже после постройки Дворца культуры и вовсе снесен [19, с. 130].

В 80-х годах XIX века в селе Демарино (современный Пластовский район) начался сбор денег на строительство школы [19, с. 79]. Однако из-за отсутствия церкви в селе власти не разрешали строительство, пока уральский предприниматель А.Ф. Поклевский-Козелл не выделил средства на строительство церкви Александра Невского [19, с. 79]. Сама церковь в 30-е годы была закрыта и использовалась в качестве зернохранилища вплоть до 90-х годов, когда помещение было передано сельскому клубу [19, с. 79]. Только с 2007 года возобновлены церковные богослужения [19, с. 79], а в апреле 2013 года установлен семитонный купол [20].

В селе Харино (современный Красноармейский район) находится кирпичная церковь Александра Невского. Есть упоминания о том, что на ее мете стоял деревянный храм [7]. Строительство деревянной церкви датируется примерно 1862 годом [7; 18]. Но в результате пожара 1900 года она сгорела, и местные жители приняли решение о строительстве на ее месте кирпичной церкви [7; 18]. В 1910 году на средства прихожан была построена и освящена церковь Александра Невского [16, л. 162]. В церкви имелся один предел во имя святого благоверного Александра Невского [16, л. 162]. В 30-е годы, как и большинство православных храмов в стране, Александро-Невская церковь в селе Харино была закрыта, а позднее в ней разместился зерносклад [7; 18]. В 1993 году храм был передан общине верующих, но богослужения начались только в 2001 году, хотя и в это время еще продолжались параллельные работы по восстановлению храма [18].

В мае 1835 года на берегу реки Берсуат была основана пограничная казачья крепость – Наследницкая, названная в честь будущего императора Александра II, как наследника престола [19, с. 160]. В августе 1844 года в центре крепости была заложена каменная Александро-Невская церковь [19, с. 160; 14, л. 20]. Церковь построена в 1847 году «тщанием Оренбургского Военного губернатора» за счет казны [15, л. 6]. В храме был один придел во имя святого благоверного Александра Невского [15, л. 6]. Храм был закрыт в 1934 году [19, с. 160]. По утверждениям местных краеведов, позднее в здании церкви располагался цех машиностроительной станции, поэтому внутри разместились станки и трудились рабочие [25]. Храм был разорен, настенная роспись была утрачена, а священник храма был подвергнут гонениям и позднее приговорен к смерт-

ной казни [25]. Новая история богослужений в храме начиналась с 1994 года, и на сегодняшний день храм является действующим [19, с. 160].

Таким образом, можно говорить о том, что большая часть дореволюционных православных храмов и часовен на Южном Урале имени Александра Невского не только посвящены святому благоверному князю Александру Невскому, а еще они строились как памятники Александру II и Александру III. Реформа по освобождению крестьян оказала мощное влияние на население, что выразилось в широком распространении традиции строительства в память императора и проведенных им реформ православных святынь. Однако данные императоры не причислены к лику святых, а значит, православные святыни не могут носить их имя. Так как Александр Невский является небесным покровителем семьи Романовых, то храмы и часовни носят имя святого благоверного князя Александра Невского. Однако касаясь святынь, построенных или заново открытых уже после революции 1917 года, то здесь не идет речи о памяти какого-либо императора, а связываются они либо напрямую с самим князем, либо с памятью о разрушенных дореволюционных святынях, носивших его имя.

Литература

1. Боже В.С. Материалы к истории церковно-религиозной жизни Челябинска (1917-1937 гг.) / В.С. Боже // Челябинск неизвестный: краеведческий сборник. Вып. 2. Сост. В.С. Боже. – Челябинск, 1998. С. 107-181.
2. Боже В.С. Христорождественнский собор и Александро-Невская церковь в Челябинске: из истории строительства / В.С. Боже // Древнерусская традиция в культуре Урала: материалы научно-практической конференции (28 – 30 апреля 1992 г.). – Челябинск, 1992. С. 103-107.
3. Вознюк Л. Ю., Конышева Е. В., Скориков А. И. Церковь Александро-Невская [Электронный ресурс] // Энциклопедия Челябинск [Офиц. сайт]. URL: http://www.book-chel.ru/ind.php?what=card&id=4277. (Дата обращения 24.11.2013).
4. В храме Александра Невского прошла первая служба [Электронный ресурс] // Информационная группа «Вечерний Челябинск» [Офиц. сайт]. 06.12.2013 URL: http://vecherka.su/?module=news&id=10623. (Дата обращения 08.12.2013).
5. ЗГАО (Златоустовский государственный архив области). И-20. оп. 1. д. 421. Управление Златоустовского завода и оружейной фабрики.
6. ЗГАО (Златоустовский государственный архив области). И-20. оп. 1. д. 1135. Управление Златоустовским горным округом.
7. Калентьева Н. Угроза над куполами / Н. Калентьева // Аргументы и факты. – 2009. – №23. – С. 17.
8. Карелина И. Митрополит Феофан призвал помириться верующих и поклонников органной музыки в Челябинске [Электронный ресурс] // Комсомольская правда. [Офиц. сайт]. 07.12.2013 URL: http://chel.kp.ru/online/news/1605408/. (Дата обращения 08.12.2013).
9. Козлов А., Косиков Н. Свято-Троицкий собор [Электронный ресурс] / Златоустовская энциклопедия // Сайт города Златоуста [Офиц. сайт]. URL: http://www.zlatoust.ru/a/ze/sobor.html. (Дата обращения 24.11.2013).

10. Королева Е.Д. Александро-Невская церковь / Е.Д. Королев // Православные храмы Троицка: сборник статей и материалов. – Троицк, 2005. С. 54-58.
11. Королева Е.Д. Александро-Невская часовня / Е.Д. Королева // Православные храмы Троицка: сборник статей и материалов. – Троицк, 2005. С. 60.
12. Об Александровской площади и часовне «в память об убиенном Императоре Александре Вторам» [Электронный ресурс] // Храм Александра Невского. Общественное движение за возрождение храма. [Офиц. сайт]. URL: http://www.hramnevsky.ru/about/history/square/. (Дата обращения 08.10.2013).
13. ОГАЧО (Объединенный государственный архив Челябинской области). И-3. Оп. 1. Д. 1019. Переписка с городской думой об увековечении в г. Челябинске памяти писателя Л.Н. Толстого и пятидесятилетия крестьянской реформы 1861 г. 16 – 26 ноября 1910 г.
14. ОГАЧО (Объединенный государственный архив Челябинской области). И-226. Оп. 3. Д. 10. Клировые ведомости церквей Челябинского уезда: Трехсвятительской, Богородицкой, Николаевской, Александро-Невской. 1845 год.
15. ОГАЧО (Объединенный государственный архив Челябинской области). И-226. Оп. 3. Д. 19. Клировые ведомости церквей, расположенных в укреплениях Новой Оренбургской линии: Николаевской, Александро-Невской. 1850 год.
16. ОГАЧО (Объединенный государственный архив Челябинской области). И-226. Оп. 3. Д. 323. Клировые ведомости Баландинского 18 округа Оренбургской епархии за 1910 год.
17. ОГАЧО (Объединенный государственный архив Челябинской области). И-226. Оп. 3. Д. 335. Клировые ведомости градо- Челябинского благочиннического округа за 1912 год.
18. О храме [Электронный ресурс] // Храм святого Александра Невского, село Харино [Офиц. сайт]. URL: http://khram-kharino.ru/index.html. (Дата обращения 24.11.2013).
19. Православные храмы Челябинской области: история и архитектура. – Челябинск: ООО «Авто Граф», 2008.
20. Семитонный купол установили на возрожденный храм в селе Демарино [Электронный ресурс] // MediaЗавод [Офиц. сайт]. URL: http://mediazavod.ru/articles/133050. (Дата обращения 24.11.2013).
21. Туренбеков Р.Х. Православные храмы Троицкого муниципального района / Р.Х. Туренбеков // «Влзродим свой край»: материалы районной научно-практической конференции «Краеведческие аспекты в изучении культурного наследия Троицкого муниципального района». – Троицкий муниципальный район, 2007. С. 145-149.
22. Часовня Александра Невского в Златоусте превратиться в православный храм [Электронный ресурс; видеорепортаж] // Телеканал «Злат-ТВ» [Офиц. сайт]. 22.03.2012. URL: http://xn--80aenq0ba.xn--p1ai/all-news/1812-chasovnya-aleksandra-nevskogo-v-zlatouste-prevratitsya-v-pravoslavnyh-hram.html. (Дата обращения 24.11.2013).
23. Чухарева Н. Н. Церковь и советская власть / Н.Н. Чухарева // Истоки: сборник. – Миасс: Геотур, 2005 год. С. 97-107.
24. Шабалин С.М. Челябинская церковь Александра Невского в кругу памятников русской архитектуры конца XIX – начала XX в. / С.М. Шабалин // Древнерусская традиция в культуре Урала: материалы научно-практической конференции (28 – 30 апреля 1992 г.). – Челябинск, 1992. С. 107-113.
25. Шклейко О. Николаевская и Наследницкая крепости [Электронный ресурс] // Наш Урал. [Офиц. сайт]. URL: http://nashural.ru/Goroda_i_sela/nikolaevskaya-i-naslednickaya-kreposti.htm. (Дата обращения 08.12.2013).
26. Шубина И. Часовня в память царя освободителя / И. Шубина // Златоустовский рабочий. – 28 декабря 1999 – С. 3.

Д. В. Чарыков

О «народных героях» и исторической истине

Выступая на круглом столе в Государственной Думе на тему «Российская историческая традиция: содержание учебников истории», наместник Сретенского монастыря архимандрит Тихон (Шевкунов) выступил против дегероизации российской истории, призвав не бояться «криков либеральной общественности». «В создании учебников истории необходимо представить пантеон героев, не побояться этого, не побояться осуждения, криков либеральной общественности. Этот пантеон героев воспитает людей», – сказал он [1]. Мы склонны поддержать архимандрита Тихона в его предложении и обосновать, как должны соотноситься между собой такая идеальная категория как «народный герой» и стремление к исторической объективности.

История, историческая реальность, как и многие другие крупные абстрактные понятия, такие как государство, общество, – порождение нашего сознания. Носителями этих понятий и наполнением этих понятий являются люди. История живет и оживает только в нашем сознании – сознании потомков и исследователей. Здесь нужно дистанцироваться от солипсизма и обозначить, что это наблюдение не отменяет факта реального существования данных реальных объектов. Однако их осмысление и интерпретация, составляющие основу человеческого гносеологического микрокосма, все же плод сознания, им питаемо и в нем же умирает.

В связи с этим встает вопрос о соотношении общественных идеалов (к числу каковых относятся и «народные герои») как ментальных конструкций, длительно существующих в конкретном социуме и составляющих его смысловую и символическую структуру, и научных исторических истин. Подчеркнем, что акцент делается именно на научные исторические истины, т.к. в общественном сознании существует обширный слой исторических мифологем, ассоциируемых и с «народными героями». Называем их так не в силу их нереальности, но в силу того, что как категории, они не анализируются, не дифференцируются, а существуют, в терминологии Е.А. Мельниковой, как «места памяти» в коллективном сознании. Е.А. Мельникова характеризует их следующим образом: «хранилища социальных и этических ценностей, которые подтверждались каждый раз при воспроизведении определенной ее части. Тем самым они выполняли важную для социума морально-этическую функцию» [2; с. 4]. Таким образом, за этими научно недифференцированными мифологемами скрываются общественные идеалы, ценностно значимые для социума. Эти мифологемы-идеалы не имеют, как правило, полутонов, оттенков,

они построены на ценностных крайностях и, оттого, аксиоматичны. В свою очередь, в этом и значимость данных мифологем, так они форматируют собой смысловое, мировоззренческое поле общества. Не секрет, что исторические общественные идеалы зачастую вступают в противоречие с историческими знаниями, т.к. в определенном смысле идеалы «неисторичны», не терпят бытовой и фактологической детализации. Поэтому профессиональные историки зачастую вступают в интеллектуальное противоборство с подобными мифологемами-идеалами, обладая грузом фактологической информации.

Зададимся вопросом, насколько это оправдано? С одной стороны, ученые требуют прислушиваться к их изысканиям, обосновывая это стремлением к объективной исторической истине. С другой стороны, мы понимаем, что научные знания часто меняются от одной трактовки к другой. Даже если убрать сугубо конъюнктурные моменты, связанные с влиянием идеологии и личных пристрастий, остается объективное развитие науки в целом, описанное, в частности, в трудах Т. Куна. По сути, каждый новый ученый – это новое знание, новая концепция. Не случайно одним из требований к оформлению введения к научной диссертации является обоснование, пусть и формальное, научной новизны исследования. Таким образом, научное знание постоянно меняется и прирастает новыми трактовками. Кроме того, следует помнить, что в большинстве исторических научных тонкостей разбираются только профессионалы, причем работающие по данной теме (а в другой теме вполне могущие быть профанами). Их, в определенном смысле, можно сравнить с гурманами. И точно так же как не все люди являются гурманами и знатоками утонченных блюд, напитков или запахов, точно так же далеко не все разбираются в многочисленных нюансах исторических дискуссий. Если же они попытаются это сделать, то сами станут учеными-профессионалами, которых априори абсолютное меньшинство. Соответственно, очевидно, что большинство людей не могут быть компетентными в исторических дискуссиях (даже базовых), а сами дискуссии постоянно множат сами себя, что нормально для науки как формы познания мира. Тогда основной массе наших современников приходиться ориентироваться либо на *эрзац* научного знания (т. е. фактически принимать на веру некие абстрактные и очень огрубленные, зачастую научно-популярные модели), либо на воспроизводимые социумом через различные каналы социализации общественные идеалы в лице, например, «народных героев».

Таким образом, можно поставить под сомнение деятельность А. Невского, как это делает в своих полемических работах И.Н. Данилевский, или приравнивать А. Гитлера и И.В. Сталина, как то делает В. Резун. Доказывать, что не было подвига Сусанина, Матросова и многих

других, известных и безвестных, ставших в силу ряда обстоятельств народными героев. Однако следует понимать, что подвергнуть коррозии общественные идеалы «неопровержимыми» фактами, найденными и интерпретированными единичными учеными или научными школами, можно, но что их заменит для массового сознания? В итоге история отечества легко превратиться из образцов, достойных восхищения и подражания, в заповедник человеческих страстей, помноженных на историческую случайность. На таком фундаменте сложно построить здоровое общество, т.к. оно теряет свои идеалы, скатывается до бытового цинизма.

Поэтому хотелось бы предложить следующую схему взаимодействия научного исторического (а, шире, гуманитарного) сообщества и общества в целом. Это должны быть неразнозначные в плане информационного обмена системы. Система знаний исторической науки (именно науки, а не преподавания и учебников) должна быть открыта на информационные запросы общества и закрыта информационное тиражирование своих идей вовне. Т. е. если простой гражданин пожелает приобщиться к безднам исторических знаний – эта возможность должна у него быть и ограничивать его не следует. Дискуссии же историков должны замыкаться в контуре научного сообщества, вовне же информация должна исходить только как ответ на запрос, озвученный выше, либо как схема исторического прошлого, согласованная с общественным и государственным заказом. Тиражировать же полученные научные результаты, которые завтра уже на поверку могут оказаться ошибочными, допускать нельзя, сначала они должны выдержать проверку в самом сообществе и аккумулироваться в нем, а в дальнейшем крайне аккуратно и если на то возникнет необходимость, инкорпорироваться в общественное сознание посредством изменений в учебных курсах.

Заключить свои рассуждения о взаимоотношении общественных идеалов и исторической науки хотелось бы пространной цитатой из работ К.П. Победоносцева: «Несравненно раньше прагматической истории из глубины народного сознания и творчества народного возникла легенда и продолжает твориться наряду с историей. Она служит сама источником для истории и предметом исторической критики, но невзирая ни на какую критику, остается драгоценным достоянием народа, сохраняя в себе всю свежесть непосредственного представления. Народ понимает ее и любит ее, – и, прибавим, продолжает творить ее, не только потому, что склоняется к чудесному, но потому еще, что чует в ней глубокую истину, абсолютную истину идеи и чувства,– истину, которой не может дать ему никакой – самый тонкий и художественный – критический анализ фактов. Тех героев народной поэмы, которых развенчивает история, народ продолжает чтить; в них драгоценны для него черты идеала – идеала си-

лы, добродетели, святости, ибо в этих идеалах, а не в людях, не в событиях, не в преходящих образах жизни, народ чует абсолютную истину. Ученые не хотят понять, но народ чует душой, что эту абсолютную истину нельзя уловить материально, выставить осязательно, определить числом и мерою,– но в нее можно и должно веровать, ибо абсолютная истина доступна только вере. Ничего нет совершенного, ничего – цельного, ничего – единого в делах, чувствах и побуждениях человеческих, ибо всякий человек раздвоен сам в себе и только стремится к объединению, падая и колеблясь на каждом шагу. Итак, если подойдем с анализом к каждому подвигу, к каждому событию, к каждому историческому лицу,– никто его не выдержит, и героев не будет ни единого. Каждому подвигу предшествует такая цепь нравственных колебаний, его объемлет такая сеть разнохарактерных ощущений, побуждений, случайных событий, направляющих, изменяющих, рассекающих волю человеческую,– что для пытливого ума не остается и места подвигу, как цельному, свободному проявлению воли, направленной к идеалу. Но в народном представлении подвиг является именно цельным и живым проявлением силы: так верует народ, и без этой веры жить не может, ибо на ней вся жизнь человека держится, посреди рыдания и жалости, и горя, и лжи, коею она материально наполнена.

Вот почему заблуждаются те, которые хотят разложить эту веру в народе, отнять ее у него, под предлогом заботы о мнимой исторической истине. Людям необходима вера в идеал истины и добра;– но как сохранить эту веру, как поддержать ее, если она не воплощается в живом образе?» [3]

Литература

1. Архимандрит Тихон выступил в Госдуме. – Режим доступа: http://www.stoletie.ru/lenta/arkhimandrit_tihon_vystupil_v_gosdume_562.htm
2. Мельникова Е.А. Историческая память в устной традиции/ /Восточная Европа в древности и средневековье: Историческая память и формы ее воплощения. XII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР В.Т. Пашуто. Москва, 1820 апреля 2000 г. Материалы конференции. – М., 2000.
3. Победоносцев К.П. Московский сборник. – М., 2005. – Режим доступа: http://www.wco.ru/biblio/books/pobedonoscev1/Main.htm.

Н. В. Статина

Словарь фамилий прихожан Флоро-Лаврской церкви XVIII века

Региональные памятники письменности XVIII века являются отражением культуры и истории народа. Они позволяют не только предста-

вить состав именника того времени, но и проследить механизмы становления фамилий на отдельно взятой территории.

Материалом для словаря фамилий послужили церковные памятники письменности Тобольской епархии Челябинского заказа села Белоярского Флоро-Лаврской церкви за 1771, 1773, 1780, 1782, 1792 годы и документы государственного учета населения рассматриваемой территории за 1795 год из архивов Оренбурга и Уфы. Словарь раскрывает этимологию 150 фамилий и отражает подлинную информацию о первопоселенцах с. Белоярского, д. Петропавловской (Косулино), д. Пивкино, д. Чесноковки, д. Красноярки, д. Куликово.

Со страниц рукописных источников XVIII века приоткрывается не только история населенных пунктов данной местности, но и фамилии ее первых жителей. В селе Белоярском: *Басов, Воробьев, Зайков, Кучин, Малцов, Мутин, Насонов, Просвиряков, Пушкарев. Рошков, Рысев, Согрин, Тетеркин, Утюпин, Черепанов;* в деревне Петропавловской / Косулиной: *Балакин, Букин, Еупанов, Карандашев, Киселев, Кокшаров, Коробицын, Меновщиков, Мокин, Неустроев, Осокин, Перескоков, Полуянов, Портнягин, Самсонов, Софонов, Шатров, Швеин, Шляпин;* в деревне Пивкиной: Ботов, Гаряев, Гордеев, Дьячков, Завьялов, Минин, Ошмарин, Софонов; в деревне Красноярской: *Володимеров, Золотухин, Кичев, Лаптев, Лушников, Медведев, Минин, Пушкарев, Созыкин, Соколов, Усолцов, Ушеков, Чюгаев;* в деревне Куликовой: *Ершев, Куликов, Ошмарин, Соколов* [7, с. 8].

При анализе архивных документов данной территории с 1771 по 1795 г. можно заметить, что за двадцать четыре года произошли некоторые изменения в написании ряда фамилий: *Гордеев / Гордеевской, Гаряев / Горяев, Елисеев / Царегородцев, Еупанов / Елпанов, Колмаков / Калмыков, Кокшаров / Когшаров / Гогшаровых / Кашкаров / Меркушев, Кичев / Кычев, Полуянов / Полуянцов, Рожков / Ложков, Ушеков / Ушаков, Чюгаев / Чугаев* и других. За внешним сходством таких антропонимов таятся нередко глубокие различия. Например, этимология фамилии *Кокшаров* – от прозвища *Кокшар*, которое давали выходцу из местности по реке *Кокшен(ь)ге* (ныне Вологодская и Архангельская область), а происхождение фамилии Ка(о)шкаров – от прозвища Ка(о)шкар из тюркских слов *qocqar* –«племенной баран» или *кашкар* – «звездочка, белая отметина на лбу животного» [7, с. 11–12].

Принцип построения словарной статьи:

– выделение одной или нескольких фамилий прихожан Флоро-Лаврской церкви, зарегистрированных в исповедных росписях, метрических книгах и ревизских сказках с 1771 по 1795 год;

– текст памятников письменности, содержащих информацию о жителях исследуемой местности, дан курсивом;

– орфография имени, отчества, фамилии сохраняется полностью;

– в словарной статье указывается год, а также название населенного пункта, в котором зафиксирована фамилия впервые;

– в этимологической справке дается информация, от какого прозвища или календарного, некалендарного, иноязычного имени либо географического названия образована фамилия;

– значение фамилий восстанавливается путем их сопоставления с материалами исторических, диалектных, этимологических словарей русского языка, а также со словарями фамилий других территорий;

– в отдельных статьях приводится несколько этимологических значений фамильного прозвища, это позволяет читателю самому предположить причину появления той или иной фамилии.

В конце словаря даны приложения (фотографии, карты местности, списки глав семей прихожан, транслитерация текстов XVIII века) [7, с. 13].

Примеры словарных статей.

Андреевских. Фамилия государственного крестьянина деревни Петропавловской (Косулиной) *Игнатия Андреева Андреевских*, зафиксированная в учетно-регистрационных документах 1773 года (в 1780 году записан *Козицыным*). Основой фамилии послужило церковное имя *Андрей*. В греческом языке *andreios* – «мужественный, храбрый» [7, с. 14].

Балакин. Фамилия государственных крестьян деревни Петропавловской (Косулиной) *Стефана Яковлева Балакина, Анфима Яковлева Балакина, Михея Яковлева Балакина, Спиридона Перфильева Балакина, Игнатия Перфильева Балакина*, зарегистрированных в церковных учетных документах 1771 года. Основой фамилии послужило либо прозвище *Балака*, образованное от диалектного глагола *балакать* – «болтать, говорить о чем-либо пустом, несерьезном», либо тюркское слово *болакай* – «недотепа» [7, с. 15].

Вдовин. Фамилия государственного крестьянина села Белоярского *Степана Власова Вдовина*, причисленного по указу Челябинского нижнего суда 19 августа 1795 года под № 193 из Пермского наместничества Шадринской округи Уксянской слободы села Петропавловского в Чумляцкую слободу Челябинской округи. Основой фамилии послужило некалендарное имя или прозвище *Вдова* от слова *вдова* – «жена, живущая по смерти мужа безбрачно». Фамилию Вдовин мог иметь ребенок, чья мать стала вдовой [7, с. 19].

Гордеев. Фамилия государственного крестьянина деревни Пивкиной, зарегистрированного в церковных учетных документах 1771 года

под именем *Порфирий Самуилов Гордеев,* а в 1795 году – *Порфилей Самоилов Гордеевской.* Основой фамилии послужило имя *Гордей* из церковного имени *Гордий.* В греческом языке *Gordion* – имя фригийского царя [7; с.21].

Елпанов. Фамилия государственных крестьян деревни Петропавловской (Косулиной) *Космы Степанова Елпанова, Фомы Степанова Елпанова, Петра Степанова Елпанова,* матери их, вдовы *Екатерины Федоровой Елпановой,* зарегистрированных в церковных учетных документах 1773 году (в 1771 году записаны *Еупановыми).* Основой фамилии послужило название речки и возникшего на ее берегу селения *Елпань,* которое до 1780 года относилось к Завятской волости Уржумского уезда Казанской губернии, позже – к Луксунской волости Нолинского уезда Вятской губернии, в настоящее время – территория Нолинского района Кировской области. Сам топоним образован от тюркского слова *елп* (фонетические варианты – *алп, алып*), которое означает: 1) «меткий стрелок»; 2) «герой, богатырь, витязь»; 3) «отважный, храбрый, смелый». Конечное *-ан-* – формообразующий суффикс [7, с. 23].

Задорин. Фамилия государственных крестьян деревни Чесноковской *Максима Иванова Задорина, Федота Иванова Задорина, Андрея Иванова Задорина,* причисленных по указу Челябинского нижнего суда 19 августа 1795 года под № 193 из Пермского наместничества Шадринской округи Уксянской слободы села Петропавловского в Чумляцкую слободу Челябинской округи. Основой фамилии послужило некалендарное имя *Задора* от нарицательного слова *задор:* 1) «страстность, горячность в поведении, работе»; 2) «запальчивое, вызывающее поведение, вызывающий тон». Такую фамилию мог иметь задиристый человек, забияка [7, с. 27].

Ка(о)лмаков. Фамилия государственного крестьянина деревни Пивкиной *Василия Алексеева Калмакова,* переселившегося из деревни Большой Калмаковой, зафиксированная в учетно-регистрационных документах 1787 года. Основой фамилии послужило некалендарное имя или прозвище *Калмак* от слова *калмак*: 1) «племя в составе катайских башкир и название нескольких родов в составе башкирских племён». В переводе с башкирского языка – «остаток, часть»; 2) то же, что и *калмык*. Калмыки – «западно-монгольская народность, населяющая территорию от Нижней Волги до Азии» [7, с. 29].

Кочнев. Фамилия священника Флоро-Лаврской церкви села Белоярского *Михаила Кочнева, дьякона Петра Кочнева сына,* зафиксированная в учетно-регистрационных документах 1780 года. Фамилия восходит к прозвищу *Кочень* от нарицательного слова *кочень*: 1) в ряде говоров – «капустный ствол, кочерыжка», «репей»; 2) «стержень, вставленный в

борта лодки для прикрепления весла», «заостренная палка, стягивающая кольца, которыми скрепляют бревна плота», «ружье», «маленькая ручка косы, за которую держатся правой рукой при косьбе»; 3) «озябший человек», «окоченевший труп»; 4) в вятских говорах – «петух»; 5) в вологодских – «послесвадебная пирушка для новобрачных» [7, с. 35].

Лаптев. Фамилия государственных крестьян деревни Красноярской *Якова Арефьева Лаптева* (в 1773 году записан *Кунгурцовым*), а также *вдовы Ефима Лаптева Анны Никифоровой и ее детей Андрея, Алексея, Григория* (в 1773 году записанного *Шубиным*), *Митрофана, Настасьи, Петра, Василия,* зарегистрированных в церковных учетных документах 1771 года. Фамилия восходит к прозвищу *Лапоть* от нарицательного слова *лапоть:* 1) «крестьянская обувь, сплетенная из лыка, охватывающая только стопу»; 2) в ряде русских говоров – «мера длины, равная ¼ аршина»; 3) о человеке «тихом, неповоротливом», «глупом, несообразительном», «простоватом, бесхитростном», «грубом, нерасторопном» [7, с.37-38].

Меркушев. Фамилия государственного крестьянина деревни Петропавловской (Косулиной) *Ивана Меркушева,* зафиксированная в учетно-регистрационных документах 1795 года (в 1771 году записан *Кокшаровым,* в 1787 году – *Когшаровым,* позже – *Кошкаров).* Основой фамилии Меркушев послужило имя *Меркуша,* образованное от церковного – *Меркурий.* В латинском языке *Mercurius* – «Меркурий, вестник богов, покровитель торговли». От *merx* – «товар» [7, с. 41].

Пушкарев. Фамилия государственных крестьян села Белоярского *Петра Сидорова Пушкарева, Логина Савельева Пушкарева, Михайло Иванова Пушкарева, вдовы крестьянской жены Анны Наумовой Пушкаревой,* государственных крестьян деревни Красноярской *Никифора Иоанова Пушкарева, Андрея Сидорова Пушкарева, Саввы Симонова Пушкарева, Симеона Федорова Пушкарева* (в 1773 году записан *Вагановым*), *Анисима Андреева Пушкарева,* зарегистрированных в церковных учетных документах 1771 года. Фамилия восходит к прозвищу *Пушкарь* от нарицательного слова *пушкарь* – «артиллерист, воин при пушке» [7, с. 49–50].

Рошков. Фамилия государственного крестьянина села Белоярского *Василия Васильева Рошкова,* зафиксированная в учетно-регистрационных документах 1771 года (в 1782 году записан *Лашковым).* Фамилия восходит к прозвищу *Рожок* от нарицательного слова *рожок:* 1) «небольшой рог»; 2) «музыкальный инструмент, дудка»; 3) «соска в виде тряпочки, наполненная ржаным хлебом» [7, с. 50].

Усольцов. Фамилия государственного крестьянина села Белоярского *Федора Михайлова Усольцова,* причисленного по указу Челябинского нижнего суда 19 августа 1795 года под № 193 из Пермского наместниче-

ства Шадринской округи Уксянской слободы села Петропавловского в Чумляцкую слободу Челябинской округи. Фамилия образована от прозвища *Усолец*, данного выходцу из *Усолья*. Усольями в России именовали почти все поселения, связанные с соледобычей. Были основаны, например, Балахнинское и Вычегодское Усолья, несколько Усолий появилось в Верхнекамье. В XVI –XVII веках самым крупным было Камское месторождение, оттуда шел большой поток переселенцев на Урал и в Сибирь. Некоторые из них на новом месте именовались *усольцами* [7, с. 55–56].

Из вышеперечисленного видно, что «…Объяснить значение того слова, от которого образована фамилия, – не единственная и даже не главная задача. Не менее важна судьба фамилии, ее связь с определенными социальными слоями, ее географическое распространение и много другое» [6; с. 8].

Литература

1. ГАОО. Фонд 173, опись 11, дело 26.
2. ГАОО. Фонд 173, опись 11, дело 34.
3. ГАОО. Фонд 173, опись 11, дело 109.
4. ГАОО. Фонд 173, опись 11, дело 116.
5. ГАОО. Фонд 173, опись 11, дело 190.
6. *Никонов,* В.А. Словарь русских фамилий / В.А.Никонов. – М.: Школа-Пресс, 1993. – 224 с.
7. *Статина,* Н.В. Словарь фамилий прихожан Флоро-Лаврской церкви XVIII века / Н.В.Статина. – Челябинск: Изд-во ООО «Полиграф-Мастер», 2013. – 162 с.
8. ЦГИАРБ. Фонд И-138, опись 2, дело 74.

В. М. Шубкин

Реорганизация и попытка активизации деятельности Оренбургского (Чкаловского) Союза воинствующих безбожников (СВБ) на территории области перед началом Великой Отечественной войны

Перед началом Великой Отечественной войны в Чкаловской области возросла антирелигиозная пропаганда[1, с. 1]. На преодоление религиозного сознания в умах оренбуржцев была направлена работа Союза воинствующих безбожников (СВБ).

Агитационная работа «безбожников» по преодолению религиозного сознания имела успех не во всех регионах страны. К таким административным единицам относилась и Оренбургская область.

За четыре года до войны со стороны центральных органов власти была попытка реорганизации областного СВБ и активизации его деятельности, но она потерпела неудачу. Как проводилась реорганизация

СВБ, какие меры были приняты к ее активизации, и по каким причинам она потерпела неудачу, будет исследовано в этой статье.

В Оренбурге СВБ был зарегистрирован в 1926 г., ячейки безбожников появились в некоторых районах, «но работа не координировалась» [2, с.43]. Несмотря на поддержку государства, работа оренбургских безбожников находилась на низком уровне. Фактически до середины 30-х годов велась формально, на бумаге [2, с. 44].

Деятельность их освещалась в местной печати. Отчеты конференций безбожников печатались в областных газетах [3, с. 4]. К примеру, очередная районная конференция, проходившая в г. Сорочинске в начале августа 1937 г., публиковалась в газете «Оренбургская коммуна». Все выступающие на конференции критиковали местные партийные и советские организации за пассивность в антирелигиозной работе, что эти органы «не разоблачают контрреволюционную сущность церковников» [3, с. 4]. Из этих сообщений можно узнать и о религиозной жизни населения. Газета сообщает: «в г. Сорочинске появилось четыре попа агитирующих за богослужения, крещения, на их агитацию попадаются комсомольцы. В деревне Пронькино церковники уговорили крестить ребенка комсомолки Ожерельевой» [3, с. 4].

Заметки о деятельности Оренбургских безбожников появлялись и во всесоюзных антирелигиозных изданиях, таких как «Безбожник», «Антирелигиозник». В них рассказывалось о работе СВБ на территории области. К примеру, одна из таких заметок сообщала: «В г. Бузулуке Оренбургской обл. решением РК от 3 марта создано оргбюро СВБ в составе тов. Свечникова (председатель), Демихова, Голощапова, Гуляевой, Епанешникова, Макарова» [4, с. 52].

«Активизацию антирелигиозной деятельности на областном уровне вызвало анонимное письмо на имя И. В. Сталина, отправленное в октябре 1937 г. из Соль-Илецка. Автор письма указывал, что много молодежи посещает церковь. Письмо вызвало проверку, и данные в нем подтвердились» [2, с. 44].

В результате проверки ответственными инструкторами Центрального совета СВБ, длившейся до декабря 1937 г., все областное руководство СВБ было признано врагами народа [5, с. 2]. В период проверки в «Оренбургской коммуне» вышла статья М. Давыдова «Развернуть антирелигиозную пропаганду»[6, с. 3]. Автор писал: «Враги народа, сидевшие в союзе безбожников, сознательно разваливали антирелигиозную работу. В большинстве учреждений и предприятий города нет ячеек Союза Воинствующих Безбожников». Далее шли призывы о «необходимости развернуть антирелигиозную пропаганду, разоблачать антисоветскую деятельность церковников-мракобесов» [6, с. 3]. По окончании про-

верки, 28 декабря в Оренбургской коммуне вышла разгромная статья ответственного инструктора ЦС СВБ А. Дьяконова, критически характеризовавшего партийное руководство области и органы ВЛКСМ [5, с. 2].

Инструктор сделал выводы, что «с момента организации Оренбургской области, с 1934 года антирелигиозная пропаганда оставалась заброшенным участком партийной работы». «Провал получился ввиду того, что партийные организации не считали антирелигиозную пропаганду своей неотъемлемой работой», «забвение этой работы сказалось в том, что враги, троцкистско-бухаринские банды успели напакостить и здесь на этом участке работы. Долгое время в качестве председателя облоргбюро СВБ орудовал троцкистско-бухаринский выродок Степанов. Он довел созданную организацию СВБ до полного развала. После разоблачения Степанова, как врага народа, обязанности председателя оргбюро СВБ выполнял инструктор обкома партии Шестов. Но он не принял никаких мер к ликвидации последствий вредительства». «Пролезший на пост председателя оргбюро СВБ фашистский наймит Мухаметзянов сорвал всю антирелигиозную работу» – сообщал проверяющий [5, с. 2].

Из статьи видно, что проверка была крупномасштабная, и ей подверглись, если не все районы области, то большинство из них. Автор статьи сообщал, что «райкомы ВКП(б) стараются вообще отмахнуться от антирелигиозной работы». К примеру, «Люксембургский райком ВКП(б) получил указания о развертывании антирелигиозной пропаганды, организовал районное бюро СВБ, разослал по селам уполномоченных по организации ячеек СВБ, и на этом антирелигиозную “кампанию” закончил». То же самое происходило и в областном центре – сообщал инструктор: «Райкомы партии г.Оренбурга антирелигиозной пропагандой совсем не занимаются <…> в городе влачат жалкое существование 12 ячеек СВБ» [5, с. 2]. Далее А. Дьяконов отмечает, что и «комсомольские организации также самоустранились от антирелигиозной пропаганды. Они забыли программу комсомола» [5, с. 2].

Критикуя партийные власти за пассивность, автор подчеркивал, что религиозность в сельских районах не только не угасает, но считается нормой для населения, и этому способствуют «появившиеся бродячие попы, проповедники, монашки» [5, с. 2].

К тому же у народа пользуются авторитетом верующие люди, «в селе Екатериновка Кваркенского района церковники пытались выставить кандидатом в депутаты Верховного Совета своего ставленника» [5, с. 2]. «Дальше терпеть эту запущенность – преступление, Партия не может быть нейтральной в отношении религиозных предрассудков» [5, с. 2] – говорилось в статье.

В отчетном докладе по атеистической работе Председателем ЦС СВБ Ярославским за 1937 г. по Оренбургской области был сделан однозначный вывод, что «антирелигиозная работа находилась в состоянии полного развала в результате вредительской деятельности врагов народа» [7, с. 179].

С этого времени началась полная реорганизация Оренбургского СВБ и началась она с назначения нового председателя организации.

Новый глава облоргбюро СВБ Глазунов организовал штат из трех человек, для которых это место стало постоянной работой. Для активизации деятельности организации были сформированы лекторские группы. Первая большая атеистическая кампания была приурочена к Пасхе 1938 г [2, с. 44]. «Основанная на идеях, пришедших из центрального совета, оренбургские безбожники сосредоточились на разоблачении классовой сущности Пасхи и фашистских агентов» [2, с. 45]. В 1938 г. в областных и районных газетах стали выходить статьи с названиями «Церковники лазутчики», «Шпионы в рясах» [8, с. 3].

«Раскрытия славными органами советской разведки контрреволюционной деятельности, шпионов, диверсантов и убийц показали, что активными их помощниками были “святые отцы” – попы», писал в статье «Отделение церкви от государства» автор Л. Баконин [9, с. 4].

В другой статье автор Борис Кандидов предупреждал читателей, что «контрреволюционная поповщина имеет поддержку из-за границы <…> выполняя замыслы иностранных разведок» [8, с. 3].

Журналисты газет пытались внушить читателю, что «христианская религия и ее праздники стали орудием господства новых эксплуататоров – капиталистов», все статьи заканчивались призывами вроде «все на борьбу против религиозного дурмана» [10, с. 3–4].

Очень часто на страницах газет ячейки СВБ отчитывались о проделанной работе, пытаясь показать «бурную» деятельность, которой как показывали дальнейшие проверки, на самом деле не было. К примеру, один из отчетов на страницах газеты, в заметке «Число безбожников активистов учетверилось» [11, с. 4]. В ней автор рассказывал: «Еще в апреле этого года в зерносовхозе им. Молотова Белозерского района существовала всего одна ячейка СВБ, в которой состояло 24 человека. Сейчас на отделении совхоза и на центральной усадьбе работает 6 ячеек, объединяющих 94 человека. Руководитель антирелигиозной работы тов. Г. Ф. Егоров за 4 месяца организовал семь антирелигиозных лекций Происхождение религии, “жил ли Христос”, “Наука и религия” и др. Все ячейки выписывают журнал “Антирелигиозник”» [11, с. 3 – 4].

С 16 по 17 июля 1938 г. проходила первая областная конференция Союза воинствующих безбожников. «На конференцию приехало 66 деле-

гатов. Среди них членов ВКП(б) – 42, комсомольцев – 11 и беспартийных – 13. Из 16 районов: Бугурусланского, Илекского, Кваркенского и. т. д. делегаты на конференцию не приехали» [12, с. 4]. После двух дней выступлений делегатов и заслушивания отчетного доклада председателя Глазунова, конференция признала работу областного оргбюро неудовлетворительной [13, с. 4].

Несмотря на такие выводы, партийное руководство области не отчаивалось, продолжало пытаться активизировать работу СВБ. Выполняя резолюцию 18-го съезда ВКП(б) повседневно вести антирелигиозную пропаганду, «преодолевая пережитки капитализма», Чкаловский горком ВКП(б) организовал 2-х месячные курсы, без отрыва от производства по антирелигиозной пропаганде [14, с. 2; 15, с. 1]. При проверке оказалось, что из 45 человек, выделенных для учебы, курсы посещали только 19 [14, с. 2; 15, с. 1].

Не лучше дело обстояло и с заочными антирелигиозными курсами, организованными по линии Наркомпроса. Большинство заочников на этих курсах не занималось. Из 31 заочника г. Чкалова на очередную зачетную сессию явилось только двое [14, с. 2; 15, с. 1].

В областной газете снова появились критические статьи, с призывами к коммунистам и комсомольцам переменить свое отношение к этому участку идеологической работы. В статье «Повседневно вести антирелигиозную пропаганду» автор приводил выдержку из выступления И. В. Сталина о том, что «антирелигиозная пропаганда является тем средством, которое должно довести до конца дело ликвидации реакционного духовенства, вот почему антирелигиозная пропаганда является важнейшим участком партийной работы» [15, с. 1].

Журналисты и спецкоры СВБ писали с мест, что в ряде районов антирелигиозная работа запущена, а в таких районах как Халиловский, сообщал корреспондент: «не удосужились даже организовать районный совет СВБ» [15, с. 1].

Плохой организацией антирелигиозной пропаганды авторы газетных статей объясняли массовые невыходы на работу в пасхальные дни 1939 г. в ряде районов области: Шарлыкском, Халиловском и др. В областном центре г. Чкалове на Пасху не вышли на работу рабочие нескольких предприятий, фактически был остановлен Оренбургский паровозоремонтный завод [16, л. 69] , и на Ново-Киевском руднике была полностью прекращена работа [15, с. 1].

В июне 1939 г. областной комитет ВКП(б) принял решение о немедленном усилении антирелигиозной пропаганды на территории области и организации ячеек СВБ на крупнейших предприятиях, таких, как Чкаловская швейная фабрика, Чкаловский спирт-завод [17, с. 3; 15, с. 1].

Предполагалось «привлечь новые кадры агитаторов, проявивших себя во время выборов в Верховный Совет СССР и РСФСР», организовать их подготовку через семинары, лекции, доклады [15, с. 1; 18, с. 4].

Все попытки изменить сложившуюся ситуацию в антирелигиозной сфере до осени 1940 г. не принесли положительных результатов. Население области не хотело участвовать в этом, а те, кого направляли на эту работу, в большинстве своем выполняли ее формально на бумаге, в виде отчетов.

Это показала очередная проверка, проведенная инструкторами Центрального Совета СВБ. Свой отчет они опубликовали в «Безбожнике» в статье «О Чкаловской организации СВБ» [17, с. 3]. Инструкторы Центрального Совета СВБ Попов и Фишкин доложили секретарю ЦС о состоянии антирелигиозной работы в Чкаловской области, что «несмотря на решение областного комитета ВКП(б) об антирелигиозной пропаганде, принятое еще в июне прошлого *(1939 г. – В. Ш.)* года, она до сих пор поставлена неудовлетворительно. В областном совете СВБ – развал. За последнее время сменилось четыре его председателя» [17, с. 3].

Несмотря на поставленную задачу организации, покрыть сетью «безбожных» ячеек всю область, в 1940 г. как и в последующие годы не удалось [19, с. 39]. На областных и районных конференциях безбожников постоянно обсуждалась одна из главных проблем организации – пассивность первичных ячеек. «Главным недостатком в антирелигиозной работе является, что райсовет СВБ и первичные ячейки СВБ на местах не проявляют достаточной инициативы, а некоторые ячейки существуют только формально и не какой работы не ведут» [20, л. 8] – говорилось в одном из докладов.

Можно предположить, что большая часть членов Союза воинствующих безбожников состояла в ней лишь формально. Историк А. Н. Потапова приводит один такой пример, первичная организация безбожников Орского горкома отдела РКМ НКВД выбрала в 1941 г. председателем ячейки Черногорова И. При проверке ячейки оказалось, что он и не знал, что является членом СВБ [7, с. 179].

Центральный Совет СВБ поставил задачу Чкаловскому областному СВБ, срочно организовать заочные консультирующие пункты в каждом районе области, и к 1940 г. почти в каждом районном центре были организованы такие пункты. Районные советы СВБ постоянно отчитывались о своей работе в областной совет СВБ. Приведу несколько отчетов из районов: Ново-Сергеевский РК ВКП(б) и СВБ сообщали, что «при парткабинете организован консультпункт центральных заочных антирелигиозных курсов» [21, л. 8], кружок был организован из 25-ти человек, слушатели кружка были утверждены на бюро РК ВКП(б) 13 августа 1940 г.

Но через несколько месяцев «в составе слушателей осталось 18 человек, 7 выбыли из состава слушателей по разным причинам». «В кружке с начала работы проведены две установочные конференции, шесть докладов и две консультации» [21, л. 8] .

Из Акбулакского района сообщали, что «консультпункт организованный в августе 1940 г. на 30-ть человек, начал работать с большим запозданием – только 6-го декабря проведена установочная конференция, на которую явилось лишь 16-ть человек 22 декабря 1940 г. и 2 января 1941 г.», в отчете говорилось о том, что «консультпункт сильно отстал и создается угроза не выполнения в срок установленного учебного плана» [22, л. 45] . К тому же «антирелигиозная работа в районе происходит не повседневно, а компанейски перед пасхой, рождеством» [23, л. 22] . После нескольких месяцев «бурной работы» люди выбывали, а консультпункты, чаще всего вели свою деятельность на бумаге в виде отчетов о проделанной работе.

Деятельность Союза воинствующих безбожников, как в Чкаловской области так и в целом по стране, в основном заключалась в проведении лекций, докладов, бесед, читок [24, с. 111].

Лекторы, особенно районного масштаба, не всегда имели хорошую подготовку. Слабая и неудовлетворительная подготовка лекторов постоянно признавалась на районных и областных конференциях СВБ [25, л. 7 – 8]. Неудовлетворительная подготовка докладчиков и лекторов, в свою очередь, сказывалась на качестве антирелигиозной агитации. Зачастую лекторы не имели даже среднего образования и свои доклады готовили по школьным учебникам. Перед началом Великой Отечественной войны в области из состава лекторов, как не имеющих должной подготовки, уволили 10 человек [26, с. 198].

Попытка реорганизации и активизации деятельности областной Чкаловской организации СВБ перед началом войны не достигло желаемого результата. Членство в организации, как показывали проверки, были формальным, а иногда и фиктивным. Две масштабные проверки, проведенные Центральным Советом, сменили областное руководство СВБ, объявив их «врагами народа». После чего были попытки перестроить областной аппарат управления СВБ и оживить работу в содействии с партийными органами области и местной прессой. Создан штат лекторов, и в каждом райцентре созданы консультирующие пункты СВБ. Кроме того в областном центре начали работать заочные атеистически антирелигиозные курсы. Все было сделано, чтобы изменить сложившуюся ситуацию, но она не менялась. Люди, зачисленные в первичную ячейку СВБ, через несколько месяцев под разным предлогом старались из нее выбыть, а направленные на антирелигиозные курсы не посещали их. Все попытки

оживить работу СВБ и перестроить саму работу организации потерпели неудачу. Членство в организации продолжало оставаться формальным.

И причина тому чуждая населению идеология атеизма. Народ можно было загнать на лекции, под различными угрозами заставить записаться в первичную организацию СВБ, но невозможно было у людей изменить мировоззрение. Это фактически и стало одной из главных причин, по которым Союз воинствующих безбожников не смог развить свою деятельность на территории Чкаловской области в предвоенное время и достичь желаемого результата, «вытравить из сознания людей все религиозные пережитки» [24, с. 96].

Литература

1. Оренбургская коммуна. 1938. 27 декабря. Указом Президиума Верховного Совета СССР г. Оренбург 27 декабря 1938 г. был переименован в г. Чкалов, а Оренбургская область в Чкаловскую область.
2. *Курников М. В.* Деятельность союза воинствующих безбожников в Оренбургской области накануне Великой Отечественной войны. // Оренбуржье в годы Велико Отечественной войны. Материалы научно-практической конференции, посвященной 60-летию Победы в Великой Отечественной войне. В 3ч. Ч. 3.-Оренбург, 2005. – С. 44 – 46.
3. Оренбургская коммуна. 1937. 4 августа.
4. Антирелигиозник. 1937. апрель. № 4.
5. Оренбургская коммуна. 1937. 28 декабря.
6. Оренбургская коммуна. 1937. 24 октября.
7. *Потапова А. И.* Деятельность союза воинствующих безбожников на Южном Урале накануне и в годы Великой Отечественной войны. // Южный Урал в годы Великой Отечественной войны. Материалы региональной научной конференции, посвященной 60-летию Победы в Великой Отечественной войне. Оренбург, 2005. – С. 176–180.
8. Оренбургская коммуна. 1938. 12 октября.
9. Оренбургская коммуна. 1938. 8 февраля.
10. Оренбургская коммуна. 1938. 30 декабря.
11. Оренбургская коммуна. 1938. 11 августа.
12. Оренбургская коммуна. 1938. 16 июля.
13. Оренбургская коммуна. 1938. 17 июня.
14. Чкаловская коммуна. 1939. 5 апреля.
15. Чкаловская коммуна. 1939. 27 апреля.
16. Государственное Бюджетное Учреждение «Государственный Архив Оренбургской Области». (ГБУ «ГАОО»). Ф. 1014. Оп. 3. Д. 46.
17. Сталинский клич. Буранный район. 1940. 6 октября. (перепечатано из – Безбожника. 1940. 29 сентября.).
18. Чкаловская коммуна. 1939. 3 июня.
19. *Потапова А. Н.* Религиозная политика Советского Государства и ее осуществление на Южном Урале в 1941-1958 гг. Оренбург., 2004. – 232 с.
20. Государственное Бюджетное Учреждение «Центр документации новейшей истории Оренбургской области» (ГБУ «ЦДНИОО»). Ф. 1156. Оп. 2. Д. 8.
21. ГБУ «ЦДНИОО». Ф. 1548. Оп. 2. Д. 232.
22. ГБУ «ЦДНИОО». Ф. 485. Оп. 2. Д. 268.
23. ГБУ «ЦДНИОО». Ф. 485. Оп. 2. Д. 253.

24. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2005. – 423 с.
25. ГБУ «ЦДНИОО». Ф. 1548. Оп. 2. Д. 8.
26. *Хисамутдинова Р. Р.* Антирелигиозная пропаганда среди населения накануне Великой Отечественной войны // Христианство и ислам на рубеже веков. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Оренбург, 1998. – С. 197 – 199.

Е. А. Краснова

По следам Симеона Верхотурского

Одно из основных свойств Божьих – его вездесущие, поэтому молиться православному христианину можно везде, в любом месте. Но есть места исключительного присутствия Божия, где Господь находится особенным, благодатным образом. Такие места называются храмами Божиими или церквами.

Вот уже несколько лет подряд на великий христианский праздник Троицу сотрудники и преподаватели нашей академии совершают поездку в центр православия на Урале – город Верхотурье. Эта поездка достаточно серьезное испытание, ведь цель поездки – потрудиться над своей душой, поэтому изначально многие, а это люди разного возраста, разного образования едут просто на экскурсию, но прикоснувшись к святыням, уезжают из Верхотурья другими людьми.

Главным небесным заступником Уральской земли считается святой праведный Симеон Верхотурский и всея Сибири чудотворец. Он не был монахом. Дворянин, сын богатых родителей, одержимый только мыслью о спасении души, оставил родительский дом и ушел в верховья Туры. Давайте пройдем дорогой Святого.

В 60 километрах от Верхотурья стоит село Меркушино. Окрестности Меркушино отличаются величественно-прекрасным местоположением. Здесь можно встретить и громадные скалистые горы, и голые равнины, и холмы, покрытые величавыми вечнозелеными кедрами, соснами и елями. Именно в этих местах в период 1621–1625 гг. искал уединения человек по имени Симеон.

По преданию, дома своего Симеон не имел, не было у него и семьи. На пропитание зарабатывал тем, что шил шубы в Меркушино и окрестных деревнях, переходя от одного заказчика к другому, не беря за свою работу платы, а довольствуясь ночлегом или достаточным, как он считал, узелком с пропитанием на ближайшее время. Для того чтобы не смущать заказчиков, уходил Симеон, не дошив на шубе какую-нибудь мелочь: пуговицы или петли. Зная наизусть многие места Ветхого и Нового Заветов, рассказывая многочисленные притчи из жизни древних святых, он пре-

вращал свое пребывание в доме какого-либо меркушинца в настоящую неназойливую проповедь, поучение, благой совет. И нередко в том доме, где пребывал «грамотный портной», кроме хозяев, собиралась немалая группа соседей и многие уже тянулись к его рассказам и поучениям из жизни Иисуса Христа и подвижников веры Христовой.

Летом, когда не было необходимости укрываться от морозов, любимым занятием Симеона было ужение рыбы, службы в церкви он никогда не пропускал. В 1642 году Симеон умер. Односельчане с почестями похоронили его останки у Михаило-Архангельской церкви. Прошло 50 лет, память о праведнике среди меркушинцев уже почти угасла. И вдруг зимой 1692 года земля на старой могиле вдруг начала подниматься, а через некоторое время из земли показался массив гроба, из-под которого вскоре начал бить ключ и начались чудеса исцеления. Тобольский митрополит Игнатий освидетельствовал мощи.

Слава нового угодника Божия росла, и в 1704 году его мощи торжественно были перенесены в город Верхотурье. С тех пор стали звать его Симеоном Верхотурским, а до этого все знали его как Симеона Меркушинского.

Мы, первым делом приезжаем в Меркушино, где нас всегда встречает необычайной красоты синева небес, солнце и неспешное течение Туры, на храме ярко блестят многочисленные купола. Это горящее золотое свечение создаёт ощущение безграничного солнечного царства, наполняя душу ожиданием чего-то чудесного.

Сейчас в Меркушино отстроили новый храм Архистратига Михаила на средства православных предпринимателей и об этом храме хочется сказать особо: он имеет три придела: центральный придел украшает хорос из 160 лампад и другой, перед входом, из 32 лампад, расположенных по кругу в два-три яруса (так называемый «живой огонь»); в левом приделе покоятся мощи священномученика Константина, в 1918 году его расстреляли за то, что он не отрекся от веры. Почитая мощи, Церковь, собственно, почитает благодать, действующую через останки, и прославляет Бога. 22 лет от роду, не имея семьи, отец Константин не был женат, но особым образом ходатайствует тем женщинам, которые не имеют детей.

Храм Симеона Верхотурского построен над источником. Деревянный иконостас ярко-красного цвета, покрыт позолотой. Спуск к источнику с чудотворной водой облицованы мрамором, пол в храме сделан из лабрадорита, плиты которого на свету переливаются синим цветом. Вода в источнике появляется к Пасхе и до осени. Прихожане храма много видели чудесных исцелений.

От Меркушино до Верхотурья пролегал паломнический путь, люди шли по дороге, освященной переносом мощей святого праведного Симеона, позже на месте этих остановок были выстроены часовни.

Рассказывают, что переносили мощи несколько дней, процессию составляли сотни людей. По преданию, за гробом на коленях полз юродивый Косма: у него были больные ноги, и потому он мог передвигаться лишь на коленях. Когда Косма изнемогал, то обращался к Симеону: «Брате Симеоне, давай отдохнем!» Тогда гроб с мощами становился неподъемным, и все останавливались и отдыхали. Лишь по молитве юродивого могли продолжить движение.

Первая остановка была как раз на том месте, где по преданию, на камне молился Симеон. Удивительное место! Тот камень на реке Туре сохранился, недалеко от камня гармонично вписался в ландшафт небольшой деревянный храм в честь Всех Сибирских святых. Строительство храма с 2002 года велось исключительно руками солдат внутренних войск. Военнослужащие трудились, как говорится, от рассвета до заката. Жили они здесь же – в палатке на берегу реки. Осенью 2005 года строительство деревянного храма, возведенного в древнерусском стиле, без единого гвоздя, было закончено. Храм оформляли сестры Ново-Тихвинского женского монастыря. Попадая сюда, любой человек испытывает душевный трепет и ощущает связь времен. Здесь невольно предаешься мыслям о бренности бытия и о действительно ценном и важном. Создается такое впечатление, что за 400 лет на этом месте ничего не изменилось. Неспешно течет река, лежат эти же камни и ощущаешь присутствие Симеона… На иконах Святой Симеон изображен именно на фоне этих елей и излучины реки.

Село Красногорское стоит на паломническом пути из Верхотурья в Меркушино. При Красногорском храме имеется древний Нерукотворенный образ Спасителя, который явился в давнее время. О явлении этого образа существуют два предания. Образ явился одной слепой девице, стиравшей белье на реке Туре. Девушка, вынуждена была отталкивать что-то ей мешающее. На просьбу о помощи явились люди, увидели икону, но взять не решились. Два раза возвращался непринятый образ в село Красногорское, где, наконец, жители села приняли его и поместили в местной церкви.

Другое предание повествует о явлении образа иначе. В Верхотурье около 1683 г. был сильный пожар, и древний деревянный собор был объят пламенем, почему церковное имущество, утварь и иконы были вынесены за крепостную стену, на берег Туры. В числе других предметов была вынута из иконостаса и вынесена на берег и икона Спасителя, которая, упавши в Туру, приплыла по течению в село Красногорское. Храм на

Троицу красиво украшен березками, пол выстелен травой, цветом жизни, воскресения и обновления. А еще в этом храме ангельски поет матушка Виктория, ее голос как трель жаворонка возносится под своды храма и разливается в душу, очищая, наполняя верой и преображая ее.

Вот и мы и прибыли в православный центр Верхотурье.

Величественная панорама храмов Верхотурского кремля и Свято-Николаевского мужского монастыря открывается неожиданно при въезде в город. Свято-Николаевский монастырь – старейший монастырь на Урале основан в 1604 году, а известность получил после перенесения туда в 1704 году мощей Симеона Верхотурского. Монастырские стены и башни имеют сугубо декоративное значение, но на вид – типичная русская крепость XVI–XVII веков. Стилизацию выдают лишь пропорции: стены невысоки, а башни так вовсе игрушечные, хотя сооружения имеют все необходимые боевые элементы: обходы, площадки, бойницы, зубцы и т. п.

В монастырь мы идем через Симеоно-Анненскую надвратную церковь, которая была построена в 1855-1859 годах на месте пришедших в негодность Святых Ворот. Она интересна тем, что здесь покоятся останки (кости и черепа) монахов, которых не смогли опознать при раскопках на территории монастыря. Картина уникальная – грудой сложены черепа, горит лампада в полной тишине, а на стене надпись «Мы были как вы, а вы будете как мы», вход мирянам закрыт.

На территории мужского монастыря стоит Спасо-Преображенский собор. Храм небольшой, но именно здесь проходят все службы в обычные дни. Поднявшись по лестнице, мы попадаем в притвор, здесь верующие оставляют свои мирские заботы и настраиваются на встречу с божественным. Необычайный восторг, тихую благодать и умиротворение и испытываешь, заходя в истинно намоленное место. Поклонившись иконам и святым мощам бывшего монастырского настоятеля местночтимого старца св. Арефы, люди подолгу задерживаются здесь, рассаживаются на скамьи, наверное, имея чистое и искреннее желание изменения жизни, покаяния, спасения.

Свято-Николаевский собор. Грандиозный по своему масштабу собор с тремя апсидами и двумя боковыми притворами включает объем трапезной с хорами. Завершение объема образовано главным куполом с четырьмя башенками-звонницами, поставленными на углах и еще двумя башенками по обе стороны от главного входа. Все венчания храма шлемовидной формы и напоминают о воинстве, о духовной брани, которую ведет Церковь с силами зла и тьмы. Арочные проемы окон удачно гармонируют со шлемовидными покрытиями необычно серо-голубого цвета всех семи куполов.

Собор является самым большим монастырским храмом (он третий по величине в России после Храма Христа Спасителя в Москве и Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге) был построен к 300-летию дома Романовых. Здесь и покоятся мощи Праведного Симеона. Заходя в великолепный Крестовоздвиженский собор, дух захватывает от красоты объемов и первое, что замечаешь здесь – это обилие света, который льется с боков через широкие, искусно расположенные окна и обильно падающего сверху через громадный купол. В храме потрясающая акустика, особо хочется отметить, на службе всегда много молодых семей с детьми. За два дня что мы там бываем, видим, что приходят семьи несколько поколений, дети приходят на исповедь, причастие, поклоняются иконам и припадают к святым мощам Симеона Верхотурского. Они свободно общаются с монашеской братией, видно, что они здесь бывают часто.

За монастырскими стенами залюбуешься изысканным узорочьем стен, благородными силуэтами куполов и колокольни. Это стоит красавец Свято-Троицкий собор.

Первый деревянный храм, стоявший на высоком берегу Туры, дожил только до начала XVIII века, и после пожара, по приказу Петра I, в 1703 году на этом месте был заложен в третий раз каменный храм в честь Святой Живоначальной Троицы. Архитектор кремлевского ансамбля не установлен, известно лишь, что в строительстве принимали участие московские и соликамские мастера-каменщики, отсюда и кремлевская крепостная стена, с зубцами типа «ласточкин хвост», она выполняла скорее декоративную функцию, «набегов» в то время уже не было, но стены имеют бойницы для стрелецких пищалей.

Инженерное решение строительства комплекса по тем временам очень смелое – бесстолпный храм с сомкнутым сводом, без опоры в центре. Обычно перекрытия делались сводами, с опиранием на столпы. А этот храм держится только за счет распора, главы расположены по сторонам света, с опорой на центр стены, хотя обычно располагались по углам. Такое их размещение уравновешивает распор. Отсюда и стены такие могучие – до двух метров с четвертью (квадрат стен 100 на 200 метров).

Храм построен в форме корабля, это самый древний тип храмов, образно выражающий ту мысль, что Церковь, подобна кораблю спасает верующих от гибельных волн житейского плаванья и ведет их к Царствию Божию. Индивидуальность Троицкого собора – храмовый восьмигранный барабан и крещатое пятиглавие, ориентированное по сторонам света. В годы советской власти во всем Верхотурье церкви стояли без крестов, лишь на Свято-Троицком соборе продолжали возвышаться кресты, несмотря на многочисленные попытки их демонтировать.

Храм светлый, воздушный, устремленный ввысь. Аналогов верхотурской жемчужине специалисты не находят нигде как по декоративному убранству, так и по конструктивной схеме. На звоннице колокольни установлен главный 109-пудовый колокол с восемью малыми колоколами, куда по благословлению можно подняться и полюбоваться красотой архитектурных ансамблей. Обращаешь внимание – у многих окон «рогатые» завершения красивые завитки в обрамлении окон – это знаменитые верхотурские рога, так называемые волюты. Выясняется, что при кладке стены некоторые кирпичи просто из нее выступали, а потом из них вырубали, как скульптуру, эти рога. При раскопках на территории кремля археологи нашли следы керамической мастерской с образцами, подобными деталям декора Свято-Троицкого собора. Значит, изразцовое убранство – розетки, цветочки, птички, изящные колонны и ажурные капительки над ними делалось на месте, в Верхотурье.

Собор был закрыт в 1932 году в то время в нем разместили кузницу, а затем библиотеку, возвратили собор церкви почти через 60 лет. На территории комплекса были размещены городская и районная администрация, казначейство, ЗАГС, которые функционируют по сей день.

К 400-летию Верхотурья (1998 г.) собор начали реставрировать, но вдруг работы замерли, натолкнулись на неожиданное препятствие. Разведочный шурф вскрыл мощные лиственничные лежни – фундамент постройки. Беспокойства они не вызвали – почти не подверглись разрушениям, хотя и пролежали в земле почти три века. Но оказалось, что храм расположен... на границе моря и суши.

Древние Уральские горы здесь смыкаются с Обской низменностью. Двести миллионов лет назад к востоку от этого рубежа было море, оно ушло, оставив плывуны. Получается, что колокольня стоит на скале, плотном диоритовом массиве. А главный храм и алтарь попали на плывун, слой размягченной глины, да еще расположенный наклонно. То есть нос нашего «корабля» покоится на берегу, а центр и корма уплывают в море, поэтому крепостная стена идет по границе скалы. Сейчас на колокольне и в самом храме на трещинах установлены маячки-реперы, для отслеживания перемещения частей постройки, они фиксируют «сползание» храма, чтобы вовремя начать спасать уникальную церковь.

В храме также идут службы, теплятся свечи, звучат молитвы, покоятся мощи местночтимого старца Илии. Всегда есть желающие пройти обряд крещения. В настоящее время в Свято-Троицком соборе находятся особо чтимые иконы: Божией Матери «Казанская», «Неупиваемая Чаша» с вышитым бисером окладом, Святителя Николая Чудотворца, пророка Илии и др. Думаю, произведет впечатление картина «Страшного суда».

Есть новые иконы, особо чтимые: преподобных жен Дивеевских с частицами их святых мощей.

Свято-Покровский женский монастырь, это первый женский монастырь, построенный за Уралом, год его основания 1621. Первоначально монастырь был деревянным, много раз горел. Так как построена она была на месте ранее сгоревшего храма, внутри еще и сегодня можно увидеть, выступающие из-под земли остатки деревянной монастырской церкви.

Сохранились и следы поздних вариантов стенной росписи. Достопримечательностью этого храма был 7-ярусный с 12-ю колоннами золоченый иконостас, деревянный, мелкой ручной столярной работы. Царские врата были также резными, в виде сплетающихся виноградных лоз. Все это не сохранилось до наших времен.

В Покровском храме размещалась баня, в настоятельском корпусе находился дом пионеров, в сестринском корпусе действовали поликлиника и военкомат. Образ Богоматери на алтарной стене храма неоднократно забеливали, но он чудесным образом проступал сквозь побелку. Сестры долго добивались возвращения монастырских строений.

В Покровском женском монастыре нужно поклониться мощам блаженного Косьмы, он был юродив от рождения. Как уже было сказано выше, Блаженный Косьма Верхотурский был современником переноса святых мощей Симеона. Так же святыней Покровской обители является необычная, очень красивая особо почитаемая икона Божией Матери «Умиление».

Сегодня в Верхотурье действует восемь храмов. 8 храмов на такой город, много, скажете вы. А до революции вместе с часовнями их насчитывалось более 20, и даже не хватало для тысяч верующих, приходящих со всей России на землю святого Симеона Верхотурского, который по праву считался главным небесным заступником нашего края. За кротость, незлобие, чистоту сердца, за чудеса исцелений от недугов душевных и телесных Господь прославил и его самого. По вере нам дается, люди обращаются с просьбой, благодарностью и получают просимое.

В Троицу, после службы в храмах, все верующие с веточками березы идут крестным ходом к свято-Троицкому собору, где совершается молебен. А мы, получив благословение, собираемся в обратный путь, заехав по дороге в скит Актай с живоносным источником, который расположен в восьми верстах от Верхотурья. Небольшой поселок ничем особенным не удивляет: немного типового жилья, двухэтажного и одноэтажного, да обыкновенные деревенские избы. А вот за невысоким забором открывается иной мир, от которого веет чем-то давним, спокойным, гармоничным.

До революции на заимке Актай селились иноки, жаждущие уединения. Строили себе кельи в отдалении, чтобы меньше общаться с миром. Но мир шел к ним – за советом, утешением, просьбой помолиться. Весьма интересные сведения о жизни старца Макария. К нему приходили паломники не только с Урала, но и со всей России. Местное окружение с усмешкой называло его «птичьим святым» – за любовь к курам, которых он разводил во множестве. А вот гости дальние, столичные ценили его как прозорливого человека, умевшего видеть на несколько дней и несколько лет вперед. Одним из паломников оказался и молодой Григорий Распутин, который целый год совершал паломничество по святым местам, неоднократно был в Верхотурье, и впоследствии считал Макария своим наставником. Последний раз Распутин посетил Верхотурье за несколько месяцев до своей гибели – летом 1916 года. Царская семья также почитала старца.

В разные годы здесь располагался дом отдыха, во время войны госпиталь для раненых, потом организовали детский оздоровительный лагерь, который функционирует и по сей день. Во время летних смен в лагере, ребятишек крестят в церкви. Желающих набирается целые отряды.

На берегу обращаешь внимание на пушистые молодые кедры, растущие вблизи скита. Известно, что кедр – дерево гордое, прихотливое, вырастить его непросто. «Кедры с молитвой посажены братией Свято-Николаевского монастыря и растут» – говорит дежурный монах.

Чтобы святая вода принесла пользу – надо заботиться о чистоте души, помыслов и деяний. И при каждом прикосновении к ней возносить в уме и в сердце молитву, прося у нее дать мира и здравия православным христианам, просветить им «ум и очи сердечные». Паломники вновь молятся в церкви, набирают святой водицы, повторяя слова молитвы, обращенной к образу Пресвятой Богородицы «Живоносный источник». Нынешний актайский батюшка иеромонах Амвросий удивляется: Иногда народу приезжает по нескольку автобусов, и всем в источнике хватает воды.

Вот и закончилось наше путешествие в центр православия. Говорят, когда мы носим крестик, нас видит Ангел, а когда мы входим в храм – нас видит Господь. Где бы мы не находились в Верхотурье, мы всегда ощущали себя в присутствии Божиием.

Использованные источники:

1. http://www.verhoturie.com/
2. http://www.ekaterinburg-eparhia.ru/
3. http://ru.wikipedia.org

В. П. Сергеев

Уфимская древлечтимая икона преподобного Сергия Радонежского

В юбилейный год празднования 700-летия со дня рождения преподобного Сергия Радонежского становится актуальной задача позволяющая раскрыть все стороны духовного подвига великого святого всея Руси. Тем более что широкое участие ученых, политических и творческих деятелей, а также аспирантов и студентов высших учебных заведений вызвало к научному обращению значительное количество исторической литературы и древнерусских памятником письменности.

Соборные слушания на тему «Преподобный Сергий – объединитель русских земель», которые состоялись в Зале церковных Соборов Храма Христа Спасителя по благословению Святейшего Патриарха Московского и Кирилла. Этот форум предлагает изучение важной части духовного наследия – роль преподобного Сергия Радонежского в объединении Древней Руси в единый русский народ под державным водительством московских князей и укреплении исторической памяти и цивилизационной идентичности России.

Конечно, влияние преподобного Сергия не ограничивалось границами Древней Руси, его помощь ощущалась во многих уголках современной России. Так в дореволюционной Уфе не смотря на то, что в городе почиталось около 18 чудотворных икон [1, с. 72], особенным образом чтилась древняя икона преподобного Сергия Радонежского. Например, издаваемый Уфимским статистическим комитетом местный календарь указывал, что во время общецерковных праздников икона преподобного Сергия Радонежского в числе только трех главных святынь выносилась в общегородской крестный ход. Такие торжества совершались в Уфе только трижды в году: 6-го января в Крещение, в Преполовение и 1-го августа, когда происходило освящение воды реки Белой [2, с. 1]. Однако никаких особых описаний этой иконы не имелось. Неизвестна ее иконография, не найдено ни одного описания чудес и знамений. Тем не менее, икона имела устойчивое определение – древлечтимая и имела статус общеепархиальной святыни [3, с. 210].

Лишь по некоторым данным известно, что эта икона была, вероятно, принесена первыми московскими монахами, и являлась точным списком с лаврской иконы преподобного Сергия Радонежского [4, с. 196]. При впадении реки Уфы в Белую ими был основан монастырь с небольшой Сергиевской церковью, а вблизи него в пещерах поселились подвижники. Первое время монастырь имел мельницу, содержал перевоз и

даже вываривал соль [5, с. 116]. Точная дата основания монастыря неизвестна. Вероятно, что его основание было связано с миссионерской проповедью. Так известно, что царь Иоанн Грозный для этих целей привлекает целый ряд русских монастырей – Свияжский Рождественский, Казанский Седмиозёрный, Костромской, Богоявленский, Троице-Сергиев монастыри, и др. От царя они получали земли по рекам Белая и Кама с богатейшими рыболовными «уловами», а также «*сенными покосами*» и «*хмелевым щипанием*». Например, Звенигородский Саввино-Сторожевский монастырь (во владении бело 62 озера, 21 речка, 16 родников) [6, с. 30].

Этот первый монастырь был сожжен в 1581–1586 годах, а игумен Авраамий с братией погибли. В память об этом монастыре в городе Уфе была построена Сергиевская церковь, в которую была перенесена чтимая икона. Погибшие же иноки, а также отшельники, подвизавшиеся в пещерах, чтились как первые местночтимые святые [7; л. 128]. Так по сообщению Игнатьева, во время трудного плавания или бури рабочие на баржах, плывших по реке, имели обыкновение обращаться к ним с молитвой: „Помогите нам, святые угодники, неведомые пустынножители здешних гор” [8, с. 187].

Обращаясь к житию преподобного, которое по поручению царя Алексея Михайловича дополнял в 1653 году старец Симон Азарьин казначей, а затем и келарь монастыря можно определить более глубокие духовные основания этого почитания [9]. Так в 56 главе говорится о том, что во время Казанского похода царя Ивана Васильевича Грозного в 1551 году под самой Казанью на реке Свияге во вновь образованном монастыре был построен храм преподобного Сергия чудотворца, куда была помещена его чудотворная икона: "Множество исцелений произошло тогда от образа великого чудотворца Сергия, как бывало у гроба его. Слепые прозрели, немые заговорили, хромые стали ходить, бесы были изгнаны, а воины, томившиеся в плену в Казани, избавились от плена. Всякий недуг исцелялся благодатью, данной угоднику сему от Бога". Причем местные черемисы, присягая царю Иоанну объясняли, что уже пять лет "*мы часто слышали, как здесь звонили по-русски, слышали церковный звон…*", а также видели "*старого каратуна вашего, то есть монаха: он ходил с крестом, благословлял все вокруг и кропил водою – как будто облюбовывал место это и примеривался, где построить город*". В следующей 57 главе, посвященной явлению преподобного Сергия, во время взятия Казани утверждалось, что это явилось причиной, по которой царь велел строить святые церкви и монастыри по всем городам и селам Казанской земли для утверждения православия. И именно потому "*с тех пор благоверные и христолюбивые христианские цари Русской земли*

владеют новопросвещенным городом Казанью и всеми землями вокруг него". В другом древнерусском памятнике "Повесть о Казанском взятии 1552 года" написанной келарем Троице-Сергиева монастыря Адрианом Ангеловым, говориться о том, что царь Иоанн Грозный брал с собой в поход икону явление Богородицы с апостолами преподобному Сергию и икону Пресвятой Троицы, которую украсил «златом и камением многоценным» [10, с. 137].

Очевидно, что присоединение Башкирии не могло происходить иначе, чем через строительство храмов в честь Пресвятой Троицы и преподобного Сергия Радонежского. Это предположение подтверждается историей основания не только Сергиевского монастыря, но и самой Уфимской крепости: В 1574 году на месте впадения реки Уфы по челобитной местных башкирских племен строится первый крупный острог, который с 1586 года называется городом Уфа. Острог был основан воеводой Иваном Григорьевичем Нагим. В том самом месте, где высадились московские стрельцы, была сооружена обыденная церковь, посвященная Пресвятой Троице. По преданию эта дружина прибыла на место также в Троицын день [11, с. 189]. Интересно, что Иван Нагой привез с собой чтимый список с Псковской чудотворной иконы Божией Матери, который, к сожалению, еще до революции был утрачен [12, с. 19]. Троицкая церковь была деревянной и сохранялась до тех пор, пока не сгорела от удара молнии 11 июня 1797 года [13, л. 32об.].

Какая в действительности была икона преподобного Сергия сейчас трудно утверждать. Однако изучение коллекций музеев и частных собраний [14] предоставляет нам возможность предварительного анализа. Так среди древнейших икон середины XVI века отмечаются крупные иконы прп.Сергия с житием как в полный рост, так и поясные в Центральном музее древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублева. Также в ризнице Троице – Сергиевой Лавры имеются небольшие аналойные иконы в поясном изображении без жития, а также известен шитый покров, который также мог явиться образцом для иконописной копии. Но наибольшее внимание следует, вероятно, уделять иконе "Явление Богоматери Сергию Радонежскому", поскольку в это время она пользовалась значительным почитанием из-за многочисленных свидетельств чудотворности. Первая такая икона [15] была вырезана троицким иноком Амвросием [16, с. 140] и уже вскоре она стала самой почитаемой в Троице-Сергиевой Лавре.

Почитание преподобного Сергия явилось в Башкирском крае духовной основой великодержавного строительства. Высокий пример первых подвижников – последователей преподобного явился опорой для всех жителей нового русского города Уфы. Уже в самом конце XVI века

стрельцы и пушкари построили деревянный храм в честь преподобного, который находился в крепости у ворот направленных в сторону погибшего монастыря. Существующая сегодня церковь (1868 г.), также деревянная уже третья с тех пор. К началу революции церковь представляла собой центр епархиального почитания преподобного Сергия Радонежского. Сохраняя во внешнем и внутреннем убранстве простоту и духовность преподобного подвижника, она была наполнена иконами и живописными полотнами посвященными святому. Один из прихожан, вдохновленный таким примером русской святости прославил его на весь мир в своих бессмертных творениях. Речь идет о великом русском художнике М. В. Нестерове. Часть своих работ художник пожертвовал в церковь [17, с. 17–18] В 20-х годах XX века накануне советской кампании по изъятию ценностей в архивах сохранилась редкая по детальности описаний опись имущества Сергиевской церкви. Так согласно документу в алтаре храма находилось три иконы преподобного: одна из них находилась на стене по правую сторону горнего места радом с запрестольным крестом, другая икона на южной стене в апликовой ризе и золоченом багете третья над жертвенником "Явление Сергию преподобному Божией Матери в ризе". В храме 8 икон и живописных работ: первая в нижнем ярусе иконостаса на южной стороне, где обычно находится храмовая икона; За правой стороной клироса, где обычно находятся самые чтимые иконы – древлечтимая икона прп. Сергия в серебряной позлащенной ризе с венчиком и драгоценными камнями; имелась икона на хоругви у правого клироса. Все живописные работы были, очевидно, созданы художником Нестеровым или его учениками, поскольку должны были гармонировать единой манерой свойственной только ему. Хотя в описи не указаны размеры, но судя по имеющимся площадям это вероятно большие холсты: над северными дверями работа посвящена "Блаженной кончине прп. Сергия"; над южными – "явление преп.Сергию Божией Матери с апостолами"; над входом в ризницу "св. Сергий в юношестве"; Над входом сторожку "прп.Сергий за постройкой келии"; И даже на паперти "моление прп.Сергия в келии" [18, л. 49–51].

В заключении следует отметить, что этот небольшой деревянный храм как островок духовности с 1935 года становится на долгие годы Советской власти главным кафедральным собором. В нем не прекращаются богослужения, крещения и исповедь. В период 1940-42 годы это единственный действующий храм Патриаршей церкви на всем Южном Урале, который становится основой новому возрождению церковной жизни до конца XX века.

Литература

1. Сергеев В.П., прот. Святыни Уфимской епархии как основа духовно-нравственной культуры Южного Урала // Духовно-нравственная культура России и Болгарии: православное наследие: материалы ВНПК VIII Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» / сост. И. Н. Морозова Вып. II. Ч.I.; Челябинск: ЧГАКИ, 2010. С. 72.
2. Календарь местный // Памятная книжка Уфимской губернии на 1883 год / сост. Н. А. Гурвич. Уфа: Уфимский статистический комитет, 1883. С. 1 .
3. Уфимские епархиальные ведомости. 1914 г. №11. С. 210.
4. Златоверховников И. Г. Уфимская епархия. Географический, Этнографический, Административно-исторический и статистический очерк – Уфа: Издание Уфимского епархиального братства Воскресения Христова, 1899. С. 196.
5. Архив НА УНЦ РАН. Ф. 39. Оп. 1. Д. 58. С. 116.
6. Роднов М.И., История Николо-Берёзовки. / М.И.Роднов, О.В.Васильева; под ред. М.И. Роднова. – Уфа, 1997. – С.30.
7. Архив НА УНЦ РАН. Ф. 51. оп. 3. Д. 15. Л. 128.
8. Игнатьев Р. Г. Краткое известие о бывших монастырях в Уфимской губернии // Памятная книжка Уфимской губернии на 1873 год. Уфа.1873. С. 187.
9. Житие и чудеса преподобного Сергия игумена Радонежского записанные преподобным Епифанием Премудрым, иеромонахом Пахомием Логофетом и старцем Симоном Азарьиным. ЦНЦ «Православная энциклопедия» и Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М, 1997. Электронный ресурс http://www.stsl.ru/lib/book2/oglavlenie2 (дата обращения 24.04.2014).
10. Клосс Б.М. Избранные труды. Т. I. Житие Сергия Радонежского. М.: ЯСК, 1998. С. 137.
11. ЦГИА РБ, Ф. 4423. Оп.1. Д.18. С. 189. (Личный фонд П.Ф.Ищерикова)
12. НМ РБ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 11. С. 19. Летопись Градо-уфимской Троицкой церкви. Уфа:1871. (рукопись)
13. Архив НА УНЦ РАН. Ф. 23. Оп. 1. Д. 5. С. 32об.
14. Каталог икон на сайте PravIcon.com – Электронный ресурс http://pravicon.com дата обращения 23.04.2014
15. Явление Пресвятой Богородицы Преподобному Сергию Радонежскому // Эектронный ресурс http://days.pravoslavie.ru/Life/life4513.htm (дата обращения 24.04.2014.)
16. Православная Энциклопедия. Т. 2, С. 140.
17. Васильева О.В., Латыпова В.В. Сергиевская церковь // Дорога к храму. История религиозных учреждений г. Уфы. Уфа: 1993. С. 17-18.
18. ЦГИА РБ Ф. Р-1252. Оп. 1. Д. 19. НКВД БАССР. Описи имущества церквей, мечетей, общин и других молитвенных домов г.Уфы. 17.10.1919-23.05.1923. всего 197 листов. Л. 49-51.

III. ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА В ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, АКТУАЛЬНЫЕ ЛИНГВО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

С. Г. Шулежкова

Святость как одна из важнейших категорий мировоззрения славян Средневековья (по материалам Остромирова евангелия)

В православном религиозном дискурсе *святость* относится к числу центральных аксиологических категорий. Имя этой категории, слово *святость,* – полисемант, но в христианском вероучении оно понимается прежде всего «как имманентное свойство Бога, небесных сил, а применительно ко всему земному как причастность к Богу, как результат преображения людей и предметов под воздействием божьей благодати…» [17, с. 216]. Именно в этом значении по преимуществу используется слово **свѧтость** в древних славянских текстах наряду с прилагательным **свѧтъ.** Однако у такого значения слова **свѧтость** есть своя предистория.

Понятие святости и слова типа славянского *святой* существовали у различных народов задолго до появления христианства. Первоначально святыми считали себя иудеи, называвшие себя народом избранным, правоверным в отличие от язычников. Затем таковыми стали именовать себя христиане в отличие от иудеев и язычников. Но и сами язычники наиболее почитаемых своих мужей тоже величали святыми. Как свидетельствуют исторические и этимологические словари, славянское слово **свѧтъ** имеет индоевропейское происхождение. Ссылаясь на немецкого компаративиста Ф. Боппа, который, сравнивая слав. **свѧтъ** с зендским cpenta и лит. sventa-s, находил сходство их корней с санскр. svi, su, означающим ‘расти’, Г. Дьяченко делает вывод о том, что у наших предков **свѧтыи** означало ‘сильный, крепкий, рослый’; потом – ‘светлый, сияющий, незапятнанный’, затем ‘чистый, святой почтенный’. Далее он пишет, что слова «*свѣтъ, цвѣтъ, квѣтъ, святъ* совершенно родственны между собою и значат ‘блескъ’» [5, с. 584]. Собственно, эту концепцию поддерживают и авторы «Полного православного богословского энциклопедического словаря» [13, стлб. 2016]. Таким образом, категория святости в православии теснейшим образом связана с историей и языческой, и с историей иудаизма, и с историей христианизации не только славян, но и других народов мира.

Необычайно высокой частотностью обладают производные от слова *святой* в каноническом тексте Библии, переведённом в конце XIX в. с церковнославянского на русский язык: слова с корнями *свят-/свящ-* встречаются более 1850 раз [2; 15, с. 296–306]. Неудивительно, что в древних славянских текстах, представляющих собой переводы отдельных книг Священного Писания (в основном – с древнегреческого), подобного рода единицы тоже употребляются. Составительница «Греческо-славянского конкорданса к древнейшим спискам славянского перевода евангелий (codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri)» возводит старославянские слова **свѧтити (сѧ)** и **свѧщати (сѧ)** к греч. ἁγιάζω, лексему **свѧтъ** – к греч. ἅγις, **свѧщениѥ** – к εγκαίνια [9, с. 287].

А.Х. Востоков, опубликовавший в 1843 г. древнейший из датированных славянских памятников, Остромирово евангелие (1056–1057), в «Словоуказателе» к нему описывает несколько таких слов, обнаруженных им в основном в евангельском тексте: **свѧти** (37г), **ст҃и** (175б), **свѧтитьсѧ** (123б), **свт҃итьсѧ** (274г), **ст҃ы** (274а) вместо **свѧтъı,** (276а), **въ ст҃ыи градъ** (201а), **ст҃ыѧ** (3б), **свѧщени** (52б), **с҃щениѥ** (251г), **свѧщениꙗ** (36в), **свѧщѫсѧ** (52б), **свѧщѫсѧ самъ** (175в) [10, с. 254]. Однако Востоков не ставил перед собой цели отразить в «Словоуказателе» все случаи употребления встречающихся в тексте Евангелия слов и их форм. Повторяющиеся формы лексем, уже включённых им в «Словоуказатель», и, конечно, УСК, его не интересовали. Так, например, он не отметил 7 случаев использования УСК **свѧтаꙗ богородица**, 17 – УСК **свѧтаꙗ мѫченица**, 18 – УСК **свѧтъıи апостолъ**, 19 – УСК **доѵхъ свѧтъıи**, 3 – УСК **свѧтъıи градъ** [7, с. 79– 81] и многие др.

Связано это ещё и с тем, что первый издатель Остромирова евангелия, по понятным причинам, не привлекал для анализа лексико-фразеологический материал из календарных и синаксарных заставок апракоса. Его гораздо больше привлекал старославянский текст самого Евангелия в его соотношении с древнегреческим источником. Между тем категория святости – одна из ведущих тем не только в собственно евангельских текстах памятника, но и в его месяцеслове, в синаксаре. Именно в них исследователь может найти множество слов с корнями **свѧт-/свѧщ-** и УСК с компонентом **свѧтъıи**, которые отражают новые грани категории святости, возникшие в связи с историей распространения христианства и жестокими гонениями, которым подвергались последователи Христа в течение нескольких веков.

Категория святости в православном значении, которым мы привыкли оперировать сегодня, складывалась постепенно. В общем литературном языке славян, дошедшем до нас на второй стадии своего развития – в рукописях X–XI вв., мы можем наблюдать процесс её обогащения через транс-

формацию семантической структуры самого имени этой категории и появление новых её вербализаторов, многие из которых объединены корнями **свѧт-/ свѧщ-**.

Слово **свѧтость** в 17-ти так называемых канонических старославянских памятниках, по данным Старославянского словаря 1994 г., употребляется 9 раз, реализуя три своих значения 1) как перевод греч. слов θεωρία и υιθεσία ‘святость’; 2) как аналог греч. δωρεά посредством УСК **божиꙗ свѧтость**, которое выступает в значении ‘евхаристия’ (так называемые *святые дары*: хлеб и вино, даваемые при причащении); 3) как перевод греч. αγίασμα ‘святилище’. Прилагательное **свѧтъ** в этих же памятниках встречается более 1000 раз. Составители словаря указывают на 6 греческих слов и три греческих выражения, для перевода которых в старославянском языке использовалось слово **свѧтъ**, аналог лат. sanctus: άγιος, ιερός, πανάγιος, αγιώτατος, ο εν αγίοις, δίκαιος (!) αγνός (!), σεβαστός (!), μακάριος. Здесь же приводится существительное **свѧтъıи** и группа УСК с компонентом **свѧтъıи**: **свѧтаꙗ свѧтъıимъ, свѧтаꙗ свѧтъıихъ, свѧтоѥ комъканиѥ възѧти, свѧтаꙗ недѣлꙗ** [19, с. 598].

Лексико-фразеологический состав Остромирова евангелия не был учтён составителями Старославянского словаря 1994 г., а потому большой пласт языковых единиц, являющихся вербализаторами категории святости, оказался вне поля зрения учёных, опирающихся в своих исследованиях на данные этого словаря. Между тем, как утверждал А.Х. Востоков и доказательно подтвердил Е.М. Верещагин, это «памятник отнюдь не региональный и <…> перед нами наипервейший документ древнего церковнославянского (= старославянского) языка, чистотой орфографии не только не уступающий Ассеманиеву евангелию и Саввиной книге, но и превосходящий их» [4, с. 30]. Рукописи апракосов, к которым принадлежит и Остромирово евангелие, «обычно удерживают более древний текст, чем одновременные им списки четвероевангелия, и в этом состоит их высокая текстологическая ценность» [4, с. 26]. Кроме того, применительно к поставленной нами проблеме огромное лингвокультурологическое значение имеет месяцеслов Остромирова евангелия. Как пишет автор фундаментальной работы «Русские месяцесловы XI–XIV веков» О.В. Лосева, «В отличие от современного унифицированного церковного календаря, каждый жанр и каждый список древнерусского (и старославянского, добавим мы) месяцеслова представляет частный вариант изучаемой системы, даёт своё неповторимое сочетание праздников и памятей святых, священных и исторических событий» [8, с. 5]. На богатство различий месяцеслова в славянских списках евангелий обратила внимание и Л.П. Жуковская, крупнейший советский текстолог-славист [6, с. 81].

В месяцеслове Остромирова евангелия нас более всего интересуют наименования персонажей, которых церковь причислила к лику святых.

Эти наименования – своеобразный лексико-фразеологический пласт, занимающий промежуточное положение между наименованиями живущих на земле людей, которых Т.И. Вендина в книге «Средневековый человек в зеркале старославянского языка» разделила на четыре категории («властвующих и управляющих», «сражающихся», «молящихся» и «трудящихся») [3, с. 28] и силами небесными во главе с Господом Богом. В абсолютном большинстве случаев в месяцеслов, или в синаксарь, древнейших славянских богослужебных книг попадали имена тех верующих, кто принял мученическую смерть во имя Христа. Расставание души с телом христиане воспринимали как начало новой, вечной жизни, и «взгляд на кончину мученика как на день рождения его <…> был причиной того, что церковный год впоследствии совсем не имел дней рождения святых, исключая Спасителя, Богоматери и Иоанна Крестителя» [16, с. 68]. В полной мере это относится и к месяцеслову Остромирова евангелия.

В месяцесловных записях Остромирова евангелия можно реально увидеть закрепившиеся в христианском православном дискурсе слова **свѧтъıи** и **свѧтаꙗ**, представляющие собой субстантивированные прилагательные, которые обозначают ‘праведников, угодников Божиих, причисленных Церковью к лику святых за их жизненный подвиг во имя Христа и внесённых в церковный календарь для ежегодного почитания’. Так, например, 21 мая в месяцесловной заставке отмечена **пⷯа· сⷯтꙑмъ василию· константиноу· и елении матери ѥго** (274aβ), 25 июня – **пⷯа сⷯтѣи февронии** (277aβ), 7 июля – **пⷯа· сⷯтмоу· еоустаѳию· поликрпоу** (282bβ), 5 октября – **стⷣра· сⷯтѣи ираидѣ· и сⷯтѣи мамелхитѣ** (228aα) и т.д. «Памятных» записей в Остромировом евангелии, построенных по модели **пⷯа/стⷣра** + имя собственное в дат. п., как это отражено в выше приведённых примерах, достаточно много. Именно таким способом введены дни поминовения 109 персонажей месяцеслова, к которым с помощью буквенных обозначений причислено ещё 240 христиан, пострадавших за христианскую веру. Многие из тех, кто в месяцеслове Остромирова евангелия коротко назван **свѧтъıи** или **свѧтаꙗ**, в посвящённых им житиях и в месяцесловах других богослужебных книг обозначены как **свѧтъıи мѫченикъ** или **свѧтаꙗ мѫченица**.

Под *святыми мучениками* христианская церковь подразумевает тех праведников, которые претерпели смертные муки во имя Христово и теперь наслаждаются вечной жизнью в царстве небесном. В Остромировом евангелии структура **пⷯа/стⷣра** + **свѧтъıи мѫченикъ/свѧтаꙗ мѫченица** в дат. или род. падеже + имя собственное в том же падеже оказалась самой востребованной. По этой модели построено около 180 «памятных/праздничных» записей. Так, 13 декабря поминается **стⷣра сⷯтꙑхъ мⷱкъ еустрата· еуксента· евгена· мардара· и ореста** (244bα), 19 де-

кабря – **ст҃ра ст҃ыимъ мч҃комъ• евтоуха• фоцѣ• и ермоноу• и генифатоу** (= Вонифатию) (245bα), 22 декабря – **п҃та ст҃ѣи мч҃ци• анастасии**, 31 декабря – **ст҃ра ст҃аго мч҃ка• селвестра папежа** и т.д. Кроме того, к этим святым переписчики причислили более 800 безымянных мучеников. «Почитая святых как верных слуг, угодников и друзей Божиих, церковь вместе с тем призывает их в молитвах не как неких богов, могущих помогать нам своей собственной силой, а как предстателей наших пред Богом, единым источником и раздаятелем всех даров и милостей (Иак 1: 17) и ходатаев наших, имеющих силу ходатайства от Христа, который «един (есть)» «посредник между Богом и человеками, предавший Себя для искупления всех» (Тим 2: 5-6) [14, с. 528].

В «Послании восточных патриархов о православной вере 1723 г.» сказано: «Православная церковь почитает праведников не как богов каких, а как верных слуг, угодников и друзей Божиих; восхваляет их подвиги и дела, совершённые ими при помощи благодати Божией во славу Божию <…> чествует святых ежегодными воспоминаниями о них, всенародными празднествами, созиданием во имя их храмов и т.п.» [11].

Традиция чествования мучеников за веру складывалась с I в. н. э., а к IV в. она была узаконена двумя поместными соборами – Гангрским и Лаодикийским. Эти соборы сыграли существенную роль в развитии православия, в регулировании жизни христиан. 51-е правило Лаодикийского собора, например, гласило: «Не подобает в Четыредесятницу дни рождения мучеников праздновать, но совершать память святых мучеников в субботы и в дни воскресные» [12].

Непосредственно в текстах Священного Писания существительное *святой/святый* могло использоваться как имя Господа: «*Святый* имя Его» (Ис 57: 15), «хвалиться *Святым Израилевым»* (Ис 35: 8), «земля их полна грехами пред *Святым Израилевым*» (Иер 51: 5); реже существительное *святой/святый употреблялось* как обобщённое наименование праведников, что можно обнаружить и в Остромировом евангелии, где приводится фрагмент из Евангелия от Матфея: **и гроби отврьꙁошѧ сѧ• и мънога тѣлеса ст҃ыихъ въсташѧ** (Мф 17: 11, л. 201). Но обычно в Ветхом и Новом Завете *святой/святый* выступает как прилагательное, реализующее своё основное значение: 1. «Святой (как имманентный признак Бога, небесных сил)» [18, с. 210]; «всесовершенный, исполненный святости» [18, стлб.307], отсюда наименования *святый Боже*, *Святый Дух.* Кроме того, это прилагательное могло реализовывать целый ряд значений, проистекающих из первого. К таковым, например, относится значение ‘исходящий от Бога’, ‘связанный с Господом Богом’. Отсюда многочисленные вербализаторы категории святости, представляющие собой УСК: *святая гора ‘Афон’, святая*

жертва, святая жизнь, святая заповедь, святая мышца, святая святых, святое имя, святое место святое тело, святые дары, *святые тайны*, *святый град 'Иерусалим', святый престол, святый путь и т.д.,* большая часть которых активно используется в основном тексте Остромирова евангелия.

Однако в месяцеслове анализируемого памятника мы встречаемся с различными группами вербализаторов категории святости, отражающих множество реалий из жизни христиан, о которых невозможно было бы узнать, опираясь лишь на евангельский канонический текст. В нём представлены христианские священнослужители различных рангов, типы мучеников, погибших во имя Христа; наименования храмов, соборов, церквей христианского культа; формы богослужения; хронология подвижных и неподвижных христианских праздников с их названиями и многое другое.

В Средние века, как точно заметил С. С. Аверинцев, «жизнь индивида (в особенности если он рождался, скажем, не в семье римского императора) в преобладающей степени оставалась недокументированной» [1]. И, внедрённые в евангельский текст, краткие сообщения о конкретных мужчинах, женщинах, детях, проявивших подлинное мужество перед лицом мученической смерти во имя Христа, заставляют читателя сердцем принять строгий, несколько отстранённый от конкретной жизни текст Евангелия и проникнуться святостью его учения.

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* 2001: Почему Евангелия – не биографии // Мир Библии: Иллюстрированный альманах. Вып. 8. М., 4–10. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/bibliya/novyi_zavet/pochemu_evangelie_ne_biografii-all.shtml.
2. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд-е Московской патриархии, 1983. – 1372 с.
3. *Вендина Т.И.* Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М: Индрик, 2002. – 336 с.
4. *Верещагин Е.М.* Кирилло-Мефодиеское книжное наследие. Межъязыковые, межкультурные и междисциплинарные разыскания. – М.: Индрик, 2012. –520 с.
5. *Дьяченко Г.* Полный церковнославянский словарь (с внесением в него важнейших древнерусских слов и выражений. Репр. по изд 1900 г. Т. 2. – М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 1998. – 560 с.
6. *Жуковская Л.П.* Ещё о текстологии месяцеслова Евангелия (по датированным древнерусским апракосам XI–XII вв.) // Труды отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы / отв. ред. Д.С. Лихачёв. Т. 48. – СПб.: Дм. Буланин, 1993. – С. 81–87.
7. Индекс устойчивых словесных комплексов Остромирова евангелия / сост.: А.Н. Михин, А.А. Осипова, В.Ф. Хайдарова, С.Г. Шулежкова; С.Г. Шулежкова (гл. ред.). – Магнитогорск: МаГУ, 2014. – 126 с.
8. *Лосева О.В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков / под ред. Л.В. Милова. – М.: Памятники исторической мысли, 2001. – 420 с.

9. *Люсен И.* Греческо-славянский конкорданс к древнейшим спискам славянского перевода евангелий (codices Marianus, Zographensis, Assemanianus, Ostromiri) // Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Slavica Upsaliensia. 36. Upsala, 1995. – 304 с.
10. Остромирово евангелие 1056–1057 года по изданию А.Х. Востокова / под ред. А.А. Алексеева, В.М. Живов, А.А. Зализняка, А.М. Молдована (предс.) и др. – М.: Языки славянских культур, 2007. – 968 с.
11. Послание восточных патриархов о православной вере 1723: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.orthodoxia.de/poslanie1723.htm.
12. Правила Лаодикийские 434? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://krotov.info/acts/canons/0343laod.html.
13. Святой // Полный православный богословский энциклопедический словарь: в 2 т. – Т. 2. – СПб.: Изд-во П.П. Сойкина, 1913. – Стлб. 2016.
14. Святой, святые // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. / С.С. Аверинцев (гл. ред.). Т. 2. – М.: «Большая Российская энциклопедия», 1995. – С. 527–528.
15. Симфонія на Ветхій и Новый завѣтъ: в 2 ч. Часть II. П–Я. – СПб.: Типогр. А.П. Лопухина, 1900. – 807 с.
16. *Скабалланович М.С.* Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Вып. 1. – Киев: Тип. Ун-та св. Владимира, 1910. – XIV, 494 с.
17. Словарь русского языка XI–XVII вв. / гл. ред. Г.А. Богатова. Вып. 23. – М.: Наука, 2000. – 253 с.
18. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка: в 3 т. – Т.3. – СПб.: Типогр. Импер. Академии наук, 1903. –1684 стлб.
19. Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков): Около 10 000 слов / Э. Благова, Р.М. Цейтлин, С. Геродес и др.; под. ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки и Э. Благовой. – М.: Рус. яз., 1994. – 842 с.

В.Э. Будейко

Генезис и вероятная перспектива буквенных имён в современном восточнославянском письме

Ключевые слова: азбука, алфавит, белорусский язык, восточнославянские языки, звукобуква, имена букв, письмо, русский язык, украинский язык.

Введение и бытование перманентных реформ в современной восточнославянской культуре принуждает учёных-славяноведов задумываться о категориальных определениях таких понятий как азбука, алфавит, составляющих основания нашей родной письменности, её неотъемлемые константы [1; 11].

Современное состояние письменной культуры восточнославянских стран привлекает внимание научной общественности и к методологическим основам, и к их сущностям, а также к вопросам истории и происхождения современного белорусского, русского и украинского письма. В связи с этими фундаментальными проблемами следует остановиться и особенно внимательно определить самые общие составляющие нашего письма, выявляя его жизнеспособность для культуры и современной ци-

вилизации, а также целеполагание (телеологию) письма, его генезиса и истории (т. е. философию истории письма, о которой почти ничего неизвестно). Иными словами, мы касаемся вопроса: насколько была в своё время методологически обоснована и целесообразна, с разумной (даже и, пожалуй, рациональной в пределах парадигмы Нового времени) точки зрения, общая тенденция смен культурных письменных констант (их алфавитов и / или их составляющих) за последние 300 лет. На этот круг вопросов мы пытаемся ответить в своих исследованиях последних лет, однако в силу широкого спектра, затрагиваемых проблем, в предлагаемой статье коснёмся только малой части весьма большой проблемы на материале буквенных имён восточнославянского письма.

Так, замеченная ранее французским лингвистом М.Нидерманом некоторая двойственность во французском, русском и других восточнославянских языках в наименованиях букв, означающих согласные звуки, указывает на явную этимологическую связь с историей становления латинского алфавита. Остановимся на этой генетической линии подробнее.

Известно, что в латинском алфавите «f, l, m, n, r, s называются èf, èl, èm, èn, èr, ès, но b, c, d, g, k, p, q, t называются bé, cé, dé, gé, ka, pé, ku, té» [9; с. 19], такая двойственность в наименованиях (именах) букв восходит, как оказывается, к весьма глубокой древности. Однако до второй половины IV в. н.э. буквы первой предложенной группы не имели в своих именах дополнительного гласного звука. Известно также, что эти буквы «были до этого времени “litterae per se nominativae, sive quae per se prolatae nomen suum ostendunt” – “буквы сами себя именующие, то есть такие, которые, будучи произнесены, показывают своё название”, как a, e, i, o, u» [9; с. 19], об этом же имеется письменное свидетельство Харисия (IV в. н.э.) и Присциана (ок. 500 г. н.э.). По избранной логической линии «в терминологии римских грамматиков они [буквы] противопоставлялись как sēmivōcālēs (полугласные) буквам b, c, d, g и т.д., которые назывались mūtae (немые): “quod per se sine adminiculo vocalium non possunt enuntiari” – “потому что без помощи гласных не могут быть произнесены”» [9; с. 19], о чём сообщал ещё и грамматик Диомед (2-я пол. IV в. н.э.). Замечательное место имеется и у римского комедиографа Тита Макция Плавта (ок. 250 – 184 г. до н.э.) касательно подобного вида наименований: «<Demipho> hodie ire occepi in ludum litterarium: Lysimache, ternas scio jam.<Lysimachus> quid ternas? <Demipho> a, m, o (amo)» [9; с. 19].

Как видим, если с гласными буквами и их латинскими именами носителям восточнославянских языков в некоторой мере понятно, то с буквами, обозначающими sēmivōcālēs (полугласные): f, l, m, n, r, s, этого утверждать на поверку невозможно. Ибо, действительно, для восточносла-

вянских языков: l, m, n, r являются буквами, соотносимыми по родственности звукообразования с буквами *л, м, н, р*, обозначающими сонорные звуки, по реализуемой возможности они суть протяжные, звонкие, а буквы *f, s* — с их звуковыми значениями таковыми всё-таки не являются. Трудно не согласиться, что этимологические объяснения из истории латинского языка для школьников младших классов в славянских странах, начинающих изучать алфавит родного языка, включающего, конечно же, и кириллическое наследие, выглядят довольно странно.

При этом, и более того, сами же историки латинского языка отмечают, что уже к IV в. до н. э. буква *F*, заимствованная из халкидонского алфавита и обозначавшая звук [w] / [u] неслоговой, перестала таковой звук обозначать, поскольку буква *V* её вытеснила, и после такого замещения буква *F* стала обозначать лишь глухой, проточный согласный, губно-зубной, шумный, щелевой звук [*f*] [8; с. 15; 13; с. 70].

Относительно связи латинской буквы S [s], которой соответствует восточнославянская буква С [с], можно только догадываться, что проточный, щелевой, шумный, переднеязычный сибилянт или свистящий согласный звук производил некое особое звукосимволическое впечатление и был, вероятно, связан с магической и ритуальной функциями древнего латинского языка и религиозного знания, вероятно, поэтому ему (звуку) был присвоен некий особый (vox sacra?) статус, включивший этот звук речи в число полугласных, sēmivōcālēs. Согласно современным исследованиям А.П.Журавлева, русская (возможно, и восточнославянская) *звукобуква* или звук [с] из 25 параметров может быть связана с оценочными признаками, а именно таковыми: хороший, большой, красивый, гладкий, величественный, яркий, радостный, храбрый, добрый, могучий, подвижный [3; с. 154]. И вероятно, поэтому и не случайно некоторые латинские культовые слова начинаются с этого звука и буквы: sacerdōs (жрец), saliō (прыгаю, совершаю некий ритуал), salier (прыгун, жрец), sal saliēns (прыгающая в огне крупинка соли – «благое предзнаменование в языческом магическом культе»), saluātor (спаситель), salūs (благополучие), sanguis (кровь), sēmen (семя), septentriōnēs (север – семь звёзд Большой Медведицы как магический знак), serpēns (змея), sībilus (свист), sīdus (звезда, созвездие), sīgnum (знак, сигнал), Siluānus (Сильван, языческий римский бог лесов и полей), sōl (солнце), somnium (сон, сновидение), sonus (звук), sors (жребий, участь, судьба), superus (вышний) и т. п.

Итак, далее названия (имена) букв были перенесены по латинскому образцу в алфавит русский на факультативной основе Петром I в 1710 году, ибо царь Петр I стремился, как известно, свести славянскую письменную традицию к умалению, подчинив её традиции западного письма и культуры. Полное узаконение этих имён (*эл / эль, эм, эн, эр, эс, эф*) было последо-

вательно проводимо среди восточнославянских языков через письменные реформы в начале XX в. (начиная с 1917 г.), при всём том, что латинские наименования букв славянских бытовали в восточнославянском письме и в XIX столетии, как замечает В.Ф.Иванова: «названия “аз”, “буки”, “веди” и т.д. употреблялись, наряду с названиями типа “а”, “бэ”, “вэ”, ещё и в XIX в., а также и в начале XX в. Окончательно победили названия “а”, “бэ”, “вэ” и т.д. лишь в советское время» [5; с. 53]. Добавим, что общая тенденция интересующих нас реформ проводилась с общей целью особого развития и преобладания фонетической доминанты над прочими принципами, эта тенденция распространилась и на орфографические принципы письма, однако навязываемый этот проект Нового времени не оправдался в полной мере в своих чаяниях и перспективах, поскольку письменные тенденции XXI столетия вскрыли неожиданные информационные движения развития идеографии и логографии в усложнённом современной интеграцией письме восточнославянских языков.

Теперь нам остаётся только сравнить общую картину этого алфавитного подобия и соответствия. Для единообразия любопытные для нас наименования букв дадим в русской транскрипции и в квадратных скобках.

В белорусском алфавите: Аа [а], Бб [бэ], Вв [вэ], Гг [гэ] / [γэ], Дд [дэ], Дж / дж [джэ], Дз / дз [дзэ], Ее [йэ], Ёё [йо], Жж [жэ], Зз [зэ], Іі [и], Йй [и краткое], Кк [ка], Лл [эл], Мм [эм], Нн [эн], Оо [о], Пп [пэ], Рр [эр], Сс [эс], Тт [тэ], Уу [у], Ўў [у краткое], Фф [эф], Хх [ха], Цц [цэ], Чч [чэ], Шш [ша], Ыы [ы], Ьь [мягкий знак], Ээ [э], Юю [йу], Яя [йа], что составляет 32 знака без диграфов: дж, дз [7; с. 5; 10; с. 15].

В русском алфавите: Аа [а], Бб [бэ], Вв [вэ], Гг [гэ], Дд [дэ], Ее [йэ], Ёё [йо], Жж [жэ], Зз [зэ], Ии [и], Йй [и краткое], Кк [ка], Лл [эль], Мм [эм], Нн [эн], Оо [о], Пп [пэ], Рр [эр], Сс [эс], Тт [тэ], Уу [у], Фф [эф], Хх [ха], Цц [цэ], Чч [че], Шш [ша], Щщ [ща], Ъъ [йэр] / [твёрдый знак], Ыы [йэры] / [ы], Ьь [йэрь] / [мягкий знак], Ээ [э] / [э оборотное], Юю [йу], Яя [йа], что составляет 33 знака [5; с. 53-54]. Заметим, что В.Ф.Иванова согласна с З.М.Волоцкой, Т.Н.Молошной, Т.М.Николаевой [2] в том, что «названия букв – это и название графемы, точнее, название графемы – это и название буквы» [5; с. 54; 4; с. 19-20].

В украинском алфавите подобная же картина: Аа [а], Бб [бэ], Вв [вэ], Гг [hэ], Ґґ [гэ], Дд [дэ], Ее [э], Єє [йэ], Жж [жэ], Зз [зэ], Ии [ы], Іі [и], Її [йи], Йй [йот], Кк [ка], Лл [эл], Мм [эм], Нн [эн], Оо [о], Пп [пэ], Рр [эр], Сс [эс], Тт [тэ], Уу [у], Фф [эф], Хх [ха], Цц [цэ], Чч [че], Шш [ша], Щщ [шча], Ьь [мягкий знак], Юю [ю], Яя [я], что составляет 33 знака [12; с. 6].

Сравнивая три списка восточнославянских алфавитов, получаем, что те буквы (звуки), которые в латинском алфавите представляли sēmivōcālēs (полугласные, f, l, m, n, r, s), в восточнославянских алфавитах

таким же образом выражены именами: эф, эл, эм, эн, эр, эс. Такая заимствованная искусственность вполне очевидна. Как видим, при заимствовании и некритической подражательности отдаётся предпочтение латинской древности IV в. н.э., при этом пренебрегается, забывается славянская более, если угодно, молодая письменность XI-XI вв. н.э., в последнем случае мы имеем в виду кириллицу Остромирова евангелия или Новгородской псалтыри. Очевидны в культурном и грамматологическом отношении *двойные стандарты* и этимологическая сложность заимствования из латинского письма. Эту сложность невозможно объяснить понятным и доступным языком всем школьникам младших классов Белоруссии, России или Украины, потому что младшие школьники (т. е. по возрасту всё те же древнерусские *юные отроки и отроковицы*), как правило, с учётом психологии этого возраста не понимают грамматической и сравнительно-исторической абстракции, не изучают фонетику и историю латинского языка ни в младших, ни в старших классах. Очень редкие исключения могут быть или проявляют себя в классических гимназиях, где преподают высококвалифицированные филологи-классики (в основном эта творческая и прозападная по сути своей инициатива держится на образованной интеллигенции Москвы и Петербурга).

Вспоминается, что в XX веке существовал весьма сомнительный довод, который не однажды приводился в качестве академического аргумента многими советскими грамматологами. Будто бы отмена прежних буквенных кириллических имён была связана с новым методом обучения чтению по звукам и слогам (звуковой метод обучения чтению), то есть звуковой принцип облегчал навык первого чтения. Сейчас, когда открылось многое, трудно согласиться с этим доводом, потому что получается довольно странная в культурном смысле картина, связанная с абсурдной ситуацией, что якобы многосложные имена букв мешали восточным славянам в конце XIX в. и мешают современным грекам, арабам или нынешним евреям использовать звуковой метод обучения чтению в своих языках, ибо их письменности содержали и содержат в силу исторической уважаемой традиции и укоренённой в письменности религии неодносложные исторические буквенные имена. Конечно же, эта неодносложность имён никак не мешает проводить в жизнь звуковой метод обучения чтению в Греции или в Египте. Это известно многим современным студентам, изучающим арабский, греческий, еврейский или древнееврейский языки. Педагоги всегда успешно использовали и используют начальные, первые звуки букв, а не полные имена букв, и для этого совсем нет никакой необходимости отменять традиционные буквенные имена в греческом, арабском или еврейском алфавите. Не было таковой настоятельной необходимости в отмене прежних наименований у букв славян-

ских или старорусских в нашей общей восточнославянской исторической кириллице ни в XIX веке, ни в XX веке.

В действительности на практике от 1918 года и по настоящее время вызывает большое затруднение наличие односложных, бессмысленных имён букв алфавита, когда требуется ясно диктовать индексы, непонятные имена, слова, шифры по телефонной или иной голосовой связи. Тогда приходится придумывать (окказионально) мужские или женские имена случающимся в тексте буквам (по узусу: А – Алла, Б – Борис, В – Вера, Г – Григорий и т. п.), что создаёт массу курьёзов и смешных запутанных ситуаций, а в конечном итоге осложняет и затрудняет современную коммуникацию.

Наш пример с голосовой коммуникацией свидетельствует, что имена букв корректируются, исправляются в языке, если они, эти имена, не отвечают закономерностям общения на родном языке, т. е. на любом языке восточнославянском. Так, в русских аббревиатурах (а есть примеры и в белорусских, и украинских сложносокращённых словах) вопреки принятым правилам чтения букв, согласно алфавиту, буквы читаются сообразно их национальной классификации и тенденции согласных звуков. Так, например: в слове *фэзэушник* (но не *эфзэушник*), в аббревиатурах *ФЗУ [фэ-зэ-у]*, *ФБР [фэ-бэ-эр]* [4; с. 27]; *США [сэ-шэ-а́]* (сокр. Соединённые Штаты Америки), *ФРГ [фэ-эр-гэ΄]* (сокр. Федеративная Республика Германия) [6], и здесь снова сказывается давняя закономерная славянская тенденция к произношению открытых слогов. Замечательно, вопреки академическим правилам, Вера Фёдоровна Иванова признаёт, что имеет место в аббревиатурах «просторечное произношение «рэ-сэ-фэ-сэ-рэ» (РСФСР), а также невольное (вспоминается здесь закон восходящей звучности или открытого слога в старославянском языке) деление на открытые слоги в произношении: «э-рэ-сэ-фэ-сэр» (строго буквенное произношение «эр-эс-эф-эс-эр» затруднительно)» [4; с. 27]. И в современной восточнославянской (белорусской, украинской, не только русской) речи таких случаев наберётся даже больше, нежели возможно ожидать, потому что в практической деятельности редакторский (строго филологический) контроль и самоконтроль теперь снят в нынешних СМИ (кстати: *[сми]*, а не *[эс-эм-и]*). И, обозначенный нами, проблемный вопрос требует культурологического и орфоэпического разрешения:

Зачем принимать и следовать заимствованным из глубокой древности правилам, которые не отвечают общим культурным, языковым, коммуникативным тенденциям современных восточнославянских языков? Ответ может быть с опорой на славяноведческую науку найден и определён: точное копирование латинских традиционных буквенных имён не отвечает закономерностям развития восточнославянских языков и их

письменной культуре, а потому решение нуждается в пересмотре и доброкачественном исправлении.

В современных условиях может иметь место вполне органичное введение или же возврат к прежним историческим именам букв кириллицы, а наименование аббревиатур должно бы следовать закономерному славянскому произношению соответствующих букв в любом восточнославянском языке, где звуки [с] и [ф] никак не могут в фонетической восточнославянской классификации отнесены быть к полугласным или сонóрным звукам, как, например, последние: [л], [м], [н], [р].

Об этой идее или феномене возвращения культуры к своим истокам, ясном стремлении осознать и представить своё прошлое даже в том случае, когда для такого осознания и представления нет достаточных оснований писал Ю.А. Шичалин: «Постоянный пересмотр своего прошлого оказывается условием возможности как самого существования, так и дальнейшего развития европейской культуры: в основе наших представлений о настоящем лежит так или иначе понятое прошлое, и именно на основе создаваемого образа прошлого мы строим то, что избираем в качестве будущего» [14; с. 6].

Литература

1. *Будейко, В.Э.* Проблемы представления информации в алфавитах (на материале кириллицы восточнославянских языков): монография / научн. ред. Л.А. Шкатова. – Челябинск: Энциклопедия, 2012. – 300 с.
2. *Волоцкая, З.М, Молошная, Т.Н., Николаева, Т.М.* Опыт описания русского языка в его письменной форме. – М.: Наука, 1964. – 186 с.
3. *Журавлев, А.П.* Звук и смысл / Александр Павлович Журавлев. – М.: Просвещение, 1981. – 160 с.: ил. (имеется второе, дополненное издание 1991 г.).
4. *Иванова, В.Ф.* Современная русская орфография / Вера Фёдоровна Иванова. – М.: Высш. шк., 1991. – 192 с.
5. *Иванова, В.Ф.* Современный русский язык. Графика и орфография / Вера Фёдоровна Иванова. – [2-е изд.]. – М.: Просвещение, 1976. – 288 с.
6. *Иванова, Т.Ф.* Новый орфоэпический словарь русского языка. Произношение. Ударение. Грамматические формы / Татьяна Фёдоровна Иванова. – 3-е изд. – М.: Рус. яз.– Медиа, 2006. – XVI, 893 с.
7. *Кривицкий, А.А., Подлужный, А.И.* Учебник белорусского языка: Для самообразования. – Мн.: Вышэйшая школа, 1994. – 349 с.
8. *Линдсей, В.М.* Краткая историческая грамматика латинского языка: пер. с англ. Ф.А. Петровского. – М.: Изд-во литературы на иностранных языках, 1948. – 176 с.
9. *Нидерман, М.* Историческая фонетика латинского языка: пер. с фр. Я.М.Боровского / Макс Нидерман. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1949. – 190 с.
10. *Павловская, Н.Ю., Борисенко, О.В., Васюченко, П.В., Кныш, Л.С., Семенькевич, О.В., Чеховский, Г.К.* Белорусский язык для стран СНГ: учебник. – М.: ИПК МГЛУ «Рема», 2012. – 452 с.
11. *Степанов, Ю.С., Проскурин, С.Г.* Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия / Рос. АН, Ин-т языкознания, Моск. гос. ун-т. – М.: Наука, 1993. – 156 с.

12. *Терлак, З., Сербенська, О.* Украинский язык для начинающих: изд. 2-е, доп. – Львив: Свит, 1999. – 264 с.
13. *Тронский, И.М.* Историческая грамматика латинского языка / Иосиф Моисеевич Тронский. – М.: Изд-во литературы на иностранных языках, 1960. – 319 с.
14. *Шичалин, Ю.А.* Античность – Европа – история. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 1999. – 208 с.

С. П. Барковская

Полилог диалоговых смыслов в проекции культурных смыслов вечности и современности

В качестве цели статьи, мы определили обоснование полилога диалоговых смыслов как концепта коммуникативной среды освоения русской духовно-музыкальной культуры (РДМК), рассматриваемого в проекции культурных смыслов вечности и современности. Представляя подсистемное образование, полилог диалоговых смыслов включает следующие элементы: «Диалог культур» – современной и древнерусской, светской и православной; «Диалог культурных текстов» – богословских и искусствоведческих, музыковедческих; «Диалог мировоззрений» – научного и религиозного.

Диалоговые элементы существуют в органическом единстве, воплощая закономерные связи и зависимости, равноправные культурные смыслы, переходящие с одного уровня на другой, которые отражают не только онтологическую сторону диалога как категории бытия, некой бесконечной сущности, но и гносеологическую сторону диалога как событие, в ходе которого осуществляется освоение русской духовно-музыкальной культуры. Все диалоговые элементы взаимосвязаны между собой. Ни один из них не универсален и изолированное применение каждого не дает необходимых результатов.

Кратко остановимся на особенностях применения каждого из выделенных диалогов.

«Диалог культур», понимаемый нами в идее культуры, принципиально неисчерпаем. Диалог осуществляется в виде пересечения культурных множеств (современной и древнерусской, светской и православной культур, профессиональной и национальной и др.), когда область пересечения небольшая, а область непересекаемого огромная. Диапазон тождества здесь выступает некой предпосылкой для вхождения в область непознанного, неизвестного для проникающей культуры. Диалог становится способом разъяснения сторон того или иного культурного комплекса, приводящего исходные точки к некоему единству, на основании которого

и возникает возможность продуктивного взаимопонимания различных культур.

Смысл диалога культур помогает осуществлять познание русской духовно-музыкальной культуры через «свою» – современную, светскую, национальную, молодежную и др. культуры, а своей – через древнерусскую, православную путем культурной интерпретации и адаптации этих культур друг к другу, в условиях принципиального смыслового несовпадения. Он задает своего рода образец, в соответствии с которым, могут осваиваться научные и религиозные воззрения на РДМК, средства их обоснования, инструменты исследования и т. п. Развертывание диалога культур как полилога (множества, взаимодействующего как целостность) культурных смыслов не только задает контуры новой картины РДМК, но и предполагает существенную переработку понятий философии, культурологии, религии, искусствоведения, музыкознания, хороведения, регентоведения и их связей. Кроме того, современная трактовка диалога вносит изменения в плане конкретизации, детализации, усложнения, а также в плане его значимости для современного профессионального музыкального образования. Это можно трактовать как изменение ранга диалога: если ранее интерпретируемый нами диалог культур рассматривался как объект философского и социально-гуманитарного анализа, то теперь он может быть представлен как сложная динамическая форма, имеющая музыкально-педагогическое значение.

Студенты-музыканты воспринимают вещи именно таким образом, каким их научила этому культура. Предметно-телесная реальность, язык, текст, микросоциум и т.д. формируют у них определенную картину мира. В этой связи, **«Диалог культурных текстов»** является важным составным элементом в полилоге диалоговых смыслов.

Начав изучать, интерпретировать любой текст РДМК (будь то исторический, искусствоведческий, музыковедческий, богословский, музыкального произведения и др.), исследователь (преподаватель, студент) так или иначе уже имеет о нем «предварительное понимание» (предрассудок). Оно задано той традицией, той культурной средой, в которой живет исследователь, и в дальнейшем он будет только исправлять это предварительное понимание, не в силах полностью освободиться от него. То есть интерпретация всегда происходит в рамках какой-либо традиции, порвать с которой проблематично. Хотя интерпретации всегда гипотетичны, они могут быть проверены и изменены в свете новой информации. Если возникнет явное рассогласование между предложенной интерпретацией и ее объектом, то оно будет восприниматься как разрыв между предполагаемым и действительным.

Проблема истолкования текстов РДМК в полилоге диалоговых смыслов может быть сформулирована в виде некоторого парадокса. Для человека понимать другого из «чужой» культуры означает перенестись в другое измерение. Это в свою очередь ставит нас перед вопросом: каким образом будущий педагог-музыкант может осуществить адекватную процедуру понимания «другого» – русской духовно-музыкальной культуры, одновременно сохраняя собственную идентичность? Вообще можно ли говорить о «правильной» и «неправильной» интерпретации?

Существует неразрывная связь процесса понимания с интерпретацией, которая в свою очередь начинается с попытки артикулировать в своем языке значения, образованные в другом дискурсе [1]. Первоначально исследователь производит интерпретацию значения текста (научного, религиозного) как целостного – продукта РДМК. В результате дальнейшей рефлексии интерпретация может быть дополнена и развита или пересмотрена полностью. Процесс всегда заключается в понимании частей, исходя из предположительного смысла целого. Смысл целого в процессе может быть, опять же, пересмотрен в свете более адекватного знания. Единство смысла может быть достигнуто только тогда, если наше детальное знание частей может быть интегрировано без сокращения целого. Далее интерпретации могут быть проверены в диалоге между интерпретатором и интерпретируемым. Для герменевтического метода применяемого в диалоге культурных текстов не существует стандартов объективности, которые можно было бы признать независимыми от достижения интерсубъективного согласия между партнерами в процессе диалога. В научном подходе интерпретации богословских, регентоведческих, искусствоведческих, музыковедческих, хороведческих и др. текстов РДМК должны основываться на понимании, общем для субъектов и их объектов. Подтверждением адекватного понимания должно быть общее удовлетворение ожиданий сторон, т. е. общее согласие как на уровне теории, так и на уровне практики.

Таким образом, сама возможность межкультурного текстового диалога – политекстуальность предполагает наличие некоторых универсальных оснований в различных культурных традициях (православной, древнерусской; научной, современной). Поиск и анализ этих культурных универсалий открывает путь взаимопонимания разных традиций русской духовно-музыкальной культуры. Опираясь на данные универсалии, мы можем проникать в самобытные элементы культурного текста и интерпретировать их как субъективный политекстуальный продукт, основанный на ценностно-смысловой текстуальности и текстуального ценностно-смыслового равенства.

Любая наука самовыражается не только в свойственном ей предмете и методах изучения объектов действительности, но также в уровне культуры взаимодействия с этими объектами. Поэтому для понимания РДМК важным является не только уяснение, какими научными способами в названной культуре вырабатывается знание о православных традициях, но также понять, как исследователь с ними взаимодействует. В данной связи вопрос о РДМК приобретает форму вопроса о культуре субъект-объектного и субъект-субъектного взаимодействия с музыкальной культурой религиозной традиции и ее модификациями. Самым общим ответом на поставленный вопрос послужит следующий тезис: в процессе взаимодействия с РДМК искусствоведение и музыкознание устанавливают и поддерживают с православной культурой диалог. Диалог с православием уже прочно вошел в научный обиход, стал самим собой разумеющимся как диалог мировоззрений – научного и религиозного.

Смысл **«Диалога мировоззрений»** предполагает аналитический, аксиологический, проблемны и эвристический методы его осуществления в процессе освоения РДМК. Этот диалог воплощает культурологический аспект, где выделяются два подхода – общечеловеческий, прежде всего художественный и богословский во взглядах на искусство с религиозным содержанием. Возникающий при этом диалог мировоззрений – научного и религиозного, созвучен современной позиции гуманистической педагогики. Данный диалог позволяет постигать глубинные основания РДМК как культурных смыслов вечности.

Содержание православной религии, как явления русской духовной культуры, образует ценности, представленные в вероучении, ритуалах, организационных структурах и задача преподавателя состоит в их выявлении и анализе. В качестве примера возьмем христианскую идею Бога, которая является центральной в литургической музыке. В процессе ее характеристики важно назвать свойства, составляющие представление о всемогуществе Бога: творение мира и управление им. Помимо этого, всемогущество Бога включает идею всесовершенной божественной любви. Последняя осмысливается как всеобъемлющая и безграничная любовь в отношении к людям не только праведным, но и грешным. Отмечая указанное свойство, преподаватель подчеркивает, что, в соответствии с идеей всеобъемлющей и безграничной божественной любви, христианство предъявляет нравственные требования к человеку. Призыв любить не только ближнего, но и врага, христианство обосновывает следующим пояснением: врагом, собственно, является не сам человек, а то зло, которое есть в нем, поэтому бороться следует не с человеком, а со злом, бороться за человека, за его духовное преображение. Религиозные ценности, таким образом, увязываются с общечеловеческими гуманистически-

ми ценностями. Применяемый аксиологический метод в анализе содержания богослужебных песнопений, концертных авторских произведений на православные тексты, является существенным в установлении диалога с православной религией. Если студент не уяснит ценностного содержания православной культуры и саму РДМК в качестве ценности, диалога между нею и ценностями, представленными в мировоззрении студента, не состоится.

Диалог предусматривает сопоставление личного опыта, опыта культуры, которую представляет личность, с иной культурой, с которой устанавливается диалог. Установление диалога с РДМК позволяет сознательно осуществить ценностный отбор. При этом отношение личности к ценностям религиозных традиций может быть различным: одни из них она в состоянии полностью отвергнуть, другие интериоризовать в систему собственных ценностей. Поэтому диалог с религией предполагает критический отбор ценностей. Для преподавателя важно поставить студента в ситуацию ценностного выбора. Например, вот как это можно реализовать в сравнительном анализе основополагающих идей содержания песнопений Цветной триоди, воплощающей торжество Воскресения Христова – Пасху Новозаветную и идей Песах (Фесах) – Ветхозаветной Пасхи.

Слово «Пасха» было изменено греками и с еврейского оно буквально означает «переход, перемена места» [2, с. 271]. Празднуя Пасху Новозаветную, православные христиане торжествуют через Христа, открывшего посредством страдания и крестной смерти, переход от смерти к жизни, от земли к небу. Еврейский народ, празднуя Песах, вспоминает освобождение своих предков от рабства и переход из египетской земли в землю обетованную – Ханаанскую.

В характеристике праздника «Песах» наиболее значимым будет служить акцентирование внимания на двух его главных символах – «отказ от дрожжей» и употребление мацы (пресных лепешек). Преподаватель дает пояснение обоим символам: «дрожжи» символизируют собой «хлеб изобилия» в богатой Нильской долине, когда евреи находились в «египетском рабстве», маца – «хлеб бедности», которым они питались в бесплодной, каменистой пустыне после того, как Моисей освободил свой народ из «египетского рабства». Согласно Священному писанию, в пустыне, испытывая голод, евреи принялись роптать на Моисея и требовать вернуть их в Египет, где они, несмотря на рабское состояние, не испытывали такого голода как в пустыне. Евреи оказались в ситуации альтернативного выбора – между «хлебом» и свободой. Преподавателю необходимо пояснить, что такая дилемма выбора нередко предстает перед человеком. Параллельно можно привести фрагмент анализа [по Э. Фромму

(3)] ситуации отказа человека от своей свободы и добровольного подчинения им диктатору: не возвратится ли освободившийся из «золотой клетки» человек обратно в эту клетку, оказавшись наедине с трудностями добывания «хлеба насущного» и не пожертвует ли он ради последнего своей свободой? Оба указанные выше символы являются напоминанием иудеям о жизненных трудностях, о сделанном ими в пустыне окончательном выборе в пользу свободы. Изложив данный материал, преподаватель применяет проблемный метод, организуя перед студентами проблемную ситуацию ценностного выбора.

Диалог, прежде всего, предполагает понимание своего партнера по диалогу, проникновение в мир смыслов его культуры. Исследователь в процессе изучения религиозной культуры не ограничивается лишь простой регистрацией внешнего знания о религиозных традициях, но пытается их осмыслить. Аналогичная задача выдвигается в процессе освоения русской духовно-музыкальной культуры. Студент никогда не уяснит РДМК, если ее изучение будет сведено к установлению фактов православного вероучения, ритуала храмового действа, организации и истории богослужебного пения, концертной православной музыки и т.д. В таком случае студент получит только внешнее знание о музыкальной культуре религиозной традиции, однако ее не поймет, поскольку не проникнет в ее смысловое поле.

В качестве примера рассмотрим смысл эсхатологического учения, отраженного в содержании песнопений Постной триоди. Одним из его компонентов является идея загробного воздаяния, дифференцирующая эсхатологическую перспективу на два диаметрально противоположных состояния бытия – блаженство в царстве Божьем и вечные муки в аду. В приведенной дифференциации утверждается идеал справедливости, компенсирующий дефицит такого идеала в общественной жизни. При этом преподаватель обращает внимание студентов на отсутствие идеи загробного воздаяния в ранних стадиях религиозной истории, когда, по представлениям людей, человеческие души попадали в одно и то же царство мертвых. Со временем религиозное сознание выступило с протестом против уравнительности в послесмертном воздаянии, и последнее оказалось дифференцированным по принципу: высшее благо – по достоинству человека или по справедливости. Другая эсхатологическая идея – идея царства Божьего – выражает идеал абсолютно-совершенного бытия. Характеризуя названную идею в содержании великопостных песнопений, преподаватель подчеркивает, что последняя рассматривается религиозным сознанием в виде оппозиции несовершенному земному бытию. Призыв стремиться к царству небесному через покаяние и умиление, смирение и милосердие во время Великого поста (в частности) означает при-

зыв к обретению абсолютно совершенного бытия, характерными чертами которого выступают бессмертие и святость. В утверждении данного качественного состояния жизни одновременно выражена позиция отрицания несовершенного мирового бытия с присущим ему злом.

Такой анализ содержания песнопений из Постной триоди позволяет студенту уяснить мировоззренческий потенциал православного учения. Студент только в том случае будет расположен к диалогу с религиозной культурой, если убедится в серьезности ее мировоззренческого содержания. В данном отношении задача преподавателя заключается в том, чтобы методом анализа религиозного мировоззрения расположить студента к диалогу с религиозными традициями.

Диалог в процессе освоения русской духовно-музыкальной культуры осуществляется не только на уровне научного и религиозного мировоззрения, но и на уровне межрелигиозной коммуникации. Методом такого диалога служит сравнительный религиоведческий анализ пересекающихся с православием религиозных особенностей иудаизма и католицизма. Сравнительный анализ производится в ключе сопоставления свойственных им ценностей с целью выявления общего и особенного в религиозных культурах. При этом в оценке мировоззренческих позиций ставится вопрос не о том, какая из них верная, но вопрос о том, какая позиция соответствует ценностной ориентации отдельной личности. Важно, чтобы студент-музыкант усвоил, что неприемлемость тех или иных ценностей его собственному внутреннему миру отнюдь не означает их ложности и «несостоятельности». Отказ от абсолютизации собственной мировоззренческой позиции – важнейшее условие для достижения диалога. Последнее требование относится не только к студенту-музыканту, но и к педагогу-музыканту. Приглашая студентов к размышлению и рассуждению относительно русской духовно-музыкальной культуры, преподаватель присущую ему мировоззренческую позицию рассматривает в качестве одной из альтернатив, допуская сосуществование с ней и других. При таком подходе признается бытие как светских ценностных ориентаций, так и религиозных; утверждается ценность и светской, и православной культур, научной и религиозных точек зрения на РДМК.

Таким образом, мы можем заключить, что в центре музыкально-педагогической деятельности – качественная сторона освоения русской духовно-музыкальной культуры. Полилог диалоговых смыслов как совокупность диалога культур, диалога культурных текстов, диалога мировоззрений представляет подсистемное образование. Оно связано с опытом формирования культурных смыслов вечности в современных условиях восприятия, интерпретации, понимания и создания политекстуального продукта – авторской деятельности личности студента-музыканта, отра-

жающего уровень его отношений с РДМК. Полилог диалоговых смыслов выявляет такие характеристики как: обращенность студентов к реальной поликультурной ситуации в музыкально-педагогической деятельности; текстуальное ценностно-смысловое равенство в субъект-объектном взаимодействии; авторство и адресность субъективной позиции личности; соавторство; со-бытийность совместного проживания и переживания полилога диалоговых смыслов; текстуальную суверенность; конструктивность принятия противоречий; незавершенность полилога диалоговых смыслов. Способствуя эффективному осуществлению процесса освоения русской духовно-музыкальной культуры в профессиональной подготовке педагогов-музыкантов, полилог диалоговых смыслов обеспечивает профессиональное и духовно-нравственное становление их личности.

Список литературы

1. Андреев, В.И. Эвристическое программирование учебно-исследовательской деятельности / В.И. Андреев. – М.: Высш. шк., 1981. – 240 с.
2. Краткий церковно-богослужебный словарь. Репринтное издание. – М.: Фонд «Благовест», 1997. – 318 с.
3. Фромм, Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Э. Фромм; пер. с англ. Д. Н. Дудинской. – Мн.: ООО "Попурри", 2000. – 672 с.

Я. Л. Березовская

Образная система русских и китайских народных сказок как отражение языковой картины мира

Интенсивно развивающиеся отношения между Россией и Китаем требуют глубокого изучения китайской языковой картины мира с целью установления контактов и улучшения межкультурного взаимодействия.

Выявление национально-культурной специфики языковой картины мира носителей китайского языка возможно посредством изучения китайских народных сказок, в которых отражены базовые традиционные культурные ценности и образы. Сказки являются хранителями культурных обычаев, они аккумулируют и передают веками складывающиеся нормы и ценности. В традиционных сказочных образах выражены основы китайского мировоззрения.

Каждая культура представлена образным мировидением. Анализ системы образов сказок прежде всего на лексико-семантическом уровне позволит понять и интерпретировать лингвокультурные аспекты языковой картины мира.

Традиционные сказочные образы вызывают ряд устойчивых эмоционально-образных ассоциаций. Первые представления человека о мире, вечных духовных ценностях складываются посредством чтения на-

родных сказок. Так возникает понятие стереотипа восприятия конкретных образов культуры.

Объектом нашего исследования явились китайские народные сказки, так как именно в них отразилось первичное представление о мире, позволяющее понять истоки духовной китайской культуры.

Интерес к народной сказке, передающей многовековой опыт народа, обусловлен наибольшей объективностью в трансляции традиционных культурных символов. Автором такого текста является совокупная языковая личность.

Обратимся к понятию *образ* применительно к рассматриваемой проблеме. В данном контексте образ является синонимом некоего символа, единицы, отражающей особенности языковой картины мира.

Некоторые исследователи (Ю.И. Кольцова, Н.В. Татаринова) уточняют данное понятие и рассматривают его как *логоэпистему*.

Н.В. Татаринова понимает логоэпистему как единицу культурного знания, входящую в коммуникативное пространство носителя языка [3, с. 7]. Логоэпистема сопоставима с устойчивым национальным символом, функционирующим в художественном тексте. Исследователь считает, что логоэпистема становится национальным социокультурным стереотипом, когда ее рассматривают на уровне речи. Логоэпистемы, являясь средствами описания и усвоения языка, выступают в то же время символами, сигналами, знаками некоторых артефактов, отражающих национальную культуру [3; с. 145].

В аспекте классификации Ю.И. Кольцовой, мы анализируем логоэпистемы-номинации [2; с. 32]. Например, *Хуайшуцзин, Лунван, черный кот, лиса, тигр* и др.

Рассматриваемое нами более широкое понятие *образ* можно представить как лингвокультурему – единицу, отражающую лингвокультурные коннотации с позиции представителей той или иной культуры в совокупности принадлежащих ей лингвокультурологических полей.

Обратимся к рассмотрению некоторых традиционных сказочных образов. Китайская фольклорная традиция богата образами, символизирующими нечистую силу, что объясняет стремление оградить и защитить себя от негативных эмоций и событий.

Представители нечистой силы могут являться такими от рождения, либо быть изгнанными императором из небесного дворца за непослушание, нарушение воли императора. Отметим, что добрые духи тоже могут стать представителями нечистой силы и быть изгнанными на землю в случае нарушения законов неба. Но у них есть возможность вернуться на небо, если они встанут на путь исправления, будут долго и упорно рабо-

тать над собой. В представлении китайцев все могут совершать ошибки, но, осознав свои ошибки, можно заслужить прощение.

Яркими представителями нечистой силы в различных культурах являются образы природных стихий: обитатели лесов и морей. Схожие китайские и русские сказочные образы могут иметь различную семантическую нагрузку и выполнять разные функции. Например, персонаж русских народных сказок – *Леший* – пугает людей, вызывает страх. Китайский леший *Хуайшуцзин*, живущий в лесу, наоборот, призван помогать людям в трудных ситуациях. Аналогичную семантическую нагрузку несет образ *Водяного*, который, по сложившимся у русских представлениям, затягивает в болото, топит людей. Вспомним детскую присказку: *«Я водяной, я водяной. Никто не водится со мной…»*. Образ китайского обитателя водной стихии *Лунван* олицетворяет богатство и достаток. Он живет не в болоте, а в сияющем золотом подводном царстве. Лунван представлен в образе человека с головой дракона. С одной стороны, он может выступать как положительный герой, вызывая дождь в засушливые периоды. С другой – бури и ливни, представляющие собой разрушающие стихии.

Также к наиболее популярным сказочным персонажам относятся образы животных.

В китайской народной традиции *кот* выступает образцом честного и добропорядочного гражданина или даже блюстителем закона. Например, в народной китайской сказке *«Черный кот начальник полиции»* главный персонаж носит черный мундир, олицетворяет порядок и беспристрастность. Образ кота имеет положительную коннотативную окраску.

В русской традиции кот ассоциируется как свободолюбивое животное, а черный кот вообще вызывает негативные эмоции, считается, что он приносит несчастье. Поэтому образ кота редко встречается в русской сказочной традиции. Однако отметим, что в современных сказках происходит переосмысление персонажа. Вспомним авторскую сказку В.А. Степанова *«Кот-рукодельник»*, где кот выступает не только как всеобщий любимец, но и помощник, мастер на все руки. Первоначально не умея выполнять домашние обязанности, он смог всему обучиться и остался верным и преданным помощником. В китайской культуре любовь к труду, стремление к учебе вызывает особое уважениие. Успехи – это результат большого усердия и труда. Поэтому китайцы не понимают русские сказки, где исполняются любые желания, стоит только захотеть, не прилагая при этом никаких усилий. Награда возможна только за труд, прощение героя за совершенные деяния – результат долгой работы над собой.

В сказках выражены основные черты характера китайцев: дисциплинированность, жесткость, а порой и жестокость при достижении поставленных целей, трудолюбие, предприимчивость, прагматизм.

Вернемся к образу кота. Не стоит думать, что образ кота в китайской традиции несет только положительную семантику. В сказке *«Почему собаки не любят кошек»* именно кот является отрицательным персонажем, он предает своего старого друга, обманув хозяина.

Другие образы-зоонимы характеризуются схожей семантической наполненностью. Например, в китайской сказке *«Лиса и тигр»* образ лисы воплощает характерную для многих культур *хитрость*. Лиса обманывает тигра: говорит, что трясется от смеха, а не от страха. В русской сказке *«Лиса и волк»* лиса также обманывает волка. Интересно, что тигр и волк, являющиеся воплощением силы, оказываются обманутыми. Так выражается представление народов о морально-нравственных категориях справедливости, добра и зла, физической силе и силе ума. Физически сильные персонажи оказываются глупыми.

На первое место ставится власть разума, а не внешние данные. Вспомним русскую сказку *«Мальчик-с-пальчик»*. Уже упомянутый нами образ волка выступает здесь в роли глупого персонажа. Когда волк проглотил мальчика, «туго ему было», не смог он спокойно жить. В итоге с волка сняли шкуру и сшили тулуп мальчику.

В китайской культуре тоже есть подобная сказка, которая называется *«Финиковая косточка»*, где главный герой настолько мал, что прозвали его *Цзао-хэ* – финиковая косточка. Выбор данного образа не случаен. Финик традиционно дорог для китайцев, его употребление помогает сохранить здоровье, силу и молодость.

Отметим, что языковыми средствами выражения сказочных образов являются метафоры, эпитеты, олицетворение, помогающие наиболее глубоко проникнуть в глубины языкового сознания.

При описании традиционных образов *прекрасной девушки*, *богатыря* и других сказочных персонажей обычно используются изобразительно-выразительные средства, представленные тремя или четырьмя иероглифами. Например, девушка прекрасна настолько, что ни в сказке сказать, ни пером описать – 美如天; богатырь, который не сдался в трудную минуту – 威武不屈. Изображение красивой женщины перерастает в проблему красоты человека в целом и смысла жизни. У китайского народа одна только внешняя красота не вызывала ни восхищения, ни даже уважения. Внешней красоте противопоставляется красота души: *древовидный пион красивый, но абрикос лучше, потому что абрикос может вытерпеть холод (*牡丹花好看，可没有腊梅耐寒). Представления человека о красоте и уродливости, добре и зле выражены в сравнении с фитонимами, образами природы: жаба – 癞蛤蟆 символизирует уродливого, жадного человека; лебедь, лилия, золотая рыбка, пион –天鹅，百合花，金鱼，牡丹花 – красивую, добрую и остроумную девушку.

Также в китайской фольклорной традиции символом женской красоты может являться *бабочка,* подчеркивающая хрупкость и неуловимость истинной красоты.

Наиболее часто употребляются сравнения природных явлений с чувствами человека, что отражает основы китайской философии. Например, туман – 雾сравнивается с тоской, дождь – 雨со слезами.

Частотен прием антитезы. В китайской сказке о женщине Менцзян в основу положена антитеза: *небо и земля сотрясаются, черт и бог плачут* (惊天地泣鬼神). В сказке рассказывается о том, как в династии Цин император приказал людям построить великую китайскую стену, муж Менцзян умер из-за тяжелой работы, его тело закопали под стеной. Менцзян пришла к стене и долго плакала. Она хотела, чтобы ее муж ожил, что, в итоге, и произошло. Только 6 иероглифов описывают, как горько плакала Менцзян. Согласно китайской традиции она совершила подвиг.

Таким образом, лингвокультурный анализ китайских сказок позволяет сделать вывод о том, что рассматриваемые образы отражают национально-культурную специфику языкового сознания китайского народа, способствуют пониманию специфики менталитета, расширяют знания о ценностной системе китайской традиционной культуры.

Список литературы

1. Ахметова, Г.Д. Русская сказка в иноязычной аудитории // Русистика в Китае: традиции и инновации: сборник материалов Международной научно-практической конференции (г. Цицикар, КНР, 23-26 октября 2013 г.) / Забайкал. гос. ун-т (Чита, РФ), фонд «Русский мир», Цицикарский университет (г. Цицикар, КНР); сост. Л.В. Воронова. Чита – Цицикар, 2013. – СПб. : Златоуст, 2013. – С. 172-182.
2. Кольцова, Ю.И. Логоэпистемы как ключевые слова фольклорной картины мира // Ученые записки Таврического национального университет а им. В.И. Вернадского. Серия «Филология. Социальные коммуникации». Том 24 (63). 2011. № 2. С. 31-36.
3. Татаринова Н.В. Логоэпистемы из русских народных сказок в коммуникативном пространстве носителей русского языка // Дис. … канд. филол. наук: 10.02.01. М., 2005. 150 с.

С. О. Горяев

Традиционное слово в эрго- и прагмонимической номинации: лексема «гостинец» в составе коммерческого названия

В ономастике, науке о собственных именах, термином *эргоним* принято обозначать названия деловых объединений людей, а термином *прагмоним* – обозначение объектов торговых отношений – товаров, продуктов, услуг и т. п. В настоящей работе мы хотим привлечь внимание к одной из формирующихся сейчас моделей, повеление которой показыва-

ет определенную тенденцию в современной эрго- и прагмонимической номинации.

На примере эргонимов кратко обрисуем ситуацию, связанную с общественными предпочтениями в этой ономастической сфере, имея ввиду, что все сказанное можно отнести также к прагмонимам.

Количество названий коммерческих предприятий стремительно увеличилось в последние два десятилетия, чему есть и экстралингвистические и собственно лингвистические основания. Экстралингвистически это связано с ростом количества коммерческих предприятий (в связи с изменением экономической ситуации в стране по сравнению с советским временем). В лингвистическом же плане, по нашему предположению, следует говорить об изменении в языковом сознании представлении о бытовании собственного имени: в течение многих лет для названий коммерческих предприятий основным способом была дескрипция (описание) или аббревиатура, производная от описания – вспомним хрестоматийную булгаковскую «Главрыбу». (Хотя конечно, развитие русской эргонимии в XX веке не ограничивалось только дескрипциями, см., например, [1]). Но в конце прошлого века номинативная парадигма в эргонимии сменилась, сложилось представление о том, что всякий подобный объект – магазин, рынок, фирма, киоск – должен имеет языковое обозначение, оформленное как собственное имя. По-видимому, на это существовал общественный запрос со стороны языкового коллектива и внутренняя потребность номинатора – владельца предприятия.

Впрочем, замена названий типа «Гастроном №14», «Молоко», «Спорторвары», на новомодные «Диана», «Престиж» «Елеон» (мы приводим в качестве примеров названия магазинов и минирынков Екатеринбурга) привела к некоторому пресыщению и отторжению. Что вызвано, на наш взгляд, следующим. Если в названиях «старого» типа актуализировалась, прежде всего, информативная функция, то названия «нового типа» обусловлены стремлением к максимальной прагматической эффективности имени, в нашем случае, – рекламной. Не случайно, в современной ономастике для объединения нескольких категорий собственных имен предложено понятие «рекламное имя», включающее в себя и эргонимы и прагмонимы (см. [8]). Но большое количество разнообразных названий, направленных только на рекламу, и лишенных информативности приводит к тому, что имя собственное перестает выполнять свою основную функцию – выделение объекта из ярда однородных, и соответственно, воспринимается в языковом коллективе отрицательно.

Выскажем и еще одно соображение. Потребность в существовании «чистых» рекламных имен, не связанных информативно с объектом номинации, могла быть проявлением общей моды на «западный» уклад

жизни, который в конце XX века оценивался как абсолютно положительный, вопреки советской пропаганде, а, может быть, и вследствие ее попыток описывать Западный мир только негативно. Но изменение идеологических установок и реальный опыт жизни в «капиталистических» условиях снимают представление о «западном» как об абсолютно позитивном. В ономаситке это приводит к большей «разборчивости» адресатов номинации, к запросу на более сложные в смысловом (ассоциативном, коннотативном) плане названия.

Таким образом, одной из новых номинативных интенций становится направленность на отражении идеи «своего», «нашего», «родного». Это предполагает использование названий содержащих лексемы с ясной внутренней формой, с так или иначе прослеживаемой связью с объектом, более или менее легко поддающиеся интерпретации. В настоящей работе далее рассматривает пример создания такого названия, показавший появление новой модели в представленных разрядах ономастики

Нам случилось принять участие в качестве эксперта при создании названия, которое предполагается использовать для обозначения продукции одного из монастырей Екатеринбургской епархии, точнее, для названия сборов иван-чая, меда и некоторых других натуральных продуктов питания. Название предполагалось использовать как «зонтичный бренд», то есть предполагалось, что оно будет обозначать весь ряд продукции (в рамках которого будут созданы еще отдельные названия ля каждого вида товаров) и, возможно, само предприятие.

Критериями, которыми должно отвечать название стали «традиционность», «экологичность», «домашний» а не массовый индустриальный способ производства. После обращения в нейминговую фирму был получен ряд названий. Однако, по ряду причин, при дальнейшем обсуждении все названия, предложенные нейминговой фирмой, были отвергнуты.

В результате многочасового обсуждения, создатели названия остановились на номинации с ключевым словом «гостинец», как отвечающей заявленным критериям, а перед нами был поставлен вопрос о значении (лексическом, коннотативным, ассоциативным) этого слова в языке и возможности его использования в бренде для указанной продукции.

Изучение вопроса показало, что создатели названия интуитивно нащупали номинативную модель, которая уже получила определенное воплощение в названиях товаров и компаний, в основном связанных с продуктами питания, но не только с ними. Интересно отметить, как в этих номинациях отражается и современное словарное значение слова, и оттенки значения, выраженные в словарях неявно, и даже исходное этимологическое значение слова. Перед рассмотрением названий кратко

обобщим словарные данные указанному слову (цитаты словарных статей даются в некотором сокращении, но аббревиатуры в них раскрыты нами).

В качестве точки отсчета возьмем **данные 1981 г.** (из словаря, называемого в научном обиходе «Малым академическим») [3, С. 339]: «Прост. Вещь, предмет, сладости и т. п. обычно приносимые, привозимые или присылаемые откуда-либо в знак внимания, в качестве подарка. *Старший сын Анисим приезжал домой очень редко …, но зато часто присылал землякам гостинцы и письма.* Чехов. В овраге. *Харитина Григорьевна сидела за столом, улыбаясь и весело рассматривая привезенные гостинцы: баранки, бутылку неизвестно где добытой рябиновки, колбасу, пряники.* Вс. Иванов. Пархоменко.»

Обращает на себя внимание помета «прост.» обозначающая просторечное, некнижное слово, стоящее как бы на границе нормированного литературного языка. В значении не отмечено, что слово употребляется преимущественно о сладостях, лакомствах еде и т. п., но второй из приведенных иллюстративных контекстов в этом плане достаточно характерен.

Несколько иную интерпретацию дает **словарь 1991 г.** (так называемый «большой академический», II-е изд.) [4, С. 278]: «*Разг.* Подарок, обычно привезенный, присланный откуда-либо (преимущественно о каких либо лакомствах). [Евсей] *дарил петербургские гостинцы: кому серебряное кольцо, кому березовую табакерку.* Гончаров, Обыкновенная история. *Павлик со всех вечеринок и свадеб приносил одинаковые гостинцы – длинные конфеты-сосульки, завернутые в зеленую бумагу с бахромой по концам.* Рыленков, Сказки моего детства.»

Этот словарь считает слово не просторечным а разговорным, то есть словом, которое вполне входит в границы литературного языка. Интересно отметить разницу в трактовке слова по сравнению с первым изданием того же словаря, **1954 г.** [5, С. 334]. Во-первых, в этом издании слово трактуется как употребляемое в просторечии, а не литературно-разговорное. Во-вторых, отдельно выделен оттенок значения: «Обычно о лакомствах, сластях... *Гостинцы состояли из пряников и орехов возможных сортов, изюма, чернослива, стручков и крестьянских конфект*. Салтыков-Щедрин. Пошехонская старина». В-третьих выделяется дополнительно еще один возможный вариант употребления: «Ироничное. *Рубится и бьется Тарас, сыплет гостинцы тому и другому на голову, а сам глядит все вперед*. Гоголь. Тарас Бульба».

В связи с тем, что слово *‘гостинец’* в русском языке является исконным, интересно будет поставить вопрос, насколько отражается в сознании современного носителя языка его древнее значение. **Словарь 2007 г.** включающий сведения о происхождении слов отмечает развитие зна-

чение слова: «‘большая дорога’ > ‘подарок с дороги’ > ‘гостинец’». [6, С. 166] Но как раз этимологическая часть этого словаря не фиксирует представление о слове в языковом коллективе, но является, скорее, просветительской. Однако, мы предполагаем, что прозрачная внутренняя форма слова помогает носителю языка связать *‘гостинец’* со словом *‘гость’*, одно из устаревших значений которого еще ощущается в современном языке – «купец, ведущий заморскую торговлю (стар.)» [6, там же].

Теперь рассмотрим эргонимы и прагмонимы, включающие слово «гостинец».

Большая часть названий относится к продуктам питания неповседневного спроса, то есть к лакомствам. один из примеров отражает это непосредственно, обратим внимание на «архаизацию орфографии» с помощью конечного «ъ»:

1. *Лакомый гостинецъ* (продукты питания)

Идею лакомства поддерживает следующий прагмоним, без дополнительных определений:

2. *Гостинец* (торт)

Дополнительное определение, указывающее на характер продукции потребовалось в двух следующих примерах:

3. *Молочный гостинец* (молочная продукция из Белоруссии)
4. *Мясной гостинец* (мясоперерабатывающее предприятие)

Поскольку лексема гостинец отсылает. прежде всего, к сладостям, лакомствам (то есть кулинарным изделиям), употребление ее по отношению к продуктам других типов требует уточняющего компонента.

Другим возможным компонентом, расширяющим название, становится указание на географическую отнесенность продукции:

5. *Алтайский гостинец* (фасованный мед)
6. *Белорусский гостинец* (продуктовый магазин в Москве)
7. *Смоленский гостинец* (пряники из Смоленска)

Два названия подчеркивают наиболее типичный случай употребления лексемы – подарки в кругу семьи, особенно от старшего поколения к младшему.

8. *Бабушкин гостинец* (сорт огурцов)
9. *Домашний гостинец* (мясные консервы из Киева)

Один эргоним, не уточняя характер продукции, усиливает основное значение лексемы (‘*подарок’*), подчеркивая теплоту отношения между людьми.

10. *Сердечный гостинец* (компания, производящая различные услуги и товары, включая пряничные домики)

Одно название слегка выбивается из общего ряда, поскольку относится не к эргонимам или прагмонимам, а еще к одному разряду реклам-

ных имен – геортонимам, то есть названиям праздничных событий

11. Новогодний Гостинец (фестиваль в Кронштадте)

Выше был приведен пример использование лексемы для названия сорта огурцов – «Бабушкин гостинец», Укажем еще два сортовых обозначения:

12. Гостинец F1 (сорт помидоров)

13. Русский гостинец (тоже сорт помидоров)

Первое название приглушает общеупотребительное значение лексемы с помощью буквенного индекса, что делает название близким к разного рода номенклатурным единицам. Второе же название наоборот, расширяет значение исходной лексемы, подчеркивая не «семейный» а национальный колорит слова.

Несколько названий строятся исключительно на лексеме *‘гостинец’*

14. *Гостинец* (сорт кабачков)

15. *Гостинец* (сорт черешни)

16. Гостинец (сушеные дикорастущие ягоды, грибы, кедровые орехи, ядра и кедровые шишки в подарочных сундучках)

17. Гостинец (торговый дом)

Особенно интересен последний пример, в котором актуализируется древнее значение рассматриваемой лексемы *‘купец’*. Кстати, на наш взгляд, бытование этого значения в языке сохраняется, не в последнюю очередь, благодаря эргонимии, точнее, благодаря существованию известного эргонима «Гостиный двор», обозначающего торговые центры в нескольких больших городах.

Наконец, последний, экзотичный пример, в котором употребление рассматриваемой лексемы обусловлено фонетическим обликом, отражающим этимологическую общность двух слов:

18. Гостинец (программа лояльности для клиентов гостиниц за заселение без посредников)

В качестве общего вывода отметим следующее. Нам кажется, что следует ожидать дальнейшей активности лексемы гостинец в эрго- и прагмонимии, поскольку она отвечает современному запросу языкового коллектива на характер «национально ориентированного» коммерческого названия, в котором ключевым словом становится лексема исконного происхождения, тематически связанная с идеей радушия, теплоты человеческих отношений, которая во много определяет представление носителей языка об особенностях собственного национального характера. употребление этой лексемы в коммерческих названиях поддержит ее бытование в языке, переход ее от просторечной сферы в сферу литературного языка, возможно даже более высокую, чем разговорный стиль.

Литература
1. Романова Т. П. Эволюция типов рекламных имен в истории русской эргонимии (XIX – начало XXI вв.) // Вестник СамГУ. 2009. №3 (69) С. 174-180
2. Крюкова И.В. Рекламное имя: от изобретения до прецедентности. Волгоград: Перемена, 2004.
3. Словарь русского языка: в 4-х тт. Т. 1. М.: Русский язык, 1981
4. Словарь современного русского литературного языка: в 20-т. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Русский язык, 1991
5. Словарь современного русского литературного языка. М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954
6. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов / Отв. ред. Н. Ю. Шведова. М.: Издательский центр «Азбуковник», 2007

И. В. Гостева

Изменение русского лингвокультурного поля «Духовность» в постсоветский период (90-е гг. XX в.)

В 90-е годы двадцатого века в России тоталитарная система разрушается и вновь меняется культурная парадигма: с одной стороны, возвращается традиционная русская культура с ее христианской основой, с другой – происходит насаждение западных идеалов под лозунгом «демократизации общества», прагматизма; американизация культуры. В связи с возрождением в российском обществе православной системы духовных ценностей неактуальные для советских носителей языка религиозные компоненты концептов вновь выходят на передний план, в основном, в языковой картине мира верующих православных людей. Для анализа концептов, входящих в лингвокультурное поле «Духовность», мы воспользовались материалами журналов (центральных и региональных) и газеты «Челябинский рабочий» постсоветского периода (90-гг.).

Вместе с актуализацией атрибутов и традиций Православия и их номинаций (*Возрождение храма; Есть храм в середине России; Звон колокола; Рождественское послание* – «Челябинский рабочий», 1992, 1994, 1997, 2000) в языковой картине мира постсоветского периода наблюдается тенденция к «реставрации» лингвокультурного поля «Духовность» и его основных концептов с христианским ценностным наполнением: *Провалы духовной пустоты всегда прячутся за риторическими ходулями, безразлично, воспевают ли человека всерьез («Человек – это звучит гордо!») или же увлекаются мистикой «морали господ». В обоих случаях обожествление человека ведет к тотальному обнищанию жизни, к бесчеловечности…*

…Культура – это плодотворное существование… Антихристианство Ницше – эксплуатация Евангелия. Неужели он не видит, откуда берет своего сверхчеловека?

…Каждый человек, каждый в отдельности – редкость и единственность. Ибо его совесть творит мир. Ибо этот мир совершенствуется и движется к завершению посредством единства идеи, посредством символа. Это знали греки, это понимал Ветхий Завет. Но то, что это есть таинство самопожертвования – подчеркнул Новый Завет (Б. Пастернак. Что такое человек (Из ответа на анкету ж-ла «Магнум», Кельн, 1959 г.). «Имидж» («Шанс»), №10/1990, с.3). Концепты православные полярно соотносятся с концептами, актуальными для советского периода, соответствующие слова вступают в отношения антонимии: *соборность – партсобрание, идеология (идиотство, беспомощность) – бездна премудрости (очевидно, православной – И.Г.: крестится, церковь*), *красноармеец – академик Павлов*: *Русская соборность сменилась партсобранием, на котором писк индивида ничего не значит в рокоте слаженных голосов* (А. Любанов. «Имидж» («Шанс»), №12/1990,с.15); *Вся идеология – бегство от самого себя, от своего идиотства, от своей беспомощности перед бездной премудрости. Человек принял идеологию – и сразу ЗНАЕТ. Шел академик Павлов по улице, перекрестился на церковь. Навстречу красноармеец, видит – старик крестится, и вздохнул: «Эх, темнота!»* (Г. Померанц, «Философия идиота» (эссе). «Имидж», №4/91, с.19).

Русская аксиология была сформирована под влиянием православной культуры; в период крушения атеистической советской идеологии как христианские ценности, так и вся сфера духовно-нравственного в языке обрели особую актуальность и значимость в жизни россиян: *К ощущению никчемности и пустоты всей прожитой жизни прибавляются никчемность и одиночество… Добавим растущее осознание себя людьми второго сорта, на уровне едва ли не туземцев, плюс (с проникновением к нам истинной культуры, духовности) все большее удаление от привычного эталона самоуверенности, самодовольства гражданина страны Советов, «где так вольно дышит человек»* (А. Лобашев. «Имидж», №4/91, с.19); *Россия никогда не сражалась за веру. Она всегда только принимала ее – византийскую ли, троеперстие, марксизм* (А. Лобашев. «Имидж», №4/91, с. 19).

В пиар-статьях о различных политиках большое внимание уделяется религиозным темам, показывающим, что деятель не чужд православной веры, он религиозный, а значит, высоконравственный человек, ему можно доверять и следует именно за него отдать свой голос: *Г. Явлинский действительно производит впечатление порядочного человека, политика, у которого есть нравственный стержень характера…*

Если же у человека нет ощущения присутствия в мире Высшей силы, своей подотчетности этой Силе, нет стимулов для самоограничения своих эгоистических желаний, то это очень опасно для его души и…

гибельно дя экономики… Сейчас в нашей стране происходит гигантский раздел собственности, в людях пробуждаются низменные порывы, нравственные ценности зачастую попираются в угоду обогащению. Я верю, что мы дойдем до настоящего рынка, только опираясь на веру» (Интервью с Г.Явлинским. «Власть», №2/95, с. 10-11). В подобных публикациях частотно функционирование вербализаторов духовно-нравственных концептов с каноничным православным содержанием.

Довольно часто, на наш взгляд, в журналах постсоветского периода встречаются статьи духовных лиц, священников, излагающих взгляды русской православной церкви на те или иные события. Приведем пример подобной статьи (выдержки): *В чем состоит духовный смысл происходящих событий? Этот вопрос крайне важен, прежде всего с учетом особенностей современного менталитета, который во многом определяется тем, что в своем выступлении на открытии текущих Рождественских чтений Святейший Патриарх назвал «навязчивой идеей секуляризации, воспринятой от эпохи Просвещения» и, добавим, активно развивавшейся в течение более чем 70 лет советской эпохи…*

О духовных основах современного кризиса…Общая причина современного экономического упадка кроется в том, что было ясно уже в евангельские времена. Приведем несколько определений отцов-аскетов: «Оскудела истина, и ложь покрыла землю» (Ефрем Сир., 257)…

Ничто не говорит о том, что плановую экономику советского периода предполагалось заменить чем-то, что имело бы под собой какие-то вероучительные или хотя бы абстрактно-духовные основы…

Еще одна из причин кризиса – своеобразная реверсия сознания. С одной стороны, в повседневной церковной жизни она проявляется в усилении обрядоверия в ущерб духовному развитию…И ввиду духовной незрелости российского общества именно эти традиции становятся, подчас, основными в генезисе религиозного сознания…

В таком способе существования – проявление любви, для которой и «сотворил Он нас» (Василий Вел., 133, 135). Кроме того, труд – это путь к спасению…

Приведенные выводы – не повод для исторического или духовного пессимизма…

Таким образом, основная задача Церкви в мире сем не изменилась за 2000 лет христианства: ее задача – указать путь к спасению…Это – стяжание Святаго Духа еще здесь, в этой жизни…

Богатство не всегда является непреодолимым препятствием на пути спасения…Храмы испокон века создавались трудами и средствами благочестивых прихожан. Церковь же побуждала и укрепляла в них благочестие и боголюбие (Иеромонах Филипп (Симонов), д-р эк. н.

«Власть», №4/99, с. 43-49). В приведенных отрывках актуализированы духовно-нравственные концепты с традиционным православным содержанием (выделены жирным шрифтом), что обусловлено христианскими интенциями, но наряду с ними, и это указывает на политический, а не религиозный дискурс, частотны словосочетания, характерные для общественно-политического дискурса – *современный менталитет, советская эпоха, происходящие события, современный кризис, экономический упадок, плановая экономика, реверсия сознания, исторический пессимизм, приведенные выводы*. Автор статьи (аналитического обзора), сообразно теме публикации и своей спецификации, вводит православные концепты в светскую языковую действительность, не изменяя и не секуляризуя их смысл. Он соединяет таким образом светское и православное сознание, показывая современные ему светские политические реалии сквозь призму православного мировоззрения.

Очевидна еще одна тенденция: восстановление «традиционных», архетипических компонентов концептов и архаизация советских наслоений: *Переход от ветхозаветной парадигмы спасения одного только избранного народа к новозаветной парадигме всеобщего спасения обеспечил человечеству выход из глобального кризиса, связанного с крушением античности* (А.С. Панарин, д-р филос. н. МГУ. «Власть», №2/95, с. 15); *Преемственность была и остается несущей конструкцией всей национальной жизни, изменяющейся в смене поколений. Преемственно передаются витальные традиции веры, надежды, любви и правды. Им был нанесен серьезнейший удар со стороны революций XX века. Болезнь нравственного сознания оказывается очень длительной и серьезной* (П. И. Симуш, д-р филос. н., проф. «Власть», №12/99, с. 11); *«Для нормальной, здоровой рыночной экономики религия, вера (для России это в первую очередь – Православие) играет ключевую роль. Ведь рынок – это прежде всего взаимодействие честных людей…А честность предполагает нравственный фундамент, веру в Бога.* (Интервью с Г.Явлинским. «Власть», №2/95, с. 10-11).

Для данного периода большую актуальность приобретает концепт «Нравственность», который в статьях вербализуется в адъективе *нравственный* (см.примеры, приведенные выше); он входит в это время в лингвокультурологическое поле «Духовность» и занимает здесь свое историческое место. *Нравственными* оказываются и религиозные, и светские реалии, это качество в 1990-е гг. XX века особенно важно и значимо для светской культуры: *Таким образом, нетрудно видеть, что там, где надо заниматься реформированием, выживанием и спасанием, нет реформаторов и спасателей, там же, где есть, что продать, – их непомерное множество, а это, наряду с экономическим ущербом, ведет нас к нравственному перерождению: человек отторгается от производственного труда, постепенно пре-*

вращаясь в лавочника, для которого интересы государства – пустой звук (Е. И. Шапошников, маршал авиации. «Власть», № 2/1995, с. 6); *Одним из отличительных признаков великого народа служит его способность подниматься на ноги после падений. Как бы ни было тяжко его унижение, но пробьет урочный час, он берет растерянные нравственные силы и воплотит их в одном великом человеке или в нескольких великих людях, которые и выведут его на покинутую им временно прямую историческую дорогу* (В. О. Ключевский. «Власть», № 12/99, с. 13).

Среди актуальных концептов в постсоветский период есть и концепты с секулярными компонентами, частотные в политическом дискурсе: *Принятие закона субъекта Российской Федерации…* («Государственная власть и местное самоуправление», № 4/1998, с. 63); *И никто не выдаст им индульгенций* (журналистам – И.Г.) *на случай обнаружения недостойного, и вряд ли удастся им спрятаться за гласностью, как пытаются спрятаться от ответственности сегодня рядовые партии* (А. Лобашев. «Имидж», №4/91, с.23); *Любовь всегда серьезна* («Челябинский рабочий», №15/95).

Концепт «Ответственность» в этот период в своем светском обличии приобретает особую значимость и важность, что, несомненно, обусловлено экстралингвистическими причинами (недоверием современной власти, нестабильностью политической и экономической ситуации в стране, чередой кризисов и т. п.): *В новой ситуации администрация должна вносить новые политические предложения для ответственных политиков* («Государственная власть и местное самоуправление», № 1/1999, с. 47); *Такому типу людей и политиков* (Б.В. Громову – И.Г.) *свойственны высокие показатели по «фактору Аврелия»: деловитость, ответственность, стойкое и реалистичное отношение к жизни, спокойное мужество и честность* (Н.М. Ракошина, канд. псих. н., «Власть», №11/95, с. 20).

Таким образом, анализ материала публицистических изданий общественно-политической направленности позволил нам построить следующую модель (включающую только отобранные нами духовно-нравственные концепты) лингвокультурного поля «Духовность» в постсоветский период (1990-е гг.).

ЯДРО ПОЛЯ:

ДУХОВНОЕ (ДУХОВНОСТЬ);

ЦЕНТР ПОЛЯ:

ВЕРА, ДУХ, ДУША, *ЗАКОН,* ИСТИНА *ИСТИНА,* КРЕСТ, ЛЮБОВЬ *ЛЮБОВЬ,* НРАВСТВЕННОСТЬ *НРАВСТВЕННОСТЬ,* СОВЕСТЬ *СОВЕСТЬ, ОТВЕТСТВЕННОСТЬ, ПАТРИОТИЗМ,* СПАСЕНИЕ, *СПРАВЕДЛИВОСТЬ,* СТРАСТЬ *СТРАСТЬ,* ЦЕЛОМУДРИЕ *ЦЕЛОМУДРИЕ,* БЛАГОЧЕСТИЕ *ЧЕСТНОСТЬ.*

Итак, в постсоветский период начинают восстанавливаться парадигматические отношения в русском мировоззрении и языке: после многих десятилетий атеизма религиозное сознание входит в нашу жизнь, функционируют соответствующие ментальные и языковые единицы. Вместе с атрибутами и традициями Православия и их номинациями в русской языковой картине мира «реставрируется» лингвокультурное поле «Духовность» и его основные концепты с христианским ценностным наполнением. Эти ментальные сущности актуализировались в мировоззрении народа, наименования концептов заняли свое место в нашем лексиконе.

Православные «слои» концептов возвращаются на круги своя и наряду со светскими компонентами функционируют в публицистических текстах постсоветского периода, религиозные смыслы актуальны для мировоззрения наших соотечественников в 90-е гг., частотны, например, в политическом дискурсе. Как христианские ценности, так и вся сфера духовно-нравственного в языке в это время обретает особую актуальность в жизни россиянина. В данный период становится значимым само понятие «Духовность».

В постсоветский период вследствие социокультурных изменений, возвращения православной культуры (в т. ч. лингвокультуры) религиозная шкала начинает восстанавливаться в поле «Духовность» в сознании носителей русского языка (в значительной мере воцерковленных) и исконные смыслы концептов поля «Духовность» в светской картине мира начинают актуализироваться (источники православного знания для носителей языка: слово священника (в храме, СМИ, книге), религиозные СМИ, святоотеческая литература, беседы в воскресных школах, православных гимназиях и т. п.).

В 1990-е годы XX в. языковую действительность возвращаются традиционные для русского менталитета духовно-нравственные ценности, выраженные в слове. Языковая личность развивается и крепнет в той национальной культуре и социальной среде, которая в данное время ее окружает, формирует человеческое мышление и мировосприятие через языковые реалии. Русскую национальную личность, на наш взгляд, основывают русские же духовно-нравственные устои, богатые культурные традиции наших предков, переданные нам в языке нации.

Д. В. Жигулина

Языковые единицы, характеризующие особенности брачного обряда на Руси в XI – XIV вв.

Для древних русичей сфера семейных отношений имела первостепенное значение. Семья играла главную роль в жизни отдельного человека, поскольку только в кругу близких он мог удовлетворить свои бытовые, психологические и личностные потребности. Более того, семья представляла собой уникальную подсистему древнерусского государства, необходимую для его социального, экономического и культурного развития.

Фундаментом, на котором создавалась семья, являлся брак. С принятием христианства на Руси укрепляется институт семьи. Упрочение сферы семейных отношений начинается с заключения брачного союза. В Древней Руси церемония вступления в брак имела свою специфику, о чём свидетельствуют лексемы и устойчивые словесные комплексы (УСК), встречающиеся в памятниках восточнославянского происхождения XI – XIV вв. Языковые единицы брачной тематики, обнаруженные в древнерусских текстах, можно объединить в три группы.

Первую группу составляют лексемы и УСК, характеризующие процедуру брачного сговора: **оброчение** / **обручание**, **брачьная бесѣда**.

Во ***вторую*** группу входят наименования атрибутов, сопровождающих обряд вступления в брак: **вѣно**, **вънѣшьнее вѣно**, **сватьбьное**, **брачьныи даръ**, **прѣжебрачьныи даръ**, **брачьныи залогъ**, **залогъ обрученьа**.

В ***третьей*** группе находятся языковые единицы, которые объединены семой ‘процесс, характеризующий особенности заключения брака’: **вѣновати**, **вѣнити вѣномь**.

Первым, вступительным этапом заключения брака в Древней Руси был брачный сговор. УСК **брачьная бесѣда** употребляется в древнерусских памятниках с конца XII в. Так, в «Уставе студийском, церковном и монастырском», памятнике, относящемся к концу XII – началу XIII в., читаем: **И *брачьныа* отиноудь *бесѣды* не причастьна. есть бо егда прихожьшимъ въ бракъ. жена же и дѣти соуть. и оудолѣеть любы естьства законъмь извѣстымь дховьнымь** [Уст. студ.; с. 239]. Согласно Уставу, если у мужчины, желающего вступить в брак, уже есть семья, то он не будет допущен к процедуре свадебного сговора. Это противоречило церковному канону. В «Словаре древнерусского языка (XI – XIV вв.)» УСК **брачьная бесѣда** представлен с семантикой ‘соглашение о браке, сговор’ [4, т. 1; с. 156].

У древних русичей брачный сговор также включал в себя церемонию обручения. А.В. Гура в работе «Брак и свадьба в славянской народной культуре» пишет: «Обручение, или помолвка, – завершающая церемония свадебного сговора в доме невесты. Она <…> выполняет роль предварительного бракосочетания и кладёт начало новым семейно-родственным отношениям жениха и невесты» [1; с. 406]. Лексема **обрѫчениѥ** встречается в текстах восточнославянского происхождения с XII в. Так, в «Ефремовской кормчей» читаем: ***Обрѫчению*** **же между нѣкыихъ по законоу бывъшю** <…> **моужь единъ или жена една вънидеть въ манастырь да раздроушитьсѧ бракъ** [Корм. Ефр.; с. 791]. Если один из супругов после проведения брачной церемонии уходит в монастырь, обручение считалось расторгнутым. В данном контексте слово **обрѫчениѥ** употреблено в значении ‘брачное соглашение, помолвка, обручение’ [5, вып. 12; с. 162].

Существовало ещё несколько причин, по которым обручение у древних русичей могло не состояться. Об этом пишет историк К. Е. Ливанцев в работе «История средневекового государства и права»: «Обручение могло быть расторгнуто по причине нежелания обручённых вступить в брак, совершения обручения без согласия родителей и опекунов, близкой степени родства между обручёнными, неспособности к сожительству после вступления в брак, развратного поведения жениха или невесты, совершения преступления женихом или невестой, безвестного отсутствия в течение трёх лет, тяжёлой болезни, сумасшествия» [3]. Более того, в случае отказа от вступления в брак после заключения свадебного сговора виновная сторона платила пеню в государственную казну и издержки епископу, а также подлежала светской каре. Это отмечено в «Церковном уставе кн. Ярослава 1051–1054 гг.»: **Аще про девкоу сыр боудеть краань, за сыр гривнаꙁ а што стерѧ заплатѧть, а митрополитоу ѩ гривень, а князь казнить** [Церк. уст. кн. Яросл.].

В «Историко-этимологическом словаре русского языка» П.Я. Черных отмечает, что слово **обрѫчениѥ** считается производным от лексемы **обрѫчь**, имеющей в старославянском языке значение ‘кольцо’ [7, т. 1; с. 588–589]. Действительно, при совершении обручения, жених и невеста обменивались кольцами, скрепляя свой союз. Об этом свидетельствуют материалы «Рязанской кормчей» 1284 г., в которой прописан сам обряд обручения: **Тогда *wброоучениѥ* первоѥ. съ сооущьныхъ мт҃въ творе-ниѥмь сверщати. съ wбычными ѥмоу строѥнии. рекше съ залогомь. ѥже ѥсть мѣна перьстене. и съ любьзнымь wброоученикома лобза-ниѥмь** [Корм. Ряз.; 243 г]. Интересно отметить, что обычай поцелуя новобрачных в заключение церемонии обручения пришёл на Русь из Древ-

него Рима. Тогда он имел несколько другой смысл: «согласно римским нормам, брак заключался без каких-либо формальностей, по одному только согласию сторон. В средневековом Риме сохранялся принцип «брачного согласия» как достаточного условия для создания семьи» [2]. Иными словами, брак рассматривался как контракт, а поцелуй служил своеобразной печатью, которая скрепляла этот договор.

Лексема **оружчениѥ** используется и в «Рязанской кормчей», нормативно-правовом документе, датированном 1284 г.: **Аще і въпрошенъ бы ѿ нѣкого что вдалъ еси *иброученье* женѣ. иныи же имѣ число ізрьче. яко же се рещи •с̃• переперъ** [Корм. Ряз.; 277 а]. В примере речь идёт о сумме залога, выплаченной мужем своей жене в результате обряда обручения в размере 200 византийских золотых монет, имевших хождение на Руси. В этом фрагменте текста слово **оружчениѥ** представлено в значении ‘залог, даваемый при обручении’ [4, т. 5; с. 537].

В Византии брак регулировался нормами церковного права: брачному союзу обязательно предшествовал обряд обручения. На Руси, принявшей христианство от Византии, обычай обручения, также совершавшийся прежде вступления в брак, был официально признан православной церковью и контролировался властями. Например, в «Новгородской кормчей» 1280 г. указано, что ***оброученииѥ*** **ѥсть память и възвѣщениѥ хотѧщаго быти брака** [Корм. Новг.; с. 483].

Церковные обряды сопровождали древнего русича с рождения и до самой смерти. Самые значимые события в его жизни обязательно проходили при участии христианской церкви. Безусловно, это касалось и обручения, и венчания. Так, в «Грамоте митрополита Киприана Псковскому духовенству» 1395 г. отмечено: **Да приложили есмы к томоу, какъ православныхъ царіи поминати, тако же и кнѧзеи великихъ и мертвыхъ и живыхъ, яко же мы здѣ въ митропольи поминаемь, тако же и крещенье дѣтиное и всякого христіанина, потомъ *оброученіе* и *вѣнчанье*** [6, т. 2; с. 549].

Обряд обручения завершался договорённостью со стороны родителей молодых о выкупе за невесту, о размере приданого, ей предназначенного, о свадебных дарах и прочих брачных расходах. О том, что эта стадия свадебного сговора была очень важной, свидетельствуют встречающиеся в древнерусских памятниках многочисленные языковые единицы, называющие атрибутику обряда обручения. Элементы брачного сговора начали формироваться ещё в XI в. Лексема **сватьбьноѥ** встречается в «Церковном уставе кн. Ярослава 1051–1054 гг.»: ***Свадебноѥ*** **и городноѥ** <…> **платѧть виноу кн҃зь со вл҃кою на полы** [Церк. уст. кн. Яросл.]. В «Материалах к словарю древнерусского языка» эта языковая единица от-

мечена И. И. Срезневским в значении ‘пошлина со свадьбы’ [6, т. 3; с. 269].

Особым пунктом в процедуре брачного сговора являлись имущественные отношения между будущими супругами и их родителями. Прежде всего, речь шла о приданом и предсвадебных подарках, которые делали молодые друг другу. Более того, сама процедура обручения считалась действительной, разрешённой, если и со стороны жениха, и со стороны невесты преподносились дары: ***Ѡброоучении*** **дары дати хотѧщим(ъ) и раздрѣшити** ***оброоучениѥ*** [Корм. Ряз.; 244 г].

Лексема **вѣно** употребляется в тексте «Рязанской кормчей» 1284 г.: **Аще моу(ж) приемъ** ***вѣно*** **въсхоще(т) ѥже по ѡбычаю** ***вѣно*** **створити своеи оброучніце хотѧщи за нь поити аще ооубо даеть еи іменьѥ ѡсобно і потомь пріиметь ѥ ѡ(т) неꙗ въ** ***вѣнѣ*** **і даръ свершенъ ѥсть** [Корм. Ряз.; 276 г]. Согласно этому документу, жених давал невесте часть своего имущества как выкуп, платившийся за неё. В свою очередь обручённый принимал от отца невесты приданое. В этом случае считалось, что сговор совершён. Как правило, жених преподносил невесте более дорогие подарки, чем получал от неё, – соответственно своему привилегированному положению, размеру богатства и политической власти.

Согласно «Историко-этимологическому словарю русского языка» П.Я. Черных слово **вѣно** восходит к «общеслав. *věno, возникшего из и.-е. основы *uēd(h)- no- m и имеет буквальное значение ‘приданое’ [7, т. 1; с. 146]. Этимология слова находит подтверждение в его семантике. Лексема **вѣно (вено / вѣино)** в нескольких значениях дана в «Словаре древнерусского языка (XI – XIV вв.)». В качестве первого представлено ‘плата, выкуп за невесту; подарок жениха невесте’. Вторым значением слова **вѣно** в словаре является ‘приданое (родителей невесте)’ [4, т. 2; с. 294].

В «Рязанской кормчей» 1284 г. используются УСК **вънѣшьне вѣно** и **прѣжебрачьныи даръ**: **Жена бракоу съставльшисѧ въ нищетѣ соущоу моужеви. лежѧщаго ооу неꙗ имѣньꙗ моужнѧ за** ***прѣжебрачныи даръ*** **и за вѣно и за** ***вънѣшнее вѣно*** **вземши и держащи не можеть сего продати** [Корм. Ряз.; 279 в]. Женщина, вышедшая замуж за бедного человека, не имеет права с юридической точки зрения продать ни ту часть имения, которую муж отдал за неё в залог, ни то приданое, которое за неё отдали родители в процессе свадебного сговора. Кроме того, она не сможет выставить на продажу дары, приподнесённые родственниками на свадьбе. К.Е. Ливанцев в своей книге «История средневекового государства и права» замечает, что ни приданое, данное за невестой, ни полученные предбрачные подарки «супру-

ги не имели права отчуждать за некоторыми исключительными случаями (например, для приобретения нового имущества, которое может дать более крупный доход; для уплаты долгов жены; для пропитания родителей, мужа или брата)» [3]. УСК **вънѣшьнє вѣно** и **прѣжєбрачьныи даръ** отмечены в «Словаре древнерусского языка (XI – XIV вв.)» [4, т. 2; с. 294].

УСК **вѣнити вѣномь** встречается в «Рязанской кормчей» 1284 г.: **Аще прѣльстить кто дв҃цю нєѡброучєноѹ. и спить с нєю. *вѣномь* да *вѣнить* ю собѣ жєноу** [Корм. Ряз.; 260 в]. Кормчая предусматривала: в случае, если мужчина соблазнит молодую незамужнюю девушку, он обязан был жениться на ней, заплатив за невесту выкуп. В «Словаре древнерусского языка (XI – XIV вв.)» УСК **вѣнити вѣномь** представлен в значении ‘взять в жёны, заплатив вѣно’. Также в словарь включена лексема **вѣновати** с семантикой ‘передать жене в собственность денежную сумму или часть имущества’ [4, т. 2; с. 294].

В древнерусских памятниках используются также УСК **прѣжєбрачьныи даръ**, **брачьныи даръ**. Так, в «Рязанской кормчей» 1284 г. прописано: **Нє бываєть жє ч(с)тнѣиши жєна прѣжни(х) долъжникъ ѡ(т) *прѣжєбрачнѣмь дарѣ*** [Корм. Ряз.; 286 б]. Жена, за которой было дано приданое, считалась честной, не должной мужу, заплатившему за неё брачный выкуп в процессе обряда обручения.

УСК брачьныи даръ используется и в «Устюжской кормчей», нормативно-правовом акте, датированном XIII в.: Аще ли съставшю сѧ бракоу моужь ѥдинъ или жена ѥдина внидеть въ манастырь. да раздроушить сѧ бракъ. и беспрекословиꙗ с нимь же оубо лицемь входить въ манастырь. мнишьскыи образъ приметь и аще оубо моужь боудеть. да ѿдасть *дары* женѣ и аще что ино ѿ неꙗ приꙗ и къ симъ ѿ *брачныхъ даровъ* толикоу часть. ѥлико же ѿ оумьртви моужа. подобаше женѣ посвѣщанию *дары* образы ими подобноѥ аще ли и жена боудеть въ манастырь въшьдыи [Корм. Уст.; 82.1 л.: 18–27 – 82.2 л.: 1–5]. В представленном отрывке говорится о том, что если один из супругов уйдёт в монастырь, решив принять постриг, то брачный союз разрушится. Тогда тот из супругов, который хочет посвятить свою жизнь Богу, должен отдать часть брачного приданого другому супругу. В случае смерти мужа предсвадебные подарки передаются жене по завещанию. В этом памятнике также читаем: Обѣма же мнишьскоѥ житиѥ избравъшема. повелѣваѥмъ праздьнымь даровнымь свѣщаниѥмь моужеви предьржати *брачныꙗ дары*. а женѣ своꙗ въсприꙗти *дары* [Корм. уст.; 82.2 л.: 9-15]. Если же принять монашеский постриг решат оба супруга, то каждый из них обязан забрать брачные дары, приподнесённые ими друг другу в процессе обручения.

УСК **брачьныи даръ** встречается и в тексте «Варсонофиевской кормчей», юридическом документе конца XIV в.: **Моужеви разъдѣлити *брачьныи даръ*. и женѣ въсприяти своє вѣно. или ино что дала боудє(т) моужеви** [Корм. Варс.; 171 в]. Речь идёт о том, что после свадьбы муж будет владеть частью брачных даров, преподнесённых ему родными жены, а также всеми предбрачными подарками, принятыми от неё. Супруга же будет распоряжаться своим приданым, полученным от родителей.

В «Словаре древнерусского языка (XI – XIV вв.)» УСК **прѣжебрачьныи даръ** и **брачьныи даръ** представлены в значении ‘брачная плата, приданое’ [4, т. 2; с. 432].

УСК **залогъ обрѫченьıа** представлен в тексте «Рязанской кормчей» 1284 г. В данном документе особо выделено положение, касающееся брачного залога при совершении обручения: **Грань в҃ ѡ *залозѣ(х) wброучѣньѧ. залози wброоу(ч)ньıа* естьство им(ѣ)ють. таково да аще ооубо приимыи *залогъ*. ѡ(т)речетсѧ бракъ творити еже взѧтъ сооугооубь да отдасть** [Корм. Ряз.; 275 в]. Если жених отказывался вступить в брак, то, согласно закону, он обязан был в двойном размере вернуть предбрачный дар невесте, которая также сохраняла за собою всё своё приданое. В этом же памятнике предусмотрен случай отказа невесты от оформления брака: **Аще жена самовластна. сверьшенъ имооуци възрастъ. *залогы wброоученьıа* вземъши ѡ(т)речесѧ брака сооуго–оубь *залогы* да ѡ(т)дасть** [Корм. Ряз.; 275 г]. Если невеста отказывалась выходить замуж после совершения обряда обручения, то она должна была в двойном размере вернуть жениху его предсвадебные дары. Положение о брачных залогах оформлено и в «Варсонофиевской кормчей»: ***Залози оброученьıа*** **є(с)ство імѣють таково да аще пріимыи *залогъ* ѡ(т)ре(ч)тсѧ бра(к) творити иже взѧ. соугоубо ѡ(т)дасть аще ли давыи ѡ(т)ре(ч)тсѧ да ѡ(т)падеть *залога*** [Корм. Варс.; 273 а].

УСК **залогъ обрѫченьıа**, **брачьныи залогъ** отмечены в «Словаре древнерусского языка (XI – XIV вв.)» со значением ‘подарок при обручении’ [4, т. 3; с. 322–323].

Многочисленные лексемы и УСК, называющие атрибуты, сопровождающие церемонию вступления в брак, и характеризующие специфику свадебного обряда в Древней Руси, свидетельствуют о постепенном оформлении помолвки, которая по нормам римского права была простым обещанием сторон заключить брачный союз. А. П. Каждан в статье «Социальные связи в Византийской империи» замечает, что формализация обряда обручения на Руси началась с установления свадебного залога, что, возможно, вытекало из восточного представления о браке-покупке. Это придавало помолвке ту обязательность, которой

она не обладала в юридических актах Древнего Рима [2]. Таким образом, можно говорить об установлении новой формы брака на Руси – выкупном браке.

В целом, рассмотрение языковых единиц, характеризующих особенности брачного обряда на Руси в XI – XIV вв., позволило сделать определённые выводы. Новая брачная церемония, закрепившаяся в Древней Руси, судя по письменным памятникам, начала складываться в XI в. К рубежу XIII – XIV вв. брачный процесс на Руси уже сложился и приобрёл определённую форму, обусловленную нормами церковного права.

Литература

1. Гура А.В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. – М.: Индрик, 2012. – 936 с.
2. Каждан А.П. Социальные связи в Византийской империи, 2014 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http:// xreferat.ru/35/6963-1-social-nye-svyazi-v-vizantiiyskoiy-imperii.html.
3. Ливанцев К.Е. История средневекового государства и права. – СПб., 2000 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.studylaw.narod.ru/livancev/livancev_5_3.htm.
4. Словарь древнерусского языка (XI – XIV вв.): в 10 т. / Ин-т рус. яз.; гл. ред. Р.И. Аванесов, И.С. Улуханов. – М.: Рус. яз., 1988 – 2013.
5. Словарь русского языка XI – XVII вв.: вып. 1-29 / гл. ред. Г.А. Богатова. – М.: Наука, 1975 – 2011 (издание продолжается).
6. Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам: в 3 т. – СПб.: Изд-е отд. русского языка и словесности Имп. Академии наук, 1893–1912.
7. Черных П.Я. Историко-этимологический словарь русского языка: в 2 т. / П.Я. Черных. – 3-е изд, стереотип. – М.: Рус. яз., 1999.

Источники

[Корм. Варс.]: Кормчая Варсонофиевская, к. XIV в., ГИМ, Чуд., № 4, 328 л.

[Корм. Ефр.]: Кормчая Ефремовская, XII в., ГИМ, Син., № 227 // Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкований. Т. 1 / под ред. В.П. Бенешевича. – СПб., 1906. – С. 1-15, 40-803.

[Корм. Новг.]: Кормчая Новгородская, 1280 г. и сер. XIV в., ГИМ, Син., № 132, 631 л.

[Корм. Ряз.]: Кормчая Рязанская 1284 г., ГПБ, F. П. I, 1, 402 л.

[Корм. Уст.]: Кормчая Устюжская [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http:// oldp.sterligoff.ru.

[Уст. студ.]: Устав студийский, церковный и монастырский, XII – XIII в., ГИМ, Син., № 330, 281 л.

[Церк. уст. кн. Яросл.]: Церковный устав кн. Ярослава [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://duat.asia/story/tserkovnyi-ustav-velikogo-knyazya-yaroslava.

А. В. Курьянович

Дискурсивные характеристики речевого поведения религиозной языковой личности (на примере писем патриарха Алексия I)

Выдвижение в современных научных исследованиях в качестве ключевой антропоцентрической парадигмы способствовало возникновению на рубеже XX–XXI веков *лингвоперсонологии*, предполагающей всестороннее изучение *языковой личности* (Г.И. Богин, А.А. Ворожбитова, Н.Д. Голев, В.Е. Гольдин, Е.В. Иванцова, Ю.Н. Караулов, В.В. Красных, В.П. Нерознак, К.Ф. Седов, О.Б. Сиротинина и др.). К настоящему моменту развития антрополингвистики уже много сделано в плане исследования индивидуальных и коллективных речевых портретов языковых личностей, рассматриваемых в свете возрастных, гендерных, профессиональных, социальных, культурно-исторических, этнопсихологических и других аспектов. В перечне многочисленных разновидностей языковой личности, предложенных учеными, особое место занимает *религиозная языковая личность* (И.В. Бугаева, А.Г.-Б. Салахова и др.).

История изучения проблемы сущностных и типологических свойств *религиозной личности* имеет давнюю традицию (см. работы Е.И. Аринина, В.И. Гараджа, А.А. Ерышева, Н.А. Калюжной, Н.А. Мельниковой, Р.А. Финк и др.). Учеными данный тип носителей сознания квалифицируется с точки зрения присутствия в нем *религиозности*, основанной на абсолютном следовании постулатам религиозной веры и определяющей включенность личности в религиозную деятельность. Речь в данном случае идет о «целостном отношении человека к миру, пронизанном эмоциональным и оценочным восприятием явлений как природного, так и социального уровней. Восприятием через универсальную призму сверхъестественного» [5; с. 17].

В лингвистике последнего десятилетия отмечается рост интереса к религиозному дискурсу в целом (В.И. Карасик, Н.Б. Мечковская, Е.И. Шейгал и др.), а также исследованию особенностей коммуникативного, в том числе речевого, поведения носителей религиозного сознания разных типов (религиозных философов, теософов, священнослужителей и пр.). В наибольшей степени изучена специфика дискурсивных проявлений религиозной языковой личности в сфере философской коммуникации (И.В. Анистратенко, Э.А. Бальбуров, Л.Ю. Буянова, Е.В. Лисицына, Е.В. Сергеева и др.).

В дискурсивной практике носителей русского религиозного сознания широко представлен *эпистолярный жанр*. В настоящее время широкой аудитории читателей доступны в печатном и электронном виде письма оптинских старцев (преподобного Макария Оптинского (1788–1860), схиархимандрита Варсонофия (Плиханкова) (1845–1913) и др.), святителя Феофана Затворника (1815–1894), игумена Никона (Воробьева) (1894–1963), священника, богослова и ученого Павла Флоренского (1882–1937), Святителя Игнатия (Брянчанинова), епископа Кавказского и Черноморского (1807–1867), архиепископа Никона (Рождественского) (1851–1918), священника Сергия Булгакова (1871–1944), старца Иоанна Стеблина-Каменского (1887–1930), протоирея Валентина Свенцицкого (1881–1931), архимандрита Иоанна (Крестьянкина) (1910–2006) и др. Авторы писем своей подвижнической жизнью стяжали «тот ”Дух мирен“, благодаря которому спасались и спасаются тысячи людей» [3; с. 3]. Эти послания «по праву могут быть отнесены к сокровищнице святоотеческой духовной литературы. Смиренное верующее сердце найдет в них утешение и чуткий совет, падшему они помогут восстать, заблудшего обратят к Истине, а еще далекому от веры и Церкви с удивительной тонкостью раскроют глубины человеческой души» [там же].

Письма глубоко верующих людей, в том числе религиозных общественных деятелей, представляют ценнейший источник исследования для филологов, поскольку в каждом слове этих посланий заключен огромный смысловой и воздействующий потенциал, а особенности дискурсивного поведения авторов – религиозных языковых личностей – представляют интересный объект для наблюдений в рамках современной лингвоперсонологии. Предметом рассмотрения в настоящей статье является анализ особенностей коммуникативного, в том числе речевого, поведения патриарха Алексия I, эксплицированных в пространстве эпистолярного взаимодействия.

Алексий I (Сергей Владимирович Симанский) (1877–1970) – 13-й Святейший Патриарх Московский и всея Руси, который вошел в историю русской православной церкви как предстоятель, управлявший ею самый длительный срок – 25 лет. «Всю свою жизнь он был верным сыном православной церкви и, как мог, пытался помочь ей выжить в условиях жесточайшего идеологического гнета» [1]. Сподвижники и современники отмечают талант Алексия I как умелого руководителя и организатора, искусного оратора и собеседника, говорят о присущих ему высоких человеческих качествах, безупречном нравственном облике, широте ума, даре провидения.

Основные направления деятельности патриарха Алексия I нашли отражение в его творческом наследии, в рамках которого можно выде-

лить две составляющие: религиозно-публицистический (богословские труды) и эпистолярный дискурсы. Эпистолярий составляют 802 текста 1945–1970 годов, направленных патриархом в Совет по делам РПЦ при Совете народных комиссаров – Совете министров СССР и опубликованных в двухтомном издании [4]. Письма патриарха, по нашим данным, до сих пор не являлись предметом филологического анализа, а привлекались в единичных случаях исключительно как историографический материал (А.Н. Марченко, Т.А. Чумаченко, Н.А. Кривова, Ю.Г. Орлова и др.).

Содержательная характеристика эпистолярия патриарха Алексия I определяется вниманием к проблемам международной (борьбы за мир, возвращения под юрисдикцию Московской патриархии зарубежных православных приходов, состояния православия и русских православных миссий за границей) и внутренней (кадровых вопросов, взаимоотношений Московской патриархии с органами местного самоуправления, финансового положения церквей и приходов, церковного образования и издательской деятельности, возвращения святынь) политики РПЦ.

В роли основных адресатов выступают официальные лица – Г.Г. Карпов и В.А. Куроедов, в разное время возглавлявшие Совет по делам РПЦ, и С.К. Белышев – заместитель председателя Совета. Эпистолярное общение патриарха с первыми лицами Совета имеет характер регулярный, почти ежедневный, дополняется частыми личными беседами и разговорами по телефону. Тональность переписки – благожелательная, характер диалога – целенаправленный, эффективный.

Тематика писем и коммуникативная иллокуция автора определяет их жанровую дифференциацию. В указанном издании присутствует как официальная корреспонденция (ответы на послания представителей зарубежного духовенства, рождественские и пасхальных обращения к верующим, официально-этикетные прошения и поздравления с религиозными и светскими праздниками и пр.), так и частные дружеские послания (информационные сообщения, просьбы и поздравления личного характера).

Специфика речевого поведения Алексия I в рамках эпистолярной коммуникации обусловлена действием тенденции *стилевого синкретизма*, характерной для эпистолярия в целом (подробнее: [2]). Генетическая принадлежность переписки (в том числе рассматриваемых писем) сфере разговорной коммуникации определяет присутствие в стилистической организации эпистолярных произведений Алексия I элементов *разговорного* стиля в его письменном варианте. Комплекс экстралингвистических факторов (тематико-ситуационный контекст, характеристика взаимоотношений и статусных свойств коммуникантов, авторская интенция, жанр текста и пр.) обусловливает появление в стилистической организации

эпистолярного дискурса патриарха *официально-деловой* и *церковно-религиозной* составляющих. Специфика стилистической природы писем Алексия I определяет, таким образом, особенности коммуникативного, в том числе речевого, поведения адресанта. В конечном итоге ключевым в рамках настоящей статьи выступает положение о *дискурсивной обусловленности вербального поведения религиозной языковой личности*.

Покажем это на конкретных текстовых примерах.

Стилевая *разговорная* составляющая проявляет себя в письмах патриарха в использовании *разговорных* и − реже − *просторечных* лексических единиц: «*… для выяснения* ***тамошних*** *дел*» [4; т. 1, с. 50], «***соображу*** *ответ в ближайшие дни*» [4; т. 1, с. 140], «*все время* ***возимся*** *с парижанами*» [4; т. 1, с. 238] и пр. Стилистический статус последних подтверждается данными толковых словарей. Однако использование подобных лексем не является частотным в письмах патриарха. В ряде случаев они заключены в кавычки как осознаваемые автором в качестве «инородных» для его индивидуального стиля элементов. Примечательно, что данные лексемы функционируют в рамках частной корреспонденции.

На наш взгляд, особенности эпистолярного речевого поведения патриарха определяются доминированием в стилистической организации его писем свойств *официально-деловой* речи. К речевым маркерам официально-делового стиля, эксплицированным в письмах Алексия I, можно отнести следующие:

− морфологические особенности: использование форм настоящего времени в значении предписания («*Открытие курсов в Вильно мною* ***признается*** *весьма желательным*» [4; т. 1, с. 62]), кратких прилагательных модального характера («*… который* ***уполномочен*** *и это дело разрешить*» [4; т. 1, с. 244]), отыменных предлогов («***По поводу*** *этих предложений я считаю нужным высказать следующие соображения*» [4; т. 1, с. 92]), «цепочек» родительных падежей («*прошу о пожаловании мне вышеозначенных* ***знаков отличия*** *доложить нашему правительству на предмет* ***получения разрешения*** *на их* (орденов − А.К.) *ношение*» [4; т. 1, с. 106]), собирательных отглагольных существительных («*Усердно прошу Совет доложить эти* ***соображения*** *Правительству с* ***ходатайством*** *об* ***удовлетворении*** *изложенных в настоящем моем* ***докладе*** *церковных* ***нужд*** *и* ***пожеланий***» [4; т. 1, с. 69]);

− синтаксические особенности: активность инфинитивных конструкций со значением долженствования («***Признавая желательным направить****…*» [4; т. 1, с. 48]); широкое использование пассивных конструкций («*Все Ваши указания, конечно, совершенно правильны, и они* ***будут нами приняты во внимание*** *при переработке устава*» [4; т. 1, с. 62]);

− лексические особенности: функционирование в речевой ткани писем лексем, способствующих выражению воли законодателя («***Предполагаемые*** *меры к* ***осуществлению указанных*** *целей*» [4; т. 1, с. 117]), клише («***Считая полезным*** *открытие пастырско-богословских курсов…* ***нахожу нужным сделать следующие пояснения на основании представленной мне докладной записки***» [4; т. 1, с. 43]), терминов («*Срок* ***репатриации*** *советских граждан оканчивается*» [4; т. 1, с. 103]).

Формат письма, как свидетельствует анализ языковых особенностей писем патриарха, успешно используется адресантом в сфере своей служебной деятельности, в процессе решения задач общественного, политического, экономического, культурного свойства в масштабах государственных и мировых.

Наряду с разговорной и официально-деловой составляющей, в стилистической организации писем Алексия I представлена *церковно-религиозная* составляющая. В эпистолярной деятельности патриарха это эксплицируется в целом перечне свойств:

− варьировании языковой формы, обозначающей повествователя от «*я/мы авторское*» до «*мы инклюзивного*»: «*Принимая это во внимание,* ***я*** *усердно* ***от лица Церкви*** *прошу Совет…*» [4; т. 1, с. 249];

− отсутствии категорического авторского волеизъявления в форме категорического императива: «*Посылаю Вам… приветствие митрополита Феодосия, которое прошу, если возможно, дать перевести*» [4; т. 1, с. 39];

− использовании, наряду с *межстилевой* (*помогать, говорить, делать, каждый* и пр.) и *общекнижной* (*восприятие, традиции, придерживаться мировоззрения* и пр.) лексикой, *церковно-религиозных* и *газетно-публицистических* единиц: «*Один из* ***благочинных*** *Вас встречает и провожает. Затем Вы присутствуете на* ***литургии*** *4-го числа и после литургии и краткого* ***молебна****, когда я выйду в* ***мантии****, первый меня удостоите приветствия*» [4; т. 1, с. 34];

− частом употреблении добавочных глагольных форм: «*Во всяком случае,* ***поговоривши с ним,*** *вы сами усмотрите, подходит ли он для своей роли в Нюрнберге*» [4; т. 1, с. 89];

− привлечении пассивных конструкций: «*монастырь* ***сожжен*** *и* ***разрушен***» [4; т. 1. с. 151];

− активной «эксплуатации» «родительного присубстантивного»: «*Нами получен доклад* ***митрополита Серафима*** *о предстоящем… окончании срока аренды на дом и храм в Париже*» [4; т. 1, с. 353];

− использовании в ряде случаев архаических морфологических форм: «*Со смущением* ***за*** *такой дар от души Вас благодарю*» [4; т. 1, с. 414];

− инверсии определяемого слова: *«Надеюсь, Вы помните о том, что обещали быть… завтра* ***на завтраке сербо-румынском*** *в 1 час дня»* [4; т. 1, с. 35];

− широкой представленности однородных членов (*«хорошо бы его послать* ***не обыкновенной почтой, а через посольство***» [4; т. 1, с. 204]), многокомпонентных предложений с разнородными синтаксическими связями (*«Я был бы более удовлетворен, если бы, поздравляя Вас с этим знаменательным днем, я мог дать моему чувству искренней любви и глубокого уважения к Вам свободный ход, поднеся Вам на память об этом юбилейном дне "вещественный дар" так же, как и от Вас я имею многие памятные дары»* [4; т. 1, с. 314]);

− употреблении архаически-торжественной и эмоционально-оценочной лексики (*«****Благоволите*** *принять»* [4; т. 1, с. 54], *«Передавая привет с Родины и* ***оделяя*** *подарками»* [4; т. 1, с. 183], *«Ему предписано лечение в течение, по крайней мере, месяца и полное* ***отдохновение***» [4; т. 1, с. 399], *«прошу Вас после службы* ***пожаловать в покои на трапезу***» [4; т. 2, с. 543]), средств образности (эпитетов (*«Прошу Вас,* ***высокочтимый*** *Иосиф Виссарионович, принять мою* ***искреннюю*** *и* ***сердечную*** *благодарность Вам и правительству за* ***высокую*** *награду»* [4; т. 1, с. 187]), метафор (*«… на долю Православного богословского института, который в течение ближайших лет должен стать не только* ***рассадником пастырских кадров*** *для нашей Церкви, но и* ***центром научно-богословской мысли Вселенского Православия***» [4; т. 1, с. 45]), индивидуально-авторских единиц (*«Язык его (слог) довольно* ***суконно-философско-туманный****», но все же понять можно»* [4; т. 1, с. 495]).

Таким образом, эпистолярные тексты патриарха Алексия I репрезентируют дискурсивный вариант реализации жанровой модели, стилистическая характеристика которого представляет синкретичное объединение трех составляющих: разговорной, официально-деловой и церковно-религиозной. Вопрос о соотношении этих составляющих в стиле анализируемых писем, на наш взгляд, должен решаться в рамках комплексного коммуникативно-прагматического анализа с учетом целого ряда экстралингвистических критериев. Важнейшими из них являются факторы иллокутивной, тематико-ситуативной и адресатной направленности. Официальные письма с преобладающей в них «деловой» тематикой, обращенные к официальным представителям государственной власти, реализуют в первую очередь официально-деловую разновидность функционального стиля. В меньшей мере во всех текстах дискурса представлены разговорный и церковно-религиозный стилистические компоненты, что обусловлено доминированием в общей целевой программе текстов «деловых» задач. Профессионально ориентированное общение свойственно

в рамках данной переписки в равной степени и адресанту, и адресату. Разговорная составляющая актуализируется в большей мере в пространстве «личной» корреспонденции к «светским» адресатам, а церковно-религиозная − в деловой корреспонденции к священнослужителям и верующим.

Переписка Алексия I с членами Совета по делам РПЦ 1945−1970 годов во всей полноте отразила период его 25-летнего патриаршего служения церкви и всем православным верующим, а также деятельность РПЦ в один из сложных исторических отрезков времени. В целом рассмотрение эпистолярия патриарха Алексия I позволяет внести новое в разработку положений лингвоперсонологии, дискурсоведения, теории эпистолярия как специфичной сферы межличностного взаимодействия.

Литература

1. История Русской Церкви: 1917−1997. URL: http://old.pravoslavie.by (дата обращения: 05.03.2014).
2. Курьянович А.В. Динамика жанрово-стилистических особенностей русского эпистолярного дискурса носителей элитарного типа речевой культуры (XX−XXI вв.): автореф. дис. … докт. филол. наук. Томск, 2013. 39 с.
3. Письма Игнатия Брянчанинова в 3-х томах. Полное собрание писем. Изд-во Сретенского монастыря, 2011. С. 3.
4. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров − Совете министров СССР. 1945−1970 гг. / под ред. Н.А. Кривовой; отв. сост. Ю.Г. Орлова; сост. О.В. Лавинская, К.Г. Ляшенко. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2009−2010. Т. 1: Письма 1945−1953 гг. 2009. 847 с.; Т. 2: Письма 1954−1970 гг. 2010. 671 с.
5. Финк Р.А. Религиоведение: учеб. пособие. Омск: Изд-во ОмГТУ, 2009. 112 с.

Ю. И. Куштанова

«Исконные» названия в искусственной онимической номинации

Искусственная онимическая номинация – процесс и результат целенаправленного, осознанного носителем языка, создания собственного имени. особенно активно этот процесс развивается на периферии ономастического пространства, так как потребность в новых именах (названиях фирм, товаров, сортов, услуг и т. п.) очень велика.

На наш взгляд заслуживает внимание следующая тенденция – номинатор, выбирая или создавая название, старается воплотить в нем идею исконности, традиционности, обращения к национальной культуре, русской, и, шире, славянской. В данной работе мы рассматриваем проявление данной тенденции в *фитонимах*.

Фитоним (от греч. phyton «растение» и onima «имя») в самом общем понимании означает название растения. Однако под это понятие по-

падает довольно обширная группа языковых единиц: с одной стороны, это названия родов растений, то есть апеллятивная лексика, с другой стороны, это и более узкий пласт – названия отдельных сортов растений, являющиеся именами собственными; о них мы и будем говорить в дальнейшем.

Материалом для исследования мы взяли названия сортов томатов и огурцов, в которых так или иначе представлена тема «русскости», обращение к национальной культурной традиции.

Отметим, что фитонимические обозначения являются ярким примером искусственной номинации, в которой важным фактором является индивидуальность автора. Номинатор вполне осознанно создает имя, учитывая его возможное влияние на восприятие его адресатом. с другой стороны, фитонимия не является результатом словотворчества одного автора, а создается разными людьми или группами людей, что позволит нам объективно говорить об общих тенденциях, проявляющихся в фитонимах.

Конечно, довольно большую часть названий составляют номинации, мотивированные свойствами и качествами объекта. Но видно, что номинатору «тесно» в рамках только отобъектных номинаций, и воплощением его творческого потенциала и осведомленности в национальной культурной традиции стали названия, рассмотренные в настоящей статье.

Представим их в рамках нескольких групп, по преобладанию основных мотивов номинации (обозначение Ог. указывает на сорта огурцов, а Т. – томатов).

1. Сказочные образы.

Ог.: *Аленушка, Братец Иванушка, Буян, Ванюша, Гвидон, Диво Дивное, Добрый молодец, Емеля, Золотой петушок, Мал-да-удал, Малец Удалец, По моему хотенью, По щучьему веленью, Салтан, Сестрица Аленушка, Сивка-Бурка, Теремок, Удалец, Удальцы-молодцы.*

Т.: *Василиса, Добрая сказка, Добрый молодец, Жар-птица, Иванушка, Колобок, Морозко, Теремок, Три медведя, Яга.*

Как видно из материала, большую часть названий составляют обращения к русским народным сказкам. Особняком можно выделить номинации, связанные с авторскими сказками. Ог.*: Гвидон, Салтан* («Сказка о царе Салтане» А.С. Пушкина*), Данила* (герой сказов П.П. Бажова), *Конек-Горбунок* («Конек-Горбунок» П.П. Ершова). Т.: *Елисей* («Сказка о мертвой царевне и семи богатырях А.С. Пушкина).

Ряд онимов данной выделяются также в отдельные тематические группы: сказка «По щучьему веленью» (*Емеля, По моему хотенью. По щучьему веленью*), сказка «Гуси-лебеди» (*Аленушка, Братец Иванушка,*

Сестрица Аленушка), сказки Пушкина (*Золотой петушок, Гвидон, Елисей, Салтан*).

Зачастую использование в номинации сказочных образов имеет магическую функцию, отражает желание получить максимальный результат, затратив при этом минимум усилий. Отсюда возникают волшебные формулы (*По щучьему веленью*), образы сказочных помощников (*Сивка-Бурка, Конек-Горбунок*). Эту же роль играет и идея сказочного хэппиэнда, скрытая в большинстве номинаций и прямо выраженная в фитониме *Добрая сказка*.

Некоторые номинации косвенно (прежде всего, ассоциативно) связаны с непосредственными свойствами объекта. Фитонимы *Мал-да-удал, Малец Удалец, Удальцы-молодцы* явно указывают на размер плода, название Жар-птица связано со цветом, а *Колобок* указывает на форму.

2. Богатырские образы

Т.: *Алеша Попович, Богатыри, Добрыня Никитич, Илья Муромец, Пересвет, Русский Богатырь*.

Отдельно сюда можно также включить фитоним *Батыр*, обозначающий, в отличии от вышеперечисленных, не русского, а тюркского богатыря. Также уместным представляется выделить отдельно оним *Витязь*, что объясняется германским происхождением слова. Впрочем «иностранная» этимология слова вряд ли осознается современным носителем языка.

Любопытно отметить, что номинации с богатырской тематикой встречаются только у сортов томатов. Это свидетельствует о наличии ярко выраженной отобъектной связи. Названия данной группы, как правило, указывают на крупные, внушительные размеры плода. Кроме того, можно предположить и наличие, как и в сказочных номинациях, наличие магической функции. Сорт, названный *Богатырем*, должен быть устойчивым, не подверженным внешним отрицательным факторам.

3. Концепт «Россия, русский, славянский».

а) Модель «Русский …»

Т.: *Русская душа, Русская тройка, Русский богатырь, Русский великан, Русский вкусный, Русский размер; Колокола России, Яблонька России*.

Ог.: *Русская закуска, Русская рубашка, Русский размер, Русский самородок, Русский стиль, Русское застолье*; *Гуляй Россия*.

Наличие в названии эпитета русский никак не связано с происхождением сорта, так как большинство рассматриваемых нами названий обозначает именно русские сорта, выведенные в России. «Русский» скорее подчеркивает желание номинатора выразить чувство национальной гордости.

В некоторых случаях «Русский» привносит в семантику фитонима и отобъектные признаки. В фитонимах *Русский великан* и *Русский размер* русский практически является синонимом определения ‘*большой*’.

б) Северные регионы и реки страны, включая Сибирь

Т.: *Амурская заря, Весна Севера, Жемчужина Сибири, Звезда Севера, Крайний Север, Мишка на Севере, Тяжеловес Сибири, Сибирское чудо, Север, Северенок, Северная Звезда, Северная королева, Северная малютка, Северное сияние, Северянка, Седой Урал, Сибирская тройка, Сибирский козырь, Сибирское чудо, Сибиряк, Таежный рубин, Таймыр, Урал.*

Ог.: *Мишка на Севере, Печора, Сибирский корнишон, Сибиряк, Уральский разносол.*

Северные номинации представляют собой целый устойчивый пласт. Суровый климат представляется национальной особенностью. Подчеркивается идея, что даже здесь, где холодная зима и короткое лето, могут произрастать наши сельскохозяйственные культуры. По этой причине, в представленной группе фитонимов четко наблюдается романтический оттенок (*Весна Севера, Звезда Севера, Седой Урал* и др.).

в) Другие регионы России

Т.: *Берег Кубани, Дар Заволжья, Краснодарье, Тамань.*

Ог.: *Алтай, Амур, Артек* (река в Крыму), *Волгодонский, Волжский, Донской родник, Нерль.*

Эти названия значительно уступают «северным» номинациям как в количественном, так и в образном плане.

г) «Славянские» номинации

Т.*: Славянка, Славянский шедевр.*

Ог.: *Славянский.*

Очень малочисленная группа. Говорить о каких-то общих тенденциях пока не представляется возможным, но важно отметить, что тенденция намечается.

4. Князья и цари

Т.: *Княгиня, Княжна, Красно Солнышко, Петр Первый, Розовый царь, Царский любимец, Царь Петр, Царь полей.*

Ог.: *Святослав, Царский.*

Довольно небольшая группа. В номинациях может присутствовать отсылка к конкретному историческому лицу (Петр, Святослав, Владимир), либо название титула выступает как самостоятельное (Княжна, Княгиня).

5. Уменьшительно-ласкательные русские имена

Т.: *Аня, Дашенька, Дуся красивая, Катюша, Ксюша, Любава, Марьюшка, Настена, Настя-Сластена, Наташенька, Наша Маша; Антошка, Григорашик, Гриня, Иванушка, Максимка, Семко.*

Ог.: *Аннушка, Анюта, Варенька, Даша, Катя, Марьюшка; Антошка, Димка, Егорка, Ерошка, Кеша, Коленька, Костик, Митяй.*

Данные номинанации являются совершенно немотивированными отобъектно. Они выражают некие личностные интенции номинатора. Интересно отметить, что среди названий помидоров количественно доминируют женские имена, а среди огурцов – мужские.

6. Национальная атрибутика

Т.: *Золотой колокол, Золотые купола, Колокола России, Матрешка, Царь-Колокол, Хохлома, Шапка Мономаха.*

Ог.*: Ванька-встанька, Русская рубашка*.

Также сравнительно небольшая группа. Можно наблюдать сложившуюся продуктивную модель в номинации томатов – сравнение с колоколом и куполами.

7. Славянская и русская языческая мифология

Т.: *Иван Купала, Ладный, Ладушка, Лель, Радуница, Ярило*.

Ог.: *Бабайка, Домовенок*, Домовенок Кузя.

Очень небольшой пласт, состоящий из:

а) имен славянских божеств (Лада – богиня весны, весенней пахоты, любви плодородия; Лель – божество любви; Ярило – божество плодородия). если представить, что номинатором известны культовые функции божеств, можно оценить эти названия как имеющие магическую функцию – они несут идею повышенной плодородности.

б) традиционных народных праздников (как народное переосмысление христианской культуры): Иван Купала – праздник солнца, лета и зеленого покоса. Функция та же, что и у фитонимов с божествами. Радуница – весенний праздник, связанный с поминовением предков. Трудно сказать, имеется ли какая-то связь между значением праздника и функциями фитонима, или номинатора привлекла внешняя форма слова от корня ‘*рад’* связанного с ‘радостью’. Мы считаем чт эти названия не мотивированы отсылкой к православному христианству напрямую, поскольку употребление имен библейских персонажей и названий церковных праздников для обозначения сортов помидоров и томатов задало бы слишком высокий пафос, не подходящий для подобных объектов.

в) имен низших духов и божеств (Бабайка, Домовенок, Домовенок Кузя).

Интенции номинатора труднообъяснимы, это скорее, отсылка к детской культуре, детскому фольклору-страшилкам и мультфильмам

8. Термины родства

Т.: *Бабушкин подарок, Женушка, Золотая теща, Муженек, Невестушка, Сынок.*

ОГ.: *Баба Маша, Бабушкин внучок, Бабушкин гостинец, Дедок, Дедушкина внучка, Золотая теща, Зятек, Кум да кума, Куманек, Маменькин сынок.*

Модель довольно продуктивна. Характерно использование уменьшительно-ласкательных форм. Можно отметить также существование модели *Бабушкин гостинец*, что объясняется особым национальным представлением о доброй бабушке, у которой всегда припасено что-то для внуков. Название *Маменькин сынок* отражает оттенок некой капризности, привередливости, плохой устойчивости.

9. Русская щедрость

Т.: *Купец, Купчиха, Русская душа, Хлебосольные, Щедрая душа, Щедрость*.

Ог.: *Гуляй Россия, Купец батюшка, Русское застолье, Хлебосольный.*

Концепт русской щедрости также оказывается довольно значимым. Фитонимы здесь также наделены магической функцией – воздействовать на качество урожая.

10. Коллективность как одна из черт культуры

Т.: *Весенний хоровод, Теремок, Хоровод*.

Ог.: *Дружная семейка, Куча мала, Лукошко, Хоровод*.

Коллекитвность – одна из важных черт русской культуры. Отражены всего в нескольких названиях, представляющих народные образы (теремок, хоровод). Функция магическая – снова направлена на количественный показатель урожая.

11. Фитонимы, не вошедшие ни в одну группу

Т.: *Петруша Огородник, Стожары*.

Ог.: *Никола, Погребок, Посошок, Соколик, Хозяюшка.*

Петрушка – персонаж русских народных кукольных представлений. Ассоциативная связь формы плода с колпаком персонажа.

Стожары – народное названия созвездия Плеяд. Имеет также связь с внешним видом, скорее всего намек на цвет, на расположение плодов на кусте.

Никола – мы предполагаем, что это один из немногих фитонимов, обращенных к христианству. Никола Угодник (Николай Чудотворец) – один из самых почитаемых на Руси святых.

Посошок – заздравная чарка на путь-дорогу. Фитоним продолжает тему *Русского застолья* и *Русской закуски*.

В качестве общего вывода отметим следующее:

Фитонимы рассмотренных групп по большей части неотобъектно мотивированные, имеют чисто эстетический характер и содержат магическую функцию. Могут иметь косвенную связь с называемым объектом.

Были выявлены повторяющиеся названия, своего рода универсалии, присущие не только рассмотренным ономастических разрядам: *Добрый молодец*, *Марьюшка*, *Мишка на Севере* (изначально, название конфет), *Русский размер*, *Сибиряк*, *Хоровод*. Данный факт свидетельствует, с одной стороны, о сложившейся системе номинации в данной области, с другой стороны позволяет говорить о явлении трансонимизации.

На материале фитонимов четко прослеживается тенденция давать имена, отражающие черты национальной культуры. Среди названий огурцов было выявлено 37 онимов, среди томатов – 56. Определенные же черты, наблюдаемые в одной из сфер языка, могут быть проявлены и на более глобальном уровне.

О. М. Фахретдинова (Беседина)

Языковая картина мира и духовные искания славянского народа (в мире мировоззренческих альтернатив)

Россия в современном мире занимает активную диалоговую позицию в отношении возможности и допустимости проявления различных типов религиозности.

Теоретически, такой важный шаг со стороны России, позволил объединить многочисленные усилия по созданию образа русского народа в современном мире. Даже, при разногласиях в политических и экономических вопросах у разных народов, сегодня просматривается, в некотором смысле, единая стратегия по вопросам поведения и мышления, оценок своей судьбы и значимости в отношении духовного самоопределения.

Религиозность, выражая отношение к ценностям, наиболее емко и полно воплощает многочисленные проявления, как со стороны народного языка, так и со стороны научного знания, выраженного не только словесными формулами, но и смысловыми конструктами. Об этом тонко заметил Умберто Эко: Блистательный народный язык, за которым Данте охотится как за пантерой, «которую мы чуем всюду» …выводит Данте на понимание роли поэта как восстановителя совершенного языка. Народный язык, ярчайшим образцом которого является поэтический и будет отвечать принципам богоданной формы. [1, с. 54-55]

Идея понимания народа посредством изучения смыслов, изложенных в языковой картине, оформилась на фоне произведений Й. Г. Гердера и Яна Коллара; В. Вундта и Л. Вайсгербера; В. фон Гумбольдта и М. Хайдеггера. У Яна Коллара славянская идея получила воплощение в поэме «Дочь Славы», где идея Всеславянства стала основной. В труде «О

литературной взаимности между племенами и наречиями славянскими» Коллар напишет: …меньшее должно быть подчинено большему, любовь к родине – любви к нации. Потоки, реки великие и малые вливаются в море; так и отдельные страны, края, племена, наречия должны вливаться в нацию. Все славяне имеют только одно отечество… [2, с.7].

Онтологически значимые заявления были сделаны в разные периоды Й. Г. Гердером в «Сочинении об истоках языка», где проводилась мысль, что человек – есть творение языка. «Гений языка» и «характер нации» присутствуют в элементах языка.

В. фон Гумбольдт усматривал в языке – дух народа, М. Хайдеггер язык воспринимал как дом бытия, Д.В. Пивоваров, наделяя язык характеристиками религиозного в целом, возвел язык в дом Абсолюта.

Тематически оформленная идея «славянской взаимности», начиная с XIX века, преобразуется в идею парадоксального единства славян. Сохраняя своеобразие каждого конкретного языкового статуса, что есть возможность воссоздать образ единого народа, теряется уникальность. В этом можно обнаружить утопическую идею создания совершенного языка, с одной стороны, с другой – ее следствия в виде уникальных озвучиваний смысловых пластов народного мышления.

Представление о Другом, другая культура, другой народ, другой язык – это неизбежные темы современности. Уникальность каждого из названных образований – источник, как противоречий, так и безусловной зачарованности всем, что, так или иначе, отлично от нас самих. В этом смысле симптоматичны процессы экуменизма не только в конце XX столетия, но и их специфический оттенок в начале столетия XXI. Не менее интересной для анализа может быть антиглобалистская тенденция, «которая в той или иной степени присуща всем мировым религиям. Антиглобализм может сочетаться со вполне глобалистскими практиками поведения верующих и религиозных организаций» [4]. Например, адаптация чуждых религиозных идей в индуизме. Либо вариации переосмысления традиционного индуизма в «неоиндуизме», который стал более приспособленным для восприятия людьми иной культуры. Например, просветительская деятельность Свами Вивекананды (Нарендранатх Датт).

Появление терминов парадоксального свойства: введение в употребление понятий, не имеющих культурного контекста в данной местности, в данном смысловом пространстве народа. Ритуализация практик светской жизни соперничает с мистическим постижением в жизни религиозной. Понимание реальности и ее интерпретация в светской и христианской традиции. Так было с невещественной реальностью, которая стала виртуальной, с творческими способностями человека, которые в российской действительности стали креативом. Применение и концептуали-

зация понятия «Другой» в мировоззренческих практиках нынешнего столетия стало следствием внесения изменений в адаптацию мыслительной сферы на уровне понятий.

Полилогичность и альтернативность многоуровневых подходов в современной мысли стратегически завершают процессы, связанные с появлением инаковости и осмысленной в виде «обычного бодрствующего сознания как одного из типов сознания» (У.Джеймс). Ричард Алперт (принявший имя Рам Дасс и более известный в этом статусе) писал об эре, где «отношения с Богом снова стали непосредственным переживанием индивидуума». В то же самое время нет новизны обозначения этого статуса в динамически развиваемых образах повседневности и профессионального многообразия современных мыслителей. Под профессиональным многообразием следует понимать междисциплинарность как феномен. Другость и дружественность сопричастны друг другу верой в обоснованность образуемого между ними сюжета, что опять же приближает нас к зачарованности-заблуждением. Предлагаю поразмышлять о том, насколько такой подход очевиден и предсказуем по своим результатам, следовательно, есть ли у современного человека выбор «быть» вне «проектерства»?

Зададимся еще одним вопросом: насколько сюжеты современного мира, сценарии религиозности современного человека преобразуют понятие «Другой», пытаясь обнаружить не только собственный образ в отголосках повседневных навыков общения, но и образ отличный от меня. Так было, например, когда именование искажало содержание и не было возможности сохранить традицию иначе чем, придать понятию и сумме его значений тот или иной оттенок. Например, 10-томник Абу Нуайма биографий святых Хилйат ал-аулийа показывает, что слово рахиб только в исключительных случаях использовалось лишь для обозначения аскета вообще. Рахиб это преимущественно христианский аскет. То есть Другой во всем его великолепии, но отличный от меня по имени.

Эта же тенденция сохраняется во многих именованиях, в том числе и в интерпретации сознания (иначе говоря, ментального) в религиях Востока. Рассказ о духовном опыте передается такими языковыми «отсрочками», которые сегодня редуцированы до постановки проблемы наличия/отсутствия адекватного перевода. Именование другой культурной матрицы как отличной, реализует только договорной характер отношений между заявленными способами обнаружения смыслов. Способность к различению выражает феноменальность человеческого опыта. Когда данная способность оборачивается на саму себя трансцендантальность причинных отношений не вызывает сомнения.

Динамика процесса понимания, в целом, такова, что образование смысла текста зависит от определения той роли, которую автор обозначает не только для себя, но и для интерпретатора, исторического контекста и жанрового разнообразия. Сколь бы случайным не был выбор главного контекста смысл текста конструируется из «индивидуальности его создателя» (Ф. Шлейермахер), «историчности индивидуальности автора» (В. Дильтей), или «предпонимания», «изначального набрасывания смысла текста и возврата к его первоначальному восприятию». «Герменевтический разговор» введенный Гадамером возможно с целью оживить структуры повествовательного мира яркий акцент сделал на языке, тем самым, возложив на него ответственность за любое измышление в поле сознания. Тогда язык – это, инструмент адаптации сознания к собственному «происхождению».

Что возводилось сознанием пришлого народа в ранг необходимости, сегодня становится постулатом осознанности народом самого себя. Полагаю, многочисленные тенденции современного мира по транскрипции наличного статуса означенности ситуации, лишь завершают стадию знакомства с инаковостью. Поэтому как развивается язык, каков «характер» языковой картинны мира народа в целом – предмет наиболее выразительной дискуссии для современного мира.

Литература

1. Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре. СПб., 2009. С. 54-55.
2. Мусий В. Категория «славянство» в научной и художественной рефлексии славян в первой половине XIX века //
3. Радченко О.А. Язык как миросозидание: Лингвофилософская концепция неогумбольдтианства. Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Едиториал УРСС,. – 312 с. (История лингвофилософской мысли.), 2005.
4. Внеконфессиональная религиозность. Е.В. Иванова, О.М. Фархитдинова. Екатеринбург, 2013. – 138 с.
5. Пивоваров Д.В. Праксеология религии. Учебное пособие. Екатеринбург, 2010. – 360 с.
6. Пинкер Ст. субстанция мышления. Язык как окно в человеческую природу. М. 2013. – 560 с.
7. Медведев. В.И. Философия языка. Очерки истории. СПб., 2012. – 336 с.
8. Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998. – 352 с.

А. Ю. Швидченко

Лингвокультурологический аспект изучения библейских крылатых единиц

Библия представляет большой интерес для филологов как источник крылатых слов (КС) и выражений (КВ), проникших в языки всех христи-

анских народов. КС и КВ, восходящие к текстам Священного Писания, принято называть *библеизмами*.

Библеизмы отражают философские и религиозные установки христианства, а также его общецивилизационные ценности, но при вхождении в узус любого языка многие из них испытывают воздействие культуры «принимающего» этноса. Подобные библеизмы переосмысливаются в рамках мировоззрения того или иного этноса, приобретая специфические культурные и религиозные коннотации. Так, библейские изречения, получив статус крылатых единиц (КЕ) в каждом из языков христианских этносов либо входят в число интернациональных языковых единиц, либо приобретают специфические идиоэтнические черты.

Обычно интернациональные библеизмы встречаются в целом ряде языков христианских народов. Вместе с тем в каждый из языков христианизированных народов на протяжении веков из Священного Писания проникали слова и выражения, ставшие крылатыми лишь в данном языке и не получившие метафорического переосмысления в других языках.

Данный процесс зависит не только от языковых (различие переводческих традиций, вариативность) и конфессиональных (разные интерпретации текстов, догмата Святой Троицы), но в значительной степени и от специфики восприятия религиозных догм и менталитета, в рамках которых происходит переосмысление библейских единиц, ибо «концепт не непосредственно возникает из значения слова, а является результатом столкновения словарного значения слова с личным и народным опытом человека» [3; с. 151].

Библеизм, являясь языковой единицей, содержит в себе еще и культурную информацию. Для описания взаимодействия категории языка и культуры В.Н. Телия ввела термин *культурная коннотация*. «Понятие культурной коннотации является <…> базовым для лингвокультурологии – научной дисциплины, исследующей воплощенные в живой национальный язык материальную культуру и менталитет и проявляющиеся в языковых процессах в их действенной преемственности с языком и культурой этноса» [5; с. 216].

Лингвокультурные особенности обусловливают различия даже идентичных, на первый взгляд, библеизмов, которые аналогичны по структуре и близки по значению, а также явились результатом переосмысления одного и того же фрагмента Библии. Так, выражение *блудный сын*, представленное во многих языках христианских народов и конденсирующее в себе содержание притчи Иисуса Христа о встрече отца и раскаявшегося сына, в разных языках обладает разными семантическими оттенками. В немецком языке *der verlorene Sohn – потерянный сын*, в английском *prodigal son – расточительный сын*, что весомо отличается

от русского *блудный сын*. По данным «Большого словаря крылатых слов и выражений русского словаря» В.П. Беркова, В.М. Мокиенко и С.Г. Шулежковой выражение *блудный сын*, обозначенное как шутливое и ироничное, имеет три значения: 1) человек вышедший из повиновения; 2) беспутный, безнравственный человек; 3) кто-то долго отсутствовавший и наконец вернувшийся [1; с. 108]. В.М. Мокиенко в «Толковом словаре библейских слов и выражений» отмечает, помимо шутливого, еще и книжное употребление данного выражения [4; с. 480].

Такие различия, на наш взгляд, обусловлены духовными и социальными различиями языковых общностей, их культурно-национальной спецификой, ибо «для каждого языка, для каждой культуры характерно возникновение специфических созначений – коннотаций» [3; с. 54].

Библеизмы, являясь вербализаторами общечеловеческих и культурных концептов («Бог», «Любовь», «Вера», «Надежда», «Совесть», «Грех», «Добро», «Зло», «Покаяние» и др.), относятся не только к языковым, но и этносоциокультурным явлениям. Частота употребления библеизмов, вербализирующих тот или иной концепт, зависит также от личных склонностей, культуры и образования каждого носителя языка, ибо «потенция концепта тем шире и богаче, чем шире и богаче культурный опыт человека» [2; с. 151].

Являясь частью языка, библеизмы также отражают социально-культурные изменения, которые претерпевают носители языка. Определенные вехи истории, изменения в общественной и политической жизни народа накладывают «отпечаток» на семантику, сферу употребления КВ, восходящих к Библии.

Некоторые из библеизмов практически полностью вышли из широкого употребления (*мене, мене, текел упарсин*; *сосуд скудельный* [4: 447]), часть библеизмов используется редко (*Мафусаилов век, раздирать на себе ризы*[4: 388]), но большая часть библеизмов широко употребляется в речи, особенно библеизмы с нейтральной стилистической коннотацией (*зуб за зуб, капля в море, стереть с лица земли, примета времени*).

Культурно-национальной спецификой обусловлено и переосмысление библейских цитат и преданий Священного Писания. Результатом этого многовекового процесса становится появление множества пословиц и поговорок, которые уже не ассоциируются с Библией в сознании носителей языка и воспринимаются как результат устного народного творчества (ср. *Лучше давать, чем брать – Блаженнее давать, нежели принимать (Деян. 20,35); Добрая слава лучше богатства – Доброе имя лучше большого богатства, и добрая, слава лучше серебра и золота" (Притч. 22,1)*).

Некогда отмеченные книжной высокой окраской, библейские цитаты могут быть переосмыслены в рамках национальной картины мира и

преобразованы в народной речи сообразно ментальности носителей языка в пословицы и поговорки. Такие пословицы и поговорки близки к сверхсловным библейским единицам, но, утратив связь со своим источником в сознании носителей языка, они не могут быть причислены к КЕ, каковыми являются сверхсловные библеизмы. Таким образом, главным отличием библейской сверхсловной единицы от пословицы и поговорки является её связь с источником – Священным Писанием.

Связь с источником сохраняется чаще у библеизмов, в чей состав входят архаизмы, историзмы или же специфические ономастические компоненты (*сосуд скудельный*, *стомаха ради*, *путь на Голгофу*). К тексту Священного Писания отсылает также особая торжественная стилистическая окраска (библеизмы на церковнославянском языке или же библеизмы, связанные с известными притчами) (*Темна вода в облацех; Смирение паче гордости*).

Здесь же стоит упомянуть характерную для русского языка широкую вариативность библеизмов, которая стала результатом параллельного существования Библии на церковнославянском и русском языках. При опросе носителей языка выясняется, что подобные библеизмы воспринимаются по-разному. Библеизм, отмеченный церковнославянскими чертами, обычно соотносится участниками опроса с Библией, в то время как КВ с нейтральной стилистической окраской, не содержащие церковнославянских компонентов, с Библией нередко не соотносятся (*талцыте и отверзется – стучите и откроется*, *ищите и обрящите – кто ищет*, *тот найдет*).

Изучение библеизмов в рамках лингвокультурологии позволяет приблизиться к пониманию многих ценностных ориентаций русской культуры, увидеть культурный фон, который скрыт за той или иной языковой единицей, а сами библеизмы помогает рассматривать как ценнейший источник сведений о культуре и менталитете народа.

Библиографический список

1. Берков, В. П., Большой словарь крылатых слов и выражений русского языка : ок. 5000 ед. : в 2-х т. / Берков, В. П., Мокиенко, В. М., Шулежкова, С. Г. – 2-е изд., испр. и доп. / С.Г. Шулежкова (ред.) – Магнитогорск : МаГУ; Greifswald : Ernst-Moritz-Arndt-Universitaet, 2008. – Т. I. А-М. – 658 с.
2. Лихачев, Д. С. Концептосфера русского языка. [Текст] / Д. С. Лихачев // Очерки по философии художественного творчества. — СПб.: Питер, 2005. — С.147-165.
3. Маслова, В. А. Лингвокультурология: учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2001. — 208с.
4. Мокиенко, В. М. Толковый словарь библейских выражений и слов : ок. 2000 слов / В. М. Мокиенко, Г. А. Лилич, О. И. Трофимкина. — М.: АСТ : Астрель, 2010. — 639 с.
5. Телия, В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. — М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. — 288 с.

IV. ДУХОВНЫЕ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ РОССИИ: ИСТОРИЯ, АКТУАЛЬНЫЕ СМЫСЛЫ

Н. П. Шитякова

Реализация проекта «Деятельность. Компетентность. Уверенность» в рамках гранта «Православная инициатива»

Данная статья посвящена реализации проекта «Деятельность. Компетентность. Уверенность», осуществляемого в рамках гранта «Православная инициатива» в Челябинском государственном педагогическом университете.

В настоящее время одной из актуальных проблем педагогической теории и практики является проблема повышения квалификации учителей в сфере преподавания учебных предметов духовно-нравственной направленности. Исследования, проведенные нами в начале 2000-х гг., показали, что большинство студентов педагогических вузов и педагогов образовательных учреждений уверены в необходимости духовно-нравственного воспитания в школе, но только 30 % проявили твердое стремление заниматься этой деятельностью. Как выяснилось, главной причиной такого противоречивого отношения респондентов оказалось чувство ответственности за развитие духовно-нравственной сферы личности ребенка, страх некорректного вмешательства в эту сферу личности. Общение с современными учителями свидетельствует о сохранении данной ситуации, которая обострилась еще и тем, что большинство современных педагогов получило атеистическое воспитание и в преподавании основ православной культуры видят только религиозное влияние, а не приобщение к истокам культуры своего народа.

Не менее важной причиной является профессиональная неподготовленность педагогов. В учительской среде наблюдаются разные проявления некомпетентности в сфере преподавания основ православной культуры: смещение целей нового предмета с воспитательных на учебные; незнание православных традиций; непонимание значения православных понятий, ценностей, заповедей; некорректное толкование сути светского характера образования; непонимание позиции учителя в преподавании основ религиозной культуры в светской школе; неумение оценить объём учебного материала, предлагаемого учащимся на один урок и др.

В педагогическом сообществе можно выделить несколько групп учителей, занимающихся преподаванием основ православной культуры в общеобразовательной школе: учителя, не владеющие знанием православных традиций; учителя, живущие в православной традиции, но не обладающие методической подготовкой; учителя, которые ожидают готовых рекомендаций, методических разработок; учителя, критически относящиеся к готовым разработкам уроков.

Сравнительный анализ используемых форм профессиональной подготовки, анализ современных тенденций в ее развитии позволил нам сделать вывод о необходимости реализации деятельностного подхода к этому процессу (исследовательская и проектная деятельность учителя, участие в работе педагогической мастерской, мастер-классах, педагогические пробы, стажировка и т. п.). Только действуя, учитель приобретает компетентность и уверенность в своих возможностях.

Таким образом, актуальность нашего проекта обусловлена:

1) потребностью современного общества в решении проблемы подготовки педагогических кадров, способных в условиях светского характера образования осуществлять духовно-нравственное развитие и воспитание младшего подростка посредством его приобщения к православной традиции.

2) необходимостью реализации деятельностного подхода к этому процессу (исследовательская и проектная деятельность учителя, педагогические пробы, работа педагогических мастерских и мастер-классов, стажировка и т. п.);

3) необходимостью вариативного подхода к методическому сопровождению преподавания основ православной культуры в школе.

В связи с вышесказанным наш проект «Деятельность. Компетентность. Уверенность» был направлен на углубленную подготовку учителей и студентов педвуза по основам православной культуры, ее учебно-методическое обеспечение в виде пособий и последующее методическое сопровождение средствами педагогической мастерской и мастер-классов. Именно деятельностный подход к процессу подготовки может обеспечить компетентность и уверенность педагогов в преподавании нового предмета.

Для реализации проекта была создана рабочая группа, в состав которой вошли не только преподаватели педагогического университета, но и представители Челябинской епархии, педагоги общеобразовательных учреждений г. Челябинска.

Основными результатами реализации основных задач проекта стали:

- программа опережающего профессионального обучения будущих учителей «Преподавание основ православной культуры в общеобразовательной школе»;
- программа повышения квалификации учителей "Православная культура и духовно-нравственное развитие личности школьника»;
- включение спецкурса «Воспитательные аспекты преподавания основ православной культуры» в учебный план факультета подготовки учителей начальных классов;
- учебно-методическое пособие Денисова А. М. и Шитяковой Н. П. «Основы православной культуры» в школе: проектирование педагогического процесса»;
- учебное пособие – рабочая тетрадь-хрестоматия (автор-составитель А. М. Денисов) «Основы православной культуры»;
- магистерская диссертация С. Б. Владовой «Моделирование урока основ православной культуры»
- подготовка студентов университета и повышение квалификации учителей г. Челябинска по вопросам преподавания основ православной культуры в школе;
- деятельность педагогической мастерской «Культурологические и воспитательные аспекты преподавания основ православной культуры в школе» (3-я пятница месяца)
- выездное занятие-экскурсия в храмы г. Екатеринбурга и мужской монастырь в честь Святых Царственных Страстотерпцев на Ганиной Яме;
- создание сайта педагогической мастерской http://p-master.cerkov.ru;
- первый городской Пасхальный фестиваль учащихся, изучающих ОПК (более 200 школьников из 17 школ г. Челябинска).

Программа курсов повышения квалификации педагогов содержит: нормативно-правовую базу преподавания вопросов религиозной культуры в школе; основы православной культуры; психолого-педагогические основы духовно-нравственного воспитания личности; современные образовательные технологии; опыт преподавания модуля «Основы православной культуры» в школах г. Челябинска.

Результаты опроса учителей по итогам проведения курсов повышения квалификации показали их удовлетворенность качеством подготовки к преподаванию основ православной культуры: 47,6 % респондентов отметили, что результаты оказались лучше, чем можно было предположить; у 47,6 % педагогов ожидания в целом оправдались; у 4,8 % – ожидания оправдались не в полной мере. Наиболее интересными и продуктивными формами методической работы по проблемам преподавания основ право-

славной культуры педагоги считают мастер-классы – 73 человека (83,2 %), проведение педагогических мастерских – 61 человек (69,5%), традиционная конференция – 27 человек (30,78%), организация проектных центров – 16 человек (18,24%).

В помощь педагогом опубликовано второе учебно-методическое пособие Денисова А. М. и Шитяковой Н. П. «Основы православной культуры» в школе: проектирование педагогического процесса», которое является продолжением вышедшего в Челябинске в 2012 году пособия «Основы православной культуры: первые уроки в школе». Оба пособия написаны в сотрудничестве с Владовой С. Б., магистром педагогического образования, методистом Кирилло-Мефодиевского духовно-просветительского центра при Свято-Троицком храме г. Челябинска. Рецензировал пособия Побирченко Евгений, священник, руководитель отдела религиозного образования и катехизации Челябинской епархии. Пособие рекомендовано к печати редакционно-издательским советом ЧГПУ.

Оно содержит модель урока основ православной культуры, основные положения технологии его проектирования, разработки уроков, характеристику некоторых методов преподавания, учебные материалы, которые дают возможность учителю раскрыть азы православной культуры для младших школьников; методические рекомендации по формированию личностных и метапредметных универсальных учебных действий, получению учащимися предметных результатов при изучении модуля «Основы православной культуры». Пособие предназначено педагогам, преподающим модуль «Основы православной культуры» в общеобразовательных школах, кроме того, может быть использовано в процессе профессиональной подготовки студентов педагогических вузов.

Для учащихся 4–5 классов опубликовано рабочая тетрадь-хрестоматия (автор-составитель А. М. Денисов) «Основы православной культуры». Тетрадь-хрестоматия, составленная в соответствии с требованиями Федерального государственного образовательного стандарта, призвана выполнить важнейшие задачи обучения: формирование метапредметных результатов усвоения образовательной программы средствами модуля «Основы православной культуры», а самое главное, приобщение детей к истокам православной духовности.

Учебное пособие для детей имеет отличия от других рабочих тетрадей: оно включает выдержки из Евангелия, жития святых, молитвы, стихи, фрагменты произведений отечественных писателей и священников. В конце тетради приведен краткий толковый словарь для школьника, который поможет ему «перевести» тексты молитв на современный русский язык. Постижению текстов, приобретению навыков смыслового

чтения способствуют задания, большинство из которых является продуктивными заданиями.

Информационное сопровождение проекта обеспечивает несколько сайтов. Создан сайт творческой группы при Челябинском государственном педагогическом университете, реализующей проект «Деятельность. Компетентность. Уверенность». Здесь размещаются статьи участников педагогической мастерской по вопросам преподавания основ православной культуры, информация о ее работе, учебно-методические материалы и т. п. http://p-master.cerkov.ru/. На сайте Кирилло-Мефодиевского просветительского общества г. Челябинска размещены разработки уроков по основам православной культуры, информация о мероприятиях для преподавателей ОПК http://www.kirillmefody.ru/ . Студенты, прошедшие курсы по подготовке к преподаванию ОПК в социальных сетях создали группу «Курсы по ОПК УНК» http://vk.com/club51106650. В этой группе они размещают информацию о курсах, видеоматериалы, ссылки на полезную информацию и т. п. Для будущих учителей существует страничка на сайте Челябинского государственного педагогического университета www.cspu.ru.

Педагогическая мастерская по проблемам преподавания основ православной культуры в школе работает каждую 3-ю пятницу месяца в здании Кирилло-Мефодиевского духовно-просветительского общества при Свято-Троицком храме. Цель педагогической мастерской – выявление особенностей урока по учебной дисциплине «Основы православной культуры», обобщение, разработка и внедрение в практику образования различных моделей урока и эффективных способов преподавания. Деятельность педагогической мастерской направлена на выявление особенностей урока по учебной дисциплине «Основы религиозной культуры и светской этики», обобщение, разработку и внедрение в практику образования различных моделей урока и эффективных способов преподавания «Основ религиозной культуры и светской этики.

Она стала важнейшим элементом методического пространства, позволяющего педагогам повысить профессиональный уровень и уровень методического мастерства, определить своё место в педагогической практике. По существу это добровольное творческое объединение педагогов, заинтересованных в эффективном решении задач преподавания модуля «Основы православной культуры» в современной школе.

Принципами работы педагогической мастерской являются безоценочность, отсутствие критических замечаний в адрес любого участника мастерской и диалог как главное условие взаимодействия, сотрудничества, сотворчества. Их реализация позволяет вызвать у участника мастерской положительные эмоциональные переживания, чувство удов-

летворения проведенной работой и полученными результатами, ощущение совершенного открытия.

К нашему проекту проявлен интерес со стороны педагогического сообщества г. Челябинска. Учителя говорят о его востребованности и высказывают пожелания дальнейшего сотрудничества с Челябинским государственным педагогически университетом и Кирилло-Мефодиевским духовно-просветительским центром по проблемам преподавания основ православной культуры в школе.

Литература

1. Денисов, А.М., Владова, С.Б., Шитякова, Н.П. Основы православной культуры: первые уроки в школе: учебно-методическое пособие /С.Б. Владова, А.М. Денисов, Н.П. Шитякова; под общ. ред. Н.П. Шитяковой. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2012. – 195 с. – Ч.1. – Сер. Педагогическая мастерская в соавторстве (9 п.л.)
2. Денисов, А.М. «Основы православной культуры» в школе: проектирование педагогического процесса [Текст]: учебно-методическое пособие /А.М. Денисов, Н.П. Шитякова и др; под общ. ред. Н.П. Шитяковой. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2013. – 171 с. – Сер. Педагогическая мастерская
3. Денисов, А.М. «Основы православной культуры»: Тетрадь-хрестоматия [Текст]: учебное пособие /А.М. Денисов; под ред. Н.П. Шитяковой. – Челябинск: Элит-Печать, 2013. – 65 с. – Сер. Педагогическая мастерская

И. В. Верховых

О некоторых аспектах приобщения младших школьников к духовно-нравственным ценностям

Особенности радикальных изменений, происходящих в обществе, связаны с переоценкой ценностей. На протяжении многих лет наблюдалось отчуждение человека от подлинной культуры, национальных корней, традиций и ценностей. Как следствие – обострение среди значительной части учащихся межличностных конфликтов, проявление бездуховности, жестокости, отсутствие доброты, человечности, чуткости в отношениях. Достаточно часто наблюдается асоциальное поведение, связанное с недостаточным развитием нравственных чувств, в особенности таких, как долг, ответственность, сострадание и др., отмечается рост преступности, в том числе и детской. Социологические исследования подтверждают ориентацию большинства школьников на материальные блага, а не на духовно-нравственные ценности. У значительной части учащихся общеобразовательных школ не сформированы ценностные ориентации.

По мнению президента России Владимира Путина, «…Сегодня российское общество испытывает явный дефицит духовных скреп: милосердия, сочувствия, сострадания друг другу, поддержки и взаимопомо-

щи – дефицит того, что всегда, во все времена исторические делало нас крепче, сильнее, чем мы всегда гордились» [6].

Патриарх Кирилл отметил, что «Единственный прямой путь к возрождению нашего народа – это созидание крепкой семьи, духовно-нравственное воспитание и образование, возвращение к историческим корням, к подлинной культуре» [5].

В связи с этим духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся является первостепенной задачей современной образовательной системы и представляет собой важный компонент социального заказа для образования.

В Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России названы следующие задачи духовно-нравственного воспитания:

- готовность и способность к духовному развитию, нравственному самосовершенствованию, самооценке, пониманию смысла своей жизни, индивидуально-ответственному поведению;
- готовность и способность к реализации творческого потенциала в духовной и предметно-продуктивной деятельности, социальной и профессиональной мобильности на основе моральных норм, непрерывного образования и универсальной духовно-нравственной установки «становиться лучше»;
- укрепление нравственности, основанной на свободе, воле и духовных отечественных традициях, внутренней установке личности поступать согласно своей совести;
- формирование морали как осознанной личностью необходимости определённого поведения, основанного на принятых в обществе представлениях о добре и зле, должном и недопустимом;
- развитие совести как нравственного самосознания личности, способности формулировать собственные нравственные обязательства, осуществлять нравственный самоконтроль, требовать от себя выполнения моральных норм, давать нравственную самооценку своим и чужим поступкам;
- принятие личностью базовых национальных ценностей,
- национальных духовных традиций;
- готовность и способность выражать и отстаивать свою общественную позицию, критически оценивать собственные намерения, мысли и поступки;
- способность к самостоятельным поступкам и действиям, совершаемым на основе морального выбора, принятию ответственности за Отечество перед прошлыми, настоящими и будущими поколениями» [2].

Авторы Концепции А. Я. Данилюк, А. М. Кондаков, В. А. Тишков ввели понятие «базовые национальные ценности» и предложили их перечень (патриотизм, социальная солидарность, семья, труд и творчество, наука, традиционные российские религии, искусство и литература, природа, человечество), который является ориентиром в духовно-нравственном воспитании школьников. Базовые ценности раскрываются в системе духовно-нравственных ценностей (представлений). Например: чтобы сформировать такую базовую ценность как патриотизм необходимо воспитать любовь к России, к своему народу, к своей малой родине.

Исторически вопрос приобщения к духовно-нравственным ценностям взаимосвязан с нравственным воспитанием личности. На содержательном уровне он выражается в осведомленности школьников о моральных нормах, нравственных отношениях, нравственных качествах личности и нравственном поведении. В.А. Блюмкин, Г.Н. Гумницкий, Т.В. Цырлина и др. фактически отождествляют формирование ценностей с нравственным воспитанием. Аналогичной точки зрения придерживается А.П. Вардомацкий, С.П. Винокурова, Л.Г. Гринберг, И.Н. Михеева и др. На наш взгляд, процесс приобщения к духовным ценностям является основой нравственного воспитания личности, так как принятые личностью ценности отражаются в его нравственных умениях и навыках.

Проблема опоры нравственного воспитания на ценности является актуальной и в настоящее время, что отражено в нормативных документах нашего государства. Такие документы, как Конвенция ООН «О правах ребенка», Декларация прав ребенка, Конституция РФ, Федеральный закон «Об образовании в РФ», Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России подчеркивают актуальность проблемы приобщения младших школьников к духовно-нравственным ценностям.

Учитывая возрастные особенности младших школьников, можно утверждать, что на данном этапе развития ребенка невозможно полностью сформировать какие-либо понятия, воспитать те или иные качества. Поэтому, на наш взгляд, наиболее уместно говорить о приобщении младших школьников к духовно-нравственным ценностям. Приобщить, согласно определению, данному в толковом словаре С.И. Ожегова [4], значит дать возможность включиться в какую-нибудь деятельность, сделать участником чего-нибудь. Таким образом, функция педагога заключается в организации деятельности по усвоению ценностей, способной вызвать определенные эмоциональные переживания ребенка, деятельности, побуждающей ученика к проявлению тех или иных нравственных умений на основе принятых ценностей, которая поможет ему стать субъектом процесса усвоения духовно-нравственных ценностей.

В основе этой деятельности лежат определённые психологические механизмы. Н.П. Шитякова в качестве таких механизмов называет «внушение, заражение, убеждение, подражание, идентификацию, обособление, интериоризацию, экстериаризацию, механизм сдвига мотива на цель и др.» [7]. Взяв за основу структуру формирования мировоззрения, предложенную Э.И. Моносзоном, опираясь на стадии присвоения ценностей, выделенных С.И. Масловым [3], мы разработали механизм приобщения младших школьников к духовно-нравственным ценностям.

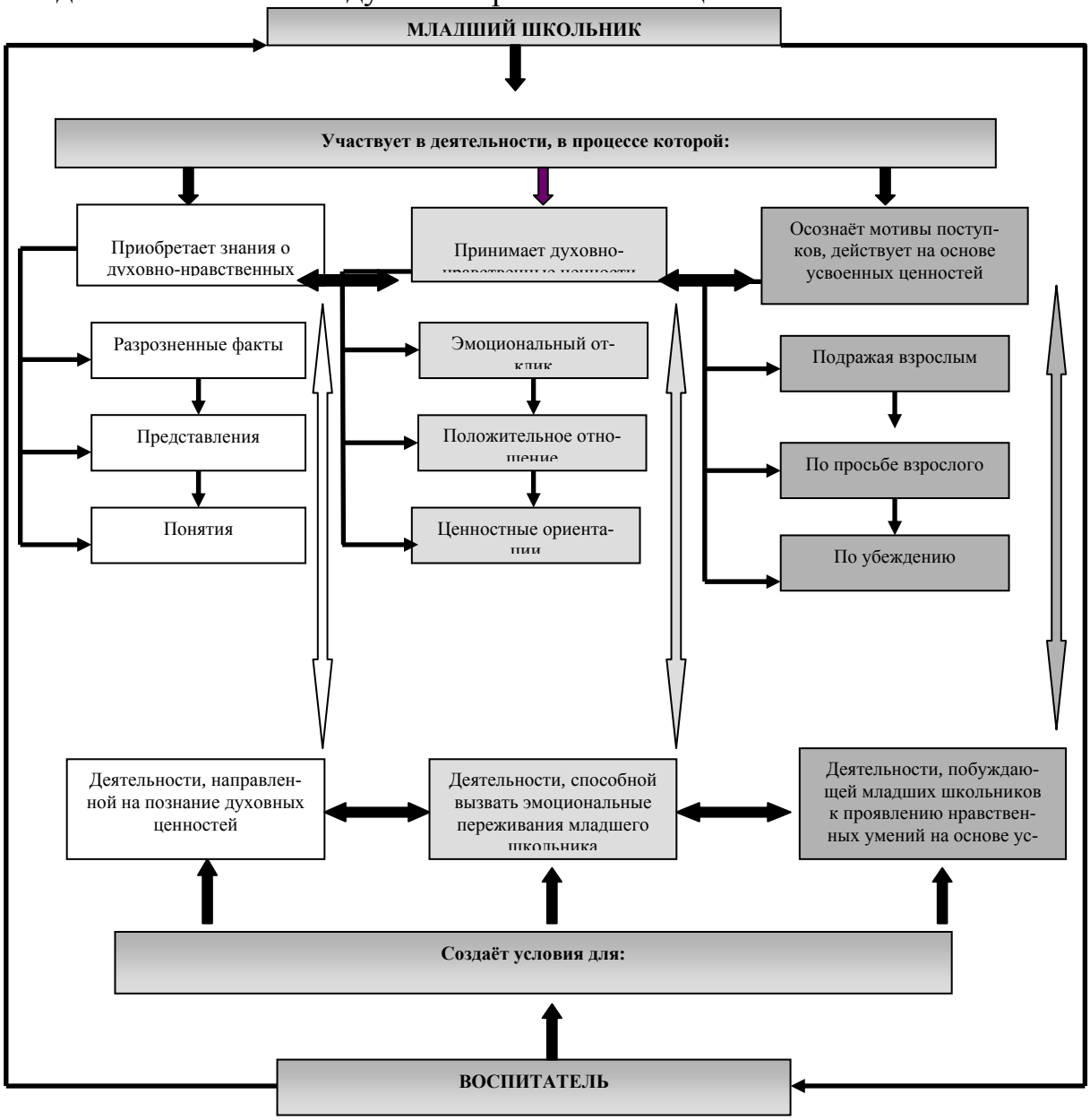


Рис.1 Механизм приобщения младших школьников к духовно-нравственным ценностям

Когнитивный компонент

Эмоционально-чувственный компонент

Деятельностный компонент

По существу, представленный механизм включает в себя три компонента: когнитивный, эмоционально-чувственный и деятельностный. Рассмотрим каждый из них.

Когнитивный компонент заключается в организации педагогом познания духовно-нравственных ценностей и приобретении младшим школьником знаний о духовно-нравственных ценностях. В соответствии с аксиологическим подходом содержанием когнитивного компонента механизма являются духовно-нравственные ценности, а не нормы поведения. Это обусловлено, прежде всего, тем, что, опираясь в своем поведении на нравственные нормы, учащиеся не всегда могут объяснить мотивы своего поведения, обосновать, почему необходимо поступать именно так, а не иначе. Например, отвечая на вопрос «Почему ты помог маме?» ученик отвечает «Потому что так надо», или «Нам сказали, что мамам надо помогать». Тем самым духовная сущность поступка уходит на второй план.

Основная функция когнитивного компонента – обеспечение младших школьников знаниями о тех духовно-нравственных ценностях, которые являются наиболее значимыми и актуальными для современного общества.

В соответствии с личностно-деятельностным подходом знания о духовно-нравственных ценностях будут более глубокими и осознанными, если они приобретаются в ходе значимой для детей деятельности. Поэтому, организуя процесс приобщения младших школьников к духовно-нравственным ценностям необходимо включать в занятия игры и упражнения, которые направлены на формирование у детей знаний о духовно-нравственных ценностях, на осмысление ими полученных знаний и формирование положительного отношения к ним.

Эмоционально-чувственный компонент включает в себя воздействие на эмоции и чувства (со стороны учителя) и формирование отношения к духовно-нравственным ценностям, а также их осознания (со стороны воспитанника). Л.С. Выготский [1] писал: «Если вы хотите вызвать у ученика нужные вам формы поведения, всегда позаботьтесь о том, чтобы эти реакции (адекватные эмоциональные переживания) оставляли след в ученике». Ценности являются содержательной основой эмоций. Это обосновано тем, что эмоции чаще всего направлены на определенный объект и связаны с выражением отношения к нему. Так, нравственные эмоции напрямую связаны с духовно-нравственными ценностями.

Проведенные В.И. Слободчиковым, Е.И. Исаевым и др. специальные исследования показали, что важнейшим средством передачи значимых ценностей школьникам является пробуждение в них адекватных эмоциональных переживаний. Ценности могут считаться усвоенными,

если они восприняты внутренне – эмоционально. Эмоциональные переживания способствуют формированию у младших школьников отношения к ценностям, качествам личности, поступкам.

Деятельностный компонент механизма включает в себя организацию и стимулирование нравственной деятельности ребенка на основе принятых духовно-нравственных ценностей (со стороны педагога) и осознание поступков, формирование мотивов нравственной деятельности, возникновение стремления действовать в соответствии с принятыми духовно-нравственными ценностями (со стороны воспитанника).

Современный школьник включен в разнообразные виды деятельности. Труд, познание и общение – это та основа, на которой формируются важнейшие личностные образования, установки и ориентиры личности. В связи с этим все виды деятельности (художественная, игровая, предметно-практическая и т.д.) способствуют выявлению потенциальных возможностей школьника, его ценностных установок, удовлетворяют его запросы, содействуют гармоничному развитию его индивидуальности.

Основной задачей педагога на данном этапе является организация личностно-значимой для младшего школьника деятельности, в которой он сможет проявить сформированные нравственные качества, применить знания о духовно-нравственных ценностях в разрешении конфликтных нравственных ситуаций, закрепить эти знания в умении оказывать помощь окружающим, заботиться о сверстниках, адекватно реагировать на успех и неудачу окружающих и т. д.

Литература

1. Выготский, Л. С. Педагогическая психология. /Л.С. Выготский. – М.: АСТ, 2005. – 672 с.
2. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / под ред. А.Я. Данилюка, А.М. Кондакова, В.А.Тишкова. – М.: Просвещение, 2010.
3. Маслов, С.И. Дидактические основы реализации эмоционально-ценностного компонента в начальном образовании. Диссерт. на соиск. уч. степ. доктора пед. наук. /С.И. Маслов. – М., 2000. – 302с.
4. Ожегов, Н.И. Толковый словарь русского языка. / Н.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М.: ИТИ Технологии, 2003. – 944с.
5. Патриарх Кирилл призвал к восстановлению традиций Домостроя // Режим доступа: [http://cvetindigo.ru/world/patriarh-kiril-prizval-k-vostanovleniyu-tradicii-domostroja.html].
6. Послание Президента Федеральному Собранию // Режим доступа: [http://www.kremlin.ru/news/17118].
7. Шитякова, Н.П. Методы и механизмы духовно-нравственного воспитания школьников. //Начальная школа до и после. – 2007. – № 11. С. 3-5.

Е. Н. Гончарова

Технология изучения библейских сюжетов на уроках православной культуры

Одной из целей современного российского образования является духовно-нравственное воспитание личности. Одной из традиций духовного образования в России является изучение Библии. В настоящее время в школьную программу внесены следующие предметы, позволяющие осуществить духовно-нравственное воспитание учащихся в процессе изучения библейских сюжетов: православная культура, основы религиозных культур и светской этики, духовное краеведение Белгородской области (для данного региона). В программы этих предметов входит изучение нескольких сюжетов из Ветхого Завета и большого количества новозаветных сюжетов.

Библейские тексты обладают значительным воспитательным потенциалом и нуждаются в правильной подаче учащимся по причине наличия сложных и непонятных мест. Работа с библейскими текстами в начальной школе представляет собой сложный процесс, включающий в себя неоднократное прочтение текста, комментарии учителя, совместные рассуждения о значении текста.

Изучение начинается к краткого рассказа, в котором описываются географические, исторические и социальные обстоятельства изучаемого сюжета. Такое описание позволяет провести параллели с ситуацией и представить себе обстоятельства, в которых разворачивается сюжет. Например, при изучении притчи о милосердном самарянине подробно описывается дорога, ведущая из Иерусалима в Иерихон, крутизна ее спуска, продолжительность, пустынность и т.д., а также взаимоотношения между еврейским народом и самарянами.

После описания обстоятельств читается текст в синодальном переводе. Текст демонстрируется на экране проектора и читается выразительно в среднем темпе учителя. При чтении текста не делаются остановки и не задаются вопросы, что способствует целостному восприятию его литературных достоинств. После прочтения текста учащимся предлагается читать сначала фрагмента по одному стиху. После каждого стиха учитель комментирует все непонятные в тексте места, приводит примеры. Во время комментированного чтения все учащиеся могут задавать вопросы по смыслу и литературным особенностям текста. Во время разбора текста делается акцент на нравственное содержание сюжета. Ведь в каждом библейском сюжете содержатся актуальные в настоящее время примеры людских пороков и добродетелей, приводящих к деградации

или совершенствованию личности. Необходимо по каждому проявлению у людей в сюжете порока или добродетели приводить примеры из современной жизни, а также приобщать самих учащихся участвовать в обсуждении.

После разбора текста учащиеся получают картинку для раскрашивания, обсуждают и разбирают, что на ней изображено. Далее следует работа в тетрадях, где записывается тема, вклеивается картинка и создается конспект изученного сюжета. Текст конспекта формулируется учениками совместно с учителем по одному предложению, что является одновременно повторением изученного материала и приобретением навыка краткого формулирования пространных мыслей. Далее учащимся предлагается составить по два-три вопроса к сюжету, которые они фиксируют в тетрадях, чтобы задать в начале следующего урока одноклассникам.

Следующий урок начинается с восстановления в памяти содержания библейского фрагмента и актуальных для учащихся выводов из текста прошлого урока. Далее учащиеся задают друг другу подготовленные ранее вопросы. После этого все учащиеся получают небольшой текст, содержащий вопросы, с которым работают около пяти минут. После этого тексты сдаются на проверку учителю, и учитель начинает объяснение следующей темы.

Таким образом, преподанный текст, запечатленный в памяти учащихся, становится опорой и ориентиром для формирования представлений о нравственных достоинствах человека, или человеческих пороков.

А. А. Грива

М. А. Врубель: декоративность, тема религии в творчестве художника, символизм

Жизнь и художественное творчество М. А. Врубеля – яркий пример неоднозначности, переходности, соответствующей рубежу XIX–XX вв. В работах искусствоведов, ученых, представляющих науку о душевном здоровье, известный художник выступает во многообразии качеств и свойств, порой вступающих в противоречие друг с другом[1; 3; 4; 5; 10; 22]. Нашей задачей, в рамках формата статьи, является обозначение и рассмотрение в совокупности (на основе привлечения трудов известных исследователей творчества М. А. Врубеля, диссертаций на близкие к обозначенной нами теме) таких особенностей художественного стиля, творческой манеры художника, как декоративность, обращение к теме религии, тенденции символизма.

Характерной особенностью символизма, является приоритетность духовного над материальным. Символисты, как отмечает Видеркер, отказываются от изображения реальности, погружаясь в мир воображаемого, мир фантазии. «Они утверждали, – пишет Видеркер, – что кроме внешнего мира существует мир внутренний, наполненный фантазиями и грезами, и жизнь состоит в большей степени именно из таких вещей а не из окружающей нас реальности [5, с. 17]. В произведениях художников-символистов присутствует, во всем его разнообразии, мир фантазийных, демонических существ, мир эзотерики [20, с. 34]. Общим началом символизма являлся антинатурализм. В художественном стиле М. А. Врубеля присутствует и реализм.

Символизм был связан с обращением к теме религии. Общность искусства и религии усматривалась символистами в схожести целей, в первую очередь, в преображении души. Последнее могло осуществиться на основе взаимодействия искусства и религии [5; с.19]. Грани отношения к религии М. Врубеля раскрываются в отношении художника к догматам христианства, к толстовству, к творчеству Достоевского [16, с. 138]. Неортодоксальность в понимании христианства у Врубеля сочеталось с отрицательным отношением к учению Толстого [16, с. 144].

М.А. Врубель, не придерживаясь определенного стиля, использует разные методики и техники, работает в разных жанрах. Врубель был не только прекрасным живописцем, но и замечательным архитектором, скульптором, костюмером, мебельщиком, ювелиром, гончаром [17, с. 51]. Декоративность живописи М. Врубеля определяется в качестве особенности его метода [16, с. 339].

В начале своего творческого пути художник работает над росписями Кирилловской церкви в Киеве (изучив иконографию византийского искусства, мозаик Равенны в Италии). Шедевром стала икона «Богоматерь с младенцем», созданная в 1884–1885 годах М.А. Врубелем для одноярусного иконостаса Кирилловской церкви (г. Киев) (молодой художник был привлечен к этой работе преподавателем Императорской Академии художеств, искусствоведом А. В. Праховым). Киевская Богоматерь была написана живописцем в Венеции. Лицо женщины не подходит к идеальному образу мадонны итальянского Возрождения, черты лица обладают острой характерностью. Композиция иконы является каноничной, однако в ней чувствуется тоска художника по России. «Богоматерь», как пишет Д. Коган, «…обращена к Родине, к жизни соотечественников, связана с актуальными художественными проблемами своего времени» [11, с. 16].

Богоматерь с младенцем.
М. А. Врубель.
1884–1885гг.

Помимо четырёх икон, М. А. Врубель выполнил в Кирилловской церкви несколько настенных композиций (архангела Гавриила, Вход Господень в Иерусалим, Сошествие Святого Духа на апостолов, Ангелы с лабарами, Надгробный плач) [см. 14]. Как пишет Н. Н. Суворова, «в период киевских работ над церковными росписями он осваивал византийский стиль, а во время создания образов для иконостаса Кирилловской церкви испытывал влияние венецианских колористов эпохи Возрождения» [15; с. 39].

Участие в данном проекте делает Врубеля известным публике, составив основание для дальнейшей его карьеры художника и декоратора. В 1884г. Врубель работает над реставрацией мозаичного панно «Пантократор» в барабане купола Софийского собора Киева. В то же время художник делает эскизы для иконостаса Кирилловской церкви, для росписи Владимирского собора в Киеве (Воскресение, 1887). С 1885 г. в его творчестве проявляется интерес к «демоническим сюжетам», теме Пророка, трагизм мироощущения.

Кроме станковой живописи (которая преобладает в его творчестве), художник занимается росписью храмов, созданием панно для интерьеров зданий, эксизов и иллюстраций к литературным произведениям, декораций и костюмов в театре, архитектурных проектов, украшением особняков, росписью балалаек. Декоративной избыточностью отмечена картина «Девочка на фоне персидского ковра» (1886, Киевский музей русского

искусства). Принцип орнаментализма достигает высшей точки развития в «Демоне поверженном» (ритмы повторяющихся линий и пятен, полукруглых и S-образных форм). Орнаментальные формы характерны для большинства панно Врубеля, рисунков (рапорт в виде штрихов, ромбиков, «запятых», «точек»). Орнамент Врубеля характеризуется отнесенностью к модерну, он построен на растительных мотивах, переплетении гнутых линий.

Декоративные поиски характерны для творчества художника в 1890-е годы. В этот период Врубель входит в абрамцевский художественный кружок мецената С.И. Мамонтова. В подмосковной усадьбе Мамонтовых Врубель создается произведения в керамике [9, с. 18]. Необычными были колористические решения майолик художника [9, с. 21]. Врубель осваивает с помощью технолога П.К. Вакулина утраченный секрет восстановительного обжига. Полихромная роспись заменяется им одноцветной люстровой глазурью (за счет чего достигается люстровый эффект, мерцающий металлический отблеск керамической поливы, который усиливается до степени радужного блеска)[9, с. 21].

Близость к западноевропейскому модерну в творчестве М.А. Врубеля сочеталась с исконно русской национальной традицией. Русское искусство, как пишет Я. К. Якимович, «…развивалось с помощью своего «сверхмифа» о России…»(в отличие от западного, опиравшегося на вселенские и биокосмические мифы) [21, с. 132]. О прочных корнях, связывающих творчество Врубеля с «материнской почвой русской традиции» пишет М.В. Алпатов[1, с. 104].

Ярче всего оригинальные, отечественные корни проявились в керамических работах художника [5; с. 98]. В керамике Врубель применяет метод декоративно-монументального обобщения, который был основан «…на глубоком понимании свойств и возможностей керамического материала» [13; с.33]. В творческих поисках Врубеля произошло соединение с многообразием возможностей материала, преломление образов народного фольклора сквозь мистицизм восприятия художника [16, с. 287]. Сказочная и былинная тем противостоят теме Демона, как некая противоположность. В картинах «Пан», «Царевна-лебедь», «Богатырь» Врубелем достигается сплав фантастичности и реализма.

В 1898–1899гг. по проекту Михаила Александровича изготавливается изразцовый камин «Микула Селянинович и Вольга» в майолике (в 1901 г. керамическое панно «Принцесса Греза» украсило знание гостиницы «Метрополь» (первоначально оно было заказано в 1896 году для Всероссийской промышленной и сельскохозяйственной выставки в Нижнем Новгороде); в Абрамцево были созданы камин (1890–1891), скамья, отделанная изразцами, печь – лежанка, скульптуры «Маскаливийский

лев» (1891–1892), «Голова Демона», «Египтянка», «Купава», «Мизгирь», «Волхова» (1899–1900), «Царь Берендей» (1900). В керамике Врубель стремится возвысить прикладное искусство, эксперементируя с цветом и его сочетаниями.

М. А. Врубель остается глубоко русским художником. «В нем проявилось, – как пишет М.В. Алпатов, – богатство и разнообразие отечественной национальной культуры во всей полноте: величавая простота и изысканная грация, светлая радость и трагическая напряженность, скупая сдержанность и яркая красочность» [1;с. 80]. Художник, полагал Врубель, должен быть носителем истины преображения мира и человека средствами искусства.

Литература

1. Алленов М. Брюллов–Врубель: [О типологическом родстве художественных миров живописцев]/М. Алленов//Искусствознание. –2003. – № 2. – С. 125–137.
2. Алпатов М. В. Анисимов Г.А. Живописное мастерство Врубеля. – М.; Лира, 2000.
3. Бобрецова А. Ю. Тема готики в творчестве М.А. Врубеля/Бобрецова А.Ю. //Вестн. Чуваш. пд. ун-та им. Яковлева. –2002. –№3. –С.61–62.
4. Гусарова А. Дизайнер эпохи модерна[О творчестве М.А. Врубеля]//Родина. —1999. – №1. – С. 100–104.
5. Видеркер В.В. Символизм как явление культуры: на метериале русской живописи рубежа XIX – XX вв.: дисс. канд. культурологии. Новосибирск 2006, 165с.
6. Врубель М.А. Выставка майоликовых работ и театральных эскизов. Абрамцево. М.: Академия наук, 1957.
7. Девятьяврова И.Г. Малоизвестные плафоны М.А. Врубеля. Новая атрибуция//Музей: Художественные собрания СССР: М.:Советский художник, 1989.Вып. 10. С.152–155.
8. Дмитриева Н.А. М.А. Врубель/История русского искусства. Т.10.кн. I. С.250–295.
9. Доматеева В. Майолика Врубеля//Юный художник. –1985. –№12. –С.18–21.
10. Домахина, Н. М. Эстетика демонического в русской художественной культуре XIX – начала XX веков. дисс…. канд. филос. наук, Санкт-Петербург, 2007, 199с.
11. Коган Д. Щедевр Врубеля [О картине «Богоматерь»] //Творчество. –1966. –№7. – С.16–17.
12. Лернер В. М.А. Врубель – взаимосвязь психопатологии и творчества / В. Лернер, М. Каневский, Э. Вицтум//Независимый психиатрический журнал. –2004. –№1. – С. 83–90.
13. Макаров К. Керамика Врубеля: к 125-летию со дня рождения художника//Декоративное искусство СССР. –1981. –№12. –С.31–37.
14. Марголина И. Живопись М.А. Врубеля. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://cyrilchurch.kiev.ua/zhivopis-vrubelja-v-kirillovskoj-cerkvi.html
15. Суворова Н.Н. Мифотворческая парадигма в русской художественной культуре рубежа XIX – XX вв.: М. Врубель и А. Блок: дис.канд. культурологических наук; Ярославль 1999, 209с.
16. Суздалев П.К. Врубель. М.: Советский художник, 1991. 365с.
17. Суздалев П. Врубель и художественная культура рубежа двух веков//Искусство. – 1981. –№8. –С.51–60
18. Тютюнина Н.В. Сверкающий лик гения: [о творчестве М.А. Врубеля]/Н.В. Тютюнина//Культура и время. –2006. –№2. –С.81–111.
19. Шумский Н.Г. Врубель: жизнь и болезнь. СПб.: Аккад. Проект, 2001.

20. Энциклопедия символизма: Живопись, графика и скульптура. Литература. Музыка. – М.: Республика, 1999. 432 с.
21. Якимович А.К. Веселая наука русского искусства (к. XIX – нач. XX в.) //Якимович А.К. Двадцатый век. Искусство. Культура. Картина мира. От импрессионизма до классического авангарда. М.: Искусство, 2003. С.129–148.
22. Якушев И. Адвокат дьявола: [к 150-летию со дня рождения М.А. Врубеля]/И. Якушев//Медицинская газета.–2006. – 17 марта. – С. 15.

А. М. Денисов

О некоторых Заповедях Блаженств на уроках в общеобразовательной школе

Методика преподавания модуля «Основы православной культуры» (ОПК), который уже два года ведется в российских общеобразовательных школах, еще не разработана. В Челябинске усилиями педагогического университета и Кирилло-Мефодиевского просветительского общества создана педагогическая мастерская, где учителя города и области рассматривают отдельные вопросы методики преподавания этой новой дисциплины.

Один из самых сложных методических вопросов: как проводить с учащимися 4 (5) класса изучение темы «Заповеди Блаженств»?

Известно, что девятью Заповедями Блаженств начинается Нагорная проповедь. Считается, что эти заповеди являются своего рода манифестацией христианских нравственных ценностей. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл отмечает: «По тому, как человек относится к этим заповедям, можно безошибочно судить о его духовном состоянии. Если они вызывают неприятие, отторжение и ненависть, если между внутренним миром человека и этими заповедями не находится ничего общего, созвучного, то это является показателем тяжкого духовного недуга. Но если возникает интерес к этим странным, тревожащим словам, если появляется желание проникнуть в их смысл, то это свидетельствует о внутренней готовности к слышанию и пониманию Слова Божия» [1].

Понятно, что в общеобразовательной светской школе мы не можем ставить задачу определенным образом формировать отношение детей к этим заповедям, тем более «пропагандировать» эти заповеди, «навязывать» школьникам, заключенные в них духовные ценности. Что делать?

В своей книге [2] мы, описывая основные моменты проектирования уроков ОПК, предлагали определять (для каждого урока) набор «фундаментальных образовательных объектов», предназначенных для изучения. Применим данный подход к нашей теме.

Поскольку заповеди изложены в Евангелии и речь в них идет о том, что должен знать человек и каким быть, то в качестве фундаментальных объектов выступают «Евангелие» и «человек – православный христианин». Соответственно, с учетом нашей темы, можно определить возможные цели урока. Учащиеся должны:

– описывать/объяснять поведение православного человека;

– объяснять проявление чувств и эмоций православного человека в различных ситуациях;

– объяснять смысл некоторых высказываний из евангельских текстов.

Какими способами (методами) добиться этих результатов на уроке? Поделимся некоторыми нашими идеями, которые можно реализовать на учебном занятии.

На первом этапе необходимо задание, актуализирующее субъектный опыт учащихся. Помните эпизод знаменитого советского фильма «Доживем до понедельника»? Школьник пишет в сочинении одну фразу: «Счастье, по-моему, это когда тебя понимают». Покажите этот фрагмент своим ученикам. Если нет такой возможности, опишите этот фрагмент словами. Теперь попросите учащихся закончить фразу: «Счастье для меня – это…». Прозвучат типичные ответы, так или иначе характеризующие ценности ребят: «семья», «родные», «когда меня не ругают», «…если я не получаю тройку», «когда все хорошо»…

А что такое счастье для православного христианина? Что говорит об этом сам Христос?

Приведем интересующий нас текст, в котором излагаются Его заповеди:

«Евангелие от Матфея. Глава 5.

1. Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.
2. Блаженны плачущие, ибо они утешатся.
3. Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.
4. Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.
5. Блаженны милостивые, ибо они будут помилованы.
6. Блаженны чистые сердцем, ибо они увидят Бога.
7. Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.
8. Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.
9. Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня.

Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесах…».

Естественно, объяснить смысл этих заповедей ученик не может. Да и просто многие слова для современного ребенка (и взрослого) здесь непонятны.

Какое слово чаще всего встречается в этом тексте? Найдите его современное значение по словарю (толковый словарь для школьника есть в нашей рабочей тетради) [3, с. 57–60].

«Блаженный – счастливый». Блаж*е*нны – сч*а*стливы. Прочитайте текст, заменив слово «блаженны» на «счастливы».

И все-таки, о чем говорит Христос? Сам Христос обычно разъяснял непонятные места примерами-притчами. Поступим подобным же образом. Рассмотрим несколько примеров, используя отрывки уже известных учащимся текстов.

Отметим, что тексты, с которыми работают наши ученики, размещены в рабочей тетради-хрестоматии, подготовленной нами в педагогической мастерской. Пособие издано при финансовой поддержке гранта «Православная инициатива» [3].

Прочитаем отрывок из рассказа Василия Никифорова-Волгина «Великий пост»: «Все опустились на колени, и лица молящихся, как у предстоящих перед Господом на картине «Страшный суд». И даже у купца Бабкина, который побоями вогнал жену в гроб и никому не отпускает товар в долг, губы дрожат от молитвы и на выпуклых глазах слезы» [3, с. 6–7].

О чем эти слезы? Почему плачет купец Бабкин? О чем плачет?..

Читаем еще один отрывок, теперь из романа Ивана Шмелева «Лето Господне» («Говение»):

«Он [Горкин] ведет меня за руку и шепчет – «иди, голубок, покайся». А я ничего не вижу, глаза застлало. Он вытирает мне глаза пальцем, и я вижу за ширмами аналой и о. Виктора. Он манит меня и шепчет: «ну, милый, откройся перед Крестом и Евангелием, как перед Господом, в чем согрешал… не убойся, не утаи…» Я плачу, не знаю, что говорить. Он наклоняется и шепчет: «ну, папашеньку-мамашеньку не слушался…» А я только про лапку помню.

– Ну, что еще… не слушался… надо слушаться… Что, какую лапку?.. Я едва вышептываю сквозь слезы:

– Гусиная лапка… гу… синую лапку… позавидовал…» [3, с. 32].

О чем эти слезы мальчика – героя романа?

Учащиеся безошибочно определяют причину слез героев в обоих приведенных нами случаях: они [мальчик и купец Бабкин] плачут о своих грехах. Один о том, что «побоями вогнал жену в гроб» и жаден, другой – о том, что позавидовал.

Задание. Определите, какая из заповедей Христа наиболее точно иллюстрирует обе ситуации? Объясните смысл этой заповеди.

Вот теперь школьники могут не только безошибочно определить, что это заповедь: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся», но и объяс-

нить в чем именно православные христиане находят утешение. В этом им, безусловно, помогают все наши предыдущие рассуждения о понятиях «грех» и «молитва» в жизни православного человека, осмысление текстов на предыдущих уроках.

Подобный методический прием используем и для пояснения заповеди «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное».

Читаем отрывок из «Великого поста» В. Никифорова-Волгина:

«Батюшка читает: «Согреших, беззаконновах и отвергох заповедь Твою»...

Эти слова заставляют меня задуматься. Я начинаю думать о своих грехах. На масленице стянул у отца из кармана гривенник и купил себе пряников; недавно запустил комом снега в спину извозчика; приятеля своего Гришку обозвал «рыжим бесом», хотя он совсем не рыжий; тетку Федосью прозвал «грызлой»; утаил от матери «сдачу», когда покупал керосин в лавке, и при встрече с батюшкой не снял шапку.

Я становлюсь на колени и с сокрушением повторяю за хором: «Помилуй мя, Боже, помилуй мя…» [3, с.14].

Что осознал мальчик? Что он сделал после этого?..

Естественный ответ школьников: мальчик осознал, вспомнил свои грехи и обратился за помощью к Богу…

Отвлекусь немного на следующее рассуждение. Один из непростых для учителя моментов – уметь разъяснить при необходимости (а такая необходимость нередко возникает на уроках, ибо ученики задают немало вопросов) некоторые положения и смыслы православного учения. Мы ведь не получали богословского образования, и всякий раз нам нужна своего рода «шпаргалка», краткая информация («про запас») о предмете разговора.

Потому и приведем здесь информацию, которая, на наш взгляд, способствует пониманию разбираемого здесь вопроса (о первой заповеди блаженств и, в частности, о понимании термина «нищета духовная»).

Святитель Иоанн Кронштадский пишет: «Нищий есть тот, кто ничего своего не имеет, кто всего ожидает только от милосердия других: хлеба, крова, денег, одежды…

Нищий духом признает себя духовным бедняком, всего ожидает от милосердия Божия: он убежден, что он не может ни помыслить, ни пожелать ничего доброго, если Бог не даст ему ни мысли благой, ни желания доброго; он считает себя грешнее всех, всегда себя укоряет и никого не осуждает…».

Таким образом, первая заповедь блаженства призывает человека понять свою духовную болезнь и обратиться к Богу за помощью.

И еще:

«Нищета духовная есть совершенно ясное осознание своей греховности и глубины своего падения» (Исаак Сириянин).

“Я полагаю, что нищета духовная есть смирение” (Григорий Нисский).

Противоположно смирению – гордыня. Вспомните притчу о фарисее и мытаре. Эту притчу тоже можно использовать на данном уроке как еще одну «иллюстрацию» первой заповеди. Текст размещен в нашей рабочей тетради:

Отрывок из Евангелия от Луки. Глава 18.

[Христос рассказывает ученикам…]

«Два человека вошли в храм помолиться: один фарисей, а другой мытарь.

Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, или как этот мытарь:

Пощусь два раза в неделю, даю десятую часть из всего, что приобретаю.

Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаза на небо; но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже! Будь милостив ко мне грешнику!» [3, с.30].

Уместно в данном случае сопоставить героев двух произведений («Великий пост» и Евангелия от Луки): что общего между поведением мальчика – героя рассказа «Великий пост» и мытаря?

Общее, собственно, и есть – смирение.

«У верующего человека сознание своего убожества и греховности непременно выражается в покаянном настроении – в осуждении своего прошлого и в намерении исправиться. Искреннее покаяние, которое нередко сопровождается слезами, обладает великой благодатной силой» [4].

«Когда с совести смыты грехи, тогда у человека водворяется внутренняя гармония – полный порядок в его мыслях, чувствах и желаниях. Прежняя раздраженность и озлобленность заменяется чувством умиротворенности и тихой радости. Человеку с таким настроением уже не хочется ни с кем ссориться. Он даже предпочитает потерпеть урон в каком-либо житейском деле, чем утратить свой душевный мир. Так, покаяние возводит христианина на третью ступень добродетели – кротость: "Блаженны кроткие, потому что они наследуют землю" [4].

Интересно размышление о кротости как противоположности гневу у Ионна Лествичника в его знаменитой «Лествице»: « Начало безгневия есть молчание уст при смущении сердца; средина – молчание помыслов при тонком смущении души; а конец – непоколебимая тишина при дыхании нечистых ветров» (Слово восьмое. О безгневии и кротости).

Вообще, первые три заповеди блаженства, призывающие человека к смиренному обращению к Богу, покаянию и кротости, закладывают фундамент, на котором воздвигается дом христианской добродетели. Может поэтому так важно коснуться этих заповедей на уроке и в общеобразовательной школе.

Возвращаемся к основным идеям урока. Вопрос (к ученикам): почему же православные христиане считают, чтобы быть счастливым надо помнить о своих грехах, просить Бога о помощи? Чтобы быть счастливым, надо плакать...

Обоснуйте свое мнение, используя цитаты из евангельского текста.

Естественно, учащиеся приводят и сам текст заповеди: «Блаженны нищие духом, ибо их есть *Царство Небесное*», и слова: «Радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша *награда на небесах*…». И выражают мнение, что в награду православные получают Царство Небесное (наши ученики не раз говорили о нем на уроках ОПК).

Таким образом, заповеди Блаженств – путь в рай. А раз так, есть повод познакомиться с этими заповедями (и духовными ценностями в них заложенными) поближе, но уже самостоятельно (или с родителями). А на уроке, заметим, кстати, мы достигаем поставленных нами целей (смотрите начало нашей статьи).

На заключительном этапе урока необходимо, на наш взгляд, сделать вывод, основанный на сравнении зафиксированных нами представлений учащихся о счастье (в начале учебного занятия) и представлений православных христиан о счастье. О чем должен быть этот вывод? Для православного человека, конечно, очень важны такие ценности, как семья, близкие, материальные блага, в конце концов, но гораздо выше ценности духовные. Исходя из этих ценностей, он строит свои «модели поведения», а мы объясняем его поведение, проявление чувств и эмоций.

Понятно, что здесь мы изложили лишь некоторые идеи, которые можно реализовать на уроке. Сам урок необходимо тщательно продумать с точки зрения постановки учебных заданий, последовательности и точности вопросов, использования различных средств. Возникает ряд вопросов учителя к самому себе: стоит ли разбирать все девять заповедей, или ограничиться двумя-тремя? Какие примеры привести для проявления смысла заповедей, какие источники использовать? Какие иные методические приемы применить на уроке, если это целесообразно?

Следует искать ответы на эти и другие вопросы. В любом случае, труды учителя не пропадут даром, и с Божьей помощью получится затронуть сердца учеников наших, пробудить в них готовность «к слышанию и пониманию Слова Божия».

Литература
1. Слово пастыря. Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл о заповедях Блаженства. – Режим доступа: http://azbyka.ru/hristianstvo/iisus_hristos/mitropolit_kirill_slovo_pastyr_ 31-all.shtml.
2. Денисов А.М. «Основы православной культуры « в школе: проектирование педагогического процесса [Текст]: Учебно-методическое пособие/А.М. Денисов, Н.П. Шитякова [и др.]; под общ.ред. Н.П. Шитяковой. – Челябинск: Изд-во Челяб.гос.пед.ун-та, 2013. – 171 с. – Сер. Педагогическая мастерская.
3. Денисов А.М. «Основы православной культуры»: Рабочая тетрадь-хрестоматия [Текст]: учебное пособие/А.М. Денисов; под ред. Н.П. Шитяковой. – Челябинск: ООО «Элит-Печать», 2013. – 68 с. – Сер. Педагогическая мастерская.
4. Нагорная проповедь. Епископ Александр (Милеант). – Режим доступа: http://azbyka.ru/dictionary/13/nagornaya_propoved-all.shtml.

И. Ермаков

Роль церкви в воспитании молодежи

> Наши дети – это наша радость. Правильное воспитание – это наша счастливая старость, плохое воспитание – это наше будущее горе, это наши слезы, это наша вина перед другими людьми, перед всей страной.
>
> *А. С. Макаренко*

В настоящее время Россия переживает один из непростых исторических периодов. И самая большая опасность, подстерегающая наше общество сегодня, – не в развале экономики, не в смене политической системы, а в разрушении личности. Ныне материальные ценности доминируют над духовными, поэтому у детей искажены представления о доброте, милосердии, великодушии, справедливости, гражданственности и патриотизме. Высокий уровень детской преступности вызван общим ростом агрессивности и жестокости в обществе. Детей отличает эмоциональная, волевая и духовная незрелость. Продолжается разрушение института семьи: через т.н. «половое просвещение» у детей формируются внесупружеские, антиродительские и антисемейные установки. Постепенно утрачиваются формы коллективной деятельности.

Современные представления молодежи о некоторых вещах не просто удивляют, а подчас даже шокируют (разводы, аборты, взятки – воспринимаются как норма жизни, от которой никуда не деться). Уровень культуры и понятия об элементарных правилах этикета и приличия вызывает недоумение.

У современных подростков неправильно сформированы стереотипы нравственности, духовности и морали. Как же можно объяснить столь стремительную деградацию духовной сферы человека, особенно в последние десятилетие? Никандров Н.Д. считает: “Это испытали на себе

все страны в переходные периоды, когда одна система ценностей либо сама исчерпала себя, либо насильственно уничтожалась, а другая еще не сформировалась. И чем быстрее и жестче эти изменения вводились, тем больше ощущались потери в области общественной нравственности" [1, с 3] Такой переходный период и произошел в 90-х годах, когда была разрушена государственно-общественная система воспитания детей и молодежи. И именно тогда когда будет четко определенная стратегия духовного воспитания, можно будет говорить о формировании наиболее правильного мировоззрения молодого поколения.

Многие, затрагивая подобную проблему, говорят о том, что раньше было лучше, поскольку люди были добрее, воспитаннее и духовно богаче. Если придерживаться этой точки зрения, то можно сказать, что чем дальше человечество уходит от Бога к цивилизации, тем скуднее становится его душа и развратнее мировоззрение. Может, уже пришло время вернуться к Богу, духовным ценностям? Церковь должна направлять молодежь на путь истины, добра и правды. Это ее основная и великая миссия.

Формированию всей Российской культуры, мировоззрения, традиций и отношения к миру, к себе, к Богу послужило крещении Руси в 988 году. Значит, Русский народ уже более 1100 лет воспитывается в духе православной веры. В истории Российской духовной нравственности лежит мощнейший фундамент – церковь. Опора на устоявшиеся традиции, которые способствуют укреплению и единению страны – основа духовно–нравственного воспитания. На основании всего выше сказанного я считаю, что духовно-нравственное воспитание обязательно должно опираться на Православие. Ушинский считал нехристианскую педагогику «…вещью немыслимой, безголовым уродом».

В истории развития России и христианства не раз наблюдались попытки свернуть с пути истины, предать забвению русские православные ценности. И поставить на первый план ценности запада. Однако ни одна из этих попыток не увенчалась успехом.

Социалистический строй отвергал православие, но социалистические ценности и образ нового человека, по сути, являются воплощением идей записанных в Новом Завете. Следовательно, социалистический строй продолжал укреплять и совершенствовать мировоззрение духовно богатых верующих людей, что способствовало развитию в советских людях таких качеств как порядочность, честность, открытость, доброта. К сожалению, эти качества в современной России редчайшее явление.

Однако использовать веру только как инструмент воспитания неправильно. Вера – это, прежде всего, состояние души, а не способ наполнить человека нормами и правилами.

На мой взгляд, духовность – это красота внутреннего мира человека. Актуальной проблемой является «выстраивание» внутреннего мира человека. Основываясь на том, что в человеке природой заложено стремление к прекрасному, развитие в себе художественных наклонностей, приобщение к творчеству, является внешней предпосылкой к тому, чтобы в душе человека зародились духовные ценности.

По мнению Колесниковой И.А.: “Духовность и нравственность как производные от внутренних устремлений и личных усилий не могут быть сформированы “снаружи”. Они произрастают изнутри, становясь своеобразной пуповиной, соединяющей человека с его бытийными истоками, давая ему жизненную опору “здесь и сейчас”, открывая ориентиры для выхода за индивидуальные пределы. Педагогически могут быть созданы лишь стимулы, рождающие личностные стремления к самовоспитанию, нравственному совершенствованию и духовному развитию, а также условия, этому способствующие.”[2, с. 25].

Таким образом, молодое поколение, получив необходимый объем богословских знаний: учится излагать духовное понимание тех явлений и проблем, которые интересуют их на каждой конкретной ступеньке духовно-нравственного и физического становления. Для кого-то это будет более углубленное изучение вопросов богословского характера, а для кого-то – вопрос об отказе от явно безнравственных поступков. Знания нужны им как средство погружения в красоту православия, пробуждения в своей душе желания нравственной жизни. Духовно-нравственное воспитание – это не столько передача интеллектуальных знаний, сколько формирование в душе нравственных норм и духовных ценностей.

И уже сегодня в данном направлении происходят заметные улучшения, например тот факт, что принят новый Закон “Об образовании”, заключаются договора сотрудничества церкви с различными образовательными учреждениями.

При такой целенаправленной и скоординированной воспитательно-педагогической работе церкви, семьи, образовательной системы данная проблема становится решаемой.

Литература

1. Никандров, Н.Д. “Духовные ценности и воспитание в современной России” // Педагогика. – 2008. – № 9. – С.3.
2. Колесникова, И.А. “Воспитание к духовности и нравственности в эпоху глобальных перемен” // Педагогика. – 2008. – № 9. – С. 25.

О. М. Ермакова

Необходимость духовно-нравственного воспитания дошкольников на современном этапе развития общества

> …Воспитание ребенка должно начинаться очень рано, когда ребенку очень далеко до грамотности, когда он только научился хорошо видеть, слышать и кое-что говорить.
>
> *А.С.Макаренко*

Одна из проблем современного образования состоит в том, что в процессе воспитания не соблюдается историческая преемственность поколений. Дети лишаются возможности брать пример с людей, живших в прошлом, не знают, как люди решали свои проблемы, что стало с теми, кто пошел против высших ценностей, и с теми, кто смог изменить свою жизнь, подавая нам яркий пример.

Духовно-нравственное воспитание на основе православных традиций формировало ядро личности, благотворно влияя на все стороны и формы взаимоотношений человека с миром: на его этическое и эстетическое развитие, мировоззрение и формирование гражданской позиции, патриотическую и семейную ориентацию, интеллектуальный потенциал, эмоциональное состояние и общее физическое и психическое развитие.

Воспитание духовной личности возможно только совместными усилиями семьи, образовательного учреждения и государства. Участником образовательного процесса (по письменной просьбе родителей) может быть священник.

Православная педагогика направляет воспитание на конкретную личность, которая должна быть ответственной не только за свою жизнь, но и за сохранение и развитие исторических и культурных традиций своего народа. Православная педагогика обогащала педагогику светскую цельностью миропонимания, опытом нравственного уклада жизни, развития гармоничной личности.

Понятия «нравственный» и «духовный» в православной педагогике определяются следующим образом: духовность – это состояние близости души, внутреннего мира человека к Вышнему и Горнему миру; нравственность – это твердая постоянная решимость воли следовать за добрыми влечениями сердца и совести (добронравие).

Детство – время развития всех сил человека, как душевных, так и телесных, приобретение знаний об окружающем мире, образование нравственных навыков и привычек. В дошкольном возрасте происходит активное накопление нравственного опыта, и обращения к духовной жизни начинается – так же в дошкольном возрасте – с нравственного са-

моопределения и становления самосознания. Систематическое духовно-нравственное воспитание ребенка с первых лет жизни обеспечивает его адекватное социальное развитие и гармоничное формирование личности.

Предпринятые на сегодняшний день попытки воспитания духовно-нравственной личности показывают, что самым слабым, местом в этой деятельности является семья. Многим родителям просто неизвестно, что именно в дошкольном возрасте происходит усвоение социальных норм, моральных требований и образцов поведения на основе подражания. Поэтому необходимо помочь родителям осознать (не навязывая), что в первую очередь в семье должны сохраняться и передаваться нравственные духовные ценности и обычаи, чтимые и почитаемые предками, и что именно родители ответственны за воспитание детей. Именно ДОУ занимается разработкой путей реализации духовно-нравственного развития дошкольников в семье и образовательных учреждениях.

Например, в последние годы в ДОУ отмечаются (с письменного согласия родителей) такие церковные праздники, как «Рождество», «Пасха» и др., знакомя детей с их традициями.

Это доказывает особую значимость и актуальность разработки программы по духовно-нравственному образованию и воспитанию детей дошкольного возраста. Разрабатывая программу по духовно – нравственному воспитанию важно не перегружать ребенка и строго следовать возрастным особенностям.

Основными задачами работы педагогов по духовно–нравственному воспитанию детей должны явиться:

1. Воспитание уважения к нравственным нормам морали: различать добро и зло, не совершать (в разных формах) безнравственные поступки.
2. Создание условий для воспитания целостной картины мира.
3. Формирование чувства любви к Родине на основе изучения национальных культурных традиций.
4. Развитие способности воспринимать и анализировать литературные произведения, обогащение словарного запаса.
5. Развитие музыкальной культуры, приобщение к хоровому пению, классической, духовной и народной музыке.
6. Осуществление целенаправленной работы по физическому воспитанию, укреплению воли и выносливости.
7. Формирование трудовых навыков: учить выполнять простые бытовые поручения, обучать основам ручного труда, продуктивной деятельности.
8. Ориентирование семьи на духовно–нравственное воспитание детей (ознакомление родителей с основами православной педагогики и

психологии, формирование представлений о формах традиционного семейного уклада).

Итак, работая по направлению духовно–нравственного воспитания дошкольников, мы помогаем детям найти гармонию во взаимоотношениях с другими людьми, формируем умение понять другого человека, принять его таким, какой он есть, учим жить в согласии с собой и совестью, развиваем чувство собственного достоинства.

Духовно-нравственное воспитание в детском саду является неотъемлемой частью всестороннего воспитания ребенка, необходимой предпосылкой возрождения отечественной культуры; качественно новой ступенью духовно-нравственного воспитания в детском саду является интеграция его содержания в повседневную жизнь детей, во все виды детской деятельности и традиционные методики дошкольного образования.

Обращение к опыту православной педагогики в настоящее время, когда идет поиск духовного возрождения России, особенно необходимо, так как общество и государство остро нуждаются в образовательных моделях, компонентах в содержании образования, обеспечивающих духовно-нравственные воспитание дошкольников.

Список литературы

1. Духовные истоки воспитания. Альманах, №1, 2002 – М.: изд-во Моск. Патриархии, 2002 – 160с.
2. Екименкова В.М. Вера исцеляет сердца: Из опыта преподавания православной этики. – М.: Ковчег, 2001. – 157с.
3. Ириней, епископ. Поучения о православном воспитании детей. М.: Изд. Русского на Афоне Свято-Пантелеймонова монастыря, 1995. – 59 с.
4. Сурова Л.В. Методика православной педагогики. 4.1. Педагогика. Школа. Человек. – Клин: «Христианская жизнь», 2002. – 63 с.
5. Шестун Е., протоиерей Православная педагогика: Учеб. пособие. – М: Православная педагогика, 2002. – 575.

А. Ю. Ерыкалина

Театральная культура как феномен духовной жизни Южного Урала в конце XIX – начале XX в.

Одной из важных и недостаточно изученных проблем является формирование театральной жизни Южного Урала на рубеже XIX – XX вв. На сегодняшний день существуют немногочисленные работы, затрагивающие в той или иной мере данную научную проблематику[1]. Ак-

[1] См., например, Загребин, С. С. Культурная политика государства [Текст] : принципы и реализация в 1900-1940 гг.: (На материалах уральского региона) / Загребин С.С. – Челябинск : Изд-во ЧГПУ, 1998. – 324 с., Мурзина, И. Я. Очерки истории культуры Урала / И. Я. Мурзина, А. Э. Мурзин .– Екатеринбург : Форум-книга, 2008. – 412 с. Тухватулина, К. А. Театральная культура Южного Урала в конце XIX- первой трети XX века. [Текст] : автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук: Спец. 07.00.02 / Тухватулина. – Челябинск, 2010.

туальность её обусловлена тем, что в России, в этот период, произошел качественный скачек в развитии культуры, в которой театр занимал важное место.

Предпосылками этого процесса стали модернизация, приведшая к распространению образования, развитие инфраструктуры и др. Масштабные изменения, затронувшие как духовную, так и материальную стороны существования социума, положительно повлияли на развитие различных сфер искусства: живописи, музыки, театра и также возникновению его новых направлений – кино и фотографии.

Особенностью процесса эволюции культурной жизни изучаемого периода, стало вовлечение в него не только населения центральной части страны, но и отдаленных территорий. Важную роль в этом деле играло развитие железнодорожного транспорта. Во многом приезд отечественных звезд в южноуральские города напрямую зависел от близости расположения к ним Транссиба.

С конца XIX века на Урал с гастролями стали приезжать столичные актерские труппы с известными местной публике артистами. Например, в 1891 и 1903 годах в Оренбурге можно было увидеть игру В.Ф. Комиссаржевской, а в 1905 году группу актеров Малого театра. В Шадринске в 1913 году выступали артист и драматург Г.Г. Ге, с известными в провинции Агазаровой и Богдановским, труппа О. Комиссаржевского [6, с. 194]. В Челябинск приезжали В. Н. Пашенная и В. Ф. Комиссаржевская [3, с. 248].

Воздействие от зрелища производило сильное впечатление на местную неискушенную публику, привлекая внимание южноуральцев к театральному искусству. Особый ажиотаж среди зрителей вызывали музыкальные номера в результате чего, в программках специально указывалось, что артисты более трех раз выходить на вызовы не будут [7, с. 258].

Гастроли столичных актеров способствовали популяризации данного вида культурного отдыха. Основными театральными площадками становились народные дома как в Челябинске, либо просто подходящие для этой цели городские здания. В Златоусте использовался Арсенал завода, в Миассе помимо дворянского и купеческого клубов, спектакли проходили в здании казарм и золотопромышленного товарищества [11, с. 182, 183, 184], театральной площадкой в Каслях становился механический цех чугунолитейного завода или земская школа [4, с. 22]. Постепенно с ростом популяризации театра, возникла идея строительства специальных собственных зданий.

Появление площадок способствовало развитию местной театральной жизни. Южноуральцы стали создавать свои любительские коллективы, которые могли быть домашними, школьными, студенческими и т. п.

[3, с. 246] в них входили ремесленники, торговцы, служащие, учителя, солдаты, рабочие и крестьяне [5, с. 349].

Иногда местные любители театра встречались на одной сцене с приезжими артистами. Такой случай произошел в Шадринске, где антрепренёр И. Г. Лидинов-Амурский поставил несколько пьес при участии шадринских театралов [1, л. 21]. При этом необходимо отметить, что игра любителей не всегда бывала удачной, что вызывало охлаждение интереса горожан к театральным постановкам южноуральцев [11, с. 183].

В то же время, несмотря на то, что многие жители кроме состоятельных горожан в «настоящем» театре никогда не были, самые известные пьесы они знали благодаря работе местных энтузиастов. Например, подобная практика использовалась в Касли, где для рабочих драматический кружок ставил произведения А.Н. Островского «Светит да не греет», «Гроза», «На бойком месте» [4, с. 21–22].

Театр играл важную роль в организации культурного досуга учащихся, благодаря подобной практике они становятся его завсегдатаями. Дети посещали выступления не только столичных звезд, но и также спектакли организуемые местными силами, особенно в воскресные дни. Так, по случаю 50-летия со дня кончины Н. В. Гоголя в помещении Собрания железнодорожных служащих г. Челябинска для учащихся бесплатно была дана генеральная репетиция комедии «Ревизор», на которой присутствовало около 500 зрителей. Ими стали ученики женской прогимназии, городского 2-х классного училища, из трех мужских, двух женских городских начальных и железнодорожного училища [8, л. 3об.].

Следует отметить, что искусство использовалось южноуральцами не только в просветительно-воспитательных целях, а также для благотворительности. Например, родительский комитет Шадринского реального училища устраивал спектакль по пьесе А. П. Чехова «Чайка», направленный для поддержания нуждающихся учеников [2], а сборы со спектакля, организованного челябинским кружком любителей драматического искусства направлялись для пополнения фонда библиотеки [9, л. 2].

Театр, в рассматриваемый период, становится подлинно демократичным видом искусством. Он в равной степени привлекал к себе зрителя всех возрастов, полов и социальной принадлежности. Даже несмотря на имевшуюся цензуру, для его деятельности была характерна свобода самовыражения. Ограничения касались лишь тем порочащих веру, царя и отечество [3, с. 248].

За культурной жизнью городов следила местная пресса, где корреспонденты фиксировали свои впечатления от увиденного на сцене. Необходимо отметить, что интерес представляли и работа режиссеров, игра актеров и декорации. Со страниц печати высказывались не только хва-

лебные, но и критические отзывы. Вот как описала газета «Исеть» [2] спектакли «Анна Каренина» и «Женитьба Белугина», прошедшие в шадринском театре общества приказчиков в 1913 г. «Первая из них была сыграна ужасно. Сама по себе неважная пьеса (дурная переделка гениального романа), она была ещё обезображена исполнителями». О мастерстве актрисы исполняющей главную роль, автор лаконично отозвался, что лучше быть хорошей артисткой на скромном месте, чем плохой на высоком. Совершенное разочарование вызвали костюмы и декорации. Автор констатировал, что публика, пришедшая в большом количестве на спектакль, была разочарована увиденным.

Пьеса «Женитьба Белугина» по утверждению автора, была сыграна более удачно. Похвалы удостоилась актриса, сыгравшая главную роль с одним лишь уточнением, грим был наложен неудачно, что добавило коже мертвенной бледности, превратив лицо в маску. Самое большое сожаление заключалось в отсутствии музыкального ансамбля. «Все играют, – «кто в лес, кто по дрова»…». Был раскритикован и режиссер, а также весь театр приказчиков, которые были обвинены в профанации искусства. С сожалением отмечалось, что у местной публики: «…и так-то мало вкуса, а тут его еще больше притупляют. Нельзя простить г-ну Нурдину – организатору и режиссеру труппы – того, что он нам преподносит».

Критические замечания высказывались не только в адрес местных постановок, но и гастролирующих известных артистов. Так, корреспондент газеты «Исеть» язвительно заметил, что спектакль «Царь Фёдор» труппы О. Комиссаржевского несмотря на аншлаг, наблюдавшийся на премьере, оказался плохо поставленным и второй раз взрослые зрители на него не пошли. Среди актеров был отмечен лишь один г. Ланской. «Остальные же артисты, как всегда, были плохи» [6, с. 194].

Южноуральцев интересовали не только сами постановки, но и жизнь местного театра в целом. Например, анонимный автор в 1913 году со страниц газеты «Исеть» подверг жесткой критике шадринское общество взаимопомощи приказчиков из-за организованной им, серии необоснованных увольнений местных театральных артистов [2]. Интерес публики представляло и поведение самих актеров. Негативную оценку в социуме вызывали случаи выяснения отношений между актерами на сцене, тем более что склоки в театральных кругах роняли престиж актеров в глазах зрителя [11, с. 182].

Несмотря на имевшиеся в южноуральской театральной жизни изъяны, привычным делом на спектаклях становятся аншлаги. В связи с чем, местные власти начинают уделять внимание соблюдению пожарной безопасности [2, л. 371].

Важно также отметить, что в изучаемый период провинциальная культурная жизнь постепенно приближалась к столичной, отличаясь лишь её меньшим размахом и более скромным финансированием.

При сравнении развлечений можно найти их определенное сходство, но и, конечно, различия которые в основном, зависели от предпочтения публики. Безусловно, Московские и Петербургские зрители были более требовательны к артистам, но, как и провинциалы, любили зрелища. Так, особым вниманием публики московского театра «Парадиз» пользовались игра итальянского трагика Эрнесто Росси и его труппы в Гамлете и Макбет. Для привлечения большего интереса зрителя, во время выступления использовались эффектная электрическая подсветка сцены, фантастические костюмы королевского театра Берлина и новые декорации [10, л. 33].

Можно было также посетить грузинский вечер, проходивший в зале благородного собрания, где ставилась пьеса «Не те уж нынче времена!». Для углубленного знакомства с другой культурой в программу мероприятия входило также выступление хора, одетого в национальные костюмы, живые картины из грузинской истории и литературы, а также танец лезгинка [10, л. 37].

Особым успехом публики пользовались, конечно же, Императорские театры, Малый, Александринский, а также Московский художественный театр, драматический театр Комиссаржевской и т. д. В этих театрах работали талантливые и известные отечественные режиссеры, например, К. С. Станиславский, В. И. Немирович-Данченко, В. Э. Мейерхольд, актеры В. Ф. Комиссаржевская, А. А. Яблочкина, М. Н. Ермолова, В. В. Стрельская, В. Н. Давыдов и др., внесшие заметный вклад в развитие искусства. Со сцены звучала музыка композиторов С.В. Рахманинова, П. И. Чайковского, Н. А. Римского-Корсакова, А. К. Глазунова и др.

Столичный уровень развития театра был необычайно высок, и являлся своего рода эталоном для провинции, которая только начинала приобщаться к искусству, а её города играли роль местных культурных центров.

Пожалуй, самым главным отличием был зритель. Если для столичной, европейски образованной публики, были понятны спектакли со сложной режиссурой, образностью и метафоричностью действия и персонажей, то провинциальная публика первоначально более тяготела к развлекательному репертуару. Южноуральцы предпочитали – простые комедии и мелодрамы, с примитивным сюжетом, понятным каждому. Но постепенно вкусы аудитории начали меняться. Этому способствовала классическая драматургия, набирающая популярность в актерской среде

столичных и провинциальных театров начала XX века, воспитывающая своего зрителя [3, с. 249].

Несмотря на значительную разницу в масштабах театральной жизни, ей были присущи и схожие черты. Например, часть репертуара всех отечественных театров строилась на базе русской классической литературы. Для привлечения внимания публики использовались яркие афиши. Столичные были написаны на иностранных языках (английском, немецком, итальянском, чешском, французском), украшались типографскими и нарисованными вручную изображениями [10], а благодаря развитию типографского дела в провинции, южноуральские не уступали им по качеству изготовления.

Именно в начале XX века театр становится по-настоящему массовым и доступным средством проведения городского культурного досуга. Потому что он оказывал положительное влияние на совершенствование духовного мира человека, воспитывал высокие морально-нравственные качества и идеалы.

Несмотря на то, что в российском социуме наблюдался разрыв между образованной частью населения и всеми остальными, к началу XX века прогресс в развитии на Южном Урале художественной культуры был очевиден. Здесь появляются собственные здания театров, посещение которых, становиться неотъемлемым элементом повседневной жизни. В провинции формируются собственная театральная среда, отличающаяся своей демократичностью, выходящая за рамки сословных ограничений.

Примечания

1. ГАШ Ф. 473, Оп. 1, Д. 1711.
2. ГАШ. Ф. 473, Оп. 1, Д. 1748. Газета «Исеть» №20, 20 ноября 1913 г.
3. Загребин, С. С. Культурная политика государства [Текст] : принципы и реализация в 1900-1940 гг.: (На материалах уральского региона) / Загребин С.С. – Челябинск : Изд-во ЧГПУ, 1998. – 324 с.
4. Каслинский завод. Историческая справка. Часть 3. «Завод в годы восстановления народного хозяйства страны». Составитель Блинов А. Н. Касли, 1988 г.
5. Миненко, Н. А. Повседневная жизнь уральского города в XVIII – начале XX века [Текст] / Н. А. Миненко, Е. Ю. Апкаримова, С. В. Голикова ; Рос. акад. наук, Урал. отд-ние, Ин-т истории и археологии, Федер. агентство по образованию, Урал. гос. ун-т им. А. М. Горького. – М. : Наука, 2006. – 380 с.
6. Миненко, Н. А., Федоров С. В. Город на Исети: страницы шадринской летописи. 1997.
7. Мурзина, И. Я. Очерки истории культуры Урала / И. Я. Мурзина, А. Э. Мурзин.– Екатеринбург : Форум-книга, 2008. – 412 с.
8. ОГАЧО Ф. И-3, Оп. 1, Д. 698-а.
9. ОГАЧО Ф. И-3, Оп. 1, Д. 877-а.
10. РГАЛИ Ф. 453, Оп. 1, Д. 1917.
11. Чухарева, Н. Н. Культурная жизнь Миасского завода 1811-1919 гг. // Истоки: Сборник – Миасс; «Геотур», 2013. – 220 с.

Е. А. Каминская

Боги умирают, когда о них забывают (размышления о музыкальном фольклоре)

Проблемы, связанные с забвением собственной истории, не новы и уже не раз поднимались в научной мысли. Но каждый раз, возникая в реальном социокультурном опыте, эти проблемы становятся актуальными в силу своей большой значимости для культуры, истории, самоидентификации человека и общества в целом. Поэтому еще раз хотелось бы обратиться к периоду истории нашего государства, который до сих пор вызывает научные споры, диспуты, порождает огромное количество мнений. Это период дохристианской Руси.

В целом обращение к древней культуре России – явление не новое. Еще в XVII в. делались попытки проследить древнюю историю российского народа. «Подлинно же славяне задолго до Христа и славяно-русы собственно до Владимира письмо имели…» [3]. «…галлы же были славяне. Что славяне в древности в Сирии и Финикии жили, и у еврей имена славянские» (там же, с. 40). Об этом же писал М. В. Ломоносов в своей работе «Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 г.» (напр., глава 2 – «О величестве и поколениях славянского народа») [2]. Но, пожалуй, только в XX-XXI вв. стали активно говорить о дохристианском периоде страны, культуре того времени, в частности, о фольклоре (о музыкальном – в том числе).

В последнее время стали появляться исследования, акцентирующие внимание на древней русской культуре. Например, появление в печати и исследования «Русских вед» («Славяно-Арийских Вед»), которые сравниваются с известными священными писаниями индуизма «Ведами». При этом утверждается, что «Славянские Веды» и «Веды древней Индии» – по сути своей одно и то же, за тем исключением, что «индийские» Веды – это Священные писания, созданные индийцами на основе Славянские Вед»; «Веды не делятся на Русские и Индусские. В качестве доказательств своих утверждений увлеченные исследователи ссылаются, к примеру, на летописи Православных Славян Староверов, в которых говорится, что индийские Веды – это всего лишь часть Славяно-Арийских Вед, переданных в Индию ариями около 5 000 лет тому назад, а санскрит, на котором написаны Веды, хранящиеся в Индии, является одной из разновидностей Древнего Славяно-Арийского протоязыка» [5; 6].

Можно указать и на исследование А. А. Тюняева «История возникновения мировой цивилизации» (системный анализ), 2006 (апрель) –

2009 гг., где автор смело заявляет: «Славянство – как материнская религиозная культура для всех современных религий» [8]. В статье В. А. Чудинова «Учёные доказали: вся Евразия – это Русь!» [7], не менее смело утверждается: «На всей территории от Великобритании до Аляски в каменном веке жили русские». Данные источники, безусловно, нуждаются в критическом осмыслении и выражают лишь кризис современных концепций о мифологических и фольклорных корнях в традиционных и классических культурах.

Появление сайтов, претендующих на публикацию и освещение знаний о старой (дохристианской) веры, языческих ритуалов и обрядов, славянской письменности и культуры [См., напр., 9; 10; 11; 12; 13; 14] – это свидетельство возросшего интереса к истории государства, теряющего свою идентичность в результате событий 90-х годов прошлого столетия, что, безусловно, необходимо учитывать при дальнейшей разработке темы языческой культуры Руси. Поскольку письменных источников не сохранилось, а устные источники с течением времени подвергались изменениям, все версии об особенностях языческой культуры, в т.ч. фольклора, на наш взгляд, могут существовать лишь в качестве научной гипотезы.

Одной из таких гипотез стала теория двоеверия, в одной из интерпретаций говорящая о существовании не столько двух параллельных вер, сколько о их взаимопроникновении друг в друга, их постоянном диалоге. Не случайно, кроме научного термина «двоеверие» существовали обиходные – «народная вера», «народное православие», «народная религия» и пр. « … народная вера представляет собой не механическое смешение, не функциональное распределение элементов язычества и христианства (именно при такой ситуации… стоит употреблять термин «двоеверие»…), а нерасторжимый сплав, представляющий качественно иное духовное образование, чем ортодоксальное христианство, сплав, где преображенное язычество стало необходимой частью мировоззренческой системы» [4]. Как правило, принято выделять два уровня взаимодействия двух культурных пластов – внешний и внутренний (содержательный). На внешнем уровне происходит слияние дат, наименований. Более глубинный уровень связан с взаимодействием содержательных моментов произведений, художественных образов и пр.

Конечно же, фольклор стал одним из источников исследований в области дохристианской культуры. На примере календарных жанров (наиболее ярки в этом отношении рождественские колядки, святочные песни), эпических произведений (чаще – былин), духовных стихов, малых жанров анализируют взаимопроникновение язычества и христианства, сохранность, степень адаптации и ассимиляцию одного по отноше-

нию к другому и пр. Все это неоднократно описывалось в научной литературе.

Нам бы хотелось остановиться на небольшом исследовании той части обрядовых жанров, которая меньше всего представлена в научных работах в связи с предложенной тематикой взаимовлияния язычества и христианства. Нет никакого сомнения, что свадебный обряд претерпел большие изменения в связи с принятием христианства: это и ведение церковного венчания в свадебные действия, и запрет на венчания в посты, и элементы дублирования церковного обряда домашними обрядами (обходы вокруг стола – аналог обхода налоя во время венчания, держание хлеба над головами – аналог церковных венцов и пр.), и т.д. Но, в то же время, к сожалению, нами не обнаружено работ, в которых бы анализировались тексты свадебных песен с точки зрения проникновения (или его отсутствия) христианских элементов. А это странно. Ведь именно такими анализами текстов оперируют исследователи при изучении календарного фольклора. А о вплетенности семейно-бытовых обрядов (включая свадебную обрядовость) в календарную сказано достаточно много. Так в чем же дело? При анализе свадебных песен различных регионов (конечно же, мы не претендуем на всеобъятность материала) мы пришли к выводу, что в их текстах нет упоминаний славянских божеств, которых можно было бы отнести к покровителям брака, семьи (условно, может быть, к их обозначению следует отнести некоторые тексты эротических частушек, которые исполнялись во время бани в южных районах страны и малая толика заклинательных песен). И почти не встречается текстов с упоминанием христианских Богов, святых (исключением можно считать некоторые причеты и плачи). Почему же это произошло? Можем ли мы утверждать, что у славян не было покровителей брака? Вряд ли, ведь такая важная сторона человеческой жизни не могла быть «проигнорирована» с точки зрения освещения культа. Их имена вытеснялись с течением времени? Но тогда почему они не были заменены на имена христианских святых, как это произошло с рождественскими колядками, ивановскими и троичными песнями и пр.? Если поэтический параллелизм, относящийся к одному из приемов символического создания образов, в большей степени сохранился именно в свадебных песнях (в свадебной обрядовой лирике), то почему в нем не отображены славянские духи, божества, Боги, покровительствующие столь важным для жизни человека явлениям – вступлению в брак, продолжению рода и т. д.

Можно было бы предположить, что невостребованность в повседневной практической жизни, вероятно, привела к тому, что их имена стерлись из фольклорной памяти, и мы можем лишь строить догадки, были ли они в ней вообще. В ситуации, когда трудно обнаружить те или

иные подлинно древние тексты, необходимо обратиться к методу гипотетической реконструкции, к которому, чаще всего, обращаются именно в случае изучения древних культур (М. Элиаде, С. Г. Фатыхов, Доде З. В., С. И. Кордон, Д. А. Карелин и др. Следует отметить, что данный метод используют не только в гуманитарных науках, но и в биологии, физике и пр.). Из самой природы язычества логично вытекает предположение о том, что столь значимое явление, как возникновение новой семьи, не могло обойтись без поклонения Богам, божествам, духам, в той или иной степени покровительствующим браку, семейным узам, супружеской любви, продолжению рода и т. п. Они не могли не существовать, иначе это противоречило бы самой сущности традиционного фольклора. Более того, этому есть подтверждения в работах ученых, описывающих культ Рода, Рожениц, Берегинь и пр. Поэтому, с большой долей вероятности, их имена должны были включаться в тексты свадебных обрядовых песен. А в текстах, дошедших до наших дней, мы этого не наблюдаем. Тогда логично предположить, что они были вытеснены новым пантеоном Богов и святых (христианских). Но и этого не произошло. В связи с этим, на наш взгляд, весомо может выступить гипотеза о том, что в ситуации слияния двух различных культурных практик срабатывает принцип компенсаторности культуры (т. е. замещение одного другим, как правило, в ответ на резкие новации возникают тенденции к стабильности, традициональности и пр.). С одной стороны, мы должны констатировать факт отсутствия наименований языческих богов в свадебной обрядовости. С другой, не появляются (почти никогда) новые имена христианских святых. И это тоже факт. Но ведь календарная обрядовость (как пример, это явления наиболее близкие по смысловому наполнению) показывает нам совсем иную ситуацию: сохранение наименований языческих богов, божеств, духов (Масленица (нам знакома версия о таком наименовании этого праздника только в петровскую эпоху, что может исключить этот персонаж из перечня языческих персонажей), Семик (есть предположение, что его имя тоже связано с христианским периодом), Коляда, Авсень и др.), их объединение (Иван Купало), полное замещение. В случае свадебного же обряда сохраняется ментально-образное равновесие культуры, которое достигается за счет отсутствия наименований (имен) и тех, и других персонажей. В одном фольклорном тексте, само собой, не могут сосуществовать персонажи языческие и христианские. Это было бы эклектично. А традиционный фольклор в силу своей специфики – явление, не допускающее эклектику. Поэтому в текстах мы и не могли бы обнаружить наименования и тех, и других персонажей. Но отсутствие имен христианских персонажей говорит о том, что при сохранении смысла обрядово-ритуально-праздничных практик, и те, и другие персонажи продолжают

существовать как бы «за скобками», сохраняя своеобразное гармоническое равновесие фольклорного текста.

На наш взгляд подобный подход может быть плодотворным и в случае обращения исследовательского интереса и к иным жанрам, текстам традиционного фольклора, что в свою очередь, позволяет сформировать более основательное системное видение этого сложного, но чрезвычайно важного в современном контексте феномена. Разумеется, это требует особого, специального и глубокого анализа.

Список литературы

1. Круглов, Ю. Г. Русские свадебные песни : учеб. пособие / Ю. Г. Круглов. – М., Высшая школа, 1978. – 215 с.
2. Ломоносов, М. Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 г. / М. Ломоносов. – СПб., Императорская Академия Наук, 1766. – 140 с.
3. Татищев, В. История российская : [в 3-х т.] / Василий Татищев. – М. : АСТ: Ермак, 2005. – 568, [8] с. – Классическая мысль. – т. 1, с. 29 ISBN 5-17-018268-6 (т. 1); ISBN 5-17-013378-2 (ООО «Издательство АСТ»), ISBN 5-9577-1769-X (т.1); ISBN 5-9577-0319-2 (ЗАО НПП «Ермак»)
4. Федотов Г.П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам) /вступ. ст. Н. И. Толстого; послесловие С.Е. Никитиной; подготовка текста и коммент. А. Л. Топоркова. – М.: Прогресс, Гнозис, 1991. – С. 140-141
5. Электронный ресурс. Режим входа: http://radosvet.net/slav/vedi/21-russkie-vedy
6. Электронный ресурс. Режим входа: http://rus-vedy.narod.ru
7. Электронный ресурс. Режим входа: http://www.dazzle.ru/ spec/ udveer.shtml],
8. Электронный ресурс. Режим входа: http://www.organizmica.org/ archive/307/rp6.shtml].
9. Электронный ресурс. Режим входа: http://www.knlife.ru
10. Электронный ресурс. Режим входа: http://www.1-sovetnik.com
11. Электронный ресурс. Режим входа: http://energodar.net/vedy.htm
12. Электронный ресурс. Режим входа: http://radosvet.net/slav.html
13. Электронный ресурс. Режим входа: http://severny-krug.ru/index.php
14. Электронный ресурс. Режим входа: http://www.pagan.ru; http://verapredkov.info

Л. В. Киржанова

Предпосылки возникновения и пути решения внутриличностного конфликта личности

Резкое изменение ценностных ориентаций связано с вхождением России в общемировое цивилизованное пространство. Образцы поведения, нормы общения, ценности, присущие прежде всего западной культуре, перенимаются довольно быстро, но не подкрепленные собственным опытом зачастую приводят к серьезным внутриличностным конфликтам. Ценностно-смысловые образования, вступая в противоборство на уровне соотношения "ценности" и "доступности", образуют внутриличностный конфликт (ВК). Решение ВК высвобождает энергию, приносит радость и чувство удовлетворенности. Внутриличностный конфликт преодолевает-

ся пересмотром иерархии ценностных ориентаций посредством развития самокритического отношения к себе, адекватной оценкой своих возможностей, пониманием заслуг и возможностей других. Внутриличностный конфликт – столкновение противоположных ценностных ориентаций личности, ее потребностей, интересов, стремлений [8, с. 68]. Он возникает тогда, когда произошел дисбаланс в ценностно-смысловой структуре личности.

Внутриличностный конфликт – это поляризация позиций человека, свидетельствующая о борьбе смысловых образований и вызывающая индивидуальную степень дискомфорта до тех пор, пока один из полюсов не начинает доминировать. Во внутриличностный конфликт вовлекаются элементы целостной структуры личности (Я-концепция, мотивационная, эмоциональная сфера, смыслообразующая деятельность, отношения), которые выражают субъективные ценности и закрепляются в личностных смыслах [3, с. 20-32].

Основными причинами внутреннего конфликта являются трудности при выборе решения, неадекватное представление о себе. В научной литературе В.В. Козлов, Л.М. Митина, О.В. Кузьменкова, Г.И. Козырев, К. Хорни отмечают, что успешному преодолению внутриличностного конфликта способствует, принятие ценностей самоактуализирующейся личности, относительной независимости от внешнего влияния, выработка адекватной оценки ситуации, включающей в себя самооценку индивида и оценку сложности.

В исследованиях В.В. Столин определяет, что ценностно-смысловые образования личности, вступающие в противоборство и воспринимаемые индивидом как взаимоисключаемые, образуют внутриличностный конфликт (3). Когда одинаковые по содержанию действия и их последствия в разных видах жизненных отношений человека имеют разный личностный смысл, активность субъекта проходит в двух направлениях: познание внешнего мира, преобразование окружающего, с одной стороны, и нахождение смысла своего бытия в мире – с другой. Первое направление не несет в себе смысла своего существования, в отличие от сферы смыслообразования. Это создает общее противоречие между ситуативной ограниченностью человека и его потенциальной универсальностью, что на уровне индивидуального сознания проявляется в форме противоречия между Я-реальным и Я-идеальным [2].

Состояние внутреннего конфликта – это, прежде всего состояние "разрыва" в системе "сознание-бытие", а именно: между потребностью в достижении внутренне значимых ценностных объектов и возможностью такого достижения в реальности, которое указывает на степень расхож-

дения между тем, что "есть", и тем, что "должно быть", между "хочу" и "имею", "могу".

Ученый Э. Берн, выделяя Родительское Я, Взрослое состояние Я и Детское Я, как три составляющие части, обусловливающие характер общения, приходит к выводу, что внутреннее напряжение развивается в результате деформации личности, когда одна из названных составляющих начинает подавлять другие [1].

Ряд ученых внутриличностный конфликт рассматривают посредством призмы духовных проблем. Согласно В. Франклу, среди таких духовных проблем лидирующее положение занимает "экзистенциальная фрустрация" – фрустрированное стремление человека к смыслу жизни или потеря этого смысла. "Ноогенный невроз" является следствием противоречий, возникших между "совестью" и "действиями" личности. Тогда как "стремление к смыслу" является противопоставлением психоаналитическому "стремлению к удовольствию". Духовная динамика проявляется в рамках полярного напряжения, где один полюс представляет собой смысл, цель, которая будет реализована, а второй полюс – человека, который должен осуществить эту цель.

Зарубежный психолог Р. Ассаджиоли различает духовные кризисы, вызванные духовными причинами как "прогрессивные" расстройства (например, моральные кризисы), и "регрессивные" расстройства (например, противоречия между сознательной личностью и низшими импульсами).

Русский религиозный философ С.Л. Франк внутриличностный духовный конфликт раскрывает в переходе от низшего Я к высшему Я: низшее Я (клубок страстей), среднее Я (личность делает выбор к преодолению низшего Я), высшее Я (осознание нравственного долга, духовного призвания).

Внутриличностный конфликт преодолевается пересмотром иерархии ценностных ориентаций посредством развития самокритического отношения к себе, адекватной оценкой своих возможностей, пониманием заслуг и возможностей других. На основе обобщения теоретического материала были выявлены показатели ВК в разных жизненных сферах у студентов:

1) сфера социальных достижений проявляется в активной, деятельной жизни, интересной работе;

2) сфера взаимодействия с окружающими людьми – включает в себя любовь (к близким, людям), наличие хороших и верных друзей;

3) сфера личностных возможностей и способностей – включает в себя здоровье (целостность личности), уверенность в себе;

4) сфера ресурсов познания, творческого подхода к жизни – включает в себя познание, творчество (возможность творческой деятельности)

Снижению уровня внутриличностного конфликта способствует:

– выявление ценностно-смысловых ВК в разных жизненных сферах;

– определение причин возникновения ВК у личности;

– обучение навыку анализа ВК, ценностно-смысловых противоречий;

– выработка оптимальной стратегии поведения.

Основные направления по снижению уровня ВК у личности следующие: информирование в вопросах причин образования ВК путем ценностно-смысловых образований, которые, вступая в противоборство, воспринимаются личностью как взаимоисключающие; осознание ВК, неудовлетворенности своим положением, которое может послужить усугублением психоэмоционального стресса, привести к невротизации; осознание, доминирующий эмоциональный фон, суждения и оценка относительно реального образа духовной личности; положительное принятие отношения к распределению ответственности в социальных и личностных взаимоотношениях, эмоциональных переживаниях, связанных с этим, и оценка себя как личности и гражданина общества с точки зрения ответственности; осознание личных переживаний, внутриличностного напряжения, эмоций страха; переоценка значимых событий; положительное отношение к людям, к себе, к труду; обучение основам саморегуляции. Главное – не давать готовых схем, шаблонов решения поставленных задач. Процесс актуализации потребностей – не внезапный, а постепенной актуализации более высоких потребностей, ресурсов личностного развития.

Внутриличностный конфликт требует выхода. Ф. Перлз писал: "Единственный выбор, которым обладает личность в этот момент ("эмпасс"-тупик), состоит в том, чтобы либо вернуться назад, попытавшись как-то вновь затушевать ситуацию постоянного ВК, либо позволить произойти тому, что называется "взрывом", – освобождению разрывающей его энергии и ее переходу в новое качество" [6, с. 10-12]. Решение ВК – это процесс глубоких внутренних преобразований.

Внутриличностный конфликт преодолевается посредством молитвы, приобщения к Святым таинствам, пересмотра иерархии ценностных ориентаций, развития самокритического отношения к себе, относительной независимости от внешнего влияния, принятия ответственного решения и определения перспектив самореализации, выработки адекватной оценки ситуации, своих способностей, понимания заслуг и возможностей других. Снижения уровня внутриличностного конфликта будет успешным, если снизить внутриличностное эмоциональное напряжение по-

средством оценки отношения к сферам деятельности, принятия ответственности за результат и удовлетворенность тем или иным видом деятельности, приводящим к личностному развитию. Для создания оптимистической картины мира личности необходимо научить использовать имеющиеся ресурсы для выработки механизмов совершенствования навыков проблемного разрешения в аналогичных ситуациях в будущем.

Решение внутриличностного конфликта высвобождает энергию, приносит радость и чувство удовлетворенности.

Литература

1. Берн Э. Трансактный анализ и психиатрия. – СПб.: Питер, 1993.
2. Братусь Б.С. Анатомия личности. – М.: Мысль, 1988.
3. Грешнев Д.В. Психологические основы внутриличностного конфликта: Дис. … канд. психол. наук. – Тамбов, 2002.
4. Зимняя И.А. Педагогическая психология: Учеб. пособие для студ.вузов. – Ростов н/Д.: Феникс, 1997.
5. Крайг Г. Психология развития. – СПб.: Питер, 2000.
6. Новодержкин Б.А., Романенко О.К. Гештальт психология // Практический психолог (тематическое приложение). – М., 1997.
7. Орлов Ю.М. Восхождение к индивидуальности: Книга для учителя. – М.: Просвещение, 1991.
8. Психологический словарь / Под. ред. В.Н. Копорулиной, М.Н. Смирновой, Н.О. Гордеева и др. – Ростов н/Д.: Феникс, 2003.
9. Роджерс К. Клиентоцентрированная терапия / Роджерс К., Дорфман Э., Хоббс Н., Гордон Т. – М.: Рекл-бук, Ваклер, 1997.

В. Н. Максимов

Евангелие как методологическая основа наук о человеке

1. Возможность психологии

Духовная жизнь человека – это субъективная реальность. Субъективная – это значит недоступная восприятию извне. Тогда каким образом возможна наука о душевной, духовной жизни человека? Каким образом можно изучать то, что невозможно наблюдать? По результатам.

Это называется принцип «черного ящика». Известно, что входит в черный ящик, известно, что выходит из него. Методом проб можно выстроить мысленную модель того процесса, который преобразует входящий материал в то, что выходит из ящика.

Таким именно образом Христос советовал судить о состоянии сердца человеческого: *«По плодам их узнаете их» (Матф.7:16).* А плоды эти исходят из тайной глубины, которая на библейском языке называется сердцем: «*…Из сердца исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления – это оскверняет чело-*

века; а есть неумытыми руками – не оскверняет человека» (Матф.15:19,20).

Итак, наука психология возможна, методология для нее дана Самим Творцом.

2. Как рождается слово

«В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» – Ин. 1:1-10.

Итак, наука о человеке. Принято считать, что наука – это концентрированное и упорядоченное выражение опыта практической деятельности. Познавательная деятельность входит как составляющая часть, сторона в любую практическую деятельность. Вторичная и последующая обработка знаний, полученных в результате практической деятельности, и составляет собственно науку в ее современном понимании.

Но это справедливо по отношению к естественным наукам, изучающим окружающую человека природу (в том числе и плоть самого человека). По отношению же к наукам, изучающим деятельность (активность, жизнь) человеческой души и духа, надо добавить, что в основе их лежит Откровение Творца человеку о человеке. И лишь затем практический жизненный опыт самого человека.

Оно, Откровение, началось еще в раю, когда Творец привел к человеку всех тварей и велел дать им имена. Что Адам и сделал, проявив недостижимую ныне способность видеть сущность вещей. Так появились слова человеческого языка, речь, и это было первым и главным Откровением человеку о человеке. **Человек способен давать бытие смыслу**, **рожденному в субъективной реальности**, в которой бытие и небытие тождественны. Этим он подобен Богу.

«Вначале было слово» (Ин. 1:1)

Давайте по порядку и разберемся. Вначале поймем, что такое слово. Человеческое слово.

Принято считать, что слово (язык) отражает реальность. Например, слово «стол» отражает, означает все предметы, предназначенные быть подставкой для пищи или для рабочих инструментов, материалов. Слово «береза» отражает, означает все деревья одной определенной породы. И так далее.

Как бы слово прямо отражает предмет или явление (дождь, шум, ветер).

Это верно лишь отчасти, как конечный результат в некоторых, но не во всех случаях. На самом деле слово проходит свой путь, прежде чем стать знаком-отражением. Оно рождается в уме человека и выражает тот

смысл, который человек в него вкладывает. Слово «стол» означает не предмет, а понятие человека об этом предмете и отношение к предмету. Так и любое слово. Оно выражает, обозначает смысл, существующий в сознании одного человека, для того чтобы **передать этот смысл другому** человеку. А нередко и смысл, и отношение вместе, в единстве, но об этом речь пойдет ниже.

Итак, слово человеческое рождается в невидимом, в душе. В науке это невидимое называют субъективным (от слова субъект – действующий, источник активности в отличие от объекта, на который оказывается воздействие).

Субъективная реальность отличается от объективной реальности не только тем, что она невидима, скрыта в душе человека, но и тем, что она как бы существует и не существует. Бытие и небытие в ней неразличимы, тождественны. И человеческая речь, слово это тоже отражает, обозначает. В языке есть такое грамматическое понятие, как модальность. Это отношение к бытию, к объективной действительности. В русском языке это выражается в форме наклонений – изъявительного, сослагательного и повелительного.

Изъявительное выражает, обозначает то, что существует, изъявлено в реальном мире. Сослагательное выражает то, что не существует в объективном мире, но могло бы или не могло бы существовать. Оно обычно так и обозначается – частицей «бы». «Если бы да кабы»…

Наконец, повелительное выражает то, чего нет, но должно быть. «Пойди туда… принеси то… выучи уроки, почисть картошки».

Как видим, даже для того, чего не существует в объективном мире, человеческий язык имеет слова. Значит, оно существует в иной реальности, не объективной, а субъективной, невидимой. В той, где бытие и небытие тождественны и нераздельны (равны, одинаковы, слиты воедино).

Слово человеческое рождается из небытия в этой самой невидимой, субъективной реальности, которая потенциально содержит в себе всё, что есть во Вселенной и даже более того.

Но что гораздо важнее, невидимая, нематериальная реальность – это и есть субъект, **источник активности**, **инициатор изменений**. Косная материя сама инициативу не проявляет и никакого усложнения структур в ней быть не может.

Итак, слово рождается из небытия в бытие. Но что означает бытие слова? То, что оно обретает хоть легкую, но материальную форму, одежду, а именно: звуковые колебания. А колебания – это энергия. **Слово одевается в физическую энергию**, чтобы являть себя в материальном мире и оказывать влияние на материальный мир.

Физически энергия слова очень мала, но именно она приводит в действие миллионы лошадиных сил взлетающего космического корабля.

Слово – это **смысл проявленный**, облеченный, одетый в тонкую энергетическую оболочку, вооруженный энергией. Это человеческое слово.

Смысл и значение

Мы выяснили, что человек – это словесное существо. Главная способность человека – давать бытие смыслу, рожденному там, где бытие и небытие тождественны и нераздельны, – в субъективной реальности. Насколько она субъективна – это нам еще предстоит выяснить. А сейчас попробуем выяснить, а что же такое смысл?

Вопросом разграничения понятий „значение“ – „смысл“ занимаются ученые-исследователи различных научных направлений. В философии данному вопросу посвящены работы Г.П. Щедровицкого (1974), Г. Фреге (1977), М.М. Бахтина (1979), Р.И. Павилениса (1983), Л. Витгенштейна (1994), М. Хайдеггера (1997), Э. Гуссерля (1999); в психологии – Л. С. Выготский (1934), А.Р. Лурия (1979), А. Н. Леонтьев (1983); в социологии вопросу о смысле уделено внимание в работах М. Вебера (1990), Н. Лумана (Luhmann 1971), А. Шютца (Schütz 1932); в лингвистике об этом писали – М. М. Бахтин (1975), А. В. Бондарко (1978), Г. И. Богин (1993), А. А. Потебня (1993) и др.

В логической семантике и науке о языке (лингвистике) обозначаемый предмет, явление (*денотат* – называемое) как раз и является **значением** имени (слова), а **смыслом** имени (слова) являемся то мысленное (субъективное) содержание – *концепт*, которое существует **только в сознании субъекта** – либо называющего субъекта, либо слушающего и понимающего субъекта.

Как это проще объяснить?

И смысл, и значение мы можем *понимать*, *воспринимать*, *осознавать*. Это общее свойство смысла и значения. А в чем разница? Смысл – он внутри, в сознании субъекта и не может быть прямо передан от одного к другому. Потому что он **нематериален**. Смысл – субъективен, значение – объективно, оно существует уже вне субъекта, будучи опредмеченным, материализованным, воплощенным в звуке или букве, в предмете или слове. Но… «Слово – не воробей, вылетит – не поймаешь» – гласит народная пословица. Почему же его не поймаешь? Потому что, проникнув в сознание слушателей, оно там снова превращается в смысл, в нечто нематериальное, которое никаким способом не поймаешь, не изымешь обратно, не спрячешь в клетку.

«Беру свои слова обратно» – это только форма вежливости. На самом деле, смысл, возникший в сознании собеседника под влиянием твоих

слов (именно так – **не переданный, а возникший!**) тебе уже недоступен, неподвластен.

О смысле можно говорить только тогда, когда есть предназначение, целесообразность. А значит, когда есть *цель*. Смысл существует только для разума, способного иметь цель и действовать для достижения цели. *Смысл – это предназначение*.

Когда ученый расшифровывали геном человека, они извлекали значение, вложенное в хромосомы не человеком. Но понять смысл этой гигантской книги – генома человека – оказались неспособны. Ученые искали в хромосомах, образно, говоря, душу – то есть ту информацию, которая и делает человека человеком, существом разумным, способным понимать значение и рождать собственный смысл. Но в хромосомах ничего этого нет, как и в мозгу – ни ума, ни чести, ни совести. Там есть только информации о работе клеток тела.

Таким образом, *значение* может быть не только в словах и делах человека, но и во всем, что нас окружает. Но увидеть это значение, понять его может только человек. Атеисты пытаются доказать, что упорядоченность, системность возникает в природе стихийно, а значение этому придает сам человек. Природа, мол, никакого значения в системы не вкладывает. Значение существует в природе объективно, независимо от нас, но оно существует! Потому что создано Творцом, способным вложить это значение в материальные предметы! Другой творец, человек, способен обнаружить это значение, назвать его и создать внутри себя нематериальное отражение Замысла, то есть *прочесть Послание*.

Итак, значение – это «письмо», а смысл – это еще не отправленная или уже полученная информация, весть, послание. Всё Творение системно, всё наполнено информацией, значит, оно – Послание. Кому? Вероятно, от Бога – к богу. Значит, тот, кто получает Послание, должен уметь читать.

Часть современных биологов склоняются к мысли, что наиболее общее определение жизни сейчас – это самовоспроизводящаяся информация, то есть *смыслы*, которые переписывают сами себя на новые и новые молекулы. Ведь хромосомы, ДНК тем и занимаются, что постоянно репродуцируют (повторяют, копируют) себя. Потом копии всех частей этой супермолекулы отделяются от нее и транспортируются в нужное место другой супермолекулой – РНК. и на новом месте происходит монтаж новой клетки. Биологи говорят: геном – это текст, написанный четырьмя буквами (четырьмя нуклеотидами). Ученые расшифровали порядок следования букв в геноме человека, но какой смысл вложен в этот огромный текст, пока не поняли.

Н.А. Заренков, кандидат биологических наук, многие годы разрабатывает семиотическую (смысловую) теорию жизни. Он сравнивает живые организмы со словами, а взаимодействия между ними – с отношениями слов в предложении, синтаксисом. Понять смысл, вложенный в живую природу, утверждает он, можно только «читая» целые «предложения» – системы наподобие биоценоза и других.[1]

Следовательно, Невидимая Реальность, в которой рождаются «слова» –системы, предметы и явления, составляющие всё Мироздание, – наполнена смыслами. Эти **смыслы и есть жизнь** в ее самом первозданном виде. Нет «первозданном» – неправильное слово. Она не создана. Бог – несоздан, он просто Сущий. Эта Жизнь, бытие которой растворено в небытии, **не подвержена смерти**, потому что нематериальна, в ней нечему разрушаться.

А жизнь белковых тел – это процесс передачи Послания. В процессе передачи возможны ошибки, искажения, то есть ложь, смерть. Адресат должен научиться отличать истину от лжи.

Но смысл – это только часть сущности слова. Мы уже отмечали, что, помимо смысла, оно обладает **энергией**, дающей объективное бытие тому, что существовало только в субъективной реальности. Кроме того, слово несет в себе **отношение** говорящего к «содержанию письма» и к адресату. Отношение симпатии или антипатии, любви или нелюбви, приятия или неприятия.

Отношение, в отличие от смысла, *не имеет цели*, оно просто *изливается* (или не изливается), как солнечная энергия. Оно и предназначено давать энергию, бытие смыслу. Энергия исходит из отношения (из чувства), как Святой Дух исходит из Бога Отца.

Такое триединство слова (смысл, энергия и отношение) вполне адекватно отражает триединство сущностных сил человека. И богоподобие человека.

Восприятие и понимание смысла

В противоположность просветленным взорам святых взор ученых-атеистов видит только носители информации, **не умея отделить смысл от временного носителя смысла – от знака**. Так, не знающий китайской грамоту европеец, по слову святителя Николая Сербского, видит лишь «чарующую пестроту» иероглифов и все внимание сосредотачивает на завитках и узорах письма, в то время как китаец следит за смыслом, «за мысленным и духовным значением, заключенным в этих пестрых письменах».

[1] Н. А. Заренков.Слово, число и семиотическая теория жизни. – М., 1999

Психологи-материалисты как раз и подобны европейцам, взирающим на китайскую грамоту: они изучают каждый нерв, каждый нейрон с его синапсами, отслеживают прохождение сигналов по волокнам, фиксируют рефлексы тела, но ни на шаг не приближаются к пониманию жизни человеческого духа.

Эта жизнь – в смыслах и отношениях, а смыслы и отношения можно понять только с помощью смыслов же и отношений, но – своих, в своем сознании, в своей субъективной реальности. **Восприятие и понимание основано на подобии**. Когда подобный смысл, возникает в нашем сознании, тогда мы в озарении восклицаем: «А-а, понял!». Такой смысл психологи, изучающие феномен мышления, называют *категорией мышления*, или *операциональным смыслом*. С помощью таких смыслов мы совершаем мысленные *действия*, *операции*, то есть мыслим. Категории мышления, в отличие от значений (слов, понятий), нельзя передать другому, они должны родиться, сотвориться в сознании человека как результат напряженной мыслительной деятельности.

Святые отца говорили, что духовный человек понимает жизнь человеческого духа в других людях, а недуховный (душевный) не может понимать, ему **нечем** воспринять и понять это. *«Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сем [надобно] судить духовно. Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может», – писал апостол Павел (1Кор.2:14,15).*

Можно предположить, что святые отцы как раз и говорили о том, что нужные категории мышления должны родиться в сознании человека, тогда он сможет понимать духовное. Не об этом ли говорил и Спаситель, когда ночью к Нему приходил Никодим? *«Иисус сказал ему в ответ: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится свыше, не может увидеть Царствия Божия» (Иоан.3:3).*

Проблема понимания двух Книг, дарованных человеку Творцом (о которых писал М.В. Ломоносов) – центральная проблема философии и жизни человека. На решение этой проблемы и направлены все науки, как изучающие Послание (природу), так и изучающие Откровение (Библию). И Евангелие, как методологическое пособие, данное человеку Самим Творцом, является наиболее адекватным для понимания обеих Книг.

Ж. Д. Назърска, С. А. Шапкалова

Лекция приглашенных специалистов: актуальный метод в академическом обучении по религии

Введение

В настоящем докладе исследуется приложение и эффективность одного из методов обучения в группе учебных предметов, которые предоставляют знания и создают умения и компетенции по религии в высшем образовании. Исследование основано на опыте авторов в Государственном университете библиотековедения и информационных технологий. Целевой группой стали студенты образовательно-квалификационной степени „бакалавр" в специальностях *Информационные фонды культурно-исторического наследия*, *Информационные ресурсы в сфере туризма*, *Библиотековедение и библиография*, *Печатные коммуникации*, и образовательно-квалификационная степени „магистр" в программе *Защита культурно-исторического наследия в Республике Болгария*.

1. Лекция приглашенных специалистов: описание метода и его приложение

Лекция приглашённых специалистов – один из известных методов обучения, который применяется редко в средней школе, но является приоритетным в высшем образовании в мире как альтернативы классической академической лекции с целью связать теорию с практикой и осуществления, так называемого принципа *learning by doing*. [1; 2; 3; 5]

В последние 10 лет лекции приглашенных специалистов превратились в утвержденную практику и в деятельности авторов. Они были выведены как акцент при реализации авторами статьи ряда проектов в последние несколько лет[1]. Апробирование этого метода обучения в различной среде[2] дает основание развить здесь *рабочую гипотезу*, что такой метод является эффективным средством для приобретения знаний и формирования умений, компетенций и взаимоотношений студентов и его возможно широко применять в работе высшего образования с гуманитарной направленностью.

Чтобы подвергнуть исследованию данную гипотезу, попытаемся коротко описать наш опыт за последние два года. В 2011/2012 и 2012/2013 учебные годы мы пригласили в качестве лекторов экспертов в

[1] *Исследование истории, актуальные проблемы, сохранение и социализация культурного наследия религиозных деноминаций в Болгарии* (2009); *Исследование и социализация культурно-исторического наследия религиозных деноминаций в Болгарии* (2012); *„Разделенное" религиозное культурно-историческое наследие: исследование и социализация в условиях мультикультурного диалога* (2013)

[2] Имеется ввиду участие лекторов-специалистов разного профиля, с разной профессиональной и религиозной принадлежностью, а так же и студентов из разных образовательно-квалификационных степеней и специальностей.

сфере науки и в сфере практики, в том числе и представителей религиозного мира (философов, богословов, антропологов, историков, священников, пасторов), академических кругов и государственных сотрудников из разных учреждений (из Дирекции „Вероисповедания“ при Совете министров; Региональной инспекции по делам образования города Софии при Министерстве образования и науки и др.); представителей разных вероисповеданий и групп верований (православных, католиков, протестантов, представителей Общества *Белого братства*). Нашей идеей было сделать лекции сочетанием академического обучения с практикой, реализовать концепцию *обучение через ознакомление с практикой,* создать контакты между Государственным университетом библиотековедения и информационных технологий и рядом государственных учреждений и неправительственных организаций (НПО), предоставить возможность для прямого диалога студентов с экспертами и оформить представления о религиозном культурно-историческом наследии.

Посещения приглашенных специалистов были предварительно договорены с нами, так, чтобы они следовали предусмотренную учебную программу и касались проблематики, которая является сущностной и дополняет лекционный курс. До начала некоторых из лекций ставились и предварительные задачи студентам для самоподготовки с предоставлением литературы и проведения собственного исследования.

Сами лекции проводились под руководством преподавателей-титуляров по предмету, которые сначала делали вступление по теме, а затем предоставляли слово гостям, а так же было предусмотрено время для вопросов и ответов. Со своей стороны у специалистов было по 20 минут для изложения и 25 минут для дискуссии. Большинство из гостей предпочли сочетать классическую форму лекции с мультимедийной презентацией, тем самым визуально представить изложенное, пользуясь видео и аудио ресурсами в защиту своих тезисов. Отмечены как очень хороший результат следующие за лекцией диалоги со студентами, возникновение актуальных вопросов или спорных тез. У гостей была возможность не только ответить на вопросы слкушателей, но и противопоставить аргументы или рекомендовать заинтересовавшихся студентов обратиться к специализированной литературе.

2. Возможности сочетания лекций приглашенных специалистов с другими методами обучения

Во время нашей работы мы убедились, что традиционный метод лекции приглашенных специалистов можно успешно сочетать с другими методами обучения. Примером тому стали лекции «Ассистируемая ре-

продукция и отношение религиозных общностей»[1], вторая часть, основанная на анализ видео-источников и последовавшая за тем дискуссия по проблематике; лекция «Образование по религии в Болгарии»,[2] после которой студенты проанализировали нормативные документы и осуществили ролевую игру; лекция «Новые религиозные движения в Болгарии после 1989г.»[3], в сочетании с семинарским занятием по теме на основе научной литературы; и лекция о деятельности Баптисткой церкви в Болгарии[4], которая по существу включала работу с веб-сайтом Болгарской христианской баптистской церкви (БХБЦ). [4]

Лекции приглашенных экспертов могли бы быть в сочетании и с работой на участке, как неоднократно случалось в нашей практике. Хорошими примерами стали коллективные посещения Католической апостолической Экзархии, Монастыря сестер евхаристинок в районе «Овча купел», Монастыря «Покров Богородицы» Болгарской старостильной православной церкви в районе «Княжево», и могилы Учителя Петра Дынова. Там студентов встретили хозяева, которые наряду с показом объектов (храмов, часовен, иконостасей, стенописей, архитектурных деталей и пр.) были проведены беседы, которые предоставили сведения по отношению деноминации и верующих общностей, информацию об их лидерах и функционировании.

3. Результативность из приложения метода

Чтобы определить насколько метод лекция приглашенного эксперта является фактором для активизации обучения, могут быть использованы результаты из проведенного анкетирования среди 65-ти студентов I-III курсов, което реализовано авторами статьи в мае 2013 года. Два из вопросов проведенного опроса касаются именно формирования знаний и умений. Полученые ответы убеждают, что лекции приглашенных специалистов среди самых предпочитаемых методов обучения: 20,1% опрошенных слушают их с интересом, а 16,7% принимают участие с желанием. Для 13% из участников эксперимента как они отмечают особую полезность составили встречи с религиозными деятелями. Они помогают им понимать религиозные обряды (21,2%) и сравнивать религиозные общности (18,2%). В этом смысле неконфесиональное обучение по религии только выигрывает от разнообразия методов и от связи с практикой.

4. Возможности сочетания лекций приглашенных специалистов с другими методами обучения

[1] Лекция гл.ас. д-р Аси Асеновой из Софийского университета имени Св. Климента Охридского.

[2] Лекция Вани Станчевой, старшего эксперта Региональной инспекции по делам образования при Министерстве образования и науки, г. София.

[3] Лекция д-р Жасмины Донковой, главного эксперта в Дирекции „Вероизповедания“ при Совете Министров.

[4] Лекция епископа Ивана Вълкова и презвитера Емануила Вълкова из БХБЦ.

Во время нашей работы мы убедились, что традиционный метод лекции приглашенных специалистов можно успешно сочетать с другими методами обучения. Примером тому стали лекции «Ассистируемая репродукция и отношение религиозных общностей»[1], вторая часть, основанная на анализ видео-источников и последовавшая за тем дискуссия по проблематике; лекция «Образование по религии в Болгарии»,[2] после которой студенты проанализировали нормативные документы и осуществили ролевую игру; лекция «Новые религиозные движения в Болгарии после 1989г.»[3], в сочетании с семинарским занятием по теме на основе научной литературы; и лекция о деятельности Баптисткой церкви в Болгарии[4], которая по существу включала работу с веб-сайтом Болгарской христианской баптистской церкви (БХБЦ). [4]

Лекции приглашенных экспертов могли бы быть в сочетании и с работой на участке, как неоднократно случалось в нашей практике. Хорошими примерами стали коллективные посещения Католической апостолической Экзархии, Монастыря сестер евхаристинок в районе «Овча купел», Монастыря «Покров Богородицы» Болгарской старостильной православной церкви в районе «Княжево», и могилы Учителя Петра Дынова. Там студентов встретили хозяева, которые наряду с показом объектов (храмов, часовен, иконостасей, стенописей, архитектурных деталей и пр.) были проведены беседы, которые предоставили сведения по отношению деноминации и верующих общностей, информацию об их лидерах и функционировании.

5. Результативность от приложения метода.

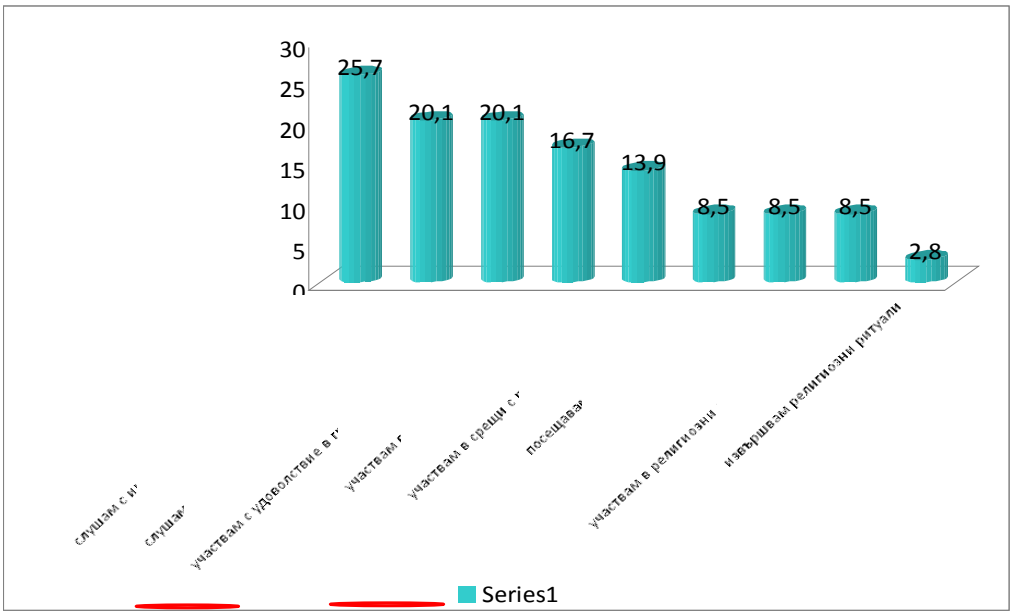
Чтобы определить насколько метод лекция приглашенного эксперта является фактором для активизации обучения, могут быть использованы результаты из проведенного анкетирования среди 65-ти студентов I-III курсов, което реализовано авторами статьи в мае 2013 года. Два из вопросов проведенного опроса касаются именно формирования знаний и умений. Полученые ответы убеждают, что лекции приглашенных специалистов среди самых предпочитаемых методов обучения: 20,1% опрошенных слушают их с интересом, а 16,7% принимают участие с желанием. Для 13% из участников эксперимента как они отмечают особую полезность составили встречи с религиозными деятелями. Они помогают им понимать религиозные обряды (21,2%) и сравнивать религиозные общности (18,2%). В этом смысле неконфессиональное обучение по религии только выигрывает от разнообразия методов и от связи с практикой.

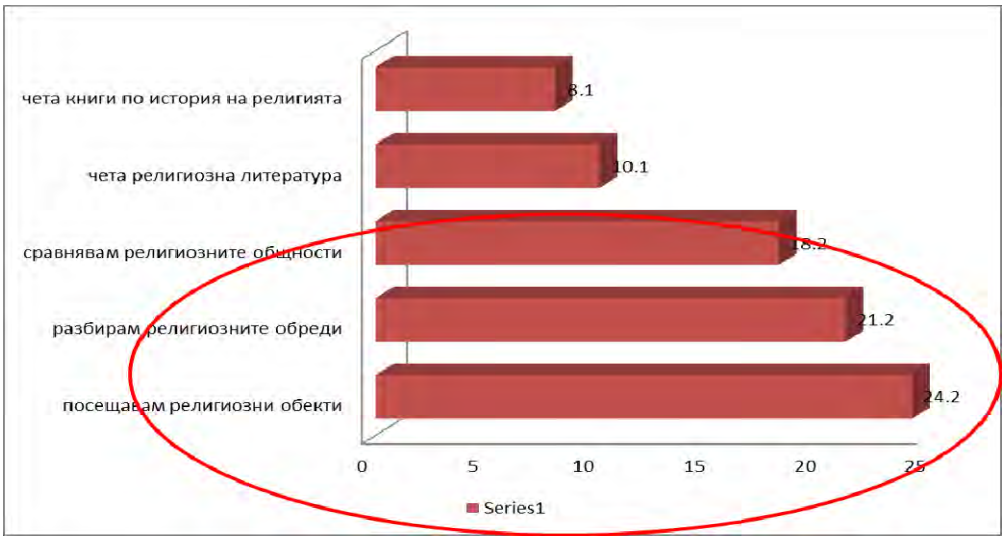
[1] Лекция гл.ас. д-р Аси Асеновой из Софийского университета имени Св. Климента Охридского.

[2] Лекция Вани Станчевой, старшего эксперта Региональной инспекции по делам образования при Министерстве образования и науки, г. София.

[3] Лекция д-р Жасмины Донковой, главного эксперта в Дирекции „Вероизповедания“ при Совете Министров.

[4] Лекция епископа Ивана Вълкова и презвитера Емануила Вълкова из БХБЦ.





Заключение

В педагогическом плане лекции приглашенных специалистов являются эффективным методом обучения, который сочетает академическое обучение по религии с практикой, реализует принцип *learning by doing* и наглядное представление теории о религиозном культурно-историческом наследии. Такой метод предоставляет хорошие возможности для прямого диалога студентов с представителями религиозного мира, с учеными и сотрудниками высшей государственной администрации, которые способствуют формированию их представления и отвечают на возникшие в процессе работы вопросы.

В институциональном аспекте лекции создают или закрепляют контакты между академическими учреждениями (в частности Государственном университетом библиотековедения и информационных технологий) и рядом бюджетных и коммерческих учреждений, которые могут развиваться в направлении совместных инициатив и проектов.

Так же следует отметить и некоторые проблемы при реализации лекций приглашенных экспертов. Описанные здесь лекции организованы на базе личных контактов и без серьезной заинтересованности со стороны бюджетных учреждений. Отрыв экспертов от их процесса их рабочей среды составляет трудности при реализации их участия в процессе обучения. С другой стороны, не всегда в Государственном университете библиотековедения и информационных технологий можно добиться гибкости в учебном расписании, отзывчивости коллег-преподавателей и обеспечения логистики.

Литература

1. Андонов, Божидар. Монологична и диалогична комуникация в обучението по религия. // Образование и квалификация, 2004, № 5, с. 25-30.
2. Грос, Енгелберт, Клаус Кьониг, Божидар Андонов. Религиозна педагогика. Религиозното обучение в енорията и училището. – София: Синод. изд., 2003.
3. Найденова, Ваня. Диагностично проучване на лекцията като учебен метод при подготовка на бъдещи учители. // Образование и квалификация, 2002, № 6, с. 22-31.
4. Назърска, Ж. Религиозный плюрализм. – София: За буквите-О писменехь, 2013.
5. Тоцева, Янка. Лекцията и вниманието на студентите. // Педагогика, 1994, № 10, с. 91-99.

В. Д. Оленьков,
Д. С. Коростелев,
А. А. Пронина

Реставрация памятников церковного зодчества с применением технологии трехмерного лазерного сканирования

Аннотация: статья посвящена инновационным технологиям в области реставрации памятников архитектуры; рассмотрены вопросы, связанные с современными подходами к обследованию технического состояния храмов.

В XXI веке люди не представляют свою жизнь без компьютерных технологий. В настоящее время эти технологии внедряются во все отрасли науки и производства, в том числе и в строительство. Одним из таких новшеств в строительстве является трехмерное лазерное сканирование.

Для выполнения лазерного сканирования используются специальные сканирующие лазерные установки. После проведения сканирования объекта информация о его геометрических характеристиках экспортируется на компьютер, а затем обрабатывается в специализированных программных комплексах. Результатом подобной работы становится «облако точек», то есть пространственная модель, несущая в себе информацию о координатах точек, расположенных на объекте. Погрешность такой съемки составляет до 5 мм и зависит от параметров сканера и расстояния до объекта сканирования.

Используя полученную «точечную» модель можно получать обмерные чертежи с высокой точностью, а также измерять величины отклонений и деформаций основных конструкций. Это большое преимущество при работе с крупными объектами, особенно со старыми храмами, конструкции которых часто недоступны для обмеров, проводимых вручную. Основные преимущества такой методики:

– высокое качество получаемых измерений (обмеры, получаемые обычными способами, имеют большие погрешности);

– быстрота (сканирование объекта занимает несколько часов, а обмеры «ручными» методами – несколько недель);

– безопасность (работа на большой высоте представляет потенциальную опасность для здоровья, а работа со сканером проводится только в уровне дневной поверхности).

Таким образом, применение рассматриваемой технологии позволяет относительно быстро и легко получить качественные высокоточные обмеры здания, исключив риск для жизни и здоровья инженеров.

Научной группой инженеров Южно-Уральского государственного университета было проведено обследование технического состояния церкви Александра Невского в г. Челябинске.

Работы по инженерному трехмерному сканированию были выполнены с помощью комплекса лазерного сканирования LeicaScanStation. Прибор позволяет производить измерения с точностью 6 мм (местоположение) и 4 мм (расстояние). По результатам полевых и камеральных работ было получено оцифрованное облако точек (рисунок).

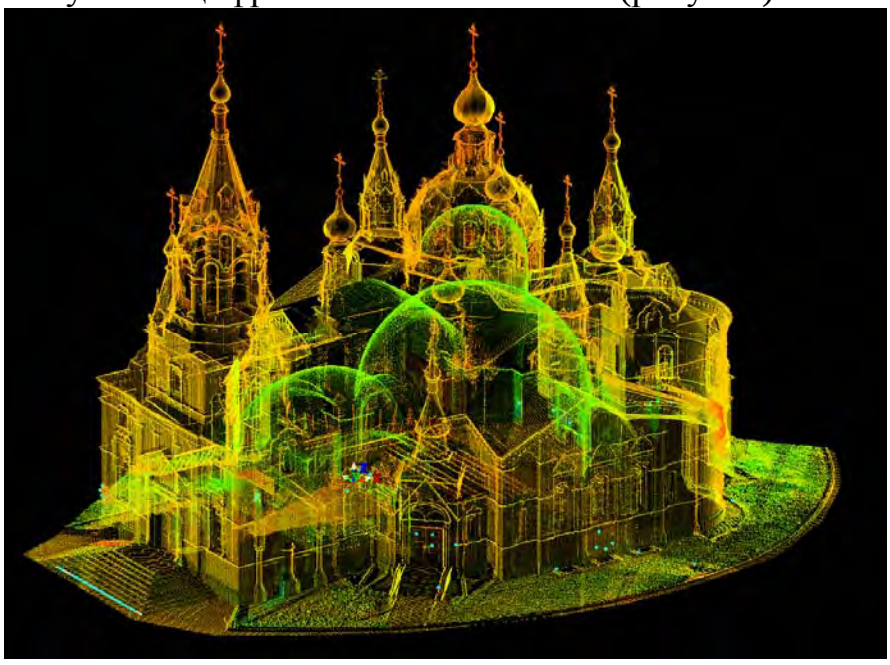


Рисунок. Результат трехмерного лазерного сканирования
церкви Александра Невского в г. Челябинске. Оцифрованное облако точек

По результатам проведенных работ получена высокоточная трехмерная модель здания, содержащая информацию о 50 миллионах точек. По полученной модели были произведены необходимые инженерные измерения и получены обмерные чертежи.

В результате использования технологии трехмерного лазерного сканирования можно в короткие сроки быстро и безопасно получить высокоточные инженерные измерения, а полученная в точечная модель здания может быть использована и в дальнейшем для получения точной геометрической модели храма. Дополнив геометрическую модель информацией, полученной с других диагностических приборов: георадаров, тепловизоров, ультразвуковых измерителей прочности и т.д., можно получить информацию о наличии пустот, дефектов, арматуры и других элементов внутри конструкций (лазерное сканирование дает информацию только о поверхности элементов), можно получить информационную модель здания. Информационная модель здания используется для всесторонней оценки технического состояния конструкций и проведения прочностных, теплотехнических, аэродинамических и других расчетов.

Список литературы

1. Оленьков, В.Д. Автоматизация и диагностика технического состояния зданий и сооружений в процессе их эксплуатации/ В.Д. Оленьков, Д.С. Попов // Вестник Южно-Уральского государственного университета. – Челябинск: ЮУрГУ, 2012. – С.82
2. МДС 31.9-2003. Православные храмы и комплексы. Пособие по проектированию и строительству. М.,2003г.
3. СНиП II – 22 – 81. Каменные и армокаменные конструкции. Нормы проектирования. М., 1983 г.

В. Д. Оленьков,

Л. А. Раменская

Реставрация церкви Вознесения Господня в селе Багаряк Челябинской области

Разрушение памятников архитектуры с течением времени в результате старения строительных конструкций и материалов – процесс неизбежный. Реставрация способствует замедлению этого процесса и сохранению первоначального вида здания. Памятники, сохраненные в первоначальном облике, помогают потомкам лучше понимать культуру своего края.

Архитектура церкви Вознесения Господня в селе Багаряк, сохранившей черты барокко и классицизма, оказала значительное воздействие на формирование центра села с упорядоченной композиционной средой. Многочисленные перестройки церкви свидетельствуют об её особой значимости в культурной жизни одного из старейших сел Челябинской области. Вознесенский храм, являясь главным хранителем традиций мест-

ной культуры, во взаимодействии с окружающими его постройками представляет значимый архитектурный комплекс в масштабе края.

Каменная церковь была построена в 1818–1819 гг. (рис. 1.) на месте построенного в 1700 году сгоревшего храма. 11 октября 1819 года храм был освящен. Храм не смог вмещать всех верующих и в 1874 году началось строительство с северной и южной стороны трапезной двух приделов: северного – во имя Святого Праведного Симеона Верхотурского Чудотворца, и южного – во имя Святой Великомученицы Екатерины. Одновременно с приделами строились по ту и другую стороны притвора две обширных комнаты – под ризничную и сторожевую. Южный придел был окончательно построен в 1879 году, северный же придел был окончательно устроен и освящен лишь через 20 лет.

В 1930-х годах, в годы гонения на церковь, храм был закрыт. В нем располагались различные учреждения: клуб, библиотека. Подкупольное пространство было разделено на два этажа. Впоследствии была снесена колокольня церкви, утрачен световой барабан и глава храма. В настоящее время церковь не используется.

Рис.1. Церковь Вознесения Господня в селе Багаряк, снимок 1930-х гг.

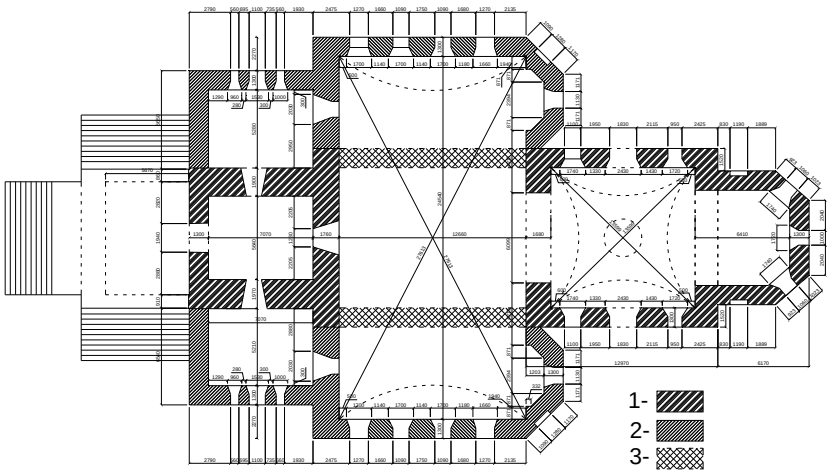


Рис. 2. План церкви Вознесения Господня в с. Багаряк
1 – старый храм; 2 – поздние пристрои; 3 – разобранные стены.

Здание церкви построено с элементами архитектуры барокко. Симметричная относительно продольной оси композиция складывается из простых геометрических объемов. Основой его композиции служит бесстолпный двусветный куб одноапсидного храма, перекрытый сомкнутым сводом и увенчанный световой купольной восьмигранной ротондой. К четверику храма примыкает прямоугольная трапезная. Колокольня с убывающими в плане тремя ярусами, увенчанная шпилем, завершала симметричный кораблевый план постройки.

В ходе обследования технического состояния, проведенного сотрудниками Южно-Уральского государственного университета выявлены дефекты и разрушение строительных конструкций Каменные крыльца с южной и северной стороны храма не сохранились. Главная лестница входа с западной стороны находится в аварийном состоянии, центральное крыльцо и часть входа завалены строительным мусором. Колокольня церкви полностью разобрана. Утрачена главка над храмом. Фундаменты здания церкви – ленточные из бутовой кладки на известковом растворе. Основанием фундаментов являются несжимаемые грунты, сложенные скальными породами высокой прочности. Под главным крыльцом и северным пределом находятся подвалы. Подвалы под северным приделом в настоящее время завалены. Внешний осмотр стен цоколя не выявил трещин и деформаций осадочного происхождения, однако кладка стен цоколя частично разрушена. Культурный слой повышен на 15-25, местами до 50 см. Отмостка отсутствует.

Стены церкви выполнены из кирпича. Кладка всех наружных стен подвержена глубокой эрозии. Штукатурный слой стен полностью разрушен. Состояние стен – аварийное. На восточном фасаде апсиды северного придела имеются вертикальные трещины раскрытием 5-8мм осадочного происхождения. Кирпичная кладка пристроев с южной и северной стороны в месте примыкания с притвором имеет вертикальные трещины раскрытием 5-12 мм вследствие отсутствия перевязки швов кладки. Лепной декор карнизов и фризов во многих местах полностью разрушен. Утрачена оконная и дверная столярка. Часть оконных проемов на южном и восточном фасадах заложена кирпичом.

Особенность церкви – огромный цилиндрический свод, расположенный парпендикулярно продольной оси храма. Он объединяет трапезную с приделами. Перекрытие апсиды – конха. Перекрытия трапезной и приделов находятся в аварийном состоянии. Перекрытия притвора с двумя её пристроями полностью разрушены. Полы церкви по бревенчатым лагам разобраны. Кровля над апсидой и храмом была металлическая, из кровельной жести. Состояние кровли – аварийное. Из-за отсутствия лис-

тов покрытия купола храма происходит интенсивное разрушение обрешетки и кирпичных сводов.

В 2012 году исследователями Южно-Уральского государственного университета было произведено лазерное сканирование церкви Вознесения Господня. По комплексу дефектов строительных конструкций состояние здания признано аварийным. Для приведения строительных конструкций здания в работоспособное состояние необходимо выполнение противоаварийных восстановительных работ. Прежде всего, это усиление конструкций сводов и стен, воссоздание колокольни и утраченных конструкций здания, воссоздание первоначального исторического облика на период конца XIX века.

Главным вопросом восстановления храма является состояние цилиндрического свода трапезной. Возможны два пути восстановления несущей способности свода: первый – усиление обоймой снизу и инъектирование свода цементным раствором, второй – полное воссоздание свода. С восстановлением церкви старейшее село в Челябинской области – Багаряк, обретет утраченную уже много лет назад архитектурную доминанту – церковь Вознесения Господня с ее многоярусной колокольней на высоком берегу реки.

Список литературы

1. Приходы и церкви Екатеринбургской Епархии: издание Братства Святого Праведного Симеона Верхотурского Чудотворца. – Екатеринбург: Братство, 1902. –612с.
2. Православные храмы Челябинской области/под ред. В. Д. Оленькова, Челябинск : Авто Граф , 2008. –256с.

Е. М. Попова

Проблема нравственного воспитания школьников в современных условиях

Нравственное воспитание школьников было и остается одной из важнейших воспитательных проблем. Мы обязаны сформировать и развить у детей и подростков внутреннюю систему того, что называют вечными ценностями: доброту, честность, справедливость, сострадание, милосердие, любовь к Родине. К этому прибавляются сложности, диктуемые нынешней ситуацией в межнациональных отношениях: сосуществование людей разных культур обязывает нас к формированию у подрастающего поколения межэтнической культурной толерантности.

В современном мире, наряду с возрастающими возможностями влияния на детей и подростков, которые предоставляют новые технологии, существуют и количественно возрастают факторы, затрудняющие

нравственное становление личности ребенка. К отрицательным факторам приходится отнести современную музыкально-шумовую среду.

Музыкальные звуки, окружающие ребенка буквально с колыбели, существенно влияют на его эмоциональное и нравственное развитие. Маленький ребенок веками слушал песни матери или няни, затем впитывал фольклор за пределами дома, воспринимал церковное пение – даже в тех случаях, когда не осуществлялось целенаправленного музыкального воспитания с привлечением классического репертуара.

Следует вспомнить также то, что в России, начиная с XIX столетия, практиковались различные и достаточно демократичные формы домашнего и организованного музыкального воспитания. Домашний учитель музыки был распространенной фигурой. В гимназиях, пансионах и закрытых женских учебных заведениях музыкальным занятиям отводилось почетное место. Все это формировало слуховой опыт подрастающего поколения с помощью музыки высокого художественного уровня.

Ситуация изменилась с приходом социальных изменений в нашу страну. Домашнее обучение музыке почти полностью ушло в историю. Один час музыки в неделю в общеобразовательной школе не заменил того, что давало распространенное домашнее музыкальное воспитание. Однако в советское время еще сохранялось уважительное отношение общества к музыкантам, была сформирована отличная система профессионального музыкального образования, обучение в музыкальных школах проходило множество детей. По телевидению и радио звучало много прекрасной музыки, которая оказывала воспитывающее нравственное воздействие, формировала слуховые эталоны, художественный вкус.

К концу XX столетия наметились тенденции, которые, при их многоаспектности и разнообразном влиянии на различные процессы вообще, оказались негативными для музыкального и нравственного развития детей и юношества. Стало формироваться общество потребления, в котором огромное количество материальных ценностей затмевает вечные нравственные и духовные ценности.

О пониманию разницы в содержании между различными видами музыки пишет В.И. Петрушин:

– серьезная музыка: высокий уровень когнитивной сложности; важнейшими средствами музыкальной выразительности являются мелодия и гармония; преобладают крупные формы; популярность музыки обеспечивается личностью композитора; художественный образ динамичен; такая музыка приобщает к вечным идеалам и ценностям по принципу «везде и всегда»; художественные средства ее стремятся к самобытности, а восприятие носит сосредоточенный и углубленный характер и протекает индивидуально; разрядка происходит в чувствах и мыслях; слу-

шание музыки является основным занятием в момент ее восприятия; ценятся старые, прошедшие проверку временем произведения;

– развлекательная музыка: низкий уровень когнитивной сложности; важнейшим средством музыкальной выразительности является ритм; преобладают малые формы; популярность музыки обеспечивается личностью исполнителя; художественный образ статичен; музыка приобщает к преходящим ценностям по принципу «здесь и сейчас»; художественные средства стремятся к унификации; восприятие носит поверхностный и рассеянный характер и протекает коллективно; разрядка происходит в танцевальных движениях; музыка служит фоном для решения немузыкальных задач; ценятся новые, «модные» произведения [3, с. 164].

Конечно, не вся развлекательная музыка является «плохой» и нравственно вредной. Но существует и такая музыка, слушать которую просто вредно для нравственного развития детей и которая имеет совершенно иной характер влияния на психику человека, нежели серьезная и даже «нейтральная» музыка. По мнению В. В. Медушевского, музыка «высокой традиции» побуждает человека глубже познать себя. После слушания музыки высокой традиции человек становится нравственно выше.

В тех же случаях, когда человеку предлагается для слушания композиция с агрессивным навязчивым ритмом, подавляющим мелодию и примитивную гармонию, человек тоже погружается в собственную сферу бессознательного, но на иной ее уровень – не вдохновения и озарения, а на уровень инстинктов. В инстинктах, а также в музыке, активизирующей их, выражены, как правило, крайний эгоизм, агрессия и подавление иной личности.

К большому сожалению, именно музыка, точнее, музыкальный шум этого типа преимущественно окружает нас в быту. Этот шум чрезвычайно агрессивен: мы можем полагать, что он звучит как фон, и мы не обращаем на него внимания, но это не совсем так. Постоянно, помимо своей воли, слушая такой шум, человек, особенно юный, начинает испытывать своего рода зависимость от него.

Агрессивный псевдомузыкальный шум, кроме навязчивого ритма, имеет также особенность динамическую: такая музыка чаще всего звучит очень громко. Веками выстраивавшиеся динамические закономерности, в соответствии с которыми музыка должна быть разнообразной по динамике, сегодня нарушаются.

Каковы же должны быть действия современного учителя музыки, нейтрализующие подобные факторы и направленные на здоровое нравственное воспитание детей, в том числе музыкальными средствами? Исследуя эту проблему, Е. Н. Федорович предлагает осуществлять тщательный контроль за всеми аудиозаписями, которые звучат на школьных ме-

роприятиях, а также использование всех возможностей для ограничения музыкального шума, окружающего детей и подростков вне школы. С этой целью рекомендуется:

1. Готовить и отбирать аудиозаписи для школьных праздников только при участии специалиста с профессиональным музыкальным образованием.

2. Ограничивать уровень громкости музыки для праздников, а фоновую музыку использовать только в тихой динамике.

3. Не применять композиции с навязчивым ритмом, особенно с низкочастотной акцентной метрической пульсацией.

4. Ограничивать слушание развлекательной музыки детьми и подростками вне школы, с целью чего проводить беседы о вредном влиянии громкой музыки на слух.

5. Ориентировать детей и подростков на восприятие музыки высокого художественного уровня [4, с. 249].

Мы полагаем, что большую часть предложенного можно и необходимо осуществлять в повседневной практике учителя музыки, всех педагогов, работающих с детьми и подростками.

Одним из видов музыкально-просветительской деятельности учителя музыки является музыкальное исполнительство. Собственным исполнением учитель музыки дарит детям радость, счастье, вливает свет в их души, помогает достигнуть нравственного совершенства. Интерпретация музыкального произведения – это всегда поиск *истины*. В процессе работы над музыкальным произведением у исполнителя могут возникнуть несколько трактовок. Но истинное толкование музыки невозможно без познания музыкального языка, несущего в себе духовное содержание различных исторических эпох, композиторских стилей и направлений. Поэтому основополагающим принципом в работе над музыкальным произведением является духовно-нравственный анализ (по В. В. Медушевскому). Для того чтобы понять индивидуальный стиль русских композиторов, важно знать не только их симфоническое, вокальное и инструментальное творчество, но и духовную музыку, написанную для богослужений. И если в советский период храмовое искусство было в забвении, находилось под запретом, то сейчас, в период возрождения и подъема христианской культуры, у нас появилась возможность ближе соприкоснуться и изучить музыкально-духовное наследие русских композиторов.

Содержанием духовности, по мнению Т. В. Челышевой, является то высшее, «что мы характеризуем словами Истина, Добро, Красота». Отношение студента к *красоте* звукоизвлечения как к «явлению славы Божией» формирует опережающее музыкально-слуховое представление и

помогает преодолеть ударность фортепианного звука. «Душой музыки», как известно, является мелодия. Но мелодия не только душа музыки, но и Божественный голос. Переживание красоты мелодии выражается в стремлении воплотить на рояле тончайшие звуковые градации музыкальной интонации. Г. Г. Нейгауз определяет «красоту звука» не как чувственно-статическое понятие, а как понятие диалектическое, то есть самый «красивый» звук тот, который наилучшим образом выражает содержание. Фортепианное туше всегда индивидуально и зависит не столько от физиологического строения руки исполнителя, сколько от богатства его духовного мира. Как отмечает Архимандрит Матфей, голос – это продолжение души человека, его слуховая реализация. У пианиста это продолжение души выражается в искусстве владения звуком. Уровень звуковой культуры пианиста, его умение «петь» на рояле, во многом зависит от уровня духовной культуры.

Работа над созданием художественного образа музыкального произведения приобщает учащегося к музыкальному искусству, вбирающему в себя многовековой человеческий опыт, и является средством формирования духовно-нравственных качеств личности. Так как в музыкальном искусстве отражается человеческий опыт, накопленный веками, то через осмысления формы музыкального произведения, драматургии образов, происходит переход общечеловеческого опыта во внутренний мир личности. Овладение разнообразным художественным материалом, накопление и создание багажа музыкальных произведений различных эпох и стилей, обогащает эмоциональную и интеллектуальную сферы студента, что характеризует духовно развитую личность. Точное восприятие и понимание художественного образа учит отличать нравственное от безнравственного, честное от лживого, доброе от злого. Добро является высшей нравственной ценностью. Поэтому главной и основной задачей воспитания ребенка является проблема воспитания *добра*. На уроках музыки, слушая и анализируя изучаемое музыкальное произведение, школьники учатся отличать Добро от зла. Г. Коган называет пианизм Антона Рубинштейна торжествующей победой солнца, это «борьба Света против тьмы, сил добра против сил зла».

Музыкальное исполнительство как вид просветительской деятельности учителя музыки служит основой духовно-нравственного воспитания учащихся, так как воспитывают людей: «впрямую – религия, а более сложным путем – музыка …» [1, с. 153].

Библиографический список

1. Лихачев, Д. С. Русская культура [Текст] / Д. С. Лихачев. М.: Искусство, 2000. – 440с.
2. Медушевский, В. В. Интонационная форма музыки [Текст] / В. В. Медушевский. – М. : Композитор, 1993. – 262 с.

3. Петрушин, В. И. Музыкальная психология [Текст] / В. И. Петрушин. – М. : Академический проект; Трикста, 2008. – 400 с.
4. Федорович, Е. Н. Работа учителя музыки по формированию звуковой среды современных школьников [Текст] / Е. Н. Федорович / Педагогическое образование в России. – 2012. № 1. – С. 244-249.

А.Э. Санько

Православная книга для детей

Что читают православные дети сегодня? На сегодняшний день сформировалась система православных изданий для детей различных видов и типов. Для понимания природы православной книги для детей, уточним важные для нас понятия. Православная детская книга – это книга, написанная православным автором исключительно для детей. Понятием «православная книга для детей» следует обозначить не только детскую, но и взрослую книгу, представляющую интерес для православного ребенка и понятную ему. А «круг чтения православного ребенка» включает книги, которые обязательно должны быть прочитаны именно в детском возрасте, то есть книги, которые отражают задачи воспитания и духовные приоритеты православного христианина. Данные понятия тесно переплетаются между собой. Такие книги, как Евангелие, жития святых и многие другие должны быть прочитаны именно в детском возрасте, но и потом перечитываются на протяжении всей жизни. Параллельно в ходе освоения основ православного мировоззрения совместно с родителями юные читатели обращаются и к собственно детским православным книгам.

На сегодняшний день ядро православной детской литературы составляют книги Священного писания в переложении для детей разного возраста. Небольшой раздел религиозной детской книги составляют детские молитвословы, снабжаемые примечаниями и комментариями, а также словариком, включающим церковнославянские слова. Раздел агиографии представлен в детском репертуаре житиями святых. Обширен раздел учебных изданий, основополагающее положение в котором занимают издания Закона Божия для детей. Достаточно многочисленны Азбуки и Буквари. Значительное место в современном православном книгоиздании занимает катехизическая литература – пособия по начальному христианскому образованию в вопросах и ответах, предметом которых являются беседы о том, что есть духовная жизнь, как бороться с грехами, как молиться, как вести себя в храме, и т. д. Определенное место в изданиях православной детской литературы занимают проповеди и духовно познавательные произведения. Книги нравственной тематики представ-

лены нравоучительными беседами, посланиями, биографиями церковных служителей.

Заметную роль в духовном просвещении детей играют православные детские и семейные журналы – первым из них стал журнал «Пчелка», издававшийся Московским Патриархом с 1991 году, а затем преобразованный в православный сборник для детей. Уфимское епархиальное управление несколько лет издает красочный литературно-художественный журнал для детей «Купель», православная община Храма св. Бессребреников Косьмы и Дамиана в Шубине – цветной иллюстрированный журнал для дошкольников «С нами Бог». Занимаются изданием религиозных изданий для детей и общественные организации. Так, Российский детский фонд выпускает православный журнал «Божий мир».

Православную детскую книгу издает широкий круг издательств. Это собственно церковные издательства и издающие организации Московской Патриархии, отдел религиозного образования и катехизации Московской Патриархии, Православный Свято-Тихоновский университет, издательский отдел Свято Троицкой Сергиевой лавры «Троицкое слово», «Даниловский Благовестник» и др. Издательской деятельностью занимаются епархии, монастыри и храмы по всей России. Кроме того, детскую православную книгу издают и светские издательства: «Дрофа», «Олма–Пресс», «АСТ» и др. Распространяется детская религиозная книга в основном через православные книжные магазины и лавки.

Из краткого обзора может сформироваться впечатление, что в этой области книгоиздания все складывается благополучно. Тем не менее, потребители православной литературы отмечают, что детских православных книг не хватает. А спрос в настоящее время на православную детскую литературу растет.

Издатели и священники сформулировали целый ряд проблем, касающихся детской православной книги. Одна из них связана с жанровой палитрой детских православных книг. Так, например, жанром, появившимся не так давно, стали жития святых для детей. В связи с этим некоторые представители церкви сочли этот жанр, чуть ли нелегальным в христианской литературе. Ведь жития святых – это чтение для взрослого читателя. А детская литература готовится особым образом. Она должна быть доступной детскому восприятию, иметь особый характер, быть занимательной и соответствующей возрасту. Адаптация жития для детей будет означать максимальное сокращение и упрощение. Кто сможет поручиться за то, что самое важное не будет сокращено, что ребенок не воспримет житие как сказку. Велика ли будет польза от такого чтения? Можно ли житие святого приспосабливать к особенностям детского восприятия? Это все равно, что адаптировать под определенный возраст му-

зыку или живопись, считает священник Михаил Плоткин. К чтению житий святых ребенка нужно готовить, давая ему понять, что святые – это не сказочные персонажи, которых никогда не было, и не герои давно забытых дней. Это – люди, которые слышат нас и сейчас, и которые готовы в любой момент нам помочь. Ребенок должен понимать, что, сколько бы ни прошло лет и что бы ни случилось, с молитвой к святым он может обратиться всегда, и всегда получит помощь (1). Поэтому, чтобы понять ребенку житие, нужен опыт, тем более, если это мартирий. Что же, не читать детям жития святых? А может быть читать, но пропускать «страшные» места, или, вообще оставить чтение житий до времени. Жития святых также как и Библию надо читать вместе с ребенком, постоянно комментируя и объясняя (1). Но объяснить грамотно может только тот родитель, который в достаточной степени сам хорошо знаком с этим житием.

Сегодня жития святых в пересказе для детей или в авторской обработке на понятном уровне могут рассказать о подвиге, который совершил святой. Некоторые жития издаются даже в стихах. Современные издания житий святых для детей в основном выходят в сериях, замечательно иллюстрированы, иногда снабжены дополнительными элементами – картами, схемами, фотографиями, помогающими вникнуть в исторический контекст (1).

Также новым жанром детской литературы является православное фэнтези. Возникновение этого жанра, скорее всего, закономерно. Современные подростки любят фэнтези. А православные авторы понимают, что художественная литература воспитывает и глубже, и прочнее, чем любая нехудожественная. Хотя у православной общественности нет единства в этом вопросе. Одни относятся к фэнтези, как к обычной сказке, а она может показаться подозрительным, потому в ней «нечистая сила». Другие вовсе не считают этот жанр вредным, ведь и Иисус Христос учил народ притчами. В чем особенность данного жанра? Православное фэнтези – это такая форма, которая описывает сверхъестественное вмешательство благодати Божьей, прямое действие Бога в этом мире. Не аллегорически, не символически, не богословским языком, а языком образа. Поэтому это не житие, не история и не быличка, а православное фэнтези. От неправославного фэнтези отличается тем, что речь идет о Боге и о сверхъестественном вмешательстве Бога, которое не противоречит ни церковному учению, ни Преданию (2). В жанре православного фэнтези пишет Ю. Н. Вознесенская. Ее произведения «Мои посмертные приключения» и роман «Путь Кассандры, или Приключения с макаронами» заслужили любовь читателей и одобрение церкви, и по инициативе духовенства они переведены на разные языки. А повесть Ю. Н. Вознесенской «Мои посмертные приключения» получила Диплом Московской

Патриархии «За творческий вклад в сохранение и развитие духовного и культурного развития России».

Еще одной насущной проблемой детского православного книгоиздания является недостаточное количество научно-популярных православных книг для детей: «Православные книги для ребенка не говорят о материальном мире – чашках, ложках, деньгах, клонировании, – считает Ольга Голосова, главный редактор издательства «Лепта-пресс», – а между тем, именно научно-популярная литература формирует у ребенка картину мира» (3). Каждый родитель должен быть готовым к тому, что однажды ребенок его спросит, почему в Библии сказано так, а в школе учат по-другому. Научно-популярная православная литература для детей должна познакомить юных читателей с основными принципами и идеями православного христианского богословия, доступно и понятно рассказать об истории церкви, православном храме, молитве, почитании икон и других предметах. Примерами такой литературы могут стать энциклопедия для детей «Россия: Православие» издательства Аванта, Детская православная энциклопедия Е. Григорьевой, Православная энциклопедия для самых маленьких Евгения Санина, выпущенная в виде аудиокниги. К сожалению научно-популярной литературы по православию издается мало.

Наконец, еще одной важной проблемой является то, что вообще считать православной литературой. Ответ на этот вопрос имеет отношение не только к детской литературе, но и к православной литературе в целом. Раньше, например, была просто литература и духовное чтение. Специфику современной православной литературы современные исследователи, издатели и литераторы объясняют предельно просто. Так, например, О. Е. Голосова под православной литературой понимает такие произведения, которые создает православный верующий автор, переносящий в них свою веру и свои убеждения (4). Схожую позицию занимает Юлия Вознесенская, автор современных бестселлеров на православные темы: «В миру масса условий, которые творческий человек должен соблюсти, чтобы добиться признания и успеха. В Церкви все значительно проще: будь православен и честен, твердо придерживайся догматов Церкви, наполняй свои книги любовью к Богу и к людям – и пиши, что хочешь и как хочешь!» (5).

Следует отметить, что эти определения не так просты, как кажутся на первый взгляд. По мнению М. И. Масловой освещение православной темы возможно только тогда, когда православная вера является сущностью и основанием мировоззрения писателя. Невозможно доверять художнику, который стремится изображать духовные предметы, не имея опыта или хотя бы глубокого внутреннего сочувствия духовной (религи-

озной) жизни. Поскольку любые рассуждения о духовной жизни вне церковной жизни теряют смысл (6). Особенно это важно для детской книги.

В заключение хочется сказать, что и родители, и учителя и воспитатели, воспитывающие детей в православной традиции, отмечают недостаточное количество православной детской литературы, которую можно было бы читать не только на уроках и во время трапез в православных школах и гимназиях, но и дома в семейном кругу. Сейчас нужна новая детская православная художественная литература, которая сочетала бы традиционное и современное, была обращена к нынешним детям. Такой литературы не хватает. Приходится признать, что современная детская православная литература в настоящее время только начинает формироваться.

Литература

1. Иерей Михаил Плоткин. Детская православная литература / Иерей Михаил Плоткин // http://azbyka.ru/deti
2. Голосова, О. «Моя задача – создать культуру без раковых клеток…» // http :// WWW.LEPTA-KNIGA.RU
3. Лученко, К. Что читать православным детям / Церковный вестник : 2005.– № 23 (324)
4. Что такое православная книга? // Книжное обозрение : PRO. – 2007. – № 4. – с. 4
5. Вознесенская, Ю. Православный рынок художественной литературы крайне беден / http://pravkniga.ru.
6. Маслова, М. И. Православное мировоззрение как предмет искусства и как основа художественного произведения / М. И. Маслова. – http://bogoslov.ru – научно-богословский портал Богослов.ru.

О. Н. Тавченкова

О воспитании совести на уроках «Основы православной культуры»

К проблеме воспитания совести наблюдался интерес на всем протяжении человеческой истории. Так или иначе, этого вопроса казались ученые, философы и церковные деятели, начиная еще с античных времен. И всегда вставал вопрос: как воспитать настоящего человека, каким образом научить его руководствоваться в своей жизни велением своей совести.

В XXI веке государство поставило перед школой сложнейшую задачу: сформировать у младшего школьника мотивацию к осознанному нравственному поведению. Эта цель введенного во всех школах с 1 сентября 2012 года курса «Основы религиозных культур и светской этики» прописана в ФГОС НОО. Одним из планируемых результатов освоения основной образовательной программы начального общего образования этого курса является становление внутренней установки личности поступать согласно своей совести [1, с. 14].

Таким образом, преподавание «Основ православной культуры», как одного из модуля введенного курса ОРКСЭ, должно способствовать возрождению в младшем школьнике нравственных идеалов, и в частности воспитанию совести.

Программа курса «Основы православной культуры» включает в себя отдельный урок по теме: «Совесть и раскаяние» (урок № 10 по учебнику А. Кураева). Но, безусловно, процесс формирования установки поступать по совести у школьников должен происходить не только на этом конкретном уроке. Проанализировав содержание учебного материала, можно увидеть возможности формирования этой установки на уроках по таким темам как: «Милосердие и сострадание», «Подвиг», «Зачем творить добро», «Отношение христианина к природе», «Христианская семья» и др. И значит, тема воспитания совести должна проходить красной нитью через все содержание данного курса.

Процесс обучения ребенка поступать согласно своей совести существенно отличается от процесса обучения, к примеру, грамоте или письму. Современные уроки в качестве приоритетной цели имеют учебную деятельность школьника. На уроках «Основы православной культуры», в отличие от других уроков, в центре внимания преподавателя должна стать организация внутреннего мира ребенка.

Перед преподавателем модуля «Основы православной культуры» встает сложнейшая задача: подобрать необходимые средства для формирования установки поступать согласно своей совести.

Одним из таких средств может служить притча. Притча, согласно словарю Д. Н. Ушакова, это рассказ, в иносказательной форме содержащий нравоучение [9]. Притчу можно смело отнести к художественным средствам нравственного воспитания. Своей эмоциональностью и ненавязчивостью она служит, пожалуй, наилучшим средством для достижения поставленной нами цели. Буквально все в притче – форма, содержание, язык и герои – направлено на то, чтобы ценностное зерно, посеянное педагогом, прижилось в открытом сердце учащегося и дало свои плоды [2, с.90].

С понятием притчи четвероклассники знакомятся на уроке «Библия и Евангелие», который согласно примерному тематическому планированию идет пятым. Анализируя содержание учебного материала, мы видим, что в процессе обучения учащимся предлагается несколько христианских притч: притча о добром самарянине, притча о дикаре и царе, притча о Божием суде. И в процессе ознакомления детей с этими притчами педагог несомненно может и должен коснуться вопроса совести. Так, при изучении притчи о добром самарянине, учитель не может не обратиться к ученикам с вопросом: а что не позволило самарянину проехать мимо ра-

ненного человека? В притче о дикаре и царе может возникнуть вопрос: почему дикарь спас тонущего в реке царя? Изучая притчу о Божием суде, можно задать вопрос: какой верный друг может помочь каждому человеку не оказаться на стороне козлищ? Безусловно, предложенные вопросы являются лишь примерными, и только от мастерства учителя будет зависеть, сможет ли он вывести детей на тему о совести. Предложенные в учебнике притчи – лишь малая крупица того богатства, которое нам оставила христианская литература. Педагогу, постоянно занимающемуся самообразованием в области духовно-нравственного развития, не составит большого труда подобрать необходимую притчу и помочь детям проанализировать ее с точки зрения совести.

К другому художественному средству нравственного воспитания личности можно отнести легенды. В толковом словаре Д.Н. Ушакова дается следующее определение: легенда – это поэтическое предание о каком-либо событии [9]. Свои истоки легенды берут не в народной, языческой, а в христианской религии. Именно поэтому на уроках «Основы православной культуры» для формирования установки поступать по совести уместно использование этого художественного средства. Посмотрим, какие легенды предлагают нам авторы учебника «Основы православной культуры». При изучении темы «Милосердие и сострадание» ученики знакомятся со святой Ульяной Муромской, при изучении темы «Подвиг» – с епископом Акакием. В теме «Заповеди блаженств» предлагается легенда о Телемахе, в теме «Зачем творить добро» – легенда об апостоле Петре, пришедшем в мир и т.д.

Нравственные понятия, и в частности понятие совести, ярко представленные в образах этих героев, как простых людей, так и святых, закрепляются в реальной жизни ребенка и его взаимоотношениях с близкими людьми. Постепенно эти понятия превращаются в нравственные эталоны, которыми регулируются желания и поступки. Церковное предание оставило нам огромное количество легенд и, как и в случае с притчами, учитель не должен ограничиваться материалом, предложенным в учебнике.

Для достижения указанной нами цели модель урока ОПК должна обязательно включать эмоциональный компонент. Ведь только вследствие личного эмоционального переживания через встречу со всем, что несет в себе свет красоты, оптимизма и радости возможно принятие духовно-нравственных ценностей [3, с. 96]. В.А. Сухомлинский писал: «Красота – средство воспитания чуткой совести». Если научить ребенка видеть красоту природы, он будет способен увидеть красоту музыки, слова, живописи и, как высший идеал, красоту человека, его труда, поступков и жизни [7].

И в этом отношении, предложенные бакалавром богословия Л.В. Суровой, сократическая беседа и слайд-фильм являются замечательными средствами для формирования у четвероклассников установки поступать по совести.

Слайд-фильм на уроке ОПК должен не просто оживлять атмосферу и являться иллюстрацией к объясняемому материалу. Урок со слайд-фильмом – это, прежде всего, урок сократический, то есть в основе его должна лежать сократическая беседа, названная так в честь классического греческого философа Сократа [5, с. 85]. В ходе такой беседы с помощью вопросов собеседнику должна открываться необходимость более углубленного самопознания, проверки собственных взглядов. В основе метода лежит диалог, основанный на способе «наводящих размышлений», при помощи которых ученика подводят к определенному знанию.

Сократический урок подразумевает активность ученика, учитель на таком уроке выступает в роли невидимого руководителя. Невидимого, потому что он сам как бы является учеником на своем уроке. И, глядя на экран и получая определенные впечатления, не сообщает их детям, а дополняет и уточняет их. На таких уроках учитель постоянно побуждает учеников к поиску. Он как «старший ученик» первым задает вопрос, а дети своими вопросами уточняют вопрос учителя и совместными усилиями приходят к истине. Следует отметить, что такая форма урока требует от учителя огромной подготовки, начиная с технической стороны, составления слайд-фильма, и кончая умственной стороной, составлением лестницы вопросов.

Сама по себе сократическая беседа, без использования слайд-фильма, с успехом может использоваться и при работе с вышеописанными притчами и легендами. Главное, чтобы тот первоначальный опыт и мотивы совестливого поведения, которые ребенок приобретет в ходе такой беседы, укоренились в его уме и сердце. Ведь то, что открывается человеком самостоятельно, надолго остается в его душе.

Дополнительными элементами эмоционального компонента уроков по формированию установки поступать по совести могут являться также музыкальные композиции и видеофрагменты. Музыкальные и зрительные образы являются одними из самых действенных средств нравственного воспитания, и в частности воспитания совести. Они способны пробудить в ученике чувства, настроения, душевные состояния другого человека.

Одним из примеров сочетания перечисленных средств эмоционального компонента урока: слайд-фильмов, музыкальных композиций, видеофрагментов могут являться презентации к урокам «Основы православной культуры» С.М. Рябчук, представленные на сайте Светочъ.

Все вышеперечисленные средства являются далеко не единственными, которые учитель может использовать на уроках «Основы православной культуры для формирования у младших школьников установки поступать по совести. Не следует также забывать, что использование педагогом даже самых эффективных средств и приемов еще не гарантирует достижения поставленной цели. Без своего личного примера, без постоянного самообразования в области духовно-нравственного развития педагог не сможет научить учеников иметь совесть своим главным советчиком в любой жизненной ситуации.

Литература

1. Федеральный государственный образовательный стандарт начального общего образования [Текст] / М-во образования и науки Рос. Федерации. – М.: Просвещение, 2010.
2. Гагиева, Д.Б. Евангельская притча как средство формирования нравственных ценностей [Текст] / Д.Б. Гагиева // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова Общественные науки, – 2013. – № 2. – С.87-91.
3. Денисов, А.М. «Основы православной культуры» в школе: проектирование педагогического процесса [Текст]: учебно-методическое пособие / А.М. Денисов, Н.П. Шитякова [и др.]; под общ. ред. Н.П. Шитяковой. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2013. – 171 с. – Сер. Педагогическая мастерская.
4. Кураев, А.В. Основы Православной Культуры. Основы религиозных культур и светской этики 4–5 классы [Текст]: учебное пособие для общеобразовательных учреждений / А.В. Кураев. – М.: Просвещение, 2010. – 96 с.
5. Сурова, Л.В. Искание высот [Текст]. Сборник статей по вопросам духовного воспитания и развития личности. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2004. – 158 с.
6. Сухомлинский, В.А. Как воспитать настоящего человека: (Этика коммунистического воспитания). Педагогическое наследие [Текст] / Сост. О.В. Сухомлинская – М.: Педагогика 1990. – 288 с. – (Б-ка учителя)
7. Сухомлинский, В.А. О воспитании [Текст] – М: Политическая литература, 1982 – с. 270 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://pedagogic.ru/books/item/f00/s00/z0000009/index.shtml
8. Тавченкова, О. Н. К вопросу о сформированности понятия "совесть" у учащихся четвертых классов [Текст] / О. Н. Тавченкова // Православное наследие в культуре России: история, актуальность диалога: материалы Всероссийской научно-практической конференции. Одиннадцатый Славянский научный собор «Урал. Православие. Культура» /сост. И.Н. Морозова; Челяб. гос. акад. культуры и искусства. – Челябинск, 2013. – С. 375–379.
9. Большой толковый словарь русского языка / под ред. Д. Н. Ушакова. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://ushakovdictionary.ru/

А. П. Хмелёва

Нравственный закон в православной традиции и дидактический потенциал искусства

Несмотря на длительную историю исследования этого феномена, категория нравственности продолжает привлекать внимание исследова-

телей и в наше время. В условиях возросшей социальной конкуренции человеку все труднее осуществить нравственное самоопределение. Насаждаемая потребительская культура с акцентом на личном материальном обогащении идет вразрез с общечеловеческими духовными ценностями. Вследствие этого для сохранения нравственных ориентиров в обществе необходимо обращение к различным областям накопленного культурного опыта. Нам представляется, что широко разработанная проблема нравственного развития личности средствами искусства нуждается в дополнительном изучении аспекта, связанного с представлениями о нравственном законе, который согласно православной традиции выступает одним из компонентов нравственности, условием нравственной деятельности, своего рода врожденной нравственной потребностью.

В. И. Даль определяет закон как «предел, постановленный свободе воли и действия» [4, с. 530]. Сущность закона заключается в определении устойчивого соотношения, связи, которые повторяются во времени. В различных областях знания под законом понимают:

1) объективные закономерности (например, законы природы);

2) утверждения, отображающие эти закономерности в естественном или искусственном языке (например, законы науки);

3) утверждения логических и математических теорий;

4) нормы, которые вырабатываются человеческим обществом, они регулируют поведение, права и обязанности людей (нравственные законы, государственные законы).

Когда законы классифицируют, то их различают по предметной области, по степени общности. То есть, некоторые законы могут изучаться конкретными науками, физикой, биологией, историей и т.д. А есть универсальные законы, их исследует философия. Однако с учетом религиозного опыта данный круг можно расширить. В качестве примера приведем классификацию В. И. Даля, который наряду с гражданскими, военными законами, законом природы выделяет духовные законы, христианский закон и Закон Божий [4].

В природном мире законы проявляют себя как стихийная сила. Общественно-исторические законы создаются и воплощаются только людьми. Однако, действие этих законов, так же как и законов природы, объективно.

Закон как юридическое понятие сильно отличается от понимания закона в науке. Законами в юридическом смысле называют проявления воли законодательной власти, имеющие целью регулирование общественной жизни путем установления в ней определенного порядка отношений. Их особенность в том, что они могут изменяться в зависимости от воли законодателя. Но вместе с тем люди связывают такие законы с оп-

ределенным нравственным содержанием. В этом выражается связь законодательной нормы с некоторыми постоянными устоями общества. То есть, закон, с одной стороны, веление законодательной власти, с другой – общая норма. Таким образом, под словом «закон» имеют в виду норму поведения, которая является общей, обязательной для всех. Без этого невозможно регулирование человеческой жизни. То есть, сама идея закона связана с категорией порядка.

И здесь важно высказать мысль о том, что естественный нравственный закон, выраженный в Десятословии и имеющий свое основание в свете истины Божественного Откровения, обладает существенными отличиями от обычных общественных норм. Прот. Игорь Перекуп пишет о близости по существу своему Закона Божьего к законам природы, поскольку он не является простым набором запретов и разрешений [5].

Православная Церковь признает существование естественного нравственного закона, исходя из общечеловеческого нравственного опыта. Естественный нравственный закон рассматривается как универсальная основа нравственной жизни человека и общества. Главное содержание нравственного закона, по мнению Г. И. Шиманского выражается в предписании делать добро и не делать зла [12]. Он определяет способ действия нашей нравственной силы, свободы воли.

Как отмечает М. Олесницкий, нравственному закону присущи такие свойства любого закона, как всеобщность и необходимость [8]. Архимандрит Платон (Игумнов) дополняет это положение, с одной стороны, высказыванием об ориентационной функции нравственного закона, направленной на качественный выбор личного действия в пользу добра [9]. С другой стороны, автор говорит об ответственности за нарушение требований такого закона, поскольку это обязательно ведет к возмездию, выраженному в страдании.

Но в отличие от физического закона, непосредственно переходящего в действие, проявляющегося как норма и условие существования мира, закон в области нравственности так жестко не детерминирован. Заявленная необходимость закона является лишь обязательством, выражаемом в подчинении без принуждения.

При этом в основе нравственного закона лежит нравственное чувство, способствующее осознанному выбору должного действия, поведения [12]. Соответствующие требования при всех поступках человека предписывает совесть. Важно, что при этом исполнение нравственного закона не предполагает приспособления к внешним формам поведения. И хотя архимандрит Платон (Игумнов) говорит о большем совершенстве евангельской этики, он отмечает необходимость следования ветхозаветному естественному нравственному закону, поскольку такой стиль пове-

дения может привести человека к главной цели, выраженной в спасении и обóжении [9]. В этом случае заповеди являются лишь ценностными ориентирами, которые помогают осуществлению правильного выбора на жизненном пути.

Здесь важно понимать, что индивидуальные различия оказывают влияние на особенности нравственной жизни каждого человека. Об этом пишет М. Олесницкий [8]. В том числе и голос совести оказывается в зависимости от интеллектуального и нравственного состояния человека, сформированного под влиянием среды, полученного опыта. Поэтому так важно найти способ преодоления этих барьеров на пути нравственного развития личности, например, с помощью искусства.

Осознанное и многократно проявленное нравственное чувство по поводу наших намерений и действий, направленность на его движение сознания и мышления ведут к образованию нравственных понятий как общечеловеческих ценностей, отождествляемых Г.И. Шиманским с правилами свободных нравственных действий [12].

На наш взгляд, приведенные положения согласуются с дидактическими возможностями искусства, основными функциями которого являются мировоззренческая и смыслообразующая.

Традиционно искусство рассматривают как особую форму познания. При этом объект творческого познания – не объективная реальность, а отношение человека к ней. Как отмечает Б. М. Неменский, форма мышления в данном познании – эмоционально-образная [7].

В данном случае эмоции выступают как ценностные чувства. К эмоционально-ценностным процессам относятся: интонирование смысла, ценностное переживание, ценностное видение. Как отмечает О. И. Генисаретский, концептуальным выражением художественного произведения является его основная ценностная интонация и претворяемая в ней (через аксиоматическое состояние «сознания/воли» художника) аксиоматика культуры [3].

Эмоции опираются на достаточно развитое логическое мышление, но результатом его становится не понятие, а образ. Этот образ и есть носитель художественного знания в произведении. Художественный образ выступает конкретно-чувственным воплощением социального бытия, целостной системой объектно-субъектных отношений, имеющей две стороны: ценность и оценку.

Искусство, как специфическое знание о мире, обладает своими особенностями: спецификой художественного языка, своеобразием художественной логики. Художественное знание также обладает своей структурой. Это знание предметное (информационное), идейно-смысловое, пространственно-временное. Само произведение искусства выступает

как определенная знаковая система. Художественный знак символичен и репрезентативен, так как, символизируя действительность, он не теряет своего реального, конкретно-чувственного облика. А потому он, прежде всего, воздействует на чувства, а через них – и на разум [10]. Эта закономерность отвечает заявленному ранее процессу формирования на базе нравственного чувства соответствующих понятий, особых ценностных оснований в структуре личности.

Ценность выражается в значимости объекта, выявляемой в переживании и непосредственно существующей как душевное состояние человека. Для Ю. Н. Куликова художественная ценность, прежде всего, ценность эстетическая, но категорию красоты он рассматривает в единстве аксиологического и онтологического аспектов [6]. Н. Б. Берхин определил ценность как «то, что рождается из взаимодействия присущих данному явлению свойств и их субъективной оценки» [2; с. 25]. Своеобразие художественных ценностей заключается в обязательном присутствии эмоциональной оценки, определяемой двумя особенностями изображения этих ценностей в произведении искусства: 1) ценности представлены в форме конкретно-чувственных образов; 2) эмоциональную оценку вызывает наличие в искусстве прекрасной, доставляющей наслаждение формы.

Таким образом, традиционно ценности в искусстве определяются с эстетических позиций, но в действительности эта категория шире, включает в себя нравственные, эмоционально-оценочные, познавательные и другие аспекты. В связи с этим необходимо обратиться к диалектике этического и эстетического в искусстве.

В. Н. Холопова выделяет четыре слоя действия этического и эстетического начал в произведении искусства: внешний характер объекта (эстетический план), внутреннее понимание объекта (этический план), субъективное отношение автора к человеку-адресату (этический план), объективное преподнесение созданного автором человеку-адресату (этико-эстетический план) [11]. Этическое и эстетическое связывает категория эмоционально-оценочного, поэтому в произведениях искусства они слиты воедино.

Воздействует искусство через художественную деятельность, которая состоит из производства и потребления, то есть, создания художественных ценностей и их освоения (творчество и восприятие).

Художественное восприятие, как процесс порождения смысла, заключается в том, что информация, передаваемая искусством, должна быть воспринята как внутренняя, восстановленная в его мыслях и чувствах, волевых побуждениях, потребностях и т. п. Отсюда большое значение приобретает словами М.Н. Берулавы «феномен неопределенности деятельности в рамках свободы выбора личности» [1; с. 11].

Художественное восприятие может выступать как процесс ценностного ориентирования личности. Тогда его составными частями станут познание, переживание и наслаждение. Одной из определяющих черт является участие в нем наличного опыта индивида. Причем, восприятие произведения искусства – это своего рода противоборство между ценностным содержанием художественного произведения и содержанием установок воспринимающей личности.

Сопереживание и сотворчество входят в художественное восприятие как его компоненты. Сопереживание возникает в результате вызываемого художественным образом стремления к эмпатии, свойственной человеку по коммуникативному потенциалу. Так проявляет себя коммуникативное начало в искусстве, формирующее художественное общение. Характер общения с художественными ценностями определяется уровнем эстетического развития, пониманием особенностей функционирования на уровне бессознательного. Восприятие искусства, общение с ним, как отмечает Н. Б. Берхин, влияет на деятельность саморегуляции поведения личности [2], а, значит, и на деятельность, направляемую нравственным законом.

В соответствии с усвоенными ориентирами происходит обратный процесс: апробирование найденных ценностей при дальнейшем познании через творчество. В творчестве личность познает явление, отождествляет себя с ним и выносит оценку.

Проявление естественного нравственного закона в человеке, как его врожденного свойства, нуждается в особой коррекции, способной преодолеть неблагоприятный индивидуальный жизненный опыт. И дидактический потенциал искусства позволяет решить эту задачу, если постижение и усвоение духовных ценностей, отраженных в искусстве, будет осуществляться через художественную деятельность, представленную восприятием и творчеством, содержание искусства будет служить базой развития ценностных ориентаций, а овладение языком искусства средством для осмысления и усвоения этих ценностей.

Согласно учению Православной Церкви в нравственном воспитании следует ориентироваться не на усвоение личностью ценностно-нормативных механизмов регуляции поведения, а на формирование механизмов ценностно-смысловой регуляции деятельности. Поэтому обучение искусству должно быть направлено на формирование внутреннего мира ребенка, его нравственного облика. Содержанием преподавания искусства должны стать те особые мысли, чувства, отношение к жизни и к искусству, которые человек открывает в себе и в других людях в процессе художественной деятельности.

Литература
1. Берулава, М. Н. Состояние и перспективы гуманизации образования [Текст] / М. Н. Берулава // Педагогика. – 1996. – №1. – С. 9-12.
2. Берхин, Н. Б. Специфика искусства [Текст]: психол. аспект / Н. Б. Берхин. – М.: Знание, 1984. – 64 с.
3. Генисаретский, О. И. Искусство и духовная жизнь общества [Текст]: теоретико-методологические аспекты / О. И. Генисаретский. – М.: Изд. ГБЛ, Информкультура, 1987. – 36 с.
4. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка [Текст]: в 2-х томах / В. И. Даль. – Т. 1: А – О. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2002. – 1280 с.
5. Игорь Перекуп, прот. Десятословие и естественный нравственный закон [Электронный ресурс] / прот. Игорь перекуп. – URL: http://www.portal-slovo.ru/theology/43521.php
6. Куликов, Ю. Н. О сущности и природе художественной ценности [Текст] / Ю. Н. Куликов // Современное искусствознание: методологические проблемы. – М.: Наука, 1994. – С. 98-120.
7. Неменский, Б. М. Искусство – это особая форма познания [Текст] / Б. М. Неменский // Вопросы философии. – 1996. – №2. – С. 36-38.
8. Олесницкий, М. А. Нравственное богословие или христианское учение о нравственности [Текст] / М. А. Олесницкий. – Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1892. – 289 с.
9. Платон (Игумнов), архим. Православное Нравственное Богословие [Электронный ресурс] / архим. Платон (Игумнов). – URL : http://www.klikovo.ru/db/book/msg/687
10. Скурту, Н. П. Искусство и картина мира [Текст] / Н. П. Скурту. – Кишинев: Штиница, 1990. – 84 с.
11. Холопова, В. Н. Музыка как вид искусства [Текст]: в 2-х частях / В. Н. Холопова. – Ч. 2: Музыкальное произведение как феномен. – М., 1990. – 140 с.
12. Шиманский, Г. И. Нравственный закон и совесть [Текст]/ Г.И. Шиманский. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2012. – 40 с.

С. В. Чарыкова

Православные ценности и проблемы концепций воспитания

Проблемы воспитания остаются одними из наиболее актуальных на сегодняшний день. Образовавшийся после падения советской идеологии вакуум социальных смыслов заполнило пресловутое «общество потребления», которое, по сути своей, хотя и не вербализуется, как отчетливая идеология, но, несомненно, присутствует, поскольку потреблять можно не только материальные, но и идеальные объекты. Идеологию сменила практика повсеместной борьбы за деньги. Несмотря на банальность констатируемой действительности, но, к сожалению, это так. Однако общественное сознание не может смириться с отсутствием каких бы то ни было направляющих идей. Отсюда стремление найти национальную идею то в борьбе с алкоголизмом, то в призывах заниматься спортом и стать здоровой нацией. Безусловной ущербностью всех перечисленных попыток является их изначальная индивидо-ориентированность, они не несут

смыслов, вынесенных за пределы индивидуализма, а значит, обречены на девальвацию, поскольку очевидно, что некую массу людей невозможно объединить идеей о благоденствии отдельной личности. Безрадостная невозможность подобных попыток подкрепляется простейшей логикой: общее для некого количества людей не может заключаться в одном из них, общее должно быть одинаково вне каждого из членов сообщества.

Все перечисленные парадоксы смыслописания современной России в полной мере отражаются в сфере социализации подрастающего поколения. Перечислять многочисленные примеры вопиющей безнравственности вполне благополучных подростов нет необходимости. Все эти проблемы относят в первую очередь к сфере воспитания, коль скоро она вынесена в качестве отдельного направления специальных педагогических усилий. Однако так было не всегда. Здесь мы имеем следующие свидетельства из разных культурных и географических локализаций. А.Я. Гуревич, анализируя работы Ф. Арьеса, посвященные проблеме детства, указывает: «Новые течения в христианстве в XVII в., как протестантские, так и контрреформационные католические, – заметим, не гуманизм! – изменили установки в отношении к ребенку; теперь-то и происходит «открытие детства». Укрепляются внутрисемейные связи, возрастают заботы родителей о детях. Но вместе с тем растут и опасения относительно врожденной предрасположенности ребенка ко греху, что приводит к созданию педагогики ограничений и наказаний. На смену довольно привольному житью детей в предшествовавший период, когда никто не занимался их воспитанием, а потому и не наказывал, наступает время ограничений и муштры» [3; с. 10]. С другой стороны (причем не только фигурально, но и буквально, с географической точки зрения) мы имеем свидетельство Р. Бенедикт, указывавшей в отношении японской воспитательной практики: «максимальной свободой и снисходительностью пользуются дети и старики» и «детство и старость – это “свободные территории”» [1; с. 292, 293].

Таким образом, исследователи указывают на фактическое отсутствие воспитания в современном смысле как сознательной практики, направленной на формирование определенных морально-этических, нравственных, культурных и прочих качеств в традиционных обществах. Это можно объяснить, если иметь в виду, что в указанном типе обществ социализация как таковая, в отличие от современности, не являлась сознательным социальным процессом, фактически она осуществлялась органически, посредством включения в социальные практики. Однако эти процессы «неосознанной» социализации возможны лишь в том случае, если общество строится на достаточно прочных и повсеместно принятых принципах, то есть такого рода социализация происходит в условиях без-

ущербности основного социализирующего принципа. Не случайно М. Фуко указывал: «Человеческий субъект не есть изначальная необусловленная данность; его действия в мире и те смыслы, которые он вносит в этот мир, обусловлены системой социальных детерминаций» [10; с. 11]. Соответственно, необходимость воспитания как специального социального и педагогического процесса, возникающая с приходом Нового времени, указывает на возникающую энтропию образующих социум принципов. Работы таких исследователей, как П.Б. Уваров, показывают, что единственным принципом, который прочно мог связать общество не как простую сумму индивидов, а именно как систему, выступает религия, формирующая надличностный нерелятивный и не девальвирующийся принцип, выстраивающий вокруг себя прочие сферы общественных отношений [9]. Именно наличие этого принципа организации общества обеспечивала органичность социализации. Отсутствие религиозного «образа истинности» (в терминологии П.Б. Уварова) вело к необходимости восполнения этого безусловно важного элемента жизни посредством специальных педагогических усилий.

В частности, воспитанию уделяется достаточно большое внимание в современных российских образовательных концепциях. Попытка решения проблемы воспитания предпринимается в концепции стандартов второго поколения, нацеленных на формирование универсальных учебных действий. Одно из решений предложено авторами «Концепции духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России», вышедшей в свет в 2009 г. В концепции достаточно часто фигурируют слова «нравственность», «воспитание» и т. п. Однако и множество типичных для современности противоречий. В частности, авторы указывают, что воспитательный идеал определяется национальными приоритетами, которые, в свою очередь, в порядке убывания следующие: преумножение численности народа РФ, повышение качества жизни граждан, укрепление духовности, нравственности, солидарности, государственности, развитие культуры народа. Приоритеты, особенно их расположение в списке, говорят сами за себя с точки зрения воспитательных целей. Идеалом, исходя из перечисленного, предстает склонный к продолжению рода и материально обеспеченный гражданин, укрепляющий духовность и развивающий культуру. Данный образ несколько отличается от заявленного авторами. Главное противоречие заключается в том, чтобы наполнить значимостью, весом те воспитательные категории, которые выступают ведущими. В частности, это «гражданин России, принимающий судьбу Отечества как свою собственную» [7; с. 11]. Однако все категории, которыми оперируют авторы, присущи только «национальной» России, т. е. России сравнительно молодой, такой же как само понятие нации. Требование же придания веса за-

ставляет авторов обращаться к истории России донациональной, по большому счету допетровской. Здесь и возникает проблемное поле, поскольку, и на это указывают сами авторы, в допетровской Руси решающую роль играла религия в лице православия. Соответственно, если мы попытаемся подкрепить имеющиеся смыслы апелляцией к этому промежутку истории России, мы должны говорить о православности. Однако авторы Концепции этого избегают, оставаясь сугубо в рамках государственно-светского видения ценностей. Поэтому подкрепление смыслов обращением к культурно-нравственному наследию допетровской Руси (а в основной массе населения – крестьянстве – это наследие сохранялось вплоть до конца XIX – начала XX в.) оказывается пустым звуком (для авторов оно – «компонент культуры», связанный с многовековыми традициями), ресурсом, использование которого возможно только на словах.

Приведенные нами примеры реализации воспитания как «педагогически организованного целенаправленного процесса развития обучающегося как личности, гражданина, освоения и принятия им ценностей, нравственных установок и моральных норм общества» [7; с. 8] в постсоветской России наталкиваются на общие социо-культурные трудности, характерные для современной системы обществ. Они подводят нас к пониманию того, что «подлинное воспитание» (а, как мы можем сделать вывод исходя из предыдущих рассуждений, его отсутствие) возможно лишь в условиях, когда в социуме присутствует содержательный, объединяющий принцип, позволяющий социализировать подрастающее поколение без дополнительных, часто формальных, а потому бесполезных усилий. Таковым принципом могли бы выступать православные ценности. В этой связи, очевидно, что учиться правильной жизни необходимо с детства. Однако пока сам ребенок не в состоянии четко и правильно выстраивать свои действия, именно родитель в современных условиях играет главенствующую роль, направляя их. То, с чего начнется жизнь ребенка, то, что изначально будет заложено в его душе, имеет огромное значение при дальнейшем его становлении. Это подтверждается словами священника, который однажды на исповеди сказал: «Возможно, прошлое кажется мне лучшим, потому что и сам я раньше был лучше. Окружающее мы воспринимаем через свое сознание, как сквозь призму, а эта призма с годами покрылась налетом пыли и помутнела. Раньше я более чутко воспринимал добро и реагировал на него. Я думаю, что детство – лучший период жизни именно потому, что в эту пору ребенок «чистым» взглядом смотрит на мир и меньше видит в нем зла» [8; с. 195].

Очевидно, что с принятием христианства на Руси началось духовное перевоспитание русского народа. Уже с первых времен христианской веры на Руси мы наблюдаем светлые стороны в жизни русских людей. Пастыри церкви примиряют враждующих князей, и последние нередко

сознают, что междоусобия не согласуются с требованиями евангельского закона. В обществе постепенно укрепляются христианские обычаи: частая молитва, усердное посещение храмов Божиих, соблюдение постов и вообще строгое исполнение церковных уставов, широкая благотворительность, путешествия по святым местам.

«У множества уверовавших, – говорится в книге Деяний Апостольских, – было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее; не было между ними никого нуждающегося, ибо все, которые владели землями или домами, продавая их, приносили цену проданного и полагали к ногам апостолов; и каждому давалось, в чем кто имел нужду» [5; с. 179–182].

Таким образом, при правильном православном воспитании у ребенка возникает естественная глубинная жажда познания Бога. В этой связи закономерным можно назвать и правильное положение детей в таких семьях. Родители на них смотрели как на дар Божий и прилагали большую заботливость к их воспитанию. Нежная родительская любовь заменяет предшествующую спартанскую суровость или сегодняшнюю независимость, так как дети воспитывались не для государства только, но и для Церкви, для Царства Божия.

Для христианского воспитания характерны приоритет веры над знанием и наукой, связь обучения с нравственным религиозным воспитанием, осознание высокой важности трудового воспитания. Последнее хорошо иллюстрируют слова апостола Павла: «Кто не хочет трудиться, тот не ешь». В Евангелии по-новому раскрыты лежащие в основе нравственного воспитания правила Ветхого Завета, облеченные в форму заповедей: «Не убий», «Не укради», «Не прелюбодействуй», «Возлюби ближнего своего» и другие. Эти заповеди рассматриваются не столько как этические и юридические каноны, сколько как нормы состояния души.

Одной из тем духовного воспитания становится развитие и углубление чувства церкви, непосредственного, конкретного видения Церкви, веры в Церковь. «Оставь земное, чтобы получить Небесное. Пребывай в нищете на земле, чтобы разбогатеть на Небесах. Утаи себя здесь, чтобы там явиться». Желай благ, которые на Небе, а о земных благах не заботься: над ними растянута сеть – как птица увязнешь. Будь юродивым в мудростях мирских, умудряйся же в делах Христовых: ибо мудрость Его – одно, мудрость же мира, распявшего Господа Славы, – иное. То, что имеешь сегодня, храни, а завтрашнее предоставь Богу, ибо Он сказал «Да будет свет. И стал свет» – день. А создавший день даст тебе и все необходимое для него [2; с. 211].

Идеальное воспитание, согласно христианским традициям, состояло не только в овладении знанием, но и в построении себя по образу

Божьему. В центре христианства вечные человеческие ценности: «что справедливо, то должно быть сделано».

Отцы христианской церкви проповедовали спасение души путем взаимопомощи и духовной независимости, смирения и аскетизма. Один из первых отцов христианской церкви Иоанн Златоуст упрекал античную педагогику в том, что она печется научить хорошо говорить и тем самым зарабатывать деньги, но не наставить душу и формировать ум (это, к сожалению, характерно и для современного общества). По его словам, при воспитании нужно обращаться к божественному началу в душе человека (воля, свобода, нравственная самодеятельность). Он настаивал на таких методах воспитания, как увещевание, совет, предостережение. Учитель не в праве влиять на воспитанника через принуждение. Главным источником обучения является Библия. Василий Кесарийский в своих трудах вершиной воспитания признает уход от мирской жизни, молитву и пост. Дух человека необходимо воспитывать и направлять, ибо проявления его могут быть благом или злом. Аврелий Августин утверждает, что главное место в образовании должно занять изучение Библии и христианской догматики, а светские знания при обучении следует рассматривать как второстепенные и вспомогательные [4; с. 58]. Цель воспитания в свете православия есть помощь детям в освобождении их от власти греха через благодатное восполнение, находимое в Церкви, помощь в раскрытии образа Божия [6; с. 152–154].

Через посредство христианства, вобравшего в себя древнюю мудрость, обозначенные ценности должны представлять общечеловеческий интерес, так как раскрывают упорядоченность пространства вселенной, государства, семьи, самого человека. Эти наставления направлены на сохранение лада и мира, устроенного по законам Божьей Премудрости и Божьей Справедливости. И тогда дом – подобие этого мира, а семья – подобие семьи Бога, прародителя данного народа.

В заключение хочется заметить, что земля, не засеянная весною, на весь год остается бесплодной. И от детей наших едва ли можно ожидать светлых дел, если с самого их рождения мы не начнем сеять в них зерна веры, любви, добра, покорности, смирения и терпимости. Пожалуй, только тогда в их сердцах прольется душевно необходимый, кристально чистый и теплый «свет Православия».

Список литературы

1. Бенедикт Р. Хризантема и меч: модели японской культуры. – СПб., 2004.
2. Волоцкий И., прп. Просветитель. – М., 1993. С.211.
3. Гуревич А.Я. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М., 1992. – С.3–35.
4. Джуринский А.Н. История образования и педагогической мысли. – М., 2004.
5. Дмитриевский Д., прот. История православной церкви. – М., 2003.
6. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – М., 1993.

7. Концепция духовно-нравственного развития и воспитания личности гражданина России / сост. А.Я. Данилюк и др. – М., 2009.
8. Рафаил, архимандрит. В поисках истины. – Саратов, 2005.
9. Уваров П.Б. Дети Хаоса: исторический феномен интеллигенции. – М., 2005.
10. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – М., 2001.

Р. М. Шамаева

Музыкальное наследие православной педагогики в системе профессиональной подготовки будущего педагога искусства

Современный педагог искусства – личность многогранная. Он должен обладать высокими нравственными качествами, быть профессионалом в своем деле, в его арсенале должен быть богатый репертуарный материал различных исторических эпох. Весьма важную роль в формировании его профессиональных и личностных качеств играет музыкально-эстетические установки православной педагогики, не теряющие своей актуальности и в наши дни.

Как известно, большое значение в становлении отечественного музыкального образования в период с конца X до средины XVII столетия имело обращение русского народа к христианскому учению. Несмотря на то, что в Древней Руси оно было известно уже в IX в., широкое распространение стало получать после крещения Руси и признания христианства государственной религией в X веке (988 г.). Данный факт сыграл и важную роль в развитии отечественного музыкального образования, поскольку с принятием христианства оно начинает развиваться не только в фольклорном направлении, но и в русле православных традиций. Это явно расширяет функциональную и содержательную наполненность музыкальной педагогики данного периода, а также кардинально меняет формы и методы передачи музыкального опыта. В результате, в музыкальном образовании происходит обособление двух основных направлений, а именно: одно стало развиваться в русле педагогических воззрений православия, и стало определяться как музыкальное образование православной ориентации; другое же было ориентировано на традиционную народную культуру и, характеризовалось как музыкальное образование народной ориентации. Несмотря на различие, данные направления находились в диалектической взаимосвязи, и каждое из них пронизывала православная музыкально-педагогическая мысль данного периода.

Православные мировоззренческие установки, пришедшие на Русь из Византии в X веке, стали в Древней Руси основой не только музыкальной педагогики, но и всей древнерусской педагогики в целом. В кон-

тексте данного исследования нас интересует музыкальное наследие православной педагогической системы, ориентированной на освоение древнерусской православной певческой культуры.

Анализ источниковой базы по истории древнерусской культуры показывает, что в различные периоды внимание исследователей в большей степени было обращено к таким видам искусства как архитектура, живопись, литература. Музыка до определенного времени оставалась в тени. Так, Ю. В. Келдыш пишет: «В отличие от древней русской литературы, изобразительного искусства или зодчества, которые очень хорошо известны как в оригинале, так и в многочисленных воспроизведениях, переводах и копиях, певческое искусство той поры остается для большинства близких к музыке людей совершенно или почти совсем неизведанной областью» [3; с. 5].

Каковы же особенности музыкального искусства в отличие от других? Как известно, музыка – искусство, существующее только в живом звучании, и потому изучение (исполнение) этого искусства немыслимо без постоянного и профессионального воспроизведения (вчувствования) его звучащей ткани (звучащего бытия, музыкального бытия). С точки зрения русского философа А. Ф. Лосева, есть одно и единое музыкальное бытие, которое есть, во-первых, бытие, а во-вторых, эстетическое, т. е. в данном случае музыкальное бытие [5; с. 209]. В работе Ю. Н. Холопова «О формах постижения музыкального бытия» понятие музыкального бытия вбирает все стороны, слои и аспекты искусства звуков: 1) музыка как прикладное и несамостоятельное искусство; 2) музыка как свободное (неприкладное и самостоятельное) искусство; 3) музыка как не-искусство (чтение нараспев эпической поэмы) [10; с. 111]. По мнению Л. Закса музыка представляет собой интонационный способ существования ценностей человеческого духа (эстетические, моральные, мировоззренческие), образующие ядро духовной культуры [2; с. 47]. А значит, музыка – неотъемлемый компонент духовной культуры, тем более что человек нуждается в том, что придавало бы его жизни смысл и определенность и выступало бы в качестве фундаментальной духовной основы. В качестве одной из таких основ человеческого существования в культуре любой эпохи выступает искусство, в том числе – музыкальное. В музыке люди черпают вдохновение и находят утешение; она сопровождает их в наиболее счастливые и трагичные моменты жизни; она «вплетена» в любую сферу деятельности людей и в то же время является самостоятельным феноменом в культуре; музыка обладает собственной логикой развития и оказывает мощное влияние на развитие культуры в целом, отдельных ее элементов и сфер, в том числе и на музыкальное образование.

Многие авторы подчеркивают особую роль, миссию музыки в мире. Так, профессор В. В. Медушевский в статье «Представления о миссии

музыки как фундамент образования», указывает: «Музыка посылается в мир как откровение красоты, которая определялась в богословии как явление славы Божией в мире. Красота выше человечества, и потому может его возвышать» [7; с. 13]. Другой исследователь Г. Г. Коломиец, определяя сущностную характеристику музыки, говорит о том, что музыка не только искусство, она больше чем искусство, это способ ценностного, эстетического взаимодействия человека с миром, это одна из форм существования человека. Музыка как способ быть в мире – субстанциональна, и, являясь видом искусства, призвана выполнять очень важную гармонизирующую роль человека в мире и мира в человеке. При этом исследователь подчеркивает неразрывную связь между музыкой и русской душой, определяя одну из характерных черт отечественного музыкального искусства как выражение в музыке исканий русской души, которая лирична и музыкальна по своей природе. Также автор подчеркивает, что «…для русского человека характерно интуитивное, чувственное решение проблем – поступки «по душе», а не по расчету, рационально, прагматично. В русском мышлении преобладает образное, художественное, картинное восприятие. Основу эстетического начала, как чувственно-выразительного, в русском искусстве составляет музыкально-поэтическое» [4; с. 30].

Обратимся к музыкально-педагогическим установкам православной педагогики. Какие задачи музыкального образования высвечиваются сверхзадачей становления православной цивилизации? Анализируя роль музыкального образования в контексте православной цивилизации В. В. Медушевский, констатирует: «Метод православного музыкального воспитания – восхождение к божественным основаниям силы и красоты музыки. Важная задача – выработка теории музыки, адекватной нашей цивилизации. В святой теории музыки должна быть правильно отражена последняя цель жизни. И этим правильным пониманием должны быть пропитаны все ее частные разделы: теория интонации как основного средства музыки, теория сфер храмовой (молитвенной) и внехрамовой музыки, теории жанра, стиля, языка и всех частных сторон музыкальной организации (гармонии, композиции, формы), теория исполнительского искусства. В правильном истолковании нуждается музыкальная история в контексте общей истории человечества» [6].

Самым распространенным жанром на Руси было пение, хоровое пение. Становление и развитие отечественной музыкальной культуры говорит о том, что самым распространенным богослужебным пением Древней Руси было знаменное пение. Позже, появление новых тенденций в русской духовной жизни, а также обращение к внутреннему миру человека, привело к появлению в XV веке нового мелодического мышле-

ния и новых мелодических форм в русском церковном пении. Появляются путевой, демественный и большой знаменный распевы. Интерес представляет процесс обучения музыке и пению. Так, ученые, в том числе К. Н. Никитин, отмечают, что традиция устной передачи навыков знаменного пения, существовавшая в профессиональном певческом искусстве, имела одну важную особенность: вместе с умением читать крюковое письмо, «петь по строке», учитель передавал ученикам манеру исполнения, характер выпевания как отдельных знамен, так и целых напевов. Обучение шло, как говорили «с голоса на голос». Таким образом, в православной музыкальной педагогике происходило одновременное освоение теории и практики учебного материала.

Исследователь древнерусской музыкальной культуры Г. А. Праслова, характеризуя хоровое церковное пение, подчеркивает, что оно воспринималось как воспевание Бога, но отнюдь не голосом, а сердцем. Основной задачей хорового пения было: со вниманием следить не только за верностью слов при пении, но и за состоянием своей души, когда она воспроизводит эти слова (Иоанн Златоуст). Церковному пению была свойственна особая символика одноголосия: унисонное пение хора служило «согласию и единомыслию людей». Церковь строго следила за тем, чтобы музыка не нарушала нравственно-религиозной направленности музыкального воспитания, а укрепляла ее, углубляя силу эмоциональных переживаний, связанных с религией. По представлениям древнерусских книжников, церковное пение производило облагораживающее моральное воздействие на человека, приближая его тем самым к Богу. Рассматривая богослужебное пение как средство «небесного восхождения» души человека, древнерусские книжники отмечали его дидактическое воздействие на человека, способность побуждать его к добрым поступкам [9].

В своих исследованиях ученые (среди них М. К. Бурьяк) констатируют: «…образовательные процессы формирования, и становления носителей русской церковно-песенной традиции на протяжении XI – XV веков опирались на единственную разработанную методику – пение по моделям, и единственный учебный документ – «Подобницы» XI века (данная методика может быть актуальной и в современном музыкальном церковно-певческом образовании). К периоду XII – началу XIV века на Руси была полностью сформирована система русского богослужебного пения, а в период XV – XVI веков русское церковно-певческое искусство достигло наивысшего расцвета. В XVII веке образовательные процессы формирования носителей русской церковно-песенной традиции стали опираться на более эффективные методики, разработанные Христофором в теоретическом трактате «Ключ знаменной», Иваном Шайдуром «Сказание о пометах», Александром Мезенцем «Извещение». Данные труды представляют собой система-

тические теоретико-методические руководства по освоению крюковой нотации, системы осмогласия, различных типов роспевов» [1, с. 205].

С XVIII века образовательные процессы формирования и становления носителя русской партесной церковно-песенной традиции долгое время опирались на единственное пособие по обучению партесному пению – теоретико-методическое руководство Дилецкого «Идея грамматики мусикийской» (1679 г.). П. Дилецкий разработал методику освоения музыкальной грамоты, методику обучения хоровому пению на основе воспитания музыкального слуха и голоса певца, овладения навыками звукообразования, певческого дыхания, дикции, различных видов многоголосия и пр. [Там же; с. 206].

В настоящее время среди музыкантов нет единства мнений о верности исполнения древнерусской музыки. Причины этого, по мнению К. Н. Никитина, заключаются в следующем: а) существовавшая на Руси устная традиция передачи напевов, б) полная неразработанность вопросов интерпретации древнерусского хорового искусства в отечественном музыкознании, в) отсутствие постоянных глубоких связей между исполнителями и исследователями этого искусства, г) отсутствие у исполнителей древнерусской музыки глубоко научных, систематизированных знаний по истории и теории этой музыки и в связи с этим произвол, царящий при озвучивании образцов певческого искусства [8, с. 94]. Другой автор (М. К. Бурьяк) приходит к выводу о том, что процессы формирования и становления современного носителя традиции любого песенного направления зависят от грамотно разработанного образовательного процесса посредством традиционных механизмов функционирования традиции, взвешенного сочетания способов ее освоения и продуманного программного репертуарно-возрастного и певческо-стилевого содержания. Данные подходы позволяют конструктивно решать проблемы восстановления и развития русских песенных традиций и обеспечить высокий уровень музыкального народного и церковного певческого образования России.

Православная традиция принизывает творчество современных российских композиторов. Мы назовем лишь два имени: Георгий Свиридов (1915-1998) и София Губайдулина (р. 1931). «Теургическая эстетика и проблема национального самосознания занимают центральное место в записях Г. Свиридова. По словам композитора, на протяжении всего XX века происходит постепенное разрушение традиций русской национальной духовности, связанной с православием. Г. Свиридов горько, близко к сердцу воспринимал это разрушение отечественного духовного богатства, высших национальных ценностей, культуры в целом. Поэтому он очень болезненно относился к бездуховным модернистическим проявлениям в искусстве, по-своему оценивая поэтов, музыкантов, культуру современной эпо-

хи» [4; с. 32]. Падение русской национальной идеи, по мнению композитора, началось с развенчания православных обрядов, пренебрежения к народному среди интеллигенции, в снижении патриотизма.

В творчестве Софии Губайдулиной, преломились тенденции XX века, что существенно повлияло на музыкальную культуру и культуру в целом. Музыковед В. Н. Холопова, характеризуя творчество композитора, подчеркивает, что лишь у одного композитора в одном лишь десятилетии конца XX века «мы имеем дело с существенно изменившейся, по сравнению с традицией, *культурной парадигмой*: музыка заметно преобразовала свою культурно-духовную функцию» [11; с. 13]. Основными темами в творчестве С. Губайдулиной стали идеи-образы Бога-вечности, вселенной-творения, апокалипсиса-расплаты. Музыкальное мышление композитора проникнуто философскими, религиозными и природно-космическими ощущениями бытия. С. Губайдулина всегда шла по пути культурного сближения, поиска общих оснований различных верований, философских учений как западных, так и восточных. София Губайдулина, создавая новое произведение, всегда сознательно искала общее между различными христианскими веро-исповеданиями. «Оффертoрий» для скрипки с оркестром и «Аллилуия» для хора, солиста-дисканта, органа и оркестра – такие темы-названия крупных ее сочинений выбраны потому, что это части богослужебного чина и в православии, и в западных ветвях христианства. А когда в сочинении «Семь слов Христа» для виолончели, баяна и струнных, ей потребовалось создать музыку в древней стилистике, она сочинила ее так, чтобы прослеживались и византийский, и католический, и древнерусский стили одновременно [Там же].

Таким образом, в условиях многосложности и динамичности развития современного общества историческое наследие прошлого не теряет своей актуальности. Сохранение православных традиций, изучение музыкального наследия древнерусской педагогической системы, возрождение русского церковного певческого искусства, внедрение в учебный процесс богатого программного репертуара певческо-стилевого содержания, а также способов его освоения – все это и многое другое сегодня является необходимыми составляющими культурно-образовательного пространства. В музыкальной православной педагогике концентрируется неисчерпаемый потенциал, необходимый для развития и становления гармоничной личности, для духовно-эстетического развития подрастающего поколения, для формирования профессиональных умений и навыков современного педагога искусства и его духовно-нравственной позиции.

Литература

1. Бурьяк М. К. Процессы формирования и становления носителя традиции в русском народном и церковном певческом образовании [Текст] / М. К. Бурьяк // Церковь и ис-

кусство: материалы IX Всероссийских научно-образовательных Знаменских чтений «Традиционные ценности в условиях глобализации» / гл. ред. М. Л. Космовская, технический ред. Л. А. Ходыревская. – Курск : Изд. Курск. гос. ун-та, 2013. – С. 201–209.
2. Закс, Л. Музыка в контекстах духовной культуры [Текст] / Л. Закс // Критика и музыкознание: сб. ст. – Ленинград : Музыка, 1987. – Вып. 3. – С. 46–68.
3. Келдыш Ю. Об изучении древнерусского певческого искусства [Текст] / Ю. В. Келдыш // Успенский Д. Древнерусское певческое искусство. – Москва, 1971.
4. Коломиец Г. Г. Теургическая эстетика в русской музыке [Текст] / Г. Г. Коломиец // Церковь и искусство: материалы IX Всероссийских научно-образовательных Знаменских чтений «Традиционные ценности в условиях глобализации» / гл. ред. М. Л. Космовская. Технический ред. Л. А. Ходыревская. – Курск : Изд. Курск. гос. ун-та, 2013. – С. 29–34.
5. Лосев, А. Ф. Музыка как предмет логики [Текст] / А. Ф. Лосев // Форма. Стиль. Выражение. – Москва : Мысль, 1995. – 944 с.
6. Медушевский, В. В. Музыкальное образование в контексте православной цивилизации [Текст] / В. В. Медушевский // *Современное музыкальное образование: перспективы развития. Материалы всероссийской научно-практической конференции 23-24 ноября 2006 г. Пенза, 2006. – С. 32–37.*
7. Медушевский, В. В. Представления о миссии музыки как фундамент образования [Текст] / В. В. Медушевский // Церковь и искусство: материалы IX Всероссийских научно-образовательных Знаменских чтений «Традиционные ценности в условиях глобализации» / гл. ред. М. Л. Космовская. Технический ред. Л. А. Ходыревская. – Курск : Изд. Курск. гос. ун-та, 2013. – С. 12–16.
8. Никитин, К. Н. Некоторые проблемы исполнения древнерусской хоровой музыки [Текст] / К. Н. Никитин // Становление и развитие национальных традиций в русском хоровом искусстве. – Ленинград, 1982. – С. 93–104.
9. Праслова, Г. А. История отечественного музыкального образования в контексте православной традиции (XI-XVII вв.) [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.nravstvennost.info/library/news_detail.php?ID=5047.
10. Холопов, Ю. Н. О формах постижения музыкального бытия [Текст] / Ю. Н. Холопов // Вопр. философии. – 1993. – № 4. – С. 110–114.
11. Холопова, В. Концепция творчества Софии Губайдулиной [Текст] / В. Холопова // Музык. акад. – 2001. – № 4.

Ю. И. Яруллина

Духовно-нравственное воспитание младших школьников средствами музыкального искусства на уроках музыки

> Музыка способна оказывать известное воздействие на этическую сторону души; и раз музыка обладает такими свойствами, то, очевидно, она должна быть включена в число предметов воспитания молодежи.
>
> *Аристотель*

Современное положение общества характеризуется не только мировым экономическим кризисом, но и кризисом духовным. Серьезные трансформации, переживаемые обществом в условиях развития рыночных отношений, радикальным образом изменили духовно-нравственную

сферу. Ученые, философы, социологи, педагоги уже на протяжении не одного десятилетия бьют тревогу по поводу нравственной деградации нации; грубость, цинизм, алкоголизм, наркомания и проституция широко разлились по всему пространству России.

В «Концепции духовно-нравственного воспитания российских школьников» отмечается, что «современный период в российской истории и образовании – время смены ценностных ориентиров. Он сопровождается нарушением духовного единства общества, сменой жизненных приоритетов молодежи, деформацией традиционных для страны моральных норм и нравственных установок, поспешным копированием западных форм жизни».

22 декабря 2011г. в послании Президента России Федеральному собранию Российской Федерации было подчеркнуто: «…Надо больше внимания уделять культурному и нравственному воспитанию детей, учить их взаимоуважению и толерантности, по сути, так, как сегодня учат грамматике или истории. Это нужно для того, чтобы сохранить нашу страну».

Образованию отводится ключевая роль в объединении нашего общества, его сплочении на основе духовно-нравственных ценностей и отечественных традиций. «Система образования, – подчеркивает Д. А. Медведев, – в прямом смысле слова образует личность, формирует сам образ жизни народа, передает новым поколениям ценности нации». Таким образом, школа призвана создавать гражданина и воспитывать патриота, раскрывать способности и таланты молодых россиян.

Но сегодняшний школьник современного бурно меняющегося мира совсем иной, чем был раньше. Он опережает своих предшественников в физическом развитии, но, увы, отстает в духовном плане. Одна из причин духовной неразвитости – молодёжная музыкальная культура, которая явно не способствуют нравственному здоровью детей.

К сожалению, сейчас уже можно говорить о музыкальной наркомании среди подростков. Как же помочь детям избежать этой пропасти самоистребления? Найти пути для этого призвана школа. Предметам гуманитарного, художественно-эстетического циклов, в частности, музыке, отводится особая роль в духовно-нравственном воспитании детей и подростков. Музыка влияет на любого человека в независимости от его возраста, пола, социального положения и образования. Только музыкальное искусство способно с такой силой воздействовать на эмоциональную сферу человека, заставляя его прислушаться к звукам собственной души.

Задача учителя музыки – сориентировать школьников в мире музыки, привить им вкус и приобщить средствами искусства к высшим ду-

ховным ценностям, частое повторение которых должно восприниматься как истина, указывающая путь через чувства прекрасного в искусстве к любви, состраданию, милосердию, чувству долга в жизни.

Урок музыки – это опыт непосредственного переживания и размышления, формирующийся под воздействием музыкального искусства. Учитель музыки на уроках должен научить детей по-настоящему слышать музыку, размышлять о ней. Только тогда музыка может выполнить свою эстетическую, познавательную и воспитательную роль. Как отмечал Л.Выготский, музыка не может прямо «перенести» нравственность в душу человека, она способна лишь непосредственно разбудить дремлющие в нём нравственные силы, возбуждая человеческие эмоции. Главное, что учитель должен сделать – научить смотреть и видеть, слушать и слышать. Музыка – носитель ценности, объект познания, а учитель и ученик – коллективный субъект, постигающий мир музыкально-педагогических ценностей. На уроках, музыка является не столько объектом изучения, сколько субъектом диалога, когда ученик пытается понять позицию автора, его мысли, чувства, настроения. На уроках музыки дети спорят, аргументируют своё мнение.

Основная цель уроков заключается в духовно-нравственном воспитании школьников через приобщение к музыкальной культуре как важнейшему компоненту гармонического формирования личности.

В России духовно-нравственное воспитание традиционно содействовало духовно-нравственному становлению человека на основе православной культуры во всех формах ее проявления (религиозной, идеологической, научной, художественной, бытовой). Это давало и дает русскому человеку возможность более полного и объемного восприятия мира, своего места в нём.

Какие же виды музыкальной деятельности могут служить средствами духовно-нравственного развития?

Слушание музыки (развитие способности восприятия ее) непременно имеет место на всех уроках во всех классах школы, как основа духовно-нравственного воспитания.

На уроках в школе звучит музыка вокальная и инструментальная, в вокальном произведении воспитательный акцент делается на раскрытии нравственного смысла текста, а в инструментальном – на проясняющем слове учителя.

Перед учащимися возникают воплощенные в мелодии и непосредственно переживаемые чувства: ценность дружбы и товарищества, взаимопомощи, проявления чуткости в отношении к другому. Возникает слияние «музыкальности» и «нравственности», главное – не только «обучать», но и обеспечить «влияние» на нравственность.

В настоящее время у современных школьников имеется возможность изучать наследие мировой музыкальной культуры, сделать его своим духовным достоянием. Чем раньше ребенок получит возможность познакомиться с классической и народной музыкой, тем более успешным станет его общее развитие духовно-нравственное. Главное заботиться, о том, чтобы в духовную жизнь детей вошло все лучшее из музыкальных сокровищ человечества, чтобы слушание произведения давало эстетическое наслаждение, накладывало отпечаток на мышление и эмоциональную жизнь.

Духовно-нравственное воспитание детей и молодёжи, основанное на приобщении их к народным традициям, является приоритетным направлением работы. Слушая народную музыку, ребенок осваивает бесценный культурный опыт поколений. Духовно-нравственное воспитание на основе традиций благотворно влияет на все стороны и формы взаимоотношений человека с миром.

Как отмечали многие музыканты-педагоги (Л. В. Горюнова, Л. В. Школяр, Е. Д. Критская), процесс восприятия должен сопровождаться сопереживанием и возникновением нравственно-эстетических оценок музыкальных смыслов, а результатом такого восприятия должна быть ситуация внутреннего духовно-нравственного выбора.

Пение, и прежде всего репертуар, является одним из основных механизмов, влияющих на формирование общечеловеческих ценностей детей.

По мере накопления музыкального опыта у детей развивается эмоциональный отклик на произведения. По результатам опыта работы, дети младшего школьного возраста отдают предпочтение жизнерадостным, маршевым произведениям и веселым песням. Далее идут патриотические песни, песни героического характера, и лишь на третьем месте – лирические и спокойные произведения и песни. Необходимо развивать у младших школьников способность к сопереживанию чужой радости, горести, любви к ближнему через песню. Песня входит в их духовную жизнь, придавая яркую эмоциональную окраску их мыслям, пробуждает чувство любви к Родине, к красоте окружающего мира.

Песенный жанр способствует эмоциональной отзывчивости ребёнка, творческому самовыражению учащегося в сольном, ансамблевом и хоровом исполнении образцов вокальной классической музыки, народных и современных песен с сопровождением и без сопровождения, в том числе основных тем инструментальных произведений; в поисках вариантов их исполнительской трактовки. Обогащает опыт вокальной импровизации.

Песенный репертуар уроков музыки подбирается с учётом не только светских государственных праздников, таких, как Новый год, 23 февраля, 8 марта. Значительное место в нём занимают вокально-хоровые

произведения православной культуры. Являясь неотъемлемой частью культурного наследия, духовная музыка выступает сокровищницей общенародных духовных ценностей, средоточием исторической памяти народа, его художественного чувства. Сегодня наблюдается процесс возрождения не только многих незаслуженно забытых музыкальных произведений духовного плана, но и целых видов и жанров духовного музыкального искусства.

Формирование музыкального мышления способствует общему интеллектуальному развитию ребенка. Благодаря *беседе о музыке*, дети пополняют свой багаж новыми знаниями, интересными сведениями. Детский запас слов обогащается новыми словами, выражениями, характеризующими настроение, характер, чувства, переданные в музыке. Дети пополняют словарный запас новыми музыкальными терминами: темп, длительность, вступление, запев, припев, пауза, и т.д.

Как считает Л.В. Школяр, все виды музыкальной деятельности на уроке можно только тогда назвать художественной деятельностью, когда школьники воспроизведут жизнь посредством интонации, постигнут смысл произведения как своего собственного, будут участвовать в рождении музыки. Поэтому можно выделить такие виды художественно-эстетической деятельности детей на уроке искусства (по Е. Жарковой, Т. Стюхиной), как:

– художественное восприятие (восприятие сопереживания чувств, настроений автора, его идей и смыслов);

– художественный анализ (вербальное объяснение своих переживаний, смыслов путем рассуждений, затем – художественное прозрение);

– художественное исполнение (передача голосом, жестом, на инструментах художественного образа);

– художественное творчество (выражение собственных чувств и мыслей в процессе интонирования и импровизации).

Урок музыки, особенно в младших классах, должен обладать катарсической функцией, т. е. очищать душу ребенка от психологического напряжения, снимать стресс, настраивать на волну радости и счастья.

Практические рекомендации для наиболее успешного духовно-нравственного воспитания учащихся средствами музыки:

1. Использовать на уроках музыки художественное творчество, сочинение стихотворений или рассказов на ту или иную музыку;

2. Проводить музыкальные спектакли, праздники.

3. Регулярно заниматься музыкальной ритмикой, игрой на музыкальных инструментах, хоровым пением.

4. Проводить музыкально-обрядовые игры.

5. Регулярно слушать народные песни, классические музыкальные произведения.

Ведущими признаками, определяющими духовно-нравственное развитие личности, являются: участие в музыкальном творчестве посредством различных форм музыкальной деятельности, развитие нравственно-эстетических сторон личности под влиянием ее музыкально-культурного потенциала, высокий уровень знаний и оценочных представлений о музыке.

Методики преподавания предмета «Музыка» могут быть различными в зависимости от уровня задач, которые ставит перед собой учитель. Прямой задачей обучения является передача и закрепление знаний. «Сверхзадачей» может стать пробуждение духовного потенциала личности, благодаря которому знания нравственных норм перерастают в убеждения. Это требует от учителя живого, творческого подхода к предмету, веры в духовное достоинство человека и необходимость его воспитания. Такой учитель найдет путь к сердцу ученика, даже если вопросы нравственности, духовности, чистоты, совести и целомудрия непривычны и чужды ему. В глубине души каждый человек стремиться к полноте духовной и творческой жизни, верной любви и счастью.

В заключении хочется сказать: музыка в современном мире – это не просто предмет развлечения, а могучее средство воспитания и самосовершенствования личности. Духовные, нравственные аспекты закладываются именно в школьном возрасте. «Как гимнастика выпрямляет тело, так музыка выпрямляет душу человека…», сказал В. А. Сухомлинский, следовательно, музыка – одно из действенных средств духовно-нравственного воспитания и художественно-эстетического образования школьников. Этим удивительным средством я имею удовольствие пользоваться ежедневно, на каждом уроке, на каждом музыкальном занятии.

Список литературы

1. Безбородова Л.А., Алиев Ю.Б. Методика преподавания музыки в общеобразовательных учреждениях: Учеб. пособие для студ. муз. фак. Педвузов. – М.:И Издательский центр «Академия», 2002 – 416с.;
2. Данилюк А.Я., Кондаков А.М., Тишков В.А. Концепция духовно-нравственного воспитания российских школьников. Приложение к проекту федерального государственного образовательного стандарта начального общего образования.
3. Горюнова Л.В., Маслова Л.П. Урок музыки – урок искусства. Кн. для учителя. – М., 1989.
4. Музыкальное искусство. Программа для 1-4 классов ООУ / В.О. Усачева, Л.В. Школяр, В.А. Школяр // Программно-методические материалы. Музыка. Начальная школа / Сост. Е.О. Яременко. – М.: Дрофа, 2001.
5. Музыкальное образование в школе: Учеб. пособие для студ. муз. фак. и отд. высш. и сред. пед. учеб. заведений. / Под ред. Л.В.Школяр. – М.: Изд. Центр «Академия», 2001.

Э. А. Болодурина,
Л. Ю. Юринская

Роль педагога в духовно-нравственном воспитании учащихся в сфере дополнительного образования детей

В настоящее время Россия переживает один из непростых исторических периодов. Духовно-нравственное развитие подрастающего поколения в современном обществе не только сталкивается с различными социальными проблемами, но и само становится социальной проблемой.

Материальные ценности доминируют над духовными, поэтому у подрастающего поколения искажены представления о добре, милосердии, великодушии, справедливости, гражданственности и патриотизме. Высокий уровень детской преступности вызван общим ростом агрессивности и жестокости в обществе. Детей отличает эмоциональная, волевая и духовная незрелость. Продолжается разрушение института семьи. Постепенно утрачиваются формы коллективной деятельности.

В условиях современной жизни школьники сейчас опережают своих предшественников прошлых лет в физическом развитии, но значительно отстают в духовно – нравственном. К тому же новые жизненные устои современного Российского общества не способствуют духовному здоровью детей. Не соблюдается историческая преемственность поколений. Дети лишаются возможности брать пример с людей, живших в прошлом, не знают, как их предки решали проблемы, что стало с теми, кто пошел против высших ценностей, и с теми, кто смог изменить свою жизнь, подавая яркий пример.

Основным содержанием духовно-нравственного развития, воспитания и социализации должны стать базовые национальные ценности, хранимые в религиозных, культурных, социально-исторических, семейных традициях народов России, передаваемые от поколения к поколению и обеспечивающие эффективное развитие страны в современных условиях.

Одна из проблем духовно-нравственного развития детей связана с ранней компьютеризацией: ученые констатируют, что школьники в условиях ранней компьютеризации утрачивают образное мышление и творческие способности.

Поэтому оптимизации процесса духовно-нравственного воспитания учащихся могут способствуют детские образовательные музыкальные учреждения: детские музыкальные школы и детские школы искусств. В них организованы не только индивидуальные формы работы с детьми, но и различные формы коллективной творческой деятельности учащихся, в том числе и учебные оркестры народных инструментов. Ор-

кестры народных инструментов, в силу изначально заложенных в них традиций народной художественной культуры, остаются сложившейся ценностью общества и играют значительную роль в духовно-нравственном воспитании учащихся. Детский учебный оркестр народных инструментов представляет собой культурную среду, которая включает в себя не только коллективное музицирование и исполняемые музыкальные произведения, но и музыкальные инструменты.

Как писал организатор первого Великорусского оркестра русских народных инструментов В.В Андреев: – «Великорусский оркестр является национальным художественным созданием… Он представляет собой дело, выросшее на русской почве, созданное русским трудом и опирающееся на музыкальные инструменты русского народа»[5, 157].

Роль педагога-руководителя в духовно-нравственном воспитании участников творческого детского коллектива очевидна, так как именно он призван вести своих учеников к жизни, добру, истине, красоте. Один из выдающихся ученых в области музыкальной педагогики Э.Б. Абдуллин считает, что: «Из усердного исполнителя государственной программы он (учитель) должен превратиться в специалиста-творца, в личность, обладающую новым педагогическим мышлением, необходимой творческой свободой, гибкостью и самостоятельностью»[1].

Нравственность педагога, моральные нормы, которыми он руководствуется в своей профессиональной педагогической деятельности и жизни, его отношение к своему труду, к ученикам, коллегам – все это имеет первостепенное значение для духовно-нравственного развития и воспитания обучающихся. Никакие воспитательные программы не будут эффективны, если педагог не являет собой всегда главный для обучающихся, пример нравственного и гражданского личностного поведения.

Процесс духовно-нравственного воспитания учащихся в процессе коллективного музицирования на занятиях оркестра народных инструментов должен строится на отношениях педагога с музыкальным коллективом как совместная творческая деятельность; принцип педагогического общения – не со своими знаниями к учащимся, а с учащимися – к музыке и ее глубинам. Обучение, образование и самообразование зиждутся на личной заинтересованности педагога, его индивидуальных интересах, способностях, гармонично соединенных с коллективными, общественными чувствами и устремлениями.

Совместную деятельность педагога-руководителя оркестра и участников коллектива, а также самостоятельную работу учащихся должна пронизывать идея преодоления сложностей, идея достижения трудной цели. Репетиционная работа в оркестре это и есть совместное преодоление трудностей. Духовно-нравственное развитие достигает содержатель-

ной полноты и становится актуальным для самих учащихся, когда соединяется с жизнью, реальными социальными проблемами, которые необходимо решать на основе морального выбора.

Значительное влияние на духовно-нравственное воспитание и формирование личности оказывает фон коллектива, его творческая атмосфера, создание которой – такая же важная педагогическая задача, как и задача формирования личностных качеств. Одно без другого невозможно.

Доминантой духовно-нравственного воспитания в творческом детском коллективе является личностный подход, абсолютное признание достоинства каждой личности – оркестранта, ее права на выбор, собственное суждение, самостоятельный поступок.

Немаловажной функцией духовно-нравственного воспитания является мотивация педагога к коллективному образовательно-воспитательному процессу и восприятие его участниками коллектива. Необходимы развитие творчества, моделирование своих действий, инициатива в принятии решений – этому будет способствовать мотивационный процесс. Побудительные действия должны исходить из самой работы, она должна создавать и поддерживать мотивацию.

Игра на русских народных инструментах уже сама по себе духовно обогащает учащихся. Правильно подобранный репертуар оркестра: транскрипции и аранжировки народных песен, фантазии на их темы, произведения великих русских композиторов как М.И. Глинка, П.И Чайковский, М.П. Мусорский (доступные для учебного коллектива), должны составлять основу концертных программ. Немаловажную роль играет приобщение оркестрантов к изучению произведений уральских композиторов, в частности Челябинских – Н.Н Малыгина, Е. Попляновой.

Важную роль в коллективном творчестве играет совместное исполнение оркестрантами произведения, переживание нравственной стороны ее содержания, которая конкретизируется названием произведения, особенностями истории создания и бытования, созвучностью идей настоящему времени.

Таким образом, духовно-нравственное воспитание учащихся в сфере дополнительного образования детей на современном этапе становится все более значимым условием, особенно при решении задач в сфере культурного и интеллектуального совершенствования личности ребенка.

Список использованной литературы:

1. Абдуллин Э.Б. Теория и практика музыкального обучения в общеобразовательной школе: Пособие для учителя. – М.: Просвещение, 1983. – 112 с.
2. Антюфеева Н.К.Роль современного учителя в духовно-нравствееном развитии и воспитании. /Методические ориентиры/ 2011г.
3. Гагарина К. Е. Роль учителя в духовно-нравственном воспитании подрастающего поколения [Текст] / К. Е. Гагарина // Молодой ученый. – 2011. – №3. Т.2. –

4. Груздева В. Роль учителя в духовно-нравственном воспитании обучающихся./ Груздева В. //Методический вестник. – on line журнал ИДЦ управления образования Уренского района. 2014г.
5. Имханицкий М. И. Становление струнно-щипковых народных инструментов в России. Москва, 2008
6. Соловцова И.А. Духовное воспитание школьников: проблемы, перспективы, технологии./ И.А.Соловцова //Учебно-методическое пособие для педагогов и студентов. – Волгоград: Изд-во ВГИПК РО, 2004. – С. 49.
7.Чернилевский Д.В. Духовно-нравственные ценности образовательной системы России XXI века./ Д.В.Чернилевский – М.: РИО МГТА, 2003.

Л. Б. Сергеева

Духовно-нравственные и ценностные ориентации управленческой культуры руководителей структурных подразделений вуза

Развитие мирового общества в XXI веке все более определяется кризисными явлениями, которые возникают в лоне культуры как её интиподы и показатели культурного несовершенства человека. Они обостряют и активизируют глобальные экологические, религиозные и социальные проблемы, создают опасность для жизнедеятельности людей.

Фундаментальные сдвиги в системе ценностных ориентаций связаны с экономическими кризисами. Экологические катастрофы, в том числе, чрезмерное загрязнение ума различной информации – все это сказывается на духовно-нравственном и на психическом здоровье людей современного общества. В этом кроются причины духовной деградации.

Перед высшим профессиональным образованием жизнь ставит новые проблемы. Они порождены новой социально-психологической атмосферой современного общества: ученые констатируют обесценивание знаний, под властью над умами примитивного материального богатства.

Одна из таких комплексных проблем – возрастание агрессивности человека, усиление деструктивности, антикультурности его поведения и деятельности не только по отношению к естественной, но и искусственной, созданной самим же человеком, социальной среде и самим людям. Решение данной проблемы должно решаться на государственном уровне, в том числе и в высшем профессиональном образовании.

В России значительная часть высококвалифицированных научных кадров задействована в системе высшего профессионального образования в качестве преподавателей. Однако вузы не в полной мере реализуют и развивают управленческий потенциал научно-педагогических кадров, а именно управленческую культуру руководителей структурных подразделений вуза.

С данных позиций особую значимость имеет концептуальное обеспечение процесса развития управленческой культуры руководителей структурных подразделений вуза как перспективы развития высшего образования в целом, повышения качества высшего образования, формирование духовности и ценностных ориентаций в частности.

Объективные условия развития современной России требуют повышения качества управленческой культуры руководителей в различных сферах общественной жизни, в том числе духовности и ценностных ориентаций.

Управление *в педагогике* имеет специфические особенности, обусловленные способами постановки и достижения социально-значимых целей в конкретных условиях функционирования и развития образовательных систем.

В педагогической науке и практике все более усиливается стремление осмыслить педагогический процесс с позиции управления духовностью и ценностных ориентаций, придать ему системный, научно обоснованный характер. Справедливо утверждение многих отечественных и зарубежных исследователей о том, что управление реально и необходимо не только в области технических, производственных процессов, но и в сфере сложных социальных систем, в том числе педагогических и духовно-нравственных.

Культура есть высшее проявление человеческой образованности и профессиональной компетентности (Б. С. Гершунский), что подтверждает ее существование как социального и профессионального, а для педагогики – педагогического явления. М.С. Каган исходным пунктом формирования культуры – и логически, и исторически – видит человека, который в свою очередь сам является ее творением [2] .

Базовое понятие «управленческая культура», с учетом проанализированного материала, понимается как социально-педагогическое явление, но и как индивидуальная и личностная духовно-нравственная характеристика субъекта.

П. Милютин определяет управленческую культуру как высокий уровень сформированности интеллектуальных, эмоционально-волевых, нравственных, физических качеств, совокупность которых позволяет решать профессиональные задачи в сфере социального управления с высокой степенью эффективности и стабильности [3].

Являясь составляющей профессиональной компетентности руководителя, управленческая культура представляет собой интегративное динамичное качество, развивающееся в процессе деятельности, характеризующееся определенным уровнем теоретического осмысле-

ния и комплексом практических умений и навыков по реализации ведущих подходов к управленческой деятельности в современной практике на основе безусловного соблюдения норм, принципов морали и нравственности.

На наш взгляд, необходима не столько смена способа управления, а трансформация управленческой культуры как совокупности управленческих отношений и управленческой деятельности направленной на человеческие ценностные ориентации.

Как особая характеристика, управленческая культура руководителя в вузе представляет собой интериоризованный социальный управленческий опыт, выраженный в накопленных человечеством управленческих знаниях; приобретенный специалистом опыт осуществления различных видов управленческой деятельности; опыт творческой управленческой деятельности, призванный обеспечить готовность к поиску решения новых управленческих проблем, к творческому преобразованию действительности; а также опыт ценностного отношения в процессе управленческого взаимодействия, предполагающий знания о нормах отношения и навыки в соблюдении этих норм.

Исходя из этих характеристик управленческая культура как интегративное свойство личности состоит, из профессиональных, культурологических, личностных качеств, духовности и ценностных ориентаций уровень сформированности которых обеспечивает готовность к эффективному осуществлению управленческой деятельности. Являясь одним из структурных компонентов культуры личности и представляя собой ее интегрирующее начало, управленческая культура выражает универсальность ее связей с окружающим миром и людьми, способствует творческой самореализации, перенесению управленческих знаний, умений и навыков во все сферы деятельности.

При этом социальный уровень отражает развитое мировоззрение, чувство социальной самоидентификации, патриотизм, гуманность, устойчивые моральные, духовные и нравственные ценности.

Список использованной литературы

1. Гаджиев, Г.М. Сущность управленческой культуры будущего руководителя в образовании [Текст] / Г. М. Гаджиев, З. К. Багирова // Омский научный вестник. – № 4 (58), июль-август. – 2007. – С.8-10
2. Каган, М. С. Синергетика и культурология [Текст] / М. С. Каган // Синергетика и методы науки. – СПб. : Наука, 1998. – С. 202.
3. Милютин, П. Управленческая культура личности и факторы ее развития [Текст] / П. Милютин // Власть. –2007. – № 5. – С. 90.
4. Тихомирова, Н. В. Управление современным распределенным университетом: концепция, инструменты, методы [Текст] / Н.В. Тихомирова // Высшее образование в России. – 2010. – № 4. – С. 8-16.

5. Тонконогая, Е. П. Основные направления в развитии образования взрослых на современном этапе [Текст] / Е. П. Тонконогая // Человек и образование : акад. вестн. Ин-та образования взрослых Рос. акад. образования : науч.-пед. изд. – 2010. – № 1(22). – С.25-27

Т. Г. Рыбалова

Духовная музыка в творчестве камерного хора «Смена» г. Челябинска

Вокально-хоровая музыка России имеет глубокие корни. Рассматривая истоки возникновения этого могучего культурного наследия, мы прикасаемся к бесценному понятию «духовности». Под духовностью понимается обращение человека к высшим ценностям, самосовершенствование, приближение к идеалу. Отличительными чертами духовно-нравственного человека являются уравновешенность, целостность, искренность, гармония с самим собой и миром. Он способен определять жизненные приоритеты, подчиняя им свои поступки и поведение. У человека появляется желание любить и отдавать людям добро, знания, творчество. Личность проявляет себя через творчество не как потребитель, а как создатель ценностей культуры. Это требует от человека высокой самодисциплины и требовательности к самому себе. Духовность придаёт смысл нашей жизни и неразрывно связано с ценностями православия.

В настоящее время православная духовность понимается скорее, как историческое явление в области отечественной культуры. Включение элементов этой культуры в сегодняшнюю систему национальных и общечеловеческих ценностей часто видится как средство для преодоления духовного кризиса современной России. Постижение глубины смысла духовности России невозможно без понимания своеобразия культуры России и особенностей национального художественного сознания, формировавшихся на протяжении веков.

В христианстве впервые возникает мысль о достоинстве человека. Новый взгляд на человека выводил его из ничтожества, освобождая от власти природы и внешнего мира. Во имя внутреннего, духовного мира христианство отрицало все внешние различия между людьми как несущественные, что изменило характер культуры. У восточных славян приходит понимание её как прекрасного творения Высшего Художника, а самым прекрасным из его творений является музыка. Какой бы простой, на наш взгляд, ни казалась музыка древних, значимость её остаётся неизменной. «Время может изменить музыкальную технику, но оно никогда не изменит миссию музыки– констатировал С.Рахманинов. Миссия зна-

чит: посланичество. Музыка посылается в мир как откровение красоты для возвышения человечества, насыщения жизнью. «Души людей – божественные, природу свою постигают в песнях». Свт. Иоанн Златоуст писал о том, что «ничто так не возвышает и не окрыляет душу, не отрешает её от земли, не избавляет от уз тела, не располагает презирать всё житейское, как согласное пение и стройно составленная божественная песнь».

В музыке, как и в искусстве в целом, следует различать два значения понятия «духовности»: первое и главное отличие определяется разными субъектами их служения и, соответственно, их целями. Прикладное церковное искусство призвано служить сообществу Церкви, а именно – обеспечивать церковное богослужение. Искусство светское религиозно – христианское составляет часть мирского, автономного искусства. Именно сегодня чаще именуется «духовным»: духовная музыка, духовная литература. Оно служит целому спектру духовно – религиозных запросов и потребностей мирского общества. Исторически эти два вида художеств между собой взаимодействовали и взаимно обогащали друг друга, наполняя человека нравственным сознанием, гуманистическими устремлениями и идеалами, высшими духовными ценностями.

В значительной степени эти задачи решаются посредством хорового исполнительства. Хоровое пение – наиболее доступный массовый способ приобщения к музыкальной культуре. Хоровое искусство позволяет почувствовать радость творчества в коллективе, является важным элементом образования, самообразования и самореализации. Несмотря на сложность социально-культурной ситуации возрождения духовных традиций, хоровое творчество предоставляет необходимое обращение к образцам литургических песнопений и песням православного содержания – как неотъемлемой частью мировой и отечественной культуры.

Обращение к религиозно-духовному репертуару стало важной составляющей в деятельности любительского коллектива камерного хора «Смена» г. Челябинска. Почти двадцать лет назад он был создан выпускницей Алма-Атинской консерватории, ученицей профессора Б. В. Лебедева Недоспасовой Любовью Петровной. Организовав в школе искусств № 11 детский хоровой коллектив, Любовь Петровна, памятуя опыт великого хормейстера Георгия Струве, который в своё время собрал хор пап своих учеников, сформировала хор мам. Так в хоре появились семейные династии.

Исключительная преданность своему делу, высокий профессионализм и личное обаяние руководителя позволили хоровому коллективу развиватьсяв творческом плане очень интенсивно. Хор начал привлекать к себе внимание слушателей не только красотой и полнотой звучания от-

дельных групп, но и хорошо слаженным ансамблем. Такое пение, идущее из глубины традиций народного творчества, является характерным для отечественного хорового искусства.

В течение всей своей деятельности любительский коллектив камерного хора «Смена» – страстный пропагандист произведений уральских композиторов, имена которых, благодаря хору обрели известность. На материале народной песни Любовь Петровна добивалась от коллектива красоты звучания, чистоты и выразительности интонаций, стройности ансамбля, естественного звукообразования.

Обращение к духовной православной музыке – особый раздел в репертуаре хора. Номера из «Литургии» П. И. Чайковского, хоры Д. С. Бортнянского, Рождественские песни, религиозные песни И. Ляпустина, А.Г. Гречанинова звучат в исполнении коллектива необычайно возвышенно, проникновенно.

Мастерство пришло ни сразу: руководителю важно было добиться верного воспроизведения церковно-славянского текста, понимания его смысловой нагрузки и фразировки, точной артикуляции и красоты каждого слова. «Пойте разумно душой»: – основной лейтмотив репетиционных занятий, и на смену внешним приёмам выразительности пришли естественность и простота, чистота и возвышенность, сердечность и искренность.Исполнение духовной музыки – это сопряжение двух ритмов: ритма слова и ритма мелоса, т. е. гармоническое соединение поэзии и музыки.

В момент исполнения духовной музыки коллектив хора и слушатели становятся едины в движении созидающей энергетики, способствующей гармонизовать внутренний мир, и отношение к внешнему миру. Уместно привести высказывание К. Д. Ушинского «Праведное пение есть праведная жизнь».

Со временем репертуар хора пополнился духовными произведениями зарубежных композиторов: Д. Фридериче, В. Ковальдори, Дж. Качини, Г.Генделя.

На сегодняшний день коллектив камерного хора составляет учащиеся, преподаватели и родители общеобразовательной школы № 56 Советского района, среди которых есть профессиональные музыканты, а также просто любители пения. Участие в хоре для них – это встречи с музыкой, познание нового, возможность заниматься любимым творчеством, расти и обогащаться духовно.

Важными концертными событиями, в творческой деятельности коллектива, были выступления с репертуаром духовной музыки в кирхе св. Иоанна (г. Цвиккау, Германия), в Казанском кафедральном соборе, в соборе св. Екатерины, в соборе св. Петра и св. Павла г. Санкт-

Петербурга. Неоднократно коллектив становился лауреатом международного конкурса «Рождество в России» (г. Екатеринбург).

Несомненно, что творческая деятельность любительского камерного хора «Смена» – представляет небольшую часть огромного пласта вокально-хорового исполнительства, являясь частицей духовной культуры русского народа. Но как велико значение этой деятельности в приобщении к духовной музыке, которая даёт представление о таких важных для человека понятиях как совесть, терпимость, милосердие, трудолюбие, незлобие, красота, благородство, любовь, патриотизм – жизненно важных ценностей, переосмысление которых постепенно корректирует нравственную культуру, гражданское сознание.

Т. Ю. Катричева

История возникновения и развития русского духовного пения

Русская духовная музыка – это отечественная культура в истории России. Это удивительный источник мудрости и красоты, соединяющий в себе непреходящие идеи церковных постулатов, высокохудожественные тексты, отобранные многовековой критикой, и музыкальное совершенство классических композиций русских мастеров – знаменитых и безымянных. Сущность духовной музыки с самого начала была разумность, благодатная осмысленность и назидательность. Плодом её стала вдохновенная богослужебная поэзия гимнов и псалмов, песен хвалы и благодарения, искусство пения связанное с духовной чистотой. «История богослужебного пения начинается на небе, ибо впервые хвалебная песнь Богу была воспета бесплотными силами небесными, образующими свой мир невидимый и духовный, сотворённый Господом прежде мира видимого и сущного» [1, 8]. Небесное пение, как и пение предмирное и вечное не имеет истории в полном смысле этого слова. Земное духовное пение имеет свою историю, которую обычно подразделяет на несколько периодов.

На раннем этапе церковная музыка Древней Руси представляла собой ответвление византийской музыкальной традиции. С присоединением Украины в русской церковной музыке появляются так называемые «киевский» и «болгарский» распевы. После реформы патриарха Никона, в связи с исправлением певческих книг по греческим рукописям, появляется «греческий» распев.

Как известно, русская музыкальная культура неотделима от многовековой певческой традиции Православной церкви. Её песнопения

с характерной мелодикой, несимметричными ритмами древних напевов, богатейшей подголосочной полифонией, с неповторимым своеобразием гармонии – наше национальное богатство и достояние. Церковное пение всегда было любимым искусством Руси, поэтому в его мелодиях полно выразился художественный гений русского народа. Да и само понятие «Музыка» на протяжении нескольких веков прочно ассоциировалось с исполнением церковных молитв. Эпоха русского барокко привнесла принципиально новое отношение к духовной музыке как предмету эстетической ценности. Дьякон Московского Стретенского собора в Кремле Иоанникий Коренев в трактате «О пении Божественном» (XVII век) даёт следующее обоснование природы музыки как искусства: « Мусикия (т. е. музыка) церковь красну творит, божественные словеса благим согласием украшает, сердце возвеселяет, в душу радость в пении святых устрояет. Из же всякое пение нарицаю мусикию, паче же ангельское, иже есть неизречённое и бо, то мусика небесная нарицается» [2. 156].

Первый период формирования профессиональной певческой традиции на Руси был связан с принятием христианства (988г.) и с введением в церковную службу одноголосного мужского пения. Знаменный распев – древнейший первоначальный распев русской православной церкви. «Знаменный распев – свод напевов мирового значения, равный великим эпическим сказаниям…» [3,344]. К сожалению расшифровка и перевод знамён в современную пятилинейную нотацию далеко не совершенна, так как они, знамена, отражали не только звуковысотные и ритмические соотношения. Но и характер звука, настроения, образ и даже определённое состояние сознания поющих.

«Мелодия знаменного распева отличалась не только глубиной и одухотворённостью, но и рисовала также определённые образы и картины. Это выявлено особенно в догматиках, текст которых составлен выдающимся христианским песнетворцем Св. Иоанном Дамаскином» [2,153]. Вторая половина XVII века была эпохой бурного стремительного развития многоголосия в русской профессиональной хоровой музыке. Под Влиянием южнорусской культуры в России начало распространяться партесное многоголосие (пение по партиям), которое вытеснило знаменное и троестрочное пение. «Новому стилевому направлениею (русское барокко) соответствовали новые жанры церковной музыки: партесные обработки знаменного распева в хоральной фактуре и концертной литературе конца 17 и начала 18 века проявляется высокий уровень профессионального мастерства и в частности хорошее владение полифонической техникой. Одним из выдающихся мастеров партесного концертного стиля является Василий Поликарпович Титов, его знаменитый концерт «Радуйся Богу, помощнику нашему» [2, 153].

В этот же период в России распространяется новый вид хоровой музыки – кант. Первоначальные канты создавались на религиозные тексты и бытовали в кругах духовенства. В XVIII веке их тематика и жанровая направленность расширяется; появляются исторические, пасторальные, сатирические, шуточные и другие канты, сохранившие популярность до начала XIX века все канты трёхголосного изложения с параллельным движением двух верхних голосов и созидающим гармоническую опору нижним голосам.

В XVII веке распространяется на Руси близкий к канту жанр духовного стиха. Это также внеритуальная песня, но основывающаяся только на образно-поэтических представлениях христианства. Эти песнопения более лирические, самоуглублённые, проникнутые молитвенным настроем. Мелодика их обычно близка к знаменному распеву благодаря мягкому ритму и широте, протяжённости напева. Одним из лучших может быть назван духовный стих «На сошествие святаго Духа», яркий, выразительный текст которого и находящаяся в полном соответствии с ним музыка. Создают проникновенный музыкальный образ.

Русские композиторы-классики XIX – XX века очень часто в своём творчестве обращаются к знаменному распеву. Известное сходство со знаменным распевом можно обнаружить у А.П.Бородина («Подай вам Бог победу над врагами», «Мужайся, княгиня» в опере «Князь Игорь»), Н.А. Римского-Корсакова (молитва из 1-й картины 3-го действия в опере «Сказание о невидимом граде Китяже»), М.П. Мусоргского (хоры раскольников из знаменного распева воспроизведены широко. Он цитировал подобные мелодии и создавал собственные темы в их духе. В начале XX века С.В. Рахманинов создаёт замечательные хоровые обработки старинных культовых песнопений, объединённые в хоровые циклы – «Литургия св. Иоанна Златоуста» и «Всенощное бдение». В хоровых циклах композитор сумел найти верные и глубоко народные в своей основе приёмы, обработки древнерусских мелодий.

«Таким образом, русское духовное пение, начав своё развитие с одноголосного и пройдя период влияния западного многоголосия, на нынешнем этапе возвращается к своим истокам. Но уже на новом уровне, переосмысливая духовную мощь древних распевов и обогащая их в музыкальном плане, используя накопленный многовековой опыт создания и оформления церковных песнопений рассматривая их как музыкально-художественное явление отечественной культуры» [4, 79].

Князь В.Ф.Одоевкий ещё в середине прошлого века писал, что русская духовная музыка – искусство «самобытное, не похожее ни на какое другое, имеющее свои особые законы, свой отличительный характер и высокое как историческое, так и художественное значение» [5, 176].

Духовная музыка – прародительница всего русского музыкального творчества. Во все времена она являлась сферой приложения творческих сил выдающихся русских композиторов. Мотивы, по которым они обращались к духовным жанрам, были различны – от внутренних религиозных установок, до эстетических предпочтений. Музыка русской православной церкви является истоком музыкальной классики вплоть до наших дней. Она находит свое естественное преломление в творчестве композиторов, работающих в жанрах духовно-музыкальных сочинений. Русские композиторы принесли в мировую культуру оригинальные, присущие лишь России приемы музыкального письма. В основу их художественного метода положены древние церковные жанры, обогащенные интонациями русского фольклора и достижения профессионального композиторского творчества, которые продолжают звучать в творчестве современников.

Литература

1. Трифонова Т.В. Хоровое церковное пеиие как один из видов музыкального оформления православного богослужения: метод. работа/
2. Голицын Н. С. Современный вопрос о преобразовании церковного пения в России. СПб., 1884.
3. Асафьев Б. Русская музыка XIX и начала XX века. – Л.; 1979
4. Преображенский А. В. Культовая музыка в России. Л., 1924
5. Одоевский В.Ф. Сочинения. В 2-х т. – М.; Худож. лит. 1981

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Барковская Светлана Петровна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры эстетики, этики и культурологии, Магнитогорский государственный университет.

Березовская Ядвига Леонидовна, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка как иностранного, Институт международного образования Южно-Уральского государственного университета.

Болодурина Элина Анатольевна, декан музыкально-педагогического факультета Челябинской государственной академии культуры и искусств

Будейко Валерий Эдуардович, кандидат филологических наук, доцент кафедры теории языка Челябинского государственного университета.

Векшина Юлия Александровна, кандидат исторических наук, доцент, Уральский филиал Российской Академии правосудия.

Верховых Ирина Валерьевна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики, психологии и предметных методик Челябинского государственного педагогического университета

Гончарова Елена Николаевна, учитель православной культуры средней общеобразовательной школы № 3 с углублённым изучением отдельных предметов, г. Строитель Яковлевского района Белгородской области.

Горяев Сергей Олегович, кандидат филологических наук, доцент кафедры русского языка и общего языкознания Института гуманитарных наук и искусств, департамент филологического факультета, Уральский федеральный университет, преподаватель Екатеринбургской Православной духовной семинарии, Миссионерского института при Ново-Тихвинском женском монастыре (г. Екатеринбург).

Гостева Ирина Владимировна, кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры филологии Миасского филиала Челябинского государственного университета

Грива Алена Александровна, аспирант Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Давыдов Остап Михайлович, сотрудник пресс-службы Челябинской епархии Русской Православной Церкви.

Денисов Александр Михайлович, методист школы № 73, г. Челябинск**.**

Дмитрина Светлана Геннадьевна, аспирант Челябинского государственного университета.

Ермаков Игорь, иерей, настоятель храма Вознесения Господня, г.Челябинск

Ермакова Ольга Михайловна, воспитатель детского сада № 404, г. Челябинск.

Ерыкалина Анфиса Юрьевна, ассистент кафедры всеобщей истории Челябинского государственного педагогического университета.

Жигулина Дарья Владимировна, аспирант Магнитогорского государственного технического университета им. Г.И. Носова.

Загидуллина Марина Викторовна, доктор филологических наук, профессор кафедры теории массовых коммуникаций Института гуманитарного образования Челябинского государственного университета

Каминская Елена Альбертовна, кандидат педагогических наук, доцент, заведующая кафедрой музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств.

Катричева Татьяна Юрьевна, специалист управления науки и инноваций, преподаватель кафедры музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств

Киржанова Лариса Васильевна, кандидат психологических наук, доцент кафедры рекламы Челябинской государственной академии культуры и искусств, психологическая служба «Православный семейный психолог», г. Челябинск.

Коростелев Дмитрий Сергеевич, студент 5-го курса архитектурно-строительного факультета Южно-Уральского государственного университета

Кострюков Андрей Александрович, доктор исторических наук, доцент Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (г. Москва)

Красницкая Ольга Владимировна, ученица МБОУСОШ № 150 (8 «Б» класс)

Краснова Елена Анатольевна, старший лаборант Информационно-вычислительного центра Челябинской государственной академии культуры и искусств

Красулина Жанна Мурадовна, студентка Челябинской государственной академии культуры и искусств

Кузьмина Надежда Петровна, педагог дополнительного образования, отличник народного образования, МБОУСОШ № 150

Курьянович Анна Владимировна, кандидат филологических наук, доцент кафедры современного русского языка и стилистики Томского государственного педагогического университета.

Куштанова Юлия Ильясовна, студент Уральского федерального университета

Логиновский Сергей Сергеевич, кандидат философски наук, доцент кафедры религиоведения ЧелГУ

Лушникова Алла Вячеславовна, кандидат пед. наук, доцент, зав. кафедрой туризма и музееведения Челябинской государственной академии культуры и искусств

Максимов Виктор Николаевич, заведующий редакционно-издательским отделом Южно-Уральского государственного технического колледжа, пенсионер.

Малчев Росен Росенович, кандидат филологических наук, Ассоциация антропологии, этнологии и фольклористики «Онгъл», г. София (Болгария).

Меньшикова Мария Александровна, краевед, г. Челябинск.

Москвина Ирина Геннадьевна, коллекционер, г. Челябинск.

Нагевичене Валентина Яковлевна, доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин филиала Южно-Уральского государственного университета в г. Миассе, почетный работник высшего профессионального образования РФ.

Назърска Жоржета Димитрова, доцент, доктор исторических наук государственного университета библиотековедения и информационных технологий, г. София (Болгария).

Никонорова Юлия Николаевна, соискатель кафедры религиоведения философского факультета Казанского (Приволжского) федерального университета.

Оленьков Валентин Данилович, кандидат технических наук, профессор архитектурно-строительного факультета Южно-Уральского государственного университета

Панченко Анатолий Михайлович, кандидат исторических наук, доцент, старший научный сотрудник лаборатории книговедения государственной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской Академии наук, г. Новосибирск.

Пивоваров Даниил Валентинович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения философского факультета Уральского Федерального университета им. первого Президента России Б. Н. Ельцина, заслуженный деятель науки Российской Федерации.

Попова Елена Митрофановна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств

Пронина Анастасия Александровна, студентка 5-го курса архитектурно-строительного факультета Южно-Уральского государственного университета

Раменская Любовь Алексеевна, студентка 5-го курса архитектурно-строительного факультета Южно-Уральского государственного университета

Рангочев Константин, кандидат филологических наук, Ассоциация антропологии, этнологии и фольклористики „ОНГЪЛ”, София, Болгария

Рыбалова Татьяна Геннадьевна, преподаватель ДШИ № 11, г. Челябинск

Санько Анна Эдуардовна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры документоведения и издательского дела Челябинской государственной академии культуры и искусств

Сергеев Владимир Петрович, священник, Уфимская епархия

Сергеева Линда Борисовна, кандидат педагогических наук, Челябинская государственная академия культуры и искусств

Ситдиков Владимир Витальевич, студент Челябинского государственного педагогического университета

Статина Наталья Владимировна, кандидат филологических наук, учитель русского языка и литературы гимназии № 100 г. Челябинска

Суленёва Наталья Васильевна, доктор культурологии, декан факульета декоративно-прикладного творчества Челябинской государственной академии культуры и искусств

Тавченкова Ольга Николаевна, учитель начальных классов школы №5 г.Челябинска, магистрант второго года обучения факультета подготовки учителей начальных классов Челябинского государственного педагогического университета,

Фархитдинова Ольга Михайловна, кандидат философских наук, доцент кафедры религиеведения Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина

Хмелёва Анна Павловна, кандидат педагогических наук, доцент кафедры музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств

Чарыков Дмитрий Викторович, кандидат исторических наук, доцент кафедры отечественной истории и права Челябинского государственного педагогического университета

Чарыкова Светлана Владимировна, кандидат педагогических наук, ассистент кафедры информатики, информационных технологий и методики обучения информатике Челябинского государственного педагогического университета

Шамаева Римма Миннегалиевна, кандидат культурологии, доцент кафедры музыкального образования Челябинской государственной академии культуры и искусств

Шапкалова Светла Ангелова, главный ассистент, доктор богословских наук государственный университет библиотековедения и информационных технологий, г. София (Болгария).

Швидченко Анна Юрьевна, старший преподаватель Магнитогорского государственного технического университета им. Носова

Шитякова Наталья Павловна, доктор педагогических наук, профессор кафедры педагогики, психологии и предметных методик Челябинского государственного педагогического университета

Шкатова Людмила Александровна, доктор филологических наук, профессор кафедры теории языка Челябинского государственного университета

Шубкин Валерий Михайлович, инспектор и учитель Закона Божия в Православной гимназии им. св. прав. Иоанна Кронштадтского г. Оренбурга, соискатель кафедры истории Отечества Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Шулежкова Светлана Григорьевна, доктор филол. наук, профессор кафефдры русского языка и общего языкознания Магнитогорского государственного технического университета

Юринская Людмила Юрьевна, преподаватель ДШИ № 8 им. Ю. Г. Суткового г. Челябинска

Яруллина Юлия Ильдаровна, учитель музыки лицея № 11, г. Челябинск