Министерство образования и науки Российской Федерации

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Владимирский государственный университет
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых»

Приход святых равноапостольных Кирилла и Мефодия
Владимирской Епархии Русской Православной Церкви

В рамках программы Дней Славянской письменности и культуры
во Владимирском государственном университете

Том 8

ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО В ИСТОРИИ РОССИИ И ПРАВОСЛАВНЫХ СТРАН: РЕЛИГИЯ, НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ

Материалы VI Международной научной конференции,
посвященной памяти православных просветителей святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
и 800-летию Владимирской епархии

19 – 21 мая 2014 года
г. Владимир

Владимир 2014

УДК 2
ББК 86.372
Ц44

Редакционная коллегия:
Е. И. Аринин, доктор философских наук, профессор ВлГУ
(ответственный редактор)
С. Н. Минин, кандидат исторических наук, доцент ВлГУ
Н. М. Маркова, кандидат философских наук, доцент ВлГУ
В. А. Медведева, ответственный секретарь редколлегии, ВлГУ

Печатается по решению редакционно-издательского совета ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации (Государственное задание № 35.1973.2014/К на выполнение научно-исследовательской работы в рамках проектной части государственного задания в сфере научной деятельности по теме «Отечественное религиоведение как междисциплинарный проект»)

Ц44 **Церковь**, государство и общество в истории России и православных стран: религия, наука и образование : материалы VI Междунар. науч. конф., посвящ. памяти православ. просветителей св. равноапостол. Кирилла и Мефодия и 800-летию Владим. епархии, 19 – 21 мая 2014 г., г. Владимир / Владим. гос. ун-т им. А. Г. и Н. Г. Столетовых, Приход св. равноапостол. Кирилла и Мефодия Владим. Епархии Рус. Православ. Церкви. – Владимир : Изд-во ВлГУ, 2014. – Т. 8. – 327 с. – ISBN 978-5-9984-0536-5.

Включены материалы VI Международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, а также 800-летию Владимирской епархии, которая состоялась 19 – 21 мая 2014 года во Владимирском государственном университете на базе Гуманитарного института.

Содержат доклады о результатах научных исследований по философии, истории религии, истории, культурологии и др. Раскрывают такую проблему, как православие в философском, гуманитарном и социально-общественном аспектах.

Представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.372

ISBN 978-5-9984-0536-5

© ВлГУ, 2014
© Коллектив авторов, 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Митрополит Владимирский и Суздальский Евлогий

800-летие Владимирской епархии (1214 – 2014 гг.) 7

Раздел «ИЗУЧЕНИЕ СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВ В СИНХРОНИИ И ДИАХРОНИИ: К ЮБИЛЕЮ ПРОФЕССОРА В.В. КОЛЕСОВА»

АБРАМОВА Е.А. Филологический анализ в школе и в вузе 10

АБРАМОВА И.Ю. Особенности повествовательной структуры текстов произведений владимирских писателей (на примере рассказа С. Никитина «Серпантин») 21

АЛИЕВ Т.А. О сравнении незнакомых явлений в «Хожении в Царьград» Трифона Коробейникова.....27

АРТАМОНОВА М.В. Вопрос о древнерусской синонимии в работах В.В. Колесова.....34

ВОЛКОВ В.В. Стилистическая принадлежность эргонимов (на материале эргонимии г. Коврова Владимирской области).....39

ИВАХИНА Н.С. Отражение названий растений в топонимии Александровского района Владимирской области 43

МАЛАХОВ А.С. К вопросу об аппозитивности языковых единиц.....45

ПИЛИПЕНКО Н.В. Семантика и структура описаний человека в житиях XI – XIII вв. 52

ПИМЕНОВА М.В. Русский язык и ментальность в трудах профессора В.В. Колесова 57

САФРОНОВА Н.А. Концептуализация времени в русском языке.....66

ТИМИНА Т.В. Исследование диалектной лексики по темам: «Человек: анатомические названия», «Физические особенности, характеристика личности, социальные отношения» 73

ЧЕРНИКОВА С.А. Цветообозначения в «Травнике» Ивана Бирюкова 78

Раздел «ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ИСТОРИИ РУССКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУР»

КАРЯКИНА А.С. Жанровые особенности книги М. Кучерской «Современный патерик» 85

КОСТЫЛЕВА И.А. Тема Первой мировой войны в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» 91

ЛЕВАШОВА Е. Потомок Ф.М. Достоевского – автор книги о древнем Суздале 99

МАРТЬЯНОВА С.А. Личность и ложные формы коллективности в публицистике Вяч. Иванова периода Первой мировой войны 105

ОБРАЗЧИКОВА И.С. Образы трапезы в «Повести временных лет» 112

ПЛАТОНОВА Е. Традиции древнерусской литературы в романе Е. Водолазкина «Лавр» 120

ПОЛЯКОВА О.В. Образ праведника в рассказе А.И. Солженицына «Матренин двор» и традиции русской литературы 129

СКЛИЗКОВА А.П. Проблема вознесения в драме Г. Гауптмана «Вознесение Ганнеле».....134

СКЛИЗКОВА Т.А. Образ священника в романе Дж. Остин «Мэнсфилд парк» 144

Раздел «ФИЛОСОФИЯ И ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ»

АБАНИН А.В. Борьба русского духовенства с Лжедмитрием I. Религиозная политика самозванца.....154

АБРАМОВ А.В. О совести и толерантности в учении Феофана Затворника.....159

АБРАМЯН Н.Г. Модель обучения психологии студентов-первокурсников на семинарских и практических занятиях.....167

АГАФОНОВ М.С. Архиепископ Аверкий (Таушев) и учение «о последних временах» 172

АДАМОВИЧ С.В. Духовная культура восточных славян в системе современных глобальных трансформаций 178

АКУЛОВА Л.В. Традиции православных праздников в русских дворянских усадьбах.....183

АЛДАШОВ А.Н., ХАЙРТДИНОВ Р.Х. Русская Православная Церковь и современное общество: грани взаимодействия.....191

АЛЕЙНИКОВА С.М. Религия и политика в диссертационных исследованиях белорусских ученых (2004 – 2014 гг.) 197

АНДРЕЯШКИН О.В. Из истории преподавания Закона Божия в учебных заведениях Российской империи во второй половине XIX – начале XX века.....204

АНДРЕЯШКИН О.В. Современная научная полемика среди авторов курса «Основы Православной культуры» 213

АНУРЬЕВ В.А. Духовно-нравственное измерение древнерусской музыкальной культуры (влияние Кирилла и Мефодия).....220

АРСЕНИНА О.В. Проблемы современного старообрядчества Гороховецкого района: история и современность 227

АРТЕМЬЕВА Л.А. Взаимодействие нравственно-патриотического объединения во имя святого благоверного князя Дмитрия Донского МОУ ДОД «Центр внешкольной работы» Селивановского района Владимирской области с социумом в организации духовно-нравственного воспитания на основе отечественных духовных традиций ...233

АРТЮХОВ А.А. Креационизм и теории самозарождения и панспермии: точки соприкосновения.....240

АТАБЕКОВ Т.Р. Проблемы регионального межконфессионального диалога в миграционном процессе 245

АХМАДУЛИНА С.З. Церковь как место объединения конфессиональных групп в городском пространстве.....255

БАХТИН С.В. Любовь – основа духовного опыта и религиозной веры (по работе Ильина «Путь духовного обновления») 262

БЕЛОУСОВ П.А. Современные проблемы пола в свете русской религиозно-философской традиции 267

БЕНДИН А.Ю. Русская Православная Церковь и феномен имперской веротерпимости (вторая половина XIX – начало XX в.).....283

БИТКИНА А. Церковная политика игумена Сергия.....298

БОБРОВА Ф.Д. Школа как культурно-просветительский центр в городском образовательном пространстве 303

БОГАЧЁВ М.И. Динамика численности лиц, идентифицирующих себя как православные верующие, в РФ 1989 – 2013 гг. 308

ВАСИЛЬЕВ М.А. История высшего богословского образования в Болгарии в контексте новейшей истории Болгарской Православной Церкви 313

ВЕШНЯКОВА Л.Ю. Православные интерпретации буддизма.....318

Митрополит Владимирский и Суздальский Евлогий

800-ЛЕТИЕ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ
(1214 – 2014 гг.)

Земное наше время, хотя оно не стоит, однако убедительно говорит всем нам о вечности бытия, о вечной жизни, в чём всё его значение. Несомненно, что 800-летие Владимирской епархии, какое мы отмечаем, таит в себе нечто вечное, как свидетельствует о том не простая, а прямо высокая её история, её неповторимые деяния, свершения летописные, ставшие золотым обликом её харизматического лица. Церковь внешне как будто отделена от государства, его политики жизни, на самом деле издревле на Руси в лице великих князей и высоких иерархов вопросы жизни и спасения, как основной цели бытия, решались всегда сообща, вместе, трудились, как говорят, в одной упряжке, что и поучительно стало для последующей истории. Доброе и святое, как Божие, не умирает, но живёт вечно, в чём всё их незыблемое преимущество.

Что же характерно и значимо в истории 800-летия Владимирской епархии? Прежде всего, бережное и благоговейное хранение православной веры как первоценности, унаследованной от Киевской купели Крещения Руси - в 988 году. Как искра от огня тотчас зажигает вещество, так и проповедь святого Евангелия, как новое и высшее откровение о жизни, на северо-восточных окраинах Руси произвела удивительные плоды христианства, несмотря на дикий фанатизм язычества в их пределах. Недавно наша Церковь отмечала свой собственный юбилей - 1025-летие Крещения её чад. Это напрямую коснулось и Владимиро-Суздальской епархии. Известно, что вскоре в 990 году, Великий князь Владимир - «Красное солнышко»

Руси, как назвала его летопись, апостольски крестил и владимирцев с греческим епископом Феодором в реке Почайне, что на окраине града. Он же и построил первую деревянную церковь Успения Божией Матери во Владимире, переросшую затем в XII веке в знаменитый кафедральный белокаменный собор Успения, где теперь почивают многие святые мощи - святых Великих князей Андрея Боголюбского, Георгия Всеволодовича - и другие. Под спудом Собора захоронены и многие епископы, среди которых святитель Симон, первый предстоятель епархии, митрополит Максим, коему было явление Божией Матери.

В XIV веке во Владимирском соборе Успения служили известные митрополиты Петр и Алексий, ставшие с переносом Киевской кафедры в новую Москву Московскими первосвятителями. При них в Соборе пребывала чудотворная икона Божией Матери «Владимирская», находящаяся теперь в Москве. Великие князья Руси и иерархи Церкви с большим духовным подъёмом строили тогда храмы, монастыри, школы духовные, богадельни, всецело удовлетворяя запросы своего народа, внося свет православия в его жизнь, мудро ограждая от происков иностранных миссий, мужественно обороняя от вторжения врагов Отечества, не терпевших новой и совершенной религиозной жизни, что торжественно блистало на всём Востоке. Так, Великий и святой князь Всеволод «Большое гнездо» основал мужской монастырь в честь Рождества Божией Матери, где в XIII веке был захоронен Всероссийский святой и великий князь Александр Невский. А супруга Всеволода Великая княгиня Мария Шварновнаблагочестно построила женский Успенский монастырь, где и сама в иночестве праведно скончалась. Нельзя не упомянуть такие древние города на Владимирщине, как Суздаль, Муром, Гороховец, Юрьев-Польский, Александров, Киржач с их великолепными храмами, монастырями и скитами, на коих лежит печать большой святости, редкой духовности, коими слыли святые подвиж-

ники веры и благочестия. В нашем лике святых, просиявших в земле Владимирской, насчитывается более ста, из них отдельно и особо почитаются новомученики и исповедники веры. Историю 800-летия невозможно исчерпать, изобразить одним очерком. Что же поучительного и назидательного сокрыто в нашем празднике? Пройденные многие столетия - это не только благодатное Солнце и блага на этой древней земле, создавшие всё лучшее и прекрасное, но ещё и бури времени, подчас жестокие и даже кровавые, испытывающие дух народа Руси, его веру и любовь Христову на предмет их крепости и совершенства, что заставляет нас невольно задуматься, и очень основательно, судьбоносно, что жизнь наша не простая вещь, не забавы и, конечно, не страсти плотские, как иногда её представляют, а целожизненный подвиг, светлое христианство, чистые и святые его нравы, высокие и духовные качества души человека. Вот наш с вами весь верх и весь свет веры, чего мы должны крепко держаться, ибо за ним стоит обещанная Богом вечная жизнь, неоценимая награда, в чём да благословит всех нас и поможет нам Господь Бог, Творец и Спаситель. Ему бесконечная слава и сыновнее благодарение за все дары и благодеяния всем, кто приходил в этот мир, кто обитает на сегодня в нём.

Раздел

«ИЗУЧЕНИЕ СЛАВЯНСКИХ ЯЗЫКОВ В СИНХРОНИИ И ДИАХРОНИИ: К ЮБИЛЕЮ ПРОФЕССОРА В.В. КОЛЕСОВА»

Абрамова Е.А.

Филологический анализ в школе и в вузе

Филология есть «связь всех связей», она лежит «в основе не только науки, но и всей человеческой культуры» [Лихачёв 1989: 86]. Филология на современном этапе её развития обращает особое внимание на целостность изучения текста, это предполагает рассмотрение взаимодействия единиц не одного, а нескольких уровней их организации, благодаря чему реализуются содержательная и эстетическая функции произведения. Л.В. Щерба в своих «Опыт лингвистического толкования стихотворений» использовал методику синтетического изучения литературного произведения как единства лингвистического, литературоведческого и культурно-исторического аспектов анализа. Возрождение в школе уроков словесности позволяет говорить о «возрождении филологического принципа сближения преподавания языка и литературы» [Горшков 1996: 4].

В практике проведения школьного курса словесности полезно разграничивать «нехудожественную» и «художественную» словесность. Принципиальное отличие последней заключается в том, что любое явление действительности **изображается** [Горшков 2001: 135], поэтому в среднем звене школьной программы основное внимание уделяется **средствам художественной изобразительности**. Постепенно (от класса к классу) расширяется список этих средств (сравнение, эпитет, аллегория, метафора, олицетворение, метонимия, синекдоха, гипербола, инверсия, повтор, символ, парадокс, бурлеск, алогизм, гротеск, книпрокво и др.). Логика харак-

теристики этих средств достаточно устойчива: понятие средства и его языковое воплощение – стилистическое качество – функция в тексте. Следует отметить, что содержание понятия «стилистическое качество» не ограничивается функционально-стилевым компонентом, слово, связанное с коммуникативной ситуацией употребления в определённом тексте, приобретает эмоцально-экспресссивное созначение, отражающее авторскую оценку изображаемого.

Смысловые и грамматические связи слов и предложений порождают такие текстовые единицы, как **формы словесного выражения** (устный и письменный текст, монолог, диалог и полилог, описание, повествование, рассуждение). Некоторые исследователи к формам словесного выражения относят стихи и прозу [Альбеткова 2007: 97].

Традиционно (со времён старых учебников по словесности и риторике) словесное выражение характеризуется и с позиции **коммуникативных качеств речи,** таких как правильность, точность, последовательность, выразительность, уместность, разнообразие и др. К важнейшим качествам речи относятся также персонализированность и адресованность [Солганик 2001: 227, 229].

Привлечение внимание школьников к семантической структуре слова (например, при обыгрывании многозначности, создании текстовых, или контекстуальных, синонимов и антонимов и т.д.) способствует выделению и осознанию такого понятия, как **смысл** слова. Значение отражает систему связей и отношений действительности объективно, смысл являет собой отношение к данному моменту и данной ситуации, «привнесение субъектных аспектов значения» [Лурия 1998: 55]. Соединение объективного (предметно-логического) и субъективного (смысла) есть свойство слов художественного текста, основа порождения **поэтического** слова [Альбеткова 2009: 71]. Слово становится поэтическим, соединяя в своей структуре объ-

ективное и субъективное, связанное с выражением мысли автора, его эмоционально-экспрессивной оценочности. Смысл каждого слова неразрывно связан со смыслом всего произведения, его идеей, которая всегда многопланова. Двуплановость семантики поэтического слова создаёт словесный образ. В школьном учебном пособии Р.И. Альбетковой «превращение» слова в образ комментируется достаточно глубоко: это происходит через «приращение смысла», отбор и организацию словесного материала, «рефлектирующее слово» [Альбеткова 2009: 184, 192]. Поэтическая рефлексия восходит к учениям А.А. Потебни и Г.О. Винокура.

Поэтическая рефлексия позволяет рассматривать образ как эстетическую категорию, в том числе и образ героя произведения [Альбеткова 2009: 184, 205]. Хорошо известно, что художественное содержание произведения воплощается в форме художественных образов, передающих эстетическую оценку изображаемого явления и тем самым реализующих художественный замысел автора. Система таких образов не всегда последовательно определяется, но их перечень в школьной практике филологического анализа уже наметился: образ-персонаж, образ-картина, образ речи, образ-переживание (для лирических произведений), образ-интерьер, образ рассказчика, образ пространства, образ времени. Будучи «продуктом» словесного творчества, эти образы характеризуются через **семантику качеств** (пространства, интерьера, персонажей и т.д.). Уроки словесности в школе могут иметь предметом своего рассмотрения «позицию автора» (например, при анализе отбора и организации словесного материала) [Альбеткова 2009: 208 – 213]; «индивидуальный стиль писателя» при анализе единства всех сторон художественной формы, присущей конкретному лицу; «словесный ряд как единицы динамического развёртывания повествования» [Горшков 1996: 236 – 240]; «типы эстетической мотивации слова» [Солга-

ник 2001: 171 – 173], «художественный мир и художественный образ» [Троицкий 2000: 105 – 113] и т.д.

Не следует думать, что анализы художественного текста на уроках словесности в школе значительно упрощены. Современные учебные пособия предлагают целый ряд глубоких, оригинальных разработок, показывающих, как художественные элементы текста передают заложенный в них смысл. Так, например, в книге Р.И. Альбетковой «Русская словесность», предназначенной для учащихся 9 класса, даётся опыт анализа роли хронотопа в создании образа-переживания в лирике на примере стихотворения А.С. Пушкина «Вновь я посетил…». В анализе используются такие понятия, как «художественная действительность», «стих как соизмеримый отрезок», «единство и теснота стихового ряда» (по Ю.Н. Тынянову), «стиховая пауза», «пятистопный ямб без рифмы», «белый стих», «прозаическая естественность речи», «возвышенная эстетическая окраска», «художественное время» и др. Стихотворение является прекрасной иллюстрацией использования ритма, стиховых и синтаксических пауз как средств изобразительности, особенности употребления которых «преображают действительность». Контраст «свободной прозаической естественности речи» и «возвышенной поэтичности стиха» создаёт неповторимую интонацию. Звучание речи, которому уделено достаточное внимание, взаимодействует с другими языковыми уровнями организации текста – лексическим и грамматическим. «Преображается» и семантика отобранных слов, значимыми становятся грамматические формы. Глубинный смысл произведения выводится из обобщённых значений понятий «красота», «вечность», «бессмертие», а также использование приёмов антитезы и «временного раздвоения» [Валгина 2004: 138]. По-видимому, при проведении такого анализа преследовалась такая цель поэтики, как «изучение средств, с помощью которых совокупность внешних знаков приобретает способность заражать их

получателя заданными чувствами, идеями и отношениями к действительности» [Жолковский, Щеглов 1996: 12]. Показательно, что в указанном учебнике Р.И. Альбетковой есть и с с л е д о в а т е л ь с к и е (разрядка учебника) задания. Например: «Определите, какова эстетическая оценка одного из персонажей лермонтовского романа «Герой нашего времени» – Максима Максимыча. Как средствами отбора и организации языкового материала выражена авторская оценка? Для этого рассмотрите несколько эпизодов из романа» [Альбеткова 2009: 220].

В 10 – 11 классах даётся понятие об авторском повествовании, языковых средствах его выражения, однако основной акцент делается на определяющем компоненте – «точке в*и́*дения». Смещение этой точки из авторской сферы в сферу персонажа ведёт к **субъективации**, представленной в тексте через многообразные приёмы выражения [Горшков 1996: 274, 276]. С языковой композицией произведения словесности тесно связана такая важнейшая категория текста, как **образ автора**. В рамках школьного курса достаточно сложно раскрыть и проиллюстрировать это центральное для понимания всего произведения понятие, но суть его можно подчеркнуть сопоставлением: образ автора – «авторское я» – «личность автора» – «образ лирического героя» – «образ рассказчика». Представляется интересным замечание, что образ автора «не имеет никаких личностных черт, примет конкретного человека», напротив, «образ рассказчика» имеет личностные черты [Горшков 1996: 259].

Школьный курс строится с опорой на роды, виды и жанры художественной словесности и прежде всего на общепринятую триаду – эпос, лирику, драму. Эти художественные структуры анализируются с точки зрения способа изображения действительности, характера отношения автора к изображаемому, расположения частей, форм словесного выражения (например, виды народной эпической словесности противопоставляются видам книжной эпической словесности), виды народной и книжной лирики

даны в многообразии жанров и тем (философской, гражданской, пейзажной и любовной).

Необходимость углублённого и разностороннего изучения текста (особой спецификой отличаются тексты художественной литературы, которые часто называют основным объектом филологического анализа) способствует дифференциации лингвистических и литературоведческих дисциплин (выделяются как самостоятельные отрасли знания «Лингвистика текста», «Стилистика текста», «Теория коммуникации», «Психопоэтика», «Теория литературного процесса», «Прагматика», «Семиотика» и т.д.). Однако, помимо аналитического подхода к исследованию художественного текста, существует и синтезирование как утверждение принципа его целостного изучения, позволяющего объединить элементы различных уровней организации текста, все его составляющие. «Лингвистика текста, понимаемая широко, – одно из магистральных направлений мировой науки о языке XXI века» [Новиков 1988: 9]. Привлечение внимания к филологии как особой учебной дисциплине привело к появлению ряда учебников и учебных пособий (Н.А. Николиной, Н.С. Болотновой, Л.Г. Бабенко, Г.С. Сырицы и др.), в которых теоретически и практически обосновывались основные положения этого курса, при этом все исследователи указывают на его комплексный, синтезирующий, **интегративный** характер. Наметился поиск способа этой «интегрированности», не нарушающей целостности восприятия текста, а также опорных «единиц» текстообразования, в том числе и синтезированных, способных к объединению разных уровней языка, функционально-текстовых. Межпредметные связи, отражённые в филологии (в первую очередь таких дисциплин, как «Лингвистика текста», «Стилистика», «Поэтика», «Теория текста», «Теория литературы»), определяют выделение признаков, категорий текста, установление связи его элементов и, как результат, успешность интерпретации.

Интегрированность как основное свойство филологического анализа предполагает тем не менее осознание студентами уровней филологического анализа, предполагающих разные методы и приёмы проведения анализа. Так, Н.А. Николиной выделяются **лингвистический, лингвостилистический** и **литературоведческий** уровни филологического исследования художественного текста. Лингвистический (начальный) этап анализа связан с «игрой значений», «приращением смысла» у слов и грамматических форм, развёртыванием концептуально значимых семантических полей и т.д. Назначение этого уровня – выявление тончайших смысловых и экспрессивных оттенков отдельных языковых и речевых средств. Лингвостилистический уровень рассматривает образный строй художественной речи, позволяющий понять идейно-эстетическое содержание текста, осветить проблемы жанра, определить место анализируемого произведения в ряду других текстов. Основной подход к анализу речевого материала носит «челночный» характер (переход от формы к содержанию и наоборот). Уровни анализа текста учитываются автором в иерархически последовательной схеме комплексного филологического анализа текста [Николина 2003:9]. В учебнике Н.С. Болотновой именно уровни анализа, описанные детально, составляют основу содержания книги. Текст рассматривается как отражение словесной культура автора и общества на определённом этапе его развития, поэтому филологический анализ, помимо выявления замысла писателя определяет «культурологическую ценность этого текста, даёт анализ языковой личности, стоящей за текстом» [Болотнова 2007: 25 – 26]. Языковая организация текста применительна к образному и идейному содержанию, отбор и взаимосвязь языковых средств как форма литературного произведения определяют его содержательный план (тему, идею, фабулу, сюжет, проблематику, образный строй, эмоциональную тональность). Этот план формирует художественный мир текста, «образно коррелирую-

щий с действительностью и отражающий восприятие и оценку автора» [Болотнова 2007: 31]. Исследователем выделяется **лингвистический** (по объёму охвата материала – полный и частичный) анализ языковых средств различных уровней с точки зрения их соответствия авторскому замыслу и индивидуальной манере писателя, **лингвопоэтический** разбор текста (анализ и систематизация элементов языковой организации текста, воплощающих «образ мира» и «образ автора») с позиций определённого эстетического идеала [Болотнова 2007: 41]. **Стилистический** анализ текста направлен на изучение экстралингвистических факторов текстообразования, включая «языковую личность» автора, рассмотрение индивидуально-авторских стилистических особенностей. **Литературоведческий** анализ не только определяет принадлежность текста к определённому литературному направлению, жанру, выявляет пафос и художественное своеобразие, образную систему текста, но и трактует художественное содержание как «отражённый в нём фрагмент концептуальной картины мира» [Болотнова 2007: 82].

Г.С. Сырица справедливо отметила, что «филологический подход к тексту следует понимать не только как интеграцию филологических дисциплин, но и как метод исследования» [Сырица 2005: 7]. Как правило, в учебных пособиях, посвящённых проблемам филологического анализа, даются образцы **комплексного** и **аспектного**, в том числе сопоставительного и сопоставительно-фрагментарного анализа, многие из которых выполняются на высочайшем уровне. Сжато охарактеризуем только некоторые из них. В учебнике Н.А. Николиной в качестве конкретного аспектного анализа выбирается заглавие произведения как одного из важнейших компонентов интерпретации текста, отражающего авторскую модальность. Теоретический комментарий позволяет воспринимать богатейший иллюстративный материал (тексты И.С. Тургенева, Ф.М. Достоевского,

И.А. Бунина, А.П. Чехова, В.В. Набокова, Т. Толстой и др.), а сам образец такого аспектного анализа (заглавие и текст повести Ф.М. Достоевского «Кроткая») невозможен без основных характеристик этого компонента текста: заглавие – это «первый знак» произведения; находясь вне основной части текста, занимает в нём абсолютно «сильную позицию»; заглавие активизирует и направляет внимание читателя, поскольку есть «компрессированное, нераскрытое содержание текста»; заглавие – конденсированная форма темы текста, указывает на сюжетную линию и главный конфликт, называет главного героя или выделяет сквозной образ, может указывать на время и место действия, участвуя в создании художественного времени и художественного пространства; может содержать прямое определение жанра либо создавать известные ассоциации с определённым жанром; может быть связана с субъектно-речевой организацией текста, выделяя план повествователя или персонажа, выражать разную оценочность автора и персонажа; соотносит сам текст с его художественным миром; может реализовать авторский замысел как целостность, то есть является первой интерпретацией текста, адресованной читателю; заглавие устанавливает контакт с читателем и создаёт эффект ожидания, вызывает творческое сопереживание; заглавие находится с текстом в тема-рематических отношениях и требует обязательного возвращения к нему; служит актуализатором всех грамматических категорий (информативности, завершённости, модальности, связности, проспекции и ретроспекции); существуют структурные типы заглавия в литературе XIX – XX веков; заглавие может демонстрировать выразительные возможности языковых средств; оно многозначно и, как правило, расширяет объём своего значения, и не просто расширяет, а «собирает» различные значения слов, отражая взаимодействие конкретности и генерализации; может стать знаком типичного; по-разному соотносится с текстом, в том числе может вбирать в себя всё содержание произ-

ведения и формировать его основной смысл [Николина 2003: 168 – 179]. Как видим, содержание этого важнейшего компонента структуры произведения отражает и лингвистический, и стилистический, и лингвостилистический, и лингвопоэтический, и литературоведческий уровни.

Материалы, представленные в учебнике Л.Г. Бабенко, И.Е. Васильева, Ю.В. Казарина и связанные с многоаспектной характеристикой художественного пространства, позволяют представить их как текстовую **категорию**: указывается на содержание эстетической функции пространства, даются характеристики свойств (признаков) пространства и средств его выражения (пространственные оппозиции), говорится о развитии идеи пространства в историко-литературном процессе (антропологическая концепция пространства М.М. Бахтина, пространственное взаимодействие «точек зрения» Б.А. Успенского, связь художественного пространства с другими формальными системами в учении Ю.М. Лотмана) [Бабенко, Васильев, Казарин 2000: 122 – 149].

Множественность толкования текста заложена в нём самом, но, как считают исследователи, начальным этапом его освоения является эмоциональность. «Проблема сохранения живого читательского восприятия произведений словесного творчества особенно актуальна в учебной аудитории» [Сырица 2005:11]. В школьной и вузовской учебной аудитории должны и будут решаться проблемы филологического анализа как «постижение сущности духовной культуры человека» [Болотнова 2007: 23].

Литература

1. Альбеткова Р.И. Русская словесность. 5 класс. – М., 2007.

2. Альбеткова Р.И. Русская словесность. 6 класс. – М., 2010.

3. Альбеткова Р.И. Русская словесность. 9 класс. – М., 2009.

4. Бабенко Л.Г., Васильев И.Е., Казарин Ю.В. Лингвистический анализ художественного текста. – Екатеринбург, 2000.

5. Болотнова Н.С. Филологический анализ текста. – М., 2007.

6. Валгина Н.С. Теория текста: Уч. пос. – М., 2004.

7. Введенская Л.А., Пономарёва А.М. Русский язык: культура речи, текст, функциональные стили, редактирование. – М., Ростов-на-Дону, 2003.

8. Гальперин И.Р. Текст как объект лингвистического исследования. – М., 1981.

9. Горшков А.И. Русская словесность. От слова к словесности. 10 – 11 кл. – М., 1996.

10. Горшков А.И. Русская стилистика: Уч. пос. – М., 2001.

11. Жолковский А.К., Щеглов Ю.К. Работы по поэтике выразительности. – М., 1996.

12. Лихачёв Д.С. О филологии. – М., 1989.

13. Лурия А.Р. Язык и сознание. – М., 1998.

14. Минералов Ю.И. Теория художественной словесности. Учебник для вузов. – М., 1999.

15. Москвин В.П. Стилистика русского языка. Теоретический курс. – Ростов-на-Дону, 2006.

16. Николина Н.А. Филологический анализ текста. Учеб. пособие. — М., 2003.

17. Новиков Л.А. Художественный текст и его анализ. – М., 1988.

18. Поплавская (Лисоченко) Л.В. Лингвистический анализ художественного текста в вузе. Учеб. пособие. – Ростов-на-Дону, 2006.

19. Солганик Г.Я. Стилистика русского языка. 10 – 11 кл.: Уч. пос. для общеобразовательных учебных заведений. – М., 2001.

20. Солганик Г.Я. Практическая стилистика русского языка. Классический университетский учебник. – М., 2006.

21. Сырица Г.С. Филологический анализ художественного текста: Уч. пос. – М., 2005.

22. Троицкий В.Ю. Словесность в школе. Книга для преподавателей русской филологии. – М., 2000.

Абрамова И.Ю.

Особенности повествовательной структуры текстов произведений владимирских писателей (на примере рассказа С. Никитина «Серпантин»)

Глубина творчества владимирских писателей определяется особой эстетической формой, при этом художественный текст понимается как целостная система языковых знаков, а способ их организации служит цели создания художественного замысла и определённой культурной модели [Шаклеин 1997: 108]. Безусловно учитывается и жанровое своеобразие произведения, потому что жанр текста во многом определяет его форму.

Анализируемый нами рассказ «Серпантин» С. Никитина – это автобиографический текст, основными признаками которого являются, с одной стороны, установка на достоверность изложения, четкая фиксация пространственно-временной позиции субъекта повествования, его сложные отношения с «точкой зрения» других персонажей, а с другой – особая субъективность (модальность), основанная на актуализации тождества системы оценок повествователя и автора.

Попытка анализа повествовательной структуры рассказа С. Никитина «Серпантин» связана с детерминантным подходом в области стилистики текста, поиском ведущих доминантных речевых средств выражения художественного замысла автора [Жумадинова 1994: 75].

Внешнюю структуру рассказа организует грамматическая оппозиция «персонального» повествователя-рассказчика [Николина 2003: 93], языковой формой которого является личное местоимение *я*. Своеобразие этой субъектной формы учитывается автором: такой повествователь может выступать как наблюдатель, свидетель, непосредственный участник действий

и находиться в различных отношениях с другими персонажами, в частности с главным героем рассказа (Гришкой). В организации повествовательной структуры произведения С. Никитина это основная текстообразующая оппозиция (рассказчик – Гришка), которая поддерживается и другими текстовыми единицами. Сразу же следует отметить глагол *выделялся*, наиболее часто употребляемый в описании Гришки и выполняющий в создании смысловой структуры этого персонажа особую функцию. Включение культурно значимой, универсализованной лексики в изобразительный ряд текста приводит к одновременной актуализации нескольких оттенков значения этого глагола, связанных с разными контекстами его употребления [Шаклеин 1997: 108]. Смысловая доминанта, заданная этим глаголом (*выделяться* значит ‘отличаться от других’ [СРЯ, Т.1, 1986: 252]), контекстуально конкретизируется: герой отличался *«своей волевой внешностью, могучим натиском в спорах < ...> и тем, что **уже** напечатался в районной газете*». В лексико-семантическом поле слов-характеристик Гришки преобладают языковые единицы с семами ‘воли’, ‘силы’, ‘мощи’, которые «сокрушали»: *«**порабощала** нас мощь Гришкиной уверенности в себе*», то есть полностью подчиняла своей власти, влиянию, ставила в **зависимое положение** [СРЯ, Т. 3, 1987: 300]. Предложения-характеристики грамматически дополняют актуализированную семантику: герой чаще всего является активным субъектом действия, как и в ключевой фразе *«Гришка ... **уже** напечатал ... рассказ*». Наречие *уже* употребляется для семантического подчёркивания [СРЯ, Т.4, 1988: 473] глагола *напечатал*, характеризуя это действие как некое достижение героя, сумевшего рано «*постичь ... тайны творческой магии».*

Основная структурная антитеза текста подчиняет себе целый ряд других оппозиций, выполняющих главную роль в смысловом и сюжетном развёртывании текста. Посредством стилистической фигуры повтора-

подхвата («Гришка уже напечатал **рассказ**» – «Мне **рассказ** не понравился») меняется субъективный фокус повествования: установка на достоверность рассказа уступает место подчёркнутой субъективности рассказчика, а само же написание рассказа (для Гришки – основная **работа**) сразу же семантизируется в тексте как художественно значимая оппозиция: достижение («***уже*** *напечатал*», «*выпьем за успех*») – неудача («*рассказ не понравился*»). Стилистическая фигура контраста автором употребляется нередко, поскольку является одним из основных изобразительных средств выделения противоречий жизни: «*Я верю, что буду* ***первым*** *… или* ***никем***» (говорит Гришки). В данном примере такой вид контраста, как амфитеза, реализует приём описания целого путём указания на его крайние точки [Москвин 2006: 333], что сообщает читателю подтекстовую информацию об отношении героя к своей работе (к писательству): неприемлемость середины, быть не первым для героя означает быть «никем». Именно поэтому Гришка стремится во что бы то ни стало «выделяться»: «…как **заклинание,** твердил своё: – **Работать** надо, старики, **работать**!». Контактное расположение слов *заклинание*, *твердил*, *работать* актуализируют в смысловой структуре героя следующие семы: ‘настойчиво’ ‘постоянно говорить’ ‘повторять’, что дополнено в тексте неоднократным повтором грамматических форм слова **работать**, а также контактным корневым повтором **работал** – **работоспособность**. Однако такое упорство, «напористость» героя с точки зрения рассказчика-наблюдателя «*граничило с* ***самоистязанием*** *фанатика*». Так в тексте появляется важнейшая смысловая оппозиция, основанная на достаточно неожиданном семантическом контрасте: с одной стороны, нужно работать, чтобы стать первым, порабощать своей «мощью» других, с другой стороны, всё это –постоянное самоистязание. Последующие части текста способствуют раскрытию авторского замысла в отношении пути героя от работы (деятельности как созидания,

«примера» для других) до антиработы (деятельности как разрушения). Одна из основных нравственно-этических метафор русской литературы, выражаемая словом *путь*, в тексте С. Никитина получает своеобразное, индивидуально-авторское наполнение.

Путь героя в повествовательной структуре рассказа имеет определённую временную протяжённость и несколько пространственных точек. Ведущей пространственной доминантой является понятие «институт», представленное в тексте посредством однокорневого повтора: «*Осенью мы оба были приняты в Литературный* ***институт*** *<…> Помню нашу первую* ***институтскую*** *библиотеку <…> Гришка воспринял* ***институт*** *по-своему*». Для автобиографического жанра глагол помню, повторяющийся в рассказе неоднократно, достаточно характерен. Однако С. Никитиным четыре раза после него ставится пунктуационный знак «многоточие». Любопытно, что этот знак становится графическим знаком выражения следующей оппозиции: это знак обозначения незаконченности высказываний-воспоминаний, вызванных волнением рассказчика [Розенталь, Теленкова 1985: 75], поиска единственно верного слова [Николина 2003: 111], здесь дорогая сердцу память (память рассказчика-повествователя выражена лексико-семантическим полем таких единица, как «*ощущение полуреального мира*», «*трепетная радость* ***постепенного приобщения*** *к искусству*»), оппозиционирует с другим восприятием института – восприятием Гришки («*терять время здесь*», когда «*работать надо*»).

Основное семантическое поле характеристики героя – «*работать надо*» реализуется в тексте через приём логической дефиниции [Москвин 2006: 335]: «писать роман» означало следующее: «пошлялся недельку по Шкловскому и Оршанскому районам, схватил внешнюю обстановку»; «создавать образы» на Гришкином языке означало «писать мужиков»; инте-

ресно, что в речи героя преобладают слова просторечной или разговорной лексики в целях сниженной, грубоватой оценки предмета речи [Филин: 1979: 239] (пошлялся, схватил, мужиков).

Помимо пространственной доминанты «институт» герои противопоставляются и на основе других понятий. Так, употребление слова Волга, вбирающего в себя такие текстовые семы, как ‘мощь’ природы, ‘тысячи судеб’ людей, которые «не объять разумом», «не выразить словом» (с точки зрения рассказчика), противопоставлено психологии Гришки («*это только уводит в сторону», «поеду-ка я* ***домой*** *…* ***работать****», «****глухо*** *прожил зиму*»).

Рассказ С. Никитина строится таким образом, что с каждым его эпизодом выявленные противопоставления дополняются различными семантическими оттенками и таким образом служат важнейшим средством смыслообразования текста. Однако ключевой семантической цепочкой, на которой строится не только характеристика главного персонажа произведения, но и постепенно раскрывается основной художественный замысел, является понятие «работать», реализующееся в многочисленных повторах. Эта цепочка используется и для характеристики второстепенных лиц, например, Гришкиной жены, которая «была под стать ему», она также неоднократно произносит слово *работать*, контекстуальное значение которого раскрывается целым семантическим рядом: «***перепечатка*** *рукописей,* ***подшивание*** *газет,* ***отыскивание*** *книг … доставляло ей истинное наслаждение*». Суффикс -*ний*- в этом ряду отглагольных существительных приобретает подчёркнутое значение характеристики действий обоих героев как «механических». Отрицательное значение, сопровождающее это «механическое» писательство, даётся в произведении через оценку рассказчика, выраженную следующими средствами: 1) фразеологическим оборотом, имеющим отрицательную коннотацию «*романы Гришки,* ***сработанные как по колодке*** …», то есть все одинаковы, похожи [СРЯ, Т. 2, 1986: 75];

2) репликой героя «*Я словно серпантин жую … А оборвать уже* ***духу нет***»; 3) в конце «пути» привычное для героя слово «работа» заменяется вульгарным словосочетанием – «*литературообразная стряпня*».

Таким образом, Гришкины «мощь», способность «сокрушить» через несколько лет превратились в немощь, что изображается в тексте посредством многочисленных совмещённых двучленных оппозиций (следует добавить к отмеченным выше и такие, как «*подтянулся на сильных руках*» (в начале рассказа) – «*телесная масса», «новая привычка – опираться на суковатую палку*» (в конце рассказа); «*напористый, чуть с иронинкой взгляд*» – «*набрякшие веки*»; «*перемахнул через подоконник*» – «*объвял*» и т. д.). Важнейшая черта индивидуально-авторских языковых элементов текста – способность актуализировать определённые семантические оттенки, которые в иной лингвокультурной ситуации выступали бы как нейтральные [Шаклеин 1997: 105]. Контекстуальное употребление слова работоспособность (не соответствующее общеупотребительному активная деятельность) является средством характеристики «пути» героя, трансформации его в человека безвольного, опекаемого, оставшегося без «духу».

Литература

1. Жумадинова Г.А. Речевое развитие учащихся при восприятии и продуцировании текста: Дис. .. канд. пед. Наук. – СПб, 1994.

2. Москвин В.П. Стилистика русского языка. – Ростов-на-Дону, 2006.

3. Николина Н.А. Филологический анализ текста — М., 2003.

4. Розенталь Д.Э., Теленкова М.А. Словарь-справочник лингвистических терминов: Пособие для учителя. – М: Просвещение, 1985.

5. Словарь русского языка: В 4-х тт. / Под ред. А.П. Евгеньевой. – М., 1985 – 1988.

6. Филин Ф.П. Русский язык. Энциклопедия. – М., 1979.

7. Шаклеин В.М. Лингвокультурная ситуация и исследование текста. – М., 1997.

Алиев Т.А.

О сравнении незнакомых явлений в «Хожении в Царьград» Трифона Коробейникова

Немаловажным по значению источником для изучения древнерусской лексики являются широко распространенные произведения о реальных исторических событиях. Эти произведения отличаются стремлением повествователя к точности изображения явлений и событий, участником или свидетелем которых он был. Ведущее место среди них принадлежит запискам о путешествиях, которые в древности называли *хожениями* (хождениями), *путниками, странниками, паломниками, посольствами, скасками* [1, 5].

Путевые записки – хожения – в Древней Руси пользовались особой популярностью. Они переходили от одного поколения к другому в рукописных собраниях. Паломнические хожения, назначение которых – рассказать о христианских святынях и достопримечательностях, были единственной формой путевых записок в течение почти трех веков, с начала XII века по XIV век включительно. В них дается описание памятников христианской культуры и святынь.

В 90-х годах XIV века появляются произведения, положившие начало светским путевым запискам. Назначение светских хожений – рассказать о торговых или иных поездках в иноземные страны. Описания в светских хожениях велись в соответствии со временем совершения путешествия, нередко сопровождаясь и датировкой пребывания путешественника в тех или иных местах, встреч с лицами и произошедших событий.

К числу памятников светской литературы по своему содержанию и форме принадлежит «Хожение Трифона Коробейникова в Царьград» (О пути к Царю граду от Москвы и до Иерусалима).

Следует сказать, что Коробейников Трифон вошел в историю очерковой литературы, прежде всего, не как путешественник, а как автор двух хожений, которые неоднократно переписывались.

Путешественник, выполнявший дипломатические поручения царей Ивана Грозного и Федора Ивановича, выходец из купеческой среды, впоследствии получивший должность дворцового дьяка (в грамотах, начиная с 1588 года. Коробейников именуется дьяком: судя по этим документам, можно предполагать, что Трифон Коробейников как дьяк выполнял дела в Посольском приказе).

Первое путешествие на Восток Трифон Коробейников совершил в 1583 – 1584 гг. Впечатления от путешествия описаны в «Хоженни купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока».

Второе путешествие Трифон Коробейников совершил по поручению царя Федора Ивановича в 1593 – 1594 гг. – в Царьград, Иерусалим и Антиохию. В итоге второго путешествия Трифоном Коробейннковым были написаны путевые записки, в которых рассказывается о пути от Москвы до Царьграда, проходившем черва Смоленск, Оршу, Борисов, Минск, Слуцк, Туров, Полонное, Каменец-Подольский и др. Из Константинополя Трифон Коробейников совершил поездку в Палестину и Антиохию, но записки повествуют лишь о пути из Москвы до Царьграда.

Второе хожение Трифона Коробейникова было издано в «Чтениях Общества астерии и древностей российских» С. О. Долговым (1887. Кн. I) и Х. М. Лопаревым в «Православном палестинском сборнике» (Т. IX. Вып. 3. Снб.. 1889). Сведения о списках «Второго хождении Трифона Коробейникова» даны в разборе издании С. О. Долгова (ЖМНП, ноябрь, 1887, с. 137 в ст.). По изданию С. О. Долгова (см.: Чтения Общества истории и древностей российских, 1887 г. Кн. 1. М., 1887) текст «Хожения» был опубликован в книге «Записки русских путешественников XVI-XVII вв.» с комментарием Н.И.Прокофьева и Л.И.Алехиной.

Есть основание считать, что записки, известные под названием «Второго хожения» Трифона Коробейникова, были написаны раньше, чем «Хожение купца Трифона Коробейникова по святым местам Востока», созданное, по нашему убеждению, на рубеже XVI — XVII вв. [1, 435]

Эти записки представляют собой интересный и ценный материал как для филолога, так и для историка. Языковые особенности «Хожения в Царьград» представляют несомненный лингвистический интерес.

Структура «Хожения…» Коробейникова традиционна. Она начинается с вступления, в котором сообщается время, место, куда направляется путешественник. В официальном начале своего «Хожения…» Коробийников указывает свое имя, сообщает, куда и зачем он путешествовал. Вслед за вступлением идет цепь описаний: «Пошел с Москвы Трифон Коробийников генваря в 19 день, в пятницу, и пришел в Смоленск генваря в 25 день, в четверг, а из Смоленска пошел в Литовскую землю февраля в 3 день».

«Как старшие путешественники-писатели **Коробейников Трифон** стремится точно называть расстояния между отдельными остановками в пути: *«А до рубежа Литовскаго и до Рускаго от Смоленска до реки Иваты 70 верст, а от реки Иваты до Орши 50 верст»; от Орши 5 верст есть село Варач; а от Барача до села Лесунова 20 верст, а от Лесунова до села Озерцова 23 версты, а от Озерца до села Точилова до Гостинеч 10 верст. До Бобра 20 верст, а в нем торжек, а от Бобра до посадцу до Крупки 10 верст; а от Крупки до посадцу до Начи 3 версты, а от Начи до Борисова городка 40 верст»* или *«а от городка от Борисова до села до Плисы 30 верст; а от Плисы до посадцу до Смолевич 5 верст, а А от Смолевич до королева города Менска 35 верст. А от Менска до села Патован 20 верст, а от Патовин до села Патреши 30 верст»;* дает краткие сведения о наиболее значительных городах: *«Городок Слутьцк невелик, помен-*

ши Коломны, древяной, а около городка острог на городовое дело, а в остроге торги да двор панской, да жилецких дворов з двести, а посадом болши Ростова, да под городом две реки... А Менска Слутцкий град торгами лутше и люд-ми, а у града в воротех и у острогу стоят воротники и стрелцы с ружьем, а в острог иноземца, не сказав, не пустят».

Коробейников не только тщательно отмечает расстояние между городами и другими населенными пунктами, но и указывает характер дороги – болото, лес. Так, он писал: «*а ехать все лесом, нет ни сел, ни деревен*», *««а от Патреши до села Паукова 20 верст, а все ехат болотом», «а ехати промежь Храпуни и Собечина лесом», «а от Болушан до села Степановцов 30 верст, а все лесом»; «Есть река Дунай, велми широка, в ыных местех и глубока добре, и островиста, а в ыных местех мелка песчана, а песок в ней велми бел, а в ыных местех ил, и вода в ней светла; поперег ея верст с 8, а в ыных местех и шире, и уже».*

Коробейников также отмечает, где есть мосты, подробно описывает строение мостов, отмечая иногда даже отдельные детали и материал, из которого мост построен: *«а от городка едучи к Мечиску мост древяной через реку и черес пруд», «и туто мост древяной на каменных столпех»,* «*а через проливу едучи с поля с посаду мост каменной на сводех каменных».*

При описании городов Коробейников обращает особое внимание на ряды, на количество лавок: «*А посаду в Ясех с Ростов и лавок много, в лавках товары всякие и торги добры*»; «*Городок Слутьцк невелик…, древяной, а около городка острог на городовое дело, а в остроге торги да двор панской, да жилецких дворов з двести…», «…Слутцкий град торгами лутше и людми, а у града в воротех и у острогу стоят воротники и стрелцы с ружьем, а в острог иноземца, не сказав, не пустят» «а около городка острог на городовое дело, а в остроге торги да двор панской, да жилецких дворов з двести», «А место людно и торги добры»*

Что касается сведений, которые Коробейников сам проверить не мог, о них всегда сообщается с оговоркой – «сказывают»: *«и вернии людие сказывают, что тот столп поставил царь Константинь Флавиян» «Правота есть, сказывают тутошние люди, что был городок на высокой горе»; «и тутошние люди сказывают, что та пролива вышла в море в Чермное».*

Таким образом, главная задача его записей – описать чужие места, увиденные любознательным путешественником.

Коробейников описывал незнакомые предметы и явления, реки и города для большой наглядности, сопоставляя их со знакомыми, родными, главным образом, в окрестностях Москвы или близ нее (Москва-река, Яуза, Ока, Можайск, Вязьма, Коломна). В этом есть глубокий смысл – путешественник постоянно мысленно осуществляет связь с родной землей. Приведем несколько примеров сравнения рек, городов и др. **Сравнение рек:** *«река Сыслан поменши реки Березыни», «река Яцвига, поболши реки Березины», «река Угриты, с реку Березину»; «река Березина, с реку со Одрев, «река Одрев, с реку с Язу»; река Маленка, величиною с Яузу; «река Камчин величиною с Яузу»; «Припрят, поменше Оки реки», «река Хвора, болши реки Оки»; «две реки, Весяда Слунь, величиною с Москву реку»; «на реке на Днепре, на берегу, а река поболши Москвы реки», от Хотена до реки до Пруда 10 верст, река менши Москвы реки; «река Каменка, с Москву реку»;*

сравнение городов: *«Городок Костянтинов древяной, с Вязму», «Городок Менск…, величиною с Вязму; «Город Туров невелик древяной, с Можаеск», «Городок Звягль древяной невелик, с Можаеск»; «Городок Борисов древян невелик, поменши Дорогобужа»; «Городок Слутьцк невелик, поменши Коломны»»; «Городок Немиричь невелик древяной, с половину Борисова городк»; «Городок Хотен каменной невелик, поменши Перестрела»;*

сравнение церквей:

«соборная церков Николы Чюдотворца, величеством болши Николы Гостунского и выше».

В «Хожении…» встречаются и другие сравнения: *«а посадом болши Ростова», «посаду немного, толко з Борисов городок», «а посаду в нем немного болши Борисова городка», «а посаду немного, толко з Болвановые», «а посаду в Ясех с Ростов», « а величина того острова с Китай город»* и др.

В одних случаях Коробейников использует в повествовании иноязычную лексику без какого-либо перевода, в других – сопровождает иноязычные слова пояснениями: *«А в комнате зделан Рундук в пояс человеку»* (Здесь: Рундук – «возвышение со ступеньками, прилавок с ящиками (на рынке, в каюте ит.д.» Из тюркских языков orunduk – «подушка, прокладка»).), *«слан коврами; а на рундуке на месте сидит Волошской государь, – а место зделано по-турски, как мочно сести, – и перед ним стоят свечи в шанданех»* (Шандан (др.русск. шандал) – из тюркских языков «подсвечник»); «*да пред ним же стоял по-волошески егречь, а по-руски» казначей, и люди его стоят, сняв шапки*». Или, «*ратуша велика каменная, а по-русски полата, а под у нею подклет и погребы*»; «*в той палате коньстянтиновской жилец, их судья, а по-литовски ивоит*»; «*а около мечети, что монастырь, ограда каменная*»; «*стоит монастырь великий Пандократор, а порусски Вседержитель, а в нем есть дцка, на ней же несли Христа ко гробу*» (от греч. παντοκράτορ, ορος, всесильный, всемогущий, вседержитель, которое в свою очередь образовано от наречия πάντα / πάντη повсюду, везде и κρατέω – быть сильным, править всем, царствовать над кем, владеть, брать или одерживать вверх) [1]; «*да на посаде ратуша велика каменная, а по-русски полата*» – Ратуша [польск. ratusz < нем. Rathaus < Rat совет + Haus дом] – 1) орган самоуправления в городах феодальной Германии и в некоторых других стран; здание, в котором он помешался; 2) в России в 18-ом веке – орган городского самоуправления, в 18 – 19 вв. –

сословный судебный орган в посаде [4]; «*а у посаду в Констянтинове с Ростов*»; «*а соборная церков Николы Чюдотворца, величеством болши Николы Гостунского и выше*», «*А в сторону от того монастыря, перестрела з два есть монастырь зовется Апоколепсисных монастырей и много мощей чюдесных*».

Таким образом, Коробейников оставил нам дневник – путеводитель, по которому читатель может следить за всем этапом путешествия: от выезда его из родной Москвы до прибытия на обратном пути в Царьград, к которой относится последняя запись.

«Сказание...» Коробейников не потеряло своего значения и для наших дней.

Литература

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. Репринт. V издания 1899 г. М.: 1991.

2. Записки русских путешественников XVI – XVII вв. / Сост., подгот. текстов, коммент. Н. И. Прокофьева, Л. И. Алехиной; Вступ. Ст. Н. И. Прокофьева. – М.: Сов. Россия, 1988. – 528 с. ил. стр. 23 – 32, 435 – 439.

3. Книга хожений. Записки русских путешественников XI – XV вв. / Сост., подгот. текста, пер., вступ. Статья и коммент. Н. И. Прокофьева; Худож. А. С. Бакулевский и А. А. Бакулевский. – М.: Сов. Россия, 1984. – 448 с., ил. – (Сокровища древнерусской литературы).

4. Словарь иностранных слов. – 10-е изд., стреотип. – М.: Рус. яз., 1983. – 608 с.

Артамонова М.В.

Вопрос о древнерусской синонимии в работах В.В. Колесова

В исторической лексикологии вопрос о семантической сущности древнерусской синонимии остается до сих пор недостаточно разработанным, так как диахронное понимание синонимии не получило еще всестороннего описания. Следует также отметить, что древнерусская синонимия не находит полного отражения в исторических словарях, в лексикографической практике остается актуальной задачей составление исторического словаря синонимов русского языка [1; 2].

В современном русском языке синонимия определяется как «тип семантических отношений языковых единиц, заключающийся в полном или частичном совпадении их значений. Семантическая сущность синонимии – эквивалентность всего объема значений лексических единиц, отдельных их значений или совпадающих сем значений. В функциональном плане синонимия выступает как способность языковых единиц благодаря тождеству или сходству их значений уточнять или замещать друг друга во всех или определенных контекстах, не меняя содержания высказывания. Эквивалентные содержания синонимов находятся в отношении взаимной замены (двусторонней импликации)» [10: 446].

В диахронии существует иное понимание синонимии, которое мы попытаемся представить, опираясь на труды профессора В.В. Колесова, уделившего значительное внимание древнерусскому слову как синкрете и его возможности вступать в синонимические связи в древнерусском тексте. Согласно теории семантического синкретизма древнерусское слово – это синкрета, каждое потенциально возможное значение которой раскры-

вается только в тексте. По определению профессора В.В. Колесова, синкрета есть «сложное понятие, функционально представленное как образ и воплощенное в символе (точнее, в словесном знаке», синкрета - это понятие, данное не логически, а психологически, «это не сам знак (не слово), а его содержательные формы, которые сосредоточены на признаке…» [9: 154, 165]. В словах-синкретах референт (объект внеязыковой действительности, который имеет в виду говорящий), сигнификат (понятийное содержание слова) и лексическое значение являются нерасчлененными [11: 17].

В работах В.В. Колесова древнерусская синонимия рассматривается как способ реализации многозначности синкретичного древнерусского слова. Такое понимание древнерусской синонимии поддерживается утверждением исследователя о том, что «для средневекового человека слово и представление (понятие) было одно и то же, а роль современного нам понятия исполнял конкретный образ вещи, а не такая отвлеченность понятийного типа» [8: 85; 6: 13].

Отличие в семантической сущности древнерусской и современной синонимии отмечает и Л.П. Клименко, предлагающая термин «полиномия» для обозначения синонимии как лексико-семантической категории в диахронии: «количественно преобладающие семантические синкреты порождают явление полиномии, при которой одно и то же явление называется разными словами, не являющимися синонимами в современном понимании» [4: 19]. Следовательно, в древнерусском языке синонимия не является способностью языковых единиц уточнять или замещать друг друга, так как она «подчеркивает не столько различные стороны именуемого объекта, сколько опирается на его понятийное единство, чем принципиально различается древнее и современное понимание синонимии» [3: 18].

Семантическая сущность древнерусской синонимии отчетливо проявляется, на наш взгляд, в одном из видов часто употребляющихся в древ-

нерусском тексте устойчивых сочетаний, которые определяются нами как парные именования. Парное именование древнерусского текста является лексической единицей, значение которой выражается синтагматически. Представляя собой двухкомпонентное сочетание с сочинительной связью частей, парное именование по структуре подобно сочиненному ряду слов, но по своим семантическим признакам – способности реализовать единое, нерасчлененное значение и выступать в качестве цельной номинативной единицы – парное именование древнерусского текста близко к слову: *«Зане князь щедръ отець есть слугамъ многим: мнозии бо оставляють* ***отца и матерь*** (‘родителей’)*, к нему прибhгают»* («Моление Даниила Заточника); *«Защитилъ бо есть сию блажену Вольгу от* ***противника и супостата*** (‘врага’)*...», «Се же увhдhвъше людье, ... снидошася и плакашася по немь, бояре акы заступника ихъ земли, убозии акы* ***заступника и кормителя*** (‘покровителя’)*»* («Повесть временных лет»); *«А еже испьрва житие ихъ въ пещерh, и елико* ***скърби и печали*** (‘страдания’) *прияша…»* («Житие Феодосия Печерского»); *«Тако же и кораблeникъ, и хитрии кормници…, милости ожидающе отъ бога и подобна вhтра, а не противу* ***бури и волнамъ*** (‘ненастья’) *морьскым идут…»* («Житие Авраамия Смоленского).

В.В. Колесов для обозначения данных конструкций использует термины «парные именования», «парные соединения близкозначных слов», «редупликации», «сдвоенные формулы» и выделяет особенности их семантической организации: на основе сближения частных значений объединяемых слов образуется «понятие собирательного смысла, художественная сила которого возникает из совместимости прежде разнонаправленных смыслов»: совмещение значений личного переживания субъекта с осуждением коллектива (*горе и печаль*, *страхъ и ужасъ*, *радость и веселье*), совмещение частного и общего (*часъ и время*), внутреннего и внешнего (*чудо*

и диво, чудиться и дивиться) [5: 145; 7: 28]. По мнению исследователя, в подобных формулах-синтагмах содержится символизм особого рода: эти сочетания характеризуются возможностью совмещения христианской символики с народно-языческой, которая объясняется «совпадением в характере ее воплощения и сходством в наборе символов; редупликации типа «*солнце-свет*» и «*радость и веселье*», помимо того, что они раскрывают причинно-следственные связи в выражаемых «понятиях», стали возможными только при таком совмещении: для язычника - «*солнце*», а для христианина - «*свет*»; в таком же отношении «*радость*» (личное чувство, выраженное высоким словом книжного происхождения) и «*веселье*» (коллективное переживание радости, выраженное разговорным словом) и т.д., - все это примеры «наложения» гетерогенных символов в результате компоновки новой синтетической модели мира» [7: 28].

По наблюдениям В.В. Колесова, парные именования древнерусского текста реализуют синкретичное значение, образованное на основе метонимического переноса: первоначальная связь компонентов в парных именованиях – это «связь подобия на метонимической основе», метонимическое уподобление в анализируемых единицах «обеспечивает принцип отвлеченности от конкретного (то есть создает образ) и одновременно – представление частного в собирательности (то есть приближает к символу)» [9: 223]. Направление в развитии собирательности в парных именованиях может быть различным, например, его можно представить оппозицией *целое ~ часть целого* (*врѣмена и лѣта, время и час, убийство и кровопролитие*) или оппозицией *причина ~ следствие* (*сильный и всемогий, золъ и ужасьнъ, смиренъ и кротъкъ*). Эта собирательность и метонимическое уподобление структурно-семантических компонентов парных именований отражает, с нашей точки зрения, сущность синонимии в этих сочетаниях.

Важнейшим наблюдением профессора В.В. Колесова, способствующим пониманию древнерусской синонимии, является указание исследователя на то, что эта семантическая категория (так же, как и полисемия, метонимия, собирательность) выражается в синтагматике, на уровне текста. Именно в тексте происходит синонимическое сближение слов-синкрет, что позволяет образовывать устойчивые сочетания близкозначных слов – парные именования, компоненты которых называют одно и то же явление, но по- разному, реализуя многозначность семантической синкреты, что не позволяет их отождествлять с синонимами в современном понимании.

Литература

1. Борисова Е.Н. Исторический словарь синонимов русского языка. Замысел и перспективы / Разноуровневые характеристики лексических единиц: сб. науч. ст. по материалам докл. и сообщ. конф. – Ч. 1. – Смоленск: СГПУ, 1999. – С. 102-106.

2. Борисова Е.Н. Словарная статья в историческом словаре синонимов русского языка / Пятые Поливановские чтения: сб. науч. ст. по материалам докл. и сообщ. конф. – Ч. 2. – Смоленск: СГПУ, 2000. – С. 11-21.

3. Клименко Л.П. Имя существительное и глагол как компоненты семантической структуры текста / Взаимодействие слова и контекста в истории древнерусской и русской письменной речи: межвуз. тематич. сб. науч. тр. – Н. Новгород: НГУ, 1990. – С. 15-27.

4. Клименко Л.П. К вопросу системной организации лексики в старославянском языке X-XI вв. / Разноуровневые характеристики лексических единиц: сб. науч. ст. по материалам докл. и сообщ. конф. – Ч. 2. – Смоленск: СГПУ, 2001. – С. 16-23.

5. Колесов В.В. Древнерусский литературный язык. – Л., 1989. – 295 с.

6. Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л., 1986. – 312 с.

7. Колесов В.В. Общие понятия исторической стилистики / Историческая стилистика русского языка: межвуз. сб. науч. тр. – Петрозаводск: ПГУ, 1990. – С. 16-36.

8. Колесов В.В. Синонимия как разрушение многозначности слова в древнерусском языке / Вопросы языкознания. – 1985. – № 2. – С. 80-87.

9. Колесов В.В. Философия русского слова. – СПб., 2002. – 448 с.

10. Новиков Л.А. Синонимия / Лингвистический энциклопедический словарь: Языкознание // Гл. ред. В.Н. Ярцева. – М.: «Большая Российская энциклопедия», 1998. – С. 446.

11. Пименова М.В. Эстетическая оценка в древнерусском тексте: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. – СПб., 2000. – 38 с.

Волков В.В.

Стилистическая принадлежность эргонимов (на материале эргонимии г. Коврова Владимирской области)

Эргоним [греч. ’έργον‘ дело, занятие, работа, ’όνομα‘ имя, название] – название делового объединения людей [3]. «Деловые объединения людей» – это любые союзы, организации, учреждения, корпорации, предприятия, общества, заведения, кружки» [2].

Различия денотатов и ведущих функций эргонимов обусловливают их стилевую соотнесенность. Поскольку основная функция эргонимов (прежде всего коммерческих) – рекламная, их принято считать проявлениями стиля языка рекламы. Исследователи неоднократно отмечали, что основная особенность языка рекламы – существующий в нём конфликт норм. С одной стороны, любой рекламный текст должны отличать простота языка (при отсутствии так называемого официоза и вульгарности), довери-

тельная интонация, общедоступность и информативность. С другой стороны, текст рекламы должен отличаться оригинальностью, быть неповторимым, выражать экспрессию, в определенном смысле проявлять юмор – в целях формирования позитивного отношения к рекламируемому продукту. Таким образом, очевидно, что рекламный язык принадлежит публицистическому стилю: воздействующий характер – это основное качество, которое их отличает.

Однако в рекламном языке воздействие имеет подчёркнуто утилитарный характер. Основное отличие лексики рекламы заключается в том, что она *нетерминологична*, особенно близка к разговорной речи. Отклонения в орфографии, использование небуквенных знаков, элементов латиницы и сознательная стилизация используются в рекламном стиле как прием привлечения внимания потребителей. Ср., например, следующие названия-эргонимы города Коврова: *«Аптекаръ «ТеплоВодоОборудование», «BeautySaloon's», «Бочёнок», «ПИрекрёсток»* и мн.др. Отметим, что многие функционально объяснимые приемы, используемые в языке рекламы, даже в публицистическом стиле, основной функцией которого является функция воздействия, были бы квалифицированы как ошибки. Тем не менее, принимая рекламный стиль как существующий de facto, можно обнаружить в эргонимии сознательное игровое нарушение языковой и эстетической нормы, что обусловлено особым – утилитарным – воздействующим характером данной лексики.

По нашему мнению, следует отдельно рассматривать стилистические особенности разных групп эргонимов. В частности, особые стилистические черты характеризуют так называемые *эрготемонимы.* Для них свойственная большая строгость в использовании ресурсов языка по сравнению с обычными эргонимами. Рассмотрим стилистическую специфику эрготемонимов вслед за Т.В. Лариной [1], исследовавшей эргонимию Урала.

Эрготемонимами называют такие обозначения деловых объединений людей, которые регламентируются законодательно. Они имеют определённые обязательные, отвечающие номенклатурным требованиям, элементы и функционируют в учредительной документации. При этом, по-видимому, они должны быть отнесены к официально-деловому стилю. Эрготемоним – это официальная и обязательная часть сведений о регистрируемом юридическом лице, входящая в предусмотренные законом документы, представляемые заявителем в регистрирующий орган. Каждая запись в реестре получает государственный регистрационный номер с указанием даты внесения в реестр. Следовательно, эрготемоним представляет собой часть документа – текста, управляющего действиями людей и обладающего юридической значимостью.

С семантической спецификой эрготемонимов связана их особая стандартизация, которая обеспечивает ту степень коммуникативной точности, которая придает документу юридическую силу. Подчеркнутая логичность и эмоциональная нейтральность определяют положение эрготемонимов в официальной письменной деловой речи, которую характеризует высокая степень унификации, стандартизация, информационная нагрузка каждого элемента текста, внимание к деталям. Ср., например: *«Ковровэкскаваторсервис», «ТеплоВодоОборудование», «Теплостройбыт», ЗАО «КовровЭнергоХолдинг»* и др. В эрготемониме важна содержательная сторона; эмоциональная, оценочная и экспрессивная коннотации, если они есть, занимают второстепенное значение, так как их превалирование может помешать фирменным наименованиям выполнять свои юридические функции.

Эрготемонимы, кроме того, обнаруживают следующие качества, которые говорят об их принадлежности к официально-деловому стилю. Во-первых, лексика данного разряда имеет четко выраженную социально-

функциональную ориентированность, во-вторых, для них свойственна относительная стилевая закрытость, в-третьих, они в большой мере стандартизированы и унифицированы, в-четвёртых, можно констатировать распространенность среди эрготемонимов языковых штампов. Следовательно, использование однородных и типизированных фирменных наименований, типа *ЗАО «Внешторгбанк», ОАО «ЗиД», ЗАО «ПРОТОН», ЗАО «Ковровский завод силикатного кирпича»* с позиции функционального стиля является вполне оправданным, поскольку официально-деловой стиль стремится к стандартизации и унификации на всех уровнях языка документов: лексики, морфологии, синтаксиса.

Таким образом, стилевая принадлежность эргонимов не является однородной. В сфере эргонимии выделяются особые наименования, для которых свойственны выше перечисленные особенности, обусловленные их принадлежностью к сфере документа. При этом основная масса эргонимов (прежде всего так называемых коммерческих) не ограничивается названными рамками и отличается большей свободой в использовании лексических и словообразовательных возможностей языковой системы, поскольку номинатор руководствуется прежде всего рекламными интенциями выбираемого наименования предприятия, фирмы и проч. Стилистическую принадлежность онимов данного типа следует определить по-иному. Для них свойственны отличительные признаки лексики публицистического стиля.

Литература

1. Ларина Т.В. О концептуализации в области эргонимии // Вестник Сургутского государственного педагогического университета. – Сургут, 2006. – Вып. 3.

2. Подольская Н.В. Словарь русской ономастической терминологии / Н.В. Подольская. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Наука, 1988. – 192 с.

3. Самсонова Е.С. Функционирование иноязычных средств в эргонимии / Е.С. Самсонова // Вестник ТГПУ. – 2010. – № 6. – С. 16-20.

Ивахина Н.С.

Отражение названий растений в топонимии Александровского района Владимирской области

Географические названия окружают человека всюду. Об этом говорил известный географ В.А. Жучкевич: «Невозможно представить жизнь современного общества без географических названий. Они повсеместны и всегда сопровождают наше мышление с раннего детства» [Жучкевич 1970: 18].

Географическими собственными именами занимается ***топонимика*** – это научная дисциплина, которая изучает географические названия, их происхождение, развитие, современное состояние, смысловое значение, написание и произношение. ***Топоним*** (от греч. *τόπος* – ‘место, местность’ и *όνομα – ‘имя’) – собственное имя любого географического объекта, местное имя.*

Определенный интерес представляют топонимы, мотивированные словами-названиями деревьев, кустарников, трав, цветов – ***фитотопонимы***. Как и другие имена собственные, они «несут в себе особые, специфические стереотипные идеи, смыслы и представления, которые традиционно принято считать особым русским взглядом на мир» [Картавенко, 2010: 18].

Как известно, растительностью называют совокупность растительных сообществ, фитоценозов, которые составляют растительный покров определенного района, области, страны, земного шара в целом. Во Владимирской области в настоящее время леса занимают около 55 % территории. Преобладают сосновые леса — около 52 %, мелколиственные леса занимают 35 % лесов, широколиственно-еловые леса – около 9 % [БРЭ, 2006: 443].

В топонимии Александровского района Владимирской области выделяется восемь фитотопонимов: *Березино, Вишняково, Еловки, Калинино, Малиново, Подвязье, Подсосенье, Рябинино*. Топонимы *Березино, Еловки, Подвязье, Подсосенье* восходят к названиям дикорастущих деревьев, повсеместно произрастающих на территории Владимирской области. Топонимы *Вишняково, Калиново, Рябинино* восходят к названиям плодовых деревьев, топоним *Малиново* восходит к названию плодового кустарника.

Данные фитотопонимы образованы морфологическим способом: *Березино, Калинино, Рябинино, Вишняково, Малиново* образованы суффиксальным способом при помощи суффиксов *-ин-, -ов-,* соответственно. Топонимы *Подвязье, Подсосенье* образованы при помощи приставки *под-* и суффикса множественного числа *-j-*. Топоним *Еловки* образован наиболее древним, лексико-семантическим способом (онимизация апеллятива), при котором происходит перенесение названия с однородных объектов, чаще всего с естественно-географических, на единичные географические [Морозова 1969: 22]: *еловки* (место, где много елей) → *деревня Еловки*.

В топонимии Александровского района по количеству зафиксированных единиц фитотопонимы занимают третье место после антропотопонимов и топонимов, связанных с местоположением. Изучение фитотопонимов представляется важным, так как они дают возможность восстановить физико-географические реалии, помогают в установлении былых ландшафтов изучаемой местности.

Литература

1. Большая российская энциклопедия. — М.: БРЭ, 2006. — Т. 5

2. Жучкевич В.А. Общая топонимика: учебное пособие для географических факультетов вузов / В.А. Жучкевич. – 2-е изд., исправл. и доп. – Минск, 1970.

3. Картавенко В.С. Становление русской топонимической системы: проблемы историко-лингвистического исследования / В.С. Картавенко. – Смоленск: Изд-во СмолГУ, 2010.

4. Морозова М.Н. Вопросы топонимики / М.Н. Морозова // Учебное пособие по специальному курсу для студентов-заочников филологических факультетов государственных университетов. – М.: Изд-во МГУ, 1969.

Малахов А.С.

К вопросу об аппозитивности языковых единиц

Учение об аппозитивности в лингвистической науке сводится к изучению преимущественно синтаксических явлений – аппозитивных сочетаний, аппозитивных обособленных определений, выраженных существительным, прилагательным и причастием (в этом случае говорится об аппозитивном употреблении причастия и прилагательного) и аппозитивных придаточных.

Наибольшее распространение в современной русистике получила теория аппозитивных сочетаний, под которыми традиционно понимается сочетание приложения с определяемым им словом: Пространства бегут, с хвоста нарастав, их жарит *солнце-кухарка* (В. Маяковский); На жаркой лежанке бессменно дремала в валенках и в шубейке *баба-повитуха* (А. Н. Толстой).

Сложным является вопрос о том, какие именно сочетания двух существительных считать аппозитивными. В современном русском языке функционируют языковые единицы, построенные по модели «существительное + существительное» и совпадающие по морфологической структуре, но принадлежащие разным языковым уровням. Подобные единицы квалифи-

цируются как сложные слова, парные именования, аппозитивные сочетания, композиты, билексемы и т.д. Так, в лингвистике возникает проблема разграничения собственно аппозитивных сочетаний и сходных с ними явлений (парных сочетаний, сложных слов, сочетаний синонимов, сочетаний антонимов и др.).

При разграничении аппозитивных конструкций и сходных явлений учитываются следующие критерии: 1) характер сочетаемости компонентов (способность выражать одно или разные значения; способность компонентов выступать в качестве одного члена предложения или разных; возможность / невозможность вставить между двумя существительными какие-либо компоненты, не нарушив их целостности); 2) закрепленный или свободный порядок следования компонентов; 3) наличие / отсутствие связи между компонентами.

Наибольшие трудности связаны с разграничением аппозитивных сочетаний и парных именований, с одной стороны, и аппозитивных сочетаний и сложных слов, с другой стороны. Определить различия между аппозитивными сочетаниями и парными именованиями легче. Обе языковые единицы, по М. В. Артамоновой, способны выражать нерасчлененное значение. Различие же между указанными конструкциями заключается в характере отношений между компонентами сочетаний: в парных именованиях компоненты находятся в отношениях равноправия, здесь нет главного и зависимого компонента, компоненты же аппозитивных конструкций находятся в атрибутивных отношениях, при которых один компонент является главным, а другой - зависимым [Артамонова 2009: 32].

Сложнее провести границу между аппозитивными сочетаниями и сложными словами. Это связано с тем, что, как заметил А. Б. Копелиович, аппозитивный оборот представляет собой «нечто промежуточное от синтаксических отношений к деривационным, то есть приближается к тому, что мы называем сегодня сложносоставным словом» [Копелиович 1988: 17].

Т. А. Бертагаев предлагает различать две группы аппозитивных сочетаний (сочетания с приложением и сочетания типа *хлеб-соль*), обладающие семантикой аппозитивности, но выражающие ее по-разному [Бертагаев 1957].

В вопросе выяснения статуса аппозитивных сочетаний представляется интересной позиция З. Д. Поповой, которая, анализируя синтаксическую систему русского языка с позиций когнитивного направления в лингвистике, считает, что приложение как особый член предложения возможен только при обособлении, в то время как сочетания с необособленным приложением необходимо рассматривать как составные номинации, созданные для обозначения объекта, не имеющего однословной номинации [Попова 2009: 124]. «В подобных соединениях признаковых слов, - пишет З. Д. Попова, - трудно видеть «приложения» в смысле особого члена предложения. Это составные номинации, которые занимают одну позицию в высказывании и, следовательно, его не «осложняют» [Попова 2009: 124]. В концепции З. Д. Поповой есть рациональное зерно: признание необособленных приложений сложными словами снимает не только проблему разграничения сложных слов и аппозитивных сочетаний, но и проблему разграничения главного и зависимого компонентов внутри аппозитивной конструкции. Однако Т. И. Кочеткова в сочетаниях и с обособленным, и с необособленным приложением видит элемент структурно-семантического осложнения предложения, поскольку семантическая структура предложения с аппозитивным оборотом сочетает две пропозиции – основную, выраженную предикативной основой, и добавочную, выраженную аппозитивным оборотом. «В формировании семантической структуры высказывания аппозитивный оборот играет роль, аналогичную предложению, - так сказать, роль «предложения в предложении» [Кочеткова 2008: 33].

Итак, согласно традиционной точке зрения аппозитивность характерна для приложений, выраженных существительными. Однако еще А. А. Потебня аппозитивным считал любое употребление обособленного определения. В этом случае аппозитивными могут быть не только существительные, но и прилагательные и даже причастия. Большое внимание А. А. Потебня уделяет аппозитивному употреблению причастий [Потебня 1958].

Некоторые лингвисты считают, что аппозитивность может проявляться и в сфере сложного предложения. В данном случае речь идет о так называемых аппозитивных придаточных. Так, например, Е. А. Лютикова выделяет два вида сложноподчиненных предложений с относительным придаточным: рестриктивные (ограничительные) и аппозитивные (распространительные), которые противопоставлены друг другу на основе семантических, синтаксических и интонационных признаков. К числу таких признаков можно отнести следующие:

1) способность аппозитивных предложений относиться к личным местоимениям и имени собственному;

2) при наличии двух (рестективного и аппозитивного) придаточных, относящихся к одному опорному слову, аппозитивное придаточное следует за рестективным;

3) аппозитивные относительные придаточные не могут вводиться союзом *что*;

4) в сложноподчиненных предложениях с аппозитивным относительным придаточным между опорным словом в главном компоненте и относительным местоимением *который* в придаточном компоненте может наблюдаться несовпадение форм числа и падежа;

5) в аппозитивных относительных придаточных возможно наличие слов, которые не встречаются в рестриктивных придаточных (например, вводные слова);

6) в аппозитивных придаточных в отличие от рестриктивных возможно выделение темы и ремы;

7) наличие паузы между главным компонентом и придаточным аппозитивным и отсутствие паузы между главным компонентом и придаточным рестриктивным [Лютикова 2011].

Теория аппозитивных придаточных пока еще не получила широкого распространения в русском языке, зато она хорошо разработана в других европейских языках. Так, С. Н. Полянский, анализируя сложноподчиненные предложения с придаточным аппозитивным (на материале английского языка), определяет аппозитивность как «отношение характеризации, связанное с квантификацией» [Полянский 2011: 116-117]. В основе аппозитивности, по мнению С. Н. Полянского, лежит акуммуляция знаний реципиента о референте, не нуждающемся в идентификации [Полянский 2011: 117].

Таким образом, в истории лингвистической науки учение об аппозитивности сводится к изучению языковых единиц, не имеющих, казалось бы, между собой ничего общего: 1) аппозитивных сочетаний с зависимым компонентом - приложением, 2) аппозитивных обособленных определений, выраженных существительным, прилагательным и причастием, 3) аппозитивных придаточных, 4) сложных слов типа *диван-кровать* и 5) парных именований типа *хлеб-соль*.

Все указанные языковые единицы имеют отношение к аппозитивности. Аппозитивность можно рассматривать как языковую категорию, которая с помощью совокупности взаимосвязанных средств языка выражает аппозитивную семантику. Аппозитивностью могут обладать не только синтаксические единицы, но и единицы других языковых уровней. Обязательным признаком аппозитивности является наличие плана содержания и плана выражения. Содержанием аппозитивности является аппозитивное

значение – нерасчлененно синкретичное значение, интегрирующее предметную, признаковую и оценочную семы.

Истоки аппозитивной семантики следует искать в древнем нерасчлененном имени, выражающем одновременно предмет и признак. По мнению В. В. Колесова, в современном языке есть факты, которые указывают на совпадение вещи и ее признака в одном имени: соотношение существительных и прилагательных типа *лад – ладный*, а также поэтические выражения типа *жар-птица, сила-рать* и др. [Колесов 2013: 218].

Аппозитивное значение в языке может быть выражено разными языковыми средствами:

- аппозитивными словами, под которыми нужно понимать слова с аппозитивным значением (аппозитивность заключена в лексическом значении слова). Так, к числу аппозитивных слов следует отнести слово *медведь* с переносным значением «о неуклюжем, неповоротливом человеке» [Ожегов 2007: 439]. Значение слова возникает в результате слияния предметной, признаковой и оценочной сем;
- субстантивированными прилагательными, сохраняющими признаковое значение, но приобретающими предметное значение;
- аппозитивными сочетаниями.

Грамматическим ядром аппозитивности является аппозиция. Под аппозицией следует понимать не приложение, а номинативную структурно-семантическую единицу синтаксического уровня, возникающую на основе аппозитивной связи в результате соединения двух субстантивных слов и реализующую единое нерасчлененное значение «предмет – признак – оценка».

Таким образом, аппозитивность – это способность языковых единиц выражать аппозитивную семантику.

Литература

1. Артамонова, М. В. Парные именования в древнерусском тексте / М. В. Артамонова. – Владимир, 2009. – 208 с.

2. Бертагаев, Т. А. Отграничение сочетаний с приложением от сходных сочетаний / Т. А. Бертагаев // РЯШ. 1957. № 1.

3. Колесов, В. В. Историческая грамматика русского языка: учебник для высших учебных заведений Российской Федерации / В. В. Колесов / Учебно-методический комплекс по курсу «Историческая грамматика русского языка». – СПбГУ, 2013. – 512 с.

4. Копелиович, А. Б. Очерки по истории грамматического рода / А. Б. Копелиович. – Владивосток, 1988. – 120 с.

5. Кочеткова, Т. И. Аппозитивное словосочетание – элемент структурно-семантического осложнения предложения / Т. И. Кочеткова // Вестник ОГПУ. 2008. № 2. – С. 31-38.

6. Лютикова, Е. А. Семантические типы относительных предложений в русском языке: анализ корпусных данных / Е. А. Лютикова // Вестник ТГГПУ. 2011. №4 (26). – С. 199-204.

7. Ожегов, С. И. Словарь русского языка: Ок. 53 000 слов / С. И. Ожегов; Под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. – 24-е изд., испр. – М.: ООО «Издательство Оникс»: ООО «Издательство «Мир и Образование», 2007.

8. Полянский, С. Н. Синтаксические структуры сложноподчиненных предложений определительного типа / С. Н. Полянский // Экономические и гуманитарные исследования регионов. 2011. № 1. – С. 112-122.

9. Попова, З. Д. Синтаксическая система русского языка в свете теории синтаксических концептов / З. Д. Попова. – Воронеж: изд-во «Истоки», 2009. – 209 с.

10. Потебня, А. А. Из записок по русской грамматике, том I-II / А.А.Потебня. – М., 1958.

Пилипенко Н.В.

Семантика и структура описаний человека в житиях XI – XIII вв.

Наша статья посвящена описаниям человека в житийных текстах XI – XIII веков, представленных отображением внешнего облика и морально-этической характеристикой.

Описания внешности в житийных текстах XI – XIII веков лаконичны и просты [Лихачёв 1987: 12], никак не связаны ни с внутренней жизнью, ни с психологическим состоянием человека и сводятся к перечислению деталей его внешнего облика, среди которых рост и части тела *(тѣлъмь крѣпъка и сильна, крѣпъкъ тѣлъмь и сильнъ, тѣлъмь благъ и крѣпъкъ, тѣло удручено бяше, плешиву развѣ имѣя главу), лицо (свѣтлость лица его блѣдъ имущее, черну браду таку имѣя, лице же его — акы лице Иосифа), детали одежды (Желѣзу же узъку сущю и грызущюся въ тѣло его,А одежа его бѣ свита власяна остра на тѣлѣ, извьну же на ней и ина свита. И та же вельми худа сущи).*

В житийных текстах встречаются только мелиоративные описания, что соответствует назидательному смыслу произведения. Однако следует указать, что в тексте «Жития Авраамия Смоленского» (XIII век) нам встретилось описание, в котором, наряду с мелиоративной характеристикой, содержится отталкивающая примета внешности, что не соответствует идеалу, с которым сравнивается объект: *Егда устраяшеся въ священчьскый санъ, образъ же и подобье на Великого Василья: черну браду таку имѣя,* ***плешиву развѣ имѣя главу.*** (Житие Авраамия Смоленского) [ПЛДР 1981: 78].

В основе описаний внешности, представленных в житийных текстах XI – XIII веков, лежат контексты, представляющие собой предикативные

конструкции. Ядерными являются ряды, состоящие из имен прилагательных в предикативной функции, входящих в состав специальных оценочных синкретем, содержащих «особый показатель оценочности – творительный падеж отношения» [Пименова 2007: 75] (*тѣлъмь крѣпъка, тѣлъмь благъ)*: *Оному о томь не послушающю ея, и якоже многашьды ей отъ великыя ярости разгнѣватися на нь и бити и , **бѣ бо и тѣлъмь крѣпъка и сильна**, якоже и мужь* (Житие Феодосия Печерского) [ПЛДР 1978: 310]; *Бѣаше бо, и преже рѣхъ, **крѣпькъ тѣлъмь и сильнъ*** (Житие Феодосия Печерского) [ПЛДР 1978: 342] и под.

Следующий контекст содержит описание Александра Невского: *Но и взоръ его паче инѣх человекъ, и глас его — акы труба в народѣ, лице же его — акы лице Иосифа, иже бѣ поставилъ его египетьскый царь втораго царя въ Египтѣ.* (Житие Александра Невского) [ПЛДР 1981: 426]. Он представляет собой ряд предикативных конструкций, построенный на основе сравнения, где основанием являются подлежащие, выраженные именами существительными, указывающими на детали характеристики объекта описания (*взоръ, глас, лице),* а сказуемые, выраженные сравнительными оборотами с союзом *акы,* выступают в качестве эталона сравнения.

Относительная скупость описаний внешнего облика объектов объясняется тем, что по нормам средневековой морали добродетели человека никак не соотносились с физической привлекательностью, поэтому в древнерусских текстах контексты, представленные частной оценкой одушевлённых объектов с точки зрения эстетики, чаще всего даются рядом с морально-этической характеристикой объекта описания, где главным критерием оценки являются моральные ориентиры человеческого поведения, продиктованные особенностями средневекового мышления, основанного на христианском идеале нравственности: *Но и взоръ его паче инѣх человекъ, и глас его — акы труба в народѣ, лице же его — акы лице Иосифа,*

иже бѣ поставилъ его египетьскый царь втораго царя въ Египтѣ, сила же бѣ его — часть от силы Самсоня, и далъ бѣ ему Богъ премудрость Соломоню, храборъство же его — акы царя римскаго Еуспесиана, иже бѣ плѣнилъ всю землю Иудейскую. (Житие Александра Невского) [ПЛДР 1981: 426]; *Бѣаше бо поистинѣ человѣкъ Божий, свѣтило въ вьсемь мирѣ видимое и просиявъшее въ всемь чьрноризьцемъ: съмѣренъмь, съмыслъмь и послушаниемь, и прочиими труды подвизаяся, дѣлая по вся дьни, не дада рукама своима ни ногама покоя. Еще же въ пещьницю часто исхожааше и съ пекущими веселяшеся духъмь, тѣсто мѣшааше и хлѣбы пека. Бѣаше бо, и преже рѣхъ, крѣпъкъ тѣлъмь и сильнъ. Вься же стражющая бѣ уча и укрѣпляя и утѣшая, никакоже раслабѣти въ дѣлѣхъ своихъ.* (Житие Феодосия Печерского) [ПЛДР 1978: 342] и под. В житийных текстах особо подчёркиваются добродетели аскетического характера: покорность, трудолюбие, кротость, мудрость, благочестие. Если объектом описания является князь, то подчёркивается милость к убогим, участие в строительстве и украшении церквей: *Тъгда же блаженый Феодосий моляшеся Богу, по вся дьни ходя въ цьркъвь Божию, бѣ же съмѣренъ сьрьдцьмь и покоривъ къ вьсѣмъ.* (Житие Феодосия Печерского) [ПЛДР 1978: 314]; *По плѣнении же Неврюневѣ князь великый Александръ церкви въздвигну, грады испольни, люди распуженыа събра в домы своя. О таковых бо рече Исайа пророкъ: «Князь благъ въ странах — тих, увѣтливъ, кротокъ, съмѣренъ, по образу Божию есть». Не внимая богатьства и не презря кровъ праведничю, сиротѣ и вдовици въправду судяи, милостилюбець, благъ домочадцемь своимъ и вънѣшнимъ от странъ приходящимь кормитель* (Житие Александра Невского) [ПЛДР 1981: 436] и под.

Следует отметить, что в житийных текстах XI – XIII веков встречаются только мелиоративные морально-этические характеристики, в которых древний автор, наряду с характеристикой, состоящей из перечисления

достоинств объекта описания, приводит описание его действий, имеющее назидательный характер и направленное на нравственное преобразование средневекового читателя.

Для выражения процессуального признака объекта описания в морально-этических характеристиках чаще всего используются глагольные формы. Они могут быть ключевыми компонентами линейного ряда: *А страждущих всех* ***насавлял, укреплял и утешал****, чтобы не знали усталости в своих трудах.* (Житие Феодосия Печерского) [ПЛДР 1978: 342]; *И бысть въдовицямъ заступьникъ и сирыимъ помощьникъ и убогыимъ заступьникъ и, съпроста рещи, вься приходящая,* ***уча*** *и* ***утѣшая, отпущааше****, убогыимъ же* ***подавая****, еже на потрѣбу и на пищю тѣм.* (Житие Феодосия Печерского) [ПЛДР 1978: 384]; *И умножишяся дни живота его в велицѣ славѣ, бѣ бо иерѣлюбець и мьнихолюбець, и нищая* ***любя,*** *митрополита же и епископы* ***чтяше*** *и* ***послушааше*** *их, аки самого Христа.* (Житие Александра Невского) [ПЛДР 1981: 436] и под. Или являются ключевыми компонентами обширного описательного контекста: *И сего убо* ***не престааше*** *Страшнаго* ***поминая*** *суда, испытаниа* ***боася,*** *и* ***не прѣстая*** *прилѣжно Бога* ***моля*** *и в нощь, и въ день, и къ всѣмъ приходящимъ оного страшнаго дне* ***не престая*** *о томъ* ***глаголя*** *и* ***почитая*** *великаго оного и свѣтлаго учителя вселеныя Иоана Златаустаго и преподобнаго Ефрѣма, и всѣхъ богогласныхъ святыхъ, Святаго Духа, глаголанаго ими, собѣ внимая и всѣмъ* ***проповѣдая****. И* ***бѣ*** *блаженый* ***съ въздерьжаниемъ*** *отъ многаго пития, пьяньства же отинудь* ***ненавидя****, ризы же по смирению* ***любя****, драгыхъ велми* ***бѣгая*** *и смирение присно* ***имѣа****. На трапезы же и на пиры отинудь* ***не исходя*** *многыхъ ради зазираний, яже бываютъ отъ мѣста избирающихъ, и инѣхъ ради многыхъ, яже бываютъ отъ многаго ради пьяньства и бѣды, и того ради сего* ***убѣгааше.*** (Житие Авраамия Смоленского) [ПЛДР 1981: 76-78]. Наиболее частотными являются глагольные формы несовершенного вида, прошедшего времени, реализую-

щие субъектно-объектные отношения через выражение предикативного признака субстанции.

Языковое оформление описаний человека в житийных текстах имеет назидательный характер и направлено на указание, каким путем следовать, чтобы достичь идеала нравственности, а также является результатом отражения восприятий средневекового человека, мышлению которого, как указывает В. В. Колесов, чужда «чрезмерная отвлечённость, столь свойственная нашему времени» [Колесов 1986: 14]

Литература

1. Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: Издательство ЛГУ, 1986. – 312 с.

2. Лихачёв Д.С. Человек в литературе Древней Руси.//Лихачёв Д.С. Избранные работы: В 3 т.: Л., 1987. Т.3

3. Никольская А. Б. К вопросу о «словесном портрете» в древнерусской литературе// Сб. ст. к 40-летию учёной деятельности А. С. Орлова. – Л., 1934 – 191-200 с.

4. Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. Вступит. статья Д.С. Лихачёва. Сост. и общая ред. Д.С.Лихачёва и Л.А.Дмитриева. М.: «Худож.лит.», 1978. – 413 с.

5. Памятники литературы Древней Руси: XII век. /Вступит.статья Д.С. Лихачёва; Сост. и общая ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачёва; Оформл.худож. В. Вагина. – М.: Худож.лит., 1980. – 704 с.

6. Памятники литературы Древней Руси: XIII век. /Вступит.статья Д.С.Лихачёва; Сост. и общая ред. Л.А. Дмитриева и Д.С. Лихачёва. – М.: Худож.лит., 1981. – 616 с.

7. Пименова М. В. *Красотою украси*: выражение эстетической оценки в древнерусском тексте. – СПб.; Филологический факультет СПбГУ; Владимир: ВГПУ, 2007. – 415 с.

Пименова М.В.

Русский язык и ментальность в трудах профессора В.В. Колесова

К юбилею выдающегося Ученого
и дорогого Учителя

Владимир Викторович Колесов – известный языковед-русист, доктор филологических наук, профессор, заслуженный деятель науки Российской Федерации, действительный член Академии гуманитарных наук, автор более 500 работ (среди которых около пятидесяти монографий) [1; 2; 19]. Владимир Викторович активно издает древнерусские тексты, описывает и исследует их в многотомных сериях «Памятники литературы Древней Руси», «Библиотека литературы Древней Руси», а также книгах «Мудрое слово Древней Руси», «Домострой», «Жизнь и житие Сергия Радонежского», «Кирилл Туровский» и др. [Там же].

Несмотря на военные годы и послевоенную разруху, сам В.В. Колесов считает, что «его личной и творческой биографии сопутствовало четыре “везенья”» [13: II], связанных, во-первых, с рождением в дружной многодетной семье (10 апреля 1934 года в г. Уссурийске Приморского края), где он был старшим сыном, постоянно заботящимся о младших братьях и сестрах, во-вторых, с окружавшей его учительской средой (отец работал директором Хабаровского Дома пионеров, мать – учитель-словесник), в-третьих, с многонациональными истоками семьи, а также, в-четвертых, со случайностью, определившей его филологическую школу (в 1952 г., «оканчивая десятый класс, В.В. Колесов отправил письма в МГУ и ЛГУ – одинакового содержания, с просьбой принять его в студенты», на что име-

ли в те годы право “золотые” медалисты, однако положительный ответ из Питера пришел на день раньше приглашения из Москвы [Там же: III]).

С этого момента и до сегодняшнего для жизнь Владимира Викторовича неразрывно связана с Санкт-Петербургским / Ленинградским государственным университетом: студент русского отделения филологического факультета, аспирант, ассистент, доцент, профессор (см. также [3; 4; 11; 13; 14; 15; 16; 18]). Трудовой стаж В.В. Колесова приближается к шестидесяти годам (с 1957 г.), из которых он около 30 лет заведовал кафедрой русского языка СПбГУ/ЛГУ (с 1978 по 2006 гг.). В разные годы эту кафедру возглавляли И.И. Срезневский, И.В. Ягич, А.И. Соболевский, А.А. Шахматов, Н.С. Державин, С.П. Обнорский, М.А. Соколова, В.В. Виноградов, С.Г. Бархударов, Б.А. Ларин, Э.И. Коротаева, Н.А. Мещерский и др., из нее, по словам учившегося у Владимира Викторовича писателя М.И. Веллера, «вышла вся русская лингвистика» В.В. Колесов продолжил лучшие традиции сформировавшейся еще на исходе XIX в. Петербургской (Петроградской / Ленинградской) филологической школы, для которой, как считает сам В.В. Колесов, характерен преимущественный интерес к *смыслу*, а не форме, *развитию*, а не модели, *динамике*, а не описанию фактов [6: 313-319]. Труды Владимира Викторовича Колесова посвящены семантике (смыслу) фактически всех уровней языковой системы в динамике их развития (см. библиографические списки [1; 2; 19]), а начинал он свои научные исследования как историк-фонолог (1961 г. – кандидатская диссертация «К исторической фонетике новгородских говоров: /ô/ закрытое, «новый» h /ě/ и цоканье в новгородских рукописях XI-XIV вв.») и акцентолог (1968 г. – докторская диссертация «Именная акцентуация в древнерусском языке») [1: 1-2; 19: 477, 479]).

Среди одной из основных тем В.В. Колесова – **отражение в языке русской ментальности**. Предложенное им определение ментальности ци-

тируется большинством современных лингвистов, обращающихся к рассмотрению данного феномена: **ментальность** – «…миросозерцание в категориях и формах родного языка, соединяющее в процессе познания интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях» [6: 268]. Основной единицей ментальности в лингвистике, как известно, признается **концепт**, однако многочисленные дефиниции данной лингвистической единицы, как правило, отождествляют её с тем или иным существующим термином (*понятием, представлением, значением, смыслом, этимоном, словом, символом, образом*), что не позволяет определить место данного феномена в языковой системе. Дает возможность отойти от подобного прямолинейного отождествления синтезирующий подход В.В. Колесова, полагающего, что «**концепт есть сущность, явлением которой выступает понятие**. ... Как и всякая идеальная сущность, концепт нематериален, ибо он неподвижен и лишен структуры; он находится **вне энтелехии поведения.** Это сущность самого “тонкого уровня” и потому “незрима”, а “невидимо то самое, в чем всё и всё едино”... Концепт структурируется на внешнем уровне благодаря движению своих содержательных форм, но ни одна из них сама по себе не достаточна для постижения концепта, поскольку представляет собою только единичную ипостась трехмерности трехзначного целого (“единого”). П о н и м а е т лишь тот, кто следит за сменой концептуальных форм» [9: 404].

В.В. Колесов выделяет **три концептуальные формы** русской ментальности, среди которых называет, во-первых, **ментализацию –** древнейшую концептуальную форму (XI-XIV /XV вв. – период Киевской Руси), связанную с моментом «восприятия славянским словом христианских символов» [10: 59], и отражающуюся в языке через «наполнение словесного знака образным смыслом» [9: 405]. На лингвистическом уровне ментализация проявляется в преимущественной разработке **объема понятия**

вследствие развития *метонимических переносов* (ассоциаций по смежности), что «...определяется важностью не сходства, а общности функции или чисто внешне – смежности (часть как целое, род как совокупность видов и т.д.)» [5: 145].

Кроме того, следует отметить, что данный период отличается связанным с конкретным ритуальным действием психофизиологическим «сенсорным», или «сенсорно-моторным», способом абстрагирования (Л.С. Выготский, Н.И. Жинкин, А.А. Леонтьев, А.Р. Лурия, И.П. Павлов, И.М. Сеченов и др.), который «основан на оперировании целостными чувственными образами предметов внешнего мира» [12: 30, 104-112]), что проявляется в нерасчлененности (**синкретизме**) чувственного созерцания и логической деятельности мышления человека. Исходный семантический синкретизм можно представить в виде спирали-пружины, сжатой до плоского состояния в **слове-синкрете** (термин В.В. Колесова), или **синкретеме** – это отдельная (предельная) лексическая единица, выражающая синкретичное значение, то есть содержащая в себе образ-символ, являющийся нерасчлененным эквивалентом референта, сигнификата и лексического значения.

Отношения слов-синкрет образуют, на наш взгляд, особую лексико-семантическую семасиологическую категорию, которую мы предложили называть термином ***синкретсемия*** (или, для отграничения от разновидности синкретсемии, о которой речь пойдет ниже, – ***сигнификативная синкретсемия***). Термин *синкретсемия* образован нами от греч. συγκρητισμός ‘соединение, объединение, связывание’ и σημα ‘знак’ в одном ряду с терминами, указывающими на прочие семасиологические категории: *полисемия* (греч. πολυσ ‘многий, множественный’ и σημα ‘знак’), *моносемия* (греч. μονοσ ‘один, единственный’ и σημα ‘знак’) и др.

Сигнификативная синкретсемия как лексико-семантическая категория – это выражаемое формами одного слова (одной лексемой – **синкретой)** – семантическое отношение нескольких генетически неразрывных значений (семем), которые сосуществуют в языке и *одновременно выражаются в тексте / речи* (в отличие от сходной семасиологической категории – полисемии).

К подобным синкретсемичным словам относятся, по мнению В.В. Колесова, «самые элементарные слова», «любое общее слово Писания или народной поэтики», в которых всего труднее заметить несовпадение «со значениями соответствующих слов современного языка» (таких, например, как *душа, правда, добро, солнце, Бог* и др.) [8: 28].

В древнерусском языке синкретсемичными единицами являются, например, имена, обозначающие общую оценку с противоположными знаками (<+> *благыи, добрыи, лhпыи, блаженыи, божьствьныи, преподобьныи, красныи, лучии, нарочитыи, святыи, славныи, нарядьныи, лагодьныи, пьрвыи, сулhи; <–> зълыи, лихыи, лютыи, безбожьствьныи, бhсовьскыи, дhмоньскыи, вражии, лукавыи, супостатьныи, чуждии, худыи, тьмьныи, чьрныи, сквьрныи, мьрзскыи, грубыи, жестокыи*), а также производные с данными корневыми элементами.

В процессе предопределяющей эволюцию языка смены отдельных форм мышления происходит постепенная трансформация семантического синкретизма. Это проявляется в постепенном растяжении семантической «пружины», что сопровождается сужением-конкретизацией синкретичного значения (означаемого) параллельно с расширением его лексического выражения (означающего) в связи с чем в семантически несвободных сочетаниях слов проявляется **структурно-синтагматическая синкретсемия**.

Структурно-синтагматический – термин, указывающий на то, что данный тип *синкретсемии* реализуется при линейном (одновременном)

соотнесении элементов, представляющих собой устойчивую структуру. При данном типе синкретсемии одно значение (одна семема) выражается узуально закрепленными в языке формами нескольких лексико-грамматически связанных слов (несколькими лексемами), представляющими собой минимальные лексические единицы древнерусского текста, среди которых выделяются следующие виды: сочетания с **постоянными эпитетами** (нар. *белый свет, добрый молодец, красна девица, зелено вино, черный ворон, чистое поле*) и устойчивыми **книжными атрибутами** (книжн. *святыи духъ, слово божьствьное, благыи воинъ, бесовьскыя плъкы, крьстное цѣлование*; **парные именования** (нар. *хлеб и соль, путь и дорога, гуси-лебеди, краса-баса*; книжн. *радость и веселье, печаль и скорбь, стыд и срам, честь и слава*; **этимологические фигуры** (нар. *темень темнеется, стрелой застрелить, мосты мостить*; книжн. *просвети просветивый свет*, *возрадоватися радостию, жить жизнию*; **описательные глагольно-именные обороты (**нар. *взяти рать, въсѣсти на конь, отворити ворота, повозы возити*; книжн. *труды творити, говорити в срьдце (своем, молитву сотворити*); **устойчивые сравнения** (нар. *яко сокол млады, яко лебедь белая*; книжн. *аки агньць, аки звѣзда, акы нѣкаа ехидна, аки тать в нощи*) и др.

Мы предлагаем обозначать минимальные лексические единицы древнерусского текста термином ***синкретемы*** (корень *синкрет-* + суффикс *-ем*), который находится в одном ряду, во-первых, с терминами *синкрета, синкретизм, синкретсемия*, во-вторых, с терминами, указывающими на минимальные единицы различных языковых уровней – *синтаксема, лексема, семема, морфема, фонема* и под.

Синкретемы выражают основанное **на метонимии** синкретичное значение и отражают явление структурно-синтагматической синкретсемии (что их объединяет). Отдельные виды синкретем по-разному соотносятся с

денотатами, что предопределяет семантические различия между ними **(**подробнее см. [17: 33-71] **).**

Ментализация, по мнению В.В. Колесова, сменяется **идеацией** (XIV/XV-XVII вв. – период Московской Руси), предполагающей «развитие значения славянского слова путем вторичной переработки уже воспринятого христианского символа» с точки зрения «**содержания понятия** (десигната, интенсионала и т.д.) <…> вследствие *метафорических* движений словесного знака» [10: 59], т.е. переносов и ассоциаций по сходству, отношений аналогии. Как отмечает В.В. Колесов, весь период Московской Руси – «это время становления, развития и совершенствования собственно русской ментальности, поскольку именно в это время происходит «постижение признаков» мира под углом зрения русского языка – собственно идеация, идеальное восприятие признаков, воплощаемое в специально созданной языком к этому моменту окончательно сформировавшейся частью речи – именем прилагательным в полной (определенной) форме» [Там же]. В.В. Колесов указывает также на формулу идеации: «в веществене телеси найти невеществене», т.е. общее, абсолютное и вечное выявить в частном, конкретном и временном [Там же].

Следующая концептуальная форма русской ментальности – **идентификация** (XVII/XVIII-XXI вв. – период национального русского языка) – связана с «сопряжением результатов ментализации и идеации», с согласованием *объема и содержания* понятия в словесном знаке, что «…привело к воссозданию в нем «идентифицирующего» действительность (понятийного) значения и тем самым закончило формирование лексического состава общерусского языка» [7: 15].

В заключение обратимся к итоговому разделу работы В.В. Колесова «Философия слова», названному автором «Опасность истины», в котором Владимир Викторович подчеркивает, что «понятием не истолковать концепта» и что его единственная цель – «подтолкнуть собственную мысль

читателя в нужном направлении» [9: 432]. По сути своей это главная цель всех многочисленных работ выдающегося Ученого и дорого Учителя.

Литература

1. Библиографический указатель по славянской филологии. Профессор Владимир Викторович Колесов / Отв. ред. А.М. Бушуй, В.М. Мокиенко. – Самарканд: СамГУ, 1988. – 101 с.

2. Библиография работ В.В. Колесова с 1988 по 1993 гг. // Динамика русского слова / Отв. ред. В.М. Мокиенко. – СПб.: СПбГУ, 1994. – С. 187-189.

3. Вербицкая Л.А. Служение слову // Грани лингвистики. Филологические этюды: Сборник статей, посвященный 70-летию профессора В.В. Колесова/ Под ред. О.А. Черепановой, С.А. Авериной и др. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С. 5-8.

4. Зеленин А.В. Гимн учителю // Мир русского слова. – 2004. – № 1. – С. 109-113.

5. Колесов В.В. Древнерусский литературный язык. – Л.: ЛГУ, 1989. – 292 с.

6. Колесов В.В. «Жизнь происходит от слова ...». – СПб.: Златоуст, 1999. – 364 с.

7. Колесов В.В. История русского языка. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; М.: Издательский центр «Академия», 2005. – 672 с.

8. Колесов В.В. Общие понятия исторической стилистики // Историческая стилистика русского языка./ Под ред. З.К. Тарланова. – Петрозаводск: ПГУ, 1990. – С. 16-36.

9. Колесов В.В. Философия русского слова. – СПб.: ЮНА, 2002. – 448 с.

10. Колесов В.В., Пименова М.Вл. Языковые основы русской ментальности. – Кемерово: КемГУКИ, 2011. – 136 с.

11. Кунавин Б.В. В.В. Колесов о древнерусском литературном языке // Динамика русского слова / Отв. ред. В.М. Мокиенко. – СПб.: СПбГУ, 1994. – С. 133-141.

12. Лопутько О.П. Устойчивая формула в истории русского литературного языка (X-XV вв.). – Новосибирск: НГУ, 2001 – 226 с.

13. Мокиенко В.М. Владимир Викторович Колесов // Библиографический указатель по славянской филологии. Профессор Владимир Викторович Колесов / Отв. ред. А.М. Бушуй, В.М. Мокиенко. – Самарканд: СамГУ, 1988. – С. I-X.

14. Морозова Е.А. В.В. Колесов. Ученый. Учитель // Грани лингвистики. Филологические этюды: Сборник статей, посвященный 70-летию профессора В.В. Колесова / Под ред. О.А. Черепановой, С.А. Авериной и др. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С. 552-556.

15. Пименов Е.А., Пименова М.Вл. Владимир Викторович Колесов // Концепт. Образ. Понятие. Символ: Коллективная монография / Отв. ред. Е.А. Пименова, М.Вл. Пименова. – Кемерово: ИПК «Графика», 2004. – С. 3-5.

16. Пименова М.Вл. Владимиру Викторовичу Колесову – 80 лет // Современная лингвистика и исследования ментальности в XXI веке: Коллективная монография: К 80-летнему юбилею профессора В.В. Колесова. – Киев: Издательский Дом Д. Бураго, 2014. – С. 3-8.

17. Пименова М.В. *Красотою украси*: выражение эстетической оценки в древнерусском тексте. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Владимир: ВГПУ, 2007. – 415 с.

18. Слово о Владимире Викторовиче Колесове: Юбилейный сборник очерков, здравиц, откровений. – СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2009. – 119 с.

19. Список трудов проф. В.В. Колесова // Ментальность и изменяющийся мир: Коллективная монография: К 75-летию проф. В.В. Колесова. – Севастополь: Рибэст, 2009. – С. 478-500.

Сафронова Н.А.

Концептуализация времени в русском языке

В лингвистике имеется собственная традиция изучения времени. Время как особая категория, которая отличает глагол от имени, была выделена ещё Аристотелем. Современное представление о трех глагольных временах также берет начало из античности. Однако на современном этапе лингвистическая наука шагнула далеко вперед в изучении выражения в языке темпоральных отношений. А.В. Бондарко заметил: «Хотя такие семантические категории, как время (темпоральность), пространство (локативность), качество, количество, посессивность, условие, причина и т.п., давно выделены научным познанием, постоянная возможность конкретного вычленения этих и других категорий в результате лингвистического анализа высказываний не утрачивает эвристической значимости» [ТФГ 87: 30]. В связи с этим наряду с категорией глагольного времени активно исследуются и другие формы передачи временных значений: временная лексика, лексико-грамматические средства выражения темпоральности, временное соотношение частей в сложном и осложненном предложении, в том числе и в предложениях с однородными, функционально-семантические категории темпоральности, таксиса, временной локализованности, аспектуальности, категория синтаксического времени, время рассматривается с позиций когнитивной лингвистики, психолингвистики, лингвофилософии, текстообразующих функций и т.д.

В настоящее время в лингвистике рассматривается несколько когнитивных моделей времени, которые тесно связаны с ментальными особенностями конкретных народов.

Одной из наиболее древних можно считать циклическую модель времени. В традиционных обществах понятие времени было связано с представлением не о линейной направленности времени, а о его круговращении. Само русское слово "время" (древнерусское *веремя*), как отмечается в этимологических словарях, заимствовано из старославянского языка и «представляет собой суффиксальное производное (суф. -men > -мя)… от той же основы, что и *вертеть*; первоначальное значение сущ. *время* – "нечто вращающееся" [Шанский]. В словаре М. Фасмера также отмечается связь глагола вертеть со словом время: Родственно др.-инд. vartma ср.р. «колея, рытвина, дорога, желоб», сюда же вертеть» [Фасмер]. Таким образом, в русском языке в слове *время* отражено древнее представление о цикличности времени. Эта когнитивная модель времени сохранилась и в некоторых фразеологических единицах. См.: *«круглый год», «круглые сутки»*.

Позднее появились линейные модели времени, построенные на метафоре движения. Эти когнитивные модели времени различаются у разных народов, прежде всего, направлением движения: представление о времени соотносится с движением по оси «впереди-позади» или по оси «вверху-внизу». С.А. Чугунова приводит такие примеры: кит. яз. *shàngyuè* ‘прошлый месяц’ (букв. *up month* ‘верхний месяц’), *xiàyuè* ‘следующий месяц’ (букв. *down month* ‘нижний месяц’) [Чугунова 2009: 25]. См. также в русском языке: *Впереди у нас прекрасное будущее, всё плохое осталось позади (т.е. в прошлом).*

Для восточных культур характерен вертикальный тип концептуализации времени (т.е. по оси «вверху-внизу»), в основе которого, как предполагается, лежит визуальный опыт склонов. Когда человек находится на возвышении, сила гравитации заставляет его катиться вниз. Движение занимает определенный промежуток времени, в котором крайние временные

точки находятся в отношении «выше → раньше; ниже → позже» [Чугунова 2009: 25].

Для индоевропейцев типичен горизонтальный тип концептуализации с прошлым позади и будущим впереди, или так называемая эгоцентрическая модель времени. Объясняется это тем, что прошлое уже миновало, а будущее есть цель, к которой человек движется: «В модель жизни вошло целеполагание», а «движение к цели есть движение в будущее» [Арутюнова 1997: 59]. Эгоцентрическая линейная модель времени получила своё отражение в традиционной системе грамматических времён глагола, когда три времени (настоящее, прошедшее, будущее) определяются по отношению к моменту речи говорящего.

Однако существует модель и с обратным направлением – с прошлым впереди и будущим позади. Такая необычная для современного европейца концептуализация времени зафиксирована в языках индейцев аймара, малагаси на о. Мадагаскар. Подобные представления о времени были характерны и для Древней Руси. Д.С. Лихачев, исследуя поэтику древнерусской литературы, отмечал: «…в отличие от наших представлений о времени, располагающих будущее впереди нас, а прошлое – позади, средневековые русские представления о времени называли прошлые события «передними» и располагали время не эгоцентрически (относительно нас), а в едином, каждый раз своем ряду – от их начала до настоящего, «последнего» времени» [Лихачёв 1979: 215]. Этот тип концептуализации (так называемая «зеркальная» модель времени) является более древним по сравнению с эгоцентрической моделью. Остатки «зеркальной» модели можно увидеть в таких словах, как *предшественник*, *предки*, в использовании предлогов *до* и *после* для выражения временных отношений во фразах типа *Те, кто придут <u>после</u> нас (потомки), Те, которые жили <u>до</u> нас (предки).*

Языковой универсалией считается выражение времени в терминах пространства и движения: см.: *за короткое время, через месяц, время пролетело незаметно*.

В настоящее время широко распространённой является точка зрения, что время концептуализируется через пространство и что идея событий в их временной последовательности возникла после идеи объектов в их пространственном порядке. Пространственная семантика при этом трактуется как первичная, а временная как вторичная, образующаяся путем метафорического переноса. Иными словами, с точки зрения теории концептуальной метафоры, время – это продукт вторичной концептуализации пространственных концептов.

Вместе с тем, отмечает С.А. Чугунова, в науке собрано множество подтверждений того, что понятие пространства не предшествует понятию времени. Исследователь данной проблемы полагает, что ни понятие пространства, ни понятие времени не могут возникнуть, минуя понимание человеком собственного тела, его устройства и способностей, что, в свою очередь, невозможно без участия двигательной активности организма. В связи с этим выдвигается положение, что «приоритетной для темпоральной семантики следует считать концептуальную структуру, схематично выражаемую как ВРЕМЯ ЕСТЬ ДВИЖЕНИЕ, а не ВРЕМЯ ЕСТЬ ПРОСТРАНСТВО» [Чугунова 2009: 24].

Эту идею ранее выдвинул С.А. Аскольдов: «Изменение… составляет корень, или сущность времени, осложняемую лишь различными привходящими подробностями и обстоятельствами, отвечающими на вопрос, как это изменение совершается. Изменение же можно определить как единство исчезающего, пребывающего и появляющегося. Иными словами, изменение есть единство прошлого, настоящего и будущего. Время и изменение

не связаны друг с другом, а просто есть одно и то же, лишь выражаемое разными словами и в разных аспектах мысли» [Аскольдов 1922: 80].

Интересной представляется и философская концепция Г. Рейхенбаха: «... мы никогда не измеряем "чистое время", но всегда процессы, которые могут быть периодическими, как в часах, или непериодическими, как в случае свободного движения точечной массы. Каждый промежуток времени связан с каким-либо процессом, ибо в противном случае он не был бы воспринят вообще… Только события в реальном причинном процессе являются упорядоченными во времени» [Рейхенбах 1985: 135-136, 170]. Это положение проявляется в фактах русского языка, как в лексике *(до революции, во время нашего путешествия и т.д.)*, так и в грамматике. Относительное время, или относительная ориентация временных форм глагола, есть не что иное, как отношение одних действий и событий не по отношению к моменту речи говорящего, а по отношению к другим действиям и событиям: *Едва выйдя за порог, она быстро заговорила (Б. Пастернак).* Причём, заполненность времени событиями для русского человека играет особо важную роль. Даже в традиционные формы приветствия «доброе утро», «добрый день» и «добрый вечер» русские люди, по замечанию А.А. Зализняк и А.Д. Шмелёва, в отличие от других народов, вкладывают представление о заполненности времени событиями. Так, если для англичанина форма приветствия good morning связана с представлением о времени до полудня, то есть до 12 часов, то для русского человека – с моментом пробуждения. То есть «доброе утро» обычно говорят человеку непосредственно после пробуждения, даже если он проснулся поздно и ещё не приступал к каким-либо важным занятиям. И наоборот, если после пробуждения прошло достаточно много времени и человек уже работает, то приветствие *доброе утро* будет не совсем уместным. Таким образом, для русской модели времени суток структурно значимыми являются моменты пробуждения, начала и конца дневной деятельности, тогда как для западноевро-

пейской модели – полночь и полдень (и связанный с полуднем обеденный перерыв [А.А. Зализняк 2005: 239]. Исследователи отмечают, что русские в целом более свободно обращаются со временем, чем жители Западной Европы: сами обозначения временных интервалов релятивизованы относительно человеческой деятельности, в них заключённой [А.А. Зализняк 2005: 240]. Это находит отражение и в русских пословицах: *Делу время – потехе час. Пению время, молитве час*.

Неоднократно отмечалось, что время в языке имеет субъективный характер. Во внутриглагольном словообразовании и способах глагольного действия реализуется субъективная темпоральная модель оценки длительности действия (разновидность психологического времени) – продолжительность определяется субъективным восприятием ситуации: ср. *Мы постояли в очереди полчаса* (говорящий считает, что недолго). *Мы простояли в очереди полчаса* (говорящий тот же отрезок времени оценивает как продолжительный). Субъективизм в восприятии времени вообще характерен для русской картины мира, что имеет разнообразные языковые проявления. От индивидуального психологического восприятия событий зависит не только оценка их продолжительности, но и диапазон настоящего – изменение / стабильность определяет границу между настоящим и прошедшим: стабильность, отсутствие значимых событий расширяет настоящее, ср. *Он нам звонит каждый день / Раньше он нам звонил каждый день, теперь я слышу его голос только по воскресеньям* [Петрухина: 9-10].

Ещё одной особенностью, отражённой во фразеологическом и паремиологическом фондах русского языка, является отношение к времени как к живому существу: *убивать время, упустить время, время не дремлет, время покажет* и др.

Итак, выражение временных отношений в языке носит характер языковой универсалии. Темпоральность является неотъемлемой принадлежностью каждого предложения в любом языке. Чаще всего представление о

времени тесно связано с движением, что находит отражение в языковых фактах различных народов. Однако концептуализация времени связана и с общим развитием общества (см. циклическую модель времени, характерную для аграрного общества), культурными традициями того или иного народа, и это достаточно четко прослеживается при сопоставлении восточных (в частности, китайского) и индоевропейских языков. Русский язык имеет собственные особенности в выражении времени, связанные с культурными традициями и менталитетом русского народа.

Литература

1. Арутюнова, Н.Д. Время: модели и метафоры / Н.Д. Арутюнова // Логический анализ языка. Язык и время. – М.: Языки русской культуры, 1997. – С. 51-61.

2. Аскольдов, С.А. Время и его преодоление / С.А. Аскольдов // Мысль. – 1922. – № 3 (май – июнь). – с. 80-97. URL: http://temporology.bio.msu.ru/ RREPORTS/askoldov_vremya.pdf (дата обращения 05.06.2014).

3. Зализняк, А.А. Время суток и виды деятельности // А.А. Зализняк, А.Д. Шмелёв // А.А. Зализняк, И.Б. Левонина, А.Д. Шмелёв. Ключевые идеи русской языковой картины мира. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 39-50.

4. Лихачёв, Д.С. Поэтика древнерусской литературы / Д.С. Лихачёв. – М.: Наука, 1979. – 372 с.

5. Петрухина, Е.В. Когнитивные модели времени в русской грамматике / Е.В. Петрухина. URL: http://www.philol.msu.ru/~ruslang/pdfs/ petrukhina-ev_4kognit_modeli_vremeni.pdf (дата обращения 5.06.2014)

6. Рейхенбах, Г. Философия пространства и времени / Г. Рейхенбах. – М.: Прогресс, 1985. – 345 с.

7. Теория функциональной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис / Отв. ред. А.В. Бондарко. – Л.: Наука, 1987. – 348 с.

8. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка / М. Фасмер. URL: http://www.classes.ru/all-russian/russian-dictionary-Vasmer-term-2196.htm (дата обращения 07.07.2014).

9. Шанский, Н.М. Школьный этимологический словарь русского языка / Н.М. Шанский, Т.А. Боброва. URL: http://www.slovorod.ru/etym-shansky/index.html (дата обращения 07.07.2014).

10. Чугунова, С.А. Концептуализация времени в разных культурах. Автореферат … доктора филологических наук / С.А. Чугунова. – Тверь, 2009. – 43 с.

Тимина Т.В.

Исследование диалектной лексики по темам: «Человек: анатомические названия», «Физические особенности, характеристика личности, социальные отношения»

Данная работа посвящена исследованию диалектной лексики Владимирской области по темам «Человек: анатомические названия», «Физические особенности, характеристика личности, социальные отношения».

В области диалектной лексики работали многие известные ученые (Ф.П.. Филин, Ф.П. Сорокалетов, Н.А.. Мещерский, О.И. Блинова, Р.И.. Аванесов, Л.Л. Касаткин и др.). На кафедре русского языка нашего вуза более 40 лет проработала канд. филол. наук, доц. Римма Сергеевна Канунова, известный диалектолог, глубокий специалист, всю свою жизнь посвятившая изучению лексики говоров Владимирской области. Под ее руководством собран обширный материал, на основе которого вышли три выпуска Владимирского областного словаря по теме «Лексика природы» [Канунова 1999; Канунова 2004; Канунова 2009].

Владимирские говоры входят во Владимиро–Поволжскую группу говоров, которая является частью северновеликорусского наречия. Основой их языкового комплекса являются черты, присущие северному и южному наречию, северо- и юго- восточной диалектным зонам, также эти говоры разделяют и многие особенности говоров центра, с которыми тесно связаны исторически. В лексике диалектов Владимирских говоров выделяется следующие группы: 1) лексика северного наречия; 2) лексика южного наречия; 3) лексика, известная в среднерусских восточных, окающих и акающих говорах; 4) владимирская диалектная лексика; 5) интердиалектная лексика.

Кроме того, традиционно в словарном составе территориальных диалектов выделяют две части: большую составляют слова общенародные, известные и диалекту и литературному языку; меньшую – слова диалектные, которые употребляются только в диалекте и неизвестны литературному языку. Также выделяют промежуточную группу – слова просторечные. Эти слова входят в состав и диалектов и литературного языка, но в литературном языке употребление этих слов ограничено. В диалектах подобные слова – общеупотребительная, нейтральная лексика.

О.И. Блинова предлагает иное членение лексики. Она рассматривает лексику диалекта с точки зрения соотношения с основными формами национального языка и выделяет три категории слов:

1. «Слова общенародные, составляющие общерусский лексический фонд и одновременно основу словарного состава любого территориального диалекта…» [Блинова 1984:24].

Общенародные слова составляют такие лексические единицы говора и литературного языка, которые полностью совпадают (по фонемному составу, ударению, значению и т.д.)

Приведем примеры **общенародных** слов в говорах владимирской области:

ВЕСЕЛЬЧАК,-И,М. Веселый человек.

ПЛАКСИВЫЙ, - АЯ,М. Плаксивый человек.

НЕРЯХА, - И, Ж. Грязнуля.

УМНЫЙ, - АЯ,М. СООБРАЗИТЕЛЬНЫЙ.

ЖАДНЫЙ, - АЯ, М. жадный человек.

УГРЮМЫЙ, - АЯ,М. Замкнутый человек.

УПРЯМЕЦ, - Ы,М. Упрямый, неуступчивый человек.

УПОРНЫЙ, - АЯ, М. Настойчивый человек.

ТУЛОВИЩЕ, - А. Тело человека.

ШЕЯ, - И. Шея.

КОСА, -Ы. Женская коса.

ПРЕДПЛЕЧЬЕ. Часть руки от локтя до плечевого сустава.

ГОРЛО. Часть шеи.

ЛОБ. Верхняя часть лица человека.

2. «Слова диалектно – просторечные, входящие в систему как диалекта, так и просторечия, но неупотребляемые в нормированном литературном языке…» [Блинова 1984:24].

Данная категория слов является наименее изученной. При анализе этих слов исследователи обращают внимание на отсутствие у них в системе диалекта той стилистической окраски, которую они имеют в сфере разговорной разновидности литературного языка.

Примеры **диалектно-просторечных** слов в говорах владимирской области:

ХУДУЩИЙ, - АЯ, М. Очень худой человек.

КУЧЕРЯВЫЙ, -АЯ,М. Кудрявый.

ПЛЯСУН, -Ы,М. Любитель плясать.

РАСТЯПА, -Ы,Ж. Рассеянный человек.

ТОРОПЫГА, -И,Ж. Торопливый.

КРИКУН, -Ы,М. Крикливый человек.

ХИТРЮГА, -И, Ж. Хитрый человек

ЛЯЖКА. Бедро.

БОРОДА. Подбородок.

ГЛОТКА. Горло.

БРЮХО. Живот.

СЕРЕДИНА. Сердце.

3. «Слова собственно- диалектные, бытующие только в системе диалекта» [Блинова 1984:25].

Это наиболее изученная категория слов в составе лексики диалекта. Диалектные слова - это такие лексические единицы, которые как целое принадлежат только диалектной системе и характеризуются изоглоссой на территориальной карте русского языка. Эти слова не имеют аналогий в литературном языке в фонемном составе.

Приведем примеры владимирской **собственно диалектной лексики:**

ФУФЫРИТЬСЯ, -ЛАСЬ. Наряжаться.

ГОРЛОПАН, -Ы. Любитель петь песни.

ТРЕЩЕТКА, -И. Любитель поговорить.

БУБНИЛА, - Ы. Ворчун.

Ёж, -И. Хвастун.

КЛИПЫ. Руки.

САЛАЗКИ. Челюсти.

МАХАЛКИ. Ресницы.

КЛЯГА. Колено.

Собственно диалектная лексика представлена в меньшем объеме, что может свидетельствовать о том, что диалекты постепенно выходят из языка.

В основном лексика в представленном говоре образована с помощью следующих суффиксов: *-ек-/-ок-, -ушк-, -к-, -ин-, -ш-, -ищ-, -ух-, -ст-.*

Также присутствуют слова образованные с помощью суффикса *-j-: зубья, скулья.*

В заключение можно сделать вывод, что лексику говора Владимирской области (Гусь-Хрустальный, Камешковский, Ковровский, Меленковский, Муромский районы) составляют как общенародные слова – *туловище, шея, вена*, так и диалектные – *батман, ляги, варюшка, требуха*. Причем их соотношение разное, большая часть лексики относится к общенародной, а меньшая – к диалектной. Лексика рассматриваемого говора относится к активному запасу, но также в ней присутствуют слова с оттенком устарелости, например – *перст, уста*.

Литература

1. Аванесов Р.И. Очерки русской диалектологии. – М., 1949.

2. Блинова О.И. Русская диалектология: Лексика. – Томск, 1984.

3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. – М., 1955.

4. Иванов В.В. Русские народные говоры. – М., 1956.

5. Канунова Р.С. Владимирский областной словарь. – Владимир, 1999.

6. Канунова Р.С. Говоры Владимирской области: Лексика. – Владимир, 2004.

7. Канунова Р.С. Диалектологическая практика: Методологическое пособие для студентов I курса филологического факультета. – Владимир, 2009.

8. Канунова Р.С. Говоры Владимирской области. – Владимир, 2007.

9. Новиков Л.А. Семантика русского языка. – М., 1982.

10. Пименова М.В., Артамонова М.В. *«Речение»* и *«Разум»* древнерусского текста: в 2-х ч. Часть II. – Владимир: ВГПУ, 2002.

11. Русская диалектология / Под ред. Л.Л. Касаткина. – М., 2005.

12. Русская диалектология/ Под ред. Н.А. Мещерского. – М., 1972.

Черникова С.А.

Цветообозначения в «Травнике» Ивана Бирюкова

Как известно, «цвет – свойство света вызывать определенное зрительное ощущение в соответствии со спектральным составом отражаемого или испускаемого излучения » (БЭС, с.1327).

Цвет играет огромное значение для людей как в средневековье, так и в современное время, отличие состоит только в том, что если раньше лексическое значение слова было полисемично, т.е. обладало потенциально многопредметной и многопонятивной направленностью, «одно означающее может соответствовать нескольким означаемым (нескольким растениям)» (Пименова М.Вас., 2010), то в наше время можно судить о тенденции к моносемии. Следует заметить, что цветовое значение стало подразумевать под собой только цвет с XIV века, до этого оно имело несколько значений.

Как отмечает В.В. Колесов, «можно документально установить, что пятьсот лет назад такого-то слова не было или оно употреблялось совсем в другом значении…Слова, возникая в языке, вступают в сложные и противоречивые отношения друг с другом, сходятся и расходятся, расцветают и теряют краски, каждый раз отражая постепенное познание мира говорящим на этом языке народом» (Колесов, 1982., с. 27). Это подтверждают слова Н.Б. Бахилиной о том, что историческое исследование лексики цветообозначений демонстрирует различные судьбы разных слов, составляющих группу цветообозначений. Одни из них пережили большие изменения, другие почти не изменились. Одни развивают синонимические ряды, вступают друг с другом в те или иные отношения, объединяются в какие-то группы, другие держатся особняком, остаются как бы изолированными. В

известном смысле можно утверждать, что каждое слово имеет свою историю, живет своей жизнью (Бахилина, 1975, с. 6).

В травнике Ивана Бирюкова XVII в. используются несколько мотивационных моделей наименования цвета.

Первая — и самая простая — ‘цвет’ → ‘название растения’, то есть цвет прямо назван в фитониме: («*Золототысечьнаh“»»»»* (л.20 об.), *«Золотуха»* (л.19) , *«Черноголовникъ»»* (л. 18), ***«Zolotovca»*** (л.17 об.), *«Чернобылъ»»* (л. 17), *«Буквица белая «»* (л.3 об.), *«Белотел «»»* (л. 11) и др. (Трав. Бирюк).

В целом корпусе фитонимов цвет назван не прямо, но метафорически, путем сравнения с предметом того же цвета (мотивационная модель ‘предмет определенного цвета’ → ‘название растения’): « шелк(п?)овка или лесной горохъ…**…** цветъ что на горохе жъ**…**» (л. 28 об.), «былинка**……** видомъ что серебреннаh**…»** (л. 28), «клоповникъ**…** что пуговки жолтинькиh**…»** (л. 26)**,** «цветъ что грешневая крупа белъ **…»** (л. 24), «солнышникъ …цвет как сонцh..» (л. 2 об.) (Травн. Бирюк.).

При этом наиболее частотными представляются уподобления белого цвета молоку: (белъ что молоко) (л. 18 об), волосам (белъ что волосы) (л. 4 об.), пуху (белъ что пухъ) (л. 4), желтого — солнцу (какъ сонцh) (л. 2 об., 10, 15 об), красного — крови (что кровь…..бутто кровь)(л. 13) (Травн.Бирюк.).

В травнике Ивана Бирюкова ядерные компоненты употребляются гораздо реже, нежели периферийные, представленные во множестве оттенков и тонов. Примечательно, что большинство слов периферийной группы образованы от ядерного компонента с помощью прилагательных со значением субъективной оценки (употребительны суффиксы – *оньк- / - еньк-*, а также *–оват-*), что не дает им право становится полными синонимами, хотя их цветообозначение почти соотносимо друг с другом. Суффиксы ука-

зывают на неполноту проявления признака: «Корень черноватъ» (л. 16 об.), «наней шишечьки жолтинькия»» (л. 24 об.) и др.

В исследуемом травнике весь состав ЛСГ цветообозначений условно можно разделить на три группы: ядерные цвета, периферийные и цвета, которые сравниваются с какими–либо явлениями или предметами окружающего мира, что, возможно, указывает на отсутствие цветообозначения, которое могло бы отобразить это явление или предмет.

В качестве примера будем использовать члены группы цветообозначений красного цвета, так как они наиболее употребительны, устойчивы и распространены, имеют, может быть самую большую гамму цветообозначений и соответственно большое количество синонимов, обычно неполных, выражающих разные оттенки красного и тонов переходных к красному (Бородина, Гак, 1979, с.139).

Цветообозначение ***красный*** возникло из «…общеславянского. Образовано с помощью суффикса – *ьн* - (современного *–н-)* от той же основы, что и *краса*. Первоначальное значение – ‘красивый’. В значении цвета *красный* стало употребляться позже, в эпоху раздельного существования восточнославянских языков (в общеславянском языке понятие «красный» выражалось словами, производными от *червь*). Поэтому в современном значении слово *красный* является собственно русским» (Шанский, 1971, с.219).

Без сомнения, ядерным компонентом здесь является красный цвет: *«*иногда красныh*»* (л. 19 об.)**,** *«*цветъ походитъ на красной*»* (л. 8)**,** *«*цветъ красной*»* (л.8) и пр. (Трав. Бирюк.).

Группа красного цвета, представленная рядом цветообозначений, находится в XVII в. в состоянии «перестройки»: еще употребляются цветообозначения с корнем **cerv-* (***червленый***), вместе с тем широко используется новое цветообозначение ***красный***. Сначала они выступают как слова-синонимы, затем *красный* становится главным, основным в группе

красного, становится абстрактным обозначением этого цвета. *Червленый,* особенно в эпоху ранних памятников, обозначает лишь один из оттенков красного цвета. Возникновение его связано с началом использования для окрашивания тканей насекомого червец. В ряду других слов, обозначающих красный цвет, вероятно, он был «главным»: *«*цветовъ четыре синей червленной..*»* (л. 3) (Трав. Бирюк.).

В памятниках этого времени, а также в травнике И. Бирюкова широко использованы цветообозначения с корнем **bagъr-* : ***багровый: «***цветъ синь или багровъ»» (л. 1об.), ««»»четыре цвета черной зеленой белъ багровъ»(л. 3), «синь цветъ багровъ»» (л. 7). Довольно употребительно цветообозначение ***алый: «***шапкою алъ«*»* (Трав. Бирюк.)**.**

Н. Б. Бахилина пишет о том, что в памятниках XVII века находим большое количество цветообозначений, которые называют различные оттенки красного цвета или цветов смешанных, в основе которых находится красный. Это по происхождению относительные прилагательные ***вишневый («***видомъ вишнhва«» (л. 5 об.), «цветъ вишнhвъ» (л. 11), «цветъ изъкрасна багровъ или вишневъ»»»» (л. 14)«»), ***кровавый («***у кого крововой поносъ «») (л.18) (Бахилина,1975, с. 80-81). Конечно, можно отнести это цветообозначение к группе фиолетового цвета, но мы будем придерживаться точки зрения Н. Б. Бахилиной, которая отмечает, что «…в русском языке сравнительно рано уже существуют цветообозначения, называющие разные оттенки смешанного красно-синего или сине-красного цвета, это прилагательные *багровый, вишневый* <…> *вишневый* появилось … по крайней мере с конца XIV в….нельзя установить точно, какой оттенок смешанного с красным цвета называет прилагательное *вишневый*…Можно думать, что оно использовалось и для названия смешанного красновато-синего цвета…Можно думать, что разные люди называют *вишневым* разный цвет. Даже связывая цветообозначение с цветом известной ягоды, вероятно, можно иметь очень разное цветовое восприятие его, в зависимости

от степени зрелости, от сорта…» (Бахилина, 1975, с.247-249). Как видим, *вишневый* и *багровый* поставлены в один синонимический ряд, к тому же в исследуемом травнике при описании растения «Большой Кокуй «», его цвет описывается как «цветъ светло красной или светловишнhвъ«» (л. 13), что также указывает на то, что *вишневый* относился более к красному цвету, чем к лиловому или фиолетовому. «Смешанный сине-красный /фиолетовый/ цвет в тексте травника обозначается следующими прилагательными: *синий, красный, вишневый, багровый*. В единичных случаях используется аналитический способ номинации» (Пименова, 1987, с.75): «цветъ синь или багровъ» (л. 1 об.), «цветъ синь или багровъ красноватъ или лазоревъ»» (л. 1 об.) (Травн. Бирюк.).

Прилагательное *румяный* довольно употребительно для этого травника, встречается в тексте несколько раз. Н.Б. Бахилина пишет про это цветообозначение следующее: «Прилагательное ***румяный*** …очень древнее, праславянское…первоначально употреблялось для обозначения цвета лица…Оно называет неопределенный смешанный цвет, в нем есть какие-то качества красного и белого или скорее розового и белого…является неопределенным, смешанным цветом….Вместе с тем прилагательное *румяный* характеризует цвет определенной интенсивности, нельзя сказать: *темно-(светло-, ярко-...) румяный*…Он указывает на свежесть…Только с XV века одним из значений слова *румяный* становится обозначение оттенка красного цвета любых предметов.» («корень румянъ»»**)** (л. 6) (Травн. Бирюк.) (Бахилина, 1975, с.116-124).

В группу цветообозначений красного цвета входят также и другие прилагательные, также являющиеся оттенками или тонами прилагательных, расположенных на периферии по следующим признакам: «насыщенный» – «разреженный» (*красноват* (цветъ синь или багровъ; красноватъ; собою тонка красновата; цветъ красенъ; видомъ красновата), *красен* (цветъ мелокъ початкомъ красенъ; собою красна), *красниький* (то будутъ hгодки

краснинькия)); «светлый» – «темный» (*светло-красный* (цветъ светло красной или светловишнhвъ), *светло-вишневый, темно-вишневый* (цветъ шишечьками темновишневыми, светлокрасной или светловишнев), «чистый» (не смешанный с другими цветовыми тонами) – «смешанный» (изжелта красненький, ягодки краснинькиh изъжелта) *изкрасна бура* (цветъ походитъ на Конопель искрасна бура), *красен бурчеват* (корень красенъ бурчеватъ; Корень изКрасна бурчеватъ), *изсиня багров* (цветъ изъсиня багровъ), *изкрасна багров* (цветъ что на маке почьками изкрасна багровыми), *изкрасна* (Корень изкрасна, корень кудрявъ …….. изъкрасна). На это указывают суффиксы *–оват-, -ен- ,-иньк- , -еньк-*.

Приведем пример цветообозначений красного цвета, которые сравниваются с какими-либо явлениями или предметами окружающего мира: «красна что красной дубецъ»» (л. 56), «коренъ красенъ что румhна» (л. 77), «пупышки красны что кровь» (л. 111), «корешковъ у ней 12ть краснhи что марена» (л. 115), «собою красна что полевой щавель» (л. 21).

В.В. Колесов отмечает, что «в русском языке постепенно, сначала в деловых документах (первая запись относится к 1515 году), а затем и во всех прочих случаях , ‘красивый’ стал ‘красным’… С этого времени слово *красный* – общее обозначение для всех оттенков красного цвета, а эти оттенки множатся буквально на глазах. С середины XIV века до конца XVII века в русский язык пришли *алый, вишневый, малиновый* и др. *Цвет* и *цветок* в сознании наших предков – одно и то же» (В.В. Колесов, 1982, с.33).

В заключение следует отметить, что в исследуемом травнике употребляется довольно большое количество цветообозначений, что может быть связано с появлением в XVII в. интереса к цвету. Возможно, можно говорить о том, что лексико-семантические группы цветообозначений постепенно сформировываются (во всяком случае, для цветов основных) по соотношению с современной системой цветообозначений, хотя и сохраня-

ются некоторые обозначения, отсутствующие в современном понимании (*рудожелтый, искрасна бура, «червленый»* и пр.).

Литература

1. Бахалина Н.Б. История цветообозначений в русском языке. – М.: Наука, 1975. – 288 с.

2. Бородина А.М., Гак В.Г. К типологии и методике историко-семантических исследований. – Л., Наука, 1979. – 232 с.

3. Большой энциклопедический словарь (БЭС) / Гл. ред. А. М. Прохоров. – 2-е изд. – М., 2002. – 1632 с., ил.

4. Колесов В.В. История русского языка в рассказах. – М.: Просвещение, 1982. – 191 с.

5. Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект. – М.: Индрик, 2009. – 352 с.

6. Пименова М.В. Семантика цветообозначений по памятникам древнерусской литературы: Дис. … канд. филол. наук. – Л.: ЛГУ, 1987. – 206 с.

7. Пименова М. В. Историческая лексикология и лексикография: Межвузовский сборник. – Вып. 8 / Отв. ред. О.А. Черепанова. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2010. – С. 118-127.

8. Травник Ивана Бирюкова. XVII в. – РНБ. – F.VI.16. – 35 л.

9. Шанский Н.М. Краткий этимологический словарь русского языка. – М.: Просвещение, 1971. – 541 с.

Раздел
«ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ В ИСТОРИИ РУССКОЙ И ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУР»

Карякина А.С.

Жанровые особенности книги М. Кучерской «Современный патерик»

Майя Александровна Кучерская – кандидат филологических наук, журналист, российский писатель, литературовед и литературный критик. За ее плечами много научных, научно-популярных и критических статей в различных изданиях. Значительный резонанс в творчестве, вызвала книга писательницы «Современный патерик. Чтение для впавших в уныние», вышедшая в 2004 году.

Книга сопровождается предисловием Сергея Чупринина. Предисловие дает разъяснение относительно жанра книги: «**Патерик** – это свод новелл о деянии христианских монахов, а также собрания их нравоучительных высказываний. Однако упоминание этого жанра в заголовке книги, лишь путает читателя.

На самом деле книга написана в жанре **фацеции** (от лат.Facetia – шутка, острота) – короткий рассказ типа анекдота, городской жанр, особенно популярный в эпоху Возрождения, в основном направленный против пороков дворянства и духовенства. Но это не обличительно-сатирический жанр, а любовно-подтрунивающий» [1, с.3].

Я считаю, что Сергей Чупринин не совсем прав, относя книгу исключительно к жанру фацеции. В своем докладе я попытаюсь соотнести книгу с другими жанровыми традициями.

По литературной энциклопедии терминов и понятий, «**Патерик** (греч. и лат. pater — отец) — общее название для сборников рассказов о

жизни монахов и отшельников, прославившихся особым благочестием, также название сборников их изречений» [2, с.730].

Патериковые истории отличаются от жития краткостью, сосредоточенностью на отдельном случае, вниманием не только к святым, но и обычным людям.

Патерик отличается от фацеции серьезностью жанра, ведь главные черты фацеции связаны с развлечением в веселой и остроумной форме.

Само название подсказывает поиск жанровых соответствий в области средневековой агиографии. Увидеть сходства с патериковым жанром можно на примерах **Киево-Печерского** и **Скитского патериков**. Рассмотрим несколько черт, присуще патериковому жанру:

- Жизнеописание отцов церкви, монахов или святых;
- Описание «подвигов и чуда» служителей церкви;
- Божественная и небесная любовь ко всему происходящему;
- Совершение пути «по Христу»;
- Знание о дне и часе своей смерти;
- Происходящее чудо после смерти;
- Любовь к миру как творению Божьему.

Соотнесем эти черты с конкретными примерами из книги **«Современный патерик»:**

«Один батюшка вообще ничего не умел… У него не было дара рассуждения, дара чудотворения, дара прозорливости, дара красивого богослужения — служил он тихим голосом, так что, если стоять далеко, ничего не было слышно. И чего уж у него совершенно не было, так это дара слова, проповеди он мямлил и повторял все одно и тоже, из раза в раз. Его матушку было не слышно и не видно, хотя она все-таки у него была, но вот детей у них тоже не было. Так батюшка и прожил свою жизнь, а потом умер. Его отпевали в хмурый ноябрьский день, и когда люди хотели по обычаю зажечь свечи — свечи у всех загорелись сами, а храм наполнил неземной свет.» [1, с.59-40]

И второй пример из **«Современного патерика»:**

«Зима выдалась бесснежной. Стоял канун Рождества, а снег так и не выпал. Скитоначальник одного небольшого скита отправился в дальнюю пустынь к старцу-отшельнику просить о помощи. Тут старец простер руки к небу и начал молиться. Через несколько минут на ясном небе собрались темные снеговые тучи, и повалил снег. Скитоначальник в ужасе пал на лице свое и поклонился старцу. Но когда поднялся, старца уже не было рядом – он убежал в лес.» [1, с.26]

Для сравнения приведем в пример рассказ из **«Киево-Печерского патерика»:**

«Один брат по имени Афанасий, проводивший святую жизнь, после долгой болезни умер. Целый день он оставался без погребения, потому что был беден и никто не хотел хоронить его.

Ночью игумен услышал голос, который сказал, что Афанасий второй день лежит без погребения. Игумен с братией пошли к умершему, но нашли его живым, сидящим в слезах. На все вопросы он повторял лишь: «Спасайтесь!» — и советовал пребывать в послушании и покаянии. Он прожил затвор-ником в своей пещере ещё двенадцать лет и никогда ни с кем не говорил. Перед смертью он повторил братии наставление о послушании и покаянии.

Один из братии, Вавила, страдавший болью в ногах, прикос-нув-шись к телу Афанасия, исцелился. Он рассказывал, что Афанасий явился ему в видении и сказал: «Приди, я исцелю тебя».» [3, с.37-40]

Сопоставив данные примеры с патериковыми историями, можно заметить черты сходства между ними. Но нельзя забывать, что данная книга М. Кучерской носит название **«Современный патерик».** Значит, мы не можем ограничиться указанием на сходство с древними патериками.

«Современный патерик» представляет собой сборник рассказов разных по объему – от нескольких страниц, до нескольких строк:

«Отец Стефан дернул брата за бороду.

— Ой-ой-ой! — закричал брат.

— Ты же молчальник, — изумился Стефан.

— Ну и что же, — сказал брат. И горько заплакал.» [1, с.10]

С помощью этих рассказов осуществляется разговор с современным читателем. Кучерская открывает завесу другой жизни – алтарной, пытаясь показать, что духовные лица – тоже люди и ничто человеческое им не чуждо, но при этом стараясь, чтобы это прозвучало без осуждения и с улыбкой. При этом она «в открытую» говорит о недостатках церковной жизни в посткоммунистической, постсоветской и постатеистической России: жалобы на близких вместо исповеди; обожествление обычных людей; недоверие к женщинам и их профессиональным способностям.

В книге Кучерской одни истории очень трогательные и светлые, другие – читаются как анекдот из жизни священнослужителей. Сегодня монахи, священники и благочестивые миряне в наибольшей степени сохраняют древнюю традицию серьезного отношения к жизни. Редкий священник, даже завзятый алтарный шутник, оживляет свою проповедь шуткой, улыбается или проповедует радость во Христе. Цель, которую преследовала Кучерская, создавая книгу – разнообразить «церковный мир» собирая забавные истории алтарного юмора.

На мой взгляд, такой переход от патерика к фацеции образовался под влиянием литературы XIX-XX веков. Это говорит о том, что грань между «святым» и «смешным» очень тонка.

Многие критики признают, что «Патерик» не просто схож, но и является продолжателем традиций литературы XIX-XX веков: **Лескова «Мелочи архиерейской жизни»** [4] и отца **Михаила Ардова «Мелочи архи…, прото.. и просто иерейской жизни»** [5]. Отмечается главное отличие Ардова от Лескова и Кучерской - наличие священного сана, ведь его «картинки с натуры» — свидетельства наблюдений, основанных на собственном опыте [5].

Второе отличие – время, в котором были написаны книги. Николай Лесков написал книгу «Мелочи архиерейской жизни» в девятнадцатом веке, а его продолжатель, Михаил Ардов написал «Мелочи архи…, прото… и просто иерейской жизни» (сборник анекдотических историй) в двадцатом веке – это говорит о том, что двадцатый век явил нам «картинки», которых не было в девятнадцатом веке [5]. По тому же принципу можно сравнить с книгой Лескова и «Современный патерик» Майи Кучерской, написанный в двадцать первом веке. Жизнь церкви 1990-х заметно отличалась от того, что было 100 лет назад. Ее наполнили люди с атеистическим прошлым. Для рассказа о них требовлась иная литературная форма, язык, отличный от древних патериков, поэтому у Кучерской патерик — современный, изложенный «новым» языком [1].

Но не это служит главным стимулом для сопоставления Кучерской с Лесковым и Ардовым.

Боготворя Лескова, Ардов осмеливается писать продолжение, или лучше сказать подражание «Мелочам архиерейской жизни», осваивая при этом редкостный жанр - **церковную юмористику**. В них он излагал курьезные истории, относящиеся к церковному быту [4, 5].

В названиях книг, которые дали авторы, фигурирует слово **«мелочи»**, но означает оно совсем не пустяк и что-то малозначащее [6, с.170]. Напротив, в нем заложен глубокий смысл - рассказы о простых явлениях архиерейского жития составляют самый яркий признак самого ужасного и вредного нравственного падения, которое, к сожалению, стало приметой и нашего времени.

Позже инициативу алтарного юмора «взяла себе в руки» Майя Кучерская:

«Отец Иегудил облился гороховым супом.

— Слушай, Вася, постирай-ка мою рясу, — сказал он одному недавно поступившему в монастырь послушнику.

— Да я не умею стирать, — возразил Вася. И засмеялся.

— Вот и научишься, — ответил отец Иегудил. И засмеялся еще громче» [1, с.11].

Свои рассказы Кучерская называет небылицами. Но не все истории такие веселые. Многих читателей возмутили рассказы из цикла **«Назидательные рассказы для чтения в воскресной школе»** [1, с.195-204] и **«Хороший человек»** [1, с.49-64]. В них действительно отчетливо заметны элементы жестокого отношения: матери и дочери, ежика и белки. В них рушатся всё внешнее благочестие, обнажая при этом сложную, мучительную внутреннюю жизнь человека, порой несоответствующую церковным стереотипам. Вера необязательна, главное – исполнение обычая, ритуала, норм церковной жизни. Но с помощью их Кучерская высмеивает агрессивный формализм церковных энтузиастов, заставляющих действовать против воли.

Но за этим отстраненным и иногда даже весьма острым подтруниванием чувствуется выстраданная любовь автора ко всем своим персонажам и к объединяющей их церковной жизни.

В своих рассказах Кучерская нередко использует **новаторские черты**, чего нет у Лескова и у Ардова, например, рассказ **«Улица Мандельштама»**, в котором «оживают» Пушкин и Мандельштам [1, с.155-156].

Финал «Патерика» также отмечен чертами авторского новаторства. Герои: и батюшка-бизнесмен, и батюшка-атеист, и злая игумения, и десятки героев-мирян — набожных и не очень — и все-все остальные на Пасху оказываются в храме, всех их охватывает пасхальная радость. Учитывая иносказательность этого последнего отрывка, можно предположить, что так Кучерская представляет себе всеобщее воскресение [1, с.273-280].

Одна из задач Кучерской — показать, зачем современному человеку ходить в храм, что находят люди в церковной жизни, попытаться нащупать, как можно нефальшиво говорить о вере с современным человеком. Она выбрала наиболее подходящую для выражения религиозных смыслов

форму притч, подразумевающую иносказательность и парадоксальность, фацеция и патерик, в данном случае существуют взаимосвязано.

На основе моего доклада можно сделать вывод, что жанр книги является синтетическим, так как черты фацеции, о которых говорит Чупринин, взаимодействуют с жанровыми принципами древних патериков, а также книг Лескова и Ардова.

Литература

1. Кучерская М.А. Современный патерик / Предисл. С. Чупринина. – М.: Время, 2004. – 288 с.

2. Литературная энциклопедия терминов и понятий / Под ред. А.Н. Николюкина. – М.: НПК «Интелвак». 2001 – 1600 стб.

3. Киево-Печерский патерик: Репринтное издание с добавлением гравюр XVIII века. - Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1991.

4. Лесков Н.С. Мелочи архиерейской жизни. Собр. Соч. Т.6.-М., 1957

5. Ардов М. Мелочи архи., прото. и просто иерейской жизни / М. Ардов. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. - 256 с.

6. Толковый словарь русского языка. В 4 т. Т. 2 / Под ред. проф. Д. Ушакова. – М.: ТЕРРА, 1996. – 520 с.

Костылева И.А.

Тема Первой мировой войны в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон»

Изображение Первой мировой войны в романе М.А. Шолохова «Тихий Дон» не привлекало пристального внимания исследователей в связи с непопулярностью этой военной кампании в истории России в течение многих лет. Как правило, среди шолоховедов основной литературоведческий

интерес вызывала и вызывает тема гражданской войны – основная в «Тихом Доне». Трагическая дата - столетие со дня начала Первой мировой войны - заставляет по-новому взглянуть на эту проблему в русской литературе в целом и в романе-эпопее М.А. Шолохова в частности.

Историк и литературовед С.Н. Семанов писал в своих работах о М.А. Шолохове, что историческая точность в романе «Тихий Дон» поразительна, так как автор использовал большое количество доступных в 20-е годы самых различных документальных источников: свидетельства непосредственных участников войны, мемуары белогвардейских офицеров, труды советских историков, например, «Стратегический очерк войны 1914-1918 гг.» (семь частей, снабженных оперативными картами и схемами), Зайончковский А. «Мировая война 1914-1918 гг. Общий стратегический очерк» и многие другие. М.А. Шолохов открыто заявлял об использовании в романе-эпопее «Тихий Дон» мемуарных источников, изданных за рубежом в «Архиве русской эмиграции», например мемуары Деникина, Краснова, Лукомского.

Как известно, М.А. Шолохов в «Тихом Доне», наряду с вымышленными персонажами, изображал и реальных исторических деятелей, участников военных событий с их подлинными биографиями и судьбами. Среди них Козьма Крючков — первый георгиевский кавалер в мировой войне, генерал Корнилов — Верховный главнокомандующий русской армией летом 1917 г., Главнокомандующий Добровольческой армии, генерал Каледин — атаман Войска Донского. Прототипом главного героя эпопеи Григория Мелехова послужил также реальный участник Первой мировой войны, один из вождей Вешенского восстания на Дону казак Харлампий Ермаков.

М.А. Шолохов предельно точен и в изображений основных сражений этой войны, в частности, одного из наиболее известных – Галицийской

битвы. Как пишет С. Семанов, «это было одно из крупнейших стратегического характера сражений в кампании 1914 года, исход ее во многом повлиял на исход мировой войны в целом. Операция развернулась на фронте протяженностью свыше четырехсот километров, в ней участвовало около двух миллионов бойцов русской и австро-венгерской армий. В "Тихом Доне" дано детальное описание стратегической канвы Галицийской битвы: номера и наименования армий, корпусов, дивизий, даже некоторых частей и подразделений называются в тексте романа часто, как и имена реальных командиров и военачальников» [2; С. 25]. По его словам, М.А. Шолохов тщательно изучил всю имеющуюся к середине 20-х годов военную, историческую литературу о Первой мировой войне и не без оснований говорил, что, хотя он и не был на войне, но ни один специалист не нашел у него каких-либо ошибок и неточностей. Среди легендарных сражений Первой мировой войны упоминается в романе и знаменитый Брусиловский прорыв, в котором принимал участие Григорий Мелехов, прошедший всю войну и заслуживший четыре Георгиевских креста – высшую награду того времени.

Точность и документальность в романе-эпопее «Тихий Дон» сочетаются с глубочайшим философским постижением и подлинно художественным воплощением реалий войны, приведшей к революции и падению Российской империи. М.А. Шолохов в связи с молодостью не был участником этой войны, в отличие от А. Толстого или Н. Гумилева, может быть, именно поэтому в изображении этих трагических событий он следует официальной советской военно-исторической науке. Основной тезис в изображении Первой мировой войны сводится к тому, что это война империалистическая, бессмысленная с точки зрения интересов народа и государства. Она нужна капиталу и преследует исключительно империалистические захватнические цели.

Шолоховское изображение Первой мировой войны противопоставлено взглядам некоторых других писателей и философов в истории русской культуры, например, И.А. Ильина и А.Н. Толстого. Программной статьей А.Н. Толстого стал очерк «Отечество», опубликованный в самом начале войны (3 августа 1914, первое название «Трагический дух и ненавистники»), который явственно перекликается с философскими размышлениями И.А. Ильина о сущности войны, изложенными в работе 1915 года «Духовный смысл войны». И.А. Ильин пишет: « Теперь уже нет сомнения в том, что русский народ испытал и испытывает настоящую войну, как *призыв,* — как призыв, ответить на который составляет для него не только правовую обязанность, или моральный долг, но живую духовную потребность. Мы словно проснулись и опомнились, поняли, что над нами стряслось, и почувствовали, как вновь загорелось в душе древнее *чувство родины*» [1].

А.Н. Толстой в свое очерке указывает на небывалый патриотический подъем в русском народе с момента объявления мобилизации: «… и весь народ <…> поднялся на беспримерную эту войну, решительно, мужественно и серьезно. Народ, еще не живший, но мудрый, темный, но глубокий, грузный и грубый, но с нежным, бесконечно ясным сердцем внезапно, в один день, как молнию, почувствовал все свои силы и то, что эти силы хороши и нужны и что возникла простая, понятная и героическая форма для них – война» [4]. Потрясенный переменой, которая произошла в общественном сознании, писатель словно впервые произносит слово «отечество», обозначающее «величайшее понятие, таинственное по страшному могуществу своему».

М.А. Шолохов не рисует такого патриотического подъема в своем романе. Более того, он не видит в этой войне никакого духовного смысла, ибо она не отечественная и не народная и тем более не великая. Писатель в «Тихом Доне» выступает, скорее, с позиций гуманистических традиций

русской литературы, прежде всего Л.Н. Толстого. Война для М.А. Шолохова – зло, противное человеческой природе и разуму (Л.Н. Толстой), это торжество бездуховности и смерти. Именно об этом в первую очередь и говорит роман как через призму судьбы Григория Мелехова, так и через судьбы многих других персонажей с той и другой стороны. Вот как описывается начало войны, где солдаты - не грозные, воодушевленные патриотической идеей защитники Отечества, а всего лишь пушечное мясо: «Через четыре дня красные составы увозили казаков с полками и батареями к русско-австрийской границе. Война… В вагонах - те же разговоры, песни, чаще всего:

Всколыхнулся, взволновался
Православный тихий Дон.
И послушно отозвался
На призыв монарха он.

Газеты, захлебывающиеся воем... На станциях казачьим эшелонам женщины махали платочками, улыбались, бросали папиросы и сладости. Лишь под Воронежем в вагон, где парился с остальными тридцатью казаками Петро Мелехов, заглянул пьяненький старичок железнодорожник, спросил, поводя тоненьким носиком:

- Едете?

- Садись с нами, дед, - за всех ответил один.

- Милая ты моя... говядинка! - И долго укоризненно качал головой» [5; С. 263].

События Первой мировой войны даны преимущественно в восприятии Григория Мелехова, в образе которого, как известно, автор хотел показать «очарование человека» (М.А. Шолохов). Жестокость и насилие, бессмысленное убийство потрясают душу и сознание героя настолько, что он физически заболевает. «Распаленный безумием, творившимся кругом»,

Мелехов впервые убивает человека: «Вдоль железной решетки сада, качаясь, обеспамятев, бежал австриец без винтовки, с кепи, зажатым в кулаке.

Григорию не с руки было рубить, он, перевесившись с седла, косо держа шашку, опустил ее на висок австрийца. Григорий встретился с австрийцем взглядом. На него мертво глядели залитые смертным ужасом глаза. Австриец медленно сгибал колени, в горле у него гудел булькающий хрип. Жмурясь, Григорий махнул шашкой. Удар с длинным потягом развалил череп надвое. Австриец упал, топыря руки, словно поскользнувшись; глухо стукнули о камень мостовой половинки черепной коробки. Конь прыгнул, всхрапнув, вынес Григория на середину улицы. По улицам перестукивали редеющие выстрелы. Мимо Григория вспененная лошадь протащила мертвого казака. Нога его застряла в стремени, и лошадь несла, мотая избитое оголенное тело по камням» [5; С.275].

Война в эпопее М.А. Шолохова – это всеобщее помрачение, безумие, которое захватывает все новые и новые пространства и жертвы. Здесь конница топчет вызревшие хлеба, тяжелые солдатские сапоги трамбуют дороги и месят августовскую грязь, пустеют станицы и хутора на Дону, «и не одна уж простоволосая казачка отпрощалась, отголосила по мертвому: "И, родимый ты мо-о-о-ой!.. И на кого ж ты меня покинул?.." Ложились родимые головами на все четыре стороны, лили рудую казачью кровь и, мертвоглазые, беспробудные, истлевали под артиллерийскую панихиду в Австрии, в Польше, в Пруссии... Знать, не доносил восточный ветер до них плача жен и матерей. Цвет казачий покинул курени и гибнул там в смерти, во вшах, в ужасе» [5; С.352].

Гуманистическая позиция не мешает М.А. Шолохову исторически точно описывать фронтовые операции и натуралистически, физиологически подробно их последствия. Писатель, безусловно, продолжает традиции отечественной баталистики, прежде всего «Войны и мира», но привносит в них особую, собственную горькую и в то же время поэтическую ноту, ка-

кой не знала до него русская литература. Казачьи песни неизменно сопровождают страницы эпизодов Первой мировой войны, причем тональность их постепенно меняется от патриотически-патетической до глубоко трагической. В изображении войны автор использует неореалистический стиль литературы нового века, а его смелые поэтические приемы порой граничат с эстетикой экспрессионизма Л. Андреева, выразительно представленные в антивоенной повести «Красный смех».

М.А. Шолохов достаточно подробно описывает все четыре годы войны, с 1914 по 1918 год, победы и поражения русской армии, героизм безымянных солдат и офицеров, приказы порой бездарного руководства и неисчислимые человеческие жертвы как их следствие. Во время очередной атаки русской армии в результате немыслимо трудной скачки падают под всадниками лошади, убийственный огонь косит первые ряды наступающих, их поливают пулеметным огнем, расстреливают из орудий: «Небывалая по размерам атака из-за преступной небрежности высшего командования окончилась полным разгромом. Некоторые полки потеряли половину людского и конского состава; из полка Листницкого выбыло около четырехсот убитыми и ранеными рядовых и шестнадцать офицеров» [5; С.381]. В одном из эпизодов романа описано, как в 1915 году рота Листницкого пять раз ходила в атаку, неся небывалый урон и получая повторные приказы: "Атаку возобновить". Остатки роты самовольно снялись со своего участка и пошли в тыл. Даже угроза расстрела не могла никого остановить.

Война требует все новых и новых жертв, и описания военных сражений в романе приобретают все более трагический и безысходный характер, свидетельствующий о приближении агонии. «На пространстве с версту в поперечнике на супесной изуродованной земле вихрем рвались черные столбы разрывов, и волны наступающих дробились, вскипали, брызгами рассыпались от воронок и все ползли, ползли... Все чаще месили

землю черные вспышки разрывов, гуще поливал наступающих косой, резучий визг шрапнели, жестче хлестал приникающий к земле пулеметный огонь. Били, не подпуская к проволочным заграждениям. И не подпустили. Из шестнадцати волн докатились три последних, а от изуродованных проволочных заграждений, поднявших к небу опаленные укрепы на скрученной проволоке, словно разбившись о них, стекали обратно ручейками, каплями... Девять с лишним тысяч жизней выплеснули в тот день на супесную невеселую землю неподалеку от деревни Свинюхи» [6; С.28] .

Обилие жестоких натуралистических сцен в описании Первой мировой войны производит тяжелое впечатление и приводит к необходимому катарсису - протесту против войны в целом, осознанию противоестественности такого состояния мира, когда человеческая жизнь теряет цену и смысл, а человек превращается в орудие или цель убийства. Как всегда, в произведениях М.А. Шолохова природа подсказывает читателю истинный смысл происходящего, помогает понять всю глубину трагедии: в пространстве романа «по-вдовьему усмехалось обескровленное солнце, строгая девственная синева неба была отталкивающе чиста, горделива»; «в садах жирно желтел лист, от черенка наливался предсмертным багрянцем, и издали похоже было, что деревья — в рваных ранах и кровоточат рудой древесной кровью», «а над намокшей в крови Беларусью скорбно слезились звезды».

Заметим, что и изображение гражданской войны в «Тихом Доне» в целом перекликается с концепцией войны в романе как таковой. Справедливо пишет С. Семенова о метафизической сущности великого романа: «Именно царящая в мире смерть, эта неизбежная выстланность шляха жизни трупами, костьми, прахом ушедших, — самая скрытая язва шолоховского мироощущения, поддонная причина той бесконечной грусти и безотрадной печали о человеке, о мире, о таком порядке вещей в нем, которые пронизывают страницы «Тихого Дона» как его глубинный эмоциональный и метафизический подспуд. Конечно, писатель прекрасно чув-

ствует и изображает *рождающую* компенсацию смертного убытка, но если в природе она созидает достаточно устойчивую гармонию целого, то в человеческом мире не может по-настоящему утешить и утолить тоску существования» [3; 120]

Литература

1. Ильин И.А. Духовный смысл войны. [Электронный ресурс] - URL: http://www.odinblago.ru/duh_smisl_voyni (дата обращения: 20.05.2014).

2. Семанов С.Н. «Тихий Дон» - литература и история. М., 1982.

3. Семенова С. Философско-метафизические грани «Тихого Дона» // Вопросы литературы. №1. 2002.

4. Толстой А.Н. Отечество. [Электронный ресурс] - URL: http://www.regiment.ru/Lib/B/27.htm (дата обращения: 2.06.2014).

5. Шолохов М.А. Тихий Дон / Шолохов Михаил. Собрание соч. в 8 тт. Т.2. М., 1956.

6. Шолохов М.А. Тихий Дон / Шолохов Михаил. Собрание соч. в 8 тт. Т.3. М., 1957.

Левашова Е.

Потомок Ф.М. Достоевского – автор книги о древнем Суздале

Эта небольшая статья посвящена замечательной книге, которая знакомит читателя с одним из самых древнейших городов России, городом Суздалем, находящимся во Владимирской области. Книга написана потомком великого писателя Ф.М. Достоевского, Милием Федоровичем Достоевский.

К сожалению, об этом представителе рода Достоевских мало кому известно, поэтому скажем несколько слов о его биографии.

Достоевский Милий Федорович - внучатый племянник Ф.М.Достоевского - внук его старшего брата Михаила, родился в 1884 году в городе Саратове, умер в 1937 году (по другим сведениям 1943 или 1944 году). Милий Федорович был историк востоковедения, специалистом по восточному искусству, археологом, лингвистом-полиглотом. Примечательно то, что он владел 14 языками, в том числе китайским и японским, что сыграло огромнейшую роль в его судьбе.

Милий Федорович учился в Московском Археологическом институте, закончил его в 1909 году. Будучи студентом, Милий Федорович участвовал под руководством востоковеда-тюрколога, специалиста по турецкому языку В. А. Гордлевского в работе по переводу с немецкого языка на русский «Практического руководства для изучения турецкого языка» языковеда Г. Егличка. После окончания института остался в нем работать.

М.Ф. Достоевский также вел активную археологическую деятельность: проводил работы на Кавказе, совершил ряд поездок с научными целями по Средней Азии.

В 1919 году он был уволен из Археологического института и работал в журнале "Современное искусство". Уже в то время М. Достоевский вследствие паралича ног мог передвигаться лишь в «катающемся кресле». Поэтому с 1922 по 1923 годы он находился на излечении в клинике нервных болезней 1-го МГУ.

Позднее М. Достоевский жил в московском общежитии для престарелых ученых, где собрал вокруг себя кружок востоковедов. По воспоминаниям жены, в поисках работы Милий Федорович давал уроки русского языка иностранцам, в том числе японскому дипломату, что послужило по-

водом к первому аресту 4 марта 1923 года. Известно, что во время обыска были изъяты рукописи научных трудов по этому профилю. Ученый был обвинен в шпионаже в пользу Японии. Следствие по делу велось 5 месяцев, из них три потомок писателя провел в тюрьме на Лубянке, остальные - в Бутырском следственном изоляторе в городе Москва, но вскоре был освобожден.

Обстоятельства жизни подталкивали языковеда работать, и, спустя некоторое время, он уехал в Тифлис (Тбилиси) искать работу. Там он устроился завхозом в Институте технических культур. Но в 1929 вернулся в Москву и был снова, вторично арестован 31 марта 1930 года по обвинению в причастности к террористскому «заговору дашнаков» («погромная» традиция партии «Дашнакцутюн», «мартовской резни» в Баку). Дорога ареста снова привела его в Бутырскую тюрьму.

25 мая по решению суда Милий Федорович был приговорен к ссылке на 5 лет и 29 мая отправлен по этапу на Землю Франца-Иосифа. Но 2 июня решение было изменено, и Достоевский был освобожден благодаря ходатайствам жены, которой удалось вернуть его с этапа (Медвежья Гора) после неоднократных обращений к комиссарам К. Е. Ворошилову и В. А. Балицкому.

Не имея работы, в 1933 году ученый снова покинул Москву: отправился в Кривой Рог (Украина), где работал в Геологическом институте, на фабрике-кухне, в горном техникуме. Но был арестован и в третий раз, 6 сентября 1936 года. На следствие Милия Федоровича привезли в Днепропетровск, где он был обвинен в антисоветской пропаганде среди студентов, и в декабре 1936 года приговорен к 10 годам работ в исправительно-трудовом лагере. Срок отбывал на ферме НКВД № 2 в 23 км от Мариинска (Западная Сибирь). В лагере М.Ф. Достоевский и погиб.

Несмотря на нелегкую судьбу, Милий Федорович выпустил ряд работ и статей, посвященных некоторым вопросам языковедения, теории искусства, археологии и истории.

В 1910 году вышел его труд *«Суздаль»* под редакцией историографа И.Н.Бороздина. Книга была выпущена в серии «Культурные сокровища России». В своем внешнем убранстве имела роскошный бархатный переплет.

Эта замечательная книга представляет серию живых краеведческих очерков, посвященных истории иконописи и архитектуры древнего Суздаля. В ней рассказывается о ряде известнейших церквей и монастырей: Борисоглебской церкви в селе Кидекше, суздальском Богородице-Рождественском соборе, Покровском женском, Ризположенском, Спасо-Евфимиевом монастырях.

Повествование обрамляют фотоизображения суздальских древнейших достопримечательностей. В качестве иллюстраций, сопровождающих очерки М.Достоевского, помещены фотографии Владимиро-Суздальских церковно-археологических древностей: предметов утвари, икон, церквей и монастырских комплексов, отдельных архитектурных деталей.

В этой книге Милий Федорович Достоевский обращается к самой церковной истории, истории появления древнего города. Он пишет о первоначальном основании Суздаля, говорит о самом происхождении названия города. Читателю открывается история с рассказа легенды о «начале Суздаля», записанную летописцем 13 века Ананием Федоровым: *«…После всемирного потопа и смешивания языкав появились на свет три брата из племени Иафетова: Сан, Аесахан и премудрый Асан. Пришли они на землю руссукю, первые два посторили много городов близ варяжского моря, в том числе и великий новгород. А третий брат отправился в дикие*

леса, где основал там город по своему суждению Суждаль…» Так же Милий Федорович говорит о упоминании города в летописи Нестора 1024 года, разъясняет историю правления городом .

Книга имеет достаточно простую и четкую структуру: состоит из Странички истории, где М.Ф.Достоевский рассказывает о церковной, политической истории, истории благоустройства храмами города. Историческую составляющую подкрепляет отдельная глава, посвященная Владимиро-суздальской архитектуре, о своеобразности церковного зодчества, о величайших архитекторах Руси, работающие в Суздале. В части книги не только описываются основные храмы и церкви, постепенно строящиеся, но и рассматриваются в общих своих зодческих традициях, например, Милий Федорович делает вывод, что суздальские церкви времен существования Руси, по большей части, имеют общий вид: *«…Квадрат или прямоугольник, восточная часть его имеет три абсиды, из которых средняя предназначена для престола, левая для жертвенника и правая для диаконника. Суздальские церкви имеют в своем основании четырехугольник, к восточной стороне которого примыкают три алтарных абсиды. Четыре внутренних столба, соединенные арками с пилястрами, образуют равноконечный крест, вписанный внутри четырехугольника. Над срединой этого креста на арках и люнетах возвышается круглый барабан, покрытый полусферическим сводом. Стены внутри церкви делятся пилястрами на три части, и это деление как нельзя лучше обрисовывает тип византийской церкви. Прямые карнизы не применялись в храмах Византии, и крыши церквей покрывались прямо по сводам…»*

По такому типу выстроены все церкви Суздаля, за исключением суздальского Богородице-Рождественского собора. Отличие последнего со-

стоит в том, что вместо квадрата в основании взят удлиненный прямоугольник, сближающий суздальский собор с церквями Киева.

Вся вереница исторических и архитектурных фактов подкрепляется большим количеством изображений храмов и монастырей города.

Продолжая раскрывать секреты архитектуры Суздаля, М. Достоевский называет особенности, которые отличают местные церкви от древних храмов киевских и новгородских. Сюда относятся: горизонтальный узорчатый пояс, составляющих из ряда арок, поддерживаемых колонками, узорчатый карниз, двери в виде романских порталов с полукруглым верхом и большими откосами по сторонам, установленными столбами и колоннами, в свою очередь, стянутыми кверху узорчатыми полукруглыми перемычками и скульптурные украшения на наружных стенах в виде человеческих фигур, птиц, животных и растений.

Поведав о внешнем убранстве церквей древнего Суздаля, автор посвятил отдельную главу суздальской иконописи и живописи. Здесь рассказывается о самых древних известных иконах, технике иконописания и первых иконописцах.

Отдельные главы книги посвящены описанию Борисоглебской церкви, Богородице-Рождественского Собора, Ризположенского монастыря, Спасо-Ефимового монастыря, Покровского женского монастыря.

К сожалению, мало кому удастся подержать это сокровище книгопечатанья начала 20 века в руках, потому что издание труда имело ограниченное количество, и книг сохранилось мало. К счастью, благодаря современным технологиям издание можно найти в Интернете [1]. Эта работа представляет огромную ценность для исследователей, занимающихся историей архитектуры города Суздаля, потому что история древнего города рассматривается как энциклопедия древнерусского быта.

Литература

1. Электронный ресурс: Достоевский М. Суздаль // http://imwerden.de/cat/modules.php?name=books&pa=showbook&pid=914 (дата обращения 30.05.2014).

Мартьянова С.А.

Личность и ложные формы коллективности в публицистике Вяч. Иванова периода Первой мировой войны

Год столетия начала Первой мировой войны ознаменован повышенным вниманием к этому историческому событию. Проводятся конференции, выставки, встречи. Только во Владимире в 2014 году было открыто три выставки: в Областной универсальной библиотеке им. А.М. Горького, в Выставочном центре при Управлении культуры города Владимира, государственном историко-архитектурном и художественном Владимиро-Суздальском музее-заповеднике. Все экспозиции, будучи прекрасно подготовленными, обнаруживали общую закономерность: недостаток внимания к художественной литературе и религиозно-философским опытам, посвященным Первой мировой войне. Редкие стихотворные тексты выполняли, скорее, роль иллюстраций-украшений, а о солженицынском «Красном колесе» мало кто вспоминал. Столетний юбилей только подтвердил социологическую закономерность, увиденную почти 30 лет назад критиком И.Б. Роднянской: «Общество рухнувшего коммунизма и подорванного советизма, судя по всему, должно было жадно устремиться к историческому знанию... Решусь констатировать, что надежда не сбылась - вопреки хорошей раскупаемости исторических книг... Нераскаянное общество, по край-

ней мере в лице его гуманитарно-литературного корпуса, от такой очной ставки по возможности уклонилось» [2, с. 468].

Слова известного критика можно повторить и в разговоре о судьбе работ русских философов и публицистов, в которых предпринималось осмысление существа войны, закончившейся революцией 1917 года. Воссоздание полной картины, надеемся, станет делом будущего, в своей небольшой статье мы остановимся только на идеях поэта-символиста В.И. Иванова (1866-1949), выделив в его наследии идеи личности и ложных форм коллективности.

Почему именно эта тема? По мнению С.С. Аверинцева, искавшего новые основания для характеристики литературного процесса начала XX века, «объединяющий знак» эпохи имеет внелитературное происхождение - переживание антропологического кризиса [1, с. 291]. Вячеславу Иванову принадлежит одно из ведущих мест в осмыслении существа, форм и последствий кризиса. В работе с показательным названием «О кризисе гуманизма. К морфологии современной культуры и психологии современности» он писал: «Еще никогда, быть может, не сочеталось в человеке столько готовности на отречение от всего и приятие всего, на всякое новое изведание и новый опыт - и столько душевной усталости, недоверчивости, равнодушия, никогда не был человек столь расплавлен и текуч - и никогда не бал он одновременно столь замкнут и замурован в своей самости, столь сердцем хладен, как ныне...». Поэтической параллелью к словам лидера младосимволистов можно назвать строки Николая Гумилева: «Только змеи сбрасывают кожу, мы меняем души, не тела».

Источником общественно-политических процессов виделись не некие безликие силы, а сама человеческая личность. Первая мировая война и последовавшая за нею революция также виделись обнаружением кризиса личности, его проявлением и раскрытием. Таким образом, в период войны

с новой, по отношению к эпохе романтизма, ранних славянофилов и западников, был поставлен вопрос о личности, ее идентификации и судьбах в русской и европейской культурах. Идеи лидера младосимволистов получили отражение в его публицистике военных лет: «Легион и соборность» (1916), «Байронизм как событие в жизни русского духа» (1916), «Достоевский и роман-трагедия» (1914), «Живое предание» (1915), «Старая или новая вера» (1916), «Два лада русской души» (1916), «Россия, Англия и Азия» (1915)."

В статьях Иванова вырисовывается следующая схема исторического процесса: от теократического идеала средневековья к идее национального государства, а затем к принудительному братству гоббсовой волчьей стаи. Эти процессы не везде были одинаковы, поэтому, к примеру, Англия осталась в стороне от революции. И именно в этой стране возникла проблема самоутверждающегося бытия, имеющая прямое отношение к теории личности.

Русское общество не осталось в стороне от подобных вызовов, но ответило на них не столько в сфере философии как таковой, сколько в сфере литературы: отповедью Старого Цыгана Алеко в поэме А.С. Пушкина «Цыганы», «лазурными снами» и образом Богоматери в творчестве М.Ю. Лермонтова. Иванов отмечает также особый характер восприятия творчества Байрона славянской почве: «Для славянства он был огненным крещением духа, первою врезавшеюся в сердца, как раскаленная печать, вестью об извечном праве и власти человеческой личности на самоопределение перед людьми и божеством». При этом Байрон предстает поэтом библейским, веровавшим в личного, живого Бога».

Наконец, в творчестве Ф.М. Достоевского «теза Божьего “Аз есмь” и антитеза человеческого “аз есмь” объединяются в начале соборности, которая стоит под знаком вселенского “ты еси”. Из этих рассуждений можно

вывести представление о личности, как ее понимал Иванов. Личность – это не только самоутверждение, но также диалог с Богом и другими личностями. Идеальным образом объединения здесь выступает соборность, начало, не отрицающее и не уничтожающее личность, но предполагающее особую форму связи - отношения, диалог.

Фактически Иванов возвращается к старому спору между славянофилами и западниками, разошедшимися, как полагал Г.В. Флоровский, в сфере этических идеалов и представлений о личности [3, с. 35]. Но старый спор решается своеобразно, не по-славянофильски и не по-западнически. Иванов отстаивает идеал свободного самоопределения личности, а вместе с тем понимает, что в годы войны ему угрожают сразу несколько ложных форм коллективности. В первую очередь это начало организации. Будучи совершенно необходимым в военные годы, оно, по мнению Иванова, не должно становиться «мерилом цивилизации» и высшим культурным началом. Это тот «культурный яд», которым русские люди могут заразиться во время Первой мировой войны, а почву легкого соблазна могут составить плохое знание идей свободной гражданственности во Франции и Англии.

На этой ступени развития мысли Вяч. Иванова возникает полемика с Оствальдом и его схемой всемирного процесса (стадность, индивидуализм, организация. В соответствии со схемой Оствальда Россия не подошла ко второй ступени, Англия и Франция не могут перейти к третьей, и только Германия несет высшую «культурную организацию».

Появление этих идей Вяч. Иванов связывает с антропологическим переворотом внутри германского мира. Метаморфоза привела к появлению новой для германской культуры формы человеческого единения. Как мы помним, А.С. Хомяков, и Вяч. Иванов наследует эту мысль, отождествлял начало германское именно с духом самоопределения, индивидуализма вплоть до анархии: «Это крайнее дробление жизни, обособление каждого

от всех и противопоставление каждым себя - всем и есть основной факт истории германства» [3, с.35]. Обожествление организации и связанное в ним унижение принципов человечности видится Иванову «рецидивом животного коллектива в человечестве», архаической и ложной формой коллективности, внушенной людям «князем мира сего» и являющейся пародией на соборность..

Двумя другими формой коллективности выступают, по мнению мыслителя, классовое сознание и объединение по национальному признаку. Все ложные формы и подмены рассматриваются как результат безверия, отказа личности от Бога: «Человек увидел себя нищим, как блудный сын, потому что Бог уже не обогащал его, и безличным, потому что угас в небе сияющий Лик, а с ним и внутренний образ Божий в человеке». «Блудный сын», «нищета», «чахлое дерево», «подсохшее дерево» - такими выступают образы новых типов личности. Следовательно, отпадение личности от Бога является причиной появления ложных форм коллективности и утраты различения подлинного и мнимого. Ложные формы вытесняют саму идею личности и человечности: «Человеческое общество, ставя своим образцом Легион, должно начать с истощения онтологического чувства личности, с ее духовного обезличения. Оно должно развивать, путем крайнего расчленения и специального совершенствования, функциональные энергии своих сочленов и медленно, методически убивать их субстанциальное самоутверждение».

Ложные формы коллективности находит у Достоевского («механическая кооперация душ», последний сон Раскольникова - невозможность выйти из замкнутого существования во взаимопроникновение любви», «сообщничество безбожного мятежа» в «Бесах», подчинение Великому инквизитору).

Размышления В. Иванова включают в себя и футурологический аспект. Образ будущего рисуется как образ «универсального коллективизма» новых форм общественного сознания. Но эта дорога раздваивается на град земной (царство антихриста) и град небесный. Антихристов стан, по мнению поэта, будет более организованным. Это будет общественный зверь, которым будет руководить Сверхзверь. Это будет множество, не связанное соборностью, - демоническое множество («Легион, ибо нас много»), «мертвые души и крутящийся адский прах». Личность всецело будет поглощена этим множеством.

Таким образом, Иванов, формулируя свои представления о личности, различает в ней самолюбивые притязания, своенравие, с одной стороны, а с другой, непреклонную силу свободного самоопределения перед Божеством. Именно поэтому человек должен святить свою свободу и не отдавать ее в добровольное послушание тому, что не обрел сам в своей сердечной глубине.

Вместе с тем Иванов рассуждает о свободной личности не столько как о реальности, сколько как о возможности русской культуры. Эта возможность выдвигает особые задачи перед наукой и философией, так как современная наука ничего не знает о реальном бытии никакого *я.*

Соборность как идеальная форма коллективности получает у Иванова своеобразное определение, отличное от славянофильского и предложенного Н.А. Бердяевым: «такое соединение где соединяющиеся личности достигают совершенного раскрытия и определения своей единственной, неповторимой и самобытной сущности, своей целокупной творческой свободы, которая делает каждую... новым и для всех нужным словом». Она не может быть отождествлена ни с конкретным человеком, ни отдельной общностью, ни определенной жизненной формой, так как «Дух дышит, где хочет» (Ин. 3, 8).

Иванов поясняет свою мысль снова с помощью литературного примера. Идеальный образ коллективности он усматривает в «Братьях Карамазовых» Достоевского, в «личном, реальном, целостном характере Илюшиного братства»: «Это соединение заключается не ради преследования какой-либо цели и не ради служения какой-либо идее,..., а вокруг человека, совлекшегося всех земных определений и все же живого в сердцах друзей во всей единственности и неповторимости не временного явления своего, но своего сущего бытия». Это праведный союз по первообразу самой Церкви кладет начало религиозной общественности, имеющей мистическую, а не только социальную основу, возникающей поверх самолюбивых, национальных, классовых, государственных границ.

Так были осмыслены уроки Первой мировой войны в работах одного из лучших мыслителей начала XX века. Переживание антропологического кризиса и связанная с ним неразработанность идеи человеческой личности в гуманитарном знании явились предвестниками близких грозных событий, ключом к их пониманию. В то же время В. Иванов периода Первой мировой войны содержали множество творческих и конструктивных идей о путях преодоления кризисных явлений, сохраняющих актуальность и для нашего времени.

Литература

1. Аверинцев С.С. "Ученики Саиса": о самоопределении литературного субъекта в русском символизме // Аверинцев С.С. Собрание сочинений / Под. ред. Н.П. Аверинцевой и К.Б. Сигова. Связь времн. - К.: ДУХ И ЛІТЕРА, 2005. С. 291-305.

2. Роднянская И.Б. Гипсовый ветер: О философской интоксикации в текущей словесности // Роднянская И.Б. Движение литературы. Т 1. - М.: Знак; Языки славянских культур, 2006. С. 459-493.

3. Флоровский Г.В. Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Флоровский Г.В.Из прошлого русской мысли. М.: "Аграф", 1998. С. 31-51.

Образчикова И.С.

Образы трапезы в «Повести временных лет»

Образы трапезы в культуре, искусстве и литературе в последнее время стали предметом особенного исследовательского внимания. Проводятся конференции, посвященные образам пиров, трапез, застолий. В Библейско - Богословском институте святого апостола Андрея ежегодно проводится конференция «Пир – это лучший образ счастья», посвященная памяти Натальи Трауберг. В сознании литературоведов интерес к данной теме привычно ассоциируется с книгой М.М.Бахтина о Рабле. Но раблезианские пиры далеко не единственные в литературе и искусстве. Моё исследование посвящено древнерусскому произведению начала Xll века «Повесть временных лет». Предметом выбраны образы трапезы и тризны в данном летописном своде. Главной целью является рассмотрение образа трапезы и её символики в литературе Древней Руси.

В «Повести временных лет» мы встречаем либо отдельные упоминания о еде и вине, либо целостные образы трапезы и тризны. Изучая образы трапезы и тризны в произведении, мы можем заметить, что их употребление в тексте «Повести временных лет» условно делят её на две части: славянское язычество и христианство. Чем же можно это объяснить? Если обратимся к толковым словарям Даля, Ожегова, Ушакова и прочим словарям, то увидим следующие толкования этих слов. ***Тризна*** – у древних славян – поминки по умершем, сопровождавшиеся пиршеством [4, с.799]. Это является частью языческого погребального обряда. ***Трапеза (от греч. – стол, кушанье)*** – [1)]приём пищи, еда, стол для приёма в пищи в монастыре [2, с.701], [2)]стол с пищей, яствами, обед, ужин [1, с.655]. С принятием христианства появились новые смыслы такой традиционной культурной формы как трапезы.

В первой части «Повести временных лет» даётся характеристика различных племён. К еде древние племена относились неуважительно и с пренебрежением: «А радимичи, вятичи и северяне имели общий обычай: жили в лесу, как и все звери, ***ели все нечистое*** …» [3, с.211]; «Так вот и при нас теперь половцы держатся закона отцов своих: кровь проливают и даже хвалятся этим, ***едят мертвечину и всякую нечистоту - хомяков и сусликов…***» [3, с.212].

В описаниях народов автор упоминает об их традициях, связанных с приёмом пищи: «И если кто умирал, то устраивали по нем ***тризну***, а затем делали большую колоду, и возлагали на эту колоду мертвеца, и сжигали, а после, собрав кости, вкладывали их в небольшой сосуд и ставили на столбах по дорогам, как делают и теперь еще вятичи. Этого же обычая держались и кривичи, и прочие язычники, не знающие закона Божьего, но сами себе устанавливающие закон» [3, с.211].

Тризна также упоминается после убийства великого князя Игоря: «Ольга же, взяв с собою небольшую дружину, отправилась налегке, пришла к могиле своего мужа и оплакала его. И повелела людям своим насыпать высокий холм могильный, и, когда насыпали, приказала совершать ***тризну***. После того сели древляне пить, и приказала Ольга отрокам своим прислуживать им…» [3, с.239].

Согласно «Повести временных лет» в 955 году в Константинополе княгиня Ольга приняла Крещение. Поэтому она просит Святослава, своего сына, не совершать по ней тризны, языческого обряда: «Через три дня Ольга умерла, и плакали по ней плачем великим сын ее, и внуки ее, и все люди, и понесли, и похоронили ее на выбранном месте, Ольга же завещала не совершать по ней ***тризны***, так как имела при себе священника - тот и похоронил блаженную Ольгу» [3, с.246].

Княгиня Ольга пыталась обратить в христианство сына Святослава, но он до конца остался язычником. В летописи мы читаем следующее: «В походах же не возил за собою ни возов, ни котлов, ***не варил мяса, но, тонко нарезав конину, или зверину, или говядину и зажарив на углях, так ел…***» [3, с.244]. Согласно православной традиции, смешение, измельчение, перемалывание и дробление продуктов считалось грехом.

После Крещения Руси на её территории стали появляться монастыри, одним из которых был Печерский монастырь. Феодосий, православный монах Xl века, один из основателей данного монастыря, первым принял устав монастыря. Об этом мы читаем на страницах «Повести временных лет»: «И начал искать устава монашеского, и оказался здесь в это время Михаил, монах Студийского монастыря, приехавший из Греческой земли с митрополитом Георгием, - и начал у него искать Феодосий устава студийских монахов. И нашел у него, и списал, и ввел устав в монастыре своем … как стоять в церкви, и весь распорядок церковный, и во время ***трапезы поведение, и в какие дни что есть,*** все это по уставу» [3, с.307]. Эти слова ещё раз подтверждают греческое происхождение слова «трапеза» и первому появлению его в монашеских кельях Руси.

Судя по летописным источникам, в Древней Руси обычно устраивали четыре трапезы в день: завтрак, обед, полдник и ужин. В «Повести временных лет» («Повесть об ослеплении Василька Теребовльского») мы находим упоминание о завтраке (первая трапеза после утреннего пробуждения), обеде (полуденная еда) и ужине (вечерняя еда): «И пришел Василько 4 ноября, и переправился на Выдобечь, и пошел поклониться святому Михаилу в монастырь, и ***ужинал*** там…» [3, с.373], «И сказал Василько: «Не могу остаться, брат: я уже и обозу приказал итти вперед». Давыд же сидел точно немой.

И сказал Святополк: «Хоть ***позавтракай***, брат». И обещал Василько ***завтракать***. И сказал Святополк: «Посидите вы здесь, а я пойду распоря-

жусь» [3, с.374], «***Пообедав***, они вскоре поехали с ним на повозке по «грудному» пути…» [3, с.375]. В этой же «Повести» трапеза становится предметом изображения и авторского внимания, оказываясь подменой именинной христианской трапезы, фактически, трапезой жертвенной: «И послушал его (Давыда) Святополк, и послал за Васильком, говоря: "Если не хочешь остаться до ***именин*** моих, то приходи сейчас, поприветствуешь меня и посидим с Давыдом" ... И приехал с небольшою дружиной на княжеский двор. И вышел навстречу к нему Святополк, и пошли в избу, и пришел Давыд, и они уселись. И заговорил Святополк: «Останься на ***праздник… »*** [3, с.373-374]. Но эта трапеза была лишь только ловушка для Василька: после трапезы он был ослеплен своими же братьями.

В «Повести временных лет» неоднократно мы встречаем отдельные упоминания о еде, вине и постных днях. Еда и вино встречаются нам как в языческой «части» произведения, так и в христианской; постные же дни – только после принятия Крещения Руси. Остановимся на наиболее часто встречающихся в летописи образах вина, мёда, мяса и хлеба.

Вино стало известно на Руси с IX века, ещё до принятия христианства, а после принятия христианства, в конце X века, оно стало обязательным ритуальным напитком. До середины XII века оно употреблялось только разбавленное водой, так же как его традиционно пили в Греции и Византии. Сам термин «вино» был воспринят при переводе Евангелия на старославянский язык от латинского слова «vinum», а не от греческого «ойнос». Следует обратить внимание на следующие строки «Повести временных лет», относящиеся к событиям 986 года: «Пришли болгары магометанской веры, говоря: «Ты, князь, мудр и смыслен, а закона не знаешь, уверуй в закон наш и поклонись Магомету». И спросил Владимир: «Какова же вера ваша?». Они же ответили: «Веруем Богу, и учит нас Магомет так: … не есть свинины, не пить ***вина…»*** [3, с.257-258]; «…сказал он (Вла-

димир): «Руси есть веселие пить: ***не можем без того быть***» [3, с.258]. Анализируя этот фрагмент, мы убеждаемся, что и запрет на употребление вина мог повлиять на выбор веры в Древней Руси.

Вино означает влагу жизни, откровение, истину, жизненность, но также и кровь жертвы при жертвоприношении. В «Повести временных лет» мы находим фрагменты, в которых вино – это символ радости и победы или вино – смертоносный напиток, яд. Вот как описывается встреча князя Владимира с горожанами: «И князь Владимир, едучи перед войском, приказал попам петь тропари, и кондаки креста честного, и канон святой Богородицы. И поехали они к городу с наступлением вечера и в воскресенье вышли горожане из города к князьям русским с поклоном, и вынесли рыбы и ***вино***» [3, с.393]. А вот часть «договора» между князем Олегом и греками: «Когда приходят русские, пусть берут содержание для послов, сколько хотят; а если придут купцы, пусть берут месячное на 6 месяцев: хлеба, ***вина***, мяса, рыбы и плодов» [3, с.221].

Вино в трёх фрагментах «Повести временных лет» также выступает как отравленный напиток: «***вино***…***оно отравлено***», «***яд смертельный***», «***питье с отравою***».

Вторым по значению спиртным напитком Древней Руси был мёд. У славян и многих других народов медовый напиток связывался с переходом в потусторонний мир. Мёд был сакральным напитком для особенных торжеств, таких как свадьбы, погребения или особые праздники. В работе уже есть упоминание погребение князя Игоря женой Ольгой; в данном случае этот фрагмент вызывает интерес тем, что в нём содержится информация об использовании мёда: «И послала к древлянам со словами: «Вот уже иду к вам, приготовьте ***меды*** многие у того города, где убили мужа моего, да поплачусь на могиле его и устрою ему тризну». Они же, услышав об этом, свезли множество ***медов*** и заварили его» [3, с.238-239]. А эта цитата под-

тверждает использование мёда в праздничные дни: «Владимир точно построил церковь и устроил великое празднование, наварив ***меду*** 300 провар…» [3, с.284].

С княжением Владимира связано ещё одно упоминание о мёде: «Устроил он (Владимир) и такое: сказав, что «немощные и больные не могут добраться до двора моего», приказал снарядить телеги и, наложив на них хлебы, мясо, рыбу, различные плоды, ***мед в бочках***, а в других квас, развозить по городу…» [3, с. 285].

Для обмана печенегов русские при осаде города Белгорода использовали сыту (смесь воды и мёда): «И велел (старец) выкопать другой колодец и вставить в него кадь, и повелел поискать ***меду***. Они же пошли и взяли лукошко ***меду***, которое было спрятано в княжеской медуше. И приказал сделать из него пресладкую ***сыту*** и вылить в кадь в другом колодце» [3, с.286-287]. Пригласив печенегов в город, «люди же налили им… ***сыты*** из колодца», показав тем самым, что земля русская сама их кормит, и голод им не страшен – осада не имеет смысла.

Состав мясной пищи наших предков не был одинаков в разные периоды развития. Принятие христианства на Руси провело глубокою борозду между «чистой» и «нечистой» мясной пищей. Наибольшему осуждению подвергалась конина. Но славяне-язычники не «стеснялись» этого мяса. Вот, что мы читаем о Святославе в «Повести временных лет»:

«В походах же не возил за собою ни возов, ни котлов, не варил мяса, но, тонко нарезав ***конину…*** и зажарив на углях, так ел…» [3, с.244].

На пиршествах в христианские времена употреблялись «чистые» мясные изделия, чему мы находим подтверждение на страницах произведения: «…каждое воскресенье решил он (Владимир) на дворе своем в гриднице устраивать пир, чтобы приходить туда боярам, и гридям, и сот-

ским, и десятским, и лучшим мужам - и при князе и без князя. Бывало там множество мяса - ***говядины и дичины,*** - было в изобилии» [3, с.285].

В «Повести временных лет» автор знакомит нас с жизнью страстотерпцев Печерского монастыря. Для нашего исследования наибольший интерес представляют образы хлеба и воды, христианский пост.

С древних времён выпечка хлеба на Руси считалась делом ответственным и почётным. С принятием Христианства уважение к хлебу только усилилось. Вспомним слова Луки об Иисусе из Нового Завета: «Взяв ***хлеб***… преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание...». В «Повести временных лет» можно выделить два основных направления по использованию хлеба: во время постов и для избавления от дьявольских козней. Обращаем внимание, что именно хлеб был первой пищей, которую предложил Феодосий Исакию: «И затем научился он (Исакий) на трапезу ходить, и сажали его отдельно от братии, и клали перед ним ***хлеб***, и он брал его только тогда, когда клали его в руку ему. Феодосий же сказал: «Положите ***хлеб*** перед ним, но не вкладывайте его в руки ему, пусть сам ест»; и тот неделю не ел и, так понемногу оглядевшись, откусывал ***хлеб***; так он научился есть, и так избавил его Феодосий от козней дьявольских»[3, с.330]. Во время христианских постов хлеб вместе с водой являлся основной пищей монахов и других верующих: «И начал он жить (Антоний) тут, молясь Богу, питаясь ***хлебом сухим***, и то через день, и ***воды*** в меру вкушая, копая пещеру и не давая себе покоя, день и ночь в трудах пребывая, в бденье и в молитвах...» [3, с.305], «…Феодосий прощался, называя каждого по имении, а потом уходил из монастыря, захватив немного ***хлебцев…***» [3, с.324], «Демьян пресвитер, он был такой постник и воздержник, что, кроме ***хлеба и воды,*** ничего не вкушал до смерти своей…» [3, с.326], «…иные же ели ***хлеб с водой***…» [3, с.326].

Один раз в «Повести временных лет» встречается слово «просфора». С древнейших времен это хлеб, нарочито приготовляемый, имеет форму несколько сплюснутого кружка с оттиснутым сверху изображением креста. Просфоры изготовляют из лучшей пшеничной муки; они замешаны на чистой воде, а не на молоке, без всякой примеси. На страницах произведения мы читаем следующее: «А был еще и другой черноризец, именем Исакий……была же пищей его ***просфора*** одна, и та через день, и ***воды*** в меру пил…» [3, с.328]. В данном фрагменте можно увидеть отношение к ***просфоре*** как к ***хлебу*** святому, Небесному.

Итак, итогом моего исследования можно считать следующее. В «Повести временных лет» я выделила две части (языческую и христианскую), нашла сходства и различия между ними, сравнивая их по употребляемой пище и отношению людей к ней. Анализируя «Повесть временных лет» я сделала вывод, что отношение к некоторым видам пищи со временем менялось (мясо), а к другим оставалось прежним (хлеб, вино). В некоторых случаях смысл трапезы мог быть изменён: именинная трапеза могла стать жертвенной.

Литература

1. Даль В.И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО – Пресс, 2002. – 736 с.

2. Ожегов С.И. Словарь русского языка: Ок. 57000 слов / Под ред. чл.-корр. АН СССР Н.Ю.Шведовой. – 18-е изд., стереотип. – М.: Рус. яз., 1986. - 797 с.

3. Повесть временных лет / Под редакцией члена– корреспондента АН СССР В.П. Андриановой – Перетц. Издательство Академии наук СССР. Москва – Ленинград, 1950.

4. Толковый словарь русского языка. В 4 т. Т. 4 / Под ред. проф. Д.Ушакова. – М.: ТЕРРА, 1996. – 752 с.

Платонова Е.

Традиции древнерусской литературы в романе Е. Водолазкина «Лавр»

О жанре романа Е. Водолазкина «Лавр» существуют разногласия. Многие литературоведы и просто читатели определяют жанр произведения как житие. Другие, не задумываясь, характеризуют его как историческую прозу. Третьи уподобляют его современным приключенческим или даже авангардным романам. А сам автор выносит свое определение жанра в название: «Лавр. Неисторический роман».

Действительно, у Е. Водолазкина нет цели воссоздать описываемую им эпоху – Средневековье, ему важно показать определенный идеал человека, поэтому житие оказывается наиболее подходящим жанром. К тому же, автор является специалистом по древнерусской литературе, и, логично было бы предположить, что он и работает в жанрах, близких ему по теме исследования.

Для начала стоит поинтересоваться: почему вообще столь современное произведение может быть сопоставлено с жанром жития?

Во-первых, основные принципы, признаки и традиции жития действительно находят свое отражение в анализируемом произведении.

Во-вторых, сюжетные заимствования и образные параллели, которые использует автор, не дают нам сомневаться: жизненный путь главного героя «Лавра» - Арсения – «списан» с уже известных нам житий [3, с. 3].

Почему же тогда возникают такие разные определения жанра романа? Все дело в том, что, как и у любого правила, здесь есть исключения, отступления от житийного канона.

Но прежде выясним, какие же признаки жития содержит роман «Лавр»?

Прежде всего, житие отличается от других жанров своей особой структурой: неторопливое повествование в третьем лице, разделенное на три композиционные части: вступление, собственно житие, заключение [2, с. 400 - 401]. В «Лавре» эта структура сохраняется.

В главной части романа сообщается о родителях и месте рождения святого, рассказ о его детстве, проведенном вне игр и прочих развлечений [2, с. 401]. Становится известным, что родители Арсения – верующие люди, и, что особенно нам важно, своего сына они вымаливали у Бога (классический житийный мотив), поскольку «…родившиеся ранее не пережили первого года» [1, с. 6]. Фактически родителей Арсения заменил его дед – Христофор – выходец из монастыря, травник. Христофор соответствует образу святого человека.

Следующими этапами в структуре жития обычно становятся повествование о жизни и прижизненных подвигах, рассказ о смерти святого и посмертные чудеса [2, с. 401]. И в этом «Лавр» не отступает от житийного канона. Чудес здесь достаточно, чтобы удивить читателя – как умение юродивых ходить по воде и видеть будущее, так и целительный дар Арсения.

Необходимые для любого жития уход героя в монастырь, борьба с бесами, основание храма, предсказание своей кончины, благочестивая смерть [2, с. 401] – все это находит свое отражение в «Лавре». При монастыре была проведена большая часть жизни героя, даже его общение происходило чаще именно с людьми, близкими к Богу: юродивыми, старцами, священниками, настоятелями монастыря.

Для жития также характерно и отсутствие у героя страха смерти, идея бессмертия человеческой души. Как раз этот мотив и лежит в основе произведения, ведь герой в течение всей жизни разговаривает с умершей

возлюбленной, как с живой. Да и будучи врачом, он не горюет о том, что больные люди, приходящие к нему за помощью, не проживут долго, он не называет это смертью, а говорит: «тело твое пришло в негодность, готовься его оставить» [1, с. 4], но не душа. Даже во введении, «представляя» читателям Лавра, автор подчеркивает: «… он не собирался пребывать в теле вечно…» [1, с. 5]. Значит, по представлениям героя, лишь тело смертно, душа – нет.

Житие часто отражало основные изменения, происходящие в жизни общества. В «Лавре» такими «народными» событиями становятся чума 15 века и ожидания конца света в 1492 году (7000 от рождения Христа).

Мотив «худых риз», свойственный многим житиям (например, Феодосия Печерского, Сергия Радонежского), отражается и здесь [4, с. 472]. Арсений не стремился красиво одеваться, носил простую скромную одежду. А в период юродства и вовсе обходился без обуви, чинил одежду, пострадавшую от издевательств детей: «Оставшийся день Арсений ищет среди мусора лоскуты и пришивает их вместо оторванного подола» [1, с. 87].

Молитва – очень важная часть жизни любого человека, особенно – святого. Поэтому в житиях ей уделяется достаточное внимание. В «Лавре» текст молитвы не произносится ни разу, но автор упоминает о самом факте моления героя: «В сердце его звучит молитва…» [1, с. 88].

Мы заметили, что время в «Лавре» является особенным. Здесь мы перемещаемся из одного временного пласта в другой, при этом меняется и герой, и пространство, и язык. Получается, что время «тянет» за собой все остальное.

Автор постоянно напоминает нам, что дело происходит в Средневековье. Но не языком или событиями, а именно этой фразой: «В Средневековье». Несмотря на это, иногда в события Среднего века вклиниваются истории века 20. Часто они так и не находят развязки. Например, история

Ю. А. Строева – кандидата исторических наук, который полюбил женщину с ребенком и не может сделать выбор: стать им одной семьей или не стоит заменять ребенку отца [1, с. 95 - 100]. Эта история заканчивается, а мы так и не знаем, что решил Строев. Мы можем лишь догадываться.

Но двумя пластами времен «Лавр» не исчерпывается: свою нишу находят и библейская история о сотворении мира, и жизнь Александра Невского, рассказанная Лавром Анастасии.

Время приносит с собой и другой язык: в речи героев начинают присутствовать и современные речевые штампы: «Открыл Америку» [1, с. 6], «мы в ответе за тех, кого приручили» [1, с. 14], и даже искрометное «что в вымени тебе моем?» [1, с. 72].

И.В. Мотеюнайте считает, что «смысл его (Е. Водолазкина – *Е.П.)*языковой игры заключается не в адаптации архаики к современности, а в подчеркивании вневременной ценности тех явлений, которые осмысляются в романе. В данном случае это святость» [3, с. 8]

Можно было бы принять такое «сочетание времен» как находку Е. Водолазкина, но во многих житиях, например в «Житии» Протопопа Аввакума, «Житии Бориса и Глеба», «Повести о Петре и Февронии Муромских» мы наблюдаем абсолютно то же самое.

В названных житиях историческое время представлено тремя эпохами: библейским временем, средневековьем и эпохой писателя. Время автора представляет собой год написания жития. Оно проявляется в тексте через обращения к «слышателю», через авторские отступления, ремарки и др.

Сюжетное время проявляется через последовательную смену одних событий в художественном произведении другими. В центре системы находится время главного героя. Вокруг него располагаются группы бинарно противопоставленных персонажей, каждая из которых обладает своим собственным временем. Так, в «Житии» Протопопа Аввакума, время друзей Аввакума - людей, живущих во Христе, - это время спокойное.

Время врагов и «одержимых бесом» - это время людей, живущих в суете, время стремительное, «дергающееся».

Небесное, неделящееся время противопоставляется в тексте времени земному, конечному. Аввакум постоянно напоминает о Боге, пребывающем во времени вечном и «призирающем сверху на мир»: «Так-то бог строит своя люди!» [5, с. 3 - 5].

То есть, разделение времени в произведении на три пласта: время автора, время библейское и Средневековье также характерно для житий.

Тем не менее сходство с жанром жития достигается за счет использования автором образов уже известных нам творений древнерусской литературы. Лавр – это собирательный образ многих известных канонизированных святых, мучеников и юродивых [3, с. 3].

Как святой Андрей Юродивый, Арсений принимает подаянье, но позже отдает его другим нищим, а также пытается отговорить гробокопателя от воровства. Как святой Василий Блаженный, опрокидывает лоток с «нечистыми» калачами, за что его потом бьют. А на приеме у «высоких» лиц проливает стакан с вином на землю, таким образом, пытаясь потушить пожар, который вскоре случится. Способность ходить по воде у Арсения тоже от Василия Блаженного, и он тоже помогает тем, кто стыдится просить милостыню, видит и осуждает тех, кто подает милостыню с корыстными целями, или притворяется нищим. И эти удивительные для нас «традиции» юродивых: метать камни в дома «исполненные святыни», чтобы отгонять злых духов, и обнимать углы «бесстыдного» дома, чтобы умилостивить ангелов заботиться о хозяевах, несомненно, взяты из жития Василия Блаженного.

Сама по себе идея прожить жизнь за любимого человека, умершего без христианского покаяния, лежит в основе и жития Ксении Петербургской. Устин так же, как и Ксения, принимает имя любимой. Удивительно, что, как юродивая ходит в костюме мужа вместо обычной женской одеж-

ды, так и Устина ходила в перешитых вещах Арсения до своего последнего дня. Исцеление людей только прикосновением Арсения, многочисленные издевательства над ним детей и милосердное отношение к ним блаженного тоже взяты из жития Ксении Петербургской.

Он спит в стужу в сарае с собаками, как Симеон Эмесский, Андрей Цареградский и Прокопий Устюжский; безмолвствует подобно Михаилу Клопскому; ему является «юноша прекрасный видом» с цветущей ветвью в руках, как и Андрею Цареградскому. Как все его предшественники, он днем «работает», а ночью молится; ходит в лохмотьях; над ним издеваются мальчишки, он гоним и избиваем. Перед собственно юродствованием он жестоко избит и имеет травму головы; подобный момент отражен и в житии Исаакия Печерского, первом известном нам описании опыта юродствования на Руси, кроме того, он практически обязателен в юродских жизнеописаниях Нового времени. Подобно многим древнерусским юродивым, Арсений-Устин меняет одежды перед исполнением подвига; живет на кладбище, предсказывает смерть поцелуем в лоб или ложась на пол со скрещенными руками; предсказывает убийство, размахивая ножом перед лицом будущей жертвы; «кормит» траву, выливая на землю пищу; исцеляет не только прикосновением, но и ударом [3, с. 3 - 4].

Безмолвная молитва героя имеет место не только здесь, но и в житии Прокопия Устюжского, и Прокопия Вятского [4, с. 451]. А способность героя предвидеть будущее наблюдается почти во всех житиях юродивых (Прокопия Устюжского, Михаила Клопского, Иоанна Большого Колпака, Прокопия Вятского, Симона Юрьевецкого, Иоанна Самсоновича, Лаврентия Калужского и т. д.) [4, с. 357]. А еще он, как многие другие юродивые, именуется «Человеком Божьим», говорит притчами, имеет наперсника или конфидента [4, с. 459].

Тем не менее, несмотря на обилие признаков жанра жития, в романе Е. Водолазкина «Лавр», существуют и отступления от этого жанра. Например, об авторе, в отличие от древнерусских житий, нам не известно

ровным счетом ничего. Такие «обязательные требования» в риторическом вступлении, о которых говорит Л. А. Дмитриев, как «…уничижение автором своих литературных способностей, оправдание своей дерзости и обоснование необходимости написать житие» [2, с. 401], отсутствуют. «Лавр» начинается сразу с повествования о герое: «В разное время у него было четыре имени» [1, с. 4].

Да и заключение отличается от классического житийного. Здесь отсутствует похвальное слово [2, с. 401]. Вообще, автор абсолютно объективен, это связано с анонимностью: его задача – не показать свою точку зрения на жизнь Лавра, а правдиво изложить события, поэтому и похвальное слово ему приводить незачем.

Мы уже отмечали, что в «Лавре» присутствуют чудеса. Однако для житий характерны феномены, происходящие после смерти главного героя [2, с. 401]. Здесь же стоит отметить, что чудес после смерти героя не происходит, они непосредственно связаны с ним, например, способность ходить по воде, лечить людей, видеть будущее. Даже хлеб, который не уменьшается в размерах, обладает таким «свойством» лишь у главного героя. Что касается дара исцеления, то он пропадает еще при жизни Лавра, когда люди перестают верить в его целительную силу. То есть, можно сказать, что чудеса «умирают» вместе с героем.

В древнерусских житиях герой живет во имя Бога, здесь же все совсем не так. «Богом» Арсения становится его любимая, он живет не просто во имя Устины, а за нее и вместо нее.

Также жизнь святого в житиях древнерусской литературы проходит в уединении и изучении Святого писания [2, с. 401]. Часто он не состоит в браке, а если и имеет жену, то сохраняет «чистоту телесную». Здесь этого не происходит. Уже в начале жизненного пути герой нарушает столь важный запрет. Автор дает нам понять, что его герой прежде – простой человек, он не рожден святым (что противоречит традициям жития), у него есть грехи.

Тут возникает проблема. Если герой – вовсе не святой, то и произведение никак нельзя назвать житием. А как же все те сходства Лавра с героями уже известных нам житий? Ведь для такого жанра важно, чтобы речь шла о святом человеке. Это безусловное требование, входящее в определение жанра жития [2, с. 400].

Стоит сделать поправку, что в данном случае мы говорим о святости именно героя книги, а не реального человека, поскольку у Арсения нет одного конкретного прототипа, это скорее собирательный образ. Поэтому и об очевидном признаке святости – канонизации, говорить не приходится, в «Лавре» об этом ничего не сказано.

Анализируя жизнь героя, мы понимаем, что у него действительно очень много грехов, как у обычного человека, но не как у святого. Тем не менее, и подвиги достойны «звания» праведника, обычный человек не может лечить только прикосновением. Значит, в произведении существуют серьезные противоречия: с одной стороны, герой - грешник, с другой – праведник.

Например, в юношестве герой сопротивляется праведной жизни: он не уходит в монастырь сразу после смерти Христофора, как тот ему завещал, а остается жить в миру. Несмотря на это, искупляя в течение жизни свои грехи, Лавр в итоге принимает схиму и умирает благочестиво, перед этим дав жизнь ребенку взамен той, которую он когда-то отобрал.

В детстве у героя был страх смерти, что является нарушением традиции жития: он долго не отпускал Христофора, не давал ему лечь, чтобы смерть не пришла. Тем не менее, лишь с духовным ростом герой принимает идею бессмертия души.

Внимательно присмотревшись, можно сделать вывод: да, Лавр – святой. Арсений – нет. Рассказывая о нетлении тела, о бессмертии души, о благочестивой смерти, автор называет имя Лавр. Как мы убедились, Арсений был грешен: он боялся смерти, не хотел уходить в монастырь, жил не ради людей, не во имя Бога, а ради любимой, за нее.

Разобравшись, я нашла ответ на подобное противоречие: дело в том, что анализируемый роман – просто не тот тип жития, где герой рождается святым, здесь он им становится. Бахтин назвал такие жития «кризисными»: герой поднимается от самого низа к верху, искупляет грехи и становится святым. Лавр словно отрекается от самого себя, «пробует» разные жизни: лекарь, юродивый, отшельник. Его жизнь под именами Устина и Амвросия становится промежуточными этапами на пути к святости.

Итак, в романе «Лавр» существует огромное количество признаков жанра жития, а все отклонения от него связаны лишь с тем, что главный герой в начале и в конце своего жизненного пути – словно два разных человека. Изначально не являясь праведником, Лавр становится им, искупляя свои грехи. Такой тип жития М. М. Бахтин назвал «кризисным». То есть, все несоответствия жанру классического жития не могут нам помешать отнести роман к типу жития «кризисного».

Тем не менее мы не можем сказать, что все критики, определившие жанр романа «Лавр» иначе, неправы. Нет, роман Е. Водолазкина обладает признаками не только жития, но и авантюрного, приключенческого и «неисторического романа», хождения и др. Это современный роман, объединяющий в себе множество жанров, но это тема отдельного обсуждения.

Литература

1. Водолазкин Е. Г. Лавр. Неисторический роман. – М., 2012.

2. Дмитриев Л. А. Литературные судьбы жанра древнерусских житий. // Славянские литературы. – М., 1973.

3. Мотеюнайте И. В. Русское юродство в литературе XXI века. Рукопись.

4. Руди Т.Р. О топике житий юродивых // ТОДРЛ. Т. 58. СПб., 2007.

5. Туфанова О. А. Структура художественного времени в «Житии» протопопа Аввакума. Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2009. № 2 (21): в 3-х ч. Ч. III. С. 167-171.

Полякова О.В.

Образ праведника в рассказе А.И. Солженицына «Матренин двор» и традиции русской литературы

«Не стоит село без праведника» - всем известна эта русская народная пословица. А что значит праведник? В толковом словаре Д.Н. Ушакова дается следующее определение: Праведник — это человек, строго придерживающийся заповедей, моральных предписаний какой-либо религии; человек, в своих поступках, в своем поведении ни в чем не погрешающий против требований. Тема праведничества не столь нова для русской литературы, так как русская литература вышла из летописей и житийной литературы, а именно эти жанры являются образцом героизма и праведного образа жизни. Праведник - одна из самых актуальных тем для литературы второй половины XIX-начала XX века, когда на смену «духовному скитальцу», герою своего времени, приходит герой совсем другого рода, воплощающий в своем облике народно-традиционные ценности: Ф.М.Достоевский, Н.С.Лесков, Н.А.Некрасов, Л.Н.Толстого, А.П.Чехов, А.П.Платонов, И.С.Шмелев неоднократно обращаются к теме праведничества.

Во второй половине XX века единственным писателем, обратившимся к теме русского праведника, является А.И. Солженицын. Рассказ «Матренин двор», написан в 1959 году. Изначально произведение называлось – «Не стоит село без праведника». Это отсылка к библейскому сюжету о Содоме и Гоморре: Бог милует город до тех пор, пока в нем живет хотя бы один праведник. Из названия эта тема ушла, но сохранилась в финале: «Не стоит село без праведника, ни город, ни земля наша». Произведение является полностью биографичным. Описываемая Солженицыным история произошла в деревне Мильцево Курловского района Владимирской области. Как раз там и жила Матрена Васильевна Захарова. Это не отрывает нас

от действительности, говоря о том, что и на нашей земле есть праведники, которых мы, возможно, просто не замечаем. Необходимо заметить, что автор дает главной героине имя Матрена – «знатная женщина», а второе значение «мать». Так же в русских святцах есть святая Матрона Московская, к которой люди приходят с просьбами помочь в бытовых и семейных нуждах. Так и к Матрене Васильевне все село приходит с просьбами о помощи, и она помогает, порой забывая о собственных делах и заботах. Полностью отдавая себя и свою душу для помощи людям. Матрене присуща безыскусственность, свобода поведения от каких-либо масок и эффектных поз.

Солженицын дает портрет героини в соответствии с традициями описания героя-праведника: героиня скромна и неприметна. Автор наделяет ее неброской внешностью и не дает читателю ее развернутого портрета, зато он постоянно обращает внимание на улыбку Матрены, лучезарную, светлую, добрую. Так Солженицын подчеркивает внутреннюю красоту Матрены, которая для него куда более важна, чем внешняя красота. Речь Матрены необычна. Она изобилует просторечными и устаревшими словами, диалектной лексикой. Речь Матрены можно сопоставить с речью Платона Каратаева в «Войне и мире» Л.Н. Толстого. Рассказ и воплощает в себе толстовские традиции – в основе истинного величия «простота, добро и правда». Речь Платона – певучая, пронизанная народными пословицами, присказками. Он говорит не только от себя, но выражая мудрость народа: «Час терпеть, а век жить», «Где суд, там и неправда», «От сумы да от тюрьмы никогда не отказывайся», «На болезнь плакаться – бог смерти не даст» и т.д. Речь Матрены также плавная, певучая, начинающаяся «каким-то низким теплым мурчанием, как у бабушки в сказках». Кроме того, героиня постоянно использует слова, придуманные ею самой (Не умемши, не варемши — как утрафишь?», «...держит два-дни и три-дни,так что ни встать,ни подать я вам не приспею»).

При всей своей «неидеальности», а порой и ограниченности Матрена имеет твердый нравственный ориентир, верна себе на своем месте, способна к ровному нравственному усилию, обладает надежной интуицией совести, чувством долга и чести, а в случае необходимости естественным образом неотвратимо обретают в себе энергию самопожертвования и подвига. Такие персонажи, как утверждает В.Е. Хализев в своей статье « «Герои времени» и праведничество в освещении русских писателей XIX века», чужды каким-либо житейским метаниям и духовным смятениям (как бы ни были серьезны уготованные им судьбой испытания и душевные потрясения). А таким душевным потрясением станет для Матрены потеря горницы, части ее дома, к которому так привязана героиня душой. Дом для Матрены – это воплощение ее самой.

Героиня живет «в запущи». Дом Матрены «с четырьмя оконцами в ряд на холодную некрасную сторону, крытый щепою», «изгнивала щепа, посерели от старости бревна сруба и ворота, когда-то могучие, и прородилась их обвершка». Быт героини неустроен: мыши, тараканы. Она ничего не нажила, кроме фикусов, козы, колченогой кошки и пальто, перешитого из шинели. Матрена бедна, хотя проработала всю жизнь. Даже крохотную пенсию себе она выхлопотала с огромным трудом. Тем не менее, описание быта героини дает ощущение гармонии, которой наполнен ее небогатый дом. Рассказчик в ее доме чувствует себя уютно, решение остаться именно у Матрены приходит к нему сразу. Рассказчик отмечает о Матренином дворе: *«... в нем не было ничего злого, в нем не было лжи».* Матрена прожила нелегкую жизнь - коснулись ее судьбы события Первой мировой войны, на которой попал в плен Фаддей, события войны Великой Отечественной, с которой не вернулся муж. Не обошла стороной и коллективизация: в колхозе героиня проработала всю свою жизнь, причем «не за деньги — за палочки». Ей и в последние дни живется непросто: целыми

днями она ходит по инстанциям, пытаясь получить справки для оформления пенсии, у нее большие проблемы с торфом, у нее новый председатель обрезал огород, она не может завести корову, потому что косить нигде не разрешают, даже на поезд билет купить невозможно.

Казалось бы, человек давно должен озлобиться, ожесточиться против жизненных обстоятельств. Но нет — Матрена не держит зла, ни на людей, ни на свою долю, она была из тех, кто, по Некрасову, «коня на скаку остановит». И поэтому можно провести параллель с некрасовской героиней из поэмы «Кому на Руси жить хорошо» - Матреной Тимофеевной Корчагиной, по прозвищу Губернаторша. Голос Матрены Тимофеевны — это голос народа. Поэтому она чаще поет, чем рассказывает, поет народные песни. «Крестьянка» — самая фольклорная часть поэмы, она почти полностью построена на народно-поэтических образах и мотивах.

И вся история жизни Матрены Тимофеевны — это цепь непрерывных несчастий и страданий. Суровые условия жизни оттачивали особый женский характер, гордый и независимый, привыкший везде и во всем полагаться на собственные силы. Судьба Матрены Васильевны и Матрены Тимофеевны схожи: обеим пришлось с юных лет работать в доме мужа, но надо заметить, что мужья героиням попались хорошие, отсутствие детей, но при всех тяжелых условиях они не потеряли веру в людей и Бога. Но Бог у соженицынской и некрасовской героинь разный: у Матрены Васильевны – это вера в Бога с примесью языческих верований ("Матрена верила как-то истово. Даже скорей была она язычница, брали в ней верх суеверия: что на Ивана Постного в огород зайти нельзя - на будущий год урожая не будет; что если метель крутит - значит, кто-то где-то удавился, а дверью ногу прищемишь - быть гостю. Сколько жил я у нее - никогда не видал ее молящейся, ни чтоб она хоть раз перекрестилась. А дело всякое начинала "с Богом!" и мне всякий раз "с Богом!" говорила, когда я шел в школу.

Может быть, она и молилась, но не показано, стесняясь меня или боясь меня притеснить. Был святой угол в чистой избе, и икона Николая Угодника в кухоньке. За будни стояли они темные, а во время всенощной и с утра по праздникам зажигала Матрена лампадку.") Символично, что в год смерти Матрены ей не досталось святой воды, из-за чего она очень переживала («- Бабоньки! - ходила Матрена среди молящихся. - Не прихватил ли кто неуладкой чужую воду освяченную? в котелке? Не признался никто. Бывает, мальчишки созоровали, были там и мальчишки. Вернулась Матрена печальная. Всегда у нее бывала святая вода, а на этот год не стало.")

Матрена Тимофеевна – истинная христианка, если нет ей счастья – на то воля Божья, сохраняется вера в заступничество Божьей Матери, в силу молитвы. Помолившись, она отправляется в город к губернатору искать правды.

Историк русской церкви В.В. Зеньковский утверждал, что православию присущ пафос земного «делания», активного участия в жизни мирской, что оно всегда «оплодотворяло культурное творчество, было носителем просвещения, неизменно и настойчиво стремилось к смягчению жизненных отношений, к одухотворению и преображению жизни». И Матрена живет, чувствует, действует и мыслит в русле этой православной традиции («В охотку копала, уходить с участка не хотелось»,— произносит она однажды. «Возвращалась Матрена уже просветленная, всем довольная, со своей доброй улыбкой»,— говорит о ней рассказчик, «Матрена не могла отказать. Она покидала свой черед дел, шла помогать соседке, и воротясь, еще говорила без тени зависти: "Ах, Игнатич, и крупная ж картошка у нее»). Матренина покорность шла от сердца. Она не прислуживала, но служила окружающим, всегда была готова поделиться последним.

Недаром в конце рассказа автор прямо называет свою героиню праведником, от которого никто никогда не слышал ни одного грубого слова, а видел только помощь, сочувствие и поддержку. “Есть такие прирожденные ангелы, - писал в статье “Раскаяние и самоограничение” А.И. Солженицын, характеризуя Матрену,- они как будто невесомы, они скользят как бы поверх этой жизни, ни сколько в ней не утопая, даже касаясь ли стопами ее поверхности. Каждый из нас встречал таких, их не десятеро и не сто на Россию, это – праведники, мы их видели, удивлялись (“чудаки”), пользовались их добром, в хорошие минуты отвечали тем же, они располагают, и тут же погружались опять на нашу обреченную глубину”.

Литература

1. Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Православие и культура: Сб. религиозно-философских статьей/ Под ред. В.В. Зеньковского – Берлин, 1923. С. 30-31

2. Солженицын А.И. Раскаяние и самоограничение как основы национальной жизни- Режим доступа: http://www.solzhenicyn.ru/modules/ myarticles/ article_storyid_561.html (дата обращения 1.06.2014).

3. Хализев В.Е. «Герои времени» и праведничество в освещении русских писателей XIX в. //Русская литература XIX века в христианстве – М., 2005. С. 111-119.

Склизкова А.П.

Проблема вознесения в драме Г. Гауптмана «Вознесение Ганнеле»

«Вознесение Ганнеле» Гауптмана принадлежит к так называемым «детским», «солнечным» произведениям, к которым можно отнести также драмы «Пиппа пляшет», «Коллега Крамптон», «Заложница Карла

Великого». В «Вознесение Ганнеле» речь идёт о четырнадцатилетней девочке, мать у неё умерла, отчим бьёт, заставляет выполнять тяжёлую работу. Ганнеле пытается наложить на себя руки (бросается зимой в реку), в итоге умирает в ночлежном доме. Литературоведы, обращающиеся к творчеству немецкого драматурга, не поднимали вопросов связанных с феноменом детства, феноменом игры, когда как именно благодаря осознанию данных литературоведческих концептов постигается жанр драмы «Вознесения Ганнеле».

Речь об игре шла как в классическую, так и в романтическую эпоху, в период «микроэпохи» модерна (конец XIX - начала XX века) подвергалась творческой модификации. В целом можно сказать следующее. Гераклитовское деяние Вечности, представленное через образ играющего ребёнка, преобразуется в ходе движения исторической мысли в субъективацию эстетического суждения, посредством которой познаётся мир, лишённый детской наивности и непосредственности. Необходимость его нового обретения и воцарения наполняет концепт игры экзистенциальным, бытийным смыслом, постижение которого позволяет говорить о достаточно определённой смене образных понятий — превращении грозного льва в невинного беспомощного младенца, как о том повествует Ф. Ницше [4; 67].

Г. Гауптман, сориентированный на «игровые признаки» классического XVIII и романтического XIX века определяет детство как духовную жизнь мира. Ребёнок, считает Гауптман, творит мир, не имеющий конца. Играющий ребёнок всегда свободен и счастлив. Он не может жить без игры, игровое деяние является внутренней потребностью непрестанно созидающего ребёнка. Он преодолевает через игровой порыв границы реальности и нереальности, бытия и небытия, жизни и смерти. Детская игра — игра мира, который, благодаря всеобщей детской игровой интенции, непрестанно порождает сам себя.

Жанр «Вознесение Ганнеле» тесно связан с игровым миропониманием Гауптмана. Драматург определяет жанр как «Traumdichtung», что по-русски обычно переводят как «сновидение». Однако говорить о сновидении можно лишь в отношении первого действия. Второе по внутренним принципам своего драматического построения выпадает, говоря словами Канта, из субъективной «способности суждения», речь идёт о нечто большем, чем о рефлекторном интенционном движении героини. Для пониманя этого «большего» и следует обратиться к так называемому игровому переводу жанра творения Гауптмана.

Немецкое слово «Der Traum» имеет первое значение «сон», однако в данном случае важна вторая его смыслоразличительная функция — мечта, грёза. «Die Dichtung», как извесно, переводится как «поэтическое творчество», «поэтическое произведение». Сложное существительное «Ttaumdichtung» (творение сновиденческой грёзы, мечты) предстаёт в особом онтологическом игровом переплетении, когда, как писал Гадамер, «возникает проявление представленного — первоначального и репродуцированного бытия» [1; 184].

Подобное проявление связано с понимаем Гауптманом природы сновидений. Выбор жанра модернизируется, ренессансно постигается Гауптманом. У него достаточно сильная связь с традицией, в первую очередь романтической, но не менее сильна и духовная свобода от неё. Гауптман, испытывая безграничное доверие к романтическим призведениям, зачарованный их миром, тем не менее считал, что «в романтизме сон — это только фантастическая картина, а должно быть сновиденческое слияние микро и макрокосма» [12; 410]. Сон определяется драматургом как «настоящий мир, открытый для пространства и времени» [14; 348, 390]. Именно поэтому, делает вывод Гауптман, «сновидения необходимы.. Во сне человек становится творцом — Демиургом, постигает Пракартину и создаёт Первообраз Первообраза» [13; 390, 393].

Подобное создание Первообраза и воплощается через жанр Traumdichtug в драме «Вознесение Ганеле». Поэтический, сновиденческий «сценарий», раскрывающий глубинную сущность жанра «Traumdichtung», позволяет воспринимать «игровую грёзу» девочки Ганнеле как собственно бытиё, посредством которого обретается игровой контакт с первоистоками. Вселенская игра, в основе которой примат жизни непрестанно чередуется с приматом смерти, саморепрезентируется через рефлексию ребёнка . Эманация вселенской игры получает зримое воплощение через поэтическую, сотворённую и непрестанно творимую вновь грёзу девочки Ганнеле.

В связи с этим можно говорить об особой задаче драматурга — показать этапы вознесения Ганнеле. Интересно проследить, как Гауптман ренессансно переосмысливает некоторые постулаты Ф. Шиллера, представленные им в «Письмах об эстетическом воспитании». Так, в письме 27 говорится о творческой силе воображения и специфике игрового сознания. Шиллер пишет о так называемом скачке, благодаря которому возникает независимость от внешних впечатлений, создаётся, на основании выработки собственного закона, воспроизводящая деятельность воображения [15; 352]. В драме Гаупмана сновиденческая логика Traumdichtung тесно соприкается с классическими воззрениями Шиллера и получает новое модернисткое наполнение.

Маленькая Ганнеле «эстетически воспитывается» посредством отрыва (скачка, по Шиллеру) от своего «земного» бодрствующего сознания — преодоления страха. Вначале она говорит о нём непрестанно - «Ich fürchte mich so». Страх связан в первую очередь с отчимом. Не случайно он появляется перед ней. Он не умер, но в болезненном состоянии девочки отчим ассоциируется с чем-то сверхъестественным и таинственным. Страх её парализует, мысли путаются, она не понимает, кто перед ней — образ, некое причудливое явление или галлюцинация. («Von der Erscheinung geht

ein fahles Licht aus, welche den Umkreis um Hanneles Bett erhellt» [11; 26]. Однако у Ганнеле, говоря словами Шиллера, проявляется воспроизводящая деятельность воображения, драматически явленная через особую световую экзистенцию, обретающую материальную сущность в выявлении невыявленного, в проявлением непроявленного.

Таковой становится встреча с умершей матерью. Фигура матери пропитана сумеречным светом, Ганнеле как бы погружается в свет, пропускает его через себя, тем самым ещё прочнее, чем прежде, становится причастной к сновиденческому миру, в котором отсутствуют границы времени и пространства. Умершая мать Ганнеле прошла тысячу миль через ночь («Hunderttausend Meilen durch die Nacht») [11; 32], чтобы встретиться со своим ребёнком. Мать даёт ей пропуск «вверх» - красивый цветок, Himmelschlüssel назывет его Гауптман. Благодаря этому цветку возможна скорая встреча Ганнеле с матерью, вход в мир вечного света красоты, солнца, мир, который доступен всем детям. Мать погружает девочку в ещё более глубокий сон, драматически представленный в особенном цветовом решении и звуковом изменении.

Теперь золотисто-зелёный цвет заливает комнату, Вселенская игра предстаёт в ярком зелёном освещении и золотистом блеске, постижение Пракартины требует отчётливой колористики. Ганнеле видит трёх ангелов, они поют песню о золотых лучах солнца, о золотых хлебах на нивах, о пурпурных цветах с небесной лазурью. Но всё это великолепие даётся через систему отрицаний, в каждом четверостишии употребляется «nicht» : «...die Sonne,..hat dir ihr Gold nicht gegeben/ Das wehende Grün..hat sich für dich nicht gebreitet./ Das goldene Brot..dir wollt es den Hunger nicht stillen../..Die Blummen...dir säumten sie nicht deinen Weg» [11; 34-35]. Ангелы поют о том, чего Ганнеле была лишена, от чего она вынужденно отказывалась. Отныне она должна, используя выражения Шиллера, полностью освободиться от чужого закона, приобрести самостоятельное

законодательство — собственную творческую деятельность. Жанр Traumdichtung внутри художественного текста порождает сам себя, обретает бытиё в себе самом.

Ангелы посредством чарующих звуков рисуют перед Ганнеле картину вечного сияющего града: «Es blitzenim Grund unsrer Augen/ Die Zinnen der ewigen Stadt» [11; 35]. Дивный город, явленный как творческая модификация эстетического государства Шиллера, предстаёт в тексте драмы в качестве доминирующего игрового вселенского образа. Его необходимо закрепить в сознании как возможность стремления к несбыточному. Подобное стремление и вызывает чувство игровой радости и игрового удовольствия.

В драме Гауптмана игровая радость и удовольствие представлены через соприкосновение со смертью. Для того, чтобы увидеть небесный светлый город, вступить в него, Ганнеле должна пройти определённый ритуал — встретиться с чёрным ангелом. Это последний, но необходимый этап перед окончательным вознесением. Гауптман называет его Предверием — der Eingang. При виде чёрного ангела Ганнеле охватывает ужас, она спрашивает, друг он её или враг, пришёл ли он именно за ней, кто он («Wer bist Du? Bist Du ein Engel? Bist Du mir freundlich? Kommst Du als Feind?»[11; 38]. Ни на один из своих вопросов Ганнеле не получает ответа. Предверие молчаливо и жутко, но пройти через него должен каждый. Необходимо соприкоснуться с величием и красотой смерти, в таком соприкосновении и состоит пафос вселенской игры, в которой одинаково значимо играние жизнью и играние смертью, всё вливается в единый поток становления.

Всё действие построено таким образом, что воспринимается как игра в смерть, в смерть «понарошку». Приходит деревенский портной и одевает Ганнеле в чудесное шёлковое платье, примеряет ей самые

маленькие туфельки на свете, сама девочка дрожит от радостного возбуждения и говорит, что радуется смерти, теперь она узнает, что это такое («Ich freu' mich auf den Tod...Nun werd ich endlich doch erfahren, was das Sterben ist» [11; 40-41].

Однако в определённый момент игровая атмосфера смерти, связанная с душевным ликованием, нарушается. Игра приобретает характер серьёзности, но не перестаёт при этом быть игрой. Драматург писал, что «испытывает к каждой игре доверие и недоверие к каждой серьёзности...необходимо весело играть с серьёзными вещами...весело играть со смертью» [12; 28, 43]. Девочка Ганнеле чрезвычайно серьёзно относится к игре в смерть. Следуя повелениям диакониссы, она покорно ложится в гроб, складывает руки на груди, прижимает к себе цветок, который дала ей мать, ждёт чёрного ангела. Он подходит к девочке, заносит над нею меч, ей страшно, душно, она кричит, что он её окончательно погубит: - «Er will mich..ganz vernichten» [11; 42]. Игра в смерть стала слишком реальной, Ганнеле боится выйти из игровой серьёзности сновиденческой картины, вновь обрести жизненную серьёзность и погибнуть из-за этого. Скорее всего, в этом кроется смысл слов о боязни смерти, явленной перед девочкой в облике чёрного ангела.

В то же время Предверие может осмысливаться как необходимый этап вселенской игры. Поэтому Предверие, как и всякое игровое событие, игровое деяние, тоже имеет свои нерушимые правила, свои неписанные законы. Одним из них является желание как можно скорее покинуть Предверие. Драматически подобный выход Ганнеле из Предверия осуществляется Гауптманом следующим образом. Сестра Марта встаёт между чёрным ангелом и Ганнеле, говоря ей, что он не посмеет этого сделать — погубить её («Er darf es nicht»), чёрный ангел исчезает, наступает тишина.

Эта тишина весьма значительна, знаменует собой подтекст особого рода: драма Гауптмана приобретает своеобразную форму — становится драмой в драме. Драматичен сам процесс включения Ганнеле в бытийную игру мира, но не менее драматично наблюдение и постижение этой игры «участниками игрового сообщества», «свидетелями представления». Так называл Э. Финк зрителей, тех, кто сопричастны действию, присутствуют при нём. [5]. Жанр Traumdichtung расширяет свои поэтические горизонты – посредством него не только доказывается, как прежде, истинность сновиденческого творчества Ганнеле, но и подтверждается его самостоятельная творческая реальность, егособственное экзистенциальное бытиё.

Такое подтверждение даётся «зрителями», они в некоторой степени принимают участие в игре в смерть, на основании их реакции драматическое действие приобретает примечательную двузначность. С одной стороны, нет сомнения в том, что Ганнеле действительно умерла, с другой, весьма ощутима непрадоподобность данного утверждения. Оно ещё более усиливается с появлением некоего Der Fremde. Он величественно говорит, что девочка не умерла, она спит, велит ей встать. Действие внутри самой драмы приобретает характер игрового спектакля, разыгрываемого перед зрителями. Присутствующие ясно видят и определённым образом оценивают происходящее: благоговейно отступают, потрясённые величием Der Fremde, приходят в ужас, когда Ганнеле встаёт из гроба. В данный момент они являются свидетелями события, которое не может иметь место в реальности, но всё же вершится на их глазах. Благодаря «свидетелям представления», их соучастия в празднике смерти, он становится экзстенциально достоверен, его самостоятельное бытиё не вызывает сомнений.

Между тем с того момента, как заканчивается игра в праздник смерти на земле, начинается игра в праздник жизни в небесном королевстве. Она

не нуждается в подтверждении, ей не требуются «земные» зрители. Недаром Гауптман подчёркивает, что они разбегаются, когда девочка поднимается со своего смертного ложа. Свидетелей не должно быть на последнем, решающем этапе вознесения Ганнеле.

Следует отметить, что исследователи пребывают в нерешительности, рассуждая о том, произошло ли вознесение. В целом ответ отрицательный. Однако с этим трудно согласиться. Как писал Гадамер, «действие спектакля не допускает никаких сравнений с действительностью...выходит за пределы вопроса, было ли всё это на самом деле, в самом действии звучит истина более совершенная, чем можно было предположить» [1; 158]. В тексте драмы Гауптмана в высшей степени поэтично и достоверно представлен процесс вознесения: Der Fremde кладёт правую руку на голову Ганнеле и дарует ей этим жестом, как он говорит, вечный свет, он просит её принять в себя много солнца, сияние вечного дня, принять в себя всё, что сияет («So beschenke ich Deine Augen mit ewigen Licht. Fasset in euch Sonnen und wieder Sonnen... Fasset in euch, was da leucht» [11; 55]. Ганнеле становится ребёнком неба, возносится под песню ангелов в небесный простор, обретает бытиё в небесном королевстве. Ангелы, унося Ганнеле на крыльях, поют о прекрасном городе, в котором живут дети небес, они играют золотым мячом в ранних лучах вновь рождённого света («Wo Himmelskinder goldne Bälle werfen/ Im frühen Strahl des neugebornen Lichts» [11; 58].

Таким образом, вознесение Ганнеле, представленное Гауптманом через жанр Traumdichtung, осмысливается как творческая игра мира, непрестанно обновляющаяся игра, сама себя порождающая. Символ подобного обновления — игра с золотым диском, в данной случае — игра золотым мячом, которым перебрасываются в ликующем игровом порыве дети неба. Это, считает Гауптман, и есть «сооружение храма солнца» [13; 154], который предстаёт под пером драматурга как метафора игрового мира,

в котором ведущая роль принадлежит ребёнку. Играющее дитя стремится вверх, ввысь, в безграничный простор небес, постепенно сливаясь с игрой света, цвета, игрой самой жизни, игрой самого великого бытия.

Литература

1. Гадамер Х. Г. Истина метод. — М. : Прогресс, 1988.
2. Гераклит Эфесский. —М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012.
3. Кант И. Критика способности суждения. —М.: Искусство, 1994.
4. Ницше Ф. Рождение трагедии.-М.:НФ «Пушкинская библиотека», 2006.
5. Финк Э. Основы человеческого бытия // http://lib.ru/FILOSOF/ FINK/ fenomeny.txt
6. Dertmann M. Eine kontraverse Konstellation. – Salzburg, 2009.
7. Hauptmann G. Abenteuer meiner Jugend. — Berlin und Weimar, 1980.
8. Hauptmann G. Grichischer Frühling. — Berlin, 1908.
9. Hauptmann G. Italienische Reise. – Berlin, 1976.
10. Hauptmann G. Die Kunst des Dramas. — Frankfurt am Main, 1965.
11. Hauptmann G. Hanneles Himmelfert. – Berlin, 1986.
12. Hauptmann G. Tagebücher 1897-1905. — Frankfurt am Main, 1987.
13. Hauptmann G. Tagebücher 1892-1894. – Frankfurt am Main, 1985.
14. Hauptmann G. Das Buch der Leidenschaft. — Berlin, 1976.
15. Schiller F. Schillers Werke in fünf Bänden. Erster Band. Aufbau — Verlag Berlin und Weimar, 1978.
16. Zmegac V. Kategorien der literarischen Epochenbildung. — Wien, 1994.

Склизкова Т.А.

Образ священника в романе Дж. Остин «Мэнсфилд парк»

Роман Дж. Остин «Мэнсфилд-парк» («Mansfield Park», 1811-1813) называют первым «романом об усадьбе» («country-house novel»), поскольку здесь впервые усадебный дом играет доминирующую роль, воплощая порядок и спокойствие, упорядоченность бытия.

В центре романа оказывается поместье – Мэнсфилд- парк– вокруг которого строится вся структура произведения. Говоря словами А.Н. Веселовского, сельское поместье является образным выражением райской страны Аркадии, и в то же время в этом образе заложено соединение с национальными корнями. Через поместье определяется национальная принадлежность англичан. Английский сельский дом является олицетворением «английскости».

Несмотря на это, необходимо отметить и особую функцию владельцев дома. В идеале они должны отождествляет себя с поместьем, в чем проявляется мориссовская концепция синтеза искусств, в которой человек уподобляется архитектурному сооружению. Благодаря подобному уподоблению и достигается гармония между домом и его обитателями, иными словами поместье становится своеобразной Аркадией.

В романе Дж. Остин одним из главных героев, с которым связана концепция синтеза искусств, является Эдмунд Бертрам. Это представитель старинной аристократической семьи, человек с очень четкими нравственными убеждениями, которые оказываются более благородными, чем у многих героев романа. Важным оказывается тот факт, что Эдмунд собирается стать священником. Выбор профессии оказывается неслучайным, так

как именно это в конце концов и определяет возможность поместья Мэнсфилд парк стать воплощением земного рая на земле.

В романе Дж. Остин речь идет о трех священниках – Эдмунд Бертрам, мистер Норрис и мистер Гранд. Можно говорить о том, что все они представляют собой совершенно разные виды священников. Об их разнице говорит Эдмунд. Разговаривая с мисс Крофорд, Эдмунд указывает на те качества, которые, по его мнению, должны быть у подлинного священника. С точки зрения Эдмунда, священник должен быть полезен своему приходу не только хорошими проповедями, но своим образом жизни, своей манерой поведения, своей личностью, иными словами на собственном примере демонстрировать те добрым принципам, к которым он хочет приобщить свою паству.

Однако, по его мнению, подобная жизнь и влияние на людей возможна только в сельской местности, где приход не велик и священники не теряются среди массы горожан. В Лондоне все по-другому. Там, священник в первую очередь проповедник. И также Эдмунд указывает, что в Лондоне священники не могут влиять на поведение людей, и он не может почитать их судьями хорошего воспитания, учителями благовоспитанности и учтивости, знатоками этикета. Видимо, это связано с мыслью мистера Крофорда, который признает, что в Лондоне хорошо быть священником - там можно стать знаменитым, в деревне же, где собирается служить Эдмунд-нет блеска.

Подобная оппозиция - город и деревня- часто возникает в «романах об усадьбе». Во всех романах, относящихся к этому жанру («Тоно-Бенге» Г.Уэллса, «Говард Энд» М. Форстера и т.д.), деревня расценивается как место, где процветают подлинные, истинные чувства, город же рассматривается как порочное место.

Таким образом, священников в романе Остин можно условно поделить на две группы: 1) думающие о славе, о карьере (условно городские, неподлинные священнослужители). Сюда можно отнести мистера Гранда 2) условно сельские, подлинные священнослужители, которые всем своим поведением, личными качествами хотят пробуждать в людях лучшие качества (Эдмунд).

Подобное деление связано как с самим священником, так и с его женой. Думается, что именно через их спутниц раскрывается полный образ священников в романе. Это связано с их мистическим союзом, который в идеале, можно назвать «союзом Церкви и Христа» [4]. Только этот союз является подлинным. Такого мистического союза нет у мистера Норриса и у мистера Гранда. Доказательством тому служит тот факт, что в обоих семействах нет детей, следовательно, перед нами не подлинные священники. Брак Эдмунд с Фанни, по мнению Гриффина, как раз и является «аллегорическим воплощением этого мистического союза Церкви и Спасителя» [4]. На подлинность их союза указывается в конце романе, когда Дж. Остин очень тонко намекает, что Фанни ждет ребенка [1]. Однако их союз не предопределен по сюжету. Они вступают в брак после череды испытаний, которые отражают, по мысли Гриффина, «христианскую историю падения и искупления» [4].

Одно из испытаний связано с образом миссис Норрис. Весь ее облик доказывает, что никакого мистического союза с мистером Норрисом у нее не было. Миссис Норрис изображена в романе как лицемерная, эгоистичная женщина. Она проникает в дом сэра Томаса как разрушительная сила. Именно благодаря ее пагубному влиянию на воспитание дочерей сэра Томаса происходят ужасные события – Мария (старшая дочь сэра Томаса) бросает своего мужа и сбегает с мистером Крофордом, а младшая сестра Джулия также ведет себя недостойным образом – вступает в брак тайно, посред-

ством побега. В конце романа Дж. Остин сравнивая участь двух сестёр указывает, что «участь Джулии оказалась не столь безрадостной отчасти благодаря иной натуре и иным обстоятельствам. Но всего более потому, что эта самая тетушка меньше ее любила, меньше хвалила, меньше баловала… и не в такой мере в ней было воспитано пагубное самомнение» [3].

Именно поэтому можно говорить и о пагубном воздействии миссис Норрис на все поместье Мэнсфилд парк. Ее неуемная деятельность подавила и без того апатичную натуру Леди Бертрам. Именно миссис Норрис разрешила постановку спектакля «Обеты любви», из-за чего произошло более тесное сближение Крофордов с Бертрами, закончившееся побегом Марии, разбитым сердцем Эдмунда и Джулии. Миссис Норрис, думается, оказывала пагубное влияние и на старшего сына сэра Томаса- по крайне мере в отсутствие отца он рос самодовольным, самовлюбленным, думающим только о своих удовольствиях молодым человек. Кажется, что только Эдмунду удалось избежать влияния миссис Норрис. Однако это не так. По мысли Морриса, дом напрямую связан со своим владельцем, поэтому если в доме отсутствует порядок и царит хаос, то это не может не повлиять на всех обитателей поместья [2]. Такой же хаос, разброд царят в мыслях у Эдмунда. Под давлением этой разрушительной, приходящей из-вне силы, герой не сразу может разобраться в себе и понять, что именно Фанни составит его подлинное счастье. Характерно, но именно в конце романа, когда миссис Норрис навсегда покидает Мэнсфилд парк, Эдмунд женится на Фанни и Мэнсфилд парк становится воплощенной Аркадией. Т.е. можно говорить о том, что кусочек пагубного влияние миссис Норрис попал не только в душу Эдмунда, но затронул и само поместье.

Подобная функция миссис Норрис в романе указывает на отсутствие в ней нравственных ценностей, в связи с этим вряд ли можно рассматривать их брак с мистером Норрисом как мистический союз Церкви и Бога. В

образе миссис Норрис воплощается противоположная точка зрения – отсутствие этого союза ведет к разрушению поместья.

Практически такая же ситуация с мистером Грандом и его женой. На первый взгляд, кажется, что они представляют собой добропорядочную семью. В романе не говорится о том, каким именно был священником мистер Гранд.

Однако Дж. Остин указывает только на одно, насколько отсутствие того или иного блюда влияет на общение мистера Гранда с окружающими. Это совершенно не связано с мыслью Эдмунда (и видимо, автора) о том, что подлинный священник должен своей жизнью, своей манерой поведения подавать пример для прихожан. Кроме того, показательно, что в конце романа мистер Гранд оставляет свой приход в Мэнсфилд парке ради более выгодного места священника в Лондоне, где по определению писательницы невозможно стать подлинным священнослужителем. Т.е. мистер Град воплощает собой городской тип священника. Он рассматривает свою профессию только с материальной точки зрения, ни о каком высоком долге священника, о котором так мечтал Эдмунд, тут речь не идет. Нельзя забывать и о жене мистера Гранда. Важно, что именно она приглашает семью Крофордов к себе погостить, тем самым вводит дополнительный мотив разрушения в Мэнсфилд парк, который и так уже находится под воздействием хаотичной силы миссис Норрис. Характерно, но именно жены неподлинных священников, с которыми невозможен «мистический союз» вводят мотив разрушения в роман.

Все это связано с тем, что ни у миссис Норис, ни у миссис Гранд нет моральных ценностей и нравственности. Они оказывают совершенно не такое влияние, которое должны были бы. Своими действиями и примерами они только вводят дисгармонию в Мэнсфилд парк.

После возвращения из Антигуа, сэр Томас меняется. Он приезжает в тот момент, когда вся молодежь, кроме Фанни, участвует в постановке спектакля «Обеты любви». Сэр Томас приходит в ужас, и, как пишет Дж. Остин, он хочет очистить свой дом от всякого напоминания об этом спектакле. Но дело не только в декорациях, которые уничтожили на 2-3 день после приезда, сэр Томас внутренне хочет очистить свой дом от того зла, от той заразы, которая в него вошла в образе Крофордов и миссис Норрис. Он хочет вернуть порядок и гармонию в это дисгармоничное и хаотичное общество. Но он не может один этим заниматься, сделать это могут только сами члены семьи сэра Томаса. Они должны задуматься о нравственности и о моральных принципах. Именно во время «Обетов любви» как раз и раскрылись все их порочные стороны. Старший сын устраивает спектакль и изменяет все в доме без разрешения отца, Мария, чрезмерно часто репетирует свою роль с мистером Крофордом, совершено не думая о том положении, в которое она себя ставит. Эдмунд, под воздействием чар мисс Крофорд, решается принять участие в спектакле, хотя является его крайним противником. Кроме того, во время репетиции выясняется, что «Каждый из них, далеко не всем удовлетворенный и не ото всего получающий радость, требует чего-то, чего у него нет и тем самым дает остальным повод к неудовольствию» [3]. Люди говорят и не слышат друг друга, спрашивают и не получают ответа. Между ними нет понимания и единства. Таким образом, в поместье воцаряется хаос, спровоцированный приездом Крофордов и разрешением миссис Норрис.

Очистив дом от нежелательных гостей и от декораций, сэр Томас считает, что полностью восстановил порядок и гармонии в поместье. Но это очищение только внешнее, внутренне все Бертрамы уже заражены. По его возращению, Мария, не любя, не уважая мистера Рашуота, решает выйти за него замуж, чтобы получить свободу от запретов и продолжить

наслаждаться жизнью в Лондоне. Старший сын уезжает развлекаться в Лондон, Джулия также едет в Бат, а потом в Лондон, и даже не возвращается в Мэнсфилд парк, когда узнает о болезни брата. Эдмунд поглощен мисс Крофорд и разрывается между своей любовью к ней и желанием стать священнослужителем.

Сэр Томас интуитивно чувствует, что в Мэнсфилд парк вернется благополучие и гармония, когда все члены его семьи будут следовать определенным нравственным нормам, когда поймут себя и перестанут идти против своей природы.

Подобным человеком, который воплощает собой все эти принципы, является Фанни. Она приехала в Мэнсфилд парк из-вне и привнесла в него то, чего ему так не хватало – истинное чувство – братскую любовь к Уильяму. Именно благодаря подлинной любви, которая не идет в разрез ни с нормами морали и собственной личностью, возможно будущее возрождение Мэнсфилд парка.

С образом Фанни связано будущее восстановление поместья, внесения разумной, упорядоченной жизни, основанной на моральных ценностях и становление Эдмунда как подлинного священника. По сравнению со всеми в поместье Фанни не так блестяще воспитана. Она не поет, не умеет играть на музыкальных инструментах, как Мэри Крофорд, не так приятна в общении, как сестры Бертрам. Однако, в результате оказывается, что только у нее больше нравственных принципов, чем у кого бы то ни было в поместье и поэтому именно ей принадлежит «спасительная» функция в романе, благодаря чему Гриффин назвал ее Христом [4].

В романе Эдмунд оказывается перед выбором спутницы жизни: Мэри Крофорд или Фанни. Он выбирает не просто спутницу жизни, он находится перед выбором между своим истинным предназначением и неправильной, порочной жизнью, или другими словами между становлением

священником «городского типа» (Мэри) или священником подлинного «сельского типа» (брак с Фанни.)

Р. Уильямс в книге «Деревня и Город» («The Country and the City», 1973) говорит об оппозиции города и деревни. Он считает, что деревня и город сопоставлены в английских романах как уходящее и то новое, которое возникает в процессе разрушения прошлого, и происходит это во все времена: так Сад Эдема разрушило грехопадение, Золотой век (классический период пасторали) сменился упадком античной культуры [355, с. 35]. Т.е. жизнь с Фанни это следование всем прежним традициям, старому сельскому укладу жизни. Брак с Мэри предполагает отказ от этих традиций, от связи с Мэнсфилд парком. Этот союз представляет в основном городскую жизнь.

Дело в том, что Мэри Крофорд, влюбленная в Эдмунда, не представляет себя в роли жены сельского священника. Она приходит в ужас, когда узнает о его планах. Также, как и ее брат, она не понимает, чего можно достичь в церкви? «Мужчины любят отличаться, и на любом другом поприще можно отличиться, только не в церкви. Священник – ничто» [3]. На все разговоры Эдмунда о высоком предназначении священника, о примере для подражания, Мэри только высмеивает его желание. Кроме того, Эдмунд указывает, что подлинным священником можно быть только в сельской местности, для этого важно уметь воспринимать и ценить природу. Ведь во взаимодействии с ней, по мысли Лоджа, происходит сохранение главных человеческих ценностей [5, с. 15], поэтому очень важно уметь понимать природу.

Все это отсутствует у Мэри Крофорд: «Совсем у нее не было присущей Фанни тонкости вкуса, ума, чувств; она едва замечала природу, неодушевленную природу; весь ее интерес был устремлен на людей, а склонность она имела к тому, что ярко и весело» [3].

Ее нелюбовь, неинтерес к природе говорит об отсутствие в ней каких-то важных человеческих качеств. В полной мере отсутствии этих ценностей проявляется во время последнего разговора с Эдмундом. Разговаривая с мисс Крофорд о побеге их родственников, Эдмунд приходит в ужас от размышлений Мэри. Он указывает, что в побеге Крофорда и Марии она осуждала не грех, «но неумение сохранить его в тайне» [3]. Исходя из всего этого, можно предположить, что брак Эдмунда с Мэри стал бы таким же союзом, как и у Грандов и Норрисов, а «мистический союз» Церкви и Бога не был бы достигнут, как и возрождение Мэнсфилд парка.

В конце романа Эдмунд осознает все свои заблуждения и женится на Фанни. Фанни живет и руководствуется всеми нравственными принципами, которые так восхищают Эдмунда и к которым он стремится. В ней одновременно воплотились чувствительность и благоразумие. Так, например, Генри Крофорд полюбил Фанни за умение жить чувствами: «Он уже более не сомневался в щедрости ее сердца. Она способна на чувство, на подлинное чувство» [3]. Тот же Генри указывает на ее ум, представление о долге, говоря «о твердости и уравновешенности ее поведения, и высоком понятии о чести, и неизменном соблюдении приличий...» [3].

Именно благодаря Фанни Эдмунд смог излечиться от порочного городского влияния мисс Крофорд, понять свою собственную натуру и стать подлинным священником. Таким образом, воплощая собой соединение разумности и чувствительности, следуя всегда своему долгу, живя в соответствии со своими нравственными ценностями, союз Эдмунда и Фанни становится «мистическим», а Мэнсфилд парк – воплощением идеального образа дома порядка и спокойствия, который формируется в творчестве Дж. Остин благодаря эпохе Просвещения.

Литература

1. Набоков, Джейн Остин «Мэнсфилд парк» (1814) // Лекции по зарубежной литературе [http://e-reading.ws/chapter.php/115221/3/Nabokov_ Lekcii_ po_zarubezhnoii_literature.html]

2. Седых, Э.В. Творчество Уильяма Морриса в контексте эстетизации средневековья и взаимодействия литературы с другими видами искусства: автореф. дис. … д-ра филол. наук. – СПБ, 2009. – 43 с.

3. Austen, J. Mansfield Park // [].

4. Giffin, M. An Allegorical interpretation of Mansfield park // []

5. Lodge, D. Introduction // Forster E.M. Howards End. – N.Y.: Penguin books, 2000. – P. 5 – 35.

6. Williams, R. The Country and the City. – L.: Oxford University Press, 1973. – 335 p.

Раздел

«ФИЛОСОФИЯ И ПРАВОСЛАВИЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ, РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ И ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ»

Абанин А.В.

Борьба русского духовенства с Лжедмитрием I. Религиозная политика самозванца

В 1601- 1603 годах по России – в столице и других городах стали распространяться слухи, что убитый царевич Дмитрий сумел выжить и бежал заграницу. В подтверждение этих слухов в Речи Посполитой оказался «чудом спасшийся» царевич Дмитрий [4, с. 329]. Ему оказали поддержку польский король Сигизмунд III, магнаты, шляхта и католическое духовенство, мечтавшее о русских землях и иных богатствах. Лжедмитрий I тайно принял католичество, стремясь добиться поддержки католического Рима. Это очень отвечало интересам папы римского, заинтересованного в расширении своей паствы и стремящегося распространить унию католичества и православия на Россию. В результате Самозванцу был оказан благосклонный прием папским послом (нунцием). Лжедмитрий I даже породнился с одним из польских магнатов – с сандомирским воеводой Юрием Мнишеком, пообещав жениться на его дочери, Марине Мнишек [8, с. 75]. Он собрал войско и в 1604 г. перешел русскую границу [4, с. 330]. Под его знамена стекались все недовольные. Один за другим царевича Дмитрия признавали русские города.

Патриарх Иов сразу выступил за московскую центральную власть. Он направляет в Речь Посполитую грамоты. Одну - князю Константину Острожскому, в которой Иов просил Острожского опознать в Лжедмитрие бывшего монаха Григория Отрепьева и заявить об этом публично. Другая была направ-

лена к раде короны польской с обличением Самозванца как Отрепьева и требованием признать его как расстригу, самовольно посягнувшего на российский престол, не имеющего на это никаких прав.

Для доказательства истинности смерти царевича Дмитрия из Углича была вызвана инокиня Марфа, его мать (Мария Нагая). В церквах всенародно зачитывали анафемы Самозванцу и говорили о тождественности Лжедмитрия бывшему монаху, расстриге Гришке Отрепьеву [5, с. 43]. Также были составлены послания к воеводам, войскам и дворянам по всей России.

13-го апреля 1605 г. умирает Борис Годунов [1, л. 314; 10, л. 622]. Царские войска переходят на сторону Самозванца [1, л. 314 (об.) – 315; 2, с. 44; 10, л. 628 – 628 (об.)], он беспрепятственно вступает в Москву и венчается на царство.

Самого патриарха Иова после унижения и избиения, ограбления его двора, вернули в Старицкий монастырь под ведение архимандрита Дионисия [1, л. 315 (об.) - 316]. Вместо свергнутого Иова на патриарший трон был возведен собором рязанский архиепископ грек Игнатий [1, л. 316 (об.); 10, л. 630]. Игнатий первый из архиереев в июне 1605 г. выехал в Тулу навстречу Лжедмитрию, признал его, принес присягу и привел к присяге других. Через это он стал приближенным лицом нового правителя и получил сан.

Одним из важных моментов, затрагивающих религиозный вопрос и русскую церковь [В документах Смутного времени РПЦ МП называется «русской церковью», само же название «РПЦ» появилось только с 1943 г. Поэтому уместнее употреблять название «русская церковь».], была позиция Самозванца по реализации тех нововведений в России, которые он обещал Польше. Лжедмитрий, для обретения поддержки, обещал католической церкви принять унию и распространить по России католицизм [4, с. 329; 10, л. 636 (об.)], сандомирскому воеводе Юрию Мнишеку в качестве приданого его дочери Марины Мнишек – города Новгород и Псков [10, л. 634; 11, 634]. Однако он понимал, что введение католичества на Руси является эфемерным, и лишь мог всячески ублажать иезуитов, но не предпринимать никаких реальных мер.

Много современных Лжедмитрию I исторических произведений обвиняют его в действиях, направленных на уничтожение русской православной церкви [5, с. 37; 9, ст. 111; 10, л. 635 – 635 (об.), 639 (об.); 12, гл. 4], однако не стоит забывать, что большинство из них писалось православными священниками и светскими людьми под руководством тогдашних правителей – В. Шуйского, а затем и патриарха Филарета. Единственными действиями против православия было допущение неправославных в православные храмы [12, гл. 4]. Ряд русских ученых (Скрынников Р.Г., Костомаров Н.И.) упоминают о проведении описи монастырей и стремлении Самозванца в дальнейшем взять часть церковного имущества себе [7, с. 619; 14, с. 288], однако С.М. Соловьев подвергает это сомнению [15, с. 290], так как Лжедмитрий подтверждал жалованные грамоты монастырям и даже раздавал новые. Как бы то ни было, Самозванец не мог пойти на кардинальное изменение веры на Руси.

Само поведение Лжедмитрия I вызывало огромное количество нареканий, как со стороны обыкновенного простого народа, так и со стороны ревнителей старины. Самозванец, по-видимому, получил светское европейское воспитание и к вопросам веры относился крайне снисходительно. Он ввел за обедом у себя музыку, пение, не молился перед обедом, не умывал рук в конце стола, ел телятину, что было не в обычае у русских людей того времени, не ходил в баню, не спал после обеда, а употреблял это время для осмотра своей казны, на посещение мастерских, причем уходил из дворца; при обычной потехе тогдашней, бою со зверями, он не мог по своей природе оставаться праздным зрителем, сам вмешивался в дело, бил медведей; сам испытывал новые пушки, стрелял из них чрезвычайно метко; сам учил ратных людей [2, с. 50; 15, с. 289-290]. Кроме того, Лжедмитрий испытывал сильное влечение к женскому полу, и многие источники обвиняют его в разврате. Все это не могло не вызвать гнев русских людей. Завершающей и наиболее оскорбительной выходкой стала свадьба на Марине Мнишек [3, с. 259-260; 5, с. 54; 9, ст. 118; 11, л. 238; 12, гл.

4]. В ней Лжедмитрий I, стремясь удовлетворить требования католиков и православных, объединил обряды венчания и коронации. Кроме того, свадьба сопровождалась широким гулянием и разными бесчинствами, в особенности поляков и литовцев, что еще в большей степени стало раздражать народ.

Однако при всей тенденциозности поведения Лжедмитрия I нужно помнить, что не это стало основной причиной свержения Самозванца. Московские бояре присягнули на верность Лжедмитрию, чтобы использовать и подчинить своему влиянию. Поняв, что он своеволен и независим, они и стали разрабатывать планы по его свержению [6, с. 34]. По объективному мнению Скрынникова именно бояре были главными врагами Самозванца [13, с. 142]. Свадьба и коронация М. Мнишек стали всего лишь поводом для его свержения.

Возникший заговор возглавил Василий Шуйский. В результате Самозванца казнили, сопровождавших его шляхтичей перебили, а следующим царем избрали Шуйского [1, л. 316 – 316 (об.); 10, л. 647 – 647 (об.)].

Таким образом, русская церковь сразу выступила против Лжедмитрия I. Патриарх Иов стал писать письма, обличающие самозванца во лжи, и стремился всячески укрепить авторитет государственной власти.

Тем не менее, Лжедмитрий I после своего воцарения не стал проводить радикальных изменений в религиозной сфере. Он не хотел вырывать почву у себя под ногами и поднимать восстание в своем государстве. Обещания, данные папе римскому об изменении веры в России, носили чисто прагматический и временный характер, которые самозванец не собирался выполнять.

После убийства Самозванца Василий Шуйский для оправдания совершенного переворота обвинил Лжедмитрия I в ереси и стремлении искоренить православную веру. Во многом в этом ему помогла русская церковь. Она создала из самозванца образ «злого еретика» и «Антихриста». Этому способствовал неправедный образ жизни, который вел Лжедмитрий I.

Литература

1. Бельский летописец. Оп.: Полное собрание русских летописей, М., 1978, т. 34

2. Бер М. Летопись Московская с 1584 по 1612 г., http://www.drevlit.ru

3. Временник И. Тимофеева (пер. О. А. Державиной), М-Л. АН СССР. 1951

4.Де Ту. Сказания современников о Дмитрие Самозванце. Т.3. СПб, 1832

5.Иное сказание. Смута в Московском государстве. Россия в XVII столетии в записках современников. М., 1989

6. Ключевский В.О. Сочинения. Курс русской истории. Т. 3. М., 1957

7. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Репринтное воспроизведение издания 1873-1888 гг. Книга I, М., 1990

8. Масса И. Краткое известие о Московии в н. XVII в. Текст воспроизведен по изданиям: И. Масса. Краткое известие о Московии в н. XVII в. М. Государственное социально-экономическое издательство, 1936, http://www.vostlit.info

9. Новый летописец, (пер. С.Ю. Шокарева). Текст воспроизведен по изданию: Хроники смутного времени. М. Фонд Сергея Дубова. 1998

10. Пискаревский летописец, Оп.: Полное собрание русских летописей, т. 34, М., 1978, стр. 31 – 220

11. Плач о московском пленении. Текст воспроизведен по изданию: Новый источник по истории восстания Болотникова // Исторический архив. Т. VI. М.-Л. 1951

12. Сказание Авраамия Палицына, (Извлечено из XIII-го тома «Русской Исторической Библиотеки»), Санкт-Петербург, 1909, http://www.stsl.ru

13.Скрынников Р.Г. Самозванцы в России в н. XVII в. Григорий Отрепьев. Новосибирск, 1987

14.Скрынников Р.Г. Смутное время: крушение царства. М., 2007

15. Соловьев С.М. Об истории Древней России / Сост., авт. предисл. и примеч. А.И. Самсонов. М., 1992

Абрамов А.В.

О совести и толерантности в учении Феофана Затворника

Феофан Затворник придавал особое значение совести в нравственном руководстве жизни каждого человека. В его учении одним из выражений «чистоты совести» нашло соотношение с золотым правилом морали «к иным людям хранить совесть свою чистою, - писал он, - значит не делать им ничего, чего не хочешь, чтоб они делали тебе…»[14, с. 406]. Но при этом он совесть наделял чертами гетерономии, когда отмечал, что она в своем действии всегда состоит в зависимости от того, какое значение человек занимает по отношении к Богу. «Кто помнит Бога и страх Божий имеет, у того совесть бывает сильна, а кто забывает Бога и теряет страх Божий, у того совесть немощна» [22, с. 499].

В этой связи можно отметить учение Э. Фромма об «авторитарной» и «гуманистической» совести, в первой из которых важное значение придается внешнему авторитету [24, с. 164]. Применительно к учению Феофана Затворника, таким авторитетом выступает Бог и церковное учение. Во второй, гуманистической совести важную функцию выполняет мотивация личностной ответственности за совершенные поступки, которая не зависит «от внешних санкций и одобрений» [24, с. 179]. У Фромма так же как и у Феофана Затворника, прослеживается их неразрывная взаимосвязь которая заключается в единстве содержания этических норм и их сосуществование, где гуманистическая совесть, проистекает из первой – авторитарной [24, с. 187, 189].

Кроме классического для христианства понимания совести как «голоса Божия» веление, которого необходимо исполнять, святитель Феофан

называл совесть также «зеркалом дел наших» [12, с. 21], которая изображает состояние человеческой души [16, с. 265] и определял ее как сознание нравственного достоинства человека перед Богом и людьми [23, с. 255]. Но чистоту совести Феофан Затворник рассматривал не в концептуальном смысле, которую ей придавал А. Швейцер, когда утверждал подобно Канту, что «чистая совесть - изобретение дьявола», подразумевая под этим, что зло можно уменьшить, но полностью избежать его невозможно. Поэтому человек вынужден жить с «нечистой совестью» [3, с. 325, 327]. Феофан Затворник понимал совесть в значении нравственного предочищения, способности отозваться на Божий призыв, «богообщения» [17, т. 1, с. 343], чтобы просветить совесть «словом Божиим» [17, т. 4, с. 10]. В чувствах чистой совести здесь подразумевается внутреннее нравственное достоинство человека, его чести [5, с. 599], а не честолюбия. Кроме того, чистая совесть по мысли святителя способствует достижению его радостного духовного состояния [10, с. 558]. Иными словами она выполняет, своего рода терапевтическую функцию. Поэтому с очищением совести святитель Феофан связывал и «образ встревоженной совести…когда человек, ни в чем не может найти себе покоя» [13, с. 428].

«Когда же совесть встревожена и Бог оскорблен, тогда душе тяжело быть в себе, как в угарной, чадной комнате,— и она бежит вон, и вне себя ищет, чем бы утолить внутреннее томление, перебегая от предмета к предмету без промежутков, чтоб и на минуту не оставаться с самой собою» [18, с. 34]. Кроме того, очищение совести заключается по мысли святителя Феофана в принесении покаяния в своих совершенных грехах и твердом намерении больше не грешить, а «вместо грехов творить всякую добродетель» [21, с. 539]. Но при этом он утверждал, что полное совершенство в очищении совести есть лишь идеал, к которому нужно стремиться, но которого никто из добродетельных людей все, же не достигает в земной жиз-

ни. Поэтому при всем своем стремлении к этому, человек должен осознавать и свое несовершенство. Совмещая тем самым «в себе чувство погибаемого и спасаемого…»[13, с. 441].

Надо заметить, что для этики в целом свойственна подобная антиномия и даже сам вопрос о том, кто имеет право выступать от имени морали, является самым трудным. Наиболее нравственно приемлемым ответ на него, по словам академика А.А. Гусейнова, будет следующий: выступать от имени морали наибольшее право имеет «тот, кто утверждает (формирует) ее законы риском собственных поступков» [4, с. 47]. Поэтому при совершении морального поступка мы приходим к парадоксальному выводу, что: «совершенный моральный поступок – это не совершенный поступок [4, с. 49].

Святитель Феофан с аллюзией на ветхозаветные образы и учение апостола Павла (Рим. 2, 14-15) называл также совесть «естественными скрижалями» Божьего завета, которые распространяются на всех людей. В них «начертана норма святой, доброй и справедливой жизни» и выделял в ней три функции: законодательную, исполнительную, судебную или воздаятельную [23, с. 41].

Жизнь добродетельная, или «естественная» руководствуется, только требованием совести, а потому ее осуществление возможно по Феофану Затворнику даже и вне Божественной благодати. В христианстве же по мысли святителя «естественную» совесть восполняет Божественная благодать и поэтому она называется «вышеестественною» [20, с. 52-53]. В развитии своей трихотомической модели совесть он относит к сфере человеческого духа [21, с. 149] и связывает ее с деятельностью его воли [15, с. 67]. «Совесть, - пишет он,- называют практическим сознанием… она есть сила духа, которая сознавая закон и свободу, определяет взаимное отношение их. По занятиям, или действиям, в совести видят законодателя, свидетеля или судию и воздаятеля» [9, с. 366].

Законодательная функция совести связана с указанием законов, по которому необходимо «действовать существу разумно-свободному, и склонять к тому волю его силою своего обстоятельства» [9, с. 367]. Отличительной особенностью судебной или воздаятельной функции состоит в том, что мы не должны перекладывать с себя ответственность на других людей. Совесть наша дана затем, отмечает святитель Феофан, чтобы судить нас самих. Если же она судит других, то она «не свое дело стала делать» [9, с. 373-374]. Она подводит конкретный поступок человека со всеми его обстоятельства под этот суд и определяет его виновность или правоту [9, с. 371-372]. Критерием добрых дел здесь являются заповеди Божии, а совесть выступает свидетелем их исполнения [12, с. 98].

Последняя функция совести – воздаятельная, связана с терзанием совестью чувств человека, после осознания им совершенных неправедных действий и напротив испытание отрадных чувств, при его совестном оправдании [12, с. 375]. Однако это воздействие осуществляется в полной мере лишь на тех людей, чья человеческая личность не нарушена, и не стала еще «безгласною», или «бессовестной» лишенной «страха Божия», не всегда чувствующей ее угрызения [11, с. 123].

Людей же не чувствующих ее угрызение Феофан Затворник вслед за апостолом Павлом называл людьми с «сожженной совестью» (1 Тим. 4, 2). Но при этом он отмечал, что «сама совесть никогда не сгорает; но душа может дойти до такого нечувствия к ее внушениям и обличением, что совести будто нет, сгорела» [19, с. 421]. Таким образом, бессовестность понимается здесь не как отсутствие совести, а как «склонность не обращать внимания на ее суждения» [1, с. 451]. Она рассматривается Феофаном Затворником как «болезнь духа», которую может уврачевать только Божественная благодать[16, с. 66].

Наряду с совестью нужно отметить, еще учение о «естественном нравственном законе», которое также служит особым руководством в формировании нравственности. Учение о «естественном нравственном законе», в наиболее развитом виде Феофан Затворник выразил в своем толковании послания апостола Павла к Римлянам (Рим. 2, 14-15). Одним из признаков его он видел в общности закона, устного или писанного который сам по себе признают хорошим не только христиане, но и язычники, хотя его велениям, как те, так и другие не всегда следуют. Тем не менее, он выступает одним из руководящих принципов в нравственной жизни, который заложен в человеке на подсознательном уровне, что в очередной раз подтверждает факт всеобщности морали. К подобному выводу пришел К. Войтыла. При всем различии в том, что служит для этого постижения всеобщего естественно-нравственного закона сердце ли - как считал Феофан Затворник, или разум, как полагал К. Войтыла. Оба автора сходны во мнении выраженным К. Войтылом в том, что «Христианская этика считает, что нравственные нормы, как и все законы тварной природы, исходят от Творца, однако очень многие из этих норм – *естественны*, человек прямо осознает их. Их осознает человек, не знающий Откровения; но для тех, кому Откровение дано, не закрыт естественный путь разума» [2, с. 32].

Феофан Затворник это высказывание, поясняет следующим образом: язычник творит законное действие, без особого на то свыше руководства естественными силами, которые у него имеются от природы. «Этими силами и узнают законное, и решаются на него и творят его, сохраняя полную свободу следовать ему или не следовать» [22, с. 209]. По качеству же своему устный закон столько же непреложен, как и закон писанный, который у всех одинаков, и для всех обязателен. Поскольку естество, означающее природу или сущность [6, с. 177] человека у всех неизменно и едино. А потому и «действующий не по естеству разрушает естество» [22, с.

209]. Дело законное делают и язычники так как «всегда первое внушение на добро исходит из сердца». Это означает, что «всякое дело законное является написанным в сердце и у язычника» [22, с. 210-211].

В этой метафоре заложен смысл, согласно которому, то, что требуется законом Моисеевым, написанным на каменных скрижалях, у язычников, начертано в его сердце. [8, с. 470]. Отсюда понятен и ход рассуждений святителя, о том, что «Истина Божия о жизни пребывает во всех верах и у всех народов» [17, т. 2, с. 82]. Однако у принявших «писаный закон», или «откровение» по мысли святителя Феофана он, и полнее и определеннее, чем у первых. С этим он связывает аскетическое учение об отрицательном действии страстей, когда в человеке нарушена трихотомическая модель и в нем «восстает душевно-телесное самоугодие» [22, с. 566] и душа с телом не подчиняются духу. Поэтому, несмотря на то, что такой человек хоть и стремиться к добру, но практически осуществить его ему в большинстве случаев в полной мере так и не удается. П.А. Смирнов отмечает, что, размышляя над словами, апостола Павла о естественном нравственном законе Феофан Затворник констатирует, что совесть сочувствует добрым поступкам. Но на принятия решения влияет еще и другие элементы сознания человека, которые влекут его к эгоцентрическим мотивам. Поэтому между ними идет борьба, а окончательный выбор остается за свободой воли человека, которая чаще склоняется не в лучшую сторону [7, с. 349-350].

Интересно рассуждения Феофана Затворника и о толерантности, о которой имплицитно мы уже отчасти сказали выше, которая стала одной из самых обсуждаемых тем в наше время. Тем большее, привлекая внимания, что для той царской эпохи и консервативной церковной среды, в которой формировались его взгляды, этот вопрос не обсуждался открыто вплоть до 1905 года. Когда впервые в российской истории законодательно утверждались, не только права на свободу вероисповедания лиц не православно-

го исповедания, но и устанавливалось, что отпадение от Православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию. По мысли святителя Феофана «Веротерпимость не есть равнодушие к вере. Равнодушный к вере не имеет никакой веры. Имеющий веротерпимость, при полной любви к своей вере, по духу ее, привечает и иноверных, как немощных членов человечества, в делах, впрочем, внешних» [16, с. 70]. Таким образом, Феофан Затворник не принимал религиозный плюрализм, но и сторонником насилия по отношению к иноверным он не был.

Литература

1. *Апресян Р.Г.* Совесть // Этика. Энциклопедический словарь / Под ред. Р.Г. Апресяна и А.А. Гусейнова. М., 2001.

2. *Войтыла К.* Основания этики // Вопросы философии. 1991. № 1.

3. *Гусейнов. А.А.* Великие пророки и мыслители. Нравственное учение от Моисея до наших дней. М., 2009.

4. *Гусейнов А.А.* Мораль между индивидом и обществом (к вопросу о месте морали в современном обществе) // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 2009.

5. *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка в 4-х т. Т.4. М., 1980.

6. *Дьяченко Г., свящ.* Полный церковно-славянский словарь. М., 1993.

7. *Смирнов П.А.* Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. М.: Синтагма, 2008.

8.Толковая Библия, или комментарии на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета / под ред. А.П. Лопухина в 7-ми т. Т. VII. М., 2009.

9. *Феофан Затворник Вышенский, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2008.

10. *Феофан Затворник, свт.* Любовью назидая. Слова и проповеди. М., 2008.

11. *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. М., 2008.

12. *Феофан Затворник, свт.* О покаянии исповеди и причащении святых христовых таин и исправлении жизни. 2-е изд. М., 2010.

13. *Феофан Затворник, свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М., 1995.

14. *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. М., 2008.

15. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики. М., 2008.

16. *Феофан Затворник, свт.* Рукописи из келии. М., 2008.

17. *Феофан Затворник, свт.* Собр. Писем в 5-ти т. М., 2012.

18. *Феофан Затворник, свт.* Созерцание и размышление. Краткие поучения. М., 2007.

19. *Феофан Затворник, свт.* Толкование посланий апостола Павла к Титу, к Тимофею (Пастырские послания). М., 2005.

20. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Коринфянам второго. М., 2006.

21. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Коринфянам первого. М., 2006.

22. *Феофан Затворник, свт.* Толкование послания апостола Павла к Римлянам (Главы 1-8). М., 2006.

23. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М., 2009.

24. *Фромм Э.* Человек для самого себя. М., 2010.

Абрамян Н.Г.

Модель обучения психологии студентов-первокурсников на семинарских и практических занятиях

Предлагаемая вашему вниманию модель обучения психологии – пока не концепция, а всего лишь вариант комплекса методических средств, приемов и форм обучения психологии первокурсников. Именно первокурсники не успевают в начале обучения сформировать собственную модель освоения знаний, осознать особенности индивидуального подхода к обучению, не всегда имеют адекватную самооценку и учебную мотивацию. А это как раз то, что может быть сформировано благодаря грамотно организованной методической стороне процесса обучения.

Научные публикации по методике преподавания психологии в вузе за последние четверть века – не столь уж часты, поэтому, проведя лонгитюдное эмпирическое исследование, включавшее и формирующий эксперимент, мы попробовали на основе опыта работы создать собственную модель работы на семинарских и практических занятиях.

Понятно, что нош подход базировался на определённой методологии и, прежде всего, на принципах детерминизма, связи сознания с деятельностью и деятельности с сознанием, развитие системности и систематичности.

Именно систематика контроля и самоконтроля на каждом занятии позволила выровнять организационную структуру, отработать сценарий занятий.

В работе были использованы основные принципы концепции совместной продуктивной деятельности, выдвинутой и обоснованной В.Я. Ляудис (1983), например:

- принцип единства продуктивных и репродуктивных форм деятельности в процессе обучения;

- принцип многообразия форм учебного взаимодействия и их изменения логике построения саморегуляции осваиваемой деятельности;

- принцип соответствия форм сотрудничества уровням усваиваемой деятельности.

При изучении курса психологии человека были использованы и исследовательского подхода в обучении (Дж. Брунер), в частности, следующее:

1. В содержании предмета необходимо выделять ведущие стержневые понятия. Это делает весь предмет более доступным.

2. Изучение материала надо пронизывать соотнесением частных фактов с познавательными структурами, схемами.

3. Процесс усвоения понятий и принципов имеет более широкое значение и позволяет овладеть способами познавательной деятельности, значимыми и за пределами конкретного содержания.

В обсуждение каждой из тем семинарских занятий по разделу «Познавательная сфера личности» входил ряд «стереозаданий», повторяющихся «из темы в тему». Это следующие виды работ:

1. Найти эпиграф к теме занятия, записать в рабочей тетради аргументы «в его пользу».

2. Записать по одному оригинальному (по дополнительному материалу, подобранному самостоятельно) вопросу к ответу на каждый из вопросов семинара, задать его в качестве дополнительного вопроса отвечавшему (естественно, имея свой ответ на этот вопрос).

3. Составить и записать библиографию по теме семинара, грамотно оформив запись 3-5-ти источников (не копируя каталожной карточки или учебника): соблюсти запись источников по алфавиту и порядок записи выходных данных по последним требованиям (статьи, монографии, сборники).

4. Составить в индивидуальных пособиях «Схемы и таблицы по общей психологии» схемы ответов на каждый из вопросов плана семинар-

ского занятия (это могут быть сложный план, тезисная запись ответа, цитатный план по 2-3-м источникам – учебникам разных авторов, таблица или логическая схема с последовательно, системно расположенными детерминированными составляющими, т.е. некий алгоритм полного, включающего основные понятия, примеры, сопоставление разных точек зрения ответа).

5. Определить круг основных понятий темы. Выписать три термина, обозначающих понятия, не рассмотренные в лекции; дать их определения, варианты значений по разным авторам или психологическому словарю; записать примеры прикладного характера или из популярной специальной литературы.

Все перечисленные виды работ индивидуальны по форме. Далее названы коллективные формы работы или работа в микрогруппах (устное изложение результатов обязательно, но предварительно оно фиксируется в рабочей тетради).

6. Обзор статей из журнала «Вопросы психологии» по теме изучаемого раздела. Группа студентов (1/2 группы) аннотирует (по специально и заранее объясненной схеме определяет цель, задачи, идеи, вытекающие из статьи, степень ее прикладного значения и другие параметры) статьи конкретных номеров за год по определенному разделу и изучаемой теме. Сообщения, в целом, занимают немного времени: остальные студенты записывают выходные данные интересующих их статей по теме занятия.

7. Конспектирование статей и монографий по хрестоматии (на 1 курсе не вполне оправдано, по нашему опыту, давать длительную работу по «освоению» научных монографий в силу отсутствия у студентов базовой

подготовки, их «всеобщей склонности» к подобного рода работам). Аудитория делится на 2-3 группы, конспектирующих иногда один источник, но по-разному (демонстрируется разнообразие способов конспектирования: цитатный конспект, тезисный, «пересказный» и другие), иногда –

два-три разных источника по специальному плану (во втором случае при пересказе конспекта одной группой другая делает тезисную запись услышанного – обязательно! – для последующего устного сравнения и обсуждения точек зрения разных авторов на один из вопросов темы занятия).

8. Рецензия на конспект статьи – следующий этап работы над научной статьей. Если одна вторая часть группы готовит аннотирование, другая – рецензирует статью из журнала «Вопросы психологии» (или законспектированную по хрестоматии) по теме занятия по следующему плану:

1. Краткие сведения об авторах.
2. Выходные данные статьи.
3. Цель статьи. Описание проблемы.
4. Вопросы, выделенные автором в проблеме.
5. Какие из них более освещены и почему.
6. Как развивается мысль автора по каждому из заявленных в статье вопросов.
7. К каким выводам пришел автор.
8. С чем можно и с чем нельзя согласиться. Почему?
9. Что вносит данная статья в разработку проблемы.
10. Каковы, на ваш взгляд, недостатки статьи. Ваши рекомендации автору.

Таковы обязательные виды работ на каждом из занятий.

Студентам, привыкшим к систематической работе по освоению курса в течение семестра, несложно было сдать как зачёт, так и экзамен по общей психологии, потому что они уже умели:

- выделять главные понятия в каждой теме, знали их определения и могли привести самостоятельные примеры по вопросам темы;
- достаточно свободно структурировали материал, строили таблицы, схемы по вопросам тем курса, шкалы, делали простейшую обработку материала по тестированию, диагностированию сокурсников;

- знали, как аргументированно подтвердить или опровергнуть собственное или чужое высказывание;

- свободно ориентировались в законспектированном в течение семестра материале, представлявшем разные точки зрения на изученные темы курса;

- как правило, легко решали психологические задачи по темам курса и составляли задачи самостоятельно. И это – лишь часть выработанных первокурсниками умений и навыков.

Подведем некоторые итоги:

Традиционную форму обучения характеризуют преобладание мотива «долга» над «познавательным интересом» к процессу освоения знаний; отсутствие самостоятельности, инициативы и творчества студентов; средний уровень сформированности мыслительных операций и низкий

1. уровень усвоения знаний. Необходимо создавать инновационные модели обучения, направленные на совершенствование условий педагогического общения.

2. Педагогическое общение, включающее компоненты сотрудничества, организационной, коммуникационной и экспрессивной активности, положительного оценивания при доминировании демократического стиля общения, оказывает прямое и опосредованное позитивное влияние на познавательную сферу студентов.

3. Следует более широко использовать в деятельности преподавателя вуза «комплексный» подход, предполагающий варьирование традиционных и инновационных методик, создание наиболее продуктивной модели обучения для каждого конкретного случая.

4. Предлагаемый вариант педагогического общения дает следующий объективно-психологический эффект: преобладание у студентов мотивов, связанных непосредственно с содержанием учебной деятельности;

владение объемом информации, предусмотренным программой; перенос усвоенного на новый материал; применение знаний на практике.

5. Психологические механизмы совершенствования познавательной активности, использованные в практике специально организованного общения продуманного применения комплекса методических средств приводят к повышению показателей образного и логического мышления и их операциональных компонентов.

Описанная модель обучения психологии сегодня успешно освоена и совершенствуется преподавателями нашей кафедры, обогащаясь новыми идеями и наработками.

Агафонов М.С.

Архиепископ Аверкий (Таушев) и учение «о последних временах»

Вопросы эсхатологии – неотъемлемая часть православного мировоззрения. Через всю историю христианства мы можем увидеть особое ожидание прихода Антихриста в «конце времен», начиная со слов Христа в начале Его публичной проповеди: «Исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк.1:4). И в последних словах воскресшего Господа, сказанных Его ученикам на земле — возвещение о Его присутствии в Церкви «во все дни до скончания века» (Мф. 28: 20), в посланиях апостольских, во I -III веках господствовала вера в то, что конец света последует в шеститысячный год от сотворения мира (Ириней Лионский, Ипполит Римский), а седьмая тысяча будет временем земного царства славы. Сильные эсхатологические ожидания имели место во время гонений I - III

веков, перед 666 годом, 999, из-за предполагаемой связи с «числом зверя», описанным в книге Апокалипсиса, в 1492 году (7000 год от сотворения мира). 21 декабря 2012 по всему миру прошла волна тревожных слухов о вселенском катаклизме.

Несмотря на несбывшиеся пророчества, эсхатологические вопросы по прежнему привлекают внимание христианских авторов. Жажда скорой встречи Господа ярко выражена в призыве первохристианской общины: «Ей гряди, Господи Иисусе!» (Откр. 21:20). К эсхатологии имеют отношение все догматы христианства, поскольку все они устанавливают допустимые границы мышления в вопросах, существенно важных для спасения человека, а спасение, хотя и предначинается в этом мире, но в полноте будет возможно лишь в «веке грядущем».

В последнее время, в православных сообществах активно обсуждается идея об мистической роли «греховного Запада» в происходящих мировых бедствиях. О том, что Антихрист должен прийти именно оттуда. Некоторые авторы даже президента США Барака Обаму отождествляют с «концом времен» (например, по данным опроса, опубликованным в апреле прошлого года и проведенном среди американцев опрос показал, что 13% жителей США считают президента Барака Обаму антихристом [6]). В связи с этим, особый интерес представляют взгляды Архиепископа Аверкия Таушева - епископа Русской православной церкви заграницей (РПЦЗ), проживавшего после окончания Второй мировой войны в Северной Америке, являвшегося ректором православной семинарии в Джорданвилле.

Описывая свои эсхатологические ожидания, Архиепископ Аверкий выражается так: *«Наше время походит на последнее. Соль обуевает. В высших пастырях Церкви осталось слабое, темное, сбивчивое, неправильное понимание по букве, убивающей духовную жизнь в христианском обществе, уничтожающей христианство, которое есть дело, а не буква.*

Тяжело видеть, кому вверены, или кому попались в руки овцы Христовы, кому предоставлено их руководство и спасение! Волки, облеченные в овечью кожу, являются и познаются от дел и плодов своих».[1, С. 59]

В своем послании, посвященному 100-летию Игнатия Брянчанинова, Архиепископ Аверкий ссылается на его же слова, стараясь передать свое видение настоящего, состояния современных христиан: "Создается жительство по Боге, - говорит святитель Игнатий, - очень затруднительным по обширности, всеобщности Отступления. Умножившиеся отступники, называясь и представляясь по наружности "христианами", тем удобнее будут преследовать истинных христиан; умножившиеся отступники окружат безчисленными кознями истинных христиан, противопоставят безчисленные препятствия их благому намерению спасения и служения Богу.

Они будут действовать против рабов Божиих и насилием власти, и клеветою, и злохитрыми кознями, и разнообразными обольщениями, и гонениями лютыми... в последнее время истинный инок (конечно, это относится не только к инокам, но и ко всем истинным христианам) едва найдет какой-либо отдаленный и неизвестный приют, чтобы в нем с некоторою свободою служить Богу и не увлекаться насилием Отступления и отступников в служение сатане». [4], [5, С.68]

С молодых лет Александр Таушев, уроженец Симбирской губернии, будущий архиепископ, вкусил горький хлеб эмиграции . Его церковный путь начался в Болгарии, где он в 1930 году закончил Богословский факультет Софийского Университета, затем в 31 году – в Прикарпатье, где он принимает монашество и начинает свою издательскую деятельность – в журнале «Карпатский русский вестник». Затем Синодом РПЦЗ он направляется в Югославию, где читает лекции по богословию и гомилетике, служит священником, в 1944 его возводят в сан архимандрита. В 1951 году он по приглашению архиепископа Виталия (Максименко) переезжает в США,

где становится преподавателем Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле, позже и ее ректором, а с 60 года являлся настоятелем Свято-Троицкого монастыря.

Рассуждая о приходе Антихриста, архиепископ Аверкий говорит, что было множество предтеч его. Одной из первой он называет папство, с «его многоразличными отступлениями от подлинного христианского учения о вере и благочестии – с новоизмышленными догматами, с поврежденной нравственностью, с индульгенциями, "священной инквизицией" и тому подобными извращениями» [1, С. 56].

Далее, он выделяет гуманизм, «поставившего на место Бога самого человека» [1, С. 56], следующая ступень – «раскол в самой папской церкви в XVI-ом век –протестантизм, постепенно дробящийся на все большие секты», который взялся "реформировать" Церковь, а в действительности пошел еще дальше по пути "отступления" и отверг самую сущность Церкви.» [1, С. 56]

И конечная ступень его эсхатологии – это атеизм, который приведет к созданию «громадного многомиллионного государства, поставившего себе задачей открытую борьбу с Богом и уничтожение христианства» [1, С. 51] - так говорил о Советском союзе Архиепископ Аверкий.

Последним рубежом перед приходом антихриста архиепископ, ссылаясь на слова из посланий св. Апостола Павла, полагал, будет особый человек, государство, власть: «Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь».(2 Фес 2:7). Владыка считал, именно падение самодержавной власти в России,, революция запустит этот механизм апостасии – отпадения от истинной веры и деградации общественной морали. Он популяризировал известную трактовку мистической роли православного царства (святые отцы и угодники Русской Церкви понимали под этим Российское Государ-

ство и Российских Государей – «третий Рим», законных правопреемников Римской, а потом и Византийской Империи). Он считал, что Россия, после падения Византии, осталась на земле единственным могущественным государством, которое было подлинным оплотом единой истинной Православной веры на земле, а российские государи – покровителями и защитниками Православной Церкви во всем мире.

Говоря о причинах революции и ее мистической роли в судьбах мира, архиепископ Аверкий выделяет такую, по его мнению, первопричину как отступление русского народа от Православной церкви. Апогеем богоотступничества стало убийство царской семьи в 1918 году. Он пишет: «Весь русский народ повинен в этом ужасном беспримерном злодеянии, поскольку не противостал, не воспрепятствовал ему, а вел себя так, что это злодеяние явилось естественным выражением того настроения, которое к этому времени созрело в умах и сердцах несомненного большинства несчастных заблудившихся русских людей, начиная с «низов» и кончая самыми «верхами» – высшей знатью». [1, С. 324]

По его мнению, грех народа лишил его и истинной Церкви. Это также очередная ступень отпадения от Бога в его эсхатологии. Свое отношение к Церкви Московского патриархата он показывает в таких словах: «Так вступила на путь лжи учреждённая в СССР безбожными коммунистами советская «патриархия», провозгласившая ложь, будто богоборческая большевицкая власть «от Бога» [2, С. 60].

Также, за сотрудничество с советской властью, Русскую Православную Церковь Московского Патриархата, он называл «церковью лукавнующих», а действия церковной иерархии «поклонением сатане»: «Церковная иерархия, с некоторого времени, не только вполне примирилась с этими служителями сатаны, но и вступила в союз с ними, поклонившись таким образом в их лице самому сатане, и деятельно сотрудничает с ними, во

всем угождая им и раболепно помогая им в осуществлении их адских планов». [3, С.451]

Конечно, такая позиция только усугубляла раскол в отношениях двух церквей, разделённых событиями революции: Русской Православной Церкви Московского патриархата и Русской православной церкви заграницей.

Как вы видите, позиция архиепископа Аверкия отличалась своим радикализмом и непримиримостью. Он предпочитал не видеть проблем и признаков духовного кризиса на Западе, в США, где с 1951 года проживал и знал эту страну изнутри. Почему он в своих проповедях все чаще и чаще ссылается на Иоанна Кронштадтского и его горячие обличительные проповеди о вине русского народа в грядущих бедствиях? Вероятно, он идеализировал Российскую империю, его детство и трагические переживания в годы революции так повлияли на его мировоззрение. Безусловно то, что на него могли повлиять и настроения «холодной войны», в которой были тогда находились США и СССР.

Эсхатологические идеи архиепископа Аверкия (Таушева), несмотря на их «тесную» связь с политической ситуацией эпохи, тем не менее, отражают важную черту православного мироощущения – постоянную готовность увидеть в происходящих кризисах признаки «последних времен», а, значит, и живую раннехристианскую традицию.

Литература

1. Аверкий (Таушев), архиепископ. Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. / Архиепископ Аверкий – М. ,: Институт русской цивилизации, 2012 – 700 с. - ISBN 978-5-4261-0017-6

2. Аверкий (Таушев), архиепископ. Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. Том 1. М. : Правда, 1991. – 462 с. – ISBN 5-88116-016

3. Аверкий (Таушев), архиепископ. Современность в свете Слова Божия. Слова и речи. Том 2/ Архиепископ Аверкий – М. : Правда, 1991. – 634 с. – ISBN 5-88116-018-5

4. Аверкий Таушев. Соль обуевает. Знамение приближающегося конца. К столетию блаженного преставления Епископа Игнатия (Брянчанинова). [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://golos-epohy.narod.ru/ index.files/asr-tayshev.htm (дата обращения 7.04.2014).

5. Игнатий Брянчанинов, святитель. Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова, Том 5. Приношение современному монашеству – М. : «Паломникъ», 2003. – 461 с. – ISBN 5–87468–224–4

6. Опрос: 13% американцев считают Обаму антихристом. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://7or.am/ru/news/view/49835/ (дата обращения 7.04.2014).

Адамович С.В.

Духовная культура восточных славян в системе современных глобальных трансформаций

Сегодня мир переживает период крупных социально-политических и культурных трансформаций. Глобализация воздействует на базовые структуры и ценности современной цивилизации. Сменяются парадигмы общественного сознания, усиливаются пессимистические настроения, ощущения надвигающихся катастроф и «конца света» в обществе. Происходит своеобразная смена эпох, цивилизационный слом или гигантская бифуркация, характеризуемая нарастанием новых и весьма опасных процессов, выражающихся в антропологических, социально-политических, финансово-

экономических, экологических, демографических, этических, религиозных и других кризисах.

Техногенно-потребительская модель развития обнаружила сегодня свою несостоятельность и обнажила тем самым «пределы роста». На этом фоне, вызревает необходимость выработки новой стратегии развития общества, имеющей социально-историческое обоснование, преемственность с традициями прошлого и направленной на сохранение цивилизационного разнообразия. Большинство ранее выработанных европоцентричных концепций и моделей развития не отвечают нынешним реалиям и опыту незападных цивилизаций.

На этом фоне важнейшую роль в построении нового типа социальной реальности, могут играть те страны и регионы, которые обладают наиболее мощным биосферным потенциалом, этнокультурным разнообразием и духовными ценностями, соответствующими задачам грядущей эпохи.

И тут необходимо отметить, что именно в отечественной науке, в противовес, западной институциональной модели мироустройства, с набором ее традиционных признаков (рыночная экономика, приоритет индивидуальных ценностей над коллективными, материальными над духовными и т.п.) принято выделять этическую (восточную) модель. В ее основе, как правило, лежит централизованное государство, сильная власть и распределительный (раздаточный) тип экономики. Систему духовно-нравственных ценностей составляют приоритет общего блага, над личным, духовного над материальным, справедливости над формальным законом и т.п.

При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что многие особенности восточнославянского цивилизационного «Я», которые холодно-прагмотическим европейцам представляются как проявления недоразвитости и отсталости, оказались поразительно созвучны духовно-

экологическим ориентирам третьего тысячелетия. Они позволили славяно-русской культурной традиции, как это не странно может показаться на первый взгляд, опередить свое время, выдвинуть целый ряд идей, адресованных постиндустриальной цивилизации XXI века. Это, прежде всего, идеи космизма, всечеловеческого единения, соборности, ненасилия и т.д. [1, с. 454].

Как свидетельствует исторический опыт: восточнославянская культурная общность сохраняла свою государственную независимость и национальную самобытность только благодаря приверженности ценностям коллективного выживания и аскезы. Этот опыт находит подтверждение в теоретических положениях синергетики, согласно которым общественная система, испытывающая мощное внешнее давление, может сохранить свою целостность только при сильной централизованной власти, способной различными принудительными мерами сдерживать возникающие социальные противоречия [1, с. 478]. Восточным славянам все еще удалось сохранить элементы органических представлений, которыми духовно жили люди многие тысячелетия. Таких, до конца не подавленных техноцентрической цивилизацией и всякого рода искусственными системами островков органической жизни в мире все меньше. Эти островки, наряду с прочим, дают нам хоть какую-то возможность поиска альтернативы современной инструментально-потребительской цивилизации и надежду на спасения от технологической смерти [1, с. 454]. Так, для восточнославянских народов, в силу их уникальной духовности, и специфики сознания и менталитета в первую очередь, актуален вектор движения к духовно-экологической цивилизации, как к качественно новой общности на основе новых духовных прозрений и установок.

Становится очевидно, что только обращение к собственной культурно-исторической идентичности позволяет выработать продуктивные векторы дальнейшего развития. Один из таких векторов, обоснован Е. Пономаревой. Он строится по мировоззренческим лекалам «человека культуры», а не «Homo economicus» и адекватен в первую очередь гуманитарным ресурсам социума. Предполагается, что данный альтернативный проект будет учитывать диверсифицированную, регионолизированную структуру социального пространства, стремиться к созданию полицентричного пространства. Это логично и оправдано прежде всего потому, что каждый локальный социум является активным носителем собственной «центральной» системы социальных ценностей, форм самоиндетификации и самоорганизации. Признаки такой модели, по ее мнению, уже можно заметить в политической практике государств, которые борются за сохранение собственного «Я» в мировой системе, ощущают себя достойными своего будущего. Среди развитых стран – это Канада, Норвегия, Япония. Среди развивающихся – Россия, Белоруссия, Китай [2, с. 107]. Из этого следует, что только на почве преодоление прагматизма и экономоцентричности в мире могут формироваться постэкономические цивилизации, где народы смогут достигнуть наивысшей степени своей исторической самореализации.

На ряду с вышесказанным, необходимо отметить, что одним из важнейших факторов, оказывающих мощное влияние на формирование ментальности как на социально-политическое, так и экономическое развитие народов является тип религии, который они выбирают.

Ядром восточнославянского цивилизационного типа, обусловившим его выраженное своеобразие и детерменизировавшим иерархию культурных смыслов, стало Православие. Оно занимает в системе цивилизационных констант восточнославянского мира существенное место, нежели ка-

толицизм на Западе. В Европе в ходе исторического развития произошло отделение единой церкви от множества центров государственной власти. Следствием этого стало разделение политической и духовной власти, хотя в опыте реальной истории данный принцип мог нарушаться обеими сторонами. На христианском Востоке организация духовной жизни была представлена в виде системы независимых патриаршеств, находившихся в конкурентных отношениях друг к другу. Итогом данного положения дел стало формирование выраженной специфики восточнославянского православного мировоззрения, отличающей его не только от духовного строя Запада, но в значительной степени и от миросозерцания других поместных церквей в православном регионе [3, с. 83].

Восточные славяне сложились как исторический народ, и сегодня это может быть расценено как качественное превосходство, ибо в ситуации планетарных трансформаций без развитого чувства истории невозможно занять достойное место в глобальном порядке [1, с. 525].

Таким образом, проведя анализ вышесказанного, необходимо признать, что для безопасного функционирования и успешной реализации своих геополитических интересов, восточным славянам необходимо выдвижение альтернативного по отношению к глобализации и сопоставимого по масштабам мегапроекта.

Таким мегапроектом, способным противостоять негативным проявлениям американо-западнической модели глобализации со стороны современного государства станет тот, который будет учитывать и региональные и мировые тенденции развития. Только так, оно может блокировать многочисленные угрозы как внешнего, так и внутреннего характера. Основу подобного проекта должны составлять долгосрочные, соответствующие культурно-историческому опыту цели, а не прагматические, недальновид-

ные, навязанные извне интересы. А для его реализации необходимо наращивать духовный потенциал государственного института, что в данных исторических условиях соответствует поиску оптимальной парадигмы эффективной структуры государственного управления.

Литература

1. Бабосов, Е.М, Кирвель, Ч.С., Романов, О.А. Современный социум: характер и направленность развития / Е.М. Бабосов, Ч.С. Кирвель, О.А. Романов. – Минск: «Четыре четверти», 2013. – 728 с.

2. Пономарева, Е.Г. Суверенитет в условиях глобализации. Понятийная категория и политическая практика / Е.Г. Пономарева // Свободная мысль. – 2007. – № 11. – С. 95–110.

3. Романов, О.А, Восточнославянская цивилизация в горизонте открытой истории: моногр. / О.А. Романов. – Гродно: ГрГУ, 2014. – 334 с.

Акулова Л.В.

Традиции православных праздников в русских дворянских усадьбах

Усадебная жизнь обеспечивала глубокую связь элитарной культуры с исконными русскими народными и православными традициями. «Бытовая демократия» [4, с. 148], по мнению академика Д. С. Лихачева, всегда была более сильна в России, чем на Западе. Помещики могли дружить с дворовыми, особенно их дети. Няни и дядьки были, как правило, из дворовых крестьян. Дворянская усадьба была той структурой, которая не только способствовала установлению связи человека с окружавшей его

природой, восприятию ее как неотделимой части усадебного мира, но и созданию на ее основе атмосферы особой духовности. Повседневная усадебная жизнь сближала дворянство с народом. После отмены крепостного права отношения между помещиками и крестьянами оставались долгое время патриархальными. Так, во время приезда писателя И. С. Тургенева в свое родовое имение Спасское-Лутовиново в его честь, а также его гостей устраивались праздники: крестьяне водили хороводы, пели песни, танцевали. Свидетели таких народных гуляний отмечали, что И. С. Тургенев и его гости с удовольствием наблюдали крестьянские увеселения. «И. Сергеевич всем одинаково восхищался, и видно было, что в нем под влиянием этого широкого веселья, говорила истинно русская кровь; и действительно, обратившись к нам, он… сказал: «И про меня говорят, что я не люблю Россию и русских!.. Для меня это высокое наслаждение, лучше всякой оперы и чего хотите» [3, с. 137], – вспоминал Е. М. Гаршин.

Не только специально обученные, приобщенные к оперному, балетному, драматическому искусству, академической музыке, но и простые крестьяне своими исконно русскими песнями и плясками, игрой на народных инструментах увеселяли и радовали своих господ. Особенно ярко это проявлялось в православные праздники.

Иностранная литература и искусство в определенной степени оказывали воздействие на мировоззрение и эстетические вкусы русского дворянства, но в то же время народная культура, с которой дворяне соприкасались в усадьбе, также существенно влияла на формирование идеалов российской интеллигенции, ее интеллектуальной элиты. Как отмечал Б. Н. Чичерин (1828 – 1904), видный русский ученый-юрист, философ, историк, усадебная жизнь «есть быт того поколения, которое произвело из себя Пушкина, Жуковского, Батюшкова, Грибоедова, Крылова, Баратынского, князя Вяземского, Лермонтова, Гоголя, наконец, блестящую плеяду

людей сороковых годов, славянофилов и западников. Не с неба же они свалились» [5, с. 355].

Большое влияние оказала русская усадебная жизнь на миропонимание и характер великой княгини Елизаветы Федоровны (1864 – 1918), супруги великого князя Сергея Александровича (1857–1905), брата российского императора Александра III. Она была родной сестрой императрицы Александры Федоровны, супруги последнего русского императора Николая II. Великая княгиня Елизавета Федоровна отличалась исключительным благочестием с самого раннего возраста. Впоследствии, когда она приняла Православие, дела милосердия стали составлять основу и смысл всей ее жизни. После трагической гибели ее супруга, великого князя Сергея Александровича, в результате взрыва, произведенного террористом, она создала на свои собственные средства обитель милосердия, известную под названием Марфо-Мариинской больницы. Здесь великая княгиня и сотрудницы больницы делали самые сложные хирургические операции, вылечивали, казалось бы, совсем безнадежно больных. Несмотря на все бесчисленные добрые дела, которые совершила великая княгиня Елизавета Федоровна, в 1918 году она была арестована и сослана в далекий сибирский город Алапаевск. Ее постигла трагическая участь всех членов императорского дома Романовых. 18 июля 1918 года великая княгиня Елизавета Федоровна и вместе с ней великие князья Иоанн, Константин, Игорь, сыновья выдающегося русского поэта великого князя Константина Константиновича, были сброшены в шахту, где, искалеченные и израненные, они скончались через несколько дней. И все это время из шахты доносились православные песнопения. Впоследствии великая княгиня Елизавета Федоровна была причислена Русской Православной Церковью к лику святых. Даже перед казнью великая княгиня молилась за своих врагов, она не имела ни на кого зла, считала, что доверчивый русский народ просто об-

манут. Понять же душу русского народа и простить его преступления, ей помогла жизнь в русской усадьбе, где была возможность глубоко познать характер русских людей.

Великокняжеская чета после бракосочетания не стала проводить свой медовый месяц за границей, как ожидалось. Они предпочли поехать в родовое имение великого князя Сергея Александровича Ильинское, которое находилось в Одинцовском уезде Московской губернии на берегу Москвы-реки. Эта усадьба была известна с 1666 года. Первоначально она принадлежала роду Стрешневых, с 1811 года – графу А. И. Остерману-Толстому. В усадьбе находилась кирпичная церковь с белокаменными резными украшениями, построенная в честь пророка Илии в начале XVIII века. При графе А. И. Остермане-Толстом она была перестроена: появились пределы во имя мученика Феодора Стратилата и апостола Христова и евангелиста Иоанна Богослова.

В 1860-е годы усадьбу Ильинское приобрела императорская семья. Это имение великий князь Сергей Александрович получил в наследство от своей матери, императрицы Марии Александровны. Усадьба Ильинское стала центром летнего отдыха великих князей и их друзей. Прекрасный воздух, напоенный ароматом цветов, безграничный простор полей и лугов, густые леса, пение птиц – все это создавало незабываемую красоту и очарование усадьбы. Рядом с господским домом находилась старинная церковь. Это была типичная дворянская усадьба, какие часто встречались тогда в России.

Находясь в Ильинском, великий князь Сергей Александрович и его супруга вели простую сельскую жизнь, стараясь свести к минимуму строгие правила дворцового этикета. Они часто гуляли по лугам, собирая полевые цветы, катались на лодке по реке. Красота природы средней полосы

России, ее величие и необозримый простор, пришлись по сердцу великой княгине Елизавете Федоровне.

Важно отметить, что по материнской линии она происходила из английской королевской семьи, а по отцу была немецкой принцессой. В России она была впервые, даже не знала русского языка, но вскоре эта чужая страна стала ей очень близкой и родной, чему во многом способствовала усадебная жизнь в Ильинском.

Император Николай II любил посещать Ильинское. Об этом свидетельствует его дневниковая запись: «… доехали до Ильинского. Радость неописанная попасть в это хорошее тихое место!» [1, с. 148]. И далее через некоторое время он отметил: «С грустью покинули милое Ильинское!» [2. с. 152].

Великая княгиня Елизавета Федоровна почти с самого начала своего приезда в усадьбу стала знакомиться с жизнью простых крестьян, с этой целью она обходила окрестные деревни. С самого начала своей замужней жизни девятнадцатилетняя великая княгиня стала заниматься благотворительностью. Несколько позднее в Ильинском по ее желанию была построена больница для окружавших усадьбу деревень.

В день своих именин великая княгиня Елизавета Федоровна устраивала праздник с угощением для крестьян. По русской традиции на широком лугу были поставлены столы с едой. После трапезы начались народные гуляния с песнями и плясками. В православные праздники великая княгиня получала возможность познакомиться с культурой и искусством русского народа.

Недалеко от Ильинского находилось имение князей Юсуповых Архангельское. Князь Ф. Ф. Юсупов писал в своих воспоминаниях, что они часто встречались с соседями из Ильинского. По приглашению великого князя Сергея Александровича в усадьбу Ильинское приезжали А. В. Неждановa и Ф. И. Шаляпин, которые, как общеизвестно, являлись гордо-

стью русской оперной сцены. Воспитанные на традициях православного церковного пения, они с особой глубиной и проникновением исполняли русские народные песни, которые неизменно включали в свой репертуар.

В усадьбе Ильинское очень торжественно отмечали день святого Илии Пророка. Это был кафедральный праздник. Как отмечалось, здесь была церковь, посвященная Илии Пророку, и свое название усадьба получила от наименования церкви. В этот день обычно устраивалась ярмарка, которая продолжалась три дня. Крестьяне из близлежащих сел и деревень привозили свои самые разнообразные изделия для продажи. Народные умельцы удивляли многообразием, красотой и своеобразием своих поделок. Местные купцы заранее строили прилавки вдоль улиц, сооружали палатки, устраивали качели и карусели, балаганы для приезжавших артистов. После Божественной литургии в день святого Илии Пророка великий князь Сергей Александрович открывал ярмарку и вместе с супругой шел за покупками. Великая княгиня Елизавета Федоровна подходила к каждому продавцу, говорила с ним и что-то обязательно покупала. Великий князь Сергей Александрович и великая княгиня Елизавета Федоровна обходили все ряды, покупая подарки для всех своих знакомых и служащих Ильинского.

Вечером начиналось народное гуляние. Звучали задорные плясовые и лирико-протяжные задушевные русские песни, музыканты-самоучки играли на гармонике, балалайке и других русских народных инструментах, крестьяне водили хороводы и весело танцевали. Каждый участник праздника демонстрировал свое мастерство, старался показать все, на что он был способен.

Днем Ангела великого князя Сергея Александровича был день преподобного Сергия Радонежского, великого святого земли русской, основателя Свято-Троице-Сергиевой лавры, почитаемого во всем православном мире. В этот день в усадьбу Ильинское приглашали много гостей, устраи-

валась лотерея в пользу крестьян. После Божественной литургии и молебна устраивали завтрак на природе. Там же происходил розыгрыш лотереи. Звучала музыка. Военный оркестр играл любимые вальсы, польки и другие произведения. На этот праздник стекалось множество жителей окрестных сел и деревень, и для всех именинник и его супруга находили добрые приветливые слова. Великий князь и его супруга были душой Ильинского, их любили крестьяне и жители окрестных мест. Великая княгиня Елизавета Федоровна всегда с грустью покидала Ильинское, когда ей приходилось уезжать в Петербург или Москву, что было связано со служебными обязанностями ее супруга.

По воспоминаниям князя Ф. Ф. Юсупова, в его родовом имении Архангельское тоже сложились хорошие отношения господ с крестьянами, чему способствовали православные традиции. «По воскресеньям после службы в церкви, – писал Ф. Ф. Юсупов, – мои родители встречались с крестьянами во дворе усадьбы. Дети получали угощения, а их родители могли обратиться с прошением или жалобой. Их всегда благосклонно выслушивали, и редко было, когда их просьбы оставались неудовлетворенными. В июле устраивались веселые праздники с песнями и танцами. Мы с братом принимали в них большое участие и каждый год с нетерпением ждали их наступления. Простота отношений с крестьянами, братского, иногда даже почтительного отношения к ним всегда изумляла наших иностранных гостей» [6, с. 62-63].

В июле было несколько больших православных праздников, о которых вспоминал князь Ф. Ф. Юсупов. Они торжественно отмечались по всей России. К ним относятся день обретения мощей преподобного Сергия Радонежского (5 июля по ст. стилю), праздник в честь явления Казанской иконы Божией Матери (8 июля по ст. стилю), день преставления равноапостольной великой княгини Российской Ольги (11 июля по ст. стилю), святого равноапостольного великого князя Владимира, крестителя Руси (15

июля по ст. стилю), день Ильи Пророка (20 июля по ст. стилю), великомученика, чудотворца и целителя Пантелеимона (27 июля по ст. стилю), Смоленской иконы Божией Матери (28 июля по ст. стилю).

В дворянских усадьбах церковные праздники выливались в возможность крестьян показать свои таланты в области устного, музыкального, песенного и танцевального народного искусства. Помещики и члены их семей в разной форме принимали участие в таких праздниках.

Многие дворяне с интересом изучали народные и православные традиции, собирали образцы всех жанров русского фольклора, особенно народных песен, музыки, прикладного искусства и ремесел. Интерес к народному творчеству с особой силой вспыхнул в начале XIX века с публикацией известным знатоком, ценителем и собирателем древностей А. И. Мусиным-Пушкиным (1744 – 1817) в 1800 году выдающегося памятника древнерусской литературы «Слово о полку Игореве», в котором описывались исторические события XII века. С увлечением читались и изучались древнерусские летописи, проявилось стремление осмыслить русскую культуру с научной точки зрения.

Своим талантом и трудолюбием, которые нашли отражение в православных традициях и искусстве русского народа, простые крестьяне вызывали уважение у представителей высшей знати, что способствовало духовному сближению всех сословий русского общества.

Литература

1. Дневники императора Николая II. – М. : ORBITA, 1992.

2. Там же.

3. Каждан, Т. П. Художественный мир русской усадьбы / Т. П. Каждан. – М. : Традиция, 1997.

4. Лихачев, Д. С. Поэзия садов : к семантике садово-парковых стилей: сад как текст / Д. С. Лихачев. – СПб. : Наука, 1991.

5. Цит. по: Рузвельт, Присцилла. Жизнь в русской усадьбе: опыт социальной и культурной истории / Присцилла Рузвельт. – СПб.: Коло, 2008.

6. Юсупов, Ф. Ф. Наши усадьбы. Главы из книги / Ф. Ф. Юсупов // Аврора. – 1992. – № 3.

Алдашов А.Н., Хайртдинов Р.Х.

Русская Православная Церковь и современное общество: грани взаимодействия

Исторический прогресс, модель государства, цели и идеалы власти, а также национальное самосознание – все эти черты цивилизационной специфики России были заданы как векторы развития восточным христианством – православием. Православие стало центральным духовным стержнем русской истории и определило основные сюжетные линии национальной истории в контексте консолидации общества на идеях: традиционализма, мессианства, соборности и симфонии. На протяжении тысячелетия Русская Православная Церковь представала силой сохранявшей национальную идентичность и независимость России, а защита православия стала связываться в сознании русских людей с идеей национально-государственной независимости.

В преамбуле Федерального Закона Российской Федерации «О свободе совести и о религиозных объединениях» признается «особая роль православия в истории России, становлении и развитии ее духовности и культуры» при уважении ко всем религиям, составляющим неотъемлемую часть исторического наследия народов России [8, с. 1].

О степени влияния православия на значительную часть современного российского общества говорит тот факт, что по результатам опроса Всероссийского центра изучения общественного мнения (ВЦИОМ), проведенного 12 ноября 2013 г., 44% россиян считают, что православие является государственной религией страны, а 50% респондентов считают недопустимым, чтобы президентом Российской Федерации был человек, исповедующий какую-либо отличную от православия религию.[6] Большая часть населения Российской Федерации сегодня твердо уверена в государствообразующей и культурообразующей, исключительно положительной роли православия в истории страны. По опросу, проведенному от 12 ноября 2013 г. Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ), большинство россиян (56%), считали, что православная церковь сыграла в истории России значительную роль и оказывала определяющее влияние на ход развития страны в поворотные периоды, при этом чаще выступала в качестве движущей и позитивной силы (47%).[6]

На современном этапе Русская Православная Церковь Московского Патриархата ставит перед российским обществом цель укрепления основ российской цивилизации. По мнению Патриарха Кирилла, российская цивилизация самодостаточна, так в основе ее лежит православие, идея Святой Руси, а ее наследие уникально для всего человечества. В одном из своих выступлений глава РПЦ МП отметил, что «России как стране-цивилизации есть, что предложить миру. Это наш опыт строительства справедливых и мирных межнациональных отношений…особый опыт многополярного и многоукладного бытия…традицию самоограничения, столь важную в обстановке надвигающегося дефицита ресурсов и острого экологического кризиса…концепции нравственных ценностей, не позволяющая девальвировать институт семьи и разрушить жизненные ориентиры личности, а также Богом определенные отношения между мужчинами и

женщинами».[2] Президент Российской Федерации В.В. Путин по многих вопросам поддерживает позицию РПЦ МП, высказываемую ею по актуальным вопросам. Выступая на итоговой пленарной сессии международного дискуссионного клуба «Валдай» 19 сентября 2013 г., В.В. Путин заявил следующее: «мы видим, как многие евроатлантические страны фактически пошли по пути отказа от своих корней, в том числе и от христианских ценностей, составляющих основу западной цивилизации… И эту модель пытаются агрессивно навязывать всем, всему миру. Убежден, это прямой путь к деградации и примитивизации, глубокому демографическому и нравственному кризису… Без ценностей, заложенных в христианстве и других мировых религиях, без формировавшихся тысячелетиями норм морали и нравственности люди неизбежно утратят человеческое достоинство… В историческом смысле это отказ от своего лица, от данного Богом, природой многообразия мира». [1]

Православие в глазах российского общества становится символом традиции, консервативных ценностей, государственности и патриотизма. По опросу, проведенному ВЦИОМ 4 апреля 2014 г., 56% россиян уверены в том, что концепция консерватизма, способствующего сохранению традиций и общественного строя, благоприятна для поступательного развития общества. В целом идеи консерватизма сегодня более популярны среди наших сограждан, чем 10 лет назад, если в 2003 году им симпатизировали 37% наших сограждан, то в настоящее время приверженцев консервативных взглядов уже относительное большинство – 48% респондентов (против них 35 % опрошенных). [5]

Официально взаимодействие светской власти и Православной Церкви сегодня определяется как взаимовыгодное *партнерство* государственных и религиозных институтов. Отметим следующее: по данным ВЦИОМ с каждым годом все больше респондентов (43% в 2009 г. и 50% в 2014 г.)

отмечают, что церковь должна влиять на моральную жизнь всего общества, но не вмешиваться в политику и государственные дела. Но, РПЦ МП и не претендует на это. Так Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем выступлении на Архиерейском соборе 2013 г. еще раз напомнил, что «Церковь не вмешивается в дела государственного управления, а государство не вмешивается в дела Церкви, но при этом обе стороны находятся в соработничестве, направленном на благо людей». [3] Треть опрошенных отводит Церкви роль решения проблем исключительно в религиозной сфере, а 15% россиян, напротив, считают, что Церковь должна активно участвовать в обсуждении и решении проблем современного общества и государства. То есть россияне в основном поддерживают идею разделения духовной и светской власти и пасторского служения церкви в морально-нравственной сфере. В то же время 46% россиян считают степень влияния церкви морально-нравственной области скорее не существенной. [6]

Отметим, что церковная политика, проводимая главой РПЦ МП Патриархом Кириллом, по мнению большинства респондентов, опрошенных ВЦИОМ (26-27 января 2013 г.), отвечает интересам нашего общества, причем, это мнение укрепляется (с 64 до 71% в период с 2010 г.). Не разделяют эту позицию лишь 12% опрошенных, прежде всего россияне, исповедующие отличные от православия религии (26%).[7]

Степень же влияния самой церкви на внутреннюю и внешнюю политику в Российской Федерации и в мире, а значит, и на светскую власть, остается, по мнению большинства россиян, незначительной. По опросу ВЦИОМ, проведенному в ноябре 2013 г., с точки зрения значительной части респондентов, Русская православная церковь не очень сильно влияет на **внутреннюю** (11% указывают на сильное влияние, 35% - на несущественное) и **внешнюю политику** (10 и 32% соответственно). [6]

Критика РПЦ МП не приветствуется и большинством россиян. Так, например, по опросу Фонда общественного мнения: считают, что атеистам допустимо критиковать церковь, лишь 33% россиян (40% считают это недопустимым). Считающих, что православные могут критиковать церковь, несколько меньше: 25%, а 36% считают, что они не могут этого делать. Право служителей церкви на критику РПЦ МП признают 24% россиян, а не признают, то есть считают недопустимыми критические высказывания с их стороны, 49% участников опроса. [4]

В области внешней политики РПЦ МП выступает не только за сохранение исконных традиционных ценностей, реализацию идей многополярного мира, критикует глобализацию, но и способствует всемерному укреплению православного единства в мире, реализуя новый проект получивший название - «русский мир». Сегодня РПЦ МП претворяет идею духовной консолидации (прежде всего, восточнославянских) народов на идеях «Святой Руси» и стремиться участвовать в строительстве и укреплений «православного мира» альтернативного европейским либерально-демократическим ценностям.

Несмотря на достижения последнего времени, на современном этапе развития страны большая часть общества России требует от РПЦ МП, чтобы она еще более активно участвовала в строительстве духовных основ российской нации, в воспитании соборности и идей социального служения обществу, в мобилизации и консолидации страны при движении к процветанию и модернизации страны.

Литература

1. Выступление Президента Российской Федерации В.В. Путина на итоговой пленарной сессии международного дискуссионного клуба «Валдай» от 19 сентября 2013 года. [Электронный ресурс]. URL: http://www.kremlin.ru/news/19243, (дата обращения: 05.05.2014).

2. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии XVII Всемирного русского народного собора. 31 октября 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.patriarchia.ru/db/text/3334783.html. (дата обращения: 05.05.2014).

3. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви (2 февраля 2013 года). [Электронный ресурс]. URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/2770923.html, (дата обращения: 05.05.2014).

4. Допустима ли критика РПЦ? Фонд общественное мнение. [Электронный ресурс]. URL: http://fom.ru/obshchestvo/11345, (дата обращения: 05.05.2014).

5. «Консервативные настроения в российском обществе усиливаются». Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Пресс-выпуск №2552. [Электронный ресурс]. URL: http://wciom.ru/index. php? id= 459&uid=114768, (дата обращения:5.05.2014).

6. «Православие в России: прошлое и настоящее». Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Пресс-выпуск №2451. 12 ноября 2013 г. [Электронный ресурс]. URL: http://wciom.ru/index.php?id =459&uid=114598, (дата обращения: 05.05.2014).

7. «РПЦ при патриархе Кирилле: векторы перемен». Всероссийский центр изучения общественного мнения (ВЦИОМ). Пресс-выпуск №2228. [Электронный ресурс]. URL: http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113639, (дата обращения: 05.05.2014).

8. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» №125-ФЗ от 26 сент. 1997 г. – М.,1997. [Электронный ресурс]. URL http://base.garant.ru/171640/, (дата обращения: 05.05.2014).

Алейникова С.М.

Религия и политика в диссертационных исследованиях белорусских ученых (2004 – 2014 гг.)

Политизация религии, вовлечение церкви в политические процессы все чаще становится предметной областью диссертационных работ, свидетельствуя как об актуальности указанной тенденции, так и определенном социальном заказе. Особенностью рассматриваемого направления является то, что большинство диссертационных работ выполнены «на стыке» сразу нескольких отраслей гуманитарного знания. В качестве же основных тематических направлений диссертационных исследований можно выделить следующие: 1) характеристики, типология, динамика изменения религиозности общества; 2) вопросы идентичности, религиозной идентификации, ценностных ориентаций верующих; 3) государственно-конфессиональные отношения, место и роль религиозного фактора в политических процессах.

Религия в социально-политических исследованиях

Рассматривая религиозный фактор как один из инструментов социального управления, Д.К. Безнюк отмечает, что современное положение Белорусской Православной Церкви продиктовано в основном политическими факторами, поскольку отношения государства и церкви традиционно обусловливались «сугубо функциональными установками на использование ее символических и материальных ресурсов со стороны государства», а также стремлением государства к жесткому контролю за деятельностью церкви и вписыванию ее в существующую политическую систему [2, с. 4, 12–13]. Подобный функциональный подход к религии со стороны государства обусловливает и конкретную схему (модель) религиозной политики, структур-

ными элементами которой являются соответственно ее мировоззренческая, стратегическая и доктринальная основы [2, с. 7].

Зависимость религиозного фактора от политических процессов отмечает и Е.В. Шкурова, принимая во внимание, что на определенном этапе развития конфессиональная структура общества, как и степень влияния конфессий, обусловлены религиозной политикой государства. С одной стороны, «связь политической жизни общества с религиозными воззрениями его граждан заключается в том, что от политического режима, установленного в государстве, напрямую зависит степень религиозной свободы общества». С другой стороны, религиозная организация также может оказывать опосредованное политическое влияние на своих адептов через политических и государственных деятелей, позиционирующих себя как приверженцев той или иной конфессии [10, с. 11].

Констатируя возрастающую активность религиозных институтов в том числе в политической сфере, О.А. Шелест подчеркивает, что религиозная и конфессиональная самоидентификация в настоящее время уже «не является индикатором, однозначно определяющим содержание религиозных представлений и особенности культового поведения верующих» [8, с. 4]. Соответственно автор предлагает новую типологию религиозности, включающую четыре типа религиозности: мистически ориентированную, ортодоксально ориентированную, ритуально ориентированную и социально ориентированную [8, с. 16].

В работах политологов религия, как правило, рассматривается не только как один из маркеров социокультурной идентификации верующих, но и как самостоятельная институционализированная идеология, враждебность или лояльность установок которой по отношению к политической власти способны оказывать значимое влияние на гражданское согласие в обществе.

Отмечая совпадение ряда функций религии и политики, исследователи сходятся во мнении, что при выборе общих стратегий национальной безопасности и конкретных моделей государственно-конфессиональных отношений необходимо учитывать, во-первых, духовно-нравственный потенциал традиционных конфессий, и, во-вторых, исторически сложившуюся религиозную структуру конкретного общества. Соответственно одним из условий эффективности государственной религиозной политики предполагается сочетание принципов социального партнерства государства с традиционными конфессиями и ограничения деятельности тоталитарных сект [9, с. 15–16].

Таким образом, в социально-политических исследованиях четко фиксируются следующие тенденции:

1) Амбивалентный характер религиозного фактора, потенциально оказывающий как стабилизирующее, так и дестабилизирующее воздействие на политическую систему.

2) Обусловленность главных направлений и принципов религиозной политики, а также конкретной модели государственно-конфессиональных отношений исторически сложившейся конфессиональной структурой и системными трансформациями постсоветского пространства, а также целями религиозной политики государства (функционально-целевым подходом).

3) Влияние уже действующей модели государственно-конфессиональных отношений на трансформацию форм и степени религиозности, и соответственно – на динамику современной конфессиональной структуры общества.

Религия в философских и исторических исследованиях

Анализ христианских подходов к глобальным проблемам современности, осуществленный Г.А. Кругловой, позволяет вскрыть главную особенность современной «христианской глобалистики», по сути представляющую собой системное противоречие: объяснение основными христиан-

скими конфессиями природы глобальных мировых проблем современности не социально-политической обусловленностью, а фактом грехопадения человека. Т.е. находясь внутри общественно-политической системы, формируясь под ее влиянием и являясь частью ее, рассматривать разрешение ее проблем вне общественного контекста.

Обращает на себя внимание, что социальная концепция Русской православной церкви (РПЦ) в отдельных положениях оценивается автором как наиболее конкретная по сравнению с другими социальными доктринами христианских конфессий, поскольку РПЦ, наряду с богословским объяснением, в частности, экологических проблем, признает влияние ряда социальных и политических факторов. Однако сводятся указанные факторы к таким традиционным для современной православной риторики аргументам, как «отход от христианских принципов», «изменение религиозных верований» и т.п., что делает отмеченную автором конкретность достаточно дискуссионной [5, с. 16].

Диссертационные исследования И.А. Барсук и Е.А. Лагуновской посвящены становлению социокультурной идентичности восточных славян, особенностям институционализации христианских религиозных ценностей и их влиянию на развитие государственности, месту в современном белорусском обществе. Формирование базовых ценностей связано, по мнению исследователей, с историей развития племенных союзов и периодом Киевской Руси. Анализируя генезис сложной семантической структуры архетипов восприятия восточных славян, И.А. Барсук, фиксируя значительное влияние геополитических условий, отдает, однако, приоритет аксиологическому подходу, религиозно-ценностному влиянию на идентичность [1, с. 10; 6, с. 14].

Н.М. Кожич, рассматривая специфику трансформаций идейных установок и форм деятельности православия в Беларуси как значимого фактора реализации религиозной политики государства, указывает, что сама поста-

новка вопроса о необходимости церковных преобразований, а позже церковная реформа, были обусловлены общей тенденцией демократизации общественной жизни. Религиозная политика России и Польши, использовавших религию в качестве инструмента политических притязаний и духовной ассимиляции белорусского этноса, во многом определила как характер взаимоотношений православия и католицизма, так и их идеологию, церковное устройство, специфику идентификации.

В то же время обращает на себя внимание некоторая неоднозначность в исследовательской позиции автора. Последовательно раскрывая и рассматривая обусловленность религиозной идеологии и социальной доктрины РПЦ именно глобальными политическими и социально-экономическими факторами, Н.М. Кожич характеризует подобный исследовательский подход как «односторонний», ссылаясь на издержки марксистско-ленинской методологии научного анализа и утверждая, что «церковная система обладает внутренними закономерностями» [4, с. 9].

В работах историков прослеживается общая тенденция анализа динамики статуса конфессий в контексте геополитических интересов России и Польши, в которых религия в большей степени выступала в качестве инструмента борьбы за сферы влияния. Так, при коллизии государственных и церковных интересов решающим фактором становилась воля монарха, а в случаях межконфессиональных споров судебные дела приобретали политический оттенок. Даже вопрос объединения церквей, являющийся, главным образом, богословским, разрешался в политической плоскости [11, с. 14].

Сложившаяся ситуация требовала решения ряда возникших проблем: во-первых, нивелирование на белорусских землях польского влияния, а также сильных националистических (как правило, оппозиционных царским властям) настроений. Во-вторых, необходимость нейтрализации недовольства и противодействия со стороны католического духовенства, вызванного

борьбой с польским влиянием и утверждением привилегированного положения РПЦ [7, с. 4]. В-третьих, обеспечение контроля за политически «неблагонадежными» конфессиями и их лояльности в обмен на гарантии веротерпимости, т.е. попытки выстраивания партнерских, а не конкурентных государственно-конфессиональных отношений [3, с. 3–4].

Таким образом, можно отметить, что если философы в определенной мере склонны рассматривать религию как самостоятельно формирующееся и развивающееся социокультурное явление, обусловливающее генезис аксиологического фундамента и соответственно – самоидентификацию и геополитическую ориентацию народов, то историки, как правило, связывают изучение конфессиональной структуры общества с ее обусловленностью политическими процессами. Возникающее, на первый взгляд противоречие в методологических предпосылках исследователей лишь кажущееся, поскольку подтверждает диалектическое единство (взаимовлияние и взаимообусловленность) указанных процессов.

Литература

1. Барсук И.А. Становление социокультурной идентичности восточных славян: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / БГУ. – Минск, 2012. – 27 с.

2. Безнюк Д.К. Социодинамика отношений государства и церкви в Республике Беларусь: социологический анализ: автореф. дис. …докт. соц. наук: 22.00.01 / БГУ. – Минск, 2006. – 25 с.

3. Грахоцкі А.П. Прававое становішча Рускай праваслаўнай і Рымска-каталіцкай цэркваў на беларускіх землях (1863–1905 гг.): аўтарэф. дыс. …канд. гіст. навук: 07.00.01 / Гомельскі дзярж. ун-т. – Мінск, 2013. – 24 с.

4. Кожич Н.М. Православие в Беларуси конца XIX – начала XX века: идейные установки и формы деятельности: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.13 / БГУ. – Минск, 2007. – 22 с.

5. Круглова Г.А. Глобальные проблемы современности в учениях христианских церквей: автореф. дис. …докт. филос. наук: 09.00.01 / БГУ. – Минск, 2007. – 46 с.

6. Лагуновская Е.А. Ценности христианства в формировании нравственной культуры современного белорусского общества: автореф. дис. … канд. филос. наук: 09.00.11 / РИВШ. – Минск, 2012. – 25 с.

7. Табунов В.В. Политика российского правительства в отношении христианских конфессий в Беларуси (1895–1907): автореф. дис. …канд. ист. наук: 07.00.02 / Могилевский гос. ун-т им. А.А. Кулешова. – Минск, 2008. – 24 с.

8. Шелест О.А. Становление новых типов религиозности в условиях социокультурных трансформаций: автореф. дис. …канд. соц. наук: 22.00.06 / Ин-т социологии НАН Беларуси. – Минск, 2006. – 21 с.

9. Шерис А.В. Религиозный фактор обеспечения национальной безопасности Республики Беларусь: автореф. дис. …канд. пол. наук: 23.00.02 / Акад. управления при Президенте Республики Беларусь. – Минск, 2013. – 24 с.

10. Шкурова Е.В. Развитие межконфессиональных отношений в Республике Беларусь: теоретико-методологический аспект: автореф. дис. …канд. соц. наук: 22.00.01 / БГУ. – Минск, 2008. – 22 с.

11. Шукан М.Г. Правовое положение имущества православной церкви в Великом княжестве Литовском в конце XVI – первой половине XVII вв.: автореф. дис. …канд. ист. наук: 12.00.01 / Ин-т гос-ва и права НАН Беларуси. – Минск, 2007. – 24 с.

Андреяшкин О.В.

Научный руководитель – д-р филос. наук, профессор Аринин Е.И.

Из истории преподавания Закона Божия в учебных заведениях Российской империи во второй половине XIX – начале XX века

В данной статье исследуются история и проблемы системы преподавания Закона Божьего в Российской империи, что, имеет важное значение для нынешнего времени и современной ситуации с введением в школе таких религиозно-культурных дисциплин как Основы религиозной культуры и светской этики в особенности раздела Основы православной культуры.

При обсуждении столь сложного и неоднозначного вопроса стоит вспомнить об историческом опыте России в соединении религии и школьного образования. Разумеется, ничто и никогда в истории не может быть точно воспроизведено по примеру почти столетней давности. Тем не менее некоторые закономерности из опыта прошлого могут помочь предсказать, как бы развивались похожие процессы в наше время. По крайней мере, это даёт возможность застраховаться от наиболее ожидаемых и весьма неприятных ошибок[2].

Дореволюционная система образования в России включала в себя начальное, среднее и высшее образование. Учреждения начального образования составляли начальные училища, относящиеся к разным ведомствам - государственные (Министерства народного просвещения), земские и церковные (Св. Синода).

Закон Божий, как предмет преподавания, слагался в низших школах - из церковных молитв, священной истории, объяснения богослужения и ка-

техизиса, а в средних учебных заведениях к этому присоединялась история христианской церкви[4].

«*Закон Божий - в общем смысле слова всякое религиозное учение, преподающее своим последователям обязательные нравственные правила жизни и деятельности; в смысле более специальном - один из главных учебных предметов начальных и средних учебных заведений, имеющий целью обучение истинам религии и правилам нравственности, на религиозном учении основанным, а также сообщение сведений о богослужении и истории данной религии, ее учреждениях и установлениях*»[1].

В России законоучительство в школах признается делом, специально относящимся к деятельности церкви, которая допускает к преподаванию Закона Божия лишь священнослужителей (священников и диаконов), из не имеющих же священного сана лишь принадлежащих к духовному ведомству лиц, окончивших полный курс, по меньшей мере, духовной семинарии. Епархиальные архиереи назначают из среды духовенства особых наблюдателей за преподаванием Закона Божия, дающих отчет в своих наблюдениях непосредственно архиерею[1].

Первый у нас в России школьный учебник по Закону Божию, составленный Феофаном Прокоповичем, содержал в себе, кроме азбуки и главных молитв, лишь краткий катехизис. Лишь по уставу народных училищ 1786 г. положено обучать в них и Священной Истории (Библейская история Ветхого и Нового Завета). В сенатском указе 1805 г. упоминается только о катехизисе, но с 1828 г. в программу Закона Божия снова входит Священная История. В XVIII в. в преподавании Закона Божия нравоучение преобладало у нас над учением догматическим: догматы веры изучались лишь настолько, насколько это считалось нужным для нравоучительных выводов. С 1766 г. появляются катехизисы митрополита Платона, из которых два — малый и большой — были учебниками в низших и средних

школах; нравоучение было в них господствующим элементом. В 1819 г. министерством народного просвещения в курс Закона Божия введены были избранные «чтения из Священного Писания». Постепенно религиозно-нравственное направление вполне вытеснило направление философско-нравственное. В 1823 г. появились катехизисы митрополита Филарета (Дроздова) (взамен прежних катехизисов митр. Платона): «Начатки христианского учения» (краткая св. история и краткий катехизис) и «Пространный христианский катехизис». Оба были до начала восьмидесятых годов единственными учебниками по катехизису[1].

Разработка дидактики и методики Закона Божия принадлежит, главным образом, немецкой Литературе. Несколько сочинений этого рода во втор. половине XIX века появилось и в нашей литературе. Лучшие из них - сочинения прот. Д.П.Соколова: «Исторический очерк преподавания Закона Божия» (1874) и «О преподавании Закона Божия в средних учебных заведениях» (1888) [1].

Оригинальностью метода особенно выдавался курс Закона Божия Г.П. Павского. План и метод Г. П. Павского (Павский был законоучителем наследника цесаревича Александра Николаевича), — самое замечательное из всего, что существует в русской литературе по дидактике и методике Закона Божия. Состав и способ преподавания Закона Божия Павский приводит в связь с постепенным развитием умственных и нравственных сил учащихся. Детство — возраст чувства; сообразно с этим в ребенке развивается религиозное чувство с помощью молитв (не только общецерковных, но и особых, импровизируемых учеником под руководством учителя на каждый выдающийся случай жизни личной и общественной), жизнеописаний святых, указания присутствия Бога в природе и в общежитии и, наконец, живого изображения обрядов Церкви. Второй момент религиозного обучения — изложение религиозных идей в формах рассудка и воображения и в правилах, то есть изучение догматов, обрядов и правил нравствен-

ности. К огромному сожалению, новаторство Павского и его метод остался без влияния на общий ход духовной педагогики в России вследствие разлада между Павским и митр. Филаретом (Дроздовым) [1].

Ряд разногласий в среде церковной интеллигенции и правящих членов Синода привели к новым направлениям в постановке Закона Божия: сначала догматико-полемическое (1837-1850), потом церковно-догматическое (1850-1878). Учение об обязанностях христианина обращается в учение об обязанностях сына православной Церкви. В той мере, в какой в курсах Закона Божия сокращалось нравоучение, выдвигалась на первый план церковность — молитвы, праздники, богослужение. В 1851 г. по новой программе Закона Божия усилено было в составе курса изучение молитв и богослужения православной церкви и исключено учение о христианских обязанностях[1].

Целью преподавания Закона Божия было как религиозное, так и нравственное воспитание («воспитание религиозного чувства»). Но педагоги-практики начала XX века считали, что «*система обучения Закона Божия в наших школах не может удовлетворить даже неприхотливому религиозному чувству*». Общую картину системы преподавания Закона Божия в гимназиях и реальных училищах можно представить, проанализировав статью Л.Соколовой «*Закон Божий в наших учебных заведениях*» (1907), а также материалы первого всероссийского съезда законоучителей (1909) и др[3].

Несмотря на глубокое и богатое содержание программ по предмету «Закон Божий», постановка преподавания не соответствовала глубокому смыслу, который имел данный предмет. В материалах съезда законоучителей (1909), ярко показан взгляд на Закон Божий в школе, «*как на предмет учебный, а не воспитательный*». Поэтому, «*Закон Божий преподавался так же, как преподавались другие общеобразовательные науки*»[6]. Соколова Л. иллюстрирует картину преподавания: «*Приходит учитель в класс,*

спросит несколько учеников или учениц и поставит им баллы. Это первая часть урока по Закону Божьему, стыдно сказать, редко приходится без огорчения, а иногда - слёз и рыданий. Далее законоучитель, рассчитавшись с учащимися, даёт урок по книге к следующему классу, несколько объясняя его, а то и без объяснения». Далее оценивая такую методику преподавания: «*Всё это очень просто, но не хорошо. Ученики и ученицы учат, твердят дома уроки по учебникам. Они нисколько не осознают цели обучения Закону Божию. У них цель одна - перейти в следующий класс*»; «*Изучение закона Божьего ставится средством к достижению просто житейских выгод, гражданских прав, наравне с изучением арифметики, географии, языковедения и прочего*»[6]. Причина такого подхода к преподаванию виделся в неправильной постановке цели введения Закона Божия в средние учебные заведения: «*Получается такое впечатление, как будто дело идёт не о таком предмете, который имеет громадное жизнепрактическое значение, а о дисциплине абстрактного, теоретического значения, чуждой глубоким и жгучим интересам жизни*»[3].

Публицист и философ В.В. Розанов, журналисты, писатели, - все видели серьёзные пороки в деле преподавания Закона Божия в учебных заведениях. Несовершенства системы преподавания Закона Божия и порядка совершения учениками исповеди отмечаются в отдельных воспоминаниях[4].

Разумеется, было бы совершенно неверно утверждать, что все дореволюционные законоучители были полностью некомпетентными. Напротив, в нашем распоряжении есть множество воспоминаний о добрых, талантливых священниках, пользовавшихся любовью и уважением учеников. Однако практически ни в одних мемуарах мы не находим свидетельств, что преподавателям Закона Божия удавалось привить своим ученикам любовь к изучаемому предмету, и уж тем более способствовать развитию каких-либо религиозных чувств. Это вынуждены признавать даже те, кому этот предмет нравился, и кто в дальнейшем становились видными церковными деятелями.

По воспоминаниям многих современников, уроки Закона Божия в лучшем случае никак не способствовали настоящей религиозности, а нередко и вовсе отбивали всякий интерес к православию. К примеру, архимандрит Сергий (Савельев) писал: «*Ещё в реальном училище я и многие мои товарищи мучились от скуки на уроках Закона Божьего. Надо же умудриться, так преподавать Закон Божий, закон Любви, что у учеников пропадало всякое желание его изучать. И если я, живя восемь месяцев в году вне семьи, среди чужих людей, всё-таки сохранил веру, то этим я обязан, прежде всего, своим незабвенным родителям*»[2].

Аналогичные воспоминания оставил священник Сергий Четвериков. По его словам, «*эти уроки (Закон Божий) имели для нас такой же внешний и безразличный характер, как и все другие уроки... Уроки Закона Божия в старших классах прошли для моей духовной жизни и даже для памяти, кроме некоторых анекдотических случаев, совершенно бесследно*»[2].

Педагоги – преподаватели Закона Божия, во многом понимали глубину проблем в сложившейся ситуации и пытались найти выход. Новые пути и способы по улучшению преподавания Закона Божия поднимались в педагогической периодической печати. Вопрос ставился так, чтобы «*положения религии переходили в жизнь*» как нравственные императивы. Для этого предлагается следующая система обучения закона Божия:

- «*изучение и объяснение молитв должно быть сокращено до возможной степени*»[6].

Этим вопросом предлагается заняться Церкви во время богослужения и в семье.

- «*при изучении истории Ветхого и Нового завета Библия не должна выходить из рук законоучителей и учащихся. Она может быть учебной Библией с краткими вставками и объяснениями*»[6].

- для изучения катехизиса - предлагается другой учебник, который написан более доходчивым языком. Причём «*необходимо объяснять учащимся каждую мысль, каждое изречение*»[6].

- «*цель изучения богослужения в школе должна удовлетворять насущным потребностям верующего христианина, а не специально священно-церковно-служительские задачи*» [6].

Для того чтобы предмет Закон Божий имел воспитывающую роль, целесообразность устранения ритуально-догматической стороны имеет место.

- «*нравственное богословие должно перестать быть простою инструкцией*» [6].

- «*заставлять писать сочинения на религиозную тему учеников с 10-го возраста - это значит омрачать и подавлять в них зародыши религиозного чувства*» [6].

Здесь следует отметить протест и против зазубривания, который как педагогический приём был распространён среди законоучителей.

- «*главная цель Закона Божьего - наше религиозное вразумление*»[3]

При всём этом, к великому сожалению, по большей части подобные «предписания» так и оставались на бумаге. Например, в выписке из журнала съезда законоучителей средних учебных заведений Могилёвской епархии, который проходил в 1913 году, религиозно-нравственному воспитанию, казалось, уделяется большое внимание, но делается это за счёт принудительных мер выполнения религиозно-догматических обрядов и ритуалов. Обязательные посещения богослужения, молитв и др. есть тоже пример рассматривания Закона Божия как «*предмета учебного, а не воспитательного*». Для этого использовалась власть вышестоящего начальства и правительственных органов (циркуляры и постановления)[3].

Хочется отметить, что «*книжный, отвлечённый характер преподавания закона Божьего*» был такой же и у католиков, и протестантов, который, в свою очередь, был результатом всей системы воспитания[3].

Итак, проанализировав преподавание Закона Божия в дореволюционной России начала XX века, необходимо отметить следующее как положительное:

- богатый нравственный потенциал в содержании программ и учебников поданному предмету (Старый и Новый завет);

- преподавание по предмету «Закон Божий» широко охватывает проблемы нравственного воспитания;

- понимание влияние общей системы воспитания и обучения и желание исправить данное состояние улучшением методики и содержания преподавания.

Как негативное следует отметить:

- неправильный взгляд самих преподавателей на свой предмет как обучающий, а не воспитывающий;

- уделение большого внимания догматической и ритуально-религиозной стороне обучения, вместо воплощения высоких нравственных идей в жизнь;

- использование принудительных воздействий высших властей и правительственных циркуляров;

- боязнь искоренения предмета из списка общешкольных и обязательных;

- в целях этого балловая система оценивания, зубрёжка и наличие переводных экзаменов[3].

Считаем, что нам, россиянам начала XXI века, важно извлекать полезное из истории своей страны и своего народа.

Введение в общеобразовательные учреждения православной культуры будет целесообразным, учитывая уроки прошлого, и ставит на первое место не ритуалы и кое-какие знания в области конфессии. Исходя из потребностей подрастающего поколения, следует предложить ему этику на христианских ценностях, где бы акцент делался на чистой и бескорыстной любви, искренней радости и заботы об окружающих и окружающем[3].

Литература

1. Барсов Н.И. Закон Божий. // Статья в Энциклопедическом словаре Ф.Брокгауза и И.А.Ефрона. Сайт: Ф. Брокгауз, И.А. Ефрон. Энциклопедический словарь. http://be.sci-lib.com/article040774.html вход: 28.04.2012.

2. Наумов Е. Неоправдавшиеся надежды. Преподавание Закона Божьего в царской России. 30.07.2009 Сайт: Фонд Русский мир. Информационный портал.http://www.russkiymir.ru/russkiymir/ru/publications/articles/article0309.html вход: 28.04.2012.

3. Пухальская М.Ф. Преподавание Закона Божия в гимназиях и реальных училищах Беларуси в начале XX века (1900 - 1917 гг.). 28.04.2010. Сайт: ЦАРКВА Churchby.info. Белорусский христианский портал. http://churchby.info/rus/525/ вход: 28.04.2012

4. Синельников С. П. Преподавание Закона Божия в учебных заведениях России до 1917 года. 26 августа 2009 г. Сайт: Богослов.ru. Научный богословский портал. http://www.bogoslov.ru/text/453126.html вход: 28.04.2012

5. Синельников С.П. Пути и бездорожья религиозного образования в России в XX веке. (Об отмене преподавания Закона Божия в школах).// Журнал Духовный Собеседник», №57, 2010 г. Сайт: Духовный Собеседник. Православный альманах. http://www.sobesednik.orthodoxy.ru/html/arhiv/57-2010/puti_57_2010.html вход. 28.04.2012.

6. Соколова Л. Закон Божий в наших учебных заведениях / Л.Соколова // Вестник воспитания. - 1907. - № 9. - С. 151 - 162.

Андреяшкин О.В.

Научный руководитель – д-р филос. наук, профессор Аринин Е.И.

Современная научная полемика среди авторов курса «Основы Православной культуры»

В современной научной и педагогической среде всем достаточно известна полемика вокруг внедрения курса «Основы религиозной культуры и светской этики» (далее ОРКСЭ) и «Основы православной культуры» (далее ОПК) как его части. Имеются множество сторонников и противников, как с той, так и с другой стороны выдвигаются достаточно веские и конструктивные аргументы.

Однако, весьма интересно и то, что в среде самих сторонников преподавания вышеназванного курса, так же существует достаточно жесткая взаимная критика одних авторов другими.

В данной статье мы приведём ряд наиболее ярких официально опубликованных полемических столкновений среди наиболее известных организаторов и авторов курса «Основы православной культуры».

Так, например некоторые вполне считают, что курс ОПК совершенно необходим для полноценного усвоения других, вполне «традиционных» предметов школьной программы:

«*Мы видим, что ОПК – предмет, необходимый для изучения отечественных истории, культуры, литературы всех периодов, не исключая советский*»[2].

В то же время другие считают, что решение задач отдельных дисциплин – их собственное дело, и курс ОПК должен решаться задачи, поставленные непосредственно перед ним, в основном нравственного и культурного порядка:

«*Наш курс будет посвящен христианской этике. Задача - не просто рассказать о тех или иных фактах культуры, обычаях, привычках, а пояснить мотивации человека, у которого есть православные убеждения*»[3]

«*Преподавание Православной культуры… в школьном учебном плане имеет целью формирование мировоззрения, установок и ценностей, обеспечивающих осознанный нравственный выбор*»[1]

Есть разногласия в отношении содержания самого курса ОПК, так например одни считают, что курс ОПК должен быть «облегчен» для понимания светских детей педагогов, и по этой причине ряд религиозных идей, требующих достаточно глубокого и тщательного изучения должен быть опущен, во избежание превратного их толкования неподготовленными слушателями:

«*Следующая особенность этого курса состоит в том, что... в нем не должно быть ничего такого, что может вызвать недоумение или иронию у неверующего учителя, которого поставили вести этот предмет. Так, в нашем учебнике вы не встретите пересказ библейского сюжета о сотворении мира и жизни. Потому что на уровне четвертого класса библейские тексты можно пересказать, только сильно упрощая,… а это может спровоцировать некоторых педагогов на восприятие библейского слова просто как некой древнееврейской сказки. По этой же причине не будет отдельной главы о догмате Троицы… Разговора о Литургии тоже не получится*»[3]

Иное мнение высказывает необходимость полнейшего раскрытия религиозных составляющих, даже и достаточно сложных для восприятия неподготовленным светским человеком, а тем более ребёнком:

«*Когда же мы говорим об ОПК, то учебный материал его определяется основными содержательными блоками… Догматический блок – основы православной веры (Священное Писание, Священное Предание)… Со-*

держательно-богослужебный блок (таинства и богослужение Православной Церкви)»[2]

«*В современных публикациях о курсе «Основы православной культуры» нередки были высказывания против использования в нём материалов о догматике, о святости, молитве, благодати, богообщении и т. д. Такие претензии несостоятельны, поскольку это и есть фундаментальный понятийный круг православной культуры, это содержание собственно основ православной культуры, именно их недостаёт для полноценного обучения и воспитания, именно они не изучались систематически и обстоятельно в рамках школьного образования*»[2]

Некоторые авторы учебно-методических комплексов по ОПК явно испытывают неприязнь к собственным коллегам, зачастую обвиняя их в предвзятости, некомпетентности, и общем противодействии внедряемому курсу:

«*Со стороны автора учебника по православному блоку в составе ОРКСЭ, с самого начала – противника ОПК, усилились всякого рода бесстыдно злобные, клеветнические, провокационные выпады… Разработчики ОРКСЭ не смогли или побоялись хотя бы раз собрать общество для серьёзного обсуждения именно ОРКСЭ... их стиль – редкие плановые административные заседания из чиновников и бюрократов с заведомо определённым решением*»[2]

Возможно ли считать данные обвинения достаточно обоснованными? Ведь в ответ оппоненты приводят составы рецензионных комиссий по составлению курса, в которые входят весьма известные и уважаемые как в научных, так и в общественных кругах люди:

«*В июле 2009 года при ОРОиК РПЦ создана Комиссия по православной культуре и духовно-нравственному воспитанию. В состав Комисси вошли заместитель Мнистерства образования и науки РФ И. И. Калина, представители епархий РПЦ, РАО, педагоги, сотрудники ОРОиК*»[4].

«*В экспертную группу входили такие авторитетные специалисты, как докт.пед.наук И.Метлик, зав.кафедрой социальной педагогики Тихоновского университета Т.Склярова, прот. Александр Салтыков, член-корр. РАО Виктор Слободчиков… у нашего учебника имеется внушительная папка позитивных отзывов, в том числе от руководителя Федерального агентства по делам молодежи В.Якименко, четырех академиков РАО, в том числе А.Асмолова, ряда известных профессоров различных университетов и опытных школьных педагогов.*

В Редакционного совет входят специалисты высочайшей квалификации - такие как ректор МГУ В.Садовничий, декан исторического факультета МГУ С.Карпов, ректор Литературного института Б.Тарасов и другие»[3]

На фоне подобных «дебатов» высказываются даже вполне недвусмысленные обвинения в адрес государственной власти и высокопоставленных церковных иерархов:

«*С тех пор, как* ***министерские чиновники*** *и* ***церковная администрация*** *договорились об ОРКСЭ, организаторы Международных Рождественских Чтений запретили нашу Секцию «Основы православной культуры в системе образования»*»[2]

«*Наши же «****верхи****» не смогли и не захотели организовать разработку Закона Божьего, им нужно было дискредитировать ОПК*» [2]

«*Такая картина даже устраивает* ***Министерство*** *и* ***церковную администрацию****, заинтересованных в удовлетворительных результатах любой ценой, чтобы продолжать эксперимент, повсеместно признаваемый неудачным и ненужным*» [2]

Подобный «подход» можно считать более чем спорным, ведь непосредственное внимание к развитию курса ОПК уделяют даже самые высокопоставленный церковные иерархи, в том числе сам Патриарх:

«*Святейший Патриарх своим указом создал Редакционную коллегию и Редакционный совет по подготовке учебника для этого курса. Надо отметить, что речь идет не только об экспериментальных учебниках, но и всей дальнейшей работе*»[3]

«*По распоряжению председателя отдела епископа Зарайского Меркурия ряд сотрудников отдела активно участвуют в редакторской подготовке нашего учебника... Уже сейчас можно сказать, что в работу над этим учебником значительный вклад внесли специалисты Отдела религиозного образования*»[3]

Отдельно следует обратить внимание на определённую тенденцию по «перетягиванию симпатий» педагогов среди авторов курса ОПК. Оппоненты подчас заявляют, что именно только их учебникам отдают предпочтение в педагогической среде:

«*Несмотря на изобилие и большую доступность для школ разных учебно-методических комплектов по ОПК… согласно последним отчётам епархий, оказалось, что среди всего существующего разнообразия 70% учителей и родителей выбирают именно наш УМК*»[2]

«*Кстати, «голод» на такой учебник оказался очень сильный. Например, в нескольких школах Красноярской епархии уже с сентября начали преподавать по нашим заготовкам и присылать свои отзывы*»[3]

Есть так же определенная разница во мнении относительно личности педагога, обучающего ОПК. Они разнятся от достаточно жестких и радикальных мнений в отношении его религиозной принадлежности, до остаточно примирительных и даже подчас безразличных:

«*Очевидно, что ОПК должны преподавать учителя, являющиеся православными христианами по своему вероисповеданию. Учить основам православной культуры должны православные люди, светские учителя… прошедшие подготовку с участием представителей или специалистов от*

Церкви, сознающие свою принадлежность к Церкви и получившие от церковной организации соответствующую формальную рекомендацию»[1]

«*Перед нами как авторами курса «Основ православной культуры» стоит непростая задача: подготовить ознакомительный материал по православию, который светские педагоги на светском языке будут представлять светским детям. Как видите, ключевое слово - светский. Церковь вряд ли сможет участвовать в подборе педагогов и даже в их переподготовке*»[3]

В то же время до сих пор сохраняется некоторая «неопределенности» в учебно-правовом статусе курса ОПК:

«*На сегодняшний день региональный компонент реализуется, как правило, через содержание образования на уровне учебных программ, а не в конкретном наборе учебных дисциплин, составляющих учебный план. Фактически это означает, что курс ОПК вряд ли может быть предусмотрен в рамках национального - регионального компонента в качестве самостоятельной учебной дисциплины*»[6]

Под вопросом так же остается его учебная тематическая направленность, ведь многие, поставленный перед курсом ОПК задачи до этого вполне полноценно решались в курсе других предметов:

«*Непонятна цель преподавания данного курса. Декларируемое укрепление гражданского сознания школьников и их уважение к российским народам и религиям предусмотрено прививать в процессе изучения модуля по предмету «Окружающий мир» в начальной школе и учебного предмета «Обществознание» в основной и средней школе. Тематика воспитания общегражданских духовно-нравственных ценностей является центральной на уроках по истории и литературе*»[6]

Имеется еще достаточное количество спорных мнений, привести которые полностью мы не имеем возможности.

Сложно сделать и достаточно однозначные выводы по поводу вышеприведенных дискуссий. Сложность преподавания курса ОРКСЭ и ОПК,

как его части, именно в новизне данной тематики, как современной учебной системы, так и для самих обучаемых и их родителей.

Однако мы вполне можем надеется, что как педагоги «на местах», так и авторы и разработчики учебно-методических курсов получив определенный практический опыт, смогут придти к примиряющим их, а самое главное – наиболее рациональным и полезным для обучаемых детей выводам и решениям.

Литература

1. Актуальные вопросы преподавания курса «Основы православной культуры». // Сайт: Духовно-образовательный центр имени святителя Иннокентия Московского. http://www.cpsim.ru/opp/opk/aktual_nye_voprosy_prepodavaniya_opk/ вход: 26.04.2012.

2. Бородина А.В. Универсальное и региональное в преподавании курса «Основы православной культуры». // Сайт: Основы православной культуры. Сайт Аллы Валентиновны Бородиной. http://borodina.mrezha.ru/publikatsii-i-dokladyi/a.-v.-borodina-universalnoe-i-regionalnoe-v-prepodavanii-kursa-osnovyi-pravoslavnoy-kulturyi.html вход: 26.04.2012

3. Кураев Андрей, протодиакон. «Мы участвуем в сложном и опасном эксперименте».// Сайт: Татьянин День. taday.ru http://www.taday.ru/text/260536.html вход: 26.04.2012.

4. Меркурий (Иванов), епископ Зарайский. «Перспективы развития опыта преподавания Основ православной культуры». Доклад Архиерейском совещании 16 июля 2010 года. // Сайт: Вера и время http://www.verav.ru/ common/mpublic.php?num=707 вход: 26.04.2012.

5. Меркурий (Иванов), епископ Зарайский. Т.П. Довгий. Государственно-церковное сотрудничество на федеральном и региональном уровнях в реализации эксперимента по преподаванию учебного курса «Основы православной культуры» // Научно-теоретический журнал Российской академии образования «Педагогика», (№1, 2011. С. 34–40).

6. Правовые основы введения Курса "Основы православной Культуры" в учебную программу государственных (муниципальных и негосударственных) общеобразовательных учреждений. // Сайт: Электронный журнал Экстернат.РФ, путеводитель по образовательным учреждениям, новости образования. http://ext.spb.ru/index.php/2011-03-29-09-03-14/48-2011-03-29-09-06-29/131-----q--q.html вход: 26.04.2012.

Анурьев В.А.

Духовно-нравственное измерение древнерусской музыкальной культуры (влияние Кирилла и Мефодия)

Кирилл и Мефодий… Имена этих святых IX века известны каждому. Но в то же время их вклад в развитие культуры Древней Руси недостаточно изучен. Ведь мы даже не задумываемся, какое влияние оказала деятельность Кирилла и Мефодия на культуру последующих эпох.

К большому сожалению, по интересующей нас теме имеется мало литературы. Все доступные исследования основаны на материалах, начиная с периода XV века[1] (см. статьи Н. Плотниковой в журнале «Музыкальная академия» и др.). Это печально, потому что мы невольно причисляем себя к категории «Иванов, не помнящих родства», не знающих даже самого минимума об истории создания, зарождения и развития культуры своего

[1]*Пожидаева Г.А.* О роли слова и речевой интонации в древнерусском церковном пении XI – XVII веков// Христианская культура: прошлое и настоящее. – М., 2004; *Евдокимова Ю.К.* Многоголосие Средневековья X – XIV веков// История полифонии. Т. I. – М., 1983; *Бражников М.В.* Древнерусская теория музыки. – Л., 1972; *Разумовский Д.В.* Церковной пение в России// журнал «Музыкальная академия» за 200-2010 гг.; *Пожидаева Г.А.* Пространные распевы Древней Руси X – XVII веков. – М., 1999 и др. её работы, т.к. её докторская диссертация посвящена этой теме; *Ильин И.А.* Основы христианской культуры// Одинокий художник. – М., 1993

народа. Хочется верить, что нам удастся приоткрыть дверь в эпоху древнерусского искусства и тем самым понять её значение и многогранность.

Рассмотрим более детально функции профессиональной и духовной музыки, их отличия, а также неоспоримую роль слова в их формировании и развитии.

Многочисленные исторические свидетельства указывают на большую роль музыки в общественной и государственной жизни Киевской Руси. Она была неизменной составляющей княжеского и дружинного быта, сопровождая и веселые, разгульные пирушки, и торжественные официальные церемонии. Картины придворного музицирования отражены даже в стенной росписи Киевского Софийского Собора. В башне, ведущей на хоры, где находился во время богослужения великий киевский князь со своей семьей, изображен ряд картин чисто светского содержания, взятых из придворного быта византийских императоров.

Помещая эти изображения в крупнейшем столичном храме, киевские князья уподобляли самих себя могущественным византийским василевсам[2]. Некоторые стороны необычайно пышного византийского придворного церемониала сознательно заимствовались ими с целью возвеличения княжеской власти и придания ей большего авторитета в глазах своих подданных и в международном мнении.

Вскоре после принятия Русью христианства в Киеве при княжеском дворе были учреждены еженедельные воскресные пиры, на которых присутствовали не только бояре, но и рядовые дружинники, и представители городского торгово-ремесленного самоуправления, и просто видные горожане. Эти воскресные княжеские пиры представляли собой новую форму общественной жизни, до некоторой степени аналогичную той, которая принадлежала ипподрому в Византии. Они ярко запечатлелись в народной

[2]Василевс - царь, официальный грекоязычный титул византийского императора с IX века и до конца византийской истории. Употреблялся вместо латинского по происхождению слова «император».

памяти, о чем свидетельствуют многочисленные описания «почетного пира-пированьица» у князя Владимира Красное Солнышко в былинах киевского цикла. Здесь происходили всякие игры, состязания, между которыми обсуждались и государственные вопросы, князь «думал думушку» со своей дружиной. Пиры не обходились без музыки, обязательным их участником был певец-гусляр.

Обычай веселых праздничных трапез с «игранием, и плясанием, и гудением» был широко распространен в высших классах древнерусского общества. На таких трапезах случалось бывать и духовным лицам. Музыкой заполнялись в княжеском тереме, в доме богатых горожан и просто часы досуга.

Одной из важных функций музыки в Древней Руси была организация ратного строя. В состав каждой воинской части входила группа труб и других инструментов, которые служили для сбора войска, построения частей и поддержания связи между ними во время боя. Музыкой сопровождались также торжественные государственные церемонии – заключение мира, встреча князей, въезд в город на княжение и т.п.

Особый вид музыкально-поэтического творчества представляли собой княжеские славы. При возвращении из похода, при возведении на престол нового князя, а иногда и в других случаях в честь «героя дня» исполнялись хвалебные песнопения с перечислением его доблестей и заслуг. Они часто пелись всенародно, на площадях больших городов. Этот обычай зафиксирован в ряде летописных сообщений.

С принятием христианства к лирическим, бытовым, обрядовым, эпическим песням восточных славян прибавились еще и церковные песнопения.

Песнопение – важнейшая составляющая часть христианского богослужения. Оно применялось уже в раннехристианской Церкви. Пели псалмы, усвоенные вместе с Ветхим Заветом. В них звучали воспевания Бога,

молитвы к нему, скорбные жалобы и глубокие размышления. Пели гимны – торжественные славословия Бога. В честь праздников и в честь святых звучали тропари и кондаки. Некоторые хвалебные песнопения во славу Христа, богоматери и святых исполнялись только стоя, отсюда их название – акафисты (греч. «несидение»). В числе наиболее прославленных сочинителей песнопений выделяется Иоанн Златоуст, Василий Великий, Роман Сладкопевец (конец V в. – ок. 560 г.) и Иоанн Дамаскин (ок. 675 – до 753 гг.).

Пение в христианских общинах в течение многих столетий было антифонным, что предполагало поочередное исполнение участниками – солист, а потом хор, или разделившись на два хора. Реже звучало гипофоническое пение, при котором община вторила пению священника или дьякона.

Основу русской церковной музыки составляли знаменитые распевы, сложившиеся приблизительно с XII века. Своё название этот вид пения получил от способа записи: мелодия записывалась в особой графико-символической системе знаков («знак» в славянском произношении – «знамя») – знаменами или крюками.

Кирилл и Мефодий организовали славянское богослужение, переводя с греческого языка не только Писание, но и основной по объему компонент корпуса православных богослужебных текстов - гимнодия. На перевод всей гимнодии, которая имелась у византийцев в кирилло-мефодиевскую эпоху, ушло не менее столетия, но гимны главнейших праздников календаря перевели сами славянские первоучители. Об этом прямо свидетельствует «Житие Мефодия», хотя оно и не уточняет, какие именно праздничные службы подразумеваются. Примечательно, что переводческий труд продолжается до 26 октября – календарного дня (дня памяти) Дмитрия Солунского, по случаю чего Мефодий совершил праздничную службу.

Строго говоря, авторским признаниям, касающимся необычных частных жизненных ситуаций, не должно быть места в гимназии, рассчитанной на ежегодное исполнение от имени всех присутствующих на богослужении – и в момент первого исполнения гимна, и через двести, и через тысячу лет. Иными словами, жанровая природа гимнодии такова, что в ней автор вправе говорить только о типичном, общечеловеческом. Видимо, этим и руководствовались редакторы окончательного состава печатной церковнославянской Минеи, не включив в неё этот канон. Но филологам он дороже прочих, и они пытаются выяснить, кто его автор. Многие отвечают: Мефодий Солунский.

Говоря о наследии Кирилла и Мефодия – братьев Солунских – мы видим, что на протяжении всей своей деятельности они опирались на слово. Ведь недаром в Евангелии сказано, что «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» (Ин 1:1)

Каким же образом повлияло Слово на богослужение в эпоху Кирилла и Мефодия? Академик Б.Д. Греков пишет об этом так: «Богослужение отправлялось на языке греческом, но можно предполагать частичное проникновение сюда языка славянского, а после завершения дела братьев Кирилла и Мефодия богослужение ведется уже полностью на языке славянском, следовательно, по книгам славянским. Столь сильно смущающее исследователей сообщение Жития Кирилла о том, что Кирилл в Корсуни встретился с одним «русским» и видел Евангелие и Псалтырь, писанные «русскими писмены», мне кажется, можно понимать буквально, это был настоящий русский человек, и книги могли быть писаны на языке русском. Мы только не имеем никаких данных о том, какими буквами были написаны эти книги». Христианство, давно известное среди славян, и в частности восточных, стало лишь одним из факторов, ускоривших усовершенствование своего собственного алфавита (2, с. 389-391)

Слово, несомненно, повлияло и на церковную музыку. Как верно подмечает И.В. Степанова, «церковное слово обладает большой степенью абстрактности» (10, с.62). В своих исследованиях она доказывает, что именно «со слова начиналось создание древних распевов. “Распевщик не помышлял о том, что он может создавать мелос без слова или отдельно от него – как это будут делать музыканты будущих эпох. Слово, словесно выраженная мысль оставались для него главным инструментом мелотворчества, как и для почитавшегося многими поколениями мелодов святого гимнографа Иоанна Дамаскина, создавшего, по его поэтическому выражению, мелодию из слов и с помощью слова: «Слово плетущее от словес пения”».[3]

Большое значение слово приобрело и в развитии церковной службы: всё больше функция музыки в богослужении заключалась в подаче слова, «припечатав» его смысл интонацией. Позже академик В.В. Асафьев скажет: «Интонация – звуковое воплощение смысла». Прихожане храма слышали из уст священнослужителя только четко размеренную интонацию фразы, эмоционально она доходила до каждого по-своему. «Проблема соотношения текста и музыки в древних духовных песнопениях стара, как и само явление, правда изначально для средневековых авторов тут проблему вовсе и не было. Слово считалось главным – носителем истины, напев же второстепенным – материальной плотью духовной субстанции, он помогал настраивать на возвышенный лад, но не в коем случае не должен был превалировать над текстом» (10, с. 69-70).

Уместно заметить, что в последнее время проявляется активный интерес к проблеме изучения древнерусского искусства: возникают неожиданные вопросы, связанные с особенностями зарождения и возникновения стилевых особенностей того времени на примере отдельных музыкальных мотивов, былин, сказаний, вед и т.д. Кириллу и Мефодию, несомненно,

[3]Цит. по Лозовая И. Самобытные черты знаменитого распева. дисс… канд. Искусствоведения. М., 1984, С. 4

удалось внести значительный вклад в развитие как древнерусского искусства в целом, так и музыкального, в частности. Очень бы хотелось, чтобы это наследие не осталось забытым, а было бы востребовано всеми последующими поколениями.

Литература

1. Грашева Л. Брегалницкая миссия Константина-Кирилла и Мефодия (история вопроса)// Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985

2. Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1953

3. Забияко А.П. История древнерусской культуры. М.: Интерпракс, 1995

4. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л.: Наука, 1987

5. Лощиц Ю. Вещий слух// Наш современник, №4, 1988

6. Медынцева А.А. Кирилло-Мефодиевская традиция в Древней Руси (предметы христианского культа X – XII вв.)// История, культура, этнография и фольклор славянских народов, XI Международный съезд славистов. М.: Наука, 1993

7. Мурьянов М.Ф. Мефодий Солунский и создание славянской письменности// Вестник АН СССР, №9, 1985

8. Плотникова Н. О духе и букве церковных песнопений// Культурно-просветительская работа (встреча). №4, 2007, с.23-25

9. Русская православная церковь 988 – 1988. Очерки истории I – XIX вв., вып.1. Издание Московской Патриархии, 1988

10. Степанова И.В. Слово и музыка: диалектика семантических связей. М., 1999.

Арсенина О.В.

Проблемы современного старообрядчества Гороховецкого района: история и современность

В настоящее время старообрядцы переживают не самые лучшие времена. Об этом свидетельствует, прежде всего: сокращение числа старообрядческих толков, недостаток в общинах молодежи, ослабление и нарушение традиционных запретов, малограмотность старейшин общины, а так же изменение религиозных обрядов, которые были присущи старообрядцам в прошлом.

Следует отметить спад религиозной активности старообрядчества, о чем свидетельствует снижение посещаемости верующими молений, уменьшение числа совершаемых обрядов. По результатам социологического опроса на территории Гороховецкого района в настоящее время наблюдается значительное сокращение количества гороховецких беспоповских согласий: так нетовцев можно встретить только в деревнях Кожино, их единицы; филиповцев практически не осталось. Следует отметить, что многие из староверов, даже не знают, к какому толку они относятся, кроме того, что они староверы.

Одной из наиболее выраженных причин кризиса в старообрядчестве является отход от религии молодежи. Молодое поколение, выросшее и воспитанное в старообрядческих семьях, часто «не дружат с религией». Нередко даже дети и внуки наставников становятся недостаточно верующими, чтобы продолжать исполнять всю обрядовую сторону старообрядчества. Среди юношей и молодых мужчин религиозность наблюдается

крайне редко. Девушки и молодые женщины, порой лишь, считаю себя верующими, а истинно верующих встречается небольшая часть.

Сами верующие полностью осознают, что нет будущего для старообрядчества в таких малочисленных селениях как Гороховецкий район. Они единодушно признают, что молодежь почти полностью отошла от религии и что на моления ходят одни старики и старухи.

Отсутствие старообрядческих приходов, на мой взгляд, одна из важнейших причин резкого падения старообрядческой веры сегодня. Так, например ближайший старооообрядческий приход для жителей Гороховецкого района расположен в 100 километрах – это Нижний Новгород Белокриницкий храм на ул. Пушкина; есть Брачный Поморский храм по ул. Короленко, д. 7. РДЦ есть в Урене и Семенове. В Настоящее время восстанавливается в Борском р-не Малиновский скит, в Городце храм Успения Пресвятой Богородицы. Так же в Нижнем Новгороде на Сормовском шоссе заложена постройка Большого старообрядческого Храма. В г. Коврове, также есть моленная староверов, настоятелем которой является Евгений Кириллович, который построил моленную в собственном огороде, на свои деньги, а сейчас по доброй воле приезжает в Гороховец, по просьбе Гороховецкой общины для проведения исповеди и особых молебен.

Есть молельня в поселке Мелихово Ковровского р-на настоятель Солдатов Василий Михайлович. Но все это достаточно далеко для гороховчан.

Одной из причин уменьшения численности старообрядцев можно назвать исторические события России прошлых лет, например закрытие Старообрядческих храмов, что повлекло за собой проблемы уменьшения численности староверов. Это произошло еще в начале XX века. О чем свидетельствуют документы, хранящиеся в архиве г. Владимир и открыто

опубликованные на VIII Булыгинских литературно-краеведческих чтениях Гороховецкого района «Да будет Время с нами вечно!» Ершов А.Л.пишет: «…По данным, предоставленным местными органами власти в Комиссию по делам культов при Президиуме ВЦИК, к 1 марта 1931 г. на территории Гороховецкого и Фоминского районов было закрыто уже 10 православных храмов, 3 храма и 4 молитвенных дома старообрядцев»[1]. Часто верующие искали защиты в вышестоящих инстанциях, так в с. Кожино. 16 мая 1934 г. в Прокуратуру Гороховецкого района из Комиссии по делам культов при Президиуме ВЦИК пришел запрос: «По препровожденной жалобе граждан с. Кожино расследуйте, кто, когда и на основании чего закрыл церковь с допущением поломки культового имущества. Результаты сообщите. Равно сообщите и о принятых Вами мерах в восстановлении революционной законности. Сообщите, в каком состоянии здание церкви на сегодняшний день»[6].

Ершова А.Л. пишет: «1930-е годы были временем гонения на религию. Если в первые послереволюционные годы советская власть боролась в первую очередь с Русской православной церковью (староцерковнической (тихоновской ориентации), а другие течения православия и конфессии пыталась в какой-то мере даже использовать в борьбе с ней как с бывшей государственной религией, то начиная с рубежа 20-30-х гг. боролась со всеми религиями и течениями, в том числе и со старообрядчеством. Одним из основных проявлений этого стало массовое закрытие храмов»[4].

В середине 1920-х гг. старообрядческие общины были в д. Дубки Гороховецкой волости (старопоморцы федосеевского толка), с. Рытово Сергиевской волости, с. Красное Красносельской волости (поморско-брачное согласие), д. Злобаево (беспоповцы) и с. Микляево (единоверцы) Сергиевской волости[2].

В 1931-1932 гг. Комиссия по вопросам культов при Президиуме ВЦИК запрашивала у всех облисполкомов сведения о количестве храмов на территории каждого района. Гороховецкий район сообщил, что у них было 1 молитвенное помещение у старообрядцев, но оно уже закрыто. Фоминский район, территория которого сейчас входит в Гороховецкий район, написал, что закрыто по 3 старообрядческих и единоверческих храма, действует 1 единоверческий[3].

Многие считают, что старообрядцы это закрытые, отчужденные, люди, которое не изменилось со времени своего появления, почти не существует или полностью изживает себя. Русский зарубежный историк С.А. Зеньковский пишет о старообрядчестве: «Необходимо отметить их глубокую религиозность, преданность древним заветам и трезвое, осторожное отношение к канонам Церкви. Русское религиозное возрождение конца XIX - начала XX века многим было обязано этому консервативному старообрядческому направлению, сумевшему сохранить в повседневной жизни больше церковной и религиозной строгости»[5].

Тщательный анализ истории старообрядческого движения приводит к выводу, что консерватизм старообрядчества представляет собой скорее внешнюю оболочку, чем внутреннее свойство. Современное старообрядчество делает главный упор на то, чтобы оградить верующих от влияния окружающей действительности, держать их в состоянии духовной, а отчасти и физической изоляции.

Главной задачей старообрядчества в Гороховецкого района является желание сохранить влияние староверия на молодое поколение и привлечь молодежь в свои ряды. Молодежь живет в последнее время в среде вседозволенности, безответственности, отсутствии рамок ограничения и предпочитает посещать дискотеки, ночные клубы, значительно реже театры и библиотеки. Не трудно заметить, что в православных церквях, так же как и

в старообрядческих общинах не велика посещаемость богослужений. Даже в большие религиозные праздники посещаемость церковной службы составляет не большое количество по отношению к общему количеству населения.

Роль старообрядцев в становлении православных традиций достаточно велика, их вклад в сбережении и сохранении не только старинных православных икон, но и становлении традиции техники православной иконописи, сохранении традиции знаменного распева, множество древних книг, что составило целый пласт русской культуры. Хорошим примером этому служит музей сельской культуры и быта «Берегиня», все вещи, хранящиеся там, ценные экспонаты музея, сохранены только благодаря староверам.

Современные старообрядцы люди чаще старшего возраста, именно они до сих пор являются ревнителями своей религии, именно они основные носители религиозной и культурно-бытовой традиции, а люди более молодого среднего возраста и молодежь, практически утратили брачные каноны и бытовые устои изоляционизма. Старшее поколение старообрядцев стремится к самосохранению основ своей традиционной культуры, старается избегать прямых контактов с официально-православными.

От молодого поколения зависит дальнейшая судьба старообрядчества в России в целом, и в Гороховецком районе в частности. С уменьшением численности староверов стали теряться нити, связующие одно поколение с другим: обряды, предметы быта и культуры, семейные ценности, реликвии. Сегодня перед старообрядцами стоит задача - не дать прерваться связующей нити поколений, восстановить утерянное прошлое: как духовное, так и жизненное, чтобы подрастающее поколение, какой бы оно ни было веры, хорошо знало свои корни, могло с уверенностью заглянуть в прошлое и построить будущее, воплотив мечты и желания своих предков.

Для поддержания старообрядчества необходимо найти пути решения этой проблемы: организовать место для проведения молений путем постройки небольшой часовни-церкви или выделение места под организацию моленной, привлечь к посещению церкви и общины и сплотить молодых староверов. Многие имеют поверхностные знания о старообрядчестве, необходимо дать интересующимся, и конечно, в первую очередь, крещеным староверам больше доступности, открытии в получении информации о старообрядчестве. Углубить информированность различных слоёв населения в вопросе старообрядчества, и тем самым сплотить различные общины. Это поможет найти пути решения поставленной проблемы. Хочется верить, что сохранение старообрядчества в Гороховецком районе имеет все шансы.

Литература

1. ГАВО Ф. Р-307. Д. 711. Л. 10.

2. ГАВО. Ф. Р-307. Оп. 2. Д. 195. Л. 1-18; Д. 381. Л. 1-9; Д. 249. Л. 1-13; Д. 208. Л. 1-6; Ф. Р-307. Оп. 3. Д. 110. Л. 1-17.

3. ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 690. Л. 40-43; Д. 454. Л. 165-167..

4. Ершова А.Л. «Да будет Время с нами вечно!» Сборник краеведческих работ по итогам IX Булыгинских литературно-краеведческих чтений. Выпуск 7. Гороховец. 2013. С.14

5. Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Минск. Белорусский экзархат. 2007. С. 463

6. МБУК «Межпоселенческая библиотека» Гороховецкого района Владимирской области, «Да будет Время с нами вечно!» Сборник краеведческих работ по итогам IX Булыгинских литературно-краеведческих чтений. Выпуск 7. Гороховец. 2013. С.14

Артемьева Л.А.

Взаимодействие нравственно-патриотического объединения во имя святого благоверного князя Дмитрия Донского МОУ ДОД «Центр внешкольной работы» Селивановского района Владимирской области с социумом в организации духовно-нравственного воспитания на основе отечественных духовных традиций

«Не возродимся духовно – умрём физически»
Д.С. Лихачёв

Слова известного академика, сказанные около 20 лет назад, актуальны и сейчас. Каждый мыслящий человек видит иллюстрацию этого высказывания в повседневной жизни. Что необходимо сделать, как привить духовный иммунитет подрастающему поколению? Над этим думают те, кому не безразлична судьба России.

В этой статье я хочу поделиться опытом 15-летней работы по духовно-нравственному воспитанию в Нравственно-патриотическом объединении во имя Дмитрия Донского, которое существует на базе муниципального образовательного учреждения дополнительного образования детей «Центр внешкольной работы» в посёлке Красная Горбатка Владимирской области.

На базе Центра внешкольной работы по согласованию с администрацией Селивановского района и Владимирской епархией появился кружок духовной направленности «Мироведение». Через два года из кружка вырос клуб, а в 2003 году он был преобразован в Нравственно - патриотическое объединение, которому, по благословению архиепископа

Владимирского и Суздальского Евлогия, было присвоено имя благоверного князя Дмитрия Донского.

В нравственно - патриотическом объединении во имя Дмитрия Донского состоят около 60 воспитанников в возрасте от 5 до 16 лет, они разделены на 4 отделения в соответствии с возрастом. Наши ребята – учащиеся двух поселковых школ и дошкольники.

Объединение имеет устав и программу. С 2008 года мы работаем по «Программе духовно-нравственного воспитания на патриотических традициях русской культуры», которая была представлена на окружной этап Всероссийского конкурса «За нравственный подвиг учителя» в рамках VI Образовательных чтений Центрального федерального округа в г.Ярославле. Сейчас мы работаем по аналогичной программе с дополнениями и изменениями на 2013-2017 годы. Для младшего отделения разработана подпрограмма «Радость моя».

По Уставу объединения для обязательного посещения всеми воспитанниками, кроме дошкольников, являются занятия в кружках «Мироведение» и «История Отечества и церкви», остальные занятия - по выбору. В объединении имеются кружки: «Защитники Отечества», «Начальная медицинская подготовка», «Рукоделие и вышивание», вокально-хоровая студия, секция «Самозащита», театральная студия. Наши воспитанники - неоднократные победители краеведческих конференций разного уровня, фестивалей патриотической песни, участники и победители слётов военно-патриотических клубов в Санкт - Петербурге, на Куликовом поле, в Суворовских сборах, в Сергиевом Посаде, в Самаре, в Подольске, в Балашихе.

Опыт в духовно-нравственном и патриотическом воспитании не должен был замыкаться в стенах объединения, поэтому мы стали проводить мероприятия не только для наших воспитанников, но и для школьного социума всего Селивановского района, а впоследствии и для многих

образовательных учреждений Владимирской области, постепенно превращая Нравственно-патриотическое объединение в центр духовно-нравственного воспитания Селивановского района.

Если проследить этапы нашей деятельности в вопросах взаимодействия с социумом, то получится следующая картина: вначале мы стали взаимодействовать с кружками и объединениями центра внешкольной работы. Далее предложили программу развития учреждения, в которой наряду с традиционными для учреждений дополнительного образования целями поставили цель духовно-нравственного воспитания.

Благодаря этому, коллектив педагогов ЦВР участвовал в финале Всероссийского конкурса «За нравственный подвиг учителя» ещё в 2009 году.

За последние 9 лет на базе Центра внешкольной работы прошли 3 областных семинара по проблемам духовно-нравственного воспитания на основе отечественных духовных традиций, практическая часть всероссийской конференции по вопросу создания центров духовно-нравственного воспитания в РФ. Последний семинар состоялся в конце января 2014 года. Большая часть материалов была представлена педагогами объединения.

Одним из направлений взаимодействия с социумом является работа молодёжного паломническо - краеведческого бюро «Святыни земли Селивановской». С этим проектом мы участвовали в республиканском конкурсе «Будущее России глазами молодых» и заняли второе место в номинации «Духовно-нравственное воспитание». Благодаря этому мы стали участниками 12 Всемирного Русского Народного Собора и презентовали проект в Государственном Кремлёвском дворце.

С самого начала работа бюро была востребована. Паломнические поездки всегда сопровождаются не только рассказами юных экскурсоводов, но и обязательными добрыми делами, совершаемыми на месте па-

ломничества - это уборка территории около храма, наведение чистоты на сельском кладбище, небольшие концерты для местных жителей. Важно ещё и то, что пробуждается интерес к святым местам, дети и подростки ощущают себя православными, чувствуют связь между далёким прошлым и сегодняшним днём. Так в проекте постоянно и активно задействованы не только юные экскурсоводы, но и учащиеся школ района.

В 2009 году по нашей инициативе были проведены первые районные Дмитриевские историко-краеведческие чтения, которые с 2010 года стали межрайонными. Тема первых чтений «Святыни земли Селивановской».

В 2010 году тема Дмитриевских чтений была особенно актуальна: «Солдат и учитель» - об учителях, участниках Великой Отечественной войны.

Третьи чтения были посвящены теме «История моей школы». Представленные материалы дают нам возможность приступить к созданию виртуального музея «Истории народного образования Селивановского и Муромского районов» (проект находится в разработке). Четвёртые и пятые чтения по теме «История судьбы в истории страны» предоставили в наше распоряжение уникальные материалы о жизни земляков, по которым можно составить энциклопедию «Земляки». Издание материалов чтений явится важным шагом в деле воспитания. Чтения 2014 года будут посвящены 700-летию преподобного Сергия Радонежского.

Так через ежегодное проведение межрайонных Дмитриевских историко-краеведческих чтений мы приобретаем друзей - единомышленников, считающих духовно-нравственное воспитание важным и необходимым делом.

Значимым компонентом духовно – нравственного воспитания и формой взаимодействия с социумом является ежегодный конкурс - фестиваль «Пасхальный подарок», который проводит объединение с 2009 года. Благодаря нашей активной деятельности конкурс - фестиваль вызывает

интерес не только учащихся Селивановского района, но и Судогодского, Муромского, Меленковского районов, городов Муром, Владимир, Гороховец, Суздаль, Сергиев Посад, Санкт-Петербург, Радужный, Меленки. В конкурсе-фестивале «Пасхальный подарок - 2014» приняли участие 23 образовательных учреждения, было представлено около 300 экспонатов.

Конкурс – фестиваль достигает своей цели – приобщает детей, подростков и педагогов к русской национальной и православной культуре, к традициям народного творчества, воспитывает патриотизм.

Большой популярностью пользуется такое направление нашей деятельности, как «Дни добрых знаний». Занятия проходят по вторникам. Темы публикуются в газете «Бригантина», поэтому заинтересованные учителя с удовольствием пользуются предложенными вариантами занятий. В дальнейшем планируется более тесная связь с учителями района, ведущими курс «Основы православной культуры». На базе объединения будут проводиться мастер-классы наших педагогов, совместные семинары.

Мы считаем, что в деле духовно-нравственного воспитания очень важно краеведение, поэтому стараемся использовать имеющиеся краеведческие исследования в разных сторонах деятельности: для проведения экскурсий, для выпуска буклетов, для издания брошюр, для проведения классных часов. Так в 2013 году мы осуществили мультимедийный проект «Юбилейные даты родного края», где представлены материалы о 140-летии посёлка Красная Горбатка, о 100-летии храма Преображения Господня на погосте Спас-Железино, о 180 – летии храма Пресвятой Троицы в селе Дуброво. В этом юбилейном году готовится материал о связи преподобного Сергия с нашим краем.

В 2013 году мы нашли ещё одно применение нашим краеведческим исследованиям - поставили спектакль «Начало», посвящённый истории основания нашего посёлка Красная Горбатка, которому в 2013 году исполнилось 140 лет. Сценарий основан на местном краеведческом материале.

Со спектаклем юные артисты - воспитанники объединения выступали на четвёртых межрайонных Дмитриевских краеведческих чтениях, в Доме милосердия посёлка Новлянка, в школах посёлка.

Действуя в таком направлении, театральная студия представляет интерес для молодёжного и подросткового социума в познании родной истории, а также воспитывает патриотизм и любовь к свой малой родине – российской глубинке, что в настоящее время очень важно.

В 2008 году нами был разработан проект создания молодёжной газеты, цель которого - духовно-нравственное и патриотическое воспитание в молодёжной среде, сохранение верности традициям. Газета «Бригантина» (такое она получила название в результате объявленного в районе конкурса) уже шестой год ежемесячно выходит в районной газете «Селивановский вестник». Газета, освещая многие стороны жизни школьного социума, является и нашим общим средством массовой информации. В ней юные журналисты рассказывают об интересных делах, проходящих в школах, в Нравственно-патриотическом объединении во имя Дмитрия Донского, в Центре внешкольной работы, охватывая деятельность среды подросткового возраста всего района. Каждый номер газеты сопровождается колонкой шеф-редактора, где часто говорится о наших нравственных ценностях и ответственности молодого поколения за их сохранение.

Заметным явлением в системе духовно-нравственного воспитания объединения и его связи с социумом является летний лагерь дневного пребывания «Донцы». Его работа строится на основе программы духовно-нравственного и патриотического воспитания «Донцы».

В Нравственно-патриотическом объединении во имя Дмитрия Донского за последние годы произошла смена поколений, появилось много новых воспитанников, для которых летний лагерь становится очень важной ступенькой в деле духовно-нравственного и патриотического воспи-

тания и приобщения к традициям объединения. Опыт в организации летнего лагеря показал действенность программ духовно-нравственного и патриотического воспитания. Ежегодно мы уделяем внимание знаменательным датам истории: 200-летию Отечественной войны 1812 года, 400-летию освобождения Москвы от поляков и другим историческим событиям, 140-летию посёлка Красная Горбатка. В этом году программа носит название «Потомки преподобного Сергия» и посвящена 700-летию со дня его рождения.

Наши ребята ходят в форме, а начало каждого дня благословляется молебном у иконы нашего небесного покровителя Дмитрия Донского в храме святых Сергия и Никона Радонежских.

Направления деятельности объединения, такие как молодёжное паломническо-краеведческое бюро «Святыни земли Селивановской», Дмитриевские историко - краеведческие чтения, конкурсы-фестивали «Пасхальный подарок», «Дни добрых знаний», театральная студия, молодёжная районная газета «Бригантина», летний лагерь «Донцы», различные конкурсы и фестивали являются составляющими системы духовно – нравственного и патриотического воспитания НПО во имя Дмитрия Донского. И как свеча, стоящая на подсвечнике, светит всем, так и мы способствуем тому, чтобы опыт нашей работы стал достоянием всего подросткового социума Селивановского района.

В будущее мы смотрим с надеждой и оптимизмом.

Материалы о деятельности нравственно-патриотического объединения во имя Дмитрия Донского размещаются на сайте www donskoj.ru и на сайте Центра внешкольной работы www.cvr.ucoz.ru (в поисковой строке).

Артюхов А.А.

Креационизм и теории самозарождения и панспермии: точки соприкосновения

Происхождение жизни – это проблема, которая остро стоит перед современной наукой, как светской, так и богословской. Решить ее представляется сложным делом, так как существует множество теорий, разнящихся в своем существе и деталях. Следует отметить, что светские теории возникли не на пустом месте. Они основаны на эмпирическом знании, которое отрицать нельзя из-за очевидности и доказуемости с помощью эксперимента.

С развитием естественнонаучных знаний происходил отказ от некоторых теорий, так как последние основывались на тех знаниях, которые не предполагали наличие других знаний, полученных позже. Например, теорию спонтанного зарождения жизни опровергли в XVIII веке Ладзаро Спалланцани и в XIX веке Луи Пастер, сформулировав теорию биогенеза, то есть происхождения жизни от родителей.[1]

Что касается теории креационизма, то она ставит первопричину всего живого – Бога. Креационизм основывается на Откровении, которое лежит в основе богословия. Он не проверяется абсолютно эмпирически, но некоторыми относительными экспериментами и умозаключениями возможно доказать Божественное происхождение живых существ. Например, появление живых организмов возможно было только сразу в разнообразии, так как трофические цепи не могут существовать без одного звена как в настоящее время, так, следовательно, и в прошлом. Жизнь появляется «сразу в виде экосистемы, целостность которой вполне сопоставима с целостностью многоклеточного организма»[2]. Но здесь может возникнуть

еще один вопрос о том, что жизнь могла сама собой появиться. На него следует ответить примером из эмпирических опытов ученых (С. Миллера, Г. Юри)[3], которые не смогли воспроизвести живое из неживого мира. Значит происхождение жизни – это дело рук Какого-то Высшего разума, Бога? Этот вопрос есть следствие невозможности искусственного создания живого.

В настоящей статье попытаемся выделить некоторые точки соприкосновения креационизма и теорий самозарождения и панспермии для того, чтобы показать возможность диалога между естественнонаучным и богословским мировоззрениями.

1. Теория самозарождения жизни. Эта теория очень древняя. Ее придерживались Демокрит, Аристотель, Августин Аврелий, Парацельс, Ф. Бэкон, Декарт, Бюффон и Ламарк.[4] Суть теории заключается в том, что жизнь зарождается сама собой. Никто и ничто не влияет на ее происхождение. Жизнь возникает «непрерывно и самопроизвольно… из неживой материи, скажем из грязи, росы или гниющего органического вещества»[5]. Теория самозарождения рассматривает трансформацию одного организма в другой, например, зерно превращается в мышь.

Данная теория была опровергнута опытами Франческо Реди и Ладзаро Спалланцани. Точку в доказательстве несостоятельности самозарождения поставил Луи Пастер.[6]

Теория самозарождения с креационизмом имеет точку соприкосновения в том, что и та, и другая гипотезы говорят о происхождении жизни из неживой материи. В Библии написано: «И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею, по тверди небесной… да произведет земля душу живую по роду ее, скотов, и гадов, и зверей земных по роду их»[7]. Отсюда следует, что по теории кре-

ационизма жизнь не сама по себе появилась из воды и земли, а по повелению Бога.

2. Теория панспермии. Эта теория основывается на двух утверждениях. Первое – жизнь существовала всегда. В настоящее время это утверждение опровергнуто, так как считается, что жизнь не относится к «числу фундаментальных свойств Вселенной»[8] в отличие от энергии и материи. Жизнь представляет собой сочетание комбинаций молекул, которые не всегда существовали, так как в прошлом не было тех химических элементов, которые составляют живые клетки (в науке утверждается, что Вселенная первоначально состояла из водорода или нейтронов).[9]

Второе утверждение – споры могут и должны переноситься в космическом пространстве. Эта гипотеза в настоящее время опровергнута. Ультрафиолетовое и рентгеновское излучение, космические лучи опасны для живых организмов. Межзвездные пространства являются очень большими, чтобы споры могли перемещаться на дальние расстояния. Наука в настоящее время располагает эмпирическими данными, свидетельствующими, что споры «не способны ни покидать Землю, ни проникать в ее окрестности»[10].

В 70-е годы XX века ученые предложили обновленную теорию панспермии: жизнь на Землю была принесена на космическом корабле. Эта гипотеза называется направленной панспермией и разработана Лесли Оргелом и Фрэнсисом Криком.[11]

Из общего, что можно выделить между креационизмом и панспермией, является внеземное происхождение жизни. Богословие говорит о том, что жизнь на Земле появилась в результате воли внеземного, трансцендентного Бога. На наш взгляд, и теория панспермии пытается объяснить внеземное происхождение жизни, основываясь на естественнонаучных гипотезах. Теория направленной панспермии носит мистический характер,

что характеризуется попыткой объяснить происхождение жизни на Земле через влияние внеземных цивилизаций – инопланетян. В богословии существует мнение (например, В.И. Курашов), что «приводимые обоснования панспермии (в части обоснования невозможности возникновения первых живых организмов на Земле) равным образом можно относить и к обоснованию любых учений о внеземной природе жизни, в том числе и к креационизму»[12].

Теории самозарождения и панспермии не подтверждаются данными науки, но некоторые ученые придерживаются их.[13] В данной статье были рассмотрены эти гипотезы, а также выявлены их точки соприкосновения с креационизмом. Самозарождение и теория Божественного творения схожи в том, что учат о появлении жизни из неживой материи. Панспермия и креационизм – жизнь появилась на Земли из вне.

В настоящей статье теории самозарождения и панспермии сравниваются с креационизмом для того, чтобы показать несостоятельность разделения науки в своем историческом развитии от богословия, не противопоставлять одно другому, но осмыслять свои выводы и положения в синтезе с богословием, находя в нем ответы на загадки в своих гипотезах. Современные теории происхождения жизни (биохимическая эволюция), тоже не могут прийти к истине и эмпирически доказать свои научные предположения. На наш взгляд, необходимо обратиться к богословию для разрешения вопросов естествознания.

Литература

1. См.: Хоровиц Н.Х. Поиски жизни в Солнечной системе // razlib.ru. библиотека. [Электронный ресурс]. URL: http://www.razlib.ru/astronomija_i_kosmos/poiski_zhizni_v_solnechnoi_sisteme/p5.php (Дата обращения: 23.08.2013).

2. Еськов К.Ю. Удивительная палеонтология. История Земли и жизни на ней // Электронная библиотека ModernLib.Ru. [Электронный ресурс]. URL:http://modernlib.ru/books/eskov_kirill_yurevich/udivitelnaya_paleontologiya_istoriya_zemli_i_zhizni_na_ney/read/ (Дата обращения: 23.08.2013).

3. См.: Происхождение жизни / Биологический энциклопедический словарь. Гл. ред. М. С. Гиляров. — М.: Сов. Энциклопедия, 1986 // Академик. [Электронный ресурс]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_biology/4586/ПРОИСХОЖДЕНИЕ (Дата обращения: 23.08.2013).

4. См.: Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. Глава III. Проблема происхождения жизни / Л.Р. Грэхэм. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе: Пер. с англ. — М.: Политиздат, 1991. — 480 с. // Скепсис. [Электронный ресурс]. URL: http://scepsis.net/library/id_797.html#a4 (Дата обращения: 23.08.2013).

5. Хоровиц Н.Х. Поиски жизни в Солнечной системе // razlib.ru. библиотека. [Электронный ресурс]. URL: http://www.razlib.ru/ astronomija_i_kosmos/poiski_zhizni_v_solnechnoi_sisteme/p5.php (Дата обращения: 23.08.2013).

6. См.: Там же.

7. Быт. 1:20, 24.

8. Хоровиц Н.Х. Поиски жизни в Солнечной системе // razlib.ru. библиотека. [Электронный ресурс]. URL: http://www.razlib.ru/ astronomija_i_kosmos /poiski_zhizni_v_solnechnoi_sisteme/p5.php (Дата обращения: 23.08.2013).

9. См.: Там же.

10. Там же.

11. См.: Там же.

12. Курашов В.И. Креационизм и эволюционизм: методологический анализ противостояния (Богу или обезьяне соразмерен человек?) // Богослов.ru. – 2010. – 13 мая [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/ text/768193.html (Дата обращения: 23.08.2013).

13. См.: Происхождение жизни / Биологический энциклопедический словарь. Гл. ред. М. С. Гиляров. — М.: Сов. Энциклопедия, 1986 // Академик. [Электронный ресурс]. URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/dic_biology/4586/ПРОИСХОЖДЕНИЕ (Дата обращения: 23.08.2013).

Атабеков Т.Р.

Проблемы регионального межконфессионального диалога в миграционном процессе

В современном постсоветском обществе назрела необходимость в более глубоком, конструктивном и качественном понимании духовно - нравственной взаимосвязи в жизни и деятельности общества в целом, как одного из путей развития продуктивного межнационального и межрелигиозного диалога. Причины этой необходимости видны в нескольких важных факторах:

1. Постперестроечное постсоветское общество пребывало в состоянии фрустрации (разочарования), когда настроение и поведение больших групп людей, выброшенных из привычной и понятной им жизни характеризовалось либо депрессивностью, уходом в религию и всякого рода ми-

стику, либо политической и уголовной агрессивностью, а также резкой и трудно объяснимой сменой нравственных оценок и симпатий.

2. Как следствие – появление и продолжающиеся высокие темпы перемещения и миграции населения на территории бывшего СССР, что привело к социальному взаимодействию представителей разных общин. Поэтому также возрастает актуальность проблемы межкультурных и межрелигиозных взаимоотношений в связи с многонациональным составом и многоконфессиональностью современного постсоветского общества, а также в связи с особенностями переживаемого периода истории – распада СССР, локальными войнами, усилением сепаратистских настроений, ростом национального экстремизма и т.д. В связи с интеграцией постсоветского общества в мировое сообщество, снижением согласия и терпимости в социуме, возникает потребность в анализе основных причин религиозных, культурных и социальных разногласий, которые корнями уходят в духовно – нравственные основы общества. В настоящее время проблема необходимости теоритического и практического понимания духовно – нравственной взаимосвязи стоит особенно остро. Её актуальность также объясняется и рядом следующих причин: расслоение людей по экономическим, социальным и другим признакам и связанный с этим рост нетерпимости, терроризма; развитие религиозного экстремизма; обострение межнациональных отношений, и т.д.

Именно поэтому необходимо глубже понять духовно – нравственные аспекты диалога между религиями и мировоззрениями для полноценной и эффективной выработки путей развития межкультурного диалога. И хотелось бы отметить, что назрела необходимость проанализировать данный вопрос духовно – нравственной взаимосвязи, именно в формате процессов происходящих на территории бывшего СССР.

Проанализируем духовно – нравственное состояние постсоветского общества (от периода перестройки до настоящего времени) на основе двух ключевых пунктов:

1) Состояние общества в республиках бывшего СССР в целом к началу периода перестройки и вплоть до 1991 года момента распада СССР.

2) Анализ современного духовно – нравственного состояния общества в странах СНГ и общественно – религиозных процессов (1991 – 2013г.г.), обусловленных появлением и развитием демократических институтов.

Говоря о первом пункте наших размышлений, хотелось бы отметить, что анализ состояния постсоветского общества вызывает различные дискуссии и споры. Но все же необходимо сказать, что корни современного состояния отсутствия понимания духовно – нравственных связей в межкультурном и межрелигиозном диалоге, все же идут в эпоху - идеологического господства машины КПСС, идеологии марксизма-ленинизма, так называемого научного коммунизма и атеизма, и их последствий в последние годы жизни СССР.

Именно то время перестройки характеризовалось, как время духовного обновления общества и развитие борьбы за демократические свободы, и как результат возрождение и развитие общественных (национальных) и религиозных процессов в республиках бывшего СССР. Следует отметить, что советское общество в то время не было готово к таким резким переменам, которые начались в результате объявления политики гласности и демократии. И поэтому так называемое духовное обновление и борьба за демократические свободы вылилась как в негативные, так и в позитивные последствия.

Негативные последствия:

- Обострение национальных отношений было связано, прежде всего, с нежизненностью модели национально-государственного устройства, работавшая в условиях жесткой партийной и государственной административно-командной системы, эта модель в новых условиях развития общества сразу же начала давать сбои; также сказалось и нарастание социально-экономических противоречий – и все это вылилось в межнациональные конфликты;
- В то время, когда в сознании людей сформировался духовный и культурный вакуум в результате массового разочарования в идеологии - началась коммерциализация культуры, широкое проникновение в нее вульгарных, примитивных вкусов, далеко не лучших (в определенном смысле западных секулярных образцов), внедрявших в массовое сознание без духовность, насилие и жестокость, что также послужило причиной падения духовно - нравственных критериев в большей массе общества;

Позитивные последствия:

Уже в середине 80-х гг. стали происходить события, свидетельствовавшие о постепенном отходе от жесткого партийного диктата в сфере духовной жизни и культуры. С 1987 г. начался новый этап в духовной жизни общества, обусловленный широкой гласностью и ослаблением цензуры. Что дало толчок для более широкого развития театрального, кино - искусства – на публику вышло много до того времени запрещенных работ как в театре так и в кино. Были опубликованы ранее не издававшиеся в Советском Союзе произведения русских писателей и поэтов, эмигрировавших в свое время из страны или высланных из нее в советский период. С 1988 г.

начался процесс переоценки отечественной истории, прежде всего ее советского периода.

Также отдельно следует отметить, что началось возрождение религиозной жизни и церкви, прекратились гонения. Происходили передача верующим храмов, их восстановление. Религия вновь становилась важным фактором духовной жизни и духовного возрождения общества. В 1988 г. страна торжественно отметила 1000-летие Крещения Руси. Также и прекратились гонения на представителей других крупнейших религий и конфессий.

Все эти преобразования в определенном плане сыграли позитивную роль в дальнейшем развитии мышления и сознания общества. Но все же в большей своей массе – население СССР находилось в разочаровании, и в пустом духовно – нравственном вакууме.

Ведь даже несмотря на открывшиеся возможности в духовной – религиозной жизни, не все люди были готовы в здравом понимании вступить на данную стезю, и просто выработать для себя ту систему духовно – нравственных критериев, которые могли бы помочь правильно понять те процессы, которые переживало общество на тот момент. Были только лишь адепты основных религиозных течений (которые пронесли свою веру и предпочтения даже во время советского режима, т.е. во время гонений), и интеллигенция, которые все же нашли в себе силы для того, чтобы выстоять в эти трудные времена таких больших перемен в стране.

Причин этому было много – некоторые из них мы рассмотрели ранее в этой статье, но также следует отметить, что те же религиозные и духовные институты к моменту получения свободы – в большей своей части (но не полностью) в практическом плане, были не способны в полной мере восполнить те острые духовно – нравственные нужды, которые были у общества на тот момент. И как результат – появилось много псевдо рели-

гиозных течений, и деструктивных культов, которые стали в свои ряды заманивать отчаявшихся людей (разрушая правильное понимание духовности и религиозной жизни), тем самым также сея семена еще большего недоверия в обществе духовным основам жизни человека, которые также связаны и с нравственностью.

К тому времени религиозная жизнь не могла помочь залечить все те раны, которые проявились в обществе, и особенно остро дали о себе знать уже к моменту распада СССР. Именно поэтому, уже в новую независимую жизнь после СССР, постсоветское общество взяло с собой то недовольство и непонимание или же нежелание понимать проблемы друг – друга, и основных причин этих же проблем, с которыми советское общество столкнулось лицом к лицу к моменту начала периода перестройки, т.е. общество стало закрытым – люди просто закрылись друг от друга во многих аспектах жизни общества.

Парадокс состоит в том, что именно такая позиция в обществе привела к тому, что в дальнейшем уже на постсоветском пространстве проявились проблемы межнационального, межрелигиозного непонимания, нетерпимости и недовольства, а также появился страх в общении у людей друг с другом.

И теперь говоря о втором пункте наших размышлений, давайте проанализируем современное духовно – нравственное состояние нашего постсоветского общества, и постараемся ответить на вопросы:

- каковы же реальные проблемы духовно – нравственной взаимосвязи в данном вопросе?
- и что же можно в таком случае сделать для укрепления данной взаимосвязи в обществе, с целью определения более конструктивных и полезных путей для здравых межкультурных и межрелигиозных взаимоотношений?

Вначале хотелось бы сказать, что то наследие и все те проблемы, которые постсоветское общество взяло с собой в свои независимые страны, и заложило основу тех вопросов, проблем и вызовов, которые уже встали перед нашим современным обществом в целом.

Итак, что же происходит с 1990х годов в постсоветском обществе, именно в формате духовности и нравственности?

В данный период нового социально-исторического поворота в жизнедеятельности людей, когда общество поглощено проблемами освоения рыночных отношений, нестабильностью экономики, политическими сложностями, все более разрушаются социальные и нравственные устои. Это ведет к регрессу гуманности, росту нетерпимости и ожесточению людей, дезинтеграции внутреннего мира личности, вакууму духовности. Другими словами — современное общество переживает не столько экономический, сколько духовно-нравственный кризис, следствием которого является то, что совокупность ценностных установок, присущих сознанию (и в первую очередь детскому и молодежному) во многом деструктивна и разрушительна с точки зрения развития личности, семьи и государства. В обществе исчезли представления о высших ценностях и идеалах. Оно стало ареной необузданного эгоизма и нравственного хаоса. Духовно- нравственный кризис усугубляет кризисные явления в политике, экономике, социальной сфере, межнациональных отношениях. Современное общество утратило традиционные моральные ценности, а новых не приобрело. Все это не дает возможности людям четкого различения понятий добра и зла, правды, достоинства, чести, совести; искажает и подменяет традиционные представления о человеке и смысле жизни.[4]

Кроме того, в настоящее время мы видим попытки искать пути выхода только из финансово-экономического кризиса. В то же самое время

[4]П.К. Таов д.э.н, профессор, Академик РАЕН Заслуженный деятель науки РФ «Нравственные проблемы современного общества России» *http://intercircass.org/?p=781*

игнорируются провалы и несостоятельность широко применяемой концепции радикального либерализма в целом в условиях секулярного общества, при расцвете безнравственности в поведении людей. В связи с этим возникла реальная опасность хаоса в нравственном воспитании людей. В настоящее время многие выдающиеся умы пытаются найти рецепты от кризисов, не определив их истоки. Т.е. пытаются лечить симптомы, а не причину болезни. Господствующий в настоящее время технократический подход уводит человечество от важного понятия в жизни каждого человека - истины. Путь к ней лежит через сбалансированное мышление, которое признает главенство духовного над материальным, а не наоборот, что приводит к тупику. Появилась острая необходимость в ином мышлении, новых подходах в развитии взаимоотшений в обществе, т.к. в настоящее время у людей практически не осталось стимулов для того, чтобы самоотверженно служить своим ближним и обществу в целом, а без этого любые планы по развитию общества будут осуществляться с большими трудностями, или же вовсе потерпят крах. В настоящее время в современном обществе мы наблюдаем два пути расслоения общества в плане утраты моральных и этических норм:

а) нормы поведения, которые прежде опирались на те или иные формы идеологии, поэтому естественной реакцией многих людей, разочарованных и растерявшихся в связи с утратой привычных идеалогических принципов, стал поворот к религии (в определенных случаях - это созидающие религиозные течения, но также к сожалению появление и радикальных, экстремистических и диструктивных течений);

б) последствия радикального либерализма, когда в обществе стали подменивать существующие морально – этические ценности в различных областях жизни и деятельности человека (смещение традиционных понятий института семьи, потеря взаимоуважния и взаимопонимания в обществе между различными слоями, нациями и народами, и др.).

А теперь попытаемся ответить на второй вопрос наших размышлений.

Именно поэтому, говоря о нашей проблематике, следует сказать, что здесь огромную роль играет духовная составляющая жизни человека – а именно религиозные основы. И представители – руководители, и их со труженники, основных религиозных конфессий, чтобы найти реальные и конструктивные пути эффективного диалога и построения правильных и сбалансированных взаимоотношений в постсоветском обществе, обязаны доносить как до своих адептов, так и всему обществу (делая акцент в первую очередь на молодом поколении) моральные принципы и этические нормы (лежащие в основе учения христианства и ислама), которые дают здоровую основу для взаимоотношений в обшестве как в межрелигиозном, так и в межкультурном аспектах. Т.е. им (молодежи в первую очередь, и старшему поколению в том числе) в настоящее время просто необходимо предоставить возможность познать со всей серьезностью истинные принципы нравственности и духовности, чтобы они не стали тем «потерянным поколением», из – за образовавшегося ваакума в обучении общества основам нравственного воспитания. И не просто говорить об этом, а учить их «практическими шагами» делать все для того, чтобы сохранить те моральные ценности, которые были оставлены в наследие предками, уважавшими религиозные традиции своих и чужих народов.

Такой подход в правильном анализе и подходе к духовно – нравственному аспекту в межрелигиозном и межкультурном диалоге, позволит найти точки соприкосновения (не смотря на разногласия в культурных, исторических, ментальных и др. аспектах), и тем самым эффективно и продуктивно строить механизм правильных и сбалансированных взаимоотношений.

В заключении хотелось бы отметить, что духовно нравственные взаимосвязи в межрелигиозном и межкультурном диалоге все равно идут к религиозным основам жизни общеста (духовной составляющей), из которой потом формируется и нравственный аспект взаимоотношений. Поэтому, хотим мы того или нет причина проблем в человеческих взаимоотношениях сводится к одному человеческому пороку – эгоизм. И именно этому пороку дается очень хорошее, толковое и глубокое объяснение в плоскости учений двух крупнейших религий как христианство и ислам. Но по моему мнению все же принципы христианской этики (христианства) дают именно глубокое понимание данному факту как с точки зрения духовной и нравственной составлющей жизни человека, так и с практической. Впрочем это уже отдельный разговор.

Поэтому говоря о проблеме духовно – нравственной взаимосвязи в отношениях людей в обществе необходимо и нужно затрагивать ту составляющую этого вопроса, которую открывает и объясняет религия (христианство или ислам) в контексте своего учения.

Литература

1. П.К. Таов д.э.н, профессор, Академик РАЕН Заслуженный деятель науки РФ «Нравственные проблемы современного общества России» http://intercircass.org/?p=781

2. «Традиционная мораль и межнациональные отношения: мнения священнослужителей», 4 августа 2011 г. http://www.pravmir.ru/tradicionnaya-moral-i-mezhnacionalnye-otnosheniya-%E2%80%93-mneniya-svyashhenosluzhitelej/

3. Перестройка. http://ru.wikipedia.org/wiki/Перестройка

4. Professor David Gooding, Dr.John Lennox The Bible and Ethical Education: The Myrtlefield Trust, 1995.

Ахмадулина С.З.

Церковь как место объединения конфессиональных групп в городском пространстве

В истории России православная церковь сыграла значительную роль и оказала существенное влияние на все стороны развития общества. Ещё с момента принятия христианства на Руси, церкви и монастыри являлись главными проводниками в деле распространения государственной религии, создания государства и формирования менталитета населения.

Вместе с русскими поселенцами в 17 столетии в Забайкалье пришла и православная вера, где в отдалении от духовных и религиозных центров России культурное влияние церкви и религии было, безусловно, преобладающим в жизни русского народа. Это справедливо для истории Сибири в целом.

В данной статье в качестве предмета исследования выступают конфессиональные группы г. Верхнеудинска (с 1934 г. – Улан-Удэ). Верхнеудинск во второй половине XIX – начале XX веков представлял собой многонациональный город, населённый русскими, евреями, поляками, татарами и представителями других национальностей. Несмотря на то, что здесь функционировали еврейская синагога, в дальнейшем польский костёл и татарская мечеть, были прочны позиции православной церкви, а православные храмы занимали значительное место в жизни города и его жителей. Количество верующих, исповедующих православие, на протяжении исследуемого периода, и в более раннее время, превосходило по своей численности остальную часть жителей.

К середине XIX века в Верхнеудинске действовали 4 церкви – церковь иконы Одигитриевской Божьей Матери (Одигитриевский собор),

церковь Образа Спаса Нерукотворного (Спасская церковь), Троицкая кладбищенская церковь, церковь Вознесения Господня и 4 часовни, одна каменная и три деревянные[4; фонд 337, опись 1, дело 47, л.104].

Православная религия, будучи государственной, была главным элементом жизни города и важным институтом организации деятельности местного населения, определяя жизнь каждого православного человека от момента рождения и до самой смерти. Религиозным влиянием были охвачены и «стар и млад», все слои населения. Ни одно семейное событие не проходило без религиозного участия. Обязательным у христиан был обряд крещения. Светский свадебный комплекс горожан включал религиозный обряд венчания. Когда жизнь подходила к концу, человек исповедовался и протоиерей читал молитвы. Непререкаемой традицией было посещение церкви в родительский день, когда читались поминания, служились панихиды, а на могилах - литии.

Таким образом, церковные обряды играли большую роль в жизни горожан, являясь её неотъемлемой частью. И, несмотря на неоднозначное отношение к церкви, они старались следовать и исполнять религиозные обязанности.

Наиболее массовой формой участия городского населения в религиозной жизни было не только посещение церкви и исполнение обрядов, но и участие в религиозных праздниках. Так, по воспоминаниям известного Верхнеудинского старожила М.В. Танского, в 70-80-е годах XIX века «если в культурной жизни Верхнеудинска наблюдалось затишье, то «веселье» царило в дни религиозных праздников. На Пасхе, на Базарной площади устраивали карусель. Вся в блёстках и мишуре выглядела она нарядно и привлекала не только ребят, но и взрослых»[9; С.25]. Большое оживление на городских улицах вызывали крестные ходы - торжественные многолюдные религиозные процессии, в которых могли принять участие в ка-

честве зрителей неправославные жители города. « …Здесь народа сборы раз бывают в год: Спаса и Собора вместе крёстный ход. Сотня экипажей ждут у городьбы, иноверцы даже видны средь толпы»[2].Эта традиция продолжается и в настоящее время, играя немаловажную роль в городской жизни современного Улан-Удэ.

Государственные праздники, открытие новых учебных заведений и едва ли не всякое значимое для города начинание, сопровождалось крёстным ходом. В свою очередь организация крёстных ходов способствовала укреплению позиций церкви в обществе.

Неотъемлемой чертой конфессионального быта были богомолья. Их совершали, как правило, в ближайшие монастыри и часовни, где хранились почитаемые реликвии. К этому времени богомолья для значительной части горожан имели не только религиозную, но и познавательно-развлекательные цели (приобретение новых впечатлений, отдых).

Одним из ярких проявлений участия горожан в религиозной жизни была материальная поддержка храма и притча. Так, в 1877 году Иакинф Петрович Фролов в пользу причта Одигитриевского собора пожертвовал 500 руб. в билетах Государственного банка на вечные времена на поминовение родителей, а в 1882 году такая же сумма была пожертвована купцом Петром Лосевым. В 1899 году староста, отставной Коллежский регистр Николай Августович Паув пожертвовал на благоустройство храма и строительство каменной ограды при соборе 2 391 руб. В 1903 году известный благотворитель, верхнеудинский мещанин Пётр Аввакумович Фролов построил на свои средства в сумме 23 000 рублей, за рекой Удой второклассную церковную школу, которая по решению Верхнеудинского городского общества стала именоваться «Фроловской»[5; С.236]. Таким образом, члены прихода всемерно поддерживали церковь. При этом самыми крупными были пожертвования купеческого сословия.

По мере развития довольно широкой и разветвленной светской инфраструктуры культуры в городе в пореформенный период, церковь была поставлена в условия необходимости приспособления к изменившейся ситуации. Сказалось это, прежде всего в заметном расширении светских функций церкви, в частности исполнение обязанности наблюдения за всеми библиотеками и читальнями, состоянием нравственного воспитания в учебных заведениях и т.п.

С целью более широкого привлечения различных слоев городского населения к делам религии и церкви основные конфессии города Верхнеудинска, не только православная, во второй половине XIX в. принимают активное участие в культурно-просветительской и благотворительной деятельности, а также в деятельности различных общественных организаций.

Так, с середины XIX века церковь активно включается в целенаправленную благотворительную деятельность. Церковная поддержка граждан шла в трёх направлениях: материальная – тарелочные и кружечные сборы в пользу нуждающихся прихожан, медицинская – амбулаторное обслуживание населения прихода, и просветительная – открытие церковно-приходских, библиотек, школ грамоты, воскресных школ, народных религиозных чтений[8].

Большой вклад православная церковь вносила в образование. Особенно её роль, в этом процессе, усилилась в конце XIX века, что было связано с правительственными мерами в области народного образования. Отражением этого процесса является возрастание значения церковно-приходских школ, задача которых была сформулирована в «Правилах» от 13 июля 1884 года. В них подчёркивалось, что «школы сии имеют цель утверждать в народе православное учение веры и нравственности христианской и сообщить первоначальные полезные знания». Согласно «Правилам», церковно-приходские школы были одноклассными с двухлетним и

двухклассными с четырёхлетним обучением. В первых обучали детей молитвам, священной истории, краткому катехизису, церковному пению, чтению церковной и гражданской печати и письму, начальным арифметическим правилам. Во вторых, кроме перечисленных предметов, преподавались история церкви и страны. Преподавание, как правило, вели священники и церковнослужители. Содержались церковно-приходские школы на городские средства и на средства собора. Так, в 1896 году в городе функционировала одна церковно-приходская школа с числом учащихся 17 человек (12 мальчиков и 5 девочек)[4; фонд 10, опись 1, дело 1171, л.11]. В 1903 году при Одигитриевской церкви была открыта женская двухклассная церковно-приходская школа. В 1907 году в школе было 150 девочек, которых обучали 6 учителей[6; С.29] , помимо этого собор содержал две одноклассные школы[4; фонд 10, опись 2, дело 530, л.8].

При Спасской церкви также имелись церковно-приходские школы: второклассная учительская школа и 5 одноклассных (1914 год). Увеличение школ было вызвано как политикой царского правительства в деле распространения православия, так и значительным ростом городского населения, стремящегося к повышению уровня грамотности, и недостатком при этом светских учебных заведений.

Несмотря на сложное материальное положение, нередко низкий образовательный уровень самого духовенства, связанный с недостатком квалифицированных кадров священно - и церковнослужителей, недостаток учебных пособий, несовершенную программу обучения, церковно-приходские школы являлись одним из источников приобщения населения к знаниям.

Наличие и существование церковно-приходских школ в единой системе православной культуры города, явилось относительно стабильно развивающейся системой в духовном образовании общества[7; С. 97].

Церковь содействовала распространению религиозных знаний среди населения, используя для этого различные формы. Помимо церковно-приходских школ, одной из таких форм стали церковные библиотеки и воскресные школы. Практически при каждой церкви имелись свои библиотеки, однако в этом плане по богатству особо отличается Одигитриевский собор. В 1906 году в Верхнеудинске была открыта общественно-церковная библиотека. Кроме того, с 15 ноября 1904 года при Одигитриевской церкви велись в воскресные дни внебогослужебные чтения[1].

Как мы видим, взаимодействие приходской общины и церковного причта не ограничивалось лишь церковными службами. Духовенство в этот период времени выступает как одна из движущих сил общества, не только активно привлекая к своим делам прихожан, но и само, участвуя в жизни города.

На протяжении всего XIX – начала XX веков священники и диаконы состояли законоучителями практически во всех светских учебных заведениях города, являясь самыми высокооплачиваемыми учителями, что служило для них способом улучшения материального положения. Так, например, священник Сергей Прокопьевич Старков в 1899 году состоял заведующим Заудинской церковно-приходской школы. В этом же году был утверждён в должности законоучителя Верхнеудинской женской прогимназии. А в 1902 году Старков освобождается от обязанностей приходского священника Верхнеудинского Одигитриевского собора для занятия должности законоучителя Верхнеудинских городских училищ и Верхнеудинской женской прогимназии. Немаловажна роль православных священников в общественной жизни города в XIX – начала XX веков. Представители духовенства исполняли различные нагрузки в светских учреждениях. Так, например, священник Анатолий Александрович Лавровский в 1876 году избран директором Верхнеудинского отделения комитета попечительского о тюрьмах и народного здравия. Священник Александр Фё-

дорович Сперанский в 1906 году был назначен на должность депутата от Духовного ведомства в заседаниях Верхнеудинской Городской Думы[3].

Таким образом, несмотря на происходившие в обществе изменения, православная церковь продолжала оставаться важнейшим институтом культуры города, вносила весомый вклад в развитие культурно-просветительской и общественной жизни Верхнеудинска. Функционирующие православные церкви и их приходы можно с уверенностью назвать «духовным лицом» города.

Литература

1. Ахмадулина С.З. Церковь как место объединения конфессиональных групп в культурном пространстве г. Верхнеудинска в конце XIX – начале XX в. / Кирилло-Мефодиевские чтения – 2013: мат-лы респ. науч-практ. конф. (24 мая 2013 г.). – г. Улан-Удэ, 2013. - С.60-74

2. Бурлаков Н.Н. Город Верхнеудинск. Картины природы и быта: поэма в стихах / под. ред. Карнышева. – Улан-Удэ: НАРБ, 1996. – 160с.

3. Голованова М.А. Православное духовенство города Верхнеудинска в XIX веке / М.А. Голованова // Образование и культура XXI век: материалы межрегиональной научно-практической конференции. – Улан-Удэ, 2000. – С. 72-73.

4. Государственный архив Республики Бурятия (ГАРБ), фонд 337, опись 1, дело 47, л.104; фонд 10, опись 1, дело 1171, л.11.; опись 2, дело 530, л.8

5. Жалсараев А.Д. Поселения, православные храмы, священнослужители Бурятии XVII-XX столетий / А.Д. Жалсараев // Энциклопедический справочник. - Улан-Удэ, 2001. – 448 с.

6. Митыпова Е.С. Православные храмы в Забайкалье (XVII начало - XX века) / Е.С. Митыпова. – Улан-Удэ, 1997. – 104с.

7. Митыпова Г.С. Православие в истории и культуре Бурятии / Г.С. Митыпова. – Улан-Удэ, 2005. – 192 с.

8. Паликова Т.В. Благотворительность в городах Забайкалья во второй половине XIX – начале XX века. / Т.В. Паликова // Социальная защита: история и современность: материалы научно- практической конференции (город Улан – Удэ, 14 июня 2001 год) - Улан – Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 2001. – С.46.

9. Танский М.В. Странички из прошлого Улан-Удэ (Верхнеудинск в 70-80 –х годов XIX века) / М.В. Танский. - Улан-Удэ, 1966. – 30 с.

Бахтин С.В.

Любовь – основа духовного опыта и религиозной веры (по работе Ильина «Путь духовного обновления»)

Первым и глубочайшим источником духовного опыта является духовная любовь. Её надо признать основным и необходимым «органом» духовного опыта. И каждому христианину это должно бы было быть ясным без доказательств.

Живое своеобразие духовной любви может быть и должно быть описано. Что это за состояние – любовь? И чем отличается духовная любовь от недуховной?

Там, где начинается любовь, там кончается безразличие, экстенсивность: человек собирается и сосредотачивается, его внимание и интерес концентрируется на одном содержании, именно на любимом; здесь он становится интенсивным, душа его начинает, как бы накаляться и гореть. Любовь даёт человеку, по слову Платона, сразу – душевное богатство и ду-

шевную бедность: богатство – ибо человек нашёл сокровище своей жизни, которым он владеет и которое он как бы носит в себе: отсюда чувство душевного изобилия, силы, счастья, повышенного интереса к жизни и благодарности за всё это; бедность – ибо у человека возникает чувство, что он никогда не владеет своим сокровищем до конца и что без него и вне его он сам скуден, печален и одинок: отсюда чувство душевной скудости, слабости, несчастья, разочарования во всём и ропот на свою лишённость и нищету. И всё же, несмотря на эту тоску лишённости, человек чувствует себя обогащённым и богатым.

Вот почему любовь есть радость, которая не покидает человека даже и в страдании, но светит ему сквозь все неудачи, лишения, огорчения. Любовь есть счастье, в котором душа перестаёт каменеть, становиться подвижной и лёгкой, и человек обращается ко всему миру с сочувствием и добротой.

Любовь есть доброта – не только потому, что она окружает сочувствием свой любимый предмет, печётся о нём, страдает и радуется с ним, но и потому, что любовь, сама по себе, даёт человеку счастье и вызывает у счастливого потребность – осчастливить всё и всех вокруг себя и наслаждаться этим чужим счастьем как излучением своего собственного.

Любящий человек воспринимает предметы внешнего и внутреннего мира совсем иначе, чем человек с сухим и каменным сердцем. Вот почему любящая душа воспитателя, врача, духовника есть священное орудие для новых постижений. Любящий человек может проявить полное самоотречение, может принести многое в жертву добровольно, не думая о других неискренних путях.

Настоящая любовь действует и проявляется в жизни.

По мнению Ильина, человеку доступна двоякая любовь: любовь инстинкта и любовь духа. Различие их в том, что любовь земная ищет того,

что данному человеку нравится, и всё определяется приятностью и удовольствием, и заканчивается разочарованием, так как слепо приписывает объекту любви всевозможные совершенства.

Духовная любовь тяготеет к качеству, достоинству и совершенству. У человека, живущего духовной любовью, чувствующее и чуткое сердце обращено как бы от природы на объективно хорошее, на такое, что на самом деле «добро зело». Духовная любовь есть как бы некий голод души по Божественному, в каком бы обличии это Божественное ни появилось.

Из этого ясно, что духовная любовь не исключает чувственную любовь. Она очищает, освящает и облагораживает чувства. Сила чувств и сила духа сочетаются в гармонии души, и появляется духовное видение в мире вещей и в мире людей.

Можно сказать, что духовная любовь есть не что иное, как вкус к совершенству, или – верный духовный орган для восприятия Божественного совершенства, как на небесах, так и на земле.

Всё это означает, что любовь к совершенному отверзает человеку очи духа и является первейшим и главнейшим источником веры в Бога. Кто что любит, тот того жаждет и ищет. А так как искомое есть Бог – подлинно реальное совершенство, то он Его и находит. Человек, который получил этот опыт и это доказательство, никогда не почувствует себя одиноким, тайна одиночества связана с тем, что человек отворачивается от Бога, но Бог никогда не покидает человека и ждёт его лепты любви.

Итак, любовь к совершенству есть источник религиозной веры. Именно на этом пути человек становится верующим в подлинном и чистом смысле этого слова. Только духовная любовь может вызвать в душе духовное прозрение, которое вызовет к жизни пламя веры. Тогда вера превращается в средоточие души и в жизненный путь.

Нельзя начать веровать в силу логических, отвлечённо умственных доказательств или аргументов. Вера не даётся доказательствами. Ибо источник веры не в рассуждении, а в предметном горении сердца. Вера не даётся волевому нажиму, ибо источник веры не в волевом решении («буду веровать»), а в силе созерцательной любви.

Вера становится главным в жизни человека, - главным источником настроений, решений, слов и дел. Вера вдохновит и направит волю, раскроет уму новые горизонты, облагородит чувства и откроет духовное зрение, отличающее добро от зла, ибо Бог есть добро и совершенство. Если вера человека построена на духовной любви, то она откроет ему, что Бог есть дух и любовь. Только через живую, огненную любовь можно познать, что Бог есть Любовь. И потому человек не только видит Бога, но и любит Его по завету Евангелия «всем сердцем», «всею душою», «всем разумением» и «всею крепостию» (т.е волею своей).

Духовная любовь является источником духовного опыта, который глубже всякого умственного доказательства. Подобное познаётся только подобным. Поэтому только духом можно познать Дух, как высшее существо всех вещей и людей. Только через духовную любовь можно познать Бога и через этот духовный опыт, человек сможет прочувствовать Евангелие.

Ильин делает вывод, что духовный опыт, этот живой источник веры и религии, не есть ни выдумка, ни суеверие. Он есть подлинная реальность; и в каждый момент и призван пережить его, удостовериться в нём и усвоить его. И тогда он увидит, что из этого источника действительно проистекает благодатный поток в человеческую жизнь и во всю человеческую культуру.

Не подлежит сомнению, что духовная любовь и духовный опыт даются не всем людям в одинаковой мере и в одинаковом виде. Они сами (и

любовь, и опыт) суть дары благодати, и кому они даются «сами собой», как бы от природы, то не имеет заслуги. Однако необходимо беречь этот дар, растить его, открывать ему доступ во все внутренние пространства души и предоставлять ему водительство в жизни.

Итак, человек не может жить без веры. Но без веры в Бога жизнь человека становится бесплодной, пошлой и разрушительной – мнимой жизнью, ведущей к бесчисленным страданиям и всеобщему разложению.

Вера не есть просто некоторое ощущение или чувство, она есть целостный жизненный опыт.

Следовательно, путь же к вере и к Богу именуется духовной любовью, и первое, что она может и должна дать, есть свобода. Вера вовлекает в свой процесс и волю, и мысль, и слово, и дело – всё сразу, всего человека, ибо вера исходит из глубины человеческой души. Но для того, чтобы вера возникла – человек должен быть в своей вере свободен. Здесь имеется в виду, прежде всего внешняя свобода человека. Свобода от внешнего и противодуховного запрета и принуждения. Внешняя свобода даёт человеку приобрести внутреннюю свободу.

Таким образом, можно сделать выводы:

1. По мнению Ильина, человеку доступна двоякая любовь: любовь инстинкта и любовь духа.
2. Любовь к совершенству есть источник религиозной веры. Именно на этом пути человек становится верующим в подлинном и чистом смысле этого слова.
3. Духовная любовь является источником духовного опыта, который глубже всякого умственного доказательства.
4. Путь же к вере и к Богу именуется духовной любовью, и первое, что она может и должна дать, есть свобода.

Белоусов П.А.

Современные проблемы пола в свете русской религиозно-философской традиции

В 21 век человечество вошло в состоянии нарастающего духовного кризиса, связанного с радикальными сдвигами во в всех сферах человеческой жизни - экономической, политической, технологической, вероисповедной, морально-этической, художественно-эстетической и др. Общей чертой кризисных явлений становится снятие культурных запретов, сложившихся в процессе развития западного общества. Особенно глубокие изменения в антропологических основаниях человеческого бытия — в репродуктивной сфере. «Проявлениями этого процесса являются восхождение промискуитета, шведских браков, бой- и гёрл- френдизмов, также подрывающие такие основополагающие доминанты цивилизованного общества как брак и семья. К феноменам этой же категории относится массовая гомосексуализация и лесбианизация, феминизация мужчин и, наоборот, маскулинизация женщин и т. д., причем не скрываемые, официально-признаваемые, даже афишируемые и активно пропагандируемые, во все более растущей степени оказываеющие влияние на важнейшие сферы жизни людей, в том числе на политику государства. Иначе говоря, имеет место процесс деформации исконно женских и мужских ролей в обществе.»[4]

Эротическая деформация общественного сознания затронула и Россию, пусть и в меньшей степени, чем западный мир. Культивированию ложных ценностей способствует так называемая визуальная революция, связанная с новыми культурными технологиями, обращенными к человеческому глазу. Вектор визуализации направлен на эксплуатацию физического зрения в ущерб духовному зрению. Поворот к визуализации духовной культуры Запада произошел в эпоху Ренессанса, когда изобразитель-

ные искусства начали эстетизировать человеческую плоть и разжигать «похоть очей» эротическими соблазнами. Противоположный антивизуализационный вектор социокультурного развития предлагался Реформацией. «Сегодня опыт прошедших пяти столетий убеждает, что в пространстве социокультурной визуальности ренессансный напор оказался сильнее реформационного. «Похоть очей» не удалось утихомирить. Современный человек, одолеваемый ею и терпящий от ее игрищ гигантский нравственный урон, вынужден признать, что его каждодневные визуальный впечатления не соответствуют никаким нормам духовной экологии и моральной гигиены. От чрезмерного потребления недоброкачественной визуальной продукции происходит засорение, отравление и разрушение экзистенциального «Я». В визуальном опыте преобладают коррозийно-деструктивные элементы демонического свойства, подтачивающин личность, негативно воздействующие на ее жизнь и судьбу»[3].

Тенденция к визуализации культурного простанства парадоксальным образом рождалась и самим протестанутизмом. Парадокс протестантизма состоит в том, что он перенес свободу человеческого выбора из области веры в мирские (профанные) заботы человека, которые поглощали психическую энергию христианина и ослабляли его веру в Бога. «Массовый человек» рационально технизированного общества все больше утрачивает сакральные смыслы и способность к мистическим переживаниям; в нем исчезает чувство таинственности онтологических оснований человеческой жизни (рождение, смерть, болезни, старение и др.). «Констатация того факта, что современный человек не испытывает потребности к переживанию нравственных ценностей и осознанию трансцендентных сущностей свидетельствует о том, что ответственность и свобода, связанная с концептом выбора претерпели существенные изменения. Потеряна вертикаль, которая связывала человека с Богом или определяла необходимость существования для него высших духовных ценностей и его собственную человеческую состоятельность.»[9]

Вывод о необходимости сохранения традиционных ценностей русского народа злободневен в ситуации глобализационных вызовов, затрагивающих отечественную культуру и выраженных в агрессивном распространении эстетики постмодернизма, манифестом которой провозглашается творческая свобода от любых культурных запретов, от ценностной иерархии и ставящей цель раскрепощения подавленных эротических желаний, чтобы сделать «голое наслаждение» основным смыслом современной культуры.

Демографическая проблема, особенно острая для России и развитых стран Западного мира, в ее конкретно – эмпирической данности (низкая рождаемость, распространение морали вседозволенности, распад семьи и др.) отражает изменения, происходящие в глубинной сфере межчеловеческих отношений, связанной с половой природой человека, не отделимой от способности к продолжению рода. Половая проблема является «тайной тайн» человеческого существования, - в ней отражаются фундаментальные экзистенциальные ценности и в ней же лежат истоки эволюции брачно-семейной (родовой) жизни людей, принадлежащих разным культурам, эпохам, поколениям, социальным группам. Половое влечение, связанное с инстинктом самосохранения рода, объективно заложено в генетических предпосылках собственно человеческих отношений между мужчиной и женщиной в форме половой любви. В человеческом мире половая любовь одухотворяется и индивидуализируется, в чем проявляется «хитрость» биологической природы, стихийно действующей в интересах рода, нуждающегося в усовершенствовании индивидуумов в филогенетическом процессе генно-культурной коэволюции. Вместе с тем, и продолжение рода и половая любовь могут выступать в качестве самостоятельных ценностей, о чем говорит весь культурный путь этого сильнейшего человеческого чувства. Любовь к лицу – это влечение одушевленного существа к другому для соединения с ним и взаимного восполнения жизни и для обретения через другого

(своей половины) совершенной целостности и полноты жизненной взаимности в форме личного самоутверждения и самоотрицания.[16]

Половой диморфизм в человеческом роде связан не столько с морфофизиологическими характеристиками полов, сколько с душевно-психологической инаковостью мужчины и женщины, поэтому их брачный союз («становление единой плотью») предполагает преодоление каждой из сторон индивидуального эгоцентризма, себялюбия и готовность к долготерпению, смирению, милосердию, принятию личности другого, что и определяется чувством любви, соединяющим в себе высшие духовные интенции человеческого существа. На почве половой любви происходит выход человеческой души за пределы собственного естества, осуществляется пересоздание духовного облика, явленного в открытости личности всему миру, в победе чистой духовности над унижающей достоинства человека животностью. Если безличная родовая любовь способна противостоять темной и слепой силе природного закона смерти плотским размножением, то личная любовь в перспективе возвышает человека до его истинной целостности в духовной телесности.

Неизбежный внутренний антагонизм между интересами земной любви как основы родовой жизни, оправдывающей необходимость, целесообразность деторождения в браке и связанной по причине первородного греха с чувством полового стыда, и интересами духовной личности, утверждающей в индивидуальной половой любви метабиологические цели, частично снимается в родительском бескорыстном чувстве любви к детям, которое придает браку нравственное значение и, тем самым, сближает и гармонизирует плотское и духовное, родовое и индивидуальное в человеческой природе.

Понятие пола и весь разнообразный лексико-семантический ряд наименований проявлений интимной жизни в русской духовной традиции, не тождественно пришедшему к нам с Запада понятию секса, в котором

половая связь берется в ее физиологической («технологической») обособленности от личностно-духовного начала и может совершаться без любви, т.е. в самооторванности от индивидуально-определенной сущности носителя иного пола как предмета витальной страсти для представителя противоположного пола. «Ничего личного, просто секс» - девиз приверженцев половой свободы.

Через всю христианскую культуру проходит идея о иерархической связи телесного и духовного, об онтологической данности вертикальной оппозиции двух начал человеческой природы (дух должен владеть телом). Внутренняя связь духа и живого тела образует смысловую целостность, без которой следует распад человеческой личности. Тело манифестирует дух, а дух очеловечивает тело, поэтому бестелесный дух становится «чистым» сознанием или логическим абсолютом, а «бездуховное» тело превращается в биологический организм.

Православно-христианская антропология глубже и тоньше, чем античные традиции выражает связь душевно-духовных феноменов с телесной организацией человека. По словам С.С. Аверинцева, для христианина «тело - не осанка, а боль, не жест, а трепет, не объемная пластика мускулов, а уязвляемые «потаенности недр»; это тело не созерцаемо извне, но восчувственно изутри, а его образ слагается не из впечатления глаза, а из вибрации человеческого нутра.»[2]

В христианской традиции природа земного человека рассматривается как поврежденная в результате первородного греха, поэтому человеческое изначально слабое существо, не способное самостоятельно противостоять греху. Созданный по образу и подобию Бога, при наличии свободной воли он может при поддержке церкви (исповедь, покаяние, причащение) бороться с собственными грехами, одним из которых является страсть похоти. Ее животно-природная укорененность в человеческой плоти порождает желания, которые могут вытесняться волевым усилием и пере-

ключением внимание на добродетельные цели. При этом греховная идея прелюбодеяния не исчезает из культурного пространства, но находится в сфере маргинальных ценностей. В современной буржуазной культуре половые желания приобрели черты объекта купли-продажи. Идея греха прелюбодеяния перестает быть запретной, постыдной, что приводит к моральному оправданию недолжного поведения. В душе человека происходит неправильная реакция на запрет блуда, санкционированный религиозной моралью. Правильный образ жизни определяется критериями семейно-брачного благочестия, в котором оптимально сочетаются абсолютные моральные ценности с реальными условиями жизни христиан.

В православной традиции телесный низ не отвергается, как нечто непристойное, а встраивается в ценностною вертикаль субординации телесного и духовного начал, в которой утверждается человеческое достоинство способности личности подчинять свое тело требованиям разума и нравственности. В этом плане плотские влечения, как витальная функция, могут оцениваться с нравственной и эстетической точки зрения (положительно или отрицательно) в зависимости от духовного состояния общественной среды на основе общих критериев добра и зла, принятых в конкретно-историческом сообществе людей. «Растление плоти как бы материализация растления духа, - писал С.С. Аверинцев. Собственно говоря, - пол как таковой - на языке наших современников, секс - есть абстракция, имеющая смысл в контексте анатомии и психологии, но отсутствующая в экзистенциональной реальности человека; именно потому, что человек есть существо, жизнь которого никогда не может иметь невинной самоидентичности телесных отправлении животного. Все в человеке духовно, со знаком плюс или со знаком минус, без всякой середины: то, что в наше время на плохом русском языке принято называть «бездуховностью», никоим образом не есть нулевой вариант, но именно отрицательная величина, не отсутствие духа, но его порча, гниение, распад, заражающий вто-

ричным образом и плоть… Секс сам по себе, как предмет соответствующих научных дисциплин, духовно, нравственно, эстетически бескачественен; свою злокачественность или доброкачественность, свое проклятие и растление, или, напротив, очищение и освящение он получает извне, от иных отнюдь не материальных уровней нашего бытия»[1]. Христианский гуманизм видит в доброй воле к порождению детей решающее условие оправдания плотских наслаждений в соединении полов в семейно-брачном союзе, символизирующем нечто большее, чем физическое влечение и сближение. Духовное единение мужчины и женщины, выраженное во взаимном доверии и прощении, возвышает плотскую любовь.

В русской культуре радикальный разрыв со старой табуированной традицией пытались осуществить на новой религиозной основе представители авангардистского направления эпохи модернизма задолго до европейского постмодернизма. Особое место среди них занимал В.В. Розанов, взгляды которого разделяли Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов, В.Иванов и др.

В эпоху Серебряного века в русской культуре происходят глубокие сдвиги, связанные с обуржуазиванием повседневной жизни образованных слоев общества, утратой ею смысловой зависимости от религии, подменой метафизических оснований утилитарными ценностями. Творцы новой культуры пытались сакрализировать, наделить мифологическим статусом всеобщего частные, бытовые темы, чтобы вернуть изменяющейся социокультурной реальности метафизические смыслы, используя новые слова и образы. Одной из общих тем, объединивших литераторов, поэтов, журналистов, философов начала XX века, стала проблема пола, вызванная процессами эмансипации женщин и новыми отношениями в семейно-брачной сфере. В русском декадансе конца 19-начала 20 века формируется идея нового религиозного сознания, принципом которого должна стать мистическая религия пола, освящающая человеческую плоть, ее самую «огнен-

ную точку» и «самое реальное и в то же время мистическое утверждение бытия в Боге» (Д. Мережковский). Адепты «Третьего Завета» отвергают старое христианство с его догматом о грехопадении человека, мешающим осуществлению «великой религиозной революции» под знаком сексуальной свободы как предвосхищение «царства Святой Плоти на Земле».

Ярким выразителем переходной кризисной эпохи, пытавшимся переоформить на языке мифа новую идею социального пола в единстве со смыслообразами Бога, души, свободы, любви, жизни, смерти и др., составляющими суть христианской культуры, был В. Розанов, который обвинял традиционное христианство в бездушном отношении к половым вопросам, в подавлении и репрессировании половой страсти, превращающих пол только в биологический инстинкт, необходимый для продолжения рода. По мнению В. Розанова «бесполое христианство» («религия бессеменного зачатия») опустошает пространство культуры, снимает смысловую напряженность, рождающуюся из отношений полов, поэтому нуждается в замене новым религиозным сознанием, основанным на расширенном, всеохватывающем различные стороны человеческой жизни онтологическом (ноуменальном) понимании пола. Виноватой в банализации темы любви и пола, в симуляции реальных чувств и переживаний В. Розанов считает русскую литературу, влияние которой на сознание читающих людей всегда было огромно, но в эпоху русского модерна начинается девальвация печатного слова и понижение ценностного статуса реальности, стоящей за словами — знаками. С одной стороны, В. Розанов боролся с православной церковью за ее якобы ханжеское отношение к половой любви и культивирование символической бесполости человека, с другой стороны, он не увидел за тенденцией к раскрепощению пола в десакрализированной демонстративной культуре снятия всех покровов с интимной сферы большей опасности, заключающейся в подавлении духовного начала сексуальностью, «обнаженным полом», раздетым «голым человеком». «Сама идея

«освящения плоти», идея «святой земли», с помощью которой новые христиане стремились подняться над традиционной православной церковью и преодолеть ту пропасть, что отделяла церковь и светскую культуру, - сама эта идея в сущности была способом освящения именно секулярной культуры, в которой «тело» уже давно торжествовало победу над духом»[5].

Для В. Розанова пол есть «второе темное ноуменальное лицо» в человеке после разума, а весь человек вообще есть «трансформация пола», все «остальное» в человеке выражает и развивает тайну пола. Через пол произойдет обожение человека, ибо связь пола с Богом большая,чем связь ума и совести с Богом. Квинтэссенцией этой связи является семья и рождение детей; семья имеет мистическую, иррациональную, сверхэмпирическую природу.

В брачном союзе (супружестве) совершается не объединение мужского и женского полов, а раздвоение единого пола – вечно становящегося андрогината, внутри которого незримо присутствует таинственный «Третий». Супруги – это священники тайны жизни, родящие «плоды плоти» и «плоды блага», т.е. детей и любовь. Семья, по представлению В. Розанова, реальное начало религиозного в человеке, она есть синтез земли и неба, первичности жизни и мистической вечности, «настоящее духовное отечество»[15]. Загадка рождающего пола является собственно загадкой рождающего бытия. «Пол в человеке подобен зачарованному лесу, то есть лесу, обставленному чарами и который сторожат чары. Показываются «страшилища», которых человек даже не смеет назвать; ни кисть, ни слово не смеют даже передать показавшегося. Человек бежит в ужасе, и снова цель достигнута: зачарованный лес остался тайной... «Зачарованный лес».. есть лес, окружающий младенца, откуда растет младенец и даже где он зарождается, «зачинается». Таким образом, склонение всего мира перед полом, есть поклонение мира младенцу»[11; С. 325-354]. В этой загадочности, «где порок бежит к непорочнейшему» скрывается причина профанизации

половой сферы в секуляризованной культуре. В. Розанов так отвечает на вопрос о противоречивой сути пола: «Прежде всего – точка, покрытая темнотой и ужасом; красотой и отвращением; точка, которую мы даже не смеем назвать по имени, и в специальных книгах употребляем термины латинского, т.е. мертвого, не ощущаемого нами с живостью языка. Удивительный инстинкт; удивительно это чувство, с которым у человека «прилипает язык к гортани», он «не находит слов», не «смеет» говорить, как только подходит к корню и основанию бытия в себе»[11; С. 21]. «Но наравне с этим страхом быть увиденным, - продолжает В. Розанов, - раскрыться перед другим, замечательна столь же мучительная жажда пола – раскрыться, притянуть к себе и показать себя… Что за сочетание жажды остаться непременно тайною, но с мучительнейшей надеждой, жаждой, чаянием, что-то кто-то некогда сорвет и разорвет эту тайну?» [11; С. 22] Люди стыдливо закрываются в поле одеждой, однако одежда не только прикрывает, но и указывает, украшает пол. Отсвет и сосредоточенное устремление пола открывается в человеческом лице, в коже: «кожа - начало эстетики человека, да и весь путь ее: без кожи – ни привязанности, ни влюбления, ни любви представить вовсе нельзя! – даже не было бы их наверное!» [11; С. 19]

Западный мир, ориентированный на рост материального благополучия породил «бесплодную» городскую цивилизацию, в которой смещена традиционная (первичная) женская физиологическая роль матери, связанная с полом. Западный феминизм в его радикально-неолиберальной форме заменяет понятие пола понятием рода (гендер) и утверждает, что половые характеристики («мужественность» и «женственность») не являются врожденными, а навязаны современному обществу патриархальной (маскулинной) культурой. Радикальный феминизм деформирует фундаментально-онтологическую полярность (андрогинность) мужского и женского, несущих в себе две формы жизнетворяшей энергии, резонирующих одна в

другой. (Синергийность мужского (ян) и женского (инь), согласно древнекитайским учениям, является основой мировой гармонии).

Эмансипация современной социоцентрически ориентированной женщины наряду с положительными результатами (получения реального экономического и политического равноправия) привела ко многим негативным последствиям демографического порядка - «размытости половой идентификации в связи с трансформацией символов «женственности» и «мужественности» и их вариативности: росту тенденции маскулинизации («омужествления») женского поведения в ущерб природному предназначению женского начала – готовности к материнству, состраданию, самопожертвованию, жалости, прощению, любви[14]. Ложно понятое равенство полов оборачивается «половым партнерством» на основе механического влечения и без каких-либо нравственных обязательств. Массовая культура западного мира, не критически воспринятая в постсоветской России, лишает пол чувства тайны и культивирует в молодых поколениях бесстыдное отношение к чувственно-плотской стороне любви вопреки заложенному уже в первобытной культуре чувству стыда, связанного с половой функцией человека.

Низкая рождаемость в большинстве семей приводит к сужению пространства кровнородственных связей, к изменению степеней родства людей, рожденных в малых (нуклеарных) семьях, и как следствию – «вымыванию» из речевой практики слов, означающих формы родства: шурин, золовка, деверь, свояк, двоюродный, троюродный, дядя, тетя и др.

Информационно-коммуникативное пространство (радио, телевидение, гламурная газетно-журнальная среда, постмодернистская литература, интернет, обыденное речевое общение) заполняет тусовочно-попсовый жаргон, объединяющий заурядное сквернословие, самодовольную вульгарность, рыночную пошлость, похабство и т.д. Неприличные (табуированные) слова, субкультурные формы речи, ставшие нормой для языкового

сознания значительной части населения, могут свидетельствовать о деградации ценностно-смыслового мира русского человека. Особую тревогу должно вызывать «речевое раскрепощение» современной женщины, связанное с распространением и легитимизацией обсценной лексики во всех статусных слоях общества. Вместе с изменением техники языкового выражения происходит упрощение культуры человеческих отношений: деромантизация и вытекающая из нее эмоциональная «рассекреченность» интимной жизни.

В средствах массовой информации (телевидение, гламурная пресса) практикуется публичное обсуждение взрослыми, а косвенно в него включаются и дети, проблем половой жизни людей. Подобная десакрализация «прикровенных» сторон человеческого существования, по мнению антропологов и психологов, противоречит общему биосоциальному механизму передачи информации о репродуктивной сфере по внутрипоколенным, а не межпоколенным, т.е. от родителей к детям, каналам связи[13].

Преждевременное возбуждение полового чувства у детей в результате тотальной эротизации культурно-символического пространства жизненного мира «массового человека» может обернуться нарушением антропологических констант, таких как самотождественность, самотрансценденция, целостность, открытость и других – тем или иным образом связанным с качеством человеческой эмоционально-чувственной жизни. Психолого-педагогические наблюдения за становлением детского мироощущения убеждают в том, что в ребенке пол действует, не имея еще конкретного предмета полового интереса. «Так называемая «асексуальность» детства относится именно к тому, что в детском существе пол ещё внеэмпиричен, что в нем еще нет «половой жизни»[7]. «Ребенок, т.е. в ком пол скрыт, не выявлен, объективно не действует – не знает стыда»[11; С. 22].

Сознание ребенка по своей природе, следовательно, целомудренно, что является своеобразным иммунитетом от раннего «заражения» детей

взрослыми чувствами. Вот почему важно ограждать слух и зрение детей от взрослой «сниженной» лексики, от «картинок» из взрослой (интимной) жизни. Он не знает и истинного смысла «плохих слов», которые звучат во взрослой среде и могут ребенком подражательно произноситься.

Растущий ребенок усваивает смыслы человеческих отошений и поступков. От отрочества к юности в его внутренний мир входит могучая сила пола. По словам В.В. Зеньковского «жизнь пола в человеке является самой трудной и неустроенной стороной в нас» и его устроение связано с нахождением гармонии между требованиями самого пола и воздействиями на него культурных ценностей. В.В. Зеньковский анализирует проявление полового чувства в подростковом и юношеском возрасте и видит главную ценность полового чувства в порождающей им потребности в любви. Личность подростка (отрока) попадает в творческий плен «таинственной силы пола, она воспламеняется тем огнем, который разгорается в темной глубине юного существа, но этот новый плен уже связывает личность с таинственными недрами «земли», уходит корнями в извечную софийную основу мира. Личность расплывчата, но в ней иначе льется уже кровь земли, могучие токи творческой силы пола ее заполоняют. К чему эта сила, какие задачи она ставит и поставит — это все неясно, нов отрочестве происходит таинственное «возвращение» или таинственное сочетание с миром в его безграничности, в его софийной вечности,- но увы через двусмысленную силу пола...»[11; С.121]

Рационализированная европейская цивилизация за последние два столетия истощила христианский дух в самой таинственной и противоречивой сфере – сфере половой любви. 100 лет назад В. Розанов дал жесткую, но в чем-то справедливую и для современного западного мира, оценку западной цивилизации: «Цивилизация европейская, не сейчас только, но и всегда, вечно, была и есть «неплодущая» цивилизация; она никогда не вознесла «до неба» (гордо и вместе свято) «чрева носящего» и «сосцов пи-

тающих». Женщина сыграла в ней «большую роль», но «игривую», как-то допустила (да и как было не допустить, когда это лежит в смысле всей цивилизации), чтобы отнеслись «игриво» именно к специфическим женственным и материнским в ней чертам. Как мало незначаще и тускло в ней участие женщины, дитяти; это типично не женственная, и потому типично не нежная цивилизация; типично не «детская», т.е. не невинная»[11; С. 53]. Сниженный уровень духовности, культивируемый поп-культурой, разрушает ценностную вертикаль «верха» и «низа» в человеке и заключает в себе опасность «брутализации» (огрубения, примитивизации) человеческой чувственно-телесной природы. Акцент на телесности, осязательности, тактильности, эротичности выступает в качестве эстетической доминанты современного «нового» (постмодернистского) искусства. «Легкое» отношение к половой жизни, в значительной степени обусловлено влиянием «телоцентрического» принципа в современной массовой культуре. Потребительско-гедонистический взгляд на пол лишает серьезности брачно-семейную жизнь, связанную, в первую очередь, с рождением детей и ответственностью за их воспитание, а в духовно-культурном аспекте приводит к росту девиантных форм поведения.

Изменения, которые совершаются в брачной, прокреационной, интимной сферах жизни в конце XX – начале XXI столетия, по их глубине и значимости для будущего русского народа демографы и социологи называют революционными. Обособление полового поведения от репродуктивного и активная переориентация мужчин и женщин на возможность освобождения эротики от нравственной регуляции, выход сексуальности за пределы брака, оправдание адюльтера и другие отклонения от социокультурных норм моногамной модели поддержания непрерывности жизни «уже не могут интерпретироваться однозначно как отклонения от нормы, а

должны скорее рассматриваться как признак существенных и необратимых трансформационных сдвигов в самом институте семьи»[6].

Гедонистическая установка на самоцельность наслаждений ведет к демонстративному нарушению общественных норм поведения в связи со стремлением к разнообразию эротических развлечений, и, как следствие, к пресыщенности и оскудению самого наслаждения, в чем обнаруживается пустота внутреннего мира гедонистической личности. Негативный опыт раскрепощения полового чувства в западном демократическом обществе во второй половине 20 века показал, что религиозные игры с полом опасны в онтологическом смысле: они не привели к «освящению» пола, но способствовали эротизации культурной эпохи в целом. «Розанов считал, что христианство культивирует бесполость и тем самым уничтожает целостность человека. Культура XX века, отреагировав на этот вызов, «освободила» человека от мнимых или истинных пут христианства и наглядно продемонстрировала противоположный сценарий жизни: всё не просто дозволено, все технологично до порнографической обнаженности и ясности...Сегодня институт семьи фактически рухнул. И очевидно, что вскоре рухнет и «лунный мир лунных людей», ибо и это не будет нужным и интересным ни культуре, ни механическому человеку XXI века»[10].

В современном потребительском обществе встает жизненно важная проблема осознания факта необходимости ограничения принципа наслаждения и связанных с ним желаний. Этическому ограничению должны подвергаться проявления эгоистического своеволия, а не сами наслаждения. Себялюбие определяет тенденцию к дегуманизации, потере нравственного содержания в межличностных отношениях полов. Этически достойные действия, вытекающие из принципа наслаждения обретают нормативно ценностное обоснование в содержательной коррекции с принципами пользы (равенство, взаимопользование, справедливость), совершен-

ства (самовозвышение человека над чувственно-телесными желаниями, стремление к умеренности), альтруизма (желать блага другим людям, творить милосердие) [12]. Выход из тупиковой ситуации видится в системной культурной политике, направленной на возрождение в новых условиях семейных ценностей на основе синтеза религиозной и светской духовности. Как уже отмечалось, русская ментальность складывалась под влиянием православия, а подлинная же христианская духовность раскрывает смысл любви в контексте всей человеческой жизни, видя в ней не только природно-биологическое начало продолжения рода, но и способ переживания уникальности другой личности, форму преодоления одиночества и утверждения добрых чувств в человеческих отношениях.

Литература

1. Аверинцев С.С. Брак и семья: несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи// Человек. 2004. № 4. с.109-110

2. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской культуры. М., 1977. с. 62

3. Бачинин В.А. «Похоть очей» (перекрестие визуальной антропологии и визуальной теологии)// Человек. 2014. №2. с.148

4. Гаджиев К.С. О детабуизации морали// Вопросы философии. 2013. №12. с.152

5. Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.с.332

6. Голод С.И. Семья, прокреация. Плюральность эротического ландшафта//Человек.2010.№4. С. 44

7. Зеньковский В. В. Детский возраст. М. 1996. С. 166

8. Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете жристианской антропологии. М.,1996, с.121

9. Киселева Н.С. Концепт выбора в христианской и постхристианской культурах// Вопросы философии. 2013.№12.с.58

10. Климова С.М. В.Розанов и М.Фуко о странностях любви. Век XX.//Человек.2008.№1.с.130-131

11. Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М.;1995.

12. См. Апресян Р.Г. Идея морали. М., 1995. С. 185-189

13. См. Драгунская Л.Д. Культура как морфология переживания//Человек.2010. №6.с.66-69

14. См. Петрова Р.Г. Гендерология и феминология. М., 2008.

15. См. Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 107-140

16. См. Соловьев В.Л. Философский словарь. Статья «Любовь». Ростов-на-Дону., 2000. С. 248-251

Бендин А.Ю.

Русская Православная Церковь и феномен имперской веротерпимости (вторая половина XIX – начало XX в.)

Религиозное законодательство, сформировавшееся в Российской империи к середине XIX в., опиралось на базовый принцип, согласно которому, среди религий, существующих на территории государства, единственной истинной верой является Православие. Поэтому государство, признавая абсолютную истинность православной веры, должно было охранять особые правовые привилегии Церкви и защищать ее паству от «отпадений» и «совращений» в «раскол», инославие и иноверие. Иными словами, закон наделил Православную церковь исключительным право-

вым статусом «первенствующей и господствующей» среди всех легальных конфессий империи.

В основу этого исключительного статуса были положены нормы церковного права, ставшие частью государственного законодательства. Особое положение Православной церкви в Российской империи было закреплено Основными государственными законами. Статья 40 Основных законов Российской империи гласила, что «первенствующая и господствующая в Российской Империи вера есть Христианская Православная Кафолическая Восточного исповедания» [27. Ст. 40].

К числу преимуществ, придающих Православной церкви значение «господствующей», относились: 1) принадлежность к ней императора, как «верховного защитника и хранителя догматов господствующей веры», а также наследника престола, императрицы и супруги наследника; 2) законодательное вменение в обязанность губернаторам оказывать содействие православной миссии и обеспечивать ее охрану; 3) признание за церковными праздниками Православной церкви статуса гражданских; 4) первенствующее положение Православной церкви во время торжественных церемоний, сопровождавшихся богослужениями; 5) особая защита, предоставляемая законом православным священнослужителям [30. Л. 233 об, 238 об.].

Отмеченные преимущества Православной церкви носили так называемый *внешний* характер, обусловленный, прежде всего, особыми отношениями с государством и верховной властью. Они не нарушали прав и интересов, действующих в империи «иностранных» конфессий и общин, с которыми «господствующая» Церковь непосредственно соприкасалась. Столкновение миссионерских интересов и государственное принуждение происходило в области тех правовых преимуществ Православной церкви, которые можно отнести к категории *внутренних,* принадлежавших к области межконфессиональных отношений.

К ним относились постановления о членстве в Православной церкви, статьи законодательства о переходе в православие, привилегии относительно монополии на миссионерскую деятельность, правовые преимущества в вопросах о смешанных браках и конфессиональной принадлежности детей, родившихся от этих браков [24. Л. 238-239.].

Только «господствующая» Православная церковь в силу своего особого положения в государстве обладала монополией на миссионерство и, следовательно, имела исключительное право свободно принимать в свою юрисдикцию всех без исключения инославных и иноверных подданных империи. Более того, закон запрещал чинить препятствия тем, кто пожелал присоединиться к Православной церкви [33. Ст. 70, 77, Ст. 6.]. Свобода перехода в православие из других вероисповеданий отнюдь не означала возможность *выхода* из него. Институт членства в «господствующей» Церкви определялся положениями Устава о предупреждении и пресечении преступлений. Статья 47 Устава гласила: «Как рожденным в православной вере, так и обратившимся к ней из других вер запрещается отступить от нее и принять иную веру, хотя бы то и христианскую» [28. Ст. 47.].

«Господствующий» статус Православной церкви свидетельствовал о том, что российское государство признавало ее исключительную роль не только в религиозном, но и в историческом, политическом и этническом отношении [23. Л. 238]. Наделяя Православную церковь особыми преимуществами, государство видело в ней и «единую истинную на земле религию», и «национальную веру» русских государей и русского народа [5. С. 88–90.].

Это давало основание официально рассматривать переход из православия в другие вероисповедания «как торжество нерусских начал над русскими, и на русских людей, переходящих в другие вероисповедания, культ

которых отправляется на иностранных языках, смотреть как на лиц, недостаточно твердых в государственном патриотизме» [6. С. 92.].

Закон, защищая достоверность Православия как эксклюзивной религии спасения, сохранял тем самым монопольное право на исключительную власть над находящимся в юрисдикции Церкви населением, прежде всего – над этнической группой русских – великороссов, малороссов и белорусов. Законодательная защита православия, как единственной истинной религии русского народа, являлась краеугольным камнем системы вероисповедных отношений в России [7. С. 89.].

Правовое закрепление экклезиологического эксклюзивизма Православия, которое находило опору в исторических и религиозных традициях, являлось, таким образом, основой его «господствующего» статуса, по отношению к которому деятельность легальных конфессий и общин *неправославных* народов империи регулировалась законодательством о веротерпимости. Феномен российской веротерпимости носил сложный, исторически индивидуальный характер. Для понимания его содержания и специфики необходимы институциональные и функциональные характеристики, способные дать целостное представление об этом своеобразном явлении, характеризующем имперское устройство Российского государства.

Для решения этой исследовательской задачи целесообразно проанализировать феномен российской веротерпимости в трех аспектах – правовом, функциональном и институциональном. Иными словами, веротерпимость следует рассмотреть не только с правовой, но и с функциональной точки зрения – как бюрократический механизм, и как инструмент политического и социального контроля. Не менее важным является установление *границ* – верхней и нижней, которые определяли исторически менявшееся правовое пространство, в котором действовал российский институт веротерпимости с середины XIX – до начала XX в.

Начнем с того, что «правила веротерпимости», закрепленные в законодательстве, институционализировали неправославные этнические сообщества империи в системно организованную иерархию конфессий, наделив их правовым статусом «терпимых». Эти признанные законом религиозные организации официально именовались «иностранными», так как их духовенство и паства не относились к «коренному» русскому населению, а религиозные центры находились, как правило, за границами империи [25. Л. 2, 6.].

Основными критериями терпимости «иностранных» конфессий являлись традиционность, легальность происхождения и этнический характер. К середине XIX в. веротерпимость приняла форму особого института права и управления, для которого было характерно сочетание равенства и неравноправия. Все терпимые конфессии делились на высшие – христианские (инославные), и низшие – нехристианские (иноверные). Различия в объеме религиозных прав, существовавшие внутри иерархии *объектов* веротерпимости, сочетались с равенством всех «иностранных» конфессий перед законом.

Институт веротерпимости встраивал «иностранные» конфессии в государственный механизм правового регулирования, в котором кодифицированные нормы религиозного права получали силу светских законов. Наделение правил духовной дисциплины «иностранных» конфессий статусом законов Российской империи способствовало превращению религии в средство легитимации общественного и политического устройства. Утверждаемый законом и духовной дисциплиной контроль духовенства за религиозно-нравственной жизнью верующих дополнялся религиозной практикой формирования политической лояльности российской монархии. Органы управления «иностранных» конфессий, интегрированные в систему государственной власти, представленной МВД, возглавлялись иерархией,

входившей в состав российского чиновничества в качестве высшей духовной бюрократии.

Созданный таким образом механизм государственно-духовного управления выполнял ряд важных функций по обеспечению безопасности государства, сохранению традиционной религиозности неправославного населения, поддержанию межрелигиозного мира и социальной стабильности.

Непосредственным *субъектом* веротерпимости являлось государство. В роли опосредованного субъекта выступала «господствующая» Православная церковь. Наделенная исключительными привилегиями, эта церковь стояла *над* институтом веротерпимости, занимая по отношению к «иностранным» конфессиям высшее, иерархически формирующее место. Конфессии и общины старообрядцев и сектантов, отколовшихся от «господствовавшего» Православия, находились *вне* действия института веротерпимости. Они не признавались законом и подвергались правовой дискриминации.

Исторически сложившаяся взаимосвязь монархии и «господствующего» Православия придавала феномену российской веротерпимости своеобразный характер, отличавший ее от правовых моделей «церковь – государство», которые сложились в законодательствах европейских стран к середине XIX в. [20. Л. 483.].

Имперская модель институционализации религиозно-этнического многообразия страны не укладывалась в правовые рамки, принятые в конституционных государствах – католических и протестантских [31. С. 518. Л. 3, 41.]. В юридическом плане российская веротерпимость оказалась наиболее близкой к религиозному законодательству единоверных государств – Греции и Сербии. Конституции этих государств, признавая православие в качестве господствующей церкви, предоставляли свободное отправление обществен-

ного богослужения только признанным законом религиозным сообществам. Кроме того, сербская и греческая конституции содержали специальную оговорку о недопустимости прозелитизма среди православного населения [19. С. 32.].

Однако, несмотря на известную схожесть названных религиозных законодательств с российской веротерпимостью, этот правовой институт в условиях самодержавно-абсолютистской монархии имел свои специфические особенности, выделявшие его среди законодательных систем конституционных европейских государств.

Достаточно указать, что правовые нормы, действовавшие в Российской империи в XIX – начале XX вв., содержали ряд существенных ограничений религиозной свободы, среди которых можно назвать: а) запрещение миссионерской деятельности для неправославных религиозных сообществ; б) запрет на свободный выбор веры и образования новых религиозных групп среди признанных законом вероисповеданий; в) зависимость личных прав подданных империи от вероисповедания [14. С. 494–496.].

Указанные ограничения, характерные для российского законодательства о веротерпимости, не соответствовали представлениям о свободе совести, которые сложились в западноевропейской правовой мысли и отчасти воплотились в законодательной практике во второй половине XIX в. Различия, существовавшие в законодательствах западноевропейских государств и России, вызывали у правоведов потребность в их научном осмыслении. Для того, чтобы определить правовой объем религиозной свободы, свойственный имперской веротерпимости, был необходим сравнительный анализ законодательств западных государств и России. Одним словом, следовало выяснить степень соответствия российских норм «свободы веры» передовым западноевропейским стандартам, сведенным в понятие «свобода совести».

Известный российский правовед А. Д. Градовский сформулировал основные положения, составившие в совокупности западноевропейское представление о «свободе совести». В этот перечень вошли: а) свобода публичного отправления богослужения по обрядам своей веры; б) свобода избрания вероисповедания; в) свобода проповеди с целью обращения в свою веру лица, принадлежащего другому исповеданию, и основания новой церкви; г) возможность пользоваться всеми политическими и гражданскими правами, несмотря на принадлежность к той или другой церкви [2. С. 336. Л. 3 об.].

Тем самым свобода совести предусматривала защиту прав личности свободно и без участия государственной или церковной власти избирать то или иное вероисповедание и беспрепятственно следовать ему. Свобода совести предполагала также право на образование религиозных обществ и исключала возможность государства прибегать к религиозному принуждению граждан в пользу привилегированной государственной церкви. Однако последовательная реализация указанных положений была свойственна, по замечанию Градовского, далеко не всем западноевропейским государствам [3. С. 333, 453–456.]. С точки зрения этого правоведа, объем веротерпимости, как он задан был в российском законодательстве, сводился, в сущности, к праву отправлять богослужение [4. С. 335.].

Столь же невысоко оценивал правовой объем религиозной свободы, представленный в нормах российской веротерпимости, не менее известный специалист в области права Н. М. Коркунов. Пытаясь осмыслить специфику российского феномена посредством сравнения с законодательствами США и Западной Европы, Коркунов пришел к выводу, что: «Отношение русского законодательства к религиозной свободе характеризуется тем, что оно обеспечивает не столько свободу, сколько равенство вероисповеданий» [16. С. 495.].

С точки зрения западного стандарта свободы совести подходил к оценке российского института веротерпимости известный правовед М. А. Рейснер. По его мнению, свобода веры по действовавшему праву «сводится к некоторой религиозной самостоятельности терпимых в империи и находящихся под управлением государства духовных обществ». Рейснер отказывался видеть московско-византийские и западноевропейские основы российского религиозного законодательства и утверждал, что: «Наша веротерпимость в своих основаниях, не современная, правовая западная и не христианская вероисповедная, а скорее древнеримская, национальная. Наше право не знает разделения государства и духовных обществ, ни свободы этих последних, ни свободы личной веры и совести» [26. С. 157, 160.].

Сформулированные дореволюционными правоведами определения российской веротерпимости представляли собой попытку осмыслить это сложное, противоречивое явление с точки зрения религиозной свободы, критерием которой служили западные нормы свободы совести. Критическое отношение к институту российской веротерпимости основывалось на том, что правовые принципы свободы совести не предусматривали «господствующего» правового статуса церкви религиозного большинства, предлагая взамен правовое равенство и равноправие всех конфессий.

Наличие у православия этого исключительного «господствующего» статуса с неизбежностью ставило «иностранные» религиозные организации Российской империи в положение «терпимых», а так называемых «раскольников», в разное время отпавших от «господствующей» Церкви, в положение дискриминируемого религиозного меньшинства. Следует отметить, что статьи 44–45 “Основных государственных законов Российской империи” о «свободе веры» не распространялись на общества старообрядцев и сектантов, отколовшихся от Православной церкви в течение двух последних столетий (конец XVII–XIX вв.). Эти религиозные общества в официальной терминологии объединялись под общим названием «раскола» [32. С. 522, 2, 76.].

Под этим термином понималось: «как старообрядчество, отделившееся от законной иерархической власти, при полном сохранении всех существенных обрядов, а тем более догматов веры, так и разные направления, выродившиеся от него около половины XVII века и образовавшие, кроме двух главных ветвей раскола *поповщины* и *беспоповщины,* множество толков и сект обрядового раскола, а в связи с ними, под иностранным воздействием, не малое также количество еретических сект *мистического* (скопцы, хлысты и др.) и *рационалистического* характера (молокане, духоборцы, штундисты и др.)» [8. С. 3.].

В юридическом отношении «раскол» находился в принципиально ином положении, нежели «иностранные» вероисповедания [29. Ст. 60.]. Правительственная нетерпимость по отношению к «расколу» в форме дискриминационных административных постановлений, целенаправленно действующих против многочисленной группы коренного русского населения, была продиктована причинами религиозного и политического характера. В основе этой нетерпимости к «своим», лежал традиционный союз Православной церкви и монархического государства [13. С. 102-122.]. По отношению к лицам, отпавшим от православия, светское законодательство империи придерживалось норм канонического права «господствующей» церкви. По словам Н. Суворова, церковь: «смотрит на всякое отделение от неё как на преступное нарушение её порядка». В свою очередь, и «государство не допускает образования раскольнических и еретических сект в смысле признанных религиозных обществ» [17. С. 354–356, 522.]. Поэтому действовавшее российское законодательство ставило «раскольников», прежде всего великорусских старообрядцев, в правовом отношении принципиально ниже, чем представителей нехристианских «иностранных» исповеданий – мусульман, иудеев, ламаистов и язычников [11. С. 9-11, 11].

В пореформенный период началась постепенное упразднение действия «специальных административных постановлений о раскольниках». В

результате, нормы *административной* терпимости начинают трансформироваться в нормы положительного *права*, действие которых распространялось на «раскольников от рождения» [10. С. 12-13, 866-875].

Первые позитивные перемены в правовое положение «раскола» внесли указы от 19 апреля 1874 г., и от 3 мая 1883 г. [12. С. 53.]. По словам Ар. Попова: «Только закон 3 мая 1883 года, дозволивший раскольникам богомоление, implicite признал раскол за особое, юридически существующее исповедание» [18. С. 473.]. Однако вплоть до издания указа от 17 апреля 1905 г. действовавшее российское законодательство не признавало легальный статус религиозных общин «раскольников», выводя их за пределы веротерпимости, установленные для «иностранных исповеданий» [1. С. 78-82].

Нетерпимость, проявляемая государством в форме административных запретов и правовой дискриминации русского «раскола», позволяет определить границы российской веротерпимости. Рубеж между государственной терпимостью и нетерпимостью проходил по линии принадлежности к «господствующей» Церкви, независимо от срока давности. Легализация или дискриминация религиозных общин и религиозно-правовое положение духовенства и мирян целиком зависели от этого решающего религиозного фактора.

Нормы права, отделявшие «господствующий» статус православия от правового положения «инославных» христианских церквей, одновременно выступали в качестве *верхней* границы российской веротерпимости [21. Л. 238 об.]. Если конкретизировать этот вывод на конфессиональном уровне, можно отметить, что рубеж, непосредственно разделявший два правовых статуса на «господствующий» и «терпимый», проходил между православием и Римско-католической церковью . Это обстоятельство создавало для государства особые сложности в соблюдении демаркационной линии, которая очерчивала объем религиозных прав Римско-католической церкви, отделяя их от исключительных привилегий православия.

Правовые границы веротерпимости, как *верхняя*, так и *нижняя*, носили подвижный характер, находясь в прямой зависимости от объема привилегий «господствующей» Православной церкви. Верхнюю границу российской веротерпимости формировали законы, отделявшие область прав «иностранных христианских исповеданий» от исключительных привилегий Православия. Нижняя административно-правовая граница проходила между нехристианскими «иноверными исповеданиями» и юридически дискриминируемыми конфессиями и общинами старообрядцев и сектантов.

Указ о веротерпимости от 17 апреля 1905 г. впервые сократил часть статей, защищавших исключительные привилегии православия на сохранение неприкосновенности его конфессиональных границ, и утвердил право членов этой церкви на личный религиозный выбор. Лица, формально числившиеся православными, получили теперь легальную возможность покинуть «господствующую» Церковь без ущерба для своих гражданских прав. Тем самым впервые была существенно сужена область государственного принуждения, применяемого для поддержания господствующего статуса православия среди конфессий и религиозных общин России. Соответственно было расширено правовое пространство религиозной свободы для старообрядцев и сектантов, получивших правосубъектность, необходимую для выполнения своих религиозных обязанностей [9. С. 52].

В результате издания указов от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г. границы веротерпимости изменились. Религиозные сообщества, не признаваемые ранее законом, получили правовой статус «терпимых». Дискриминация по религиозным мотивам была, в основном, упразднена. Упраздняя элементы дискриминации, которые были характерны для действовавшего ранее религиозного законодательства, правительство вносило сокращения в объем *внутренних* привилегий Православия, которые были

связаны с его отношением к старообрядцам и сектантам. Новые законы завершили строительство института веротерпимости, добавив к нему новые объекты правовой регуляции и нормы религиозной свободы.

До издания указа от 17 апреля 1905 г. понятие «веротерпимость» уместно употреблять в *узком* смысле слова, так как ее объектом традиционно являлись только «иностранные исповедания». После легализации общин старообрядцев и сектантов веротерпимость следует понимать уже в *широком* смысле слова. Признание государством религиозных прав дискриминируемых ранее религиозных сообществ придало феномену российской веротерпимости *универсальный* характер.

Литература

1. *Бендин А. Ю*. Польский мятеж 1863 г. в судьбах старообрядцев Северо-Западного края Российской империи // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. – 2011. – № 1. – С. 78–82.

2. *Градовский А. Д.* Начала русского государственного права. О государственном устройстве / А. Д. Градовский // Собр. соч. : в 7 т. – СПб., 1901. – Т. 7. – Ч.1, – С. 336; Справка о свободе совести. – СПб., 1906. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 150. – Д. 7. – Л. 3 об.

3. *Градовский А. Д.* Начала русского государственного права. С. 333; *Попов Ар*. Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. – Казань, 1904. – С. 453–456.

4. *Градовский А. Д*. Начала русского государственного права. С. 335.

5. *Добротин Г. П*. Закон и свобода совести в отношении к лжеучению и расколу. – К., 1896. – С. 88–90.

6. Добротин Г. П. Закон и свобода совести. – С. 92.

7. Добротин Г. П. Закон и свобода совести. – С. 89.

8. *Добротин Г. П*. Закон и свобода совести. – С. 3.

9. *Дорская А. А.* Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. – СПб., 2001. – С. 52.

10. Законы о раскольниках и сектантах. – 2-е изд., исправ. и доп. – М., 1903. – С. 12–13; Вестник Европы. – 1874. – № 12. – С. 866-875.

11. *Ивановский Н. И.* По поводу новых законов относительно раскольников // Православный собеседник. – 1883. – № 9. – С. 9-11; Реформы веротерпимости на пороге XX века и состояние государственной церкви России. / Сост. Г. М. Калинин. – Н. Новгород, 1905. – С.11.

12. Извлечения из Особого журнала Кабинета Министров 25-го января, 1-го, 8-го и 15-го февраля 1905 г. «О порядке выполнения пункта 6 Именного Высочайшего Указа 12 декабря 1904 г.» // Журнал министерства юстиции. – 1905. – № 5. – С. 53.

13. *Кистяковский А*. О преступлениях против веры // Наблюдатель. – 1882. – № 10. – С. 102-122.

14. *Коркунов Н. М.* Русское государственное право. – 3-е изд., перераб. – СПб., 1899. – Т. 1. – С. 494–496.

15. *Коркунов Н. М.* Русское государственное право. – 3-е изд., перераб. – СПб., 1899. – Т. 1. – С. 494–496.

16. *Коркунов Н. М.* Русское государственное право. С. 495.

17. *Мельников Ф. Е.* Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви. – Барнаул, 1990. – С. 354–356; *Суворов Н*. Учебник церковного права. С. 522.

18. *Попов Ар.* Суд и наказания за преступления против веры и нравственности по русскому праву. – Казань, 1904. – С. 473.

19. Православное обозрение. – 1865. – № 1. – С. 32.

20. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 10. – Д. 3. – Л. 483.

21. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 150. – Д. 7. – Л. 238 об.

22. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 150. – Д. 7. – Л.134–135.

23. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 150. – Д. 7. – Л. 238.

24. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 150. – Д. 7. – Л. 238-239.

25. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 10. – Д. 64. – Л. 2, 6.

26. *Рейснер М. А*. Государство и верующая личность. Сб. ст. СПБ., 1905. С. 157, 160.

27. Свод законов Российской империи. Основные государственные законы. –Т.1. – Ч. 1. – СПб., 1857. – Ст. 40.

28. Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений // Свод законов Российской империи. – СПб., 1857. – Т. 14. – Ст. 47.

29. Свод уставов о предупреждении и пресечении преступлений // Свод законов Российской империи. – Т. 14. – СПб., 1857. – Ст. 60.

30. Справка о свободе совести. СПб., 1906. РГИА. – Ф. 821. – Оп. 150. – Д. 7. – Л. 233 об, 238 об.

31. *Суворов Н*. Учебник церковного права. – Ярославль, 1902. – С. 518; Справка о свободе совести. – СПб., 1906. РГИА. – Ф. 821. – Оп.150. – Д. 7. – Л. 3–41;

32. *Суворов Н*. Учебник церковного права. С. 522; *Плотников К*. История русского раскола старообрядчества. – 6-е изд. – СПб., 1911. – С. 2; *Айвазов И. Г*. Церковные вопросы в царствование императора Александра III. – М., 1914. – С. 76.

33. Устав о предупреждении и пресечении преступлений // Свод законов Российской империи. – СПб., 1890. – Т. 14. – Ст. 70, 77; Свод учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных // Свод законов Российской империи. – СПб., 1896. – Т. 11. – Ч. 1. – Ст. 6.

Биткина А.

Научный руководитель – канд. филос. наук, доцент Пономарев Д.И.

Церковная политика игумена Сергия

Жизнь Сергия Радонежского была теснейшим образом переплетена с историей Русской церкви и Руси того времени. Преподобный имел возможность весьма существенно влиять на политические процессы, не имея при этом рычагов реальной власти и обладая лишь духовно – нравственным авторитетом. В связи с этим весьма интересно сопоставить последствия действий Сергия с деятельностью митрополита Алексия, церковного иерарха, наделенного значительными властными полномочиями.

Вплоть до середины XIV столетия нельзя говорить об установлении тесного взаимодействия между митрополитом и великим князем в политической сфере.

Существенные перемены в этом плане произошли при митрополите - Алексее. Большую роль здесь сыграли несколько факторов. С одной стороны, новый митрополит происходил из среды московского боярства. С другой – он фактически унаследовал митрополичью кафедру, поскольку и Феогност, и Симеон Гордый желали его поставления.

В 1359 году умер Иван II Иванович, и на московский стол взошёл малолетний Дмитрий. Положение Алексея на Руси к этому моменту укрепилось. В 1357 году его власть и льготы для Церкви были подтверждены ярлыком хана Бердибека, выдержанном к тому же в более благоприятном для духовенства духе, нежели аналогичный документ, полученный в свое время от Джанибека Феогностом. Позиции русского церковного властителя существенно усилила внутриполитическая ситуация, сложившаяся на Руси после кончины Ивана Красного: непосредственное участие в управ-

лении Московским княжением при юном княжиче, разумеется, повысило политический авторитет Алексея.

Однако здесь возникало противоречие: Дмитрию Ивановичу подчинялась лишь территория, относящаяся к Москве, он не был правителем всей Руси. Алексей же теперь был вынужден решать светские задачи, используя для этого церковные средства и позиционируя себя в качестве сторонника лишь одной политической силы – Москвы. Все это приводило к тому, что некоторые действия Алексея вызывали непонимание у той части паствы, которая не была подвластна московскому князю.

В 1365 году митрополит, отстаивая интересы лояльного в то время Москве Дмитрия Константиновича, вмешался в борьбу нижегородских князей. Он отстранил местного архиерея и применил уже испытанный способ воздействия: наложил на город интердикт. Эти меры не принесли успеха, и в Нижний был послан в качестве митрополичьего эмиссара Сергий Радонежский. В более позднее время митрополит вновь столкнется с тем, что его интердикты перестали «работать» - не давали немедленного политического результата.

Неприятие интердиктов Алексея усиливало и то, что он далеко не всегда считался с местными архиереями, придерживавшимися слишком независимой линии. В частности, Василий Тверской пострадал за поддержку своего князя Михаила Александровича, а из подчинения Алексея Суздальского был исключён Нижний Новгород. Все это не только вызывало неудовольствие, но и умаляло духовный авторитет митрополита, вызывало сомнения в правомерности его действий.

Стиль правления митрополита в тесном взаимодействии со светским властителем соответствовал византийскому идеалу «симфонии» властей, но он не отвечал реальной исторической ситуации, существовавшей на Се-

веро – Востоке Руси в третей четверти века, а потому оказался явно несвоевременным.

Участие митрополита в делах управления Московской землёй отнюдь не было вызвано эволюционным развитием церкви как политического института, оно стало своего рода форс-мажорным обстоятельством, возникшим в результате ранней смерти Ивана Красного и связей Алексея с московским боярством. Однако, с другой стороны, в этом была важная положительная составляющая, поскольку в решающий момент церковная организация выступила именно на стороне Москвы после митрополита Алексея, при содействии которого Дмитрий Иванович сумел существенно укрепить позиции своей земли, окончательно был снят вопрос о том, вокруг какого княжества произойдет в будущем объединение Руси в единую державу.

Негативным же результатом такого положения стало решение об усиление влияния князя на церковные дела, в частности, на поставление митрополитов. После кончины Алексея в 1378 году на митрополичьем престоле началась «чехарда»: князь получил возможность непосредственно влиять на выбор первоиерарха, но парадокс заключался в том, что ему никак не удалось извлечь из этого ощутимую выгоду, а потому он был вынужден менять митрополитов.

Вторая половина XIV столетия – время серьезных изменений в жизни русских монастырей. В это время происходило окончательное крепление изменившегося аскетического идеала иночества. Не была в течение двух столетий определена окончательно и форма устройства монастырей, не было сделано выбора между киновией (общежитием) и идиорритмой (особножительством). Те, кто искал спасения в иноческой жизни, до времени не уходили в отдаленные места, монастыри располагались, как правило неподалеку от городских центров. Однако посте-

пенно ситуация менялась: сознание общества все более становилось по – настоящему христианским. Результатом этого стало укоренение в XIV веке нового аскетического идеала, составной частью которого явилось удаление от мира в глухие, неосвоенные области и основание монастырей с общежитийным укладом.

Бесспорно, что уникальную роль в этом процессе довелось сыграть Сергию Радонежскому и его ученикам. Для Москвы особенно важно было то, что уже в 1360–е годы Сергий входил в число доверенных лиц митрополита Алексея. Но главным для Радонежского игумена было проведение монастырской реформы, а вовсе не ликвидация политических распрей – хотя полностью отказаться от участия в политической жизни он не мог.

Помимо духовных выгод, новый уклад монастырского бытия приносил и политический эффект: многочисленные, сами обеспечивающие себя и связанные строгой дисциплиной обители более подходили для условий, в которых начинался процесс консолидации земель. А поэтому и в этой сугубо церковной области Алексей не мог обойтись без того, чтобы приспособить идею преобразования монашеской жизни к нуждам московской политики. Впрочем, здесь иначе он действовать просто не мог: ведь в своих новшествах он должен был опираться именно на тех, кому доверял.

При этом инокам удавалось приобрести достаточно серьезный авторитет в народе – и не только в землях подвластных московскому князю и непосредственно митрополиту. Доказательством тому служит роль, которую сыграл Сергий Радонежский в заключении мира с Олегом Рязанским в 1385 году. Конечно, Сергий действовал тогда в интересах Москвы, понимал это и Олег. Но все же игумену « кроткими словесы и речми и благоуветливыми глаголы» удалось склонить его к заключению договора, за что Сергий «достойно хвалим быть и славен и честен от всех».

Это пример того, что, именно авторитет священнослужителя (а не его положение в иерархии) заставлял прислушиваться к его голосу: явно пристрастные интердикты митрополита Алексия оставались зачастую гласом вопиющего в пустыне, а кроткие увещевания игумена могли принести вполне реальные плоды.

Митрополит Алексей понимал то, что его власть стала слишком зависимой от великого князя, который прочил в митрополиты собственного ставленника Митяя, человека чуждого монашеству. Сам Алексей, слишком прочно связавший себя с московским князем, уже не мог сопротивляться возросшему влиянию князя на церковные дела. Вместе с тем, как пастырь, действительно заботившейся о благе церкви, Алексей должен был что- то предпринять. Он решил сделать своим преемником Сергия.

Сергий же, в свою очередь, отказался от высокой чести, ибо, приняв на себя бремя митрополичьей власти, он неминуемо вступил бы в открытую политическую борьбу, причем, возможно, на сей раз как противник великого князя. Ведь противодействие устремлениям последнего обязательно повлекло бы за собой конфронтацию, а это вообще рушило всю устанавливавшуюся почти столетие систему отношений московских князей с митрополитами и с монашеством и могло в перспективе даже привести к новым усобицам. Для Сергия это было неприемлемо, ведь сохранение мира было одним из его главных стремлений, да и сам московский правитель в трудную минуту всегда находил у него поддержку. Другое дело, что положение игумена позволяло ему последовательно отстаивать свои принципы, первоиерарх же такой возможностью не обладал. В этом и была « мягкая сила» Радонежского игумена – превосходившая зачастую силу власти митрополита.

Боброва Ф.Д.

Школа как культурно-просветительский центр в городском образовательном пространстве

Сегодня, в ситуации кризиса духовной культуры и трансформации ценностных ориентиров, перед школой поставлена ответственейшая задача – воспитание, социально-педагогическая поддержка становления и развития высоконравственного, ответственного, творческого, инициативного, компетентного гражданина России, способного к самоопределению и самореализации в обществе через взаимодействие с субъектами окружающего социума.

Но, какие бы талантливые педагоги не работали в школе, какие бы передовые технологии они не использовали и как бы ни был хорошо отлажен учебно–воспитательный процесс, любая образовательная организация не в состоянии выполнить эту задачу в одиночку, т.к. проблема восстановления ценностей традиционной культуры является настолько трудной, что эффективность ее решения может быть обеспечена только масштабными действиями при условии использования системного подхода.

Основой системного подхода в восстановлении духовно-нравственной культуры общества является **принцип комплексности** решения проблем различных социальных институтов и возрастных групп.

Такой подход к организации учебно-воспитательного процесса выдвигает проблему, связанную с готовностью работников образовательных организаций к умению эффективно сотрудничать с различными социальными институтами, в том числе и с духовенством.

Школа может стать площадкой для совместных действий всех структур в решении задач воспитания, социально-педагогической коррекции,

реабилитации семьи, а также накопления и распространения опыта духовно-нравственного просвещения, патриотического воспитания и развивающего образования в культуре. Она может взять на себя функцию осуществления процесса духовного просвещения родителей и населения микрорайона, основанного на отечественных культурных традициях и действовать как культурно-просветительский центр. Как это осуществляется в рамках нашего образовательного учреждения?

Работа по духовно-нравственному воспитанию включает в себя совершенствование учебно-воспитательного процесса; внедрение духовно-нравственного содержания в сферу дополнительного образования, в работу общественных объединений с подростками; взаимодействие образовательной организации с учреждениями культуры, здравоохранения, социальной защиты, правоохранительными органами и другими структурами.

Нравственная составляющая учебно-воспитательного процесса школы реализуется через программу развития школы, концепцию воспитания, основную образовательную программу, базисный учебный план и систему внеурочной деятельности. Предметное содержание учебного плана приобщает школьников к национально значимым и общекультурным ценностям, формирует качества, соответствующие общественным идеалам.

Наиболее актуальным направлением духовно-нравственного воспитания детей является введение в учебно-воспитательный процесс в качестве школьного компонента предмета «Истоки» со 2 по 9 класс и в 4 классе «ОРКСЭ» модуль «Основы православной культуры», а также совершенствование системы воспитания и присоединение родителей.

Смысл работы - погружение в национально образовательную среду, воспитывающую интеллектуально развитого человека, гражданина, патриота своей страны, способного к духовному и физическому развитию.

Обучения и воспитания в модели «школа – семья» образует тесное единство, однако воспитанию мы отводим ведущая роль. С одной стороны необходимо определить ребенка в мировоззренческом аспекте, а с другой создать условия для формирования личности на духовно-нравственной основе через изучение основ родной культуры, возрождение семейных, нравственно-этических, духовных традиций.

Семья оказывает решающее влияние на развитие личности ребенка и формирование его мировоззрения через образ жизни, социокультурные ориентации, межличностные отношения и психологический климат. Именно семья, являясь партнером образовательного учреждения, совместно с обществом и государством формирует тот социальный заказ, над которым работает школа.

Создание единого воспитательного пространства является непременным условием для непрерывного развития личности ребенка, учителя, родителя и организации их совместной деятельности по освоению родной культуры и достижению значимых социокультурных результатов.

Мы стараемся замотивировать родителей на совместную деятельность по обучению и воспитанию детей на традициях родной культуры. Организован родительский всеобуч: раз в четверть проводится родительский лекторий, работает Родительский клуб. Родители принимают непосредственное участие во внеклассных мероприятиях, к которым они готовятся особо. После такого занятия дети вместе с родителями заполняют страницу Первой книги, еще раз переосмысливая то, что было пережито на занятии. Таким образом, происходит передача жизненного опыта от родителей детям. Организуя совместную деятельность детей и родителей, мы преследуем еще одну цель – повлиять на родителей через детей, т.к. зачастую дети становятся носителями новых в области родной культуры знания для родителей.

Патриотическое воспитание на традициях отечественной культуры – основа системы воспитания школы. В школе действует детско-юношеское объединение «Патриот», члены которого проводят поисковую работу по восстановлению списков эвакуированных в наш город в годы войны ленинградцев, ухаживают за мемориалом «Малая Пискаревка», где ежегодно в канун Дня Победы мы проводим совместно с Советом ветеранов железнодорожного узла митинг-реквием. Блокадники, оставшиеся в живых, ветераны войны - частые гости в школе. К нам приезжают блокадники и из Москвы и Московской области, представители общественных организаций, курсанты военных вузов, школьники-члены объединения «Память Сердца» из С.-Петербурга. Наши ребята бывают и в Москве, и в Петербурге на Пискаревском кладбище. В честь 70-летия снятия блокады Ленинграда около школы разбит сквер Памяти. Из последней поездки в С.-Петербург ребята привезли елочки, которые теперь растут в нашем скверике как символ памяти о великом подвиге ленинградцев.

На базе школы приказом управления образования администрации Александровского района создан районный научно-методический культурно-просветительский центр «Благостыня» с целью консолидации деятельности по духовно-нравственному воспитанию всех заинтересованных структур, работающих с детьми и молодежью.

Создание просветительского центра «Благостыня» позволило организовать работу методического объединения учителей, преподающих ОРКСЭ (основы православной культуры) и совместно с Епархиальным отделом религиозного образования и катехизации проводить просветительскую работу по освещению содержательной стороны наиболее трудных тем ОРКСЭ (основы православной культуры).

Библиотекарем школы разрабатывается цикл устных журналов «Лики милосердия», с которыми учащиеся выступают перед школьниками,

родителями, в библиотеках, в воскресных школах. Работает Ресурсный центр повышения квалификации педагогически работников по программе «Intel-образование для будущего».

Совместно с детской школой искусств разработан и реализован проект «Открытие» по приобщению детей к истокам народной и классической музыки. Проведен концерт, посвященный памяти защитников Отечества, с участием мастеров искусств. Много мероприятий проводится с городской библиотекой семейного чтения (Книжкина неделя, Неделя детской православной книги, семинары для библиотекарей).

Сотрудничество с музеями – важная составляющая работы. Участвуя в мероприятиях, проводимых музеем – заповедником «Александрова слобода», ребята прикасаются к истинным ценностям, в детях воспитывается духовность как ценностное отношение к достижениям родной русской культуры.

Еще одно масштабное направление работы коллектива школы - Программа «Русь Залесская», основанная на приобщении детей, родителей и педагогов к великим православным традициям русского народа посредством посещения святых и памятных мест.

Приобщение детей к родной культуре способствует решению ряда задач по формированию личности ребенка, его морально-этического отношения к себе, своей семье, ближайшему окружению, сверстникам, людям различных национальностей, вероисповеданий и убеждений. Безусловно, мы понимаем, нельзя воспитывать, не зная ответа на главный, исходный, основополагающий вопрос: какого человека хотим воспитать? Ответ, как мне кажется, прост — воспитать достойного, ответственного, любящего и хорошо знающего родную культуру и родной язык Гражданина Отечества, который никогда и ни при каких условиях не уронит ее чести и достоинства; семьянина умного, любящего и уважительного родите-

ля, сына или дочь, почитающего семью, старших, сверстников, соблюдающего традиции своего народа, своего рода и своей семьи и воспринимающего себя как звено в цепи поколений.

Богачёв М.И.

Динамика численности лиц, идентифицирующих себя как православные верующие, в РФ 1989 – 2013 гг.

Изучение религиозности населения России на основе массовых социологических опросов началось в к. 80 – н. 90 гг. XX в. Одним из первых подобных исследований был опрос, проведенный в Москве в 1988 г. интернациональной группой американских и советских ученых, зафиксировавший в столице СССР 10% [1] верующих в бога граждан.

В ходе последующих исследований в РСФСР (РФ) был выявлен существенный прирост лиц, идентифицирующих себя как православные верующие. За незначительный по историческим меркам временной промежуток российское общество существенным образом трансформировалось не только в экономической и политической, но и в религиозной сферах. В целом временной отрезок с 1989 по 2013 г. характеризуется положительным трендом православной идентификации. Если в 1989 г. лиц, идентифицирующих себя как православных верующих, в России было лишь 17%, то в 2013 г. – 68,3% россиян считало себя православными [5]. Однако положительная тенденция православной идентификации не является монотонной и имеет некоторое количество колебаний и резко выделяющихся наблюдений (выбросов) [см.: Приложение Рис.1].

Вместе с тем, необходимо отметить, что современное российское общество, заявляющее о своей православной религиозной принадлежности, фактически не является практикующим религиозные обряды, что свидетельствует об использовании религиозной принадлежности, прежде всего, в качестве идентификатора. «Общая траектория роста православной идентификации в постсоветском обществе довольно близка по своим «очертаниям» динамической кривой, описывающей процесс адаптации или приспособления (пассивного и понижающего по своему типу) российского населения к переменам, начавшимся вместе с перестройкой. Это означает, что, во-первых, «православная идентификация» имела в эти разные периоды постсоветской истории разное содержание, а значит, разные функции и смысловой потенциал. Во-вторых, она была тесно связана с особенностями социальных и политических процессов, разворачивающихся на протяжении последнего 20-летия, их смысловыми доминантами» [4].

Первое существенное увеличение числа «православных» россиян было зафиксировано социологами на закате «перестройки» в 1989-1990 гг. «Смысловой и функциональной доминантой роста православной идентификации в перестроечное время можно считать короткий процесс демократизации» [4], в рамках которого религиозная свобода (свобода вероисповедания) воспринималась как одно из достояний новой эпохи, альтернативный атеистическому вариант существования, «православие в общественном мнении противопоставлялось официальной идеологии, а потому активно воспринималось как антитеза партократии» [3]. В тот период в православие обратились многие интеллектуалы, культурная элита и либерально-ориентированная интеллигенция [2].

Значительный рост «православных» верующих среди россиян продолжался до 1995 г., после чего наметился спад православной самоидентификации, сохранившийся вплоть до 1999 г. Постперестроечное увеличе-

ние числа «православных» имело несколько иные мотивационные основания, нежели перестроечный всплеск их численности – православная идентификация выступила в качестве компенсации утерянной советской идентичности. Тяжело переживающее распад СССР и пребывающее в сложных экономических и политических условиях полиэтничное российское общество нашло функциональную замену советскому маркеру. Кроме того именно в период ельцинского правления началось первые в новой России попытки сближения светской власти и РПЦ. Однако после пересечения 50% отметки темпы прироста лиц, идентифицирующих себя как православные, снизились, более того, численность «православных» стала незначительно сокращаться. Можно предположить, что военно-политические и экономические сложности, ознаменовавшие для России конец XX в., в некоторой степени послужили причиной торможения и незначительного отката православной идентификации. Кроме того, не исключено, что к 1995 г. существенно сократилась категория граждан лояльно настроенных к православной вере (либо испытывающих значительный дискомфорт от потери культурно-цивилизационного идентификатора), подтверждением этого предположения является сокращение темпов прироста православных при положительной динамике в начале 2000-х гг.

С приходом к власти В.В. Путина, улучшившего эмоциональный фон российского общества «победой» во второй чеченской компании, и началом в России эпохи экономического благополучия, вызванного повышением мировых цен на нефть, число православных россиян вновь начало увеличиваться. Во многом рост числа православных верующих подстёгивался властным дискурсом, направленным на создание и поддержание квазисоветских идеологических комплексов – великодержавности, идеи «третьего пути», антизападничества и т.п. Движение масс к использованию религиозного маркера в качестве заменителя этнической и гражданской иденти-

фикации было поддержано власть предержащими, что нашло отражение в интеграционных процессах РПЦ и государственных структур. Пиковой отметки число православных верующих достигло в 2009 г., что отчасти было обусловлено положительными ожиданиями общества от действий новоизбранного Патриарха. По сути, обращение в православие стало «замещать для большинства населения прежнюю государственную атеистическую идеологию. Фактически произошла простая замена знаков в оценке церкви и религиозности с минуса на плюс, санкционированная для населения <…> самой властью» [4].

Однако начало экономического кризиса и активная прозелитическая деятельность РПЦ, нашедшая проявление в законодательных актах, принятых в период правления Д.А. Медведева, вновь изменили направление динамики числа православных – в 2010-2011 гг. процент православных стал уменьшаться. Резкое возрастание числа лиц, идентифицирующих себя как православных, было выявлено в 2012 г., но к 2013 г. показатель количества православных снова вернулся в убывающую линию тренда. Данное колебание может быть объяснено мобилизацией православной и симпатизирующей ей общественности из-за акции панк-группы «Pussy Riot» в Храме Христа Спасителя, а также чередой антивластных протестных выступлений.

Таким образом, в общей тенденции увеличения числа «православных» можно выделить сущностно отличающиеся друг от друга этапы, тесно взаимосвязанные с общественно-политическим контекстом. Не смотря на различающиеся в разные этапы мотивы использования православной идентификации, доминирующей причиной является использование религии как идентификационного элемента. Для большинства «православных» религия выступает связующим звеном с этносом, нацией, культурой и историей предков, отделяющим её приверженцев от носителей других куль-

турных кодов. Кроме того, православный религиозный идентификатор гармонично укладывается в канву российско-советских (квазисоветских) идеологических комплексов – державничество, изоляционизм, антизападничество, мессианство и т.п. В связи с этим примечательным выглядит факт уменьшения числа «православных верующих» в периоды экономических и политических невзгод российского государства (период до 1995 г. в данном случае не рассматривается) и увеличения «православных» в момент экономического подъема страны. Данное наблюдение может являться подтверждением предположения об использовании россиянами православия как идентификатора, нежели как средства духовного спасения.

Литература

1. Project Understanding. A Survey of the Residents of Moscow. Tabular Report. -Boston, 1988.

2. Воронцова Л. М., Филатов С. Б., Фурман Д. Е. Религия в современном массовом сознании // Социологические исследования, № 11 – 1995. С. 81–91.-[Электронный ресурс].- http://ecsocman.hse.ru/data/710/892/1216/016Vorontsova.pdf Дата обращения:01.03.14

3. Девина И.В. Религия в политической культуре современной России. Обзор//Россия и современный мир.-2002.-№1. С. 219-235

4. Зоркая Н.А. Православие в безрелигиозном обществе//Вестник общественного мнения.-2009.-№2 (100). С.65-84.-[Электронный ресурс].- http://ecsocman.hse.ru/text/28973135 Дата обращения:01.03.14

5. Общественное мнение – 2013. - М.: Левада-центр, 2014. – 252 с. -[Электронный ресурс].- http://www.levada.ru/books/obshchestvennoe-mnenie-2013Дата обращения: 30.04.14

Приложение

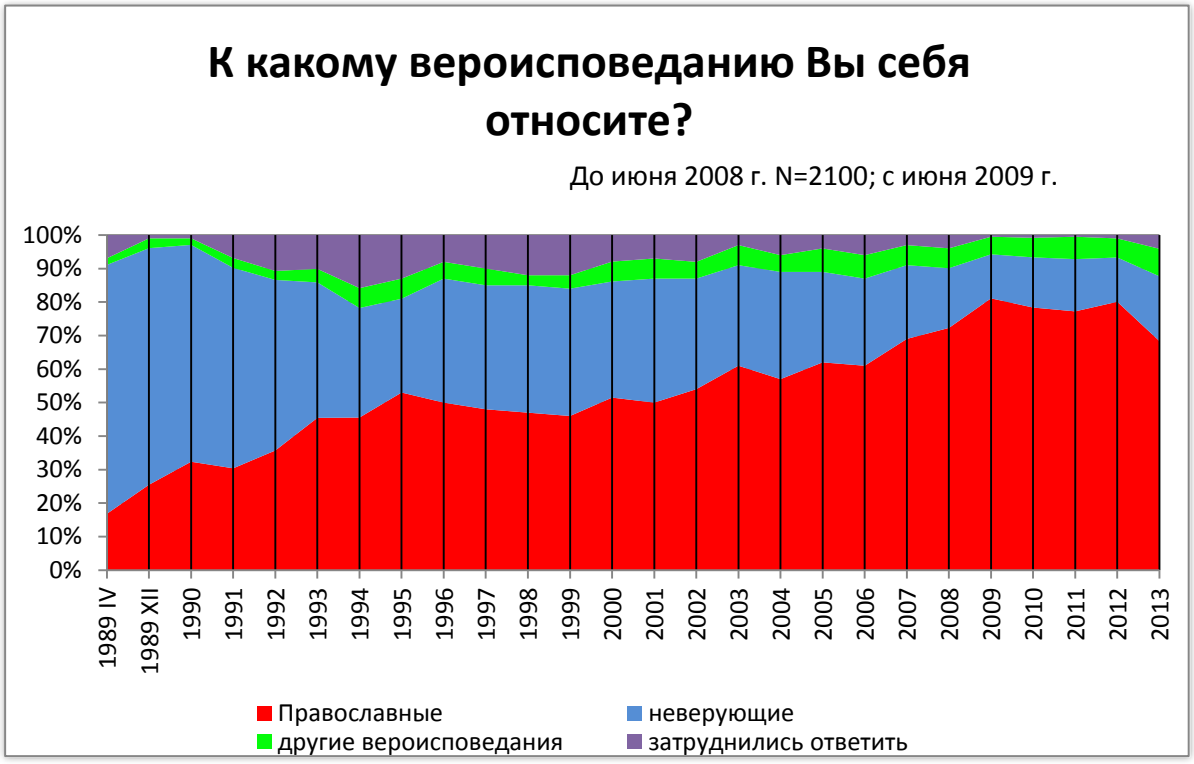

Рисунок 1 Динамика численности лиц, идентифицирующих себя как православные верующие, в РФ 1989-2013 гг. (Данные предоставлены АНО Левада-Центр)

Васильев М.А.

История высшего богословского образования в Болгарии в контексте новейшей истории Болгарской Православной Церкви

После уничтожения Болгарии как государства в результате османского завоевания, с начала XV в. Болгарский Патриархат стал одной из митрополий Константинопольского Патриархата. На болгарские кафедры все пять веков назначались греческие епископы, как правило, не считав-

шиеся с нуждами и интересами болгарского церковного народа и священства [1, с. 23, 32]. Это обстоятельство обусловило постепенное нарастание отчуждения [1, с. 30], которое переросло в неприязнь между болгарами и греками и достигло своего пика в середине XIX века.

Итоги Крымской войны 1853-1855 гг. способствовали росту национального самосознания и стремления к независимости народов, проживавших на территории Османской империи [5, с. 33]. В 1870 г. турецкий султан Абдул-Азис издал указ о создании Болгарской экзархии Константинопольского Патриархата. Через два года, в 1872 г. Константинопольская Патриархия на архиерейском соборе обвинила Болгарскую Церковь в филетизме и наложила схизму [9, с. 13]. Началось разделение, длившееся более 70 лет. Его следствия до сих пор ощущаются в церковной жизни Болгарии [12], [5, с. 22].

Положение, в котором оказалась экзархия, сделало невозможным литургическое общение и официальные контакты с Поместными Церквами [9, с. 19], обусловило напряженность в отношениях с Сербией и Грецией, на чьих территориях оказалась часть Экзархии. По ряду причин резиденция Экзарха осталась в Константинополе, откуда было удобнее управлять делами Болгарской Церкви, чем из Софии.

Схизма сделала практически невозможным даже среднее духовное образование в Болгарии. Некоторое время в Константинополе действовала болгарская семинария при резиденции болгарского экзарха, и небольшое число болгар обучались на теологических факультетах Западной Европы. Результатом этого положения явилось невосполнение естественной убыли священства в экзархии и постепенное нарастание дефицита священнослужителей.

Из-за неканонического положения Болгарской Церкви почти три десятилетия после освобождения и восстановления государственности Болгарии откладывалось создание высшей богословской школы в Болгарии [13, с. 6-7].

В начале 1920-х гг. в Болгарию начинают приезжать русские беженцы [8, с. 13, 22]. Из всего разнообразия профессий нашли применение инженеры, медики, преподаватели ВУЗов и священнослужители, особенно в пресвитерском сане [8, с. 29, 37].

В 1923 г. открылся Богословский факультет Софийского университета. Основу его преподавательской корпорации составляли русские профессора и болгары, обучавшиеся до революции в русских духовных школах.

После освобождения советскими войсками в сентябре 1944 г. в Болгарии к власти пришло коммунистическое правительство. Начались гонения на Церковь, хотя и в меньшем масштабе, чем в России.

В 1945 г. схизма была снята [9, с. 120]. Болгарская Церковь получила статус экзархии. Посредниками в переговорах были Русская и Иерусалимская Православные Церкви. В 1953 г. Болгарской Церкви был присвоен статус Патриархата.

В течение первых лет правления коммунистов Церковь была отделена от государства и школы [6, с. 134], из школьных программ были удалены все религиозные предметы [6, с. 72]. В 1951 г. Богословский факультет был выведен из состава Софийского университета, передан в ведение Церкви и переименован в Софийскую Духовную академию им. свт. Климента Охридского [6, с. 205]. Это привело к изоляции преподавателького состава в рамках академии, снижению уровня научных работ и уменьшению их количества [2], [3].

После отстранения от власти в 1989 г. коммунистического режима и демократизации общества стало возможным возвращение Духовной академии в состав Софийского университета. Это произошло в 1991 г. Вслед за этим в 1990-х гг. были созданы другие центры богословского образования: Богословский факультет Велико-Тырновского университета и Богословский факультет (ныне кафедра Истории и Теологии) Шуменского университета.

К сожалению, годы изоляции и гонений не прошли для болгарской теологической школы без последствий. К примеру, количество кафедр Богословского факультета Софийского университета сократилось с восьми в 1923 г. [13, с. 11] до шести в 1961 г. и до двух к 2000 г. [10, с. 19-20]. Имеется фактическое отстранение церковной иерархии от управления учебным процессом и кадровой политикой богословских школ: после возвращения факультета в лоно Университета в руководстве не было ни одного епископа, единицы священников, ни одного декана в священном сане [10, с. 18]. Это происходит на фоне затяжного экономического упадка, оттока населения на заработки за границу и, как следствия, демографического кризиса.

Литература

1. Верюжский В. Происхождение греко-болгарского церковного вопроса и болгарской схизмы. // ЖМП. 1948. № 7. С. 23-32.

2. Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. София. Т. 1-26 (1924-1949).

3. Годишник на Духовната академия. София. Т. 1 (27) - 56 (1951-1991).

4. Бакалов Георги. Църква и държава в българската история. // Държава & Църква – Църква & държава в българската история. София, 2006. С. 19-24.

5. История на България. В 14 т. Т. 6. София, 1987. 641 с.

6. Калканджиева Даниела. Българската Православна Църква и държавата 1944-1953. София, 1997. 352 с.

7. Косик В. И., Кремнев Г. Б. Греко-болгарский вопрос // К. Леонтьев. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. 793 с.

8. Кьосева Цветана. България и руската емиграция (20-те – 50-те години на XX в.). София, 2002. 281 с.

9. Малев Людмил. Вдигането на схизмата над Българската Православна Църква. Б. м., 2007. 152 с.

10. Омарчевски Александр, Вълчанов Славчо. Софийски университет «Св. Климент Охридски». Богословски факултет. Справочник за 2002 г.

11. Петдесет години богословска наука в България 1923-1973 // Годишник на Духовната академия «Св. Климент Охридски». София, 1978. С. 1-198.

12. Тодоров Георги. Подмененият Великден. // Култура, София, 2010, № 13 (2585).

13. Денев Иван. 75 години Богословски факултет. // Богословска мисъл. София. 1998. № 3. С. 9-18.

Вешнякова Л.Ю.

Православные интерпретации буддизма

В современном мире постоянного диалога между различными культурами и религиями, необходимость научного исследования специфики восприятия различных религиозных традиций не только на обыденном, но и на академическом уровне, несомненно, важна. Буддизм сегодня активно развивается, в том числе и на Западе, поэтому поиск объективных и научно-обоснованных методов, подходов к его изучению, пониманию сути как религиозного, так и философского его содержания представляется актуальным.

Отечественная буддология – это научная дисциплина, которая сформировалась в результате поиска культурологических ответов на геополитические и политико-идеологические вопросы. Изначально, наука о буддизме развивалась в тесной взаимосвязи с российской государственностью. Начиная с XVI века Московское царство присоединяло сибирские территории, которые одни из первых познакомились с буддизмом. В XVII – XVIII вв. в состав Российской империи вошли буряты и калмыки – народы буддийской культуры, тесно связанные в своей духовной традиции с Монголией и Тибетом[4; С.8]. Таким образом, к середине XIX века значимой становится проблема вовлечения этих народов в общий историко-культурный процесс в стране. Без понимания этнической ментальности, во многом основанной на буддийской традиции, решение данного вопроса не могло быть успешным. Важную роль в исследовании буддийской традиции сыграли деятели духовной миссии Русской Православной Церкви, уделив особое внимание реконструкции и осмыслению религиозной кар-

тины мира буддизма. Интересным кажется отмеченный Ермаковой Т.В. факт, что в сравнении с британской буддологией, которую по устоявшемся в науке мнению, создали чиновники колониальной администрации, российская буддология своим зарождением во многом обязана Русской Православной Церкви[4; С.9].

Начальник последней XX Пекинской Духовной Миссии епископ Виктор (Святин) в качестве периода активного научного изучение восточной культуры выделяет 1861-1900 гг [5; С.79-80]. По мнению Ермаковой Т.В., цель буддологических исследований деятелей Русской Православной Церкви заключалась более в стремлении «вооружить будущих миссионеров знанием буддийской догматики, культовых практик различных школ и направлений буддизм» [4; С.3], нежели познать инородную веру. В целом, русскую миссионерскую политику на территории Азии можно характеризовать как неоднородную: помимо русификации и интеграции, часто деятельность православного духовенства была направлена на преодоление мультикультурализма. Исходя из данных предпосылок вполне обоснован критический подход к описанию и толкованию буддийской религии.

Период с середины XIX и до первой четверти XX века, доктор социологических наук Смирнов М. Ю. характеризует как «бум» в отечественных науках о религии. Исследователь отмечает, что значительным ограничением для научного религиоведения в России была доминирующая позиция православно-монархической церковности, приписывающая общественному сознанию свою «аксиологию». Таким образом, формируется оригинальная интерпретация религии, отражающая значительное влияние православия на философскую мысль России. Цель нашей работы сводится к осмыслению и анализу особенностей понимания буддизма с позиции церковно-православного подхода. Попытка исследования буддизма, ин-

терпретированного средствами иной религиозной традиции, в дальнейшем позволяет избежать односторонне, критичное восприятие восточной религии.

Конфессиональная (теологическая) интерпретация, в понимании российского религиоведа Яблокова И.Н, представляет собой стремление познания религии «изнутри», в условиях, когда объяснения ее особенностей дается на основе соответствующего религиозного опыта[12; С.12]. При таком подходе, исследование сводится не только к описательным и эвристическим целям, но также выполняет апологетическую функцию в силу своей склонности к определенной конфессии. Данная черта является характерной для церковно-православной интерпретации буддизма. Так, при теологическом подходе критерии истинности других конфессий определяются в рамках догматического православия.

Изначально термин «православие» в трактовке отца Церкви Евсевия Кесарийского употреблялся с целью противопоставления истинного (правого) учения апокрифической литературе[10; С.33]. Позже понятие стали использовать для обозначения традиционно принятой совокупности догматов. В церковно-православном подходе догматические постулаты выступают критериям сравнительного анализа, по средствам которого ученые, представители Русской православной Церкви проводят исследование буддийской религии. В своих трудах православные деятели отражали содержание буддийского миропонимания как системы противоположной христианству, Ермакова Т.В. данные исследования именует «работы межконфессионального диспута» [4; С.21].

Круг интересов православных исследователей буддизма можно свести к следующим темам: специфика буддийского восприятия Бога, мира и человека; наиболее популярными проблемными сферами компаративного

анализа выступали представления о трансцендентном божестве, сотериология, космология, религиозная этика, основы мировоззрения и особенности повседневного быта. Примечательно, что первые буддологические исследования проводились на доступном в то время текстовом материале, представляющий собой в большинстве случаев назидательную литературу для мирян. Содержание сочинений подобного рода обязательно включало буддийские космологические сюжеты, которые в дальнейшем находили свое отражение в работах православных миссионеров, предпринимавших попытки проведения анализа основ буддийского учения. В результате, исследователи приходили к определенным выводам опираясь на смешанные, неоднородные сведения: и буддийскую догматику, и заимствованный этнографический центрально-азиатский компонент языческих культур. Таким образом, первые ученые-буддологи не проводили разделения между литературными памятниками философского и простонародного буддизма.

Одной из первых работ подобного характера является монографический труд архиепископа Нила (Исакович Н.Ф., 1799-1874), – «Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири»[9]. Священнослужитель Нил окончил курс Санкт-Петербургской духовной академии и осуществлял служение в Иркутской, а затем Ярославской епархиях[11; С.15]. По жанру исследовательскую работу священнослужителя можно отнести к обзорной литературе, основанной на личных наблюдениях бытования буддизма в Сибири. Автор часто смешивает описание буддийской космологии и языческих представлений, традиционных обрядов ламаизма и шаманских практик, таким образом, имплицитно определяя буддизм языческой религией. Среди особенностей работы архиепископа Нила, хочется отметить содержательную часть, которая по логике изложения близка христианскому учению. Так, исследование начина-

ется с описания происхождения мира, первого человека, «событий первых времен и зависящие от них судьбы мира»[9; С.5]. В космологической теории священнослужитель отказывается принимать традиционный взгляд буддистов на сотворение мира по средствам единства духа и материи, и выделяет Бога, Творца всего видимого и невидимого, верховного Владыку.

В краткой характеристики восточной религии значится, что буддизм имеет яркую обширную мифологическую систему, с точки зрения нравственности устремлен к аскетизму и выступает за доминант духа над материей, а в обрядовой части склонен к языческим и шаманским практикам «вдается в оргии и допускает экстазы» [9; С.18]. Примечательно, что историю буддизма архиепископ Нил сводит к последовательной смене трех периодов – хинаяны, махаяны и мистицизма[9; С.50].

Подобные манеру изложения и представления о буддизме мы можем встретить в работах архиепископа Гурия (Степанов А.И.,1880 – 1937) – профессора Казанской духовной академии, ученого-востоковеда, православного миссионера. В исследовании «Буддизм и христианство в их учении о спасении»[2] автор подобно архиепископу Нилу представляет направления буддизма хинаяны и махаяны как последовательные: махаяна сменяет учение хинаяны, дополняя его. По мнению православного ученого, таким образом происходит превращение нигилистической философии в учение о совершенной любви и всеобщим сострадании. Что касается третей части «буддизма мистицизма и тантр», то он представлен как сравнительно деградировавший, вобравший в себя характерные черты магизма и языческих практик.

Тем не менее, существует и ряд различий в представлении православными исследователями буддийской веры. Главным отличием в данном случае является то, что священнослужитель Гурий представляет буддизм

как философию, нежели религию[3; С.3]. Отсюда, в буддийском миропонимании нет места для Бога как Всемогущего Личного Существа[3; С.4]. Божество в буддизме не создавало мир, оно только преобразовало себя в мир, что по мнению автор, является ошибкой, породившей жизнь – бесконечный круговорот из одного бытия в другое.

Буддийская религиозная картина интересовала и православных авторов, не связанных напрямую с миссионерской деятельностью. Так, профессор Московской Духовной Академии Введенский А.А. (1861-1913) изложил свои представления о буддизме в монографии «Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий»[1]. Сам автор характеризует свою работу как христианской «по своим задачам и руководящим принципам» и научной «по своему методу и форме»[1; С.III]. В отличии от архиепископов Гурия и Нила профессор Введенский рассматривает буддизм как единый феномен, не разделяя его на какие-либо направления, а описывая его развитие как последовательный процесс. Введенский А.И. характеризует буддийскую религию как атеистическую философию, критическое вероучения которой ориентирует на практическую организацию реальной жизни.

Схожую позицию принимает Кожевников В. А. (1852—1917) - русский историк культуры, философ и публицист. Его труд «Буддизм в сравнении с христианством»[6] является классическим в христиано-буддийской полемике. Использование метода сравнительного изучения религии исследователь считает благоприятным для апологетики христианства: «Именно благодаря ближайшему ознакомлению с другими верованиями, особенно ярко выяснилась и ценность христианства по существу, и величие его исторической задачи, и его огромные культурные заслуги»[8].

Буддийскую религию автор рассматривает в ее первоначальном виде, стремится сосредоточить свое внимание на сущности учения наиболее приближенной к словам основателя Будды Гаутамы[6; С.38-39]. Кожевников определяет буддизм как пассивное пессимистическое вероисповедание. По мнению Кожевникова, «ни до буддизма, ни после него никто не отваживался на столь решительный шаг в сторону полной безнадежности, один буддизм осмелился совершить этот шаг, и в этом - трагическое величие и воспитательная ценность его подвига, непревзойденного в своем роде в истории»[6; С.6]. Тем не менее, исследователь не отрицает значимость буддийской религии как в развитии мировой философско-религиозной мысли.

В период конца XIX – начала XX века значительное число церковных исследователей занималось изучением буддийской философской и религиозной традиции. Также, стоит отметить таких православных ученых как архимандрит Палладий (Кафаров П.И., 1817 – 1878, начальник XIII Русской Православной миссии в Пекине), Попов И.В. (1865, - профессор Казанской духовной академии), протоирей Иоанн Попов, профессор Горохов Д.В. В работах вышеназванных авторов была сформирована определенная исследовательская модель, где при междисциплинарном и межконфессиональном подходе изучение буддизма сконцентрировано на определенном тематическом поле общей проблематики, которое позволяет использовать метод сравнения и отобразить позицию христианства по отношению к восточной религии. При всей специфике церковно-православного подхода данный этап развития буддологии в России имеет особую ценность для дальнейших исследований. Не смотря на сложность конфессиональной методологии, православным ученым удалось провести качественный историко-культурный анализ, в результате которого бы накоплен фи-

лологический и антропологический материал. Большое количество переводов литературных источников стала основой источниковедческой базы, к которой ученые обращаются и в настоящее время. Фактологичность исследований остается актуальной для современной буддологии.

Литература

1. Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. - Т.1 - М.: 1902. – 763 с.

2. Гурий, иеромонах. Буддизм и христианство в их учении о спасении. Казань, 1908. - 310 с.

3. Гурий, иеромонах Философия смерти и религия жизни. Буддизм и христианство. - Сергиев Посад: 1908. – 23 с.

4. Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века. Россия и сопредельные страны. - СПб.: «Наука», 1998. – 345 с.

5. Ипатова А.С. Празднование 250-летия Российской Духовной Миссии в Китае (1935 г.) // Православие на Дальнем Востоке: 275-летие Российской Духовной Миссии в Китае. - СПб.: Андреев и сыновья, 1993. - С. С.79-80.

6. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. - Т.1. - Петроград: 1901. – 643 с.

7. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. - Т.2. - Петроград: 1916. – 756 с.

8. Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством // Христианские чтения. - 1910. - №7-8. - С. 804.

9. Нил, архиепископ Ярославский Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователеям его, обитающим в Сибири. - СПб.: 1858. - 393 с.

10. Харченко Л.Н. Роль православной церкви в культурном развитии Сибири вторая половина XIX века – февраль 1917 гг.: дис. ... д-р. истор. наук: 07.00.02. - СПб., 2006. – 700 с.

11. Шабатин И.П. Архиепископ Нил (Исакович) (к восьмидесятилетию со дня кончины) // Журнал Московской Патриархии. - 1954. - №8. - С. 15 - 17.

12. Яблоков И.Н. Основы религиоведения. - 4-е изд. - М.: Высшая школа, 2005. – 508 с.

Научное издание

Том 8

ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО И ОБЩЕСТВО
В ИСТОРИИ РОССИИ И ПРАВОСЛАВНЫХ
СТРАН: РЕЛИГИЯ, НАУКА И ОБРАЗОВАНИЕ

Материалы VI Международной научной конференции,
посвященной памяти православных просветителей святых
равноапостольных Кирилла и Мефодия
и 800-летию Владимирской епархии

19 – 21 мая 2014 года
г. Владимир

Печатается в авторской редакции

За содержание статей, точность приведенных фактов и цитирование
несут ответственность авторы публикаций

Подписано в печать 20.11.14.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 19,07. Тираж 50 экз.
Заказ
Издательство
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых.
600000, Владимир, ул. Горького, 87.