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 10

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
Ц 41

Редакционная коллегия:
Е.И. Аринин, член редколлегии, д-р. филос. наук, профессор ВлГУ
С. Н. Минин, член редколлегии, канд. ист. наук, доцент ВлГУ
Н.М. Маркова, ответственный редактор, канд. филос. наук, доцент ВлГУ
В.А. Медведева, ответственный секретарь редколлегии ВлГУ

Издание осуществлено при финансовой поддержке РГНФ 14-13-33603 (2014)

Печатается по решению редакционного совета ВлГУ

В сборник включены материалы VI Международной научной конференции, посвященной памяти православных просветителей святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, которая состоялась 19 – 21 мая 2014 года во Владимирской государственном университете на базе Гуманитарного института.

Сборник содержит доклады о результатах научных исследований по философии, истории религии, истории, культурологии и др. Раскрывает такие проблемы, как православие в философском, гуманитарном и социально-общественном аспектах.

Материалы сборника представляют интерес для специалистов, работающих в указанных областях, а также преподавателей, студентов и аспирантов.

УДК 2
ББК 86.372

ISBN 978-5-9984-0538-9

© ВлГУ, 2014

ОГЛАВЛЕНИЕ

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

Назарова М.Г. К вопросу о духовно-нравственном воспитании личности в современном обществе……7

Новикова К.И. Идеи космизма в русской художественной культуре начала XX века……...11

Нугаева Г.А. Актуальность житийной литературы в современной России……14

Образчикова И.С. Образы трапезы в «Повести временных лет»……18

Павлюченков Н.Н. Вопросы происхождения и истории религии в трудах свящ. Павла Флоренского……..26

Пачева О.Н. Отшельничество и социальное служение: опыт преподобного Сергия Радонежского……..32

Перенижко О.А. Образы Италии и Святой Земли в записках путешественника Василия Григоровича-Барского……38

Перепелкин В.Е. Ересь «жидовствующих»: некоторые подходы в современной историографии……..44

Петровичева Е.М., Прямицына Е.А. Роль земства в распространении сельскохозяйственных знаний во Владимирской губернии в начале XX века ……...51

Печенкин В.В. Возникновение иконописи, знакомство с храмовым искусством……58

Пикалов Д.В. Религиозное сознание и религиозный опыт человека каменного века……...64

Погорелая С.В. Религиозные мотивы в философии русского символизма (на примере творчества А. Белого)……75

Поздняков Е.В. Опыт реконструкции утраченных интерьеров христианских храмов……87

Позднякова Д.Ю. Художественные образы христианского искусства как содержание методических разработок для системы дополнительного образования……..90

Половникова М.Ю. Деятельность Вятского отдела Православного Палестинского Общества в конце XIX – начале XX вв……97

Пономарев Д.И. Преподобный Сергий и Владимирский край……..102

Поповкина Г.С. Православие в народной медицине восточных славян…...105

Поповкина Г.С. Православное врачевание как этический образец медицины……112

Правдюк Е.Г. Русская Православная церковь в период Перестройки……..119

Пучков С.В. Социальная деятельность владимирского духовенства в конце XIX – начале XX вв……..125

Пушкин С.Н. Евразийцы о взаимоотношениях России с Западом и Востоком……..127

Рогочая Г.П. «Национальная идея» и конфессиональная идентичность в русской духовной традиции……134

Савельева О.Е. Специфика формирования территории
инновационного развития в России……139

Светлова Т.В., Шадрова С.Г. Организация мониторинга
эффективности введения курса «Основы религиозных культур
и светской этики» в начальной школе МБОУ СОШ №7 г. Кольчугино……144

Силантьева М.В. Феномены религиозного сознания
в народной православной культуре России……...148

Старостенко В.В. Религиозный аспект идеи интеграции
с Россией в белорусско-украинском православии XVII в……156

Такахаси С. Канонизация и почитание современных святых
в поздне- и постсоветской России……..162

Тимощук А.С. Духовные и культурные связи русских
и украинцев: дискурс, идентичность, геополитика……..170

Файсханова Э. Сергий Радонежский и Куликовская битва……...175

Февралева Л.А. Историческая роль Владимирской епархии
в судьбе России……178

Федоров В.Ф. Европейский выбор, европейские ценности
и миссия православия в России……..186

Фортова Л.К., Юдина А.М. К вопросу о нравственном
образовательном диалоге в трудах В.С. Соловьева……..206

Хайбулина Э.И. К вопросу о поиске психологического
определения религиозности……212

Харитонов С.С. Народник И.Н. Харламов об идеологии
старообрядцев и религиозных сектантов…….....219

Харчевникова Е.Л., Морозова Е.А. Уровневый подход
к построению модели поликультурного образования
во Владимирской области……...225

Хижая Т.И. «Возгорение сердца … о всем творении»:
животные в картине мира современных православных……...244

Хижий М.Л. Кишеневский погром 1903 года: христиане
перед нравственным выбором……255

Цветкова Н.В. Тема русской деревни в творчестве Бориса Французова…..262

Черкасов С.А. О характере богословской мысли в Древней Руси……265

Черникова И.А. Новая форма работы Русской православной церкви……..270

Черничкина В.А., Зайцева А.М. Современный музей
в контексте социокультурного и нравственного воспитания
молодежи (на примере Еврейского музея и центра толерантности)……...277

Чернышева Н.С. Влияние религиозности
на личностное развитие детей……283

Чувакова Е.В. Просветительская деятельность священника
И.И. Легатова в отношении к старообрядцам в Архангельской
губернии во второй половине XIX – начале XX вв……..290

Шупляк С.П. Зарождение традиции христианских
паломничеств в Палестину……..296

Шустрова Н.В. Религиозные мотивы в творчестве И.С. Шмелева……....300

Юдина К. Рождение Троице – Сергиево монастыря……...304

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

Назарова М.Г.

К ВОПРОСУ О ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В современном российском обществе проблемы воспитания подрастающего поколения не менее актуальны, чем вопросы создания новых школьных и вузовских программ, электронных учебников. Результаты процесса школьного и вузовского образования в 90-х годах XX века, утонувшего в бесконечных реформах и лишенного духовного и патриотического воспитания дали свои «плоды»: упущено в духовно-нравственном плане целое поколение. Не следует забывать также, что в современном мире человек испытывает сильнейшее воздействие со стороны средств массовой информации, это огромный поток и позитивного, и негативного характера, который ежедневно обрушивается на человека, меняя его представления и формируя нравственность.

В переходный исторический этап самая большая опасность, угрожающая развитию общества - не в кризисе экономики, и не в смене политической системы, а в разрушении личности, перекосе нравственных ценностей. Сегодня материальные ценности, в большинстве случаев, доминируют над духовными, поэтому у молодых людей искажены представления о доброте, милосердии, справедливости, гражданственности и патриотизме. По-прежнему остается высоким уровень преступности, он связан с общим ростом агрессивности и жестокости в обществе. Широкий размах приобрела ориентация молодежи на атрибуты массовой, в основном запад-

ной, культуры за счет снижения интереса к национальным культурным ценностям. Продолжается разрушение института семьи: формируются новые семейные установки, которые не соответствуют российским семейным традициям и православным христианским ценностям.

Перекосы в духовно-нравственном воспитании молодежи в 90-х гг. XX века привели, как мы сейчас видим, к нравственному опустошению и духовной деградации, а также росту суицида. Исчезли слова: «добро» как источник радости, мир и согласие в душе; «покаяние» – как отречение от зла; «милосердие» как милость в сердце; «благодать», которая вызвана добрыми делами и любовью к близким, и таких примеров можно привести еще множество. Люди все больше стали нетерпимее друг к другу, злее, агрессивнее, жестокосерднее; меньше стало духовности в общественной культуре, не стало доверия друг к другу.

Духовность и нравственность — базовая характеристика личности, проявляющаяся в деятельности и поведении. Какова же сущность основных понятий и каковы векторы развития личности в процессе духовно-нравственного воспитания? В повседневной жизни мы постоянно используем многие сочетания со словами «душа», «дух», «духовность», которые не всегда отличаются ясностью в содержании, однако в современном научно-педагогическом знании эти понятия чаще относятся к религиозным воззрениям. Ключевым понятием для поиска новых идей в духовно-нравственном воспитании является понятие «духовность».

В педагогических источниках под «духовностью» понимается состояние человеческого самосознания, которое находит свое выражение в мыслях, словах и действиях. Оно определяет степень овладения людьми различными видами духовной культуры: философией, искусством, религией, комплексом изучаемых в вузе предметов и т.д. Под понятием «духовность» традиционно обозначалась совокупность проявлений духа в мире и человеке. В культурологии и философии «духовностью» называют объе-

диняющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей и традиций, сконцентрированные, как правило, в религиозных учениях и практиках, а также в художественных образах искусства. В рамках такого подхода, проекция духовности в индивидуальное сознание называется совестью. В этой связи следует отдельно отметить религию как значимую часть духовной культуры человека и общества.

Происхождение слова религия и его первоначальное значение до сих пор вызывают споры. Одни ученые считают, что оно связано с понятиями «благочестие, предмет поклонения», другие возводят его к латинскому глаголу (лат. religio) «связывать, соединять» (мир людей и мир сверхъестественный). Религия представляет собой специфическую форму общественного сознания, отличительным признаком которой является отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, при котором земные силы принимают вид неземных[1].

В каждой национальной и в общечеловеческой культуре именно религия становится стержневым, культурообразующим фактором, воздействующим на содержание и формы всех сфер культуры: духовной и материальной; экономической, политической и художественной.

Духовно-нравственное воспитание личности является сложным процессом, связанным с кругом педагогических, социальных и психологических проблем. В современных условиях происходит активизация процесса духовно-нравственного воспитания во всех образовательных структурах, что способствует формированию высоконравственной системы ценностей, повышению ее роли в жизни личности и общества. Это помогает остановить распад духовной основы личности, т.к. бездуховность и безнравственность человека являются причиной любого преступления.

Духовность и нравственность всегда являлись и сегодня продолжают оставаться основными характеристиками личности. Духовность определя-

[1] Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М., 1997. С.387.

ется как стремление к общечеловеческим идеалам добра, честности, справедливости, терпимости (толерантности), уважению к индивидуальности и самоценности каждого человека. Нравственность представляет собой совокупность моральных взглядов и идей, идеалов и норм поведения людей по отношению друг к другу, к обществу и окружающему миру на основе исторически сложившихся в данном обществе представлений о добре и зле, долге, чести, справедливости.

Реализация принципа гуманизма, патриотизма во всех сферах общественной жизни, свобода политических, религиозных убеждений – все это должно способствовать политическому, экономическому, духовно-нравственному развитию общества, а также даст большие возможности для многих людей, особенно среди молодежи, для самореализации и творческого развития. Принцип свободы вероисповедания содействует возвращению к религии как к одному из источников духовно-нравственного совершенствования личности[2].

Таким образом, сегодня важнейшим условием продолжающегося процесса реформирования системы образования должна стать не только информатизация и компьютеризация, создание электронных учебников для школ и вузов, а в первую очередь, усиление фактора духовно-нравственного воспитания личности, ориентирование ее на высокие общечеловеческие нравственные идеалы и качества.

Новикова К.И.

Научный руководитель – доц. Жарнова В.И.

[2] Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» от 26.09.1997. М., «Российская газета», 1 октября 1997.

ИДЕИ КОСМИЗМА В РУССКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ НАЧАЛА XX ВЕКА

Космизм - мощный пласт русской культуры, в котором выделяют религиозно-философское, естественнонаучное и художественное направления. Тем самым, космизм включает в себя не только ученых и философов, но и поэтов, музыкантов, художников. К этому направлению относят творчество выдающихся русских деятелей культуры: А.Н. Скрябина, И.А. Ефремова, М.К.Чюрлёниса, Н.К. Рериха и др. Космизм как новое направление в искусстве явился продолжением русских научных и духовных традиций и особенно ярко заявил о себе в начале XX века.

Феноменом в художественном направлении космизма является творчество Николая Константиновича Рериха (1874-1947 г.г.). Художник воплощает в своих работах мысли великих русских учёных, представителей русского космизма, таких как К.Э. Циолковский, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский. В своем философском труде «Живая этика» Н.К. Рерих выдвигает положение, что человек, прежде всего, выступает жителем Космоса, и только потом - Земли. Из чего следует, что человек, как вселенское существо, обладает масштабными неисчерпаемыми запасами космической энергии, ещё не освоенной им в должной мере.

Космос для Рериха – это идеал и совершенство, в котором главенствует красота. Он также абсолютно гармоничен и един, и «Великое Единство в Космосе»[1] - это главный закон, который и направляет человечество к творчеству. Так он пишет: «Прекрасная Истина – в Красоте. Космос утверждает на этой формуле эволюцию. Космос направляет мир к овладению красотою… истинно, Матерь Мира обладает магнитом Красоты».[1]

В живописи художник всегда стремился к максимальной чистоте тона, яркости цвета, к изысканной красоте, то есть к идеальной

красоте Космоса. Используя возможности темперы, он раскрывал её широчайшую цветовую амплитуду от мягких бархатных тонов до пронзительно звонких цветов. В ряде произведений художник как бы сам переносится в далёкие времена и становится «очевидцем» сокрытых сил природы. Постоянно работая с натуры, он ищет в природе такие явления и формы, которые сами по себе рождают в воображении каждого из нас те или иные фантастические образы. Талантливо сочетая элементы фантастики с реалистическим изображением природы, он создаёт своеобразные пейзажи, которые близки его произведениям на сказочные сюжеты.

Внимание Рериха особенно часто привлекает небо. Художник неоднократно наполняет его символическими изображениями. В одной из картин, «Илья Пророк»[2], в багровых, грозовых облаках мчится колесница Ильи Пророка, а в другой, «Веления неба»[2], собравшиеся люди пытаются уловить «веления», которые посылает им небо, охваченное северным сиянием. Исследуя искусство разных стран, Н.К. Рерих приходит к мысли, что священным образом, перенесённым народами через века, является образ женщины, матери, дающей жизнь, хранящей в своих руках судьбу поколений. В творчестве самого Рериха этот образ всегда был одним из ведущих («За морями - земли великие», «Отдых охотника», «Помни!»[3]).

Художнику принадлежат символические произведения, в которых он в понятия «женщина», «мать» стремился вложить священный для всех народов и культур смысл и возвеличить женщину как воительницу за будущее человечества. При этом художник использовал уже веками существующий в искусстве образ Богоматери и интерпретировал его по-своему.

Ещё в 1914 году в Талашкине, в церкви Святого Духа, им была исполнена сложная символическая композиция «Царица Небесная на берегу реки жизни».[3] По своему содержанию она далека от традиционного образа церковной богоматери. «Царица Небесная» у Рериха всесильна и вез-

десуща. Подножие её трона покоится на тверди земной. Она возносит моления за род людской, идущий трудными путями.

Развивая и усложняя замысел панно «Царица небесная», Рерих создаёт в 1924 году картину «Матерь Мира».[2] Картина повторяет ту же композиционную схему центрального расположения женской фигуры, тверди подножия, небесных сфер, но образ обретает иной смысл. Художник не наделяет женский образ никакими национальными и культовыми чертами. Лик её скрыт под покрывалом. Её одежда украшена простым геометрическим рисунком. Матерь Мира охраняет жизнь и покой на Земле.

Н.К.Рерих также разработал знаменитый символ Пакта - Знамя Мира: три красных круга в единой окружности. Знак обозначает прошлое, настоящее и будущее в космическом круге вечности; искусство, философия и религия в едином поле культуры; земное, тонкое и огненное начала жизни в человеке и бытии в целом. Этот древний символ триединства присутствует в различных культурах мира.

Н.К. Рерих в своих религиозно-философских и художественных произведениях передаёт идеи одухотворенного живого космоса, единства человека и вселенной, тему красоты иных миров и измерений. В своих полотнах он выражает то самое космическое сознание, которое предстаёт перед нами и в его религиозно-философском учении «Живая Этика».

Литература

1. Живая Этика: Избранное. М.: Республика, 1992.

2. Князева В.П. Н.Рерих. М.: Искусство. 1968.

3. Н.Рерих, из собрания Государственной Третьяковской галереи., М.: Изобразительное искусство.1989. С. 48.

4. Русский космизм. Антология философской мысли.- М.: Педагогика-Пресс, 1993.

Нугаева Г.А.

АКТУАЛЬНОСТЬ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Изучение русской святости в ее истории и ее религиозной феноменологии всегда было актуальным. При этом читателя интересовали не только исторические факты из жизни христианских подвижников, но и глубокий назидательный и морально-нравственный смысл. Сегодня изучением житийной литературы заведует отдельное направление в филологии, называемое агиографией. Следует отметить, что агиографическая литература для русского человека была и является не просто актуальным видом чтения, но культурной и религиозной составляющей его жизни. Жития святых по сути — это биографии духовных и светских лиц, прославленных к почитанию христианской церковью или отдельными её общинами. Христианская церковь с первых дней своего существования тщательно собирала сведения о жизни и деятельности её подвижников и сообщала их своим чадам в качестве назидательного примера.

Жития святых составляют едва ли не самый обширный отдел христианской литературы. Они были излюбленным народным чтением. Многие иноки и даже миряне занимались переписыванием житий, люди богаче заказывали для себя житийные сборники. С XVI века, в связи с ростом московского национального сознания, появляются сборники чисто русских житий. К примеру, митрополит Макарий при царе Иоанне IV создал целый штат писцов и дьяков, которые более двадцати лет аккумулировали древнюю русскую письменность в обширный литературный сборник Великих Четьих-Миней. Это более пространное собрание житий и поучений, состоящее из двенадцати миней — месячных томов. В нём жития святых заняли почетное место. В древности, вообще к чтению житийной

литературы, относились, можно сказать, с таким же благоговением, как к чтению Священного Писания.

За века своего существования русская агиография прошла через разные формы, знала разные стили. Жития первых русских святых — это сочинения «Сказание о Борисе и Глебе», жития Владимира Святославича, княгини Ольги, Феодосия Печерского, игумена Киево-Печерского монастыря, и другие. Среди лучших писателей Древней Руси, посвятивших свое перо прославлению угодников, выделяются Нестор Летописец, Епифаний Премудрый и Пахомий Логофет.

Жития святых помогают человеку больше узнать о своей вере. Это может уберечь многих верующих от суеверий, ложных слухов и сомнительных обычаев, в том числе заимствованных у инославных конфессий, которые быстро распространяются и превращаются в «новое церковное предание». Если даже пожилые, бывалые люди нередко становятся заложниками представлений, полученных из сомнительных источников, то молодежь еще быстрее может стать жертвой вредоносной информации. Запрос на старинные литературные произведения, в том числе и жития святых, имеется. Так, например, прихожане храма в честь равноапостольных святых Кирилла и Мефодия города Владимира высказывали мнение о том, что им бы хотелось видеть в приходской библиотеке больше интересных агиографических рассказов, в том числе о местных святых. Возможно, стоит задуматься об этом.

Церковь же позаботилась о своих чадах, для их пользы и назидания записав жития святых в книгу «Пролог». Эта книга состоит из четырех томов — по одному на каждое время года. В ней краткие жития расположены поденно, кроме того, на каждый день приводится одно или несколько поучений святых отцов.

Читая жития угодников Божьих и душеполезные поучения, христиане прошлого имели перед собой пример святых мучеников и под-

вижников, всегда были готовы к мужественному стоянию за православие и благочестие, были готовы безбоязненно исповедать перед врагами церкви свою веру, не боясь казней и мучений. А образы святых отцов были примером для подражания.

Святые отцы 19-20 вв. также являли собой оплот всех христианских добродетелей. Так, Лаврентий Черниговский (священнослужитель Русской православной церкви, архимандрит), живший с конца 19 и до середины 20 века (1868-1950 гг.) и причисленный в 1993 году к лику святых в лике преподобных (день памяти – 29 декабря) был образцом для подражания. Нравственная чистота, духовная высота, неистощимая любовь к людям вызывали необыкновенное расположение к нему в каждом, кто хоть раз в жизни удостоился видеть его. Любовь батюшки была особенная, не знавшая пристрастия, не взиравшая на лица, на душевные качества. Он любил всех и проявлял это чувство приветливостью, вниманием, советом. Отец Лаврентий был большим психологом, он знал духовный мир человека во всех его проявлениях и в самых тончайших оттенках. Все от него уходили согретые христианской любовью, ободренные, с полным спокойствием на душе. Не единичны были случаи, когда отец Лаврентий предотвращал беду, спасал людей от смерти. «Во время революции матушка Глафира с другими единомысленными девицами решила пойти в город Киев пешком на богомолье. Тогда так и ходили. Отправились к Батюшке Лаврентию за благословением. Он помолившись на иконы и благословляя нас, сказал: “Доброе дело Бог всегда благословит! Идите, только знайте, что посреди дороги будет перестрелка, вы не бойтесь, и сразу сворачивайте в жито (рожь) и попадете на дорогу, которая поведет вас через жито; когда выйдете на поле, кончится перестрелка. Тогда возвращайтесь на главную дорогу и спокойно идите до Киева и обратно вернетесь, благодаря Бога”. Все так и было. Так берег нас Батюшка любвеобильный своими молитвами”.[1.С.166-167]

Христиане должны чтить своих наставников — угодников Божьих, подражать их вере и житию. Поэтому Православная Церковь издревле установила почитание святых, посвятив каждый день года тому или иному праведнику — мученику, подвижнику, апостолу, святителю или пророку.

Актуальность житийной литературы также заключается и в том, что в пророчествах многих святых заключается предвидение будущего, зная о которых можно предостеречь людей и даже целые народы от негативных явлений и гибели.

Вот, к примеру, в пророчествах преподобного Лаврентия Черниговского говорится не только о пришествии антихриста и о церковном расколе на Украине, но и о русской православной церкви в преддверии «последних времён». Современники святого вспоминали: «…Тяжело вздохнув, начал рассказывать, вытирая глаза от слёз: «Наступает последнее время, когда и духовенство увлечётся мiрским суетным богатством. Они будут иметь машины и дачи, будут посещать курортные места, а молитва Иисусова отнимется! Они и забудут о ней! Потом они сами пойдут не той дорогой, которой нужно идти, а людей малодушных поведут за собой! Но вы будьте мудры и рассудительны. Красивые их слова слушайте, а делам их не следуйте! И вам я говорю и очень сожалею об этом, что вы будете покупать дома, убивать время на уборку больших красивых монастырских помещений. А на молитву у вас не будет хватать времени, хотя давали обет нестяжательства!».«Многие и многие из этих священников погибнут за свою небрежность и нерадивую духовную жизнь! Большинство священства предаст Святую Церковь и поведёт за собой народ. Они не будут думать о своём спасении, а тем более о других». ”.[1.С.98] Страшные слова… Лучше бы их может и не знать. Редкий случай, когда мы узнаём о пророчестве не задним числом (как это было, например, с предсказаниями преподобного Серафима Саровского), а вовремя. Возможно, это знак свыше для нас, о том что — и священство, и миряне — ещё в силах с Божией помощью всё изменить.

Литература

1. Поучения и пророчества старца Лаврентия Черниговского и его жизнеописание: сборник / под ред. Л.С. Романовой. – М.: Русский Духовный Центр. 1994.-176 с.

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 XI 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 распоряжусь» [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 (Владимир): «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 подтверждает 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. -797с.

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.

Павлюченков Н.Н.

ВОПРОСЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ИСТОРИИ РЕЛИГИИ В ТРУДАХ СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

При изучении истории отечественного религиоведения не теряет своей актуальности обращение к наследию русских религиозных философов. Среди них свящ. П. Флоренский выделяется, прежде всего, своей ориентацией на поиск некоего всечеловеческого знания, которое, как он был убежден, скрыто в явлениях искусства, языка, фольклора, во внешних формах различных религий. При этом вопросы религии для него имели, конечно, особое значение.

Свое понимание сути религии, ее происхождения и истории Флоренский обозначил уже в своих ранних работах (статьи 1903 – 1908 гг., «Столп и утверждение Истины», 1914 г.). Но наиболее емко и однозначно на эту тему он высказался в лекциях, подготовленных в 1918 г. Это было как раз то время, когда новая власть в России делала первые и самые кровавые попытки представить религию как область чрезвычайно вредных пережитков прошлого. Резюмировать сказанное тогда Флоренским можно так: отказ от религии означает отказ человека от самого себя [4, с. 107]. Религия лежит в основе всех сфер человеческой деятельности, включая науку, философию и культуру; история религии - это история человека, вернее, история успехов и провалов в попытках человека закрепиться в дарованном ему от Бога вечном бытии. Потеря связи человека с Богом в «символической онтологии» (или «конкретной метафизике») Флоренского означает катастрофу мирового масштаба, когда нарушается естественное устройство бытия и человек, как высшее его проявление, обращается в *ничто* - феномен без ноумена или, по более простому выражению - в мыльный пузырь, который скоро лопнет, не оставив после себя ничего ценного

для вечности [5, с. 92 – 93]. И, напротив, человек с Богом - это носитель вечного сокровища, скрытого за тленными слоями смрада и ржавчины [8, с. 5 – 6].

По мнению Флоренского, это сокровище вложено в человека изначально и представляет собой Образ Божий. Здесь - основа любой религии и в записях начала 1920-х гг. о. Павел пишет, что, в этом смысле, вообще нет религий, а есть только одна *Религия*. Вместе с тем, в истории эта Религия «весьма меняет свой вид» и появляются ее различные облики, «весьма неодинаковые» по своей ценности [3, с. 119]. При этом, Флоренский твердо стоит на убеждении, что всякая религия и всякое исповедание опираются на подлинную реальность и, «следовательно, не совсем лишены света истины» [3, с. 120 – 121].

Для богословского подхода к истории религии был бы характерен экскурс во времена, которые могут быть названы «доисторическими» с точки зрения Священного Писания. В этом отношении Флоренский, очевидно, целенаправленно уходит с чисто богословского уровня исследований и пытается вести свои поиски в сфере философии и науки о религии. Он привлекает большое количество данных из уже опубликованных на Западе религиоведческих исследований и, вместе с тем, в частности, резко обличает Канта, утверждающего *постепенное* восхождение человеческого разума к Богу, восхождение к Истине путем «методического познавания» [2, с. 820]. Флоренский возражает: человеческий разум - это не какая-то уже готовая «коробка», в которую можно вместить все, что угодно. Разум, - говорит он, - *созидается*, встречая Истину. И точно также, разум не сам собой (методически, путем накопления знаний, опыта) доходит до убеждения в подлинности этой встречи. «Истина сама себя делает Истиной» и преображает разум. Иначе говоря, встреча с Богом, знание Бога, убеждение в том, что именно *этот* Бог и есть Истина, - невозможно без действия Самого Бога. Из этого однозначно следует, что религия во всей своей полноте

рождается только из Божественного Откровения [2, с. 822] и не человеческое сознание «разрабатывает» религию и определяет Истину, а, напротив, сама Истина определяет человеческое сознание и создает Религию [10, с. 639]. И всему этому Флоренский ищет подтверждение в эмпирических религиоведческих данных.

Каким же образом в истории происходит образование разных религий, вернее, - с точки зрения Флоренского, - расслоение единой Религии на уровни разной полноты и ценности? Основа религии – непосредственный духовный опыт. А далее, «объект религии, - пишет он, - падая с неба духовного переживания в плотяность рассудка, неминуемо раскалывается тут на аспекты, исключающие друг друга». Только на краткий миг, в моменты особого, благодатного озарения, человеку доступно *знание Истины*, когда все противоречия снимаются; в остальное же время, в земных эмпирических условиях, человек вынужден жить с *знанием об Истине*, неизбежно антиномичным. Это – «осколки» Истины, не стыкуемые друг с другом [9, с. 142, 158, 161]. И только «соборный рассудок», действующий в Христианской Церкви, обладает способностью собрать *все* эти осколки в единую полноту. Там, где нет этого подлинно соборного разума, происходит лишь выбор, отбор отдельных «осколков». Совершенно очевидно, что так, по мнению Флоренского, формируются отдельные религиозные традиции: так они формировались в дохристианскую эпоху и так формируются после Христа т. н. «ереси».

С этой точки зрения, для Флоренского нет ничего удивительного и неприемлемого в том, чтобы допустить возможность встречи с Богом в разных религиях. Бог может ответить на любые, даже самые несовершенные и ошибочные поиски человека, но встреча с Богом далеко не всегда обладает полнотой своих последствий. Принципиально важна способность человека принять в себя Божественное воздействие. И здесь, в этом отношении, Флоренский признает решающее значение христианства. Из ряда

его, особенно ранних, работ можно видеть, как для него был важен вопрос уверенного опознания в мистическом опыте Бога именно как Бога, а (как он пишет) не «узурпатора» святого имени [10, с. 446]. Только тогда, когда человек примет Бога во всей Его «само-доказуемости», свершится в человеке реальное раскрытие Божественного образа. И Флоренский пытается доказать свое убеждение в том, что такое, совершенно необходимое человеку само-свидетельство, «само-доказательство» Бога открывается лишь чрез Христа и во Христе [9, с. 107]. Приход Христа являет собой особый качественный этап в истории религии: в дохристианскую эпоху Истина «предчувствовалась» и частично давала о себе знать рассыпаемыми повсюду «осколками» Божественных Откровений; после Христа Истина уже *искажалась*, т. к. продолжался выбор «осколков» из уже собранной полноты.

Исходя из таких позиций, о. Павел весьма высоко оценивал дохристианское язычество и никогда не делал уступок современной, по сути, псевдонаучной примитивизации языческих верований. Здесь сказалась его особая чуткость к возможностям «модернизировать древность», т. е., в данном случае, перенести реальности современного сознания на сознание древних. Во всяком случае, Флоренский пытался четко различать проявляющееся в древнем язычестве мистическое «предчувствие Истины» и накладывающиеся на него все следствия человеческой ограниченности и человеческих заблуждений. Так, например, в материалах к лекции 1916 г. («Об историческом познании») он трактует «тотем» древнейшего архаического сознания как платоновские идеи [6, с. 38]. «Прибавление» к архаическому тотемизму грубых языческих представлений хотя и есть заблуждение, но и оно, по мнению о. Павла, имеет свою первопричину в мистическом порядке бытия, где человек на подсознательном уровне связан с животным миром. Сохранилась запись 1908 года, в которой он указывает, что «религиозное отношение к животным» связано с «телепатическими сно-

шениями» с ними [7, с. 419]. Данная мысль продолжена в записи 1910 года: «В теле своем, - пишет Флоренский, - мы ощущаем весь космос... И есть какая-то «странная» связь между отдельными сторонами тела и частями мира... Отсюда натурализм в язычестве, космизм… Отдельные эпохи или люди тайно соответствуют той или другой стороне космоса. Отсюда - эвгемеризм язычества». И в качестве вывода он утверждает: «Все теории происхождения религии правильны. Но все они – односторонни» [7, с. 428 – 429].

Также, Флоренский придавал глубокое духовное значение древней языческой символике. К примеру, такие «персонажи» древнеегипетской религии, как различные человеческие фигуры с головами птиц, быков, овнов, собак, воспринимались им прежде всего как свидетельства предельно-символического характера данного религиозного культа [4, с. 116 – 117]. В частности, символику Анубиса - древнеегипетского бога с головой шакала – о. Павел связывает с идеей времени и вечности; из мифа об Осирисе он выводит трактовку Анубиса как «охранителя тел усопших» [1, с. 12]. Все эти и подобные «прозрения» и тайны архаической религии воспринимались им как предвосхищение христианского Откровения о воскресении мертвых. Христианство, по его убеждению, принесло с собой «новый дух», который, однако, должен был воплотиться в уже созданной в язычестве «культурно-исторической плоти» [7, с. 232].

В целом, можно сказать, что священник Павел Флоренский видел в истории религии некоторый непрерывный процесс, сопровождаемый отдельными «возбуждающими» толчками на фоне общей деградации. При этом самый радикальный качественный «скачок», наблюдаемый с возникновением христианства, вовсе не выглядит чем-то абсолютно новым. Христианство, - пишет о. Павел, - связано с той «общечеловеческой душой», которая уже выразилась в дохристианских религиях. В этом смысле, христианство есть *продолжение* историко-религиозного процесса. Но, с дру-

гой стороны, также справедливо и утверждение о совершенной исключительности христианства, поскольку Христос - не Один, и даже не Первый из многих, а Единственный. Размышления над этим приводят Флоренского к опознанию здесь антиномии, требующей синтеза: христианство - это такая религия, в которую входит «все из других религий» и которая, «ничему не чуждая», вместе с тем, сама «остается не от мира» [7, с. 430 – 431]. С историко-религиозной точки зрения, христианство явилось «разрушением преграды между только-монотеистическим, трансцендентным миру, иудейством и только-пантеистическим, имманентным миру, язычеством» [5, с. 224].

Иначе говоря, на определенном историческом этапе была достигнута полнота откровения Истины, сверхрациональным образом были собраны все рассудочно несоединимые «осколки» всех прежде бывших Откровений. Оказалось, что, будучи существом тварным и принципиально отличным от Бога, человек на пути к Богу обретает самого себя; религия - это восстановление связи человека с Богом и человека с самим собой, это - благоговейное почитание человеком тайны Творца и тайны своего собственного устройства и бытия. В конце концов, религия - это любовь к Богу и любовь к человеку; это - вывод, к которому Флоренский идет религиоведческим, историческим и философским путем и тем привлекает к Христианской Церкви многих ученых и философов.

Литература

1. Отзывы свящ. Павла Флоренского о сочинениях студентов LXX курса И. М. Д. А. Оттиски их "Богословского вестника" за 1916 г. Типогр. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1916.

2. *Павел Флоренский, свящ*. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги "О Духовной Истине" // *Флоренский П. А.* Т. 1 (2). Столл и утверждении Истины. М., 1990.

3. *Павел Флоренский, свящ.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. М., 1992.
4. *Павел Флоренский, свящ.* Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.
5. *Павел Флоренский, свящ.* Избранные статьи по искусству. М., 1996.
6. *Павел Флоренский, свящ.* Собрание Сочинений: в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999.
7. *Павел Флоренский, свящ.* Собрание Сочинений. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.
8. *Флоренский П.* Радость навеки. С. Посад, 1907.
9. *Флоренский П. А.* Т. 1 (1) Столп и утверждение Истины. М., 1990.
10. *Флоренский П.* Христианство и культура. М., 2001.

Пачева О.Н.

ОТШЕЛЬНИЧЕСТВО И СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ: ОПЫТ ПРЕПОДОБНОГО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

Преподобный Сергий Радонежский – значимая фигура истории Руси XIV в. Его жизнь является примером того, как в иноческом подвиге могут соединяться духовное и общественное служение.

Время жизни прп. Сергия было тревожным, неспокойным даже в монастырских стенах. Происходил процесс объединения русских земель вокруг Московского княжества, процесс становления единого государства. Иноки стремились удалиться из городов и обосноваться в лесах, начиная тем самым «монастырскую колонизацию» лесов Северо-Востока Руси.

Из жизнеописания прп. Сергия видно, что основными чертами его души были смирение, кротость и призвание – служить миру иноческим служением. Рассмотрим подробнее жизнь святого игумена.

С самого начала Варфоломей (имя, данное ему при Крещении) был отмечен Божиим благословением. Находясь в материнской утробе, он трижды прокричал во время литургии. Будучи младенцем – отказывался от материнской груди в постные дни. В отрочестве – по молитве старца-схимника, приобрёл не дающееся ему умение читать. Почувствовав в себе иноческое призвание, Варфоломей не сразу смог исполнить его. Родители попросили отложить это желание, поскольку, находясь в преклонном возрасте, не имели того, кто мог послужить им. Ухаживая за ними, Варфоломей провёл ещё несколько лет, пока в семье не произошли изменения. Его старший брат – Стефан, потеряв жену, ушёл в монастырь. Его примеру последовали и родители, там они вскоре и скончались. Помолившись у их могилы, Варфоломей передал часть своего наследства младшему брату Петру. Теперь ничто не мешало ему исполнить своё желание – желание отшельничества. Вместе со Стефаном они решают уйти в лес, чтобы обрести там уединение и подвижническую жизнь.

В лесу они выбирают место, очищают его, и начинают обустраивать, постепенно построив маленькую келью, часовню и насадив огород, чтобы прокормить себя. Оказавшись вдали от суеты мира, они проводят свои дни в труде и молитве. Это был новый для тех времён подвиг – уйти от мира, чтобы молиться о нём.

Иногда их навещает игумен Митрофан, который и освящает часовню в честь Святой Троицы. Такое название было выбрано не случайно. Братья помнят слова старца, научившего Варфоломея грамоте, о том, что мальчик будет обителью Святой Троицы. Это была одна из первых, имеющая такое посвящение, церквей. Позже на этом месте будет построен храм. Отсюда взяла своё начало Троице-Сергиева Лавра.

Не выдержав суровости отшельнической жизни, Стефан ушёл в городской монастырь. Варфоломей был пострижен в иночество с именем Сергий. Оставшись в лесу один, он начал свой духовный подвиг. Его

жизнь была трудна. Тяготы пустынничества (скудость пищи, дикие звери, приходившие не только ночью, но и днём, нападение бесов) он стойко преодолевал верой и молитвой.

Спустя два-три года о его праведной жизни начали узнавать другие. К нему стали пребывать иноки. Несмотря на то, что прп. Сергий стремился к глубокому уединению затворничества, он, в силу своего смирения, не стал сопротивляться их желанию жить около него. Таким образом, был утверждён скитской тип монашеского жития. Долгое время иноков было не больше двенадцати. Каждый из них, не без помощи прп. Сергия, построил себе отдельную келью.

Кельи обнесли забором, у входа в обитель поставили вратаря. Со всех сторон скит окружал густой лес. В обители не было начальствующего. Только богослужение было общим, в остальном каждый инок принадлежал самому себе.

Тихая, уединённая жизнь должна была служить главной цели: молитве, чтению, духовной учёбе. Поэтому одним из установленных правил было ограничение на хождение друг к другу, и бесед (кроме крайней необходимости) после повечерия. Прп. Сергий не любил праздности и высоко ценил ночную молитву, поэтому проходя между кельями братьев, прислушивался и радовался звукам молитвы, или прерывал смех и разговоры резким стуком. В келье нужно было заниматься молитвой, размышлением о своих грехах, чтением книг. Свободное от молитвы и чтения время иноки проводили в труде для собственных нужд: занимались рукоделием, возделывали огороды, заботились о кельях, готовили еду, шили одежду, занимались иконописью. На необходимые вещи, которые не могли сделать своими руками, они зарабатывали переписыванием книг. Прп. Сергий, всегда служил инокам, по словам Епифания Премудрого, автора Жития преподобного, «как купленный раб», выполняя самую тяжёлую работу. Ино-

ки, в свою очередь, относились к нему с любовью и благоговением, учась его подвигам. Так они прожили около двенадцати лет.

Вскоре братия обители стала увеличиваться, и нужно было назначать игумена, который являлся бы и священником, и руководителем монастыря. Прп. Сергий считал, что желание игуменства – это начало властолюбия, и много раз отказывал братьям в их настойчивом стремлении видеть его настоятелем обители. Но, после долгих сомнений и молитв, он, по своему смирению и непротивлению воле большинства, покорился.

Став иеромонахом и игуменом, прп. Сергий ввёл общежительный устав, возродив монашество Киево-Печерского монастыря, сочетающее в себе молитву и общественную деятельность. Вокруг обители начали образовываться крестьянские поселения, стали проходить дороги. Теперь братья монастыря распределялись по послушаниям и не имели собственности. Обитель давала приют нищим и странникам, не отказывала просящим. Князья и воеводы стали приезжать сюда за благословением.

Как настоятель монастыря, прп. Сергий ставил своей задачей молиться о братии и следить за её духовной жизнью. Как монах – он не переставал помнить евангельских слов о смирении и не выделялся ничем, кроме скромности, подавая пример братии. Хорошей иллюстрацией этому является история о крестьянине, который, совершив долгий путь, чтобы увидеть прославленного игумена и пророка, корил братию, за то, что они указали ему на нищего, в грубой, изношенной одежде, работающего в поле с мотыгой в руках.

Занимаясь делами управления обителью, прп. Сергий не оставлял заботы о своём духовном совершенствовании. Его личность, крепость веры, подвиги, духовные дары – послужили тому, что старец приобрёл глубокое уважение и почитание, как со стороны братии монастыря, так и со стороны мирян.

Известны чудотворения прп. Сергия: воскрешение умершего ребёнка, исцеление тяжелобольного, изгнание беса из человека, ручей, пробившийся по его молитве. Иноки свидетельствовали, что при служении литургии, ему сослужил ангел, а во время причастия прп. Сергия, видели огненный столп, нисходящий в чашу.

Благодаря усилиям игумена Сергия, Троицкая обитель стала оплотом духовного просвещения и книжности. Хотя он наставлял иноков и приходивших мирян устно и собственным примером, но также способствовал тому, чтобы в стенах монастыря хранилось и переписывалось множество книг, в том числе и по современным тому времени достижениям церковной науки. Книжное собрание Троицкой обители стало богатейшим на Руси.

Но деятельность прп. Сергия не ограничивалась добрым пастырством об обители и собственным духовным взрастанием. Он, следуя заповеди «блаженны миротворцы», оказывал дипломатическое и политическое влияние. Поскольку его авторитет был огромен не только в духовной (стоит упомянуть, что митрополит Алексий предлагал прп. Сергию стать своим преемником), но и в светской среде, к нему за советом часто обращались князья, гостили в Троицкой обители, крестили своих детей. Иногда ему приходилось выступать посредником между князьями, чтобы внести мир и согласие. С этой целью он даже ходил (именно ходил, потому что считал недостойным для монаха ездить на лошади) закрывать церкви в Нижний Новгород, чтобы усмирить местного князя Бориса. Он благословил Дмитрия Донского на Куликовскую битву, победа в которой оказалась ключевой для сознания русского народа.

Трудами игумена Сергия было основано около двадцати общежительных монастырей. Он воспитал множество учеников, насельников Троицой обители, которые в XIV–XV вв. основали 27 пустынных и 8 городских монастырей. К XVI в. в пределах северных и северо-восточных

окраин Московской Руси число монастырей превысило 250. Из них 104 были основаны в городах и пригородах, 150 в пустынях на территории Русской Фиваиды.

Прп. Сергий Радонежский был не только монахом, который стал идеалом русской святости. Он был и игуменом, который смог собрать и воспитать целую плеяду учеников, многие из которых были канонизированы, и которые, в свою очередь, сами основали монастыри. Таким образом, он создал такую обитель, через которую произошёл расцвет русского подвижничества, и которая до сих пор считается сердцем русского монашества. Кроме того, он был и общественно-политическим деятелем, оказавшим большое влияние на ход истории. Благословив Дмитрия Донского на битву с Мамаем, он способствовал сплочению народа Руси на основе православия, этноса и государственности. Спустя сто лет это привело к освобождению Руси от ордынской зависимости.

Современные проблемы иноческой жизни, вызванные реалиями XXI века, заставляют задуматься о том, что составляет ядро монашеской жизни, что может, а что не может быть в ней изменено? В связи с этим идёт работа над проектом «Положения о монастырях и монашествующих», которое станет нормативным документом, и с помощью которого будет регулироваться иноческое житие. Это привлекает внимание как богословов, так и историков и философов религии. Результатом широкого обсуждения проекта и проблем современного монашества на международной конференции, проходившей в Троице-Сергиевой Лавре в сентябре 2013 г., где принимали участие монашествующие и богословы Поместных Православных Церквей, стал итоговый документ. Изучив его, становится понятно, что основы иноческого делания не должны быть поколеблены, а всегда должны оставаться теми, которые были у первых отцов-пустынников Египта и последующих подвижников Православной Церкви разных стран. Те же принципы мы видим и в житии прп. Сергия Радонежского.

Литература

1. Ключевский В. Русская история: Полный курс лекций. Т. 2. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2002. – 592 с.

2. Никон, архимандрит. Житие и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца. – 4-е изд. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898. – 242 с.

3. Тальберг Н. История Русской Церкви. – 2-е изд. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. – 960 с.

Перенижко О.А.

ОБРАЗЫ ИТАЛИИ И СВЯТОЙ ЗЕМЛИ В ЗАПИСКАХ ПУТЕШЕСТВЕННИКА ВАСИЛИЯ ГРИГОРОВИЧА-БАРСКОГО

Основной целью путешествий русских православных паломников с древних времен была конечно же Святая Земля, но некоторые путники обращали свои взоры и к святыням, расположенным на Западе, в частности в Италии. Одним из первых паломников, побывавших в Европе и в Святой Земле и оставивших для потомков описание своего путешествия, был пешеходец, монах антиохийский Василий Григорович-Барский.

Первое издание записок Василия Григоровича-Барского вышло в 1778 г. и вызвало огромный интерес у читателя. По степени популярности труда В. Григоровича-Барского можно сравнить лишь с «Хожением» игумена Даниила. По словам В.Г. Рубана «В Малой России и в окружающих оную губерниях нет ни одного знатного места и дома, где бы не было ее (книги – О.П.) списка. Почти во всех Российских семинариях для епархиальных архивов, по нескольку раз ее переписывали, благочестивые люди

из духовных и мирских состояний, за великие деньги доставали оную». [2, Предисловие]

Родился Василий Григорович-Барский в городе Киеве, в семье купца, обучался в Киево – Могилянской академии, дошел уже «до начал философии», но не смог закончить ее по болезни. В 1723 г. он вместе со своим товарищем Юстином Леницким, братом архиепископа Суздальского, отправился в г. Львов, чтобы излечить язву на левой ноге. Но в письме к своему отцу Василий намекает, что его влекут во Львов и иные причины. Прибыв в город, путники, назвавшись братьями с вымышленной фамилией Барские (назвали себя так по польскому г. Бар, месту жительства деда Василия – О.П.), поступили учиться в иезуитскую академию – «да искусим их предания учений». Обман вскоре открылся и из академии пришлось уйти. С детства, мечтая о путешествиях, Василий Барский решил отправиться в путь – « …да идем к иним градам и видим иних людей обычаи…». [4, с.8.]

Так, в 1724 г., Григорович-Барский пешком отправился в Европу, надев при этом классический костюм западного пилигрима – круглую широкополую шляпу, высокие сандалии, черное платье, взяв с собой высокий посох и заплечную суму. Путники прошли Кашау, Пешт, Вену, перебрались через Альпы и прибыли в Венецию, где, испытывая трудности языкового барьера, так как знали только письменную латынь, разительно отличавшуюся от разговорного диалекта итальянского языка, пришли в греческую церковь. Пробыв в Венеции всего два дня, Василий успел почувствовать доброжелательное отношение местных жителей и замечает в своих записках, что «зело бо там таковых людей (русских) любят». [1, с.11.].

Затем паломники вновь отправились в путь и посмотрели города Северной Италии – Падую, Феррару, Болонью, Пизаро, Фанои, Анкону, а далее по берегу Адриатического моря прибыли в Лорет, где Василий Барский разумно предложил своему спутнику отправиться сначала в Бари, а затем уже в Рим, так как если «пойдем первее к Риму, довольны будем ви-

дением величества, красоты и славы его и обленимся пойти поклониться мощам угодника Божия Святителя Христова Николая» [1, с.11.].

Василий был очень любознательным паломником, в пути старался осмотреть как можно больше достопримечательностей, присматривался к быту итальянцев и все свои впечатления тщательно заносил в путевой дневник. Например, его поразила отвага и хитрость детей, которые в крупных городах бросались с моста в воду за мелкими монетками. С другой стороны, он практически не замечает античных руин, полагая, что не они является целью его путешествия, а только лишь святые места.

В пути Василию пришлось претерпеть много трудностей: обострились его старые раны, он потерял патенты, а «пилигрим без патентов не что иное есть, как человек без рук, воин без оружия, птица без крыл, древо без листвы» [3, с.140.] и к тому же, его покидает Юстин, и в Бари пешеходец вступает уже в одиночестве. Город Святого Николая оставил у Василия двойственное впечатление. Пешеходец задумался – почему, когда собирается много паломников из раки, сочится больше благовонной манны, а когда поклоняющихся мало, то и манны меньше? С другой стороны, поклонившись святым мощам Василий исцелил свои болезни и чудесным образом нашел свои дорожные патенты. Не ответив на свои вопросы, путник отправился в Неаполь.

Он вошел в город под вечер, миновал широкие мраморные ворота и сразу же был ошеломлен и покорен городом. Знатные дамы и господа разъезжали в позолоченных каретах, торговцы на каждом углу расхваливали свой товар, на улицах толпилось так много народа, что едва можно было разминуться. Здесь он видит впервые дворников, поддерживающих чистоту улиц и тротуаров, посетителей апотек, пьющих там кофе и водки, упоминает о Везувии и сравнивает его с огромной печью. Василий не просто подробно описывает город и горожан, но и делает первые художественные наброски.

Не меньшее восхищение вызвал у Василия и Вечный город. Он целыми днями бродил по Риму, заходил в церкви, осматривал дворцы, наблюдал нравы и обычаи римлян. «Рим отвне зело многокрасен,— описывает свои впечатления путешественник, — много бо услаждают зеницы людские оные церкви древним строением здание, с многими главами, цению и медиюпокровленны и позлащенные на себе кресты имущими». [4, С.117.]. Особенно запомнился ему собор святого Петра, в котором находятся гробницы апостолов Петра и Павла. Органы собора он называет «сладкопеснимыми». Барскому повезло в Риме и он воспользовался гостеприимством папы, попав в числе двенадцати странников, ежегодно отбираемых, согласно древнему обычаю, для угощения в папском дворце. Рим оставил у Барского самое благоприятное впечатление.

Описав храмы, дворцы, фонтаны, архитектуру Рима, Василий вновь отправился в Венецию, найдя приют в знакомой уже ему греческой церкви. Венецию Барский называет «нетленной девицей» и пишет о ней очень восторженно. Несколько страниц своих заметок он посвящает маскам и карнавалу, описывает подробности греческого богослужения, особенности климата и свободу нравов венецианцев, отмечая, что не может отличить по одежде жен и дев, так как и те, и другие не покрывают головы, хотя бы и с седыми волосами. [4, с.49.].

Перезимовав в Венеции, пешеходец отправляется в дальнейший путь в греческие земли, посетив по пути блистательную Флоренцию, восхитившую пешеходца красноречием и обходительностью ее жителей. Он высоко оценил архитектуру и скульптуру города, а также его восхитила техника написания автопортрета.

В 1724 г. он достиг Палестины и, назвавшись иноком, т.к. с духовных лиц взималась меньшая плата, чем с мирских, обошел и поклонился всем святым местам: был на Иордане и Тивериадском озере, посетил Вифлеем, несколько раз побывал в лавре Св. Саввы, видел чудесное явление

огня от Гроба Господня. Нужно отметить, что Василий не просто осматривал святыни, но и зарисовывал их. Именно занятия рисованием превратили В. Григоровича из пассивного созерцателя в деятельного исследователя.

В 1727 г. В. Барский отправился на Кипр, а затем в Египет, где встретился с Александрийским патриархом Козьмой и на Синай. В Синайском монастыре пешеходец поклонился Неопалимой Купине и «облобызал» раку великомученицы Екатерины, подаренной монастырю царями Иваном, Петром и царевной Софьей в 1687 г.

В 1728 г. путешественник вошел в пределы Антиохийского патриархата и был до глубины поражен царящими там церковными настроениями. В Дамаске он увидел много «…магометан, католиков, униатов, армян, маронитов, евреев …», а православных было меньше всего, «… да и те были весьма нетверды в вере…». [4, с. 58] В Антиохии, бывшей столице Антиохийского патриархата, Василий не нашел ни одной православной церкви. Новый 1729 год Барский встретил в монастыре Св. Георгия, близ Триполи, где ему было суждено прожить около пяти лет. В Триполи существовало греческое православное училище, основанное Антиохийским патриархом Сильвестром, где Барский и остался.

В 1732 г. Василий познакомился лично с Антиохийским патриархом Сильвестром и нашел в нем «… мужа возрастом и умом благонравна и добродетельна и милосердна». [4, с. 63] Доброе отношение патриарха и переживания за судьбу православия побудили Василия Григоровича принять участие в борьбе православных и униатов. В монастыре Св. Георгия он имел прение о вере с униатским патриархом Кириллом, получившем образование в Риме и хорошо говорившем по-латыни. А в первый день 1734 г. патриарх Сильвестр постриг Василия в монашеский сан.

Но ни патриаршее расположение, ни пострижение в монахи не смогли удержать пешеходца Василия в Дамаске. Григорович-Барский, обойдя все святые места Сирии, вторично отправился на Кипр, а затем на

о. Патмос, где в течение шести лет изучал греческий язык и литературу. На этом же острове в 1738 г. он познакомился со своим земляком, священником посольской церкви Константином Политанским и, благодаря ему, о Барском узнали в русском посольстве в Турции. В 1743 г. пешеходец был вызван в Константинополь русским резидентом А.А. Вешняковым. Спустя год путник, выправив себе паспорт и получив от русского посла султанский фирман отправился во второй раз на Афон. В архивах афонских монастырей В.Барский пересмотрел множество хранившихся там древних рукописей, составил их опись из 1500 названий, а некоторые даже переписал. Эти археографические работы паломника до сих пор не потеряли своей научной цены.

В 1746 г. В.Барский вернулся в Константинополь, но вместо умершего А.Вешнякова он застал на посту резидента А.И.Неплюева. Вероятно между Барским и Неплюевым произошел конфликт, в результате которого Василий покинул столицу Османской империи и через Бухарест вернулся в свой родной Киев. Но, спустя 35 дней он скончался от старых болезней. Слава о паломнических подвигах Барского разнеслась по всей православной Руси, и Киев почтил знаменитого странника торжественным погребением. В гроб ему положили патенты, которыми он так дорожил и разрешительную грамоту, подписанную патриархом Иерусалимским Хрисанфом, а печальный обряд был совершен митрополитом Фиваидским Макарием.

После смерти В.Барского нетленным памятником остался его труд – «Странствования по Святым местам Востока», написанный им «… ради отпущения своих грехов, и ради пользы же и духовного утешения чтущим и слышащим во славу Святыя, Единосущные и животворящая и нераздельныя Троицы, Отца и Сына и Св. Духа». [4, с.5.]

В записках Василия Григоровича-Барского содержится много ценных географических, этнографических и экономических сведений о посещенных им странах. Почти всегда отмечает он и религиозный состав насе-

ления. Пешеходец при описании христианских святынь точно передает их смысловую символику, что явно отличает его от предыдущих паломников. Кроме письменных зарисовок путешественник оставил свыше 150 рисунков, сделанных им самим.

Литература

1. Греков Ф. (Палеолог). Жизнь и странствования Василия Григоровича-Барского // ИППО. Его ученые и литературные труды. СПб.,1912.
2. Пешеходца Василия Григоровича – Барского Плаки-Альбова, уроженца Киевского, Монаха Антиохийского, путешествие в святым местам, в Европе, Азии и Африке находившимся, предпринятое в 1723 г. и оконченное в 1747 г., им самим написанне. СПб., 1778
3. Родионов М.А. Запад и Восток в записках пешеходца Василия // Россия, Запад и мусульманский Восток в новое время. СПб., 1994
4. Странствования Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 гг. /Под ред. Н.Барсукова. СПб., 1885-1886.

Перепелкин В.Е.

ЕРЕСЬ «ЖИДОВСТВУЮЩИХ»: НЕКОТОРЫЕ ПОДХОДЫ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Ересь «жидовствующих» – это религиозное иудаизирующее течение, которое возникло на территории Московской Руси в XV вв., в эпоху правления Ивана III. Его представители не признавали учения о св. Троице, отрицали божественность Иисуса Христа, не почитали крест и иконы, отвергали Священное Предание, ряд христианских обрядов и монашество, а также придерживались некоторых религиозных практик иудаизма. В стро-

гом смысле слова, московское иудаизантство нельзя назвать ересью; в церковном понимании, это, скорее, апостасия – т.е. полное отступление от христианства. По предположению ряда ученых, колыбелью «жидовствующих» была Литва, откуда её, по свидетельству Иосифа Волоцкого, принес на Русь еврей Схария, находясь в свите князя Михаила Олельковича, приглашенного в Новгород. Также, согласно Иосифу Волоцкому, еретики обратили в «жидовство» сначала священников Алексея и Дениса, а потом и ряд других представителей духовенства и мирян. В 1480 г. Алексей и Денис были переведены в Москву для служения в главных соборах столицы. Ересь проникла в верхние эшелоны государственной и церковной власти. Так, к «отступникам» принадлежали: мать наследника московского престола, высшие чиновники (среди которых был дьяк посольского приказа Федор Курицын, близкий к Ивану III), глава русской Церкви митрополит Зосима. В качестве борцов с еретическим движением выступили новгородский епископ Геннадий и игумен волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий. В 1488, 1490, 1504 гг. были созваны соборы, осудившие русских иудействующих. Последний из них нанес ереси сокрушительное поражение.

Данная статья посвящена различным исследованиям ереси «жидовствующих», в частности, тем проблемам, которые в настоящее время остаются предметом дискуссий среди ученых. Мы проанализируем некоторые подходы, которые сложились в современной историографии данного религиозного движения.

Источниковой базой для нашей работы послужили труды таких авторов, как А.И. Алексеев, М.В. Дмитриев, В. Петрухин, Дж. Д. Клир, М. Таубе, В.В. Мильков, В.М Кириллин, Ю.К. Бегунов. Все они хронологически относятся к концу XX – началу XXI вв.

В ходе исследования мы выделили те пункты, по которым ведется полемика в исторической науке. Прежде всего, это тема влияния иудаизма

на генезис ереси. В рамках ее мы сочли необходимым отдельно рассмотреть вопрос о связи еврейской средневековой письменности с еретической литературой. Второй пункт – это религиозные представления иудаизантов.

Вокруг проблемы иудейского влияния на происхождение движения ведутся постоянные дебаты. Некоторые ученые рассматривают феномен «жидовствующих» как один из примеров обращения христиан в иудаизм.

В частности, историк А.И. Алексеев утверждает, что почвой для возникновения иудео-христианского диалога на Руси послужили долговременные контакты христиан и иудеев, продолжавшиеся со времен Киевского государства. По его мнению, между еврейской общиной Киева и Новгородом существовала связь, которая поддерживалась за счет т.н. «выкрестов» [2, с. 107-108]. Исследователь считает, что ересь «жидовствующих» являлась идеологическим движением, спровоцированным успешным прозелитизмом со стороны иудеев. Известный израильский ученый М. Таубе также настаивает на том, что иудаизм дал серьезный импульс к возникновению московско-новгородского иудаизантства.

М.В. Дмитриев полагает, что еретиков «объединяло если не симпатизирующее, то заинтересованное отношение к иудаизму» [4, с. 36].

Американский исследователь Дж. Д. Клир, напротив, отрицает наличие прямой связи между присутствием евреев в Московии и появлением иудействующих [10]. С ним солидарен и российский историк В. Я. Петрухин, отвергающий иудейское участие в генезисе еретического движения[8].

Ряд авторов усматривает связь между литературой «жидовствующих» и еврейской письменной традицией средневековой эпохи.

Так, М.В. Кириллин подчеркивает, что в генетическом отношении литература «жидовствующих» отличается очевидным единством с еврейской средневековой книжностью, причем, «книжностью именно раввинистического, а не караимского толка» [6, с. 99].

М. Таубе убежден, что литература, переведенная с еврейского и связанная с ересью «жидовствующих», относится к более ранней группе переводов (до середины XV в.) [9, с. 380]. К ней относятся такие книги, как: «Намерения философов» арабского автора Абу-Хамида ал-Газали; «Термины Логики» еврейского богослова Моисея Маймонида; космографический «Трактат о сфере» английского математика Иоанна де Сакробоско в еврейском переводе; «Тайная Тайных» псевдо-Аристотеля», труд арабского происхождения; «Шестокрыл» Иммануэля бен Яакова Бонфиса из Тарасконa. В круг еретической литературы входили также переведенные на западнорусский язык некоторые библейские тексты, в которых заметно влияние традиционной еврейской экзегезы. Воздействие еврейской традиции толкования Библии на эти переводы отмечает и А.И. Алексеев: «по историческим примерам гораздо большее значение в деле «соблазнения» христиан в иудаизм имели традиционные тексты Ветхого Завета, Десятословие Моисея и др. Снабженные соответствующим комментарием, они легко могли направить ум клириков по пути, подсказанному иудейской пропагандой» [1, с.52].

По мнению М. Таубе, существуют данные о том, что эти переводы делались евреями для иноверцев или, точнее, для интересующихся иудаизмом христиан [9, с. 387].

Что из себя представляла доктрина «отступников от веры», согласно исследованиям современных ученых?

Первыми, кто попытался понять и охарактеризовать учение московско-новгородских иудействующих, были Геннадий Новгородский и Иосиф Волоцкий.

По словам М.В. Дмитриева, Иосиф Волоцкий в своем полемическом сочинении «Просветитель», сводит «жидовствования» еретиков к 4 пунктам. «1) колдовству и астрологии; 2) отрицанию божественности Христа;

3) проповеди десятословия вместо Евангелия; 4) следованию закону Моисееву и приверженности обрезанию». [5, с.110].

Архиепископ Геннадий отмечал, что в учении еретиков было «не одно июдейство», в нем присутствовали следы маркианства и мессалианства – древних христианских ересей. Геннадий также приписывает стригольнические взгляды некоторым жидовствующим: последние говорили, что священство «безблагодатно», поскольку поставляется «по мзде». По мнению А.И. Алексеева, приведенные факты не позволяют утверждать, что доктрина жидовствующих имело преемственность с убеждениями стригольников [2, с. 113].

Для А.И. Алексеева религиозные представления иудаизантов сводились к отрицанию основных догматов Церкви и не имели параллелей ни с одной христианской ересью [2, с. 112].

Интересную точку зрения высказал Ю.К. Бегунов, русский филолог-славист. Он сравнивает гуситов и «жидовствующих» и усматривает их близость друг другу, во-первых, «в подобии реформационных критических взглядов: отрицании Нового Завета, божественности Иисуса Христа и Богородицы, Троицы, храмов и монастырей, иерейского и монашеского чинов, всей церковной обрядности», а во-вторых, в генетической связи, т.е. непосредственное участии гуситов в создании ереси в Новгороде [3, с. 368]. Ю.К. Бегунов видит в русских «жидовствующих» продолжение того религиозно-реформационного брожения, которое в XV в. зародилось на Украине в виде гуситской ереси. Исследователь указывает и на различия между двумя движениями: гуситство, по его утверждению, было цельным учением, а русская ересь являлась многослойной: «она сочетала стригольничество с гусизмом и «иудаизантством» [3, с. 369].

На другой позиции стоит российский историк В.В. Мильков, который полагает, что «в основе религиозно-философской позиции «жидовская мудрствующих» лежит сложное мировоззрение, соединяющее авторитет

Ветхого Завета с аристотелизированным неоплатонизмом. Научные по своей природе знания переплетены в ней с мистикой. Еретикам было присуще глубоко религиозное осмысление бытия, включавшее в себя элементы религиозно-философского умствования. В антицерковном учении философия была поставлена на службу религии, всецело подчинена ей. Рационализация знаний, связанная с достигнутым уровнем развития научных представлений, не получила в среде «жидовствующих» преобладающего развития. Отдельные восходящие к Аристотелю идеи теологического рационализма были подчинены авторитету пророческой веры. Критицизм древнерусских еретиков был весьма своеобразным. Подвергая сомнению православное вероучение, они смотрели на него с позиций ветхозаветной, соединенной с интересом к философии и научным знаниям, религиозности» [7, с. 339-340].

Итак, подводя итог вышесказанному можно констатировать, что ересь «жидовствующих» является уникальным религиозным движением, но данные источников не позволяют вынести полноценное суждение об этом течении. Оно остается обширным полем для исследовательской деятельности.

Литература

[1] Алексеев, А.И. Полемическая литература XV века и ересь «жидовствующих»: к постановке проблемы // Евреи и христиане в православных обществах Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. – М. : Индрик, 2011. – 296 с. – ISBN 978-5-91674-104-9. – С. 47-73

[2] Алексеев, А.И. Сочинения Иосифа Волоцкого в контексте полемики 1480–1510-х гг. / Ред. Г.П. Енин, С.А. Давыдова. – СПб. : Российская национальная библиотека, 2010. – 391 с. – ISBN 978-5-8192-0407-8.

[3] Бегунов, Ю.К. Ян Гус и восточное славянство (По материалам новонайденного источника) // ТОДРЛ. Т. 49 / Гл. ред. Д.С. Лихачев. – СПб. : Дмитрий Буланин, 1996. – 543 с. – ISBN 5-86007-0031-4. – С. 356—375.

[4] Дмитриев, М.В. Антисемитизм и антииудаизм в православных культурах Средних веков и раннего Нового времени // Евреи и христиане в православных обществах Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. – М. : Индрик, 2011. – 296 с. – ISBN 978-5-91674-104-9. – С. 10-46.

[5] Дмитриев, М.В. Структура антииудейского дискурса в «Просветителе Иосифа Волоцкого» и «Послании» инока Саввы (конец XV – начало XVI в.) // Евреи и христиане в православных обществах Европы / Под ред. М.В. Дмитриева. – М. : Индрик, 2011. – 296 с. – ISBN 978-5-91674-104-9. – С. 102-124.

[6] Кожинов, В.В., Кириллин, В.М. Обличитель ересей непостыдный. – М. : Фонд им. прп. Иосифа Волоцкого, 1999. – 175с.

[7] Мильков, В.В. Жидовствующие // Громов М.Н., Мильков В.В. Идейные течения древнерусской мысли. СПб. : Издательство РХГИ, 2001. – 960 с. – С. 315- 340.

[8] Петрухин, В.Я. «Ересь жидовствующих» и «жидовская вера» – мифологемы православной культуры? // Белова, О.В., Петрухин В.Я. Еврейский миф в славянской культуре. – Иерусалим – М. : Гешарим – Мосты культуры, 2008. – 569 с. – ISBN 978-593-2732- 62-8. – С. 169-190.

[9] Таубе, М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси // История еврейского народа в России от древности до Нового времени / Под ред. А. Кулика – Иерусалим – М. : Гешарим – Мосты культуры, 2010. – 488 с. – ISBN 978-5-93273-295-4. – С. 367-397.

[10] Klier J.D. Judaizing without Jews? Moscow-Novgorod, 1470-1504 // Московская Русь (1358-1584): культура и историческое самосознание / Под ред. А.М. Клеймола, Г.Д. Ленхофф. – М. : ИЦ-Гарант, 1997. – 608 с. С. 336-349.

Петровичева Е.М., Прямицына Е.А.

РОЛЬ ЗЕМСТВА В РАСПРОСТРАНЕНИИ СЕЛЬСКОХОЗЯЙСТВЕННЫХ ЗНАНИЙ ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Научная публикация подготовлена в рамках государственного задания ВлГУ № 2014/13 на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности.

На рубеже XIX-XX веков Россия переживала процесс модернизации. Однако, несмотря на бурные темпы развития промышленности, она оставалась страной аграрной. Крестьянский вопрос по-прежнему требовал разрешения, и правительство предпринимало активные попытки для устранения назревших проблем. На интенсификацию сельского хозяйства была направлена Столыпинская аграрная реформа, которая в современной историографии получила название «русская агротехнологическая революция».[3]

В виду активного реформирования аграрного сектора в России в начале XX века стал очевиден тот факт, что внедрение преобразований невозможно без изменения менталитета населения и без поднятия его агрономической культуры. Задача распространения сельскохозяйственных знаний в широкие народные массы легла на органы местного самоуправления – земства. Их значение в экономической сфере определил ещё Б.Б. Веселовский, который комплексно рассмотрел деятельность земства в области сельскохозяйственного образования.[4] В дореволюционной историографии данный вопрос поднимался в работах непрофессиональных исто-

[3] Мацузато Кимитака. Столыпинская реформа и российская агротехнологическая революция. // Отечественная история, 1992, № 6, с. 194-200; Давыдов, М. А. Статистика землеустройства в ходе Столыпинской аграрной реформы (1907-1915 гг.) // Российская история. - 2011. - N 1. - С. 58.

[4] Веселовский Б. Б. История земств за 40 лет. СПб., 1911. Т.4.

риков, таких как И.И. Мещерский, С.Л. Маслов, И.В. Чернышев, наметивших основные вехи работы земства в данной области.[5]

Нужно отметить, что, несмотря на пристальное изучение сельскохозяйственной сферы рассматриваемого периода, работе земств в этой сфере уделялось недостаточно внимания. Это связано, прежде всего, со спецификой исторических исследований советской эпохи, направленных, в первую очередь, на выявление классовой борьбы, на определение социальной дифференциации и т.д. Поворот произошел в конце 80-х - начале 90-х годов, когда исследователи обратили своё внимание на региональный уровень. Значительной работой в данном направлении было исследование М.Д. Карпачева.[6] Он выявил формы внешкольного сельскохозяйственного образования (чтения, беседы, ознакомительные поездки земледельцев за рубеж и др.), указал на особую роль земств в деле агрономического просвещения. В значительной степени вопросы, обозначенные им, получили освещение в диссертационных работах и в исследованиях, посвященным земству в целом.[7] Некоторые сведения по Владимирскому краю можно почерпнуть в монографии Г. Я. Блаера[8] и В.Г.Будникова. Ценный материал содержится и в самих трудах земства, изданных ещё в начале прошлого века. Конкретного научного исследования до сих пор не существует, что делает актуальным изучение этой проблемы.

Исходя из этого, цель данной работы состоит в том, чтобы выявить, какую же роль играло земство в распространении сельскохозяйственных знаний в начале XX века на материалах Владимирской губернии.

---

[5] Мещерский М., Народная школа и сельское хозяйство: сборник статей - 1912.- 352 с.; Маслов С.Л., К вопросу о распространении сельскохозяйственных знаний внешкольным путем, С-Пб., 1910; Чернышев И.В., Аграрно-крестьянская политика России за 150 лет - 1918.- 384 с.

[6] Карпачев М.Д. Воронежская деревня в годы столыпинской земельной реформы // Русская провинция. Вып. 2. - Воронеж, 1995.

[7] Королева Н. Г. Хозяйственно-экономическая деятельность земств в период модернизации российской деревни (1907-1911). М., 2011; Петровичева Е.М. История земств и советов России. Вл. 2001.

[8] Блаер Г.Я., Будников В.Г. Земельные реформы на Владимирщине. Вл., 2001.

Источниками для данной работы послужили журналы, доклады, отчеты губернских и уездных земских собраний, сведения прессы, изданные земством пособия по сельскому хозяйству, документы фондов Государственного архива Владимирской области.

Как отмечают современники, в прошлом во Владимирской губернии крестьяне за хозяйство и за землю держались очень крепко[9]. Так же, как и в стране в целом, распространение сельскохозяйственных знаний здесь шло путем школьного и внешкольного образования. В губернии существовали три низшие сельскохозяйственные школы: Успенская в Покровском уезде с 1882 года, содержавшаяся за счет Департамента земледелия; Григорковская в Александровском с 1909 года и женские сельскохозяйственные курсы в Покровском, получавшие субсидию от Главного управления землеустройства и земледелия 3000 руб. в год. Обучались там и жители других уездов губернии, на что земства, например, Меленковское и Переяславское, отпускали средства.[10]

Начало систематической помощи земства в этом деле во Владимирской губернии относится к 1905 году, когда в связи с принятием новых положений о сельскохозяйственном образовании департамент земледелия предложил уполномоченным по сельскохозяйственной части на местах разработать соответствующие проекты во вверенных им районах. Данную должность во Владимирской губернии занимал А. Новиков, который за помощью обратился к земствам. Нужно сказать, что они отнеслись к поставленному вопросу внимательно и наметили целый ряд мероприятий в этой области: 1) народные школы с четырехгодичным курсом с включением природоведения, устройством чтений и зимних курсов (Ковровское земство); 2) странствующие лекторские курсы, показательные пункты и

[9] Владимирский календарь и памятная книжка за 1910. Вл., 1910. С. 115.

[10] Московский областной съезд деятелей агрономической помощи населению 20-28 февраля 1914г. Обзоры мероприятий по агрономической помощи населению в отдельных губерний Московского района за десятилетие 1901-10гг. Вып. 2. М., 1914. С. 19-20.

библиотеки (Переяславское); 3) учебная кузнечно-столярная мастерская (Владимирское); 4) низшая сельскохозяйственная школа (Юрьевское, Суздальское, Вязниковское, Меленковское, Гороховецкое). Большинство уездных земств согласились принимать широкое участие в данном деле, которое могло быть выражено как в назначении денежных пособий, так и в работе служащих земства.[11]

Далее на повестке дня вставал вопрос о том, посредством чего распространять сельскохозяйственные знания: через народные школы или специальные учебные заведения. В виду разногласий во мнениях среди земцев и среди населения решено было создать комиссию для обстоятельного разрешения поставленного вопроса.

В целом распространение сельскохозяйственных знаний, как отмечал губернский агроном А. Португалов, совершалось и «посредством снабжения сельского населения популярными брошюрами, путем устройства курсов, бесед, чтений на разные темы и подачей письменных и устных советов и указаний со стороны земских агрономов».[12]Деятельность губернского и уездных земств шла в одном русле, часто первое приходило на помощь второму в вопросе финансирования и помощи в организации курсов, а также в откомандировании ни них губернских специалистов и инструкторов в качестве лекторов и руководителей практическими занятиями.

За счет губернского земства агрономами было роздано значительное количество брошюр по сельскому хозяйству и наставлений по борьбе с вредителями растений. На это дело оно ассигновало ежегодно 500 руб. Кроме того, губернской управой были изданы брошюры, составленные местными агрономами,[13]раздававшиеся при каждом удобном случае. Особую

---

[11] Труды Владимирского общества любителей естествознания. Т.2. Вып.2. Вл., 1908. С. 70-75.
[12] Португалов А. Что делает Владимирское губернское земство для улучшения местного сельского хозяйства. Вл., 1910. С. 64.
[13] Там же. С. 64.

активность в издательской деятельности проявил губернский агроном А. Португалов. В 1907 году он написал брошюру «Что делает Владимирское Губернское земство для улучшения крестьянского скотоводства», которая была разослана населению в 1500 экземпляров.[14] В 1908 году он написал ещё одну брошюру «Что делает Владимирское Губернское земство для улучшения местного сельского хозяйства», в последующие годы он выпускал листовки. Из уездных земств издательской деятельностью занимались: Владимирское – «Земледельческий справочник» (1909 и 1910 годов), Вязниковское – серия листков (в 1907 г.), Муромское - брошюра агронома Ф.Ф. Казакова «Очерки культуры огурцов» 1908 г., Александровское земство - популярные брошюры агронома П.Д Веревкина «О новом приспособлении к одиноким крестьянским плужкам для подъема полей из под клевера», «Как хозяйствовали наши предки» и «Почему и как крестьяне Александровского уезда стали заводить рядовые сеялки» (1912 г.). Также печатные объявления о своей деятельности издавались некоторыми уездными земствами, например, Вязниковским, Судогодским, Шуйским и др.[15]

Беседы и чтения по сельскому хозяйству проводились в губернии преимущественно в зимнее время в зданиях школ, обставлялись демонстрацией наглядных пособий и сопровождались бесплатной раздачей популярной сельскохозяйственной литературы, и, по предложению А. Португалова, – во время выставок. Для руководства чтениями при Губернской управе имелась лекционная комиссия, которая разрабатывала темы для них. На пособия для чтения губернское земство ежегодно ассигновало 500 руб., несмотря на это в некоторых уездах отмечались трудности с нехваткой пособий. Число чтений различалось по отдельным уездам. Например, в 1912 году в Покровском уезде было проведено всего два чтения, а в Ковровском – 80, что зависело от наличия лиц уездного агрономического пер-

[14] Отчеты и доклады Владимирской губернской земской управы очередному губернскому земскому собранию. По экономическому отделению. Владимир, 1907. С. 11.
[15] Там же. С. 11.

сонала и их занятости. Число слушателей также заметно колебалось, в среднем по губернии оно составляло 37 человек (данные на 1912 год).[16] Кроме участковых агрономов, чтения проводили инструкторы и даже сельскохозяйственные старосты. Пользовались популярностью темы по культуре кормовых растений, по животноводству, молочному хозяйству, садоводству и огородничеству. Само население относилось к чтениям и беседам очень внимательно. Участковый агроном Александровского уезда П. Д, Веревкин отмечал: «С каждым годом спрос на приезд агронома со стороны населения увеличивается, причём население часто задает определенную тему для предполагаемого чтения».[17] Агрономы отмечают в своих отчетах, что ни одно чтение не пропадало без следа: завязывались оживлённые беседы, давались заказы через лектора в сельскохозяйственный склад, находились желающие поставить коров на правильное кормление, были случаи перехода к правильным севооборотам и др.

Уже с 1908 года губернское земство ежегодно устраивало курсы по пчеловодству, проводимые по просьбе крестьян в зимнее время бесплатно. 15 октября 1909 года в губернии была создана комиссия, которая выработала основные положения по сельскохозяйственным курсам, руководствуясь опытом других губерний.[18] В результате, уже в марте 1910 года во Владимире были проведены первые месячные курсы. Слушатели, по 4 человека от уезда, пользовались бесплатным содержанием и квартирой. Курсы оплачивались земством на половинных началах с государством. Расход на них был около 2000 р., из которых 1000 ассигновались губернским земством, остальные – Департаментом земледелия. В последующем данные курсы проводились ежегодно, кроме того они устраивались по определен-

[16] Краткий обзор земской агрономической деятельности во Владимирской губернии за 1912 год. Вл., 1915. С. 5.
[17] Отчеты и доклады по агрономическому отделению очередному уездному земскому собранию (Александровский уезд), Вл., 1914. С. 2.
[18] Отчеты и доклады Владимирской губернской земской управы очередному губернскому земскому собранию. Владимир, 1909. С. 201.

ным темам в разных местах губернии. Проведение курсов брало на себя и уездное земство. Земские агрономы признавали, что они являются «наиболее громоздкой, но и наиболее солидной системой распространения сельскохозяйственных знаний»[19] в независимости от того, по каким отраслям они устраивались. На курсах теоретические знания подкреплялись практическими занятиями, причем крестьяне непосредственно участвовали в проводившихся занятиях.

Земские агрономы значительную часть времени уделяли консультированию всех желающих по наиболее волнующим их вопросам. Из их отчетов видно, что наибольшее число консультаций давалось в разъездах, на складах, наименьшее – на дому.

Помимо прочего, распространению сельскохозяйственных знаний способствовала организация прокатных пунктов, показательных полей, опытных станций, складов по сельскому хозяйству, различных выставок, которые также находились в непосредственном ведении земства.

Таким образом, можно сделать вывод, что Владимирское земство активно участвовало в распространении агрокультурных знаний, используя зачастую проверенные методы. Многое при этом зависело от инициативы самих земцев. Особую активность проявили: губернский агроном А. Португалов, уполномоченный по сельскохозяйственной части А. Новиков, участковый агроном Александровского уезда П.Д Веревкин и др.

Результаты деятельности земств в этой области на практике выразились в замене старых орудий новыми (соха и косуля вытеснялись плугом, использовались новинки техники), в распространении новых культур, в увеличении урожаев, в переходе к правильным севооборотам, в использовании удобрений. Самое важное заключалось в том, что крестьяне стали стремиться получить агрокультурные знания, что способствовало рационализации крестьянского хозяйства.

---

[19] Отчеты и доклады по агрономическому отделению очередному уездному земскому собранию (Александровский уезд), Вл., 1914. С. 2.

Печенкин В.В.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ ИКОНОПИСИ, ЗНАКОМСТВО С ХРАМОВЫМ ИСКУССТВОМ

1. Возникновение христианского искусства
2. Богословский аспект. Принцип построения храмового пространства

Иконопись – это неотъемлемая, органически воспринятая из эллинистической культуры, часть литургического богослужения. Участники богослужения собирались вечером в городе и устраивали торжественные шествия с песнопениями, наподобие крестного хода, к месту проведения службы. Богослужение проводилось в частных домах или в катакомбах (местах захоронения усопших). (Ил.1) Само слово "церковь" εκκλησια означает, как известно, "собрание". "Собраться в церковь", в понятиях раннего христианства, значит явить единство во Христе,[20] без которого не возможно спасение. И когда мы наблюдаем на стенах изображения святых, то должны понимать, что они призваны напоминать нам о том, что святые, предстоя престолу Божию, так же участвуют в литургии. (Ил.2) Господь Иисус Христос заверяет нас о том, что: "Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы". (Лк. 20, 28)

Широко распространено мнение о том, что "традиция украшения мест богослужебных собраний священными изображениями возникла в христианской среде, и потому ее правомочность либо возводилась к апостольской традиции, либо, наоборот, опровергалась как недопустимое новшество. Раскопки синагог новозаветного периода, когда богооткровен-

[1] прот. А. Шмеман. Евхаристия. Таинство Царства. http://orthodox-kr.org.ua/core/upl_images/biblio/Prot.A.Shmeman_Evharistija.pdf

ная религия Моисеева еще не подверглась коренной ломке, последовавшей за разрушением Второго Храма…, свидетельствуют о повсеместном существовании во времена Спасителя традиции украшения мест богослужебных собраний священными изображениями. (Ил.3) Синагоги, послужившие, судя по раскопкам, архитектурным прототипом христианских церквей, были украшаемы изображениями, и первые христиане сохранили эту традицию"[21]. Правда, можно заметить специфическую условность этих изображений. Непонимание природы образа приводило к попыткам ухода от натурализма в изображении в сторону условности, знаковости, как реакции на запрет любого изображения Бога, который, однако, не упразднял художественный образный язык. (Ил.4)

Христианство почти сразу в Римской империи стало религией официально не признаваемой и поэтому гонимой. Культ кесаря (цезаря), почитаемого божеством, перед священным изображением которого, а такое изображение считалось абсолютным заместителем представляемого лица, приносились жертвы[22]. (Ил.5) В отличие от многобожия античности, христианство — не просто утверждение, что Бог есть, а проповедь того, что пришел Христос Сын Божий и спас людей, что это событие совершилось в нашей человеческой истории. Отказ от жертвоприношения цезарю, непризнания цезаря Господом – это начало проповеди Христа: "Никто не может служить двум господам". (Мф. 6, 24) Пример раннего христианского изображения – древняя монограмма имени Иисуса Христа, это слово — Ἰχθύς, а знак — рыба, ибо по-гречески [ихтис] значит "рыба". (Ил.6) Древние христиане расшифровывали его как — I (Иисус), — χ (Христос), — θ (Божий), — ύ (Сын), — ς (Спаситель).

---

[2] Снигирев Р.Л. Библейская археология: Учебное пособие для духовных школ. Московское подворье Свято-Троицкой Сергивой Лавры. М. 2007. С. 576., 403с.

[3] См. Грабар А. Император в византийском искусстве. М., Научно-издательский центр «Ладомир», 2000. С. 323.

Христианское искусство находилось под сильным влиянием искусства античного, утратившего, правда, к тому времени свежесть энергии, необходимой для нового творчества, но сохранившего красоту и пластичность художественных форм. Овладев этими формами и введя их в союз с христианскими идеалами, художники христианские, если они в то же время успели овладеть всею полнотой содержания христианства как религии, не могли не видеть крайней недостаточности этих форм для выражения христианских идей. Некоторые из этих форм нужно было удалить как мало соответствующие духу христианства, другие изменить, третьи создать вновь, под влиянием развивающегося богословия. Следы свободного обращения с первичными формами уже ясно заметны в образе апостола Петра с Синая. (Ил.7) Важной особенностью иконы является полное сходство ее изобразительной структуры с так называемыми консульскими диптихами из слоновой кости, в которые вкладывались послания, извещавшие официальных лиц империи о начале правления нового консула. (Ил.8) В точном соответствии с образом апостола Петра консул держал в руках символы своей власти. В правой руке изображался особый платок, которым он давал сигнал к началу празднеств на ипподроме, у Петра изображен свиток, как символ его избранничества. Драгоценный жезл, так же как посох св. Петра, находился в левой руке. Над портретом консула традиционно размещались три медальона, в центре мог располагаться образ императора как высшего начальника, по сторонам — портреты других консулов, персонификации Рима и Константинополя или другие изображения[23].

На формирование иконописного образа также повлиял фаюмский портрет, являвшийся погребальным изображением умершего. Поскольку богослужения проводились в катакомбах, подобное заимствование выглядит вполне естественным. Портрет женщины из Хавары в технике энкаустики, исполнен в классической манере. (Ил.9) Погрудное изображение

[4] Грабар А. Там же.

выполнено с знанием живописного языка и с умелой моделировкой светотенью. Натуре придаются стилизованные черты лица: укрупняются глаза, удлиняется нос. Ряд второстепенных деталей написан условно, чтобы не мешать цельному восприятию образа. В портрете юноши признаки стилизации еще заметнее. (Ил.10) Вполне явно признаки влияния выступают в мозаиках IV–V столетий, (Ил. 11) а VI столетие уже представляет нам многочисленные памятники вполне самостоятельного христианского искусства, созданного в недрах христианского мира, между тем как искусство античное оставило здесь лишь некоторый след, как предание отдаленной художественной школы. Византийское искусство наносит решительный удар пластичности форм античного искусства, в античном мире человек считался мерой всех вещей, в христианстве мера всех вещей — Бог. Огромная работа выпала Византии: нужно было установить основные типы изображений отдельных лиц, а это уже требовало обширных исторических, богословских и художественных познаний, так как эти типы не были лишь простой копией с натуры, но составляли результат творчества, хотя бы и не пытавшегося разорвать связь с действительной портретностью; нужно было изобрести целые группы и сложные композиции изображений на темы, предложенные христианством. Работа шла быстро, и уже в VI в. были готовы обширные циклы изображений в духе византийских воззрений на искусство[24].

Иконопись тесно связана с богословием. Икона по-своему, через свои формы выражала историческое понимание сущности культового образа, которое менялось в разные периоды. Как уже говорилось, культ поклонения цезарю строился на почитании его изображения. Эта традиция перешла и в Византийскую империю. Не в форме божества, но в качестве главы государства басилевс чеканился на монетах, (Ил.12) изготавлива-

[5] См. Попова О.С. Лекции по курсу «Раннехристианское искусство. Искусство Византии». http://olgapopova.professorjournal.ru/mat#lektsija1

лись официальные изображения императора, произведения, которые славили доблесть его как полководца, тщательнейшим образом был разработан церемониал императорского двора. Икона одновременно заимствует приемы изображения из консульских диптихов и в то же время теснит императорские изображения в местах их традиционного нахождения, (например: надвратные изображения и триумфальные арки). (Ил.13)

Ранняя икона свидетельствует о том, что она еще не выражает четко сформулированного учения об образе. Своими сюжетами она соревнуется с противоречивыми традициями позднеантичного истолкования природы и изображения. (Ил.14) Пространство и плоскость, движение и покой, телесность и абстрактность своей противоположностью выражают не только различия художественных убеждений, но также противоречие между унаследованным мировоззрением и культурными традициями. Так как христианский культовый образ еще не имел собственных традиций, он заимствовал свои формы у других видов изображений. Лишь трехмерный пластический образ подвергается запрету[25].

По мнению протоиерея Георгия Флоровского основные начала учения об иконах выражены были уже преподобным Иоанном Дамаскиным: иконы возможны только по силе Воплощения, и иконописание неразрывно связано с тем обновлением и обожением человеческого естества, которое совершилось во Христе; отсюда и такая тесная связь иконопочитания и почитания святых, особенно в их священных и нетленных останках. Иначе сказать, учение об иконах имеет христологическое основание и смысл. Так было до Дамаскина, так рассуждали и его приемники[26]…

---

[6] Попова О.С. Там же.

[7] Прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы церкви. М. Издательство АСТ., 2002., 624 с.

Богословский аспект. Принцип построения храмового пространства

Купол – это, конечно, образ неба. Помещаясь вблизи конхи абсиды, ранневизантийский купол как бы соединяется с ней в единую оболочку, в единый образ горнего мира. (Это не только в купольных базиликах, но и в менее распространенных центрических сооружениях типа Сан-Витале.) К этому времени складывается понимание самого храма как неба на земле. В середине IX в. патриарх Фотий назвал один из константинопольских храмов "другим небом". Отцы Церкви фиксировали принадлежность храма и всех его элементов одновременно и к миру "сверхбытия" и к земному "бытованию". Византийский храм был не только образом неба на земле, но и образом соединения неба и земли. Одной из иллюстраций этого служит тот факт, что в конхе, а иногда – в куполе в доиконоборческую эпоху изображалось Вознесение, т.е. момент, когда воспринятая Богом человеческая природа возносится в глубины горнего мира. (Ил. 15)

Уподобление храма небу вызвало, поскольку горний мир центричен, стремление к созданию центричной, уравновешенной композиции. Это сказалось в укорачивании базилик, а затем, в средневизантийский период – в формировании крестово-купольной схемы и типа храма с куполом на восьми опорах. Иерархическое устроение горнего мира (см.: "О небесной иерархии" св. Дионисия Ареопагита) получило отражение в иерархичности и преемственной взаимосвязи храмовых пространств, все более замкнутых, все менее освещенных по мере удаления от купола. Существенно, что с позиции человека, находящегося в храме, цепочка развертывается в обратном направлении – все больше света и пространства по мере движения к центру и вверх. Движение кверху подчеркивается ступенчатым вздыманием арок и сводов, которые, воспринимаясь в ракурсах, пересекались, перетекали друг в друга, сохраняя иерархический принцип своей взаимосвязи. Вошедший в византийский храм, сделав несколько шагов, останавливается, не будучи чем-либо побуждаем к реальному движению. Лишь взгляд прослеживает бесконечное перетекание криволинейных форм и поверхностей, идущее по вертикали (направление, недоступное реальному движе-

нию). Переход к созерцанию есть существеннейший момент византийского пути к познанию[27].

Литература

1 Грабар А.Н. Император в византийском искусстве. М., Научно-издательский центр «Ладомир», 2000. С. 323.

2 Снигирев Р.Л. Библейская археология: Учебное пособие для духовных школ. Московское подворье Свято-Троицкой Сергивой Лавры. М. 2007. С. 576., 403с.

3 Попова О.С. Лекции по курсу «Раннехристианское искусство. Искусство Византии». http://olgapopova.professorjournal.ru/mat#lektsija1

4 Флоровский Г.В. Восточные отцы церкви. М. Издательство АСТ., 2002., 624 с.

5 Шмеман А.Д. Евхаристия. Таинство Царства. http://orthodox-kr.org.ua/core/upl_images/biblio/Prot.A.Shmeman_Evharistija.pdf

6 Щенков А.С. О принципах изучения русской храмовой архитектуры. http://www.standartov.ru/norma_doc/46/46884/

Пикалов Д.В.

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ ЧЕЛОВЕКА КАМЕННОГО ВЕКА

Глобальный экологический кризис верхнего палеолита, дал толчок к смене мифосемантических конструктов древнего человека [1]. Но понять столь серьезную смену мифоконструктов вне трансперсонального и коллективного мистического опыта невозможно. Одни голод и нужда не мог-

[8] См. Щенков А.С. О принципах изучения русской храмовой архитектуры. http://www.standartov.ru/norma_doc/46/46884/

ли вызвать столь глубокие и резкие изменения мифосемантических конструктов, тем более в удаленных друг от друга уголках Африки, Евразии и Америки. А уж учитывая общность этих конструктов, возникших в разных частях света практически одновременно и независимо друг от друга, стоит уже говорить уже не о социокультурных особенностях их породивших, а об общности психических процессов, происходящих в сознании человека.

Сейчас в науке утвердилась «трансовая гипотеза» происхождения первобытного изобразительного искусства, гласящая, что охотники палеолита изображали животных, предметы и объекты, которые они видели в состоянии транса. Этим можно объяснить как фигуры фантастических животных и людей на стенах пещер, так и странные знаки, такие как решетки, ромбы, «макароны» и т.д. Примером подобных изображений могут служить рисунки из пещеры Альтамира на севере Испании, трактуемые учеными как «группа знаков». Следует отметить, что в отличие от образов животных, изображаемых на стенах, в окружающем палеолитического охотника мире, не было ни чего, что могло бы послужить образцом для подобных изображений.

Попытки интерпретировать данные изображения как символы жизни, солнца или первые календари не выдерживают критики, найти какую либо закономерность в подобных изображениях практически невозможно, «знаковый» изобразительный ряд разнится от пещеры к пещере, единственное, что их роднит, так это решетчатая структура части «знаков». «Трансовая гипотеза» позволяет понять смысл этих загадочных изображений, а так же объяснить решетчатую структуру. Последняя, как отмечают психологи, исследующие измененные состояния сознания человека, появляется во время вхождения в транс. Узнаваемые визуальные образы появляются в состоянии транса позже.

То есть, по мнению ученых, придерживающихся «трансовой гипотезы», первобытные художники фиксировали на стенах пещер и возможно,

воспроизводили в ритуалах, свои видения, полученные в состоянии транса. Аналогичные традиции существовали у бушменов и североамериканских индейцев еще в XVIII-XIX вв. Причем, если у бушменов в это время фиксируется наскальная живопись[2], то североамериканские индейцы воспроизводили трансовые видения своих шаманов в групповых ритуалах [3]. Вполне вероятно, что палеолитические охотники и шаманы в своих картинах на стенах пещер изображали образы не этого, а потустороннего мира.

Именно этим и объясняется феномен наложения изображений друг на друга, когда более поздние визуальные образы перекрывали более ранние, ведь более ранний изобразительный ряд терял свою актуальность. Если же взять за гипотезу, что первобытные охотники изображали священных «тотемных» животных, то феномен наложения и перекрытия одних изображений другими может быть объяснен только сменой «тотема» или объекта поклонения. Но вот ситуацию, когда изображения одного и того же животного накладываются друг на друга, остается в таком случае без внятного объяснения.

«Трансовая гипотеза» позволяет объяснить и феномен идентичности странных изображений, когда образы эпохи верхнего палеолита 30-15 тыс. давности очень похожи на искусство бушменов Африки позапрошлого века. И те, и другие фиксировали образы «потустороннего» мира, виденные ими в состоянии транса. Появление иных видов искусства, таких как музыка, танцы и т.д. так же связывается с «трансовой» гипотезой.

По определению О.М. Фрейденберг, мир, в котором обитал мысленно «первобытный» человек, не имел решительно ничего общего с реальностью: «Это был ни тот свет, ни этот» [4]. Но именно эта тотальная ориентация на потусторонний мир и есть то основное отличие архаических культур от современных. Дошедшие до нашего времени древнейшие мегалиты и дольмены, мастабы, пирамиды и храмы наглядно демонстрируют

то колоссальное напряжение древнего социума, ориентированного в первую очередь на потусторонний мир.

И соответственно, контакт с потусторонним, являлся основой всей духовной традиции архаики. М. Элиаде пишет: «…народы, считающиеся «шаманскими», приписывают существенное значение экстатическим экспериментам своих шаманов; этот опыт касается непосредственно каждого, так как именно шаманы с помощью своих трансов исцеляют соплеменников, провожают их покойников в Царство Теней и служат посредниками между ними и их богами — небесными или адскими, большими или малыми. Эта избранная мистическая элита не только управляет религиозной жизнью общества, но и определенным образом заботится о его «душе» [5].

Этнография приводит множество свидетельств дошедших до нас архаических техник достижения экстаза, будь то танцы, музыка или ритуалы употребления психостимуляторов и галлюциногенных веществ природного происхождения [6]. Грибные и пейотные культы в Африке, Сибири и Южной Америке, «скифские бани» и сома (хаома) древних ариев, питури австралийских аборигенов, греческий культ Диониса, учившего виноделию, дзенский чай, пятая чашка которого очищает, а шестая «зовет в область бессмертия» [7], ладан, используемый христианской церковью – все это лишь немногочисленные дошедшие до нас факты использования психоактивных веществ для достижения религиозного экстаза и «потустороннего мира».

«Можно с уверенностью сказать, что способность к переживанию измененных состояний сознания является одним из основополагающих свойств человеческой психики, а соответствующая потребность — одной из базовых человеческих потребностей» [8]. По меткому выражению М. Элиаде: «Опыт экстаза неотрывен от человеческой сути» [9]. Исследования большого количества различных культур мира показали, что почти девяносто процентов из нескольких сот различных обществ институционали-

зировали не одно, а несколько состояний сознания. Американский психолог Э. Вейл пришел к заключению, что «желание периодически изменять состояние сознания является нормальной врожденной склонностью, аналогичной голоду или сексуальному влечению» [10].

У. Джеймс в своем фундаментальном труде «Многообразие религиозного опыта» [11] описывает признаки, сопровождающие измененное состояние сознания и сохраняющиеся как элементы мистического опыта:

- Освобождение от состояния угнетенности. Уверенность в том, что «...в конце концов все будет если не хорошо, то во всяком случае правильно».
- Появление чувства познания неизвестных до этого истин; причем познание носит форму не логического, а непосредственно не обусловленного знания — инсайта — в терминологии психоанализа. Распространенной формой подобного познания является видение нового, более глубокого смысла в известных ранее высказываниях и текстах.
- Ощущение, что мир подвергся каким-либо объективным переменам.

Три описанных выше признака У. Джеймс «назвал состоянием уверенности, которое сопровождает человека в течение всей жизни, подпитывая его веру и после возвращения в обычное состояние сознания» [12].

Было бы совсем странно, если бы мифосемантические конструкты, возникшие в эпоху неолитической революции не испытали на себе воздействие трансперсонального опыта. На наш взгляд, процесс изменения хозяйственных форм шел параллельно со стремлением древнего человека к достижению экстаза и измененных состояний сознания.

Переходу к одомашниванию крупного рогатого скота в Африке предшествовало искусственное выжигание лесных массивов и превращение их в пастбища. Архаический человек Африки сознательно менял окружающий ландшафт и населяющую его экосистему.

И именно в этот момент в наскальной живописи Африки исчезают изображения слонов, носорогов, крокодилов и т.д. и появляются изображения крупного рогатого скота [13] и ритуалов, в которых использовались психоактивные грибы, как раз те, которые и произрастают на помете крупного рогатого скота. Древнейшие наскальные изображения ритуалов, в которых использовались психоактивные грибы имеют возраст XII – VI тыс. до н.э. Такие рисунки известны в Алжире (Тассилин-Аджер), в Ливии (горы Тадрарт Акакус), Чаде (плато Эннеди), Египте (Джебель) [14].

Самые ранние известные изображения шаманов с большим количеством скота зафиксированы в наскальной живописи в Тассилин-Аджер. Шаманы танцуют с грибами, зажатыми в кулак и произрастающими у них из тела. На некоторых рисунках шаманы и грибы изображены бегущими в окружении геометрических фигур, имеющих аналогии в искусстве верхнего палеолита, что лишний раз подтверждает «трансовую» гипотезу.

Сакральные эксперименты с различными природными психостимуляторами становятся массовыми при переходе к производящему хозяйству. М.В. Козловская отмечает, что в Мезоамерике переход к земледелию сопровождался процессом появления в рационе питания людей компонентов, призванных вызывать специальные психоэмоциональные и измененные состояния сознания. «Исследование антропологических материалов различной древности из погребений берегового населения Перу показало широкое распространение традиции жевания листьев коки. Употребление коки маркируется специфическими формами стертости эмали, парадонтозными проявлениями. Самые ранние следы жевания листьев коки ассоциируются с поздним этапом предкерамической культуры побережья Перу, датирующимся 2500-1800 гг. до н.э. Листья коки обнаружены во рту мумий, относящихся к чилийской культуре Кабуза (середина первого тысячелетия н.э.). Жевание листьев коки вызывает увеличение кровяного давления, эйфорию, повышение температуры тела. По мнению исследователей,

повседневное употребление листьев коки помогало сохранять силы при тяжелой многочасовой работе. Абсолютные датировки этих материалов не оставляют сомнений в том, что население, имевшее традицию жевания листьев коки, было связано с тяжелым земледельческим трудом» [15].

Если для части районов Африки и Мезоамерики, на основании наскальных рисунков и изображений можно определить, какой именно природный психостимулятор использовался для достижения измененных состояний сознания, то сделать это для «района плодородного полумесяца» значительно сложнее, хотя и возможно.

В 2006 г. израильские археологи обнаружили в древнейшем «докерамическом» слое А ранненеолитического поселения Гилгал в южном течении Иордана, многочисленные хорошо сохранившиеся остатки плодов инжира возрастом 11200–11400 лет. Судя по отсутствию семян, эти плоды были произведены «партенокарпической» разновидностью фигового дерева, которая не может размножаться без помощи человека. Из этого следует, что фиговое дерево было одомашнено ближневосточными земледельцами на более чем тысячу лет раньше, чем злаки и бобовые.

Но немногие знают, что инжирное дерево, фиговое дерево, фикус, дерево бо, бодхи — все это разные названия смоковницы. Винная ягода, фига, инжир — это смоквы. Это, то самое Дерево Бодхи в буддизме, медитируя под которым принц Гаутама достиг просветления и стал Буддой. Но, кроме того, смоковница – это Древо познания добра и зла, упоминаемое в Ветхом Завете. И хотя в христианской художественной традиции Древо познания часто изображается яблоней, что связано со средневековыми спекуляциями, целый ряд теологов опровергают устоявшееся представление.

Смоковница содержит большое количество серотонина – «гормона счастья», как его прозвали ученые. Серотонина *(точнее, триптофана, из которого синтезируется серотонин)*, больше всего в смоковницах *(осо-*

бенно в Ficus religiosa). Мы не будем углубляться в действие серотонина на организм человека, скажем лишь, что сейчас он рассматривается как «нейротрансмиттер настроения», который поддерживает в нас социальную и эмоциональную стабильность. Низкий уровень серотонина чреват депрессией и даже суицидальным поведением. Так же сейчас доказана связь нехватки серотонина с агрессивным поведением. Собственно об этом и говорит Л. Уотсон, пытаясь найти связь между биологией и феноменом просветления Будды [16]. Иосиф Флавий в своих знаменитых «Иудейских древностях» считает, что результатом грехопадения Адама и Евы, съевших запретный плод, было то, что «дерево, оказалось, повлияло на их рассудок и мышление. Тогда они прикрыли себя листьями смоковницы и, скрыв под ними наготу свою, начали думать, что они теперь еще счастливее, чем прежде, найдя то, в чем они раньше нуждались» [17]. Иосиф Флавий ничего не знал о «гормоне счастья» содержащегося в смоковнице, но описал его действие в точности - *«они теперь еще счастливее»*.

Но еще более интересно следующее замечание Л. Уотсона: «Молекула серотонина поразительно похожа на вещество, которое впервые было получено из ржаного зерна, зараженного паразитическим грибком спорыньи, а теперь синтезируется и называется ЛСД. Несмотря на то, что с этим знаменитым веществом производилось много опытов, мы до сих пор не совсем понимаем, какое действие оно оказывает на мозг. Согласно наиболее правдоподобной гипотезе, ЛСД — антагонист серотонина и меняет его концентрацию в определенных клетках мозга, вызывая резкие изменения восприятия и понимания» [18].

Спорынья, или маточные рожки, это род грибов, паразитирующий на некоторых злаках, в том числе, на ржи, ячмене и пшенице. В эпоху Средневековья зараженная спорыньей рожь часто являлась причиной массовых отравлений – эрготизма, или как его называли в те времена - «огня святого Антония». Вспышки эпидемий эрготизма в Средневековье, были в первую

очередь связаны с тотальным доминированием ржи, на которой и паразитирует спорынья. Древние ассирийцы, греки, и римляне были знакомы со спорыньей и использовали ее как лекарственное средство и яд, но эпидемий не было, так как на пшенице и ячмене спорынья приживается значительно хуже, чем на ржи.

Если спорынья в хлебе есть, а летально критическое ее количество не набрано *(смертельная доза — от 5 грамм)*, то в силу вступает другое ее действие — галлюциногенное. В этом аспекте лизергиновая кислота, присутствующая в спорынье, обладает действием, подобным ЛСД, только эффект слабее в 10-20 раз [19].

К сожалению, на сегодняшний день не существует исследований, которые бы показали, какое количество семян злаковых было поражено спорыньей в эпоху неолита. Это связано как с малочисленностью самих семян, сохранившихся до нашего времени, так и с отсутствием научных гипотез, предполагающих, что лизергиновая кислота содержащаяся в спорынье, оказывала влияние на формирование мировоззренческих установок неолитической революции. В то же время, «зона плодородного полумесяца» в эпоху неолита, как раз попадает в область, наиболее благоприятную для заражения дикорастущих и культивируемых злаков спорыньей.

То, что древние люди знали о галлюциногенном воздействии зараженных спорыньей злаков, говорят современные ученые: эрготизированное пиво, сваренное из вытяжки грибка спорыньи, использовалось в Элевсинских мистериях. Американский этноботаник и философ Терренс Маккенна пишет: «Очевидно, именно ячменная спорынья является возможным психотропным ингредиентом в элевсинском напитке. Ее видимая симбиотическая связь с ячменем означала соответствующее случаю отчуждение и преображение дионисийского духа, для которого зерно, дочь Деметры, утрачивалось в брачном объятии с землей» [20]. В 415 г. до н. э. афинский аристократ Алкивиад был оштрафован за то что у него в доме оказался на-

питок, используемый в Элевсинских таинствах, и он пользовался им для угощения друзей, что позволяет предполагать, что напиток действительно вызывал изменение состояния сознания.

Сложнейшая мифосемантика, возникшая в период неолитической революции, сохранившаяся в религиозных традициях мира и дошедшая до нашего времени, вряд ли могла возникнуть вне трансперсонального опыта архаического человека. К сожалению, явных доказательств использования психостимуляторов для достижения измененных состояний сознания, в процессе перехода от присваивающих форм хозяйствования к производящим у нас нет, хотя ряд изобразительных сюжетов раннеземледельческих культур позволяет предположить их «трансовую» основу.

Литература

1. Пикалов Д.В. Мифологемы неолитической революции. LAP LAMBERT Academic Publishing - Издат. Дом: LLAP, 2013. С. 1-251.
2. Рай Ндедема // Вокруг света. - М. 1991. № 2. С. 26-27.
3. Откровение Черного Лося. М., 1997
4. Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 29.
5. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. Киев, 1998. С.58.
6. Маккенна Т. Пища богов. М., 1995.
7. Сафронов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков, 2004. С.67.
8. Сафронов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. С.42.
9. Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. М., 2008. С. 23.
10. Bourguignon E., ed. Religion, altered states of consciousness, and social change. Columbus, Ohio: Ohio State University, 1973. p. 11.
11. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. С. 54.
12. Сафронов А.Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. С.45.

13. Куценков П.А. Начало. Очерки истории первобытного и традиционного искусства. М., 2001. С. 102-126.
14. Samorini G. New data from the ethnomycology of psychoactive mushrooms // Intern. J. Med. Mush. 2001. Т. 3. № 2-3. p. 257-278.
15. Козловская М.В. Пищевые новации производящего хозяйства. [Электронный ресурс] URL: http://imp.rudn.ru/psychology/anthropology/ch9_5.html (дата обращения: 7.05.14).
16. Уотсон Л. Ошибка Ромео. [Электронный ресурс] URL: http://www.aquarun.ru/psih/smert/smert5.html (дата обращения: 7.05.14).
17. Флавий И. Иудейские древности. . [Электронный ресурс] // Флавий И. // URL: http://www.vehi.net/istoriya/israil/flavii/drevnosti/01.html (дата обращения: 7.05.14).
18. Уотсон Л. Ошибка Ромео. [Электронный ресурс] // URL: http://www.aquarun.ru/psih/smert/smert5.html (дата обращения: 7.05.14).
19. Абсентис Д. Христианство и спорынья [Электронный ресурс] // URL: http://absentis.org/abs/lsd_06_sporinia.htm (дата обращения: 7.05.14).
20. Маккенна Т. Пища богов. С. 98.

D. V. Pikalov, Stavropol, assistant professor of NCFU

Religious consciousness and religious experience of the person of the Stone Age

Global ecological crisis of upper Paleolithic had given an impulse to change mythsymantic of myths of ancient men. But it's impossible to understand such serious change of мифоконструктов without transpersonal and collective mistical experience. Author thinks, that complicated mythsymantic, which appeared in Neolithic Revolution and surviving until nowadays, probably, arised due to transpersonalexperience of ancient men, and psychostimulant substance of natural origin played one of the leading roles in it.

Погорелая С.В.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ФИЛОСОФИИ РУССКОГО СИМВОЛИЗМА (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА А. БЕЛОГО)

Переход от века XIX к веку XX оказался во всех отношениях рубежным для отечественной культуры. Разочарование в реальных возможностях изменить существующий порядок вещей, знамения стоящих на пороге великих событий и великих перемен, «предчувствия и предвестия» близкой катастрофы, – «все это вызывало интерес к эзотерическим тайнам» [16, с.4]. Грань столетий воспринималась как некий «перевал» (Белый), за которым – усиленное тяготение к вопросам религиозным. В моду входило увлечение мистикой. Как никогда распространены были апокалиптические чаяния, пророчества о приближающемся конце света и новом пришествии, ожидания некоего исторического катарсиса. События современности, рассматриваемые через призму общего «мистического настроя чувствований» приобретали выраженную эсхатологическую окраску. Это отчетливо ощущается, в том числе, и в философии русского символизма. Так Андрей Белый видит в начавшейся русско-японской войне не более, чем символ апокалиптической борьбы мистических существ – Зверя и Жены. А.Н. Скрябин расценивает столкновения народов как видимое выражение неких духовных сдвигов, совершаемых в иной сфере бытия и, ни в коей мере не будучи «социалистом», сочувствует мировой революции, ждет ее, как первого шага на пути освобождения человечества [10, с.124], завершающим этапом которого должна была стать великая Мистерия композитора, совпадающая в своих основных характеристиках с *апокалипсисом мировой истории*.

Большое влияние на становление «символизма, как мироощущения» (Белый) оказали учение В.С. Соловьева и философия Ф. Ницше. Именно

эти два мыслителя определили основные направления духовных исканий отечественных интеллектуалов и очертили круг проблем, попыткой разрешения которых явилось движение русского религиозного и духовного ренессанса начала XX века. По свидетельству Эллиса, Владимир Соловьев и Фридрих Ницше долго будут самыми близкими, самыми дорогими учителями А. Белого. Христианская эсхатологическая мистика и экстатическая религия Диониса, ставшая магией Заратустры, – вот, согласно Эллису, два одинаково притягивающих его полюса, две великие вехи его пути [15].

При этом символистская интерпретация Ницше как преимущественно религиозного философа во многом объясняется тем, что он был воспринят (во всяком случае, младосимволистами) «через Соловьева». В немецком философе символисты видели, в первую очередь, пророка, ближе всего стоявшего к «творцам новых религий» (А. Белый).

А. Белому тема Ницше представляется «главным образом религиозной»: «Более других подобны ему творцы новых религий. Задача религии: так создать ряды жизненных ценностей, чтобы образы их вросли в образы бытия, преобразуя мир: не только создать в мире мир, но и путем таких-то манипуляций сделать его реальным себе и другим» [7, с.73], – так очерчивает русский символист круг ницшевских задач. «*Творить ценности*» – вот «кипящее стремление» [7, с.67], – утверждает он. В поисках «руководителя» Белый постоянно возвращается к немецкому мыслителю: «Только Христос и Ницше знали всю мощь и величие человека…». Или: «Оба они (Христос и Ницше) уловляли сердца людские, голубиную кротость соединили со змеиной мудростью» [7, с.67]. Видимо по поводу именно таких «прозрений» Э.К. Метнер скептически заметил: Послушали б немцы вас» (после лекции А. Белого о Ницше) [2, с.306].

В «обожении» своего кумира поэт стирает границы между учениями Ницше и Христа: в проповедях нового «мессии» поражает, по Белому, то же соединение радости и страдания, любви и жестокости. «Огонь принес

Я на землю, Я – меч и разделение». – «Подтолкни падающего», – мог бы сказать и тот и другой одинаково и по – разному оформить. Смысл – не в форме, а в гипнозе переживаний, подстилающих форму» [7, с. 67].

Сравнивая тексты «Нового Завета» и «Заратустры», Андрей Белый находит немало подобных соответствий: откроем любое место из «Заратустры», – говорит А. Белый, – оно будет ни с чем не сравнимо, но что-то в Евангелии ему откликнется. Сходство ли здесь противоположностей, говорит он, – противоположность ли сходства – он утверждать не берется [7, с.67]. Но тут и там символика Евангелия, если разбить на ней кору мертвого догматизма, крепко срастается с символикой Ницше, совпадая в сокровенной субстанции творческих образов. И уж совсем по-ницшевски, по мнению Белого, звучит евангельское [11]: «Царствие Божие восхищается силой» [7, с.74].

К сопоставлению Ницше и Иисуса Христа Белый обращается также в статье «Круговое движение (Сорок две арабески)»: «(*38*) Заратустра учил мировому и горному. Мировому и горному учит нас и Спаситель. Оба требуют дерзновения, а дерзновение – с безумными: «*С безумием*… пленная воля освобождает себя (Заратустра)»» [5, с.109]. В третьей части цикла лирико-философских этюдов «На перевале» («Кризис культуры») поэт признается, что среди книг, сопровождавших его в путешествиях, обязательный «непеременчивый центр» всегда составляли «Евангелие» и «Так говорил Заратустра». Известно, что третьей книгой был, обычно, «Путь посвящения»; в статье «Фридрих Ницше» А. Белый объединяет эти три учения в один практический «путь»: «В сущности, путь, на который нас призывает Ницше, есть «вечный» путь, который мы позабыли: путь, которым шел Христос, путь, которым и шли, и идут «раджйоги» Индии» [7, с.85].

Ницшевский образ Сверхчеловека, идеал сильной личности, одержимой волей к власти, трактуется символистами в духе «всечеловека» В.С. Соловьева, как некая соборная личность, стремящаяся к бесконечному со-

вершенству. В. Соловьев первым заговорил о сверхчеловеческом пути, которым идут многие на благо всех, как о реализации заложенной в человеке способности самовозрастания его в блаженного Сверхчеловека (истинным Сверхчеловеком, согласно Соловьеву, был Иисус Христос), как о возможности человека и человечества в целом внутренне (духовно, нравственно, мистически) «приблизиться к Христову идеалу и стать в той или иной мере Богочеловеком или Богочеловечеством, то есть потенциально самим Христом» [9, с.180].

Таким образом, в контексте символизма индивидуализм вовсе не противоречит соборности. «Индивидуализм в своей современной, невольной и неосознанной метаморфозе, усвояет черты соборности: знак, что в лаборатории жизни вырабатывается некий синтез личного начала и соборного», – пишет Вяч. Иванов. Мостом от индивидуализма к принципу вселенской соборности стало для русского мыслителя учение Ницше о Дионисе и Сверхчеловеке, сущность которого Иванов определяет как «мистический сверхъиндивидуализм»: «Индивидуализм «убил старого бога» и обожествил человека. Сверхчеловек убил индивидуализм… Индивидуализм предполагает самодовлеющую полноту человеческой личности; а мы возлюбили – Сверхчеловека. Мессианисты религиозные, мессианисты-общественники, мессианисты-богоборцы – уже все мы равно живем хоровым духом и соборным упованием» [8, с.22,24].

Цель Ницше (Сверхчеловек) видится А. Белому вполне сопоставимой с соловьевской (богочеловечество). Интересно, что, в целом отождествляя Ницше с его творчеством, А. Белый принципиально отделяет «индивидуализм Ницше» от «личности Ницше»: «Будь он среди себе подобных, быть может, учение о Сверхчеловеке заменил бы учением о норме развития индивидуальностей: был бы универсалистом, а не индивидуалистом». Или: «следует расчленить индивидуализм Ницше в его учении от самого

Ницше, столь индивидуального в нашей эпохе, универсального в будущем» [7, с.63].

Именно А. Белый разрабатывает, пожалуй, наиболее самобытный вариант теории символизма, в котором опять-таки просматриваются идеи В. Соловьева и Ф. Ницше. Он различает символизм, как литературную школу (связан у Белого с именем Бодлера), символизм, как миросозерцание (Ибсен) и символизм, как мироощущение (Ницше). По плану Белого, современному индивидуализму надлежит пройти три этапа: от Бодлера к Ибсену, от Ибсена к Ницше, от Ницше – к Апокалипсису. Пока символизм наиболее полно реализовал себя в искусстве в качестве «школы», суть которой сводится не столько к выработке определенных творческих принципов, специфических приемов художественного выражения, некоего общего стиля, сколько к новому ракурсу художественно-эстетического мышления – к внутреннему пониманию того, что всякое истинное искусство символично. Символизм, как творческий принцип, считает Белый, присущ всем основным школам: классицизму, реализму, романтизму, и наконец, символизму, как высшей в смысле саморефлексии форме творчества. Любое подлинное искусство создает художественные символы, соединяющие два уровня бытия: воплощенную в художественных произведениях «материю искусства» и – некий «мир идей», иную реальность, интуитивно постигаемую художником и символизируемую искусством.

В качестве мироощущения символизм находится пока в стадии становления; это принадлежность будущей культуры, строительство которой еще только начинается, но к такому мироощущению надо стремиться. Это (миро)ощущение ведет к реальной символике. И третий этап – путь от Ницше до евангелиста Иоанна: это «путь от индивидуальной символики к символике коллективной, то есть окончательно преобразующей религии». На этом этапе символика становится воплощением, символизм – *теургией*.

Теургия занимает наивысшую ступень в выстраиваемой А. Белым иерархии «творческих зон». Согласно русскому символисту, ей предстоят ступени *художественного* и *религиозного* творчества.

Конечной задачей символизма мыслитель считает выход за пределы собственно искусства для свободного созидания жизни с помощью божественной энергии Символа. Именно на этот путь зовет Ницше, – утверждает А. Белый. Согласно Белому, к методу Ницше вполне применимо соловьевское слово «теургия». Именно таким термином русский мыслитель определил «соединение вершин символизма, как искусства с мистикой». Но и «мудрость Ницше на более углубленной, сравнительно с трагизмом, стадии понимания, можно определить как стремление к теургии. И отдельные места этой мудрости явно сквозят теургизмом» [6, с.236], – пишет русский символист. Теургизм Ницше он усматривает уже в том, что «положения его часто символы», воплощение иного, то есть Вечности, а «воплощение вечности есть теургия» [6, с.229].

И у символистов, и у Ницше жизнь и творчество максимально сближаются; собственно, жизнь становится особой художественной формой, творчество – способом ее эстетического преобразования. Для композитора-символиста А.Н. Скрябина жизнь и творчество неразделимы (поэты-символисты объединяют их в «жизнетворчество», и это слово точно характеризует личную и творческую биографию великого музыканта). Скрябин полагает главной задачей искусства радикальное преображение жизни; последней целью своей деятельности композитор видит *абсолютное бытие*, понимаемое им как высший подъем творческой деятельности, общий расцвет, пик жизни, чаемое восстановление мировой гармонии.

А. Белый также усматривает основную задачу символизма в духовном совершенствовании человека и, в конечном счете, – в совершенствовании самой жизни. Согласно Белому, «символизм… является воистину единственным методом практического осуществления человеческого идеа-

ла». Назначение «образов искусства», считает один из главных теоретиков символизма, – не «вызвать чувство красоты», а развить способность самому видеть в явлениях жизни их преобразовательный смысл. Искусство должно стать неким средством для пробуждения в обществе религиозной жизни, его обязанность – «творить жизнь», т.е. преобразовывать ее в соответствии с высшими идеалами.

В сознании Ницше, по Белому, уже оформился «образ нового человека». Для А. Белого, как для художника-теурга, ожидающего в качестве результата своей деятельности преображения («Вострубит бо, и мертвые восстанут, и мы изменимся») и просветления жизни, как для максималиста, не склонного считаться с действительностью низшего порядка, «все в Ницше – «мост и стремление к дальнему. Он (Ницше) приглашает любить страну наших детей; он запрещает смотреть туда, *откуда* мы идем; наша честь в том, чтобы поняли мы, *куда* приближаемся в детях. Но чтобы знать *куда* идешь, нужно развить в себе свое будущее, т.е. *иметь* его: иметь образ *нового* человека, новое имя на камне души. Здесь Ницше - апокалиптик. «Дам ему белый камень и на нем написано новое имя, которого никто не знает, кроме того, кто получает» (Апокалипсис)»» [14].

А. Белый выделяет три основных символистских понятия: «*Символ*» («символ»), «*символизм*» и «*символизация*». Под Символом он понимает некое абсолютное Единство, запредельное смысловое начало, которое, в конечном счете, отождествляется с воплотившимся Логосом (то есть Христом) [13]. В универсуме этот абсолютный символ раскрывается (и одновременно сокрывается) в бесчисленных символах тварного мира, в произведениях искусства, событиях культуры. Символ (со строчной буквы) – «окно в вечность», образ, способный отражать различные соответствия объектов и явлений, а также передавать «переживаемое содержание сознания» (Белый). Это путь к Символу, и одновременно его завеса, это «футляр *иного*», то есть Вечности.

«Символизмом» Белый именует и собственно символическое творчество (художественный символизм – «метод выражения переживаний в образах» [4, с. 67]), и – теорию символизма.

Не без влияния Ницше, выводящего родословную практически всех видов искусства из элевсинских мистерий древности, А. Белый также приходит к осознанию тесной связи искусства с религией. Искусство, согласно Белому, имеет религиозное происхождение и совпадает с религией в сокровенной глубине первоначальных образов. Традиционное искусство обладает религиозным смыслом, суть которого эзотерична; оно зовет к преображенной жизни. В век господства науки и идеологии (а именно так видел Белый свое время) «сущность религиозного восприятия жизни перешла в область художественного творчества», поэтому искусство (прежде всего, символическое) – «кратчайший путь к религии» будущего [3, с.267,380]. Как уже говорилось, А. Белый видит высшую, пусть пока отдаленную, цель искусства в совершенствовании и окончательном преображении природы человека и жизни в целом. Но по Белому из этого следует, что искусство совпадает с религией не только в истоках и «источниках», но и в высшей своей *цели*.

С представлением о будущем религиозном синтезе («Пройти сквозь формы «мира сего», уйти туда, где все безумны во Христе») смыкается представление об искусстве будущего.

Ныне существующие формы искусств, пройдя все возможные стадии, как то: рождение, расцвет, закат, – пришли к упадку. Оба возможных пути развития, а именно – дифференциация и, как альтернатива, синтез, – изжили себя. Первый приводит к распаду, к подмене понятия о живом смысле искусства о техническом прогрессе. Второй же выражается не в уничтожении граней, разъединяющих смежные виды, а в попытках расположить формы искусства вокруг одной (например, музыки), принятой за центр. При этом возникает опасность мертвого эклектизма, превращения

храма искусств в музей восковых фигур. Музыка, живопись, архитектура, скульптура, поэзия – все это уже отжившее прошлое. Здесь в камне, в краске, в звуке и слове совершился процесс преобразования когда-то живой и уже теперь мертвой жизни. Но что касается объединения искусств под эгидой мистерии, то вопрос остается открытым: это возможно лишь при условии, что это будет мистерия *для всех*; необходимо вернуть ей *живой религиозный смысл*, вынести ее за пределы искусства.

По Белому, чтобы выйти из заколдованного круга противоречий, нужно забыть настоящее, перестать говорить о чем бы то ни было, будь то искусство, познание или сама наша жизнь, и все усилия направить на то, чтобы пересоздать самих себя.

Если художник хочет остаться художником, не переставая быть человеком, он должен стать собственной художественной формой. Только эта форма творчества еще сулит спасение, туда и лежит путь будущего искусства. «… «Я», – говоришь ты, – и гордишься этим словом, – восклицает Ницше.

– Твое тело и его великий разум … не говорят «Я», но делают «Я»…» [7, с.63].

Говоря о философии Ницше и его великом прозрении, А. Белый упоминает теософский символ о смене рас, утопии развития человечества: разные расы сменяют друг друга, отлагая свои пласты, свою «психическую формацию» в истории. Так монгольская раса принадлежит к четвертой, европейцы – к пятой расе. Среди них здесь и там начинают появляться представители шестой, грядущей расы, одаренные ясновидением. Ницше, как считает Белый, именно такой, пока еще единичный, представитель будущего человечества: «Стиль новой души, вот что его характеризует» [1, 62]. Высшее мистическое сознание нарисовало ему (Ницше) идеальный человеческий тип в образе Сверхчеловека. В дальнейшем он стал «практиком», предложившим в «Заратустре» путь к телесному преображению личности;

тут он соприкоснулся с современной теософией и с тайной доктриной древности.

«Высшее сознание разовьется сперва, – говорит Анни Безант, – а затем уже сформируются телесные органы, необходимые для его проявления», – под этими словами Белый расписывается за Ф. Ницше.

Среди *ницшеанских* тем и мотивов в творчестве А. Белого можно выделить:

- *Ощущение глобального кризиса жизни и культуры*, особенно усилившееся в период Первой мировой войны, когда появляется целая серия «кризисных» статей русского мыслителя («Кризис жизни», «Кризис культуры», «Кризис мысли», «Кризис сознания»).

- *Апокалиптические видения, осознание «культурно-исторического конца», эсхатологические чаяния нового, более совершенного этапа культуры*.

Апокалипсис русской поэзии Белый объясняет предчувствием Конца Всемирной Истории, в котором он видит, в частности, разгадку «пушкинской и лермонтовской тайн». Но, в отличие от Ф. Ницше, чье творчество, по мнению К.А. Свасьяна, сознательно нацелено на катастрофу, у А. Белого всегда остается надежда на спасительный «скачок», на «чудо полета» над пропастью, к краю которой подводит учение Ницше.

- *Пророчески-проповеднический характер творчества в целом*.

Фридрих Ницше рассматривал свое «философское дело» как учение (не как систему или теорию); он «проповедовал свои взгляды», то есть «придавал самому акту учительства решающую роль в преобразовании человеческого понимания смысла и целей жизни» [12, с. 94]. «Внушение основных символов как сути учения Ф. Ницше через постоянно меняющийся контекст лежит в основе протеанской природы наследия философа», - напоминает Е.В. Щербакова. Аналогичную природу имеет и творчество русского символиста. Собственно, наряду с условностью и неоднозначностью,

важнейшим качеством символа, как одухотворенного знака, отражающего вещь, является именно *суггестия*. Свою основную задачу (и задачу символизма в целом) Андрей Белый видит в проповеди новых ценностей, в «приближении будущего», в духовном совершенствовании людей живущих, в воспитании нового человека. Сходные цели (а потому и сходные средства воплощения) видятся Белому и в творчестве Ф. Ницше, Русский символист неоднократно говорит о Ницше-проповеднике новой жизни и новых ценностей, Ницше-символисте, о том, что в основу его метода положено не доказательство, а *внушение*, и так далее.

- *Орфеическое сознание искусства как «магии»*, способной преобразовывать мир, как своего рода *«практики», направленной на совершенствование природы человека и жизни в целом*.

Вслед за Ницше Белый признает мощную миропреобразующую силу искусства. Как и взгляды на искусство немецкого философа (согласно которым, назначение искусства состоит, в первую очередь, в формировании идеалов, в создании «образов, по которым можно было бы жить»), воззрения Белого отличает своеобразный «практицизм». Согласно Белому, «символизм …является воистину единственным методом практического осуществления человеческого идеала». Назначение образов искусства, считает один из главных теоретиков символизма, - не «вызвать чувство красоты», а развить способность самому видеть в явлениях жизни их преобразовательный смысл. Искусство должно стать неким средством для пробуждения в обществе религиозной жизни, его обязанность – «творить жизнь», то есть преобразовывать ее в соответствии с высшими идеалами.

- *Ясновидение, интуитивные откровения* Белого, как и у Ницше, отливаются порой в самые причудливые экспериментальные формы. Как и для произведений Ницше, для сочинений русского символиста характерны *ассоциативность, синестезия, сочетание иррациональных «прозрений» с чисто «мозговыми» приемами, алогизм, доходящий порой до абсурда, судорожный, постоянно меняющийся ритм и «пляска смыслов»*, создающая-

ся особыми приемами использования звуков, слов, фраз (quasi´музыкальной звукописью, «оркестровкой» словесного текста (термин Скрябина) и проч.).

- *Понимание «речи образной», символической, как «наиболее короткого пути в глубину»* (А. Белый), *как средства апелляции к наиболее древнему и всеобщему мифологическому сознанию*.

- *Прогнозирование развития искусства, как постепенного превращения его в сакральную мистерию. Концепция грядущего синтеза искусств*, который будет осуществлен под ее эгидой.

Влиянием В.С. Соловьева объясняется символическая насыщенность текстов Белого, понимание им символа и вообще образной речи, как «наиболее короткого пути в глубину», претворение идей «Вечно-женственного» (4-я симфония, «Кубок метелей»), софийного начала в искусстве, соборности, теургии, повышенная религиозная акцентация искусства в целом.

Литература

1. Белый А. Арабески. Книга статей. – М.: Мусагет, 1911.
2. Белый А. Между двух революций. - М.: Художественная литература, 1990.
3. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма, т. 1. – М.: Искусство, 1994.
4. Белый А. Критика. Эстетика. Теория символизма, т. 2. – М.: Искусство, 1994.
5. Белый А. Круговое движение (Сорок две арабески) // Фридрих Ницше и русская религиозная философия, т. 1,с. 109.
6. Белый А. Символизм как миропонимание // Арабески. Книга статей. – М.: Мусагет, 1911. [[
7. Белый А. Фридрих Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия. В 2-х т., т.1. – Минск: Алкиона-Присцельс, 1996.

8. Иванов Вяч. Кризис индивидуализма // Родное и вселенское. – М.: Республика, 1994.
9. Кондаков И.В., Корж Ю.В. Фридрих Ницше в русской культуре Серебряного века // Обществ. науки и современность, 2000, №6, с.176-187.
10. Морозова М.К. Из воспоминаний // Сов. музыка, 1972, № 1, с.122-128.
11. Неточная цитата из Матф. *11*, 12.
12. Подорога В.А. Ницше // Новая философская энциклопедия, в 4-х т., т. 3. – М.: Мысль, 2001, с.93-95.
13. См. ст. «Эмблематика смысла» и др.
14. Цит. по кн.: Арабески. Книга статей. – М.: Мусагет, 1911. С. 65.
15. Эллис (Л.Л. Кобылинский). Русские символисты: Константин Бальмонт. Валерий Брюсов. Андрей Белый. – М., 1910.
16. Эткинд А. Эрос невозможного: Развитие психоанализа в России. – М.: Гнозис, 1994. С. 4.

Поздняков Е.В.

ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ УТРАЧЕННЫХ ИНТЕРЬЕРОВ ХРИСТИАНСКИХ ХРАМОВ

Опыт по восстановлению утраченных интерьеров или их деталей православного храма включает в себя систему методов. Использование данной методологии позволяет достичь высокого уровня достоверности при реконструкции утраченных элементов храмового комплекса.

Основным можно считать исторический метод, когда при наличии точной датировки постройки, документальных свидетельств, куда входят исторические описания, свидетельства очевидцев и фотографии можно достоверно восполнить недостающие элементы.

В реставрационной практике такими элементами чаще всего являются иконостасы, иконы, элементы внутреннего убранства киоты, аналои, скамьи.

В случае, когда стоит задача аутентичного восстановления утраченного иконостасного комплекса, а документальные материалы, такие как свидетельства очевидцев и фотоматериалы отсутствуют или недостаточны, можно опираться на общую стилистику данного памятника и использовать сохранившиеся аналоги.

Наибольшую сложность, как ни странно, представляет собой восстановление иконостасов позднего времени-18-20вв. Это связано в первую очередь как с тем, что до недавнего времени они считались малоценными и малоинтересными для науки, так и необходимость достаточно точно ориентироваться в стилистике, часто менявшейся, особенно на протяжении 19 века.

Для примера можно рассмотреть опыт по воссозданию полностью утраченных комплексов иконостасов в трапезной части храма Святителя Климента папы Римского в Замоскворечье г. Москвы.

Согласно сохранившимся описаниям иконостасы в трапезной части храма, в отличии от центральной части, несколько раз перестраивались и к 20 веку представляли собой эклектику. Но опираясь на образ центрального, сохранившегося, комплекса иконостасов можно было сделать вывод, что весь храм решался архитектором как единый комплекс. Следовательно опираясь на конструктивные особенности сохранившихся иконостасов и их стилистику можно выдвинуть версию о единстве стиля и конструкции с утраченными элементами.

Как аналог был выбран боковой иконостас. Конструктивно представляющий собой рамную конструкцию , поставленную на подобие ширмы, что позволяет на относительно небольшом пролете вместить весь канонический ряд икон.

В результате проведенного обследования полов и стен на местах утраченных иконостасов были обнаружены следы крепежа и форм конструкции от первоначальных иконостасов, подтвердившие версию о первоначальном общем архитектурном замысле и общности стилистики и форм иконостасов в храме.

В данном случае следы от первоначальных иконостасов на белокаменном полу представляли собой линии повторяющие форму ширмы, аналогичную сохранившимся боковым иконостасам центрального храма, а след на стене с точками крепежа упирался в характерный, под углом срез карниза.

Выбор стилистики декора также облегчался наличием сохранившегося оригинала. Только была сделана логическая уступка, учитывавшая тот аспект, что, как правило, иконостасы трапезной части выглядели менее богато, чем центральный. Поэтому решено было не золотить, целиком все плоскости иконостасов, как в центральной части, а решить их колористически и лишь некоторые архитектурные детали, такие как рамы, карнизы были позолочены, тем более такое решение было принято на основании исторического свидетельства о том, что иконостасы были выкрашены.

Для декорирования нижних филенок восстановленных иконостасов образцом также послужил сохранившийся на центральном иконостасе, характерный для эпохи барокко декор – золочение по резному левкасу, имитирующему замысловатую барочную резьбу. Вместе с подобранным тоном цвета тела иконостаса золоченые элементы создают ощущение богатства форм.

Особую сложность для аутентичного восстановления представляет собой подбор икон. Имеется в виду подбор, если стоит такая задача аутентичных по стилю и исполнению икон.

Сохранившихся комплексов иконостасов 18-19 веков достаточно мало. И подбор образцов иконографий для копирования высокого стиля эпохи барокко также немного. На данном объекте аналогами послужили со-

хранившиеся иконы 18-19 веков из соборов Санкт-Петербурга (Владимирский Собор, Николо – Богоявленский морской собор и др.). В результате тщательного отбора были выбраны соответствующие стилю иконостаса по сюжету и характеру исполнения иконы, создавшие образ иконостаса как целостного ансамбля.

В настоящее время, даже при попытках восстановить утраченный иконостас в стиле близком по времени постройке храма, новые иконы чаще всего исполняются в одном древне русском или византийском стиле. Само по себе это не плохо, но тем более интересен опыт попытки воссоздания аутентичной среды, через гармонию стиля иконостаса и икон.

На данном храме работы по воссозданию утраченных элементов декора упрощались тем, что существовал сохранившийся образец для копирования не только конструкции, но и элементов отделки – центральный ансамбль иконостасов. Чаще же всего при восстановлении иконостасов позднего периода приходится пользоваться редкими сохранившимися аналогами, а формы и пропорции воссоздавать по следам на стенах, крепежным соединениям и закладным балкам. При владении знаниями в области архитектурных стилей и конструкций эта задача достаточно простая.

Позднякова Д.Ю.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОБРАЗЫ ХРИСТИАНСКОГО ИСКУССТВА КАК СОДЕРЖАНИЕ МЕТОДИЧЕСКИХ РАЗРАБОТОК ДЛЯ СИСТЕМЫ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Аннотация. Христианское искусство кроме мировоззренческого и художественного аспектов имеет особую эстетическую ценность, неся на себе, в каждом проявлении отпечаток прекрасного. В дополнительном об-

разовании можно использовать христианские образы для формирования эстетического восприятия искусства. Освоение тематики христианского искусства младшими школьниками происходит не лекционным методом, а через творчество.

Ключевые слова: русское искусство, христианское искусство, педагогика, методика, декоративно-прикладное искусство, эстетика, культурология, методология.

Artistic images of Christian art as the content of teaching materials for further education.

Summary. Christian art apart from the philosophical and artistic aspects of a particular aesthetic value, carrying, in every manifestation of the imprint of the beautiful. In further education, you can use Christian imagery to create an aesthetic perception of art. The development of Christian art theme younger students is not a lecture method, but through creativity.

Keywords: Russian art, pedagogy, decorative arts, aesthetics, culturology, the methodology

Преподавание древнерусского искусства в вузах имеет довольно разработанную структуру, это лекционно-семинарская система, в которой лекции выстраиваются блоками по определённой схеме. За основу составления курса берётся исторический костяк, который разбивается по векам, а внутри каждого века идёт дробление по датам правления великих князей, царей и императоров. Персонификация исторической основы важна тем, что именно с конкретными историческими личностями мы связываем экономику, дипломатию, развитие мысли, наук, направления во вкусах относительно стилей в искусстве. Если рассматривать историю в привязке к искусству, то благодаря дипломатическим связям, между государствами осуществлялся культурный обмен, что выражалось в виде влияний, взаимообогащении или заимствовании стилей, имеющих отражение в кон-

кретных предметах искусства: скульптуре, архитектуре, предметах декоративно-прикладного искусства и др. Таким образом, преподавая древнерусское искусство в вузе, мы всегда делаем шаг в сторону от древнерусского искусства вслед тем связям, которые обогащали, или использовали это искусство. Это, в первую очередь, Византия, но не только, это и средневековые страны Западной Европы, мусульманский Восток.

Само понятие «древнерусского искусства» довольно условно. Время, которое обозначено этим термином, приходится на временной диапазон от IX века до XVII века включительно. Если сравнить его с понятием Древнего Рима (два века до Рождества Христова, два века после), а тем более, с Древним Египтом (к примеру, храм Оссирион построен 11 веков тому назад), становится понятным условность понятия Древнерусского искусства. В части литературных источников (Лазарев) древнерусское искусство называется средневековым русским искусством и тоже заканчивается XVII веком. Вот оно шло, развивалось, а потом как бы закончилось, началось Новое Время, то, отжившее искусство было религиозным, а началось светское, с отменой патриаршества и появлением Синода. Это очень обобщенное и устоявшееся мнение, которое тоже требует некоторого рассмотрения. Христианское искусство никогда не было самоцелью, оно всегда носило мировоззренческий характер. То есть, сначала стоял выбор государственной идеологии, если идеологическое ядро государства становилось христианством, то, соответственно само государство становилось христианским государством. Исходя из идеологии, социально-экономического состояния и внешней политики формировался госзаказ, который проявлялся в планировке городов, архитектуре, искусстве, литературе, предметах быта и пр. Таким образом, идеологическая сторона русского государства, опирающаяся на христианское мировоззрение, сохранялась со времени крещения Руси князем Владимиром (988 год) до начала XX века (1917 г., революция). Это временной диапазон включает в себя почти тысячелетие,

из чего следует вывод: изучая русское христианское искусство, мы прикасаемся к основе десятивековой российской национальной культуры. Мы не можем откинуть мировоззренческий аспект русского искусства восемнадцатого и девятнадцатого веков. И если перейти через эпоху 70-летней коммунистической морали и коммунистического мировоззрения, то становится очевидным по фактам повсеместного восстановления храмов, что христианская картина мира не осталась в прошлом, в «Древней Руси», а сохранилась, возобновляема и вызывает интерес.

Таким образом, мы можем не оставлять стили XVIII, XIX и начала XX века за пределами внимания в отношении христианской культуры, а рассматривать их по факту наличия исторического материала. Тогда количество объектов, вводимых в содержание образования, становится гораздо больше, чем при ограничении этого времени светским искусством. Чем хорошо это расширение материала? Тем, что большинство памятников искусства XVIII, XIX и начала XX века находятся в музеях, под стеклом и дистанционированы от зрителя. А храмы, иконостасы, предметы храмового декоративно-прикладного искусства (потиры, дискосы, подсвечники, ткани, облачения, выносные фонари и пр.), живопись, доступны для рассматривание (обозрения) всегда; храмы, в отличие от музеев и собраний, бесплатны для посещения. Именно в интерьерах храмов, в иконостасных формах, элементы искусства (монументальное, станковое, декоративно-прикладное, скульптура, архитектура) представляют собой не разрозненные части декорации, а цельный художественный мир, где каждая часть соподчиняется целому, несет свою практическую функцию и художественную.

Христианское искусство кроме мировоззренческого и художественного аспектов имеет особую эстетическую ценность, неся на себе, в каждом проявлении отпечаток прекрасного. Окруженный красотой убранства во время богослужения, человек невольно усваивает себе отпечаток этой

красоты. У него будут непроизвольно меняться мысли, появляться мысли может и не свойственные его естеству, более прекрасные, более милостивые, это дает для каждого человека возможность развития.

Нахождение среди высокого искусства накладывает и поведенческий отпечаток, дисциплинирующий. Среди колонн, живописи, мерцания золота, никто не сможет повести себя неподобающе.

Знакомство с высоким стилем, если обычно происходит по иллюстрациям и слайдам, то в храмовом искусстве представлены в интерьерах все особенности мировых стилей на российской почве, это барокко (Нарышкинское, Петровское, Елизаветинское), классицизм (Екатерина II, Павел I, Александр I, Николай I), эклектика (русский стиль, византийский, неоготика и др.), модерн. В интерьерах храмов стилистика особенно наглядна в иконостасных формах. В провинциальных школах представлены стили, присущие столице и крупным городам, но в провинции проявление стиля отставало во временных рамках.

Преподавая, например, стилистику барокко на визуальном материале русского христианского искусства, мы мгновенно перекидываем мостики в сторону итальянского искусства барокко. В отношении классицизма, обозначив памятники на российской почве, идём сразу в несколько сторон связей: с западноевропейскими храмами, а также с древнеримскими формами как основой раннехристианского искусства и храмами итальянского Возрождения.

Итак, если, касательно вузовских методик, достаточно только расширить материал на примере христианских памятников, введя в программу интерьеры храмов и иконостасные формы, то для детей младшего школьного и подросткового нужен совсем иной подход в отношении методов преподавания. Если студенты способны к теоретическому усвоению материала, что дети наиболее глубоко усваивают материал через воспроизведение: через творчество. Таким образом, имея содержанием все перечис-

ленное, как то: христианское искусство на территории России и связи его с Византией, странами Западной Европы и мусульманского Востока, придаем этому содержанию совсем другой вид: практических занятий.

В составленные автором методические разработке по освоению младшими школьниками понятий христианского искусства были сведены в цикл занятий под названием «Эстетика христианского искусства». Основная направленность занятий по этой методике приходится на формирование эстетического вкуса путём подбора хороших образцов, на развитие творческих способностей за счет методических упражнений и предложенной вариативности наглядного материала, и развитие познавательного интереса, используя возможности творчества как одного из способов познания мира.

Исходя их возрастных особенностей восприятия, христианское искусство предлагалось для изучения и освоения не только «впрямую», через иконы, а через объекты, понятные для детей и возможные для изображения – это рыбы, птицы, архитектура, горы, реки, корабли, деревья. Круг изучаемых памятников от древнерусского искусства расширялся на страны области византийского ареала (Византия, Сирия, Палестина, Рим, Каппадокия, Египет, Армения, Грузия, Болгария, Македония и др.). Изучение памятников происходило с учётом детских особенностей – не лекционно, а путём творческого освоения «через руки». Во внимание вовлекались постепенно не только иконы (как самое основное, что можно было назвать в древнерусском искусстве), а весь культурный комплекс христианской культуры – инкрустированные полы, мозаичные потолки, ларцы, разнообразные архитектурные формы, фрески с орнаментами, фрески с разнообразными сюжетами, светильники, утварь, профилированные порталы, украшенные резьбой люнеты, ткани, книжная миниатюра, всевозможные виды иконостасов и др.

В традиционную методику (рисунок-живопись композиция) привносилось изучение декоративно-прикладных методов (послойное нанесение красочного слоя) и технологий (лепка, витраж, мозаика, моделирование из металла и пластилина). Большое место в изучении искусства уделялось копировальному методу.

Образцы для копирования подбирались исходя из эстетического критерия красоты, и должны были удовлетворять по нескольким признакам: красоты формы, линии, подбора цвета и др.

Предполагалось развить в работах детей качества, которые мало учитываются при занятиях с использованием реалистического методического подхода, в связи с тем, что реалистический метод не затрагивает тех качеств, которые присущи древнерусскому, в частности, и прикладному искусству, в целом. Это соподчинение даже небольшого станкового произведения архитектуре. В иконе композиция задается параметром доски – изобразительной плоскости, соответственно, композиционно просматривается вся плоскость, а не только центральная её часть.

Понятийный состав обогащается в процессе занятий и усваиваются художественно-изобразительные, культурологические и эстетические понятия. Это взаимодействие фигур и фона, уравновешенность иконописных композиций, уравновешенность цветовых пятен, выразительность и упругости линии контуров и силуэтов, динамика и статика, понятия ритма (в орнаментальных композициях), понятие пластичности форм (на примере рук, складок). Знакомство с понятием символа (изображения апостолов в виде овец, Христа в виде рыбы, рая в виде павлина и т.д.). Принятие красоты мира (животные, растения на фресках и мозаиках: Венеция – Сан Марко, полы, павлины и др.). Понятие многозначности смысла в изображении (Христос на руках Марии Девы изображается как младенец и как взрослый одновременно). Придаётся значение восприятию эмоциональной

составляющей изображений: скорбь, величие, любовь, тяжесть учения, предательство, дружба.

Методичности исполнения (разделение работы на этапы, художественный метод) посвящаются отдельные занятия.

Введение эстетических, художественных, мировоззренческих понятий способно обогатить детское восприятие, развить возможность думать, сравнивать, задавать вопросы, выискивать ответы, это важно потому, что современные дети привыкли потреблять готовые результаты мысли, готовые формы. Таким образом, через развитие мыслительных возможностей мы можем предоставить ребёнку возможность самому отыскивать идеи для творчества.

Половникова М.Ю.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЯТСКОГО ОТДЕЛА ПРАВОСЛАВНОГО ПАЛЕСТИНСКОГО ОБЩЕСТВА В КОНЦЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.

Православное Палестинское Общество, учрежденное в 1882 г., играло значительную роль в религиозно-политической жизни Российской империи, занималось распространением православия в Палестине и организацией паломничества в Святую Землю, а также вело научно-просветительскую деятельность.

Императорское Православное Палестинское Общество базировалось в Иерусалиме и Москве, причем широкий круг деятельности Общества простирался как на основную деятельность, проводимую на Ближнем Востоке, так и на организацию работы непосредственно с населением Российской империи. Изначально с 1885 г. разрабатывались правила для откры-

тия епархиальных комитетов, а затем, в 1890-х гг., начали открываться региональные епархиальные отделы Православного Общества.

Императорское Православное Палестинское Общество имело разветвленную систему отделов на территории Российской империи. В Циркуляре отчете о деятельности Общества перечислялись все имеющиеся на 15 октября 1905 года отделы: «в Архангельске, Астрахани, Благовещенске, Витебске, во Владимире, в Вологде, Воронеже, Вятке,… Якутске, Ярославле» [5]. Всего насчитывалось 52 отдела, что показывало, насколько разветвленной сетью отделов обладало Общество в начале XX века. Местные отделы Общества создавались с целью оказания помощи деятельности на Святой Земле, для материальной и научной поддержки, а также для ведения просветительской деятельности на территории России.

Возникновение Вятского отдела Общества, как и других местных отделов, связано с решением Православного Палестинского Общества и в первую очередь его председателя великого князя Сергея Александровича об открытии «отделов Общества в наиболее населенных городах… и особенно было бы желательно открытие такого отдела в г. Вятке, на точном основании Высочайше утвержденных 2 марта 1885 г. правил…, будучи вполне уверен, что он послужит существенным средством для распространения сведений о целях, деятельности и потребностях общества, которые ежегодно возрастают в виду усиленной деятельности католической пропаганды» [3, с. 41-42]. В первую очередь открытие Вятского отдела было связано с усилением работы по организации Вербного сбора в пользу Общества.

В итоге, 16 января 1894 г. епископ Вятский и Слободской Сергий открыл Вятский отдел Императорского Православного Палестинского Общества, с чего и началась история его активной деятельности на Вятской земле. Сам преосвященный Сергий являлся почетным членом Общества,

поэтому своей работой всячески способствовал деятельности Вятского отдела среди населения Вятской епархии.

Основной задачей Вятского отдела, как и других епархиальных отделов, являлся сбор средств для дальнейшей работы Общества. Еще одной целью было проведение просветительской деятельности на территории Российской империи, которая выражалась в организации чтений о Святой Земле и распространении листков и брошюр в каждом отделе Православного Палестинского Общества.

Деятельность Вятского отдела во многом зависела от его правящего состава, который нес ответственность за решение поставленных перед членами задач и активную работу по всем направлениям. Устав 1882 г. определял статус членов, входящих в состав Общества. В 1898-1901 гг. в состав Вятского отдела входило 224 члена, но позднее эта цифра уменьшилась.

Основные направления деятельности Вятского отдела Православного Общества были типичны для всех его местных отделов и включали следующие пункты. Во-первых, местные отделы осуществляли и контролировали денежные сборы в пользу Палестины (ежегодный сбор в неделю входа Господня в Иерусалим – так называемый Вербный сбор, кружечный сбор, сборы пожертвований по квитанционным книжкам, сборным листам и кружкам). Для Православного Общества главным источником финансов был кружечный сбор пожертвований на улучшение быта православных паломников на Святой Земле, который собирался по указу Синода.

Во-вторых, важной задачей каждого отдела, в том числе и Вятского, являлась организация бесед и чтений о Святой Земле и деятельности Императорского Православного Палестинского Общества среди местного населения епархии. Это способствовало не только просвещению населения и его знакомству с историей Святой Земли и современным положением в библейском регионе, но и распространению сведений о работе Общества.

В-третьих, каждый отдел занимался издательской деятельность и дальнейшим распространением брошюр и листков среди местного населения губернии, в которых содержались сведения о Иерусалиме, Святой Земле, деятельности Общества и его отделов.

И, в-четвертых, епархиальные отделы помещали наиболее интересные и важные сведения о события в жизни населения Святой Земли и о работе Православного Палестинского Общества в местных духовных и светских изданиях, в частности, в «Вятские Епархиальные ведомости». Также члены каждого отдела занимались распространением сведений о паломнической деятельности Общества и всячески способствовали активизации деятельности паломнического отделения Общества за счет отправления паломников в Иерусалим, на Афон и иные святые места.

Из перечисленного видно, что цели Вятского отдела Православного Палестинского Общества сводились к обеспечению материальной базы Общества в Святой Земле посредством сборов на Пасхальной неделе, во время чтений о Святой Земле и иных сборов. Кроме того, работа каждого местного отдела Общества была тесно связана с просветительской деятельностью в плане распространения сведений о Святой Земле, ее истории и современности, а также о деятельности Общества в библейском регионе. На собраниях Вятского отдела важное место отводилось вопросу организации чтений о Святой Земле.

Так, чтения о Святой Земле были неотъемлемой частью работы каждого отдела Общества. «Цель и назначение устраиваемых отделами чтений о Св. Земле заключается, исключительно, в ознакомлении православных русских людей с прошедшим и настоящим этой священной для всех христиан земли и ее священно-историческими памятниками» [4, с. 38]. Поездки в Святую Землю, несмотря на многочисленный поток паломников, были доступны далеко не всем, поэтому Общество стремилось просветить не только население Востока, но и верующих Российской империи.

В отчете Вятского отдела Общества за 1898/99 г. говорится о возобновлении чтений о Святой Земле и самом Обществе в городе Вятке и ее уездных городах, на заводах, в слободах и населенных торговых селах: «Распорядителем назначить преподавателя Вятского епархиального женского училища Николая Григорьевича Гусева и помощника смотрителя Духовного училища Сергея Семеновича Липягова, посетившего летом 1898 Святую Землю» [2, с. 5]. Кроме того, для чтений предусматривалось издание брошюр, содержащих материалы для ознакомления. Помимо чтений рекомендовалось устраивать внебогослужебные собеседования в приходских церквах, для которых были изданы специальные брошюры. Такие чтения и собеседования о Святой Земле начинались с 1 октября и заканчивались на шестой неделе Великого поста, хотя сроки в зависимости от ситуации могли изменяться. Так, чтения о Святой Земле подразумевали по их окончании посильный сбор в пользу нужд Общества и раздачу бесплатных книг, брошюр и листов.

Члены Вятского отдела со всей ответственностью подошли к организации чтений и собеседований о Святой Земле, за что не раз получали благодарность от Общества. Так, например, в отчете 1899-1900 гг., направленном в Канцелярию Общества, были указаны результаты таких мероприятий, за что председатель Вятского отдела преосвященный Алексий и члены отдела получили благодарность от Общества, так как «в значительной мере способствовали распространению среди православных жителей епархии верных сведений о Св. Земле, целях и деятельности Палестинского общества» [1, с. 506]. Это послужило толчком для ведения еще более активной работы членами Вятского отдела Императорского Православного Палестинского общества по просвещению местного населения губернии.

Таким образом, круг деятельности Вятского отдела Общества был достаточно широк и направлен на улучшение финансового положения Общества и распространение знаний о Палестине среди местного населения. Эти задачи достигались посредством сотрудничества членов отдела

Общества и населения Вятской губернии. Организация чтений о Святой Земле, проводимые паломниками в учебных и общественных заведениях Вятки, являлись одним из наиболее важных направлений деятельности Вятского отдела Православного Палестинского Общества. Деятельность Вятского отдела Общества сводилась к просветительской деятельности и материальной поддержке членов Общества и его работы в Святой Земле.

Литература

1. Об устройстве народных чтений о Святой Земле в 1900 – 1901 году. // Вятские Епархиальные ведомости. – 1900. - № 23. – С. 506.

2. Отчет Вятского отдела Императорского Палестинского общества за 1898/9 г. – Вятка, 1889. – С. 5.

3. Рескрипт Его Императорского Высочества, Августейшего Председателя Великого князя Сергея Александровича. // Вятские епархиальные ведомости. - № 3. – С. 41-42.

4. Руководящие правила для действия отделов Императорского Православного Палестинского Общества. – СПб, 1901. – С. 38.

5. Циркуляр отчет деятельности ИППО 1904-1905 гг. К 15 окт. 1905 г. [Электронный ресурс]. – Электрон. текстовые дан. – 2006. – Режим доступа: http: // www. rp. orthost. ru / ippo / h / 2. – Загл. с экрана. – (15.09.06).

Пономарев Д.И.

ПРЕПОДОБНЫЙ СЕРГИЙ И ВЛАДИМИРСКИЙ КРАЙ

Одна из самых важнейших дат 2014 года – 700-летний юбилей преподобного Сергия Радонежского. Вообще-то считается, что человек по мирскому имени Варфоломей Кириллович родился 3 мая 1314 года в Рос-

товских землях, но православные отмечают юбилей Сергия весь год – слишком велико его значение как для русской истории, так и для создания нашей единой нации.

Годы жизни и деятельности Сергия совпали с развитием монашества и строительством монастырей. Особый всплеск этих процессов историки связывают с волнами прокатившейся по территории Европы и Руси эпидемии чумы. Около церковных стен искали спасения тысячи обездоленных, потерявших во время «великого мора» семью, друзей и средства к существованию. Чудом избежавшие смерти люди жаждали новых чудес и напряженно искали прямых путей общения с Богом. Этот поток почти обезумевших энтузиастов не вмещался в русло существовавших в то время церковных структур и институтов.

В западноевропейских странах именно монашество оказалось на переднем крае духовного противостояния ужасам эпидемии. В то время как приходские священники зачастую бежали из городов, спасаясь от заразной смертельной опасности, монахи нищенствующих орденов мужественно шли исповедовать и причащать умирающих, совершали по ним заупокойные службы.

На Руси ничего подобного почти не происходило. Городские и пригородные монастыри жили по особножительному уставу, в силу своей аскетичности, «обмирщенности» они не могли стать рассадниками жертвенности, не могли принять толпы новых братьев и оказать помощь обездоленным. А главное – они не могли превратить религиозный пыл людей, спасенных Богом от «черной смерти», в «системные» подвиги благочестия. Но четко просматривалась необходимость в строительстве монастырей общего жития. Их быстрое распространение во второй половине XIV – первой половине XV веков стало своего рода «монастырской реформой».

Монашеский образ жизни связан с утверждением принципов общежития, братства, сотрудничества, любви к ближнему, взаимопомощи и

поддержки собственного государства и его развития. Это также принципы просветительства, бок о бок с которыми, по большому счету, шла беспрецедентная для того времени программа освоения новых территорий через монастырские общины, которые уходили в основном на северные и северо-восточные земли Руси. Общежитийные монастыри Северо-Восточной Руси – это удивительный феномен, который отмечен историками, но его роль в нашем прошлом еще ждет своих исследователей.

Преподобный Сергий не только сам непосредственно активно участвовал в монастырском строительстве, но и закладывал основы монашеской этики и поведения в особых условиях жизни.

Владимирской области исторически повезло – у нас есть места, где преподобный бывал при жизни. В 1358 году Сергий Радонежский, временно покинув Троицкую лавру, лично основал новый монастырь на красивом высоком берегу речки Киржач. Так что Сергий Радонежский считается и легендарным основателем города, поскольку сам город Киржач вырос из поселения при монастыре.

18 октября т.г. в Свято-Благовещенском монастыре Киржача священнослужители, представители светской власти и общественники отметили 700-летие со дня рождения Сергия Радонежского.

Участники торжественного акта напомнили, что Сергий Радонежский первым из деятелей церкви успешно совместил служение Богу и общественную деятельность на благо государства. Как считается, именно преподобный поддержал князя Дмитрия Донского в выборе политического курса на собирание русских земель и на начало борьбы с Ордой.

Вот поэтому Сергия традиционно почитают и церковные, и светские власти.

Для священнослужителей Сергий – образец для подражания. Митрополит Евлогий многие годы до назначения во Владимиро-Суздальскую епархию преподавал в духовных школах Троицы, главного монастыря

РПЦ, основанного Сергием. Более того, день торжественного акта в Киржаче совпал с 47-летием возведения Евлогия в сан иеромонаха патриархом Алексием Первым.

Администрацию Владимирского региона представлял первый заместитель губернатора Владимирской области Алексей Конышев. Он передал от имени губернатора Светланы Орловой всем собравшимся поздравление с праздником. Подчеркнул, как важна память о духовной, объединяющей личности Сергия Радонежского в современной обстановке.

Лучшим служителям церкви митрополит вручал награды.

Сейчас Свято-Благовещенская обитель возрождена после советского запустения. Это женский монастырь с 20 насельницами. Добротно восстановлен Благовещенский собор, где и происходили торжества в честь Сергия.

В планах – расширение монастырских стен и восстановление еще одного храма – в честь преподобного Сергия. Он был взорван после революции. Закладной крест там уже установлен.

Владимирская земля помнит и почитает великого печальника земли Русской.

Поповкина Г.С.

ПРАВОСЛАВИЕ В НАРОДНОЙ МЕДИЦИНЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Несмотря на необратимый уход в прошлое многих этнических культур, их отдельные аспекты все же остаются востребованными в силу ряда причин. Именно эти аспекты становятся теми сигналами, которые позволяют отличать культуры в их нынешнем состоянии. Мы полагаем, что для

народной медицины восточных славян такой отличительной особенностью является принадлежность к Православию. Попробуем определить, каким образом в традиционной медицине находит отражение воспринятое православное вероучение.

В традиционной медицине русских, украинцев и белорусов можно проследить два уровня: бытовой (профанный) и сакральный, который, в свою очередь, подразделяется на православное врачевание и магическую медицину (знахарство).

На профанном уровне отчетливо видны магические и позитивно-рациональные методы лечения. Магические – широко известные превентивные меры для обеспечения защиты от сглаза, способы избавления от бессонницы (в педиатрии), чтение молитв и заговоров над ушибленным местом. В этот же разряд попадает и использование церковных таинств, церковной атрибутики в утилитарных оздоровительных целях, без понимания вероучения и следования ему в повседневной жизни. Среди позитивно-рациональных методов лечения выделяются традиционные «бабушкины» рецепты («от горла», «от кашля», «от простуды», «от синяка», «от температуры» и т.п.). Значительную часть лечебных средств составляют траволечение, прогревания и ванны, которые, как известно, издревле были основой бытовой народной медицины у восточных славян. Другой, активно пополняющийся блок, представляют рецепты, заимствованные из научной медицины. Лечение проводится смесью лекарств, в медицине применяемых для других целей или иным способом, практикуется самостоятельное составление сборов и применение лекарственных средств — это терапевтические рецепты, данные однажды врачом кому-либо и впоследствии распространившиеся среди пользователей, или применяемые по соответствию одному из симптомов.

В создавшихся условиях традиционная медицина, казалось бы, теряет свои этнические черты, перестает быть традиционной, а становится

«альтернативной» научной медицине. Однако когда речь идет о методах лечения, затрагивающих мировоззренческие позиции врачевателя или пациента, тогда народная медицина проявляет свои этнические черты в наибольшей степени. Особенно это проявляется в религиозных и магических аспектах лечебных практик – сакральном уровне традиционной медицины, который представлен у восточных славян знахарством и православным врачеванием. Православная традиция четко различает благодатное исцеление и магическое врачевание знахаря, осуждает знахарство, поддерживает научную медицину. Для знахарства являются существенными качества целителя (обладание «даром»), связь с миром духов, принадлежность к традиции и Православию (как они сами считают, однако, вопрос о том, как их мнение действительно соотносится с Православием, представляется темой отдельного исследования [5]), отвержение способов лечения, противоречащих мировоззрению знахаря.

Специфические знания знахарей, демонстрирующие некую их связь с духами, проявляются при лечении сложных случаев таких не определяемых академической медициной болезней как сглаз, порча, испуг, а также грыжа, кожные болезни и мн.др. Даже траволечение в исполнении знахарей приобретает мистико-магические черты: знахарь определяет «силу» травы, мистическим образом определяет необходимое для пациента количество лекарственного сырья (не используя приборов меры или веса), период заготовки и т.п. Свои умения знахари чаще всего соотносят с принадлежностью традиции («я от народных-народных всяких») и Православию: в большинстве случаев знахари определяют себя как православных людей, а свою лечебную практику – как предназначение от Бога. Нередко на новой обживаемой территории, как это было, например, при освоении славянами Дальнего Востока, знахари-травники учились у местного населения использованию лекарственного сырья тайги (китайцы научили собирать и использовать элеутерококк, женьшень, первые познания о травах знахари

тоже могли получать у «китайцев, тазов, орочей» и др.). Например, на юге Дальнего Востока, в условиях новой экологической и этнокультурной среды, знахари русских, украинцев и белорусов не приняли от местного населения магические способы лечения, затрагивающие основные мировоззренческие установки: «Они и мне предлагали: переезжай к нам, мы сделаем тебя нашим шаманом. Я не согласился, хотя их молитву для сбора женьшеня выучил, потом перестал ее читать, а брал с собой наш молитвослов» [1]. Шаманизм, как отличная от православия система, оказался неприемлемым для знахаря-православного.

Таким образом, знахарство, имеющее языческие корни, приспособилось к существованию в христианской среде – сами знахари считают себя православными, а свои способности – данными Богом, используют в своих обрядах святую воду, крест, молитвы, иконы, «зааминивают» заговоры, во многих заговорах встречаются имена Иисуса Христа, Богородицы, святых, сами знахари свои заговоры нередко именуют молитвами и т.д. Однако знахарство и христианство имеют различные мировоззренческие основания (этические воззрения, представления о мироустройстве, об энергиях и др.), а их сходство проявляется только внешне — частично усвоив символическую форму христианства, знахарство остается языческим по своей сути.

Благодатный дар исцелений (чудотворений), как и все православное врачевание в целом, долгое время относился академической наукой к сфере магии и магической медицины [6, с. 148-149]. Однако, несмотря на внешнее сходство, которое советские ученые усматривали в произнесении молитв и заговоров, совершении обрядов и т.д., наблюдается ряд существенных отличий в практике знахарства и в православном врачевании по благодати (в таких важных этапах, как условия получения целительского дара, условия его проявления и в процессе лечения). Так, для знахаря, при выборе преемника, определяющим становится наличие у него особых ка-

честв («энергии», «силы», «дара»), которые определяются по внешним признакам (руки, глаза, лицо), либо по принципу родства: «передается первому или седьмому». Также важно ощущение некоей силы, руководящей действиями будущего знахаря, чувство необъяснимой и непреодолимой тяги к занятиям целительством. В знахарстве возможна передача знаний и дара по наследству, либо им можно научиться, в случае обнаружения необходимых качеств.

В исцелении по благодати не прослеживается четкой связи между физическим состоянием человека и обладанием им даром чудотворений, а вмешательство в жизнь человека помыкающей им силы рассматривается как искушение бесами. Благодатному врачеванию невозможно научиться или как-то предугадать его: благодатные дары, с одной стороны – следствие праведной жизни, с другой - являются личным даром Бога, потому непредсказуемы.

В дальнейшем знахари также лечат по велению силы, которая может и запрещать им лечение того или иного человека, что выражается немотивированным отказом и переживается знахарем как внутренний запрет. В православном врачевании обладание благодатными дарами специально не демонстрируется, чаще даже скрывается, исключение составляют случаи, когда святые были врачами. Отказ в лечении всегда осознается самим врачевателем и мотивирован состоянием нераскаянной греховности обратившегося.

В процессе лечения в знахарстве происходит смешение магических и христианских атрибутов, большое значение придается магическим представлениям о болезни, лечении. Основу православного врачевания составляет – благодать Божья, воля Бога, действие Святого Духа. Для стяжания благодати необходима духовная работа самого пациента, покаяние, пост, молитва, святая вода, участие в церковных таинствах и т.п. Как видим, православное врачевание и знахарство представляют собой две совершен-

но разные традиции и не сводимы к единой области магических практик. Можно сделать вывод о том, что претензии Церкви к знахарской традиции вполне закономерны. В их основе лежит не только религиозный консерватизм, но, главным образом, глубинные различия так называемой «народной религиозности» и церковных канонических норм [7].

Тем не менее, большинство знахарей понимают свою лекарскую практику именно как предназначение от Бога и вполне с православием соотносимую, а при выборе иных способов лечения опираются на свои мировоззренческие установки, базирующиеся на православии. Их понимание православия обычно не соответствует каноническому (так называемое народное «православие» [4]), однако, внутренний ориентир, что соответствует православному мировоззрению, а что нет, становится определяющим при выборе методов лечения.

Среди православных верующих также хорошо прослеживается уровень профанной медицины и в этом отношении они вписываются в общий контекст традиционных медицинских практик. Однако те верующие, которые хорошо знакомы с христианскими догматами и сверяют свою жизнь с жизнью Церкви, не приемлют лечения у экстрасенсов, знахарей, магическое лечение и т.п., но стараются соотносить мероприятия по оздоровлению с православной традицией. Как правило, в случае болезни, перед началом лечения испрашивается благословение духовного наставника, лечение происходит в медицинском учреждении и под наблюдением врача, либо традиционными средствами. Обычно к ежедневному молитвенному правилу добавляют чтение молитв о здравии, акафистов, стараются чаще участвовать в таинствах. Это связано с воззрениями о том, что болезнь не всегда является однозначным злом. Болезнь может быть и духовно полезным событием, стать напоминанием о покаянии, возможностью очищения и стяжания благодати. История Русской Православной Церкви знает немало примеров жизни святых, которые, будучи способными самостоятельно

излечить себя, продолжали болеть, не желая лишаться «небесной мзды», нисходящей на терпеливого и смиренного больного [2,3].

Таким образом, в такой области культуры, как традиционная медицина, ясно просматриваются уровни православного врачевания и магической медицины (знахарства). И, несмотря на то, что в современном мире под влиянием процессов глобализации происходит растворение народных традиций в массовой и безликой поп-культуре, религиозная принадлежность оказывается сдерживающим это «растворение» фактором. Знахарство, изначально языческое культурное явление, тем не менее, усвоило как внешние характеристики православия (использование в обрядах свечей, икон, святой воды и т.д.), так и некоторые более глубинные установки (например, милосердие, помощь в беде – в данном случае, в болезни). И хотя, в большинстве случаев, знахарская практика остается языческой по своей сути и не может быть одобрена Церковью, несомненно влияние христианства на традиционную медицину восточных славян, часто выступающего для лекарей ориентиром, хотя и своеобразно ими понимаемым.

Литература

1. Архив ИИАЭ ДВО РАН. Ф.1, Оп.2, № 710. С. 116.

2. Житие Агапита Печерского, врача безмездного // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. г. Коломна. (без года издания) Подписано в печать 1993 г. Кн. 2. С. 319-321.

3. Житие преподобного Пимена Многоболезненного Печерского, в ближних пещерах почивающего // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. г. Коломна. (без года издания) Подписано в печать 1993 г. Кн. 3. С. 291-299.

4. Панченко А.А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. – СПб., 1998.

5. Поповкина Г.С., Поповкин А.В. «Православное» знахарство и Церковь: проблема отношений // Религиоведение. – 2010. - № 3. С. 62-72.
6. Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – XX века. М.; Л., 1957. С. 148-149.
7. Шантаев А. Священник. Колдуньи. Смерть. – М., 2004.

Поповкина Г.С.

ПРАВОСЛАВНОЕ ВРАЧЕВАНИЕ КАК ЭТИЧЕСКИЙ ОБРАЗЕЦ МЕДИЦИНЫ

В 1990-е гг. обозначился новый виток в развитии биомедицинских технологий, и с новой силой были поставлены вопросы о восприятии смерти, болезни и человеческого тела, продолжены исследования проблем здоровья, связанных с экологией, человеческим поведением, вопросов репродуктивности, стресса, потребления наркотиков, эпидемии и др. Потребовали решения этические вопросы трансплантологии, некоторые аспекты акушерства и гинекологии, вопросы взаимодействия церкви и медицины (как научной, так и народной), медицины традиционной и научной, другие проблемы биоэтики: модели взаимоотношений доктора и пациента, моральные проблемы генетики, клонирования, манипуляций со стволовыми клетками человека, трансплантологии, опытов с человеком, эвтаназии, а также этические аспекты психиатрии, помощи ВИЧ-инфицированным, больным СПИДом и др. [5, с. 75-79]. Отмеченные вопросы становятся особенно острыми в связи с тем, что современная медицина во многом «тело-озабочена», то есть часто врач видит в пациенте поврежденное (в лучшем случае - страдающее) тело [14, с. 56]. Но остается открытым главный вопрос: ради чего лечит врач: только для восстановления целостности орга-

нов и уменьшения страдания? кого он должен видеть в пациенте? Тело ли, которое он должен сохранить? Душу ли, которую он должен успокоить?

С точки зрения Священного Писания, человек является душевно-телесным единством. Некоторые святые отцы выделяют высшие способности души в отдельное начало – дух, другие этого не делают. Священное Предание допускает оба толкования. Православный целитель видит человека как иерархическое единство духа, души и тела, о чем повествуют жития святых-врачей. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий) пишет по этому поводу: «Все то, что происходит в душе человека в течение его жизни, имеет значение и необходимо только потому, что всякая жизнь нашего тела и души, все мысли, чувства, волевые акты, имеющие начало в сенсорных восприятиях, теснейшим образом связаны с жизнью духа. В духе отпечатлеваются, его формируют, в нем сохраняются все акты души и тела. Под их формирующим влиянием развивается жизнь духа и его направленность в сторону добра или зла» [1, с. 120]. То есть православное врачевание исходит из понимания человека как духовно-душевно-телесного единства. В связи с этим рассмотрим некоторые особенности лечения православными святыми, обладавшими благодатным даром чудотворений.

Анализ житийной литературы показывает, что святые-чудотворцы переживали собственные способности как действия Бога, в делах Которого они являются лишь инструментом, и понимали бесконечно малое значение собственного вмешательства. Некоторые святые для исцеления больных использовали лампадное масло, Евангелие, крест, просфоры и т.п. Так, святой Амфилохий Почаевский, находясь в психиатрической больнице, куда он, несмотря на то, что был в здравом уме и твердой памяти, попал усилиями советских властей и где, разумеется, не было Евангелия и креста, не мог лечить больных, так как: «Наше оружие на невидимого врага — святой крест, святое Евангелие и святая вода!» [10].

Святая Матрена Анемнясевская советовала напоить святой водой или окропить ею больного, подлить в пищу больному человеку, сердитому мужу и в других подобных случаях. Лампадным маслом, взятым из ее лампады, советовала мазать больных. Молилась за больных, которые не имели возможности побывать у нее лично, по просьбе, изложенной в письмах или переданной их знакомыми. Много беседовала о религиозной жизни с приходящими к ней посетителями, учила молитвам, как посещать Церковь, соблюдать пост и т.д. В своих наставлениях «Матреша, как будто видя человека насквозь, обычно указывала самое его больное место, требующее врачевания, и тем заставляла его осознать свою болезнь … указывала именно только на один порок, одну болезнь, заставляя тем человека сосредоточить внимание на одном недостатке, а не расплываться во многих направлениях, что затрудняет борьбу с собой и не всегда приводит к желательным результатам» [11]. Как видим, состояние здоровья приходящих к ней людей виделось святой следствием их духовного состояния, а возможность исцеления – не только во врачевании больного места, но и в духовной работе самого человека.

В операционной Архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) всегда «стояла икона с теплившейся перед ней лампадой. Перед операцией он всегда творил молитву ставил на теле больного йодом крест и только потом приступал к делу», а «в ответ на благодарность излеченных он говорил: "Это Бог вас исцелил моими руками. Молитесь Ему"» [12]. В житии архиепископа Луки приведены многочисленные примеры чудесной прозорливости, необычайного врачебного таланта святителя, когда он в качестве лечения только перекрестил больного и говорил «Во имя Отца и Сына, и Святого Духа!», после чего больной выздоравливал [12]. Иногда для исцеления не требовалось присутствия чудотворца рядом с больным. Сохранились свидетельства о том, что многие больные исцелялись заочно, по молитвам отца Иоанна Кронштадтского: «Он получал множество писем и

телеграмм с просьбой помолиться о выздоровлении — и не отказывал никому. Часто, не в состоянии прочесть все письма и телеграммы, он клал их близ жертвенника, склонялся над ними и молился. И почти всегда его молитва была услышана» [13]. При этом «Отец Иоанн никогда не приписывал исцелений себе или силе собственных молитв, напротив, он всегда подчеркивал свое недостоинство и силу Божию» [13].

Эти примеры показывают, что основой врачевания святые-целители считают благодать Божию, волю Бога, действие Святого Духа. Подвижник ясно переживает свою способность как дар Бога, понимает, что он лечит постольку, поскольку находится в синергии с Богом. Это ясно выражено словами Серафима Саровского: «Разве Серафимово дело мертвить и живить, низводить во ад и возводить?... Это дело Единого Господа, Который творит волю боящихся Его и молитву их слушает! Господу Всемогущему, да Пречистой Его Матери даждь благодарение!» [4].

Однако существует в Церкви особое Таинство, которое в наибольшей степени может быть причислено к разряду исцеляющих — это Таинство Елеосвящения, в русской традиции более известное как Соборование. Оно может совершаться как для тяжелобольного человека, так и для любого желающего. К совершению Соборования желательно готовиться заранее (исповедаться, читать акафисты Спасителю, Божией Матери и святым), иметь правильный внутренний настрой, но главное – «вверить всего себя в руки Божии». Опыт Церкви свидетельствует, что, как правило, после совершения этого Таинства над тяжелобольным он либо быстро идет на поправку, либо не менее быстро умирает [2, с. 48-54, 63]. Причем второй исход вовсе не рассматривается как некая неудача. Церковь верит, что любой из них есть наилучшее из возможного для данного конкретного человека [2, с. 60]. Считается, что в Таинстве Елеосвящения людям ниспосылается два Божественных дара: телесное исцеление и прощение забытых или совершенных по неведению грехов. Причем наиболее важным даром Цер-

ковь считает отпущение грехов, что необходимо для спасения души: исцеление от болезней происходит благодаря благодати, нисходящей на соборующегося и попаляющей грехи. Елей же считается веществом, через которое действует благодать [2, с. 28-30]. Этот пример хорошо иллюстрирует понимание Церковью процесса лечения: его основой полагается обращение к духовным силам, лекарственные же средства выступают лишь тем осязаемым фактором, посредством которого действует Божья благодать, поскольку происходит исцеление и духа, и тела. Отсюда следует, что подлинное врачевание необходимо должно начинаться с духовного оздоровления.

В современной научной медицине широко известна психотерапия, стремящаяся избавить человека от душевных страданий через работу с его бессознательным, инстинктами. Но гораздо менее известна предложенная В. Франклом логотерапия, указывающая на то, что преодоление душевных страданий возможно при обретении смысла жизни. Это близко к православному пониманию болезни и принципа исцеления: человек должен вести духовную жизнь. Так, исцеления святыми сопровождались наказом больным соблюдать посты, причащаться и т.д., например: «Приезжали к отцу и современные молодые юноши... Старец ставил их посреди двора и велел класть по четыреста пятьдесят земных поклонов; велел, чтобы так и дома каждый вечер делали, да носили крестики, не выпивали, не курили, ходили в церковь, соблюдали посты, причащались. Тогда, по его словам, все нервы выйдут - будут здоровы…» [10]. Таким образом, цель телесного исцеления – раскрытие возможности для реализации духовных и душевных функций человека.

Это значит, что восстанавливать здоровье нужно так, чтобы человек не страдал душевно и мог реализовывать себя духовно. Кроме того, с точки зрения православия, болезнь не всегда понимается как зло, она может научить смирению, может быть и спасением человеку: «Посылает Бог иное

в наказание как епитимию, иное в образумление, чтоб опомнился человек; иное, чтоб избавить от беды, в которую попал бы человек, если бы был здоров; иное, чтоб терпение показал человек и тем большую заслужил награду; иное, чтоб очистить от какой страсти, и для многих других причин…» [8, с. 21]. Иногда болезнь — возможность очищения и получения “небесной мзды”: «Когда тело претерпевает испытание, душа освящается. От болезни страдает тело…, но от этого будет вечно радоваться … наша душа — в том небесном дворце, который готовит нам Христос» [7, с. 234]. Исходя из главной цели христианской жизни — стяжания Духа Святого — болезнь зачастую рассматривается даже как духовно полезное событие. В самом деле, болели и святые отцы, но не излечивались они не потому, что не могли помочь себе, а потому, что не хотели растрачивать “небесное достояние”. Яркий пример представляет нам житие преподобного Агапита Печерского, который, сильно больной, встал, как совершенно здоровый человек, когда понадобилась его целительская помощь. После этого случая он снова болел и умер в день, который предсказал сам [3].

Важно также понимание смерти не как ужасного события, которое необходимо стараться отдалять, но еще и как переход в иной мир, который озаряет вера в воскресение: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущаго века» [9, с. 10-11]. Нельзя без боли наблюдать за законодательным закреплением эвтаназии детей в Бельгии: православные врачи говорят об особой жизни духа, важной в каждый момент, до последнего вздоха человека [6]. Отсюда ясно, что здоровье нужно, чтобы вести духовную жизнь и чтоб успеть приготовить себя к смерти; биологическое функционирование, без наполненности духовной работой, не имеет смысла, а преждевременное, с помощью постороннего вмешательства прерывание жизни способно оборвать жизнь духа в теле человека, то есть прервать приуготовление человека к встрече с Богом.

Следовательно, излечивая тело, врач должен помнить о душевной и духовной составляющей человека и лечить пациента таким образом и до тех пор, пока от лечения есть польза не только организму больного, но и его духу. Таким образом, многие насущные вопросы современной научной медицины, связанные с продлением жизни, функционированием тела при помощи аппаратов искусственного жизнеобеспечения, этические проблемы трансплантологии и т.д., можно решить, опираясь на воззрения православного врачевания.

Литература

1. Войно-Ясенецкий Л. Дух, душа, тело. – М.: ОБРАЗ, 2010.
2. Духанин В. Дар исцеления: таинство соборования. – М., 2008.
3. Житие преподобного Агапита Печерского, врача безмездного, в ближних пещерах почивающего. Режим доступа: http://www.saints.ru/a/14inprpAgapitPecherskii.html.
4. Житие Преподобного Серафима Саровского // Святой преподобный Серафим Саровский чудотворец. К 100-летию канонизации. URL: http://www.serafim100.ru/top/About/index.php?Page=ShowCustom&Id=10&Item=46
5. Капица С.П., Юдин Б.Г. Медицина XXI в.: этические проблемы // Знание. Понимание. Умение. 2005, № 3. С. 75-79.
6. Можно ли украсть человека у смерти // Православие и мир. URL: http://www.pravmir.ru/mozhno-li-ukrast-cheloveka-u-smerti/
7. Паисий Святогорец. Слова. Т. IV. Семейная жизнь. – М., 2004, 2006.
8. По трудам святителя Феофана Затворника. Болезнь и смерть. — М.: Сибирская благозвонница, 2011.
9. Православный молитвослов. – Введенский ставропигиальный мужской монастырь. Оптина пустынь, 2008. 10. Преподобный Амфилохий. Жизнеописание святого угодника Божия последних времен // Свято-Успенская

Почаевская Лавра. URL: http://www.pochaev.org.ua/?p=amfilohiy/amfilohiy_1
11.Святая Матрона Анемнясевская // Официальный сайт Рязанской епархии Русской православной Церкви. URL: http://ryazeparh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=232:2010-01-08-10-42-07&catid=26:2009-12-24-10-06-34&Itemid=15
12. Святитель-хирург: житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). URL: http://orthomed.ru/pms.php?id=library.saints.luka-1
13. Святой праведный Иоанн Кронштадтский. URL: http://www.bibliotekar.ru/zhizneopisaniya/35.htm
14. Силуянова И.В. Избранные. О призвании врача. – М.: Из-во ООО «Форма Т», 2008.

Правдюк Е.Г.
Научный руководитель: к.ф.н, доцент, прот. Георгий Горбачук

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ

В 1984 году Михаила Сергеевича Горбачева избрали Генеральным секретарем ЦК КПСС. Он по возрасту не относился к команде старой власти, которых привычно было видеть на самых высоких уровнях партийной и административной иерархии. Поначалу он практический ничем не отличается от своих предшественников. Но с 1985 года Горбачев запускает в обращение термин «перестройка», который означал реконструкцию разрушавшейся экономики СССР. Он был уверен, что коммунизм можно еще очистить от темных пятен сталинизма, хрущевского «волюнтаризма» и брежневского «застоя».

Горбачев пытается внушить всему миру, что с 1987 года беспрепятственность исповедания веры в Советском Союзе является основной идеей открытости и перестройки. Поначалу в советских изданиях для местного читателя антирелигиозная популяризация продолжалась в том же порядке, но зато в газетах, приготовленных для Западных читателей, проявлялось положительное и даже вполне снисходительное отношение к религии.

Вскоре, и внутри страны стали гласно и открыто подвергать осуждению черты тоталитаризма, в том числе и репрессии в отношении религии, что дало повод к изменению самого отношения к религиозным организациям.

Началась либерализация[28] политической системы страны. Этот период получил в истории название – «Перестройка».

Произошёл переход от жёсткого идеологического прессинга в отношении религиозных верований к устранению идеологических и юридических препятствий для деятельности религиозных объединений.

Церкви стали возвращать храмы (хотя и в сильно «потрёпанном» виде)[29], создавались и регистрировались новые церковные приходы, восстанавливались монастыри, возвращались культовые ценности, которые каким-то чудом смогли уцелеть после советских репрессий.

В то время многие люди стояли у «церковных стен» и с опаской поглядывали: а что там, за церковной оградой? Все ждали перемен и были готовы к тому, чтобы эти перемены произошли в собственном сознании. Некоторые конкретные перемены в советском обществе, в отношении религии начались в преддверии 1988 года.

---

[28] Либерализация — процесс расширения прав и свобод граждан или подданных какой-либо страны — в первую очередь в политической, экономической, культурной и других сферах общественной жизни. Имеется в виду как соблюдение гражданских прав и свобод в рамках существующего законодательства, так и сокращение сферы действия или отмена запретительных, карательных и репрессивных законов и ограничений, т.е. сокращение сферы государственного контроля отдельной личности, групп общества.

[29] Людвинская В. «Всеобщая истории религий мира». Из-во «ЭКСМО» 2008 г. С. 107.

Патриархии «было разрешено» начать издательство «Московского Церковного Вестника», который пока еще служил той же задаче, что и журнал «Религия в СССР» — как можно меньше правдивых данных и как можно больше сбивающей информации о развитии религиозной жизни в Советском Союзе.

Партийное руководство в окружении Горбачева хотела наименьшими уступками завладеть голосами и умами, а значит и поддержкой народа, разрушавшегося уже полным ходом Советского Союза. Государству срочно требовался надежный оплот, который сплотил бы идейно и территориально разронянные массы людей.

Горбачев нуждался в содействии Церквей, преимущественно Русской Православной Церкви (РПЦ). Он воспользовался готовившимся празднеством Тысячелетия Крещения Руси, для того, чтобы заручиться поддержкой своего политического курса на территории страны и за ее приделами[30].

В начале 1988 года советские издания, включая областные, были заполонены религиозной тематикой, священникам повсюду давали высказаться. При этом поднимались такие важные вопросы, как, например, необходимость нового законодательства о религии.

Перестройка изменила отношение официальной власти к неоднократным заявлениям деятелей Церкви о желании включиться в возрождающееся движение милосердия. Милосердие для христианина, как сказано в Евангелии, не может быть абстрактным. Это любовь на деле. Священнослужители всё чаще высказывались против формального отношения к средствам Церкви как к источнику финансирования общегосударственных социальных акций и планов благотворительной работы глобального характера.

[30] Деревянко А.П., Шабельникова Н.А. История России с древнейших времен до конца XX века: Учебное пособие. М.: Право и закон, 2001. – 800 с.

Тогда принятие закона «О свободе совести и религиозных организациях» (1990) только планировалось, и он уже предусматривал социальную и благотворительную деятельность для Церкви.

Впервые в советском законодательстве закреплено положение о том, что религиозные организации признаются юридическими лицами с момента регистрации их устава (положения) ст. 13 Закона СССР от 1 октября 1990 г. «О свободе совести и религиозных организациях».

Верующие получили возможность расширить сферу деятельности, включая благотворительность и духовное образование.

Принятая в 1993 г. Конституция Российской Федерации подтвердила отделение религиозных объединений от государства, но уже на фоне всеобщего признания роли церкви в процессе обновления. Перестройка вернула ей право на приоритет в делах милосердия и сострадания[31]. По Закону о свободе вероисповеданий, религиозным объединениям и церквям разрешено заниматься благотворительностью, что сразу активизировало их социальную работу.

В начале 1991 года основан новый Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению. В задачу отдела входило — не дублировать систему государственных социальных учреждений, а помочь государству преобразовать эту систему, внести в общество дух любви, деятельной веры, жертвенного служения ближним, предложить новые технологии, новые формы работы. От Церкви стала исходить инициатива деятельной помощи, цель которой — вернуть человека в общество и дать радость жизни.

Значительно расширился выпуск духовной литературы, в котором стали участвовать и светские издательства[32].

---

[31] Цимбаев Н.И. История России XIX – XX вв., 2004. С.16

[32] История и культура отечества: Учебное пособие для вузов. 9-е изд. перераб. и доп./ Под ред. В.В. Гуляевой. – М.: Академический проект; Трикста, 2005. – 752 с. – («Gaudemaus»)

РПЦ было разрешено подготовить большие празднования в честь Тысячелетия Крещения Руси[33], тогда как при правлении Брежнева, Андропова и Черненко Церковь безрезультатно пыталась получить добро государства хотя бы на некоторую программу этих мероприятий.

В начале празднований Горбачев принял в Кремле Патриарха Пимена и членов Священного Синода, но не так, как в 1943 году Сталин устроил прием верховенства РПЦ — Патриарх и генеральный секретарь, улыбаясь, жали друг другу руки перед объективами международных журналистов. Даже «Правда» посвятила этой грандиозной встрече большую статью с фотографией, но лишь на второй странице.

Празднование Тысячелетия Крещения Руси увенчалось успехом. Оно отмечалось как событие государственного значения[34]. Для публично-благотворительных целей, был предоставлен Большой театр, были приняты иностранные гости у главы Совета Министров Н.И. Рыжкова — пока продолжались празднования программа постоянно разрасталась. И неустанно эти мероприятия обширно, в пределах всего СССР, освещались на телевидении.

Не все и не сразу поняли, что возрождение религиозной жизни в стране стало возможным. Тысячелетие Крещения Руси ознаменовало подлинное преобразование советской религиозной политики.

На Поместном Соборе 1988 года, в первый раз собранном не для избрания первоиерарха Церкви, был принят и новый Устав об Управлении РПЦ, в котором не было ограничений Архиерейского Собора 1961 года, где настоятель храма не был главой прихода — тогда он стал «служителем культа» в подлинном понимании этого слова. Новый Устав 1988 года положил этому конец: «Во главе каждой приходской общины стоит настоя-

---

[33] Мельниченко О.В «Государство и РПЦ накануне 1000-летия Крещения Руси» // Статья — [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: www.rusnauka.com/30_NNM_2010/Istoria/73003.doc.htm

[34] Федоров В.А. История России XIX-начала XX века, 2004. С. 47

тель». Последний опять «мог выполнять все те обязанности в приходском управлении»[35], которые у него были отняты в 1961 году.

Подводя итоги, хотелось бы сказать, что начало Перестройки было ознаменовано подъемом духовной жизни в Советском Союзе. Однако этот подъем был спровоцирован не желанием дать людям свободу вероисповедания, а желание Горбачева набрать больше сторонников среди верующих. Гонения на церковь остались в прошлом. И хотя многие достижения в области расширения действия церкви были преувеличены для Запада, новый Устав 1988 года дал церкви некоторые свободы, которые упростили распространение и строительство церквей.

В тот момент были проведены действительно важные изменения, которые ослабили «жесткие кандалы» государства над православием в Советском Союзе. Однако, преодоление последствий более чем 70-летней эпохи безбожия и насаждения атеизма, очевидно, займёт ещё долгое время.

Литература

1. Людвинская В. «Всеобщая истории религий мира». Из-во «ЭКСМО» 2008 г. С. 107.

2. Штриккер Г. «Русская Православная Церковь в советское время (1917—1991)». С.345. [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL:http://vishegorod.ru/download/Schtrikker-RPZ-1917-1991.pdf

3. Деревянко А.П., Шабельникова Н.А. История России с древнейших времен до конца XX века: Учебное пособие. М.: Право и закон, 2001. – 800 с.

4. История и культура отечества: Учебное пособие для вузов. 9-е изд. перераб. и доп./ Под ред. В.В. Гуляевой. – М.: Академический проект; Трикста, 2005. – 752 с. – («Gaudemaus»)

[35] Устав РПЦ 1988 года — Сайт Википедия — [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL:http://ru.wikipedia.org/wiki/Устав_Русской_православной_церкви

5. История русской культуры IX – XX веков: учебное пособие/ Л.В. Кошман (и др.) – М.: КДУ, 2006. – 490 с.
6. Мельниченко О.В «Государство и РПЦ накануне 1000-летия Крещения Руси» // Статья — [Электронный ресурс] — Режим доступа. — URL: www.rusnauka.com/30_NNM_2010/Istoria/73003.doc.htm
7. Устав Русской Православной Церкви 1988 года
8. Федоров В.А. История России XIX-начала XX века, 2004. С. 47
9. Цимбаев Н.И. История России XIX – XX вв., 2004. С.16

Пучков С.В.

СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ВЛАДИМИРСКОГО ДУХОВЕНСТВА В К. XIX – НАЧ. XX ВВ.

Зачастую история церкви рассматривается через призму историко-культурных особенностей православия, а священно и церковнослужители воспринимаются исключительно как отправители религиозных обрядов и таинств. При этом «светская», «сословная» история церкви либо остается за рамками научных исследований, либо изучается в контексте отношений РПЦ и государства. Однако духовенство имело собственную образовательную систему, иерархическую структуру, специфический бюрократический и финансовый аппарат, что во многом обуславливало особенности духовенства как сословия [2, сс.92-118].

Несмотря на свою относительную малочисленность, духовное сословие играло важную роль в системе общественных отношений. Церковь была востребована не только как религиозная организация с набором соответствующих сакральных функций, но и как общественный институт, на который возлагалось решение многих социальных задач и вопросов.

Особенно активно участвовать в общественной жизни и в социальной деятельности православное духовенство стало в последней трети XIX века. Сказались как общие тенденции исторического периода, так и реформаторская деятельность Александра II, в контексте преобразований которого проводились и церковные реформы [4, с.41].

Одно из главных направлений социальной деятельности духовенства – участие в народном образовании. В последней трети XIX – начале XX века шло активное противостояние церковного, земского и официального начального образования. Во Владимирской епархии церковно-приходские школы успешно конкурировали с земскими школами и школами министерства внутренних дел. Причем с 1870-х гг. наблюдался почти постоянный рост как общего количества ЦПШ и их учеников, так и уровня их финансовой поддержки со стороны государства и местного духовенства [3, с.440].

С 1860-х гг. началось создание сети церковно-приходских попечительств и братств. Во Владимирской епархии количество попечительств и масштаб их деятельности не достигли показателей многих других епархий, но при этом созданное в 1879 году православное братство Александра Невского стало одним из крупнейших в стране и на протяжении почти 40 лет занималось реализацией многочисленных социальных проектов во Владимирском крае [1, 92].

Еще одним важным (особенно с точки зрения высшего церковного духовенства и государства) пунктом общественной деятельности духовенства была борьба с расколом, на которую тратились существенные финансовые и людские ресурсы. Особенную значимость борьбе местного духовенства с раскольниками придавал тот факт, что владимирский край исторически был одним из центров старообрядчества и многие уезды губернии были «заражены» раскольниками. Для борьбы со старообрядчеством ис-

пользовались разнообразные методы– от публичных диспутов до устройства изб-читален и отправки своеобразных «миссий» на места.

Нельзя не отметить и участие членов местных причтов в том, что традиционно понимается под благотворительной деятельностью – помощь неимущим, инвалидам, участие в сборе средств для бедных приходов, Красного Креста и т.д.

Литература

1. Попова М. П. История и деятельность «Православного братства святого Александра Невского» при Рождественском монастыре города Владимира (1879 – 1918 года) // Материалы научно-практической конференции «Александр Невский и история России». Новгород, 1996.

2. Римский С. В. Российская церковь в эпоху великих реформ. М., 1999.

3. Церковные школы Владимирской епархии с 1884 г. по 1904 г. //Владимирские епархиальные ведомости. 1904. №. 13.

4. Freeze G. The parish clergy in nineteenth-century Russia: crisis, reform, counter-reform. Princeton, 1983.

Пушкин С.Н.

ЕВРАЗИЙЦЫ О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ РОССИИ С ЗАПАДОМ И ВОСТОКОМ

Реформы Петра I, по убеждению евразийцев, разрушили органические связи русского народа. Характеризуя важнейшие особенности петровских преобразований, Г.В. Флоровский вспоминает о словах Герцена о том, что Петр стремился «сразу перевести Россию из второго месяца беременности в девятый». Ибо он занимался не кропотливым формированием

ее самобытности и могущества, а сразу попытался придать ей величие, «сверху перестроивши все наличные отношения по отвлеченному образцу, составленному по аналогии с чужеземными формами жизни»[8, с.266]. Повествуя о дальнейших перспективах России, евразийский мыслитель вспоминает и о Ключевском, образно сравнивающим ее с птицей, поднятой высоко вверх не силой крыльев, а вихрем, что неизбежно грозит падением и смертью. Для евразийцев бесспорно, что большинство наших последующих несчастий и трагедий во многом обусловлено тем, что петербургская Россия не родилась естественно, а была искусственно создана Петром I.

Критика европейцев, активно участвовавших в перестройке России по своим образцам, значительно усиливается при оценке деятельности их русских эпигонов. Последние воспринимались евразийскими мыслителями главным образом как беспринципные и тщеславные оппортунисты, стремящиеся к наживе и обогащению карьеристы. Для евразийцев «птенцы гнезда Петрова» – это, как правило, «отъявленные мошенники и проходимцы». У Петра I не оказалось сколько-нибудь достойных преемников, ибо в его окружении не было, да и не могло быть действительно порядочных людей. Его антинациональная деятельность сформировала «тип людей, враждебных подлинной национальной стихии, и глубоко развратила высшие слои общества, – возмущался Н.С. Трубецкой, – перемена курса была фактически невозможна: в новом режиме было заинтересованно уже слишком много людей...»[7, с.243]. И не только в XVIII в., но и в XIX – начале XX вв. этим людям, по словам евразийцев, было присуще преимущественно поверхностное обезьянничание, порожденное страстным желанием «полной европеизации всех сторон русской жизни».

И, тем не менее, европеизация оказала серьезное влияние только на весьма незначительную часть населения России. Большинство же и после петровских реформ в главном и существенном по-прежнему сохраняло и старое мироощущение, и старое миропонимание. В результате произошло

размежевание. «Верхи» – высшие классы относились к русскому народу как к материалу, пригодному лишь для создания европейской державы. «Низы» – народные массы жили самобытной жизнью, «питающейся единственно силами русской национальной души»[1, с.68]. По мере дальнейшего продвижения европеизации пропасть между «верхами» и «низами» увеличивалась. Это, полагали мыслители, порождало различного рода «формы грубой ненависти» к господам и барам со стороны народа даже в случаях отсутствия каких-либо очевидных «эмпирических причин для отчуждения».

Религиозно-духовные идеалы сохранились преимущественно среди простого народа, оставшегося верным отечественным святыням. И в их ряду одно из важнейших мест, конечно, занимало русское православие. Однако евразийцы не могут не констатировать: православная церковь в России превращена в «ведомство православного исповедания». А это неизбежно вело к искажению «культурно-религиозной перспективы», к утрате «живого ощущения святости и самодовлеющей значимости». Церковь начинает уделять все большее внимание устроению земного благополучия и благоденствия, т.е. материальным, а не духовным ценностям. «Словом, делалось систематически все, чтобы не только оказенить и обездушить церковь, но и сделать ее непопулярной, – выражает общеевразийскую точку зрения Н.С. Трубецкой. – Это было самое злостное преследование церкви, тем более злостное, что с виду оно прикрывалось лицемерным высочайше утвержденным ханжеством»[7, с.249]. Удушаемая «православным» правительством церковь утрачивает присущий ей ранее живой дух, питающий «средоточные начала» русской жизни.

Являясь фактором формирования национального сознания, голос церкви не мог быть, по утверждениям евразийцев, одобрен антинациональной императорской властью. Более того, эта власть была, по их убеждению, не только чужда, но и враждебна «духу подлинно религиозной го-

сударственности». Для них несомненно, что Российская империя стремилась лишить Русскую православную церковь самостоятельного голоса. И если кто-нибудь из духовенства или епископата пытался проявить малейшую инициативу даже в таком казалось бы сугубо церковном вопросе как восстановление патриаршества, это сразу же резко пресекалось. Но безгласная церковь не могла активно участвовать в формировании национального самосознания, что явно усложнило дальнейшее развитие России. Не смогла противостоять этим деструктивным, разрушительным тенденциям и самодержавная, монархическая власть.

После реформ Петра, придавшим абсолютизму европейский лоск и вместе с тем нанесшим русскому самодержавному принципу мощный идейный удар, монархия все более отчуждается от подлинно русского православного человека. «Чем ближе к концу XIX века, тем яснее становится, что “русский наш орел двуглавый” может шуметь только “минувшей славой”, – с сожалением констатировал Н.Н. Алексеев. – Мечты о “грядущей” славе разбиваются о внешние неудачи и промахи внутренней политики и растущее в государстве революционное брожение»[1, с.287]. Оппозиционные политические силы и процессы все более трудно поддавались контролю. Раскол нации был неизбежен. «В сущности, “петербургская” Россия была обречена – вот тезис евразийцев, – формулирует один из их фундаментальных выводов немецкий исследователь Л. Люкс. – Эти авторы почти не упоминают о попытках преодолеть внутренние противоречия мирным эволюционным путем...»[5, с.109]. Они были убеждены, что русская революция, как «суд над послепетровской Россией», неизбежна.

По их мнению, русская революция разрушила не Россию, а ненавистный им петербургский период ее истории. Поэтому для них революция – бесспорное благо. Ибо в ней, размышлял Г.В. Флоровский, «потерпел крушение замысел обосновать русское могущество на воле и темпераменте “избранного” меньшинства – помимо органического роста народного ук-

лада. Разбилась утопия – вести народ к целям надуманным...»[8, с.278]. Евразийцев возмущало зрелище этого «двуединого народа», в котором деструктивным началом были «петербургские верхи», разорвавшие связи с национальными основами, но в полной мере не приобщившиеся и к европейским традициям. Даже критики в эмигрантской среде отмечали, что евразийцы одни из первых заявили: нельзя игнорировать революционные преобразования в России. Указывая на невозможность возврата к дореволюционному прошлому, они, как писал, например, Н.А. Бердяев, постоянно напоминали: «Пора перестать себе закрывать глаза на совершившееся. Ничего дореволюционное невозможно уже, возможно лишь пореволюционное»[2, с.108].

Отрицая единую линию мирового развития, евразийцы рассматривали стареющую европейскую цивилизацию как одну из локальных. Жизненные силы ее явно на исходе, а поэтому она в достаточно скором времени должна погибнуть. Рано или поздно германо-романскую Европу должны сменить Америка, Азия или Африка. Однако наибольшие шансы, по убеждению евразийцев, все же у России-Евразии. Какие-либо попытки приблизить Россию к европейской, равно как и ко всякой другой цивилизации, не должны вести к утрате ее собственных начал и духовных, в первую очередь православных, ценностей. Всякие же обращенные к русскому народу увещевания о необходимости отказаться от национальных основ ради слияния с европейской цивилизацией не только глубоко ошибочны, но и чрезвычайно опасны. Это неизбежно означало бы утрату самобытности России, что в конечном итоге неминуемо обуславливает ее разложение, самоуничтожение.

В настоящее время Россия переживает очередной острый период европеизации, которую многие воспринимают весьма некритично. Хотя отечественная история не раз учила, что некритическое подражательство католическо-протестантскому Западу, как правило, не только не способству-

ет нашему органическому развитию, но, напротив, активно затрудняет его. Русские мыслители постоянно утверждали: «Не в европеизации смысл нашего исторического существования и не европейский идеал …наше будущее. Если бы было так, мы, – писал, например, Л.П. Карсавин, – были бы народом неисторическим, годным лишь на удобрение европейской нивы»[4, с.105].

Современные попытки растворить Россию в Европе придает взглядам евразийцев особую актуальность. Мыслители, критикующие бездумное копирование европейских стандартов, привлекают своей трактовкой двух основных типов цивилизации. Сформировавшаяся в католической Западной Европе европейская цивилизация, с их точки зрения, активно противостоит образовавшейся во многом благодаря православию русской цивилизации. Они заявляли, что поскольку европейская цивилизация «в своем целом и есть главный и основной враг исторической России», то бороться следовало отнюдь не с какими-то отдельными, частными ее проявлениями. Бороться, по мнению евразийцев, необходимо «с самой европейской цивилизацией в ее целом».

Указывая, что подражатель всегда менее интересен творца, они заявляли: «Народ не должен желать “быть, как другие”. Он должен желать быть самим собой... Каждый народ должен быть личностью. А личность единственна и неповторима. И как раз единственностью и неповторимостью своей ценна для других»[6, с.102]. Резко выступив против Запада, евразийцы особое внимание обращали на взаимоотношения России и Востока. Они активно ратовали за «пересмотр истории русских внешних сношений в духе большего, чем это практиковалось до сих пор, – утверждал П.Н. Савицкий, – выпячивания роли Востока»[6, с.126]. Хотя и Запад полностью игнорировать евразийцы отнюдь не стремились. Восточноцентризм у них нередко дополнялся Россиецентризмом. Последний же, по их многочисленным утверждениям, – следствие срединного положения нашей страны.

Однако «возвращение в цивилизацию» в настоящее время многими трактуется как путь исключительно в общеевропейский дом. В целях осмысления отечественной истории нам предлагают европейские очки, с диоптриями далеко не всегда подходящими для русского человека. И это предпринимается на фоне нашего многовекового игнорирования истории Востока. Даже школьные учебники истории, уделяя Востоку весьма скромное внимание, проявляют повышенный интерес к Западу. В результате, в сознание многих с детства вырабатывается устойчивый стереотип, что Востоку якобы чуждо развитие, а поэтому у него нет собственной истории. И вспоминая школьный курс истории, нельзя не отметить, что «даже древние войны этот курс истории освещал, как бы воюя на стороне Запада»[3, с.121], – с возмущением пишет, например, С.Г. Кара-Мурза. И немало людей в России разделяют подобное возмущение.

Литература

1. Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. М.: «Аграф»,1998. – 640 с.
2. Бердяев Н.А. Евразийцы // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.1. (I - VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. – С. 107-111.
3. Кара-Мурза С.Г. Россия: что значит “не быть Западом”? // Наш современник. 1997. № 9. – С. 120-130.
4. Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея // Историк – медиевист – Лев Платонович Карсавин (1882-1952). М.: ИНИОН АН СССР, 1991. – С. 59-130.
5. Люкс Л. Евразийство // Вопросы философии. 1993. № 6. – С. 105-114.
6. Савицкий П.Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. – 464 с.
7. Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М.: Издательская группа «Прогресс», 1995. – 800 с.
8. Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийцев. Кн. 2. Москва – Берлин: Геликон, 1922. – С. 230-293.

Рогочая Г.П.

«НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕЯ» И КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ ТРАДИЦИИ

В глобализирующемся мире все острее становится проблема соотношения глобального, универсального и национально регионального. Эти разнонаправленные векторы мирового развития с неизбежность приводят к столкновению культур и цивилизаций. Зачастую эти столкновения носят весьма болезненный характер. Для современной России переживающей очередной трансформационный период, наряду с проблемами внутреннего развития, крайне важным является вопрос интеграции в мировое сообщество. Утвердится в глобальном мире возможно только при сохранении национальной специфики, но в условиях, когда страна на протяжении одного века пережила несколько ценностных трансформаций, проблема сохранения традиций и национальной идентичности задача весьма сложная. Конец XX века для России вновь был ознаменован сменой культурологической, философской и политической парадигмы. В переходные периоды обращение к духовному наследию русских мыслителей становится тем спасительным шагом, который позволяет через изучение прошлого понять перспективы возможного будущего. На рубеже веков многие исследователи обратились к изучению русской религиозной философии и социально-политической мысли в ее различных проявлениях, это и наследие русской либеральной традиции и консервативной мысли. Дискуссии в этих областях то затихают, то разгораются с новой силой, но есть проблема споры вокруг которой, не затихают много лет. При неоднозначности подходов, «национальной идее» и принадлежит особое место в современных научных дискуссиях. И каково бы ни было отношение к содержанию и значению этого феномена, именно посредством «национальной идеи» реализуется

потребность в самоидентификации на индивидуальном, этническом, национальном и государственном уровне. Наверное, ни один другой феномен русской духовной культуры не может претендовать на такую всеохватность. Посредством «национальной идеи» сегодня, как и сто и триста лет назад, мы пытаемся осмыслить место России в мировом цивилизационном пространстве и диалоге цивилизаций, осознать свое место в мировой культуре и предназначение в мировом историческом процессе. «Русская идея» есть проявление глубинного метафизического процесса поиска индивидуальности во всеобщности. И поскольку это процесс он имел и имеет свою вариативность. Исходя из различных мировоззренческих установок, в русской мысли велись дискуссии по вопросам национального самоопределения и поиска собственной национально-культурной идентичности. В XIX веке это знаменитый спор между западниками и славянофилами: Т.Грановским, Н. Станкевичем, П. Чаадаевым, В.Белинским, А. Герценым, Ф. Достоевским, И. Киреевским, В. Одоевцевым. Одних упрекали в недооценке национального своеобразия русской культуры и стремлении к заимствованию западных образцов, других в излишнем почвенничестве и нежелании адаптироваться в мировом историческом процессе.

Существуют различные подходы к типологизации и классификации данного явления. Выделяют некий набор признаков, который свойственен незападным цивилизациям к которым относят и Россию. Для нас является приемлемым подход, в котором цивилизация рассматривается как движение мира от расколотого к единому. Для «русской идеи» как цивилизационного фактора развития так же свойственна логика преодоления единичного через всеобщее, поиска нового качества индивидуальности во всеобщности. Цивилизация явление лишенное статичности, постоянно изменяющееся и в этом динамичном процессе постоянно сталкиваются противоположные тенденции, такие как западничество и почвенничество, рационализм и традиционализм. В своем развитии цивилизации проходят

различные стадии цивилизационного роста, который заключается во внутреннем самоопределении и самовыражении. «Русская идея» для России и есть форма самоосознания, самовыражения и самоопределения. Самоосознание это всегда прошлое, качество уже ставшего, а не становящегося субъекта, это процесс саморефлексии, поэтому и поиск «русской идеи» надо начинать с прошлого, с изучения духовного наследия собственной истории, а «восстановить преемственность, воссоединиться с прошлым, можно лишь начав с прошлого самого недавнего».[1, с.356] Сама же идея в своем метафизическом содержании явление диалектическое, в котором одновременно присутствуют и начала развития – устремленность идеи в будущее; и начала консервации – укорененность в прошлом. По выражению Г. Флоровского : «В том как мы переживаем и ощущаем современность уже заложены и наши прогнозы, и наши конкретные пожелания: они как бы предопределяются нашей интуицией » [1, с.85] Флоровский в кризисное для русской духовной культуры время призвал к национальному подвижничеству и культурному творчеству, именно в творчестве человек уподобляется Богу и только через возрождение ценностей высшего порядка, а именно религиозных ценностей, будет возможно возрождение России. Христианская культура универсальна и универсальность эта реализуется через всеединство. Одним из оснований христианской культуры является признание всего действительного абсолютно ценным и непреходящим. По выражению Л. Карсавина: «Христианская культура утверждает абсолютную ценность личности, всякой личности – индивидуума, народа, человечества …» [2, с.318.] Россия в рамках православной традиции реализовала в своей духовной культуре основные христианские ценности. Для России «православие есть нечто большее, чем только «вероисповедание», - оно есть целостный идеал, сложная совокупность оценок и целей; и хотя в жизнь народом оно претворялось и претворяется весьма несовершенно, но в той или иной мере печать его лежит на всех народных созданиях. И

чтобы *стать* «русским», действительно необходимо «*быть православным*». [1, с. 94.] Здесь несправедливы будут упреки в национализме или религиозном фанатизме. Речь идет о другом: об искажении культурно-религиозной перспективы как результата процесса секуляризации. Именно в рамках православной традиции русской культурой было положено начало осмысления своего предназначения в мире («Слово о законе и благодати» киевского митрополита Иллариона). Христианская идея преображения через творчество является уникальным методом преображения не только духовного, но и внешних форм человеческого общежития. В этом заключается ее сакральное содержание. «Русская идея» освящает бытие России в мире. И. Ильин характеризовал ее как идею творческую, которую «…нам не у кого и не для чего заимствовать: она может быть только русскою, национальною. Она должна выражать русское историческое своеобразие и в то же время – русское историческое призвание». [2, с. 436] Идея собственной миссии в мире и является стержнем «Русской идеи», но в ходе трансформационных сдвигов зачастую идея миссии, национального призвания наполнялась далеким от религиозного содержанием. В общественном сознании происходило, да и происходит сегодня постоянное смешение факта и нормы, приписыванием истории моральных целей, совершенно искажается смысл нравственной оценки происходящего. В стремлении достичь уровня развития западной цивилизации мы и сегодня совершаем все ту же, по выражению Герцена, «дерзновенную попытку сразу перевести Россию из второго месяца беременности в девятый, - попытку не вырастить, а вдруг сделать Великую Россию» и зачастую забываем , что « русский народ велик не тем, что он еще совершит и о чем мы ничего знать не можем, а тем , что он уже сделал, тем что он уже актуализировал и актуализирует в себе своею вековою государственностью, своею духовной культурою, церковью, наукой, искусством». [1, с.315]

Сегодня проблематика национальной идеи реальный фактор политического и психологического воздействия. Поэтому при рассмотрении этого феномена необходимо учитывать как политическую, так и психологическую составляющую. Распад традиционных социальных и политических структур характерный для кризисных периодов общественного развития, с особой силой проявился в современной России. Для многих людей возникла психологическая потребность восстановить утраченную целостность, компенсировать потерю чувства социальной общности. В сложившейся ситуации этническая, национальная, религиозная принадлежность стала наиболее приемлемым способом компенсации утерянного чувства общности. Этнос, религия, семья это те традиционные институты, которые придают современному человеку ощущение стабильности и устойчивости, именно через эти институты человек обретает привычную систему ценностей. Это явление не является специфически российским. В современном мире сложилась парадоксальная ситуация: с одной стороны мы являемся свидетелями процессов унификации духовной культуры, глобализации, транснационализма; с другой стороны – все острые проблемы современного мира связаны, так или иначе, с национальными или религиозными вопросами.

В периоды, когда рушатся рационально-объяснительные модели и прогматические конструкции происходит оживление мифотворческих способностей человеческого сознания, миф благодаря своим онтологическим характеристикам (цикличности, целостности, аксиологичности и т.д.) способствует восстановлению устойчивой социальной идентичности благодаря присущему ему от природы качеству – способности создавать целостную картину мира. Социально-политический миф в силу наличия в нем символического компонента позволяет придать политическим процессам качество духовно-нравственного измерения. Социально-политический миф тем более значим, поскольку любые общественные явления соотнесены с ценностями символического содержания и чем сложнее переживае-

мые современным миром процессы, тем острее потребность выразить их через некие архитипические символы. Сегодня социально-политический миф может выполнить целый ряд функций: аксиологическую, коммуникативную, интегративную, компенсаторскую. Но при этом нельзя забывать, что, по-выражению К.Г. Юнга, « в каждом архетипе содержится высшее и низшее, злое и доброе; поэтому он способен приводить к диаметрально противоположным результатам».

После нескольких трансформационных кризисов, которые пережила наша страна в XX веке, связанных рационально-проективным, инженерным отношением к социальной реальности, национальная идея выступает в качестве фактора уравновешивающего инновации традицией. И в этом случае мифологема русской национальной идеи служит для поддержания баланса рационально-иррационального содержания общественного сознания, для целостного восприятия мира и как следствие этой целостности – создание нового социального порядка.

Литература

1. Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В 2-х т., / Под ред. Пискунова В.М.- М. 1994.
2. Русская идея / Сост. И авт. Вступ. Статьи М.А. Маслин. – М., 1992.

Савельева О.Е.

СПЕЦИФИКА ФОРМИРОВАНИЯ ТЕРРИТОРИИ ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ В РОССИИ

Под инновационным развитием понимается цепь реализованных новшеств. Мировой опыт свидетельствует о том, что преодолеть инновационную стагнацию только с помощью инвестиций невозможно. Развитие

же мотивационной сферы, формирование новой общественной системы ценностей становится тем необходимым условием социокультурного и экономического возрождения страны.

На сегодняшний день в современной экономике добиться ощутимого и заметно быстрого успеха в социально-экономическом развитии территории можно, как правило, лишь путем обеспечения высокой рыночной конкурентоспособности территориальной экономики на основе ее существенной инновационной, структурной и технологической перестройки. Территориям, у которых имеется высокий научно-технический, инновационный, образовательный и производственный потенциал, отводится особая роль в создании российской инновационной системы.

Понятие территорий инновационного развития, которые обеспечивают свою жизнедеятельность за счет основного преимущества - наличия научно-технического, образовательного и промышленного потенциала, позволяющего выпускать конкурентоспособную высокотехнологичную продукцию и занять соответствующие ниши как на внутреннем, так и на внешнем рынках. По-другому территорию инновационного развития можно определить как территорию, которая находится в границах одного или нескольких муниципальных образований, в которой основу экономической деятельности составляют создание и реализация конкурентоспособной наукоемкой продукции, а также оказание услуг по ее созданию. При этом необходимо обратить внимание на то, что существующие в настоящее время подходы к инновационным процессам уже не ограничиваются только научно-технической сферой. В развитых странах достаточно длительное время инновационные технологии играют значительную роль и в решении социальных проблем, и в образовании, и в обеспечении духовных потребностей населения.

Очевидно, территориями инновационного развития также являются многие крупные города, в составе экономического комплекса которых в

достаточно большом объеме имеется современный как производственный, так и связанный с ним научный потенциал.

Основной целью формирования территории инновационного развития является не только технологическое развитие, но и социально-экономическое развитие территории, которое основывается на результатах инновационной деятельности.

В современной экономике добиться подобного заметного и относительно быстрого успеха в социально-экономическом развитии территории можно, как правило, лишь путем обеспечения высокой рыночной конкурентоспособности производственного сектора территориальной экономики на основе его существенной инновационной, структурной и технологической перестройки.

Следовательно, важнейшей и первоначальной задачей формирования территории инновационного развития является создание адекватного возможностям и потребностям территории научно-производственного комплекса, обладающего рыночной конкурентоспособностью и возможностями дальнейшего саморазвития.

Для обеспечения соответствующей поддержки инновационных процессов необходимо создание такой инфраструктуры, которая осуществляла бы финансовую, информационную, консалтинговую, маркетинговую и другие виды поддержки инновационных проектов. Совокупность научно-технологических кластеров и инновационной инфраструктуры создает условия для развития территории, на которой они размещены.

Государственная поддержка территорий инновационного развития представляет собой комплекс мероприятий, способствующих развитию конкретной территории, которые будут реализовываться на федеральном и региональном уровнях. В существующих на сегодняшний день условиях государственная поддержка территорий инновационного развития может включать прямое финансирование из бюджетов различных уровней.

Важнейшим механизмом поддержки формирования территории инновационного развития со стороны государственных и местных органов власти является развитие инфраструктуры территории. К сфере ответственности государства при этом относится создание и развитие транспортной инфраструктуры национального значения (магистральные железные и автомобильные дороги, крупные морские порты и аэропорты), а также предоставление территории возможности выхода на магистральные (в том числе глобальные) телекоммуникационные системы связи и информационного обмена. Задачей же местных органов власти является создание и развитие транспортной инфраструктуры территории (местные автомобильные дороги, речные порты, местные аэропорты), территориальной инфраструктуры телекоммуникаций, развитие социального сектора инфраструктуры (жилье, сфера обслуживания), привлечение на территорию или стимулирование создания и развития на территории сервисных организаций (производственных, финансовых, информационных и др.).

Из стратегии инновационного развития территории должно быть видно, как ориентируется программа на перестройку научно-производственного комплекса территории в направлении освоения технологических укладов более высоких, чем существующие.

Перечень же проектов или мероприятий программы должен в полной мере соответствовать указанной стратегии и отражать конкретные пути ее реализации .

В настоящее время во многих странах мира формирование национальных (государственных) инновационных систем, которые в основном направлены на построение постиндустриального общества, заканчивается. Решающую роль в управлении этим процессом взяло на себя государство, которое, с одной стороны, устанавливает правила функционирования национальной инновационной системы, а с другой - обеспечивает необходимую ресурсную поддержку, включая финансирование.

Формирование российской инновационной системы в дальнейшем должно обеспечивать не только становление экономики, но и способствовать участию России в качестве равноправного партнера в мировом инновационном процессе. Несмотря на то что до настоящего времени инновационная деятельность еще не стала основой экономического развития страны, за последнее десятилетие созданы реальные предпосылки к переходу на инновационный путь развития.

В России опыт формирования территорий инновационного развития в условиях рыночной экономики относительно невелик, но все же он уже сейчас полезен, поскольку позволяет выявить проблемы и допущенные ошибки. Состояние территорий с высоким научно-техническим потенциалом, существующая нормативно-правовая база, ее правоприменительная практика, анализ эффективности мер государственной поддержки показывают возможность развития территорий за счет активизации инновационной деятельности.

Литература

1. Доровских Е.М. Культура как фактор национальной безопасности: правовые аспекты // Журнал российского права. 2009. N 12. С. 14 - 21.

2. См.: Рекомендация ЮНЕСКО об участии и вкладе народных масс в культурную жизнь 1976 г. // http://www.unesco.ru.

3. Валадес Д. Язык права и право языка. М., 2008. С. 59.

4. Очерк 1. Возможности и перспективы инновационного развития России в глобализирующемся мире. Инновационная модернизация России. Политологические очерки / Под редакцией Ю.А. Красина. — М.: Институт социологии РАН, 2011. — с. 253. http://www.isras.ru/

5. Леонтьев Л.И. О формах и методах стимулирования инновационной деятельности. М.: РИЦ ИСПИ РАН, 2001. С. 41.

Светлова Т.В., Шадрова С.Г.

ОРГАНИЗАЦИЯ МОНИТОРИНГА ЭФФЕКТИВНОСТИ ВВЕДЕНИЯ КУРСА «ОСНОВЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КУЛЬТУР И СВЕТСКОЙ ЭТИКИ» В НАЧАЛЬНОЙ ШКОЛЕ МБОУ СОШ №7 Г.КОЛЬЧУГИНО

Школа является площадкой по апробации ФГОС НОО в пилотном режиме. Сегодня уже можно говорить об образовательных и социальных эффектах перехода школы на новые государственные стандарты. В рамах данной статьи мы остановимся на решении задачи духовно-нравственного воспитания учащихся, которая красной нитью проходит через учебные программы и программы воспитания и социализации школьников.

Новым курсом, который педагоги апробировали в пилотном режиме, стал для нас курс «Основы религиозных культур и светской этики». Основную задачу курса мы связывали с возможностью формирования у младшего школьника мотивации к осознанному нравственному поведению, основанному на знании и уважении культурных и религиозных традиций многонационального народа России, а также к диалогу с представителями других культур и мировоззрений. Решить эту задачу качественно удалось благодаря хорошей подготовке наших учителей на курсах повышения квалификации и серьезной систематической работы методического объединения учителей нашей школы по данному направлению. Кроме того, необходимо отметить работу педагогов по усилению воспитательного потенциала других уроков и , конечно, целую цепь событий в школе, участвуя в которых, наши дети могли продемонстрировать и свою гражданскую позицию, нравственные знания, осознанное нравственное поведение, милосердие и доброе отношение к друг другу. Об этом свидетельствуют и результаты диагностики выпускников начальной школы, проведенной в

рамках психологического сопровождения реализации нового курса ОРКСЭ с целью выявления сложившихся духовно-нравственных ориентиров на данном возрастном этапе развития личности.

Задачами психологического мониторинга выступали:

1. Выявление уровня нравственной воспитанности учащихся.

2. Исследование степени содействия педагогических средств процессу развития личности учащихся.

3. Получение информации о результативности работы педагога по данному курсу

В анкетировании приняли участие учащиеся 70 человек. В диагностическом блоке использовались стандартизированные методики Лаборатории воспитания и нравственно-этической культуры семьи и воспитания РАО**:**

1. Методика №1: Диагностика нравственной самооценки, включающая характеристику уровней: высокий уровень нравственности, средний уровень нравственности, низкий уровень нравственности

2. Методика №2: Диагностика отношения к жизненным ценностям, включающая характеристику уровней: высокий уровень, средний уровень, низкий уровень.

3. Методика №3: Диагностика нравственной мотивации, включающая критерии: высокий уровень, средний уровень, низкий уровень.

Анализ результатов диагностики учащихся позволяет сделать следующие выводы:

1. Наблюдается личностный рост учащихся по всем показателям: нравственная самооценка, отношение к жизненным ценностям, нравственная мотивация, что постепенно способствует построению образа «Я», которое включает в себя самопознание, саморазвитие и самооценку, формирование гражданской идентичности личности, принятие и осмысление

нравственных и культурных ценностей, правил взаимодействия с окружающим миром.

2. Данные результаты свидетельствуют об эффективности педагогических методов и результативности работы учителя по внедрению нового курса.

С родителями учащихся проведено анкетирование. Приводим ниже обработанные ответы:

№	**Вопросы для родителей**	**Ответы родителей**	**Дополнительно**
1	Ваше отношение к ведению курса в учебный план школы	Положительное-89% Затрудняюсь ответить-6% Не ответили на вопрос анкеты- 5%	
2	Нужно ли развивать добрые чувства, мысли и поступки – воспитывать в ребенке нравственность и этическое сознание?	Да – 100%	
3	Как вы думаете, необходима ли помощь ребенку в правильном принятии духовных ценностей в свой внутренний мир?	Да – 82% Нет-7% Сомневаюсь-11%	
4	Есть ли необходимость в развитии этого направления в рамках образовательного процесса с дополнительным привлечением представителей духовенства	Да – 66% Нет – 13% Затрудняюсь ответить – 21%	«Надо привлекать к преподаванию этого курса писателей, художников, всевозможных работников культуры»
5	Какие трудности вы видите при реализации про-	Сложность программы.	«1.Невоспитанность подрастающего по-

	граммы ОРКСЭ (что пугает, настораживает и т.д.?)		коления, неуважение старших и сверстников. 2. Бесконтрольное огромное кол-во негативной информации в СМИ о семье, школе, обществе, что формир. неправильное восприятие окружающ. действительности. 3. Необъективность подачи информации»

На родительских собраниях были представлены итоги диагностики учащихся, анкетирования родителей. Формат круглого стола позволил обсудить все возникшие вопросы и большинство родителей высказались за обязательное изучение курса «Основы религиозных культур и светской этики» *не только в начальной школе , но и на следующем уровне образования: «хотя бы до 8 класса»,* аргументируя свою позицию тем, что разговор о культуре и морали, о семейных ценностях, образцах нравственного поведения, о духовности, о людях, являющих собой пример высокой нравственности и духовности, о традициях разных народов необходимо вести непрерывно, он будет полезен не только детям, но и самим семьям. Было решено внести предложение о включении в учебный план основной школы в качестве продолжения курса ОРКСЭ региональный факультативный курс «Основы православной культуры», а в качестве альтернативного выбора - факультативный курс «Светская этика».

Силантьева М.В.

ФЕНОМЕНЫ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ В НАРОДНОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Вопрос, вынесенный в заглавие данного сообщения, представляет собой едва ли не самый разработанный в отечественном религиоведении и культурологии. При этом он остается одним из наиболее животрепещущих на сегодняшний день, поскольку оказывается соотнесенным с целым блоком исследований в области антропологии и психологии, имеющих дело с базовыми «блоками» индивидуального и общественного (на разных уровнях его существования) сознания, представляющими интерес с точки зрения выяснения «границ» человеческого «я» и причин, определяющих поведения человека «при прочих равных условиях» [1].

Прежде всего следует отметить, что определенную эвристическую ценность при исследовании религиозного сознания в народной православной культуре имеет обращение к понятию «антропологическая религиозность», интерпретируемому в наши дни, прежде всего, в когнитивном аспекте. Таким образом, «антропологическая религиозность» рассматривает «собственно человеческое» измерение религиозности во всех ее проявлениях *в качестве «запроса» на существование сакрального, сверхестественного*; бесконечности, «по определению» превосходящей любое человеческую и природную данность. Чувственный и понятийный «конструкт», соответствующий такому запросу, - равно как и психологические, социальные, политические и иные проекции данного конструкта, - все это предполагает исходную установку, заданную, возможно, своеобразным стечением обстоятельств в истории человечества и вместе с тем несомненно определившую саму эту историю во многих ее проявлениях. При этом исследователь не покушается на «герметичный» пласт религиозного зна-

ния и практик, однако и не отказывает себе в удовольствии понимать, что заведомый отказ от признания сакрально-бесконечного существующим является «нефальсифицируемой предпосылкой», которая ничем не лучше конфессиональной ангажированности религиоведения.

«Антропологическая религиозность», изучаемая на уровне современных социогуманитарных подходов, позволяет, в свою очередь, ставить вопрос об «антропологически заданных» проявлениях религиозного сознания, выходящих за рамки конфессиональных предпочтений и вместе с тем «вписанных», как правило, в их конкретно-исторические «лекала».

На поверхности в данном случае лежат, как минимум, два фактора, соответствующих проявлениям такого рода: первый – отношение к самому сакральному; второй – отношение к другому человеку в свете отношения к сакральному. Причем, поскольку речь идет не только о рациональной компоненте сознания, но прежде всего о его чувственной составляющей, - уместно говорить об *амбивалентности* присутствующих в данном поле явлений [3]. Соответственно, такой амбивалентностью (как на уровне индивидуальном, так и групповом и даже макрогрупповом) может обладать отношение к сакральному (дихотомия поклонения – кощунства). На межличностном (или, если угодно, на интерсубъективном) уровне здесь будет заметна «линия разлома» между «своими» и «чужими», объединенными в недифференцируемое целое по признаку отношения к сакральному.

Как уже отмечалось, конфессиональные особенности способны «накладываться» на данные когнитивные конфигурации, но вряд ли способны их полностью отменить. Стоит также подчеркнуть, что так называемая «народная религиозность», которая «всегда язычество», зачастую строится именно на антропологически заданных «точках роста». «Зрелые» формы религии стремятся, как правило, преобразовать («преобразить») имеющиеся исходные параметры «народной» религиозной культуры, однако осно-

вания и методы подобных преобразований в каждой религии отличаются своеобразием [Ср.: 5].

Если обратиться к примеру православной конфессии, необходимо будет выделить антропологическую религиозность, осознанную как «обрядоверие», - феномен, присутствующий в практике существования православной народной культуры с незапамятных времен и переживающий время от времени ревитализацию в формах неопаганизации, характерной для ряда известных эпох истории культуры. Православная иерархия посильно борется с данным феноменом, однако он устойчиво воспроизводится массовым образом.

Таким образом, собственно *православная культура*, выступающая в качестве «идеального объекта» (также несвободного от внутренних парадоксов, связанный с необходимостью «правильно сочетать» материальное («землю») и духовное («небо») [6]), при рассмотрении ее в свете заявленного подхода, очевидно будет отличаться от «*народной православной культуры*» - то есть от «самобытных проявлений духовности», - подлежащих, впрочем, системному духовному освоению и преобразованию, что по сути и составляет задачу работы с священника с паствой.

Можно выделить такие формы обрядоверия, как:

1) «магическое сознание», ищущее практические пути материального или «материальноподобного» влияния человека на вещи посредством духовно-значимых действий [2, с.288]. К таким явлениям можно отнести объяснимую психологическими особенностями убежденность в том, что определенная или случайная последовательность действий (не обязательно закрепленная неким суеверием либо практической целесообразностью) может сама по себе стать источником «слабо» связанных с ней радикальных преобразований. Например, перебирание четок некоторое количество раз само по себе вызовет к жизни исцеление больного, обряд крещения за-

щитит младенца от простуды в холодном помещении, освящение жилища само по себе прекратит семейные ссоры и т.п.

Сюда же следует отнести наметившийся в последнее десятилетие «культ» представителей духовного «сословия» - священников, членов их семей и близких к ним лиц. Так, проблема выделения «матушек» в отдельное духовное «состояние» хорошо известна архипастырям Русской Православной Церкви. «Борьба» с особым духовным статусом жен священников (речь в данном случае не идет об их весьма важной и достойной уважения роли в социальной жизни прихода) в подобных ситуациях нередко приводит, напротив, к избыточным «санкциям» в адрес некоторых «матушек» со стороны их духовников и церковного священноначалия.

В свою очередь, основываясь на положении о том, что сан **не** снимается и в мирской жизни, то есть священник остается священником и на уровне культуры повседневности (включая социальную работу, участие в образовательных мероприятиях и даже сугубо бытовое «измерение»), в некоторых случаях клирики, особенно молодые и при этом «не по уму ретивые» (как это квалифицируется со стороны духовно более зрелых коллег), берутся – как в формальной, так и в неформальной обстановке, - публично поучать и «насильно благословлять» окружающих, преподнося себя как «истину в последней инстанции». «Кейс», который удалось наблюдать автору этих строк, состоял в «застольном» (что само по себе уже «не вполне канонично») богословском споре одного из молодых клириков с одним из авторов учебников по религиоведению. В качестве аргумента, обосновывающего правильность своей позиции, батюшка привел следующий: «Я учился в семинарии на «5»».

Близким проявлением данной крайности «обожествления» статуса священника как «Отца» (своего рода «православный папизм») выступает существующий в отдельных приходах запрет женщинам в критические дни прикладываться к руке батюшки (в «проработанном» Церковью виде он

касается только святынь и богослужебных предметов). К слову сказать, здравомыслящие клирики как раз не поддерживают расширительное толкование данного запрета, разъясняя прихожанкам: «Я еще не святые мощи».

Впрочем, наличие латентной возможности подобного проявления обрядоверия обнаруживается даже во вполне «невинном» молитвенном обращении к Богу через Его святых, ритуальные предметы, имеющие сакральное значение и т.д., метко подмечено более «строгими», чем христианство, формами монотеизма (имеются в виду иудаизм и ислам, где, скажем, культ святых, принятый в православии, трактуется как язычество): когда предмет психологически полностью «замещает» собой для верующего духовного адресата молитвы.

2) «греховное сознание», устанавливающее – независимо от церковных запретов и рекомендаций – границы дозволенного и недозволенного в рамках данного религиозного сообщества. Известны, например, народные представления о «греховности» *всяких* интимных отношений как таковых, независимо от освященности их, скажем, таинством брака. Возможно, «корень» такого отношения связан с принципиальным изменением статуса женщины (по сравнению с девушкой) в мифологическом пространстве народного религиозного сознания, - вплоть до запрета любого «материального» (включая взгляд) контакта, как это до сих пор имеет место в некоторых этнокультурах (например, Кавказского региона, - кстати, независимо от конфессиональной принадлежности представителей этих этнокультур).

«Грехом» - вне всякой связи с существующими библейскими рекомендациями и запретами - может оказаться также определенный стиль одежды или поведения, имеющий высокую «коммуникативную ёмкость». Так например, для русского православия характерно требование покрывать голову всем лицам женского пола, входящим в храм. Непокрытая голова воспринимается как нарушение не только определенного «дресс-кода», но

и «измена» библейской заповеди «жена да убоится мужа». Между тем, для православного серба подобное требование не обременено никакими контекстными ассоциациями и воспринимается в качестве абсурдного. В свою очередь, у православных сербов, как и у католиков, не принято входить в храм с оголенными плечами и коленями… То же самое можно сказать о женщинах в брюках - в этом случае, правда, получается, что этнокультуры, где брюки являются непременным атрибутом именно женской одежды, как бы «принципиально нехристианизируемы», что само по себе абсурдно…

Очевидна историческая изменчивость изложенных выше притязаний на «правильность» внешних коммуникативно значимых способов самопрезентации в религиозном сообществе. В то же время требование уместности форм подобной репрезентации, которые не нарушали бы общий молитвенный настрой и не служили точкой кристаллизации негативных духовных и эмоциональных проявлений остается, очевидно, одной из базовых коммуникативных установок православного христианства, как раз отличающего его от язычества.

3) одним из феноменов народного православного сознания, оказывающимся в тесной связи с описанным выше «обрядоверием», можно считать установку на гендерное доминирование маскулинности в бытовой культуре. Строго говоря, определенность библейских установок, «разводящих» мужской и женский пол как «свое другое» и ставящих таким образом перед человеком задачу увидеть в другом не только самого себя, но и *совсем другого*, никоим образом не предполагает грубость и надменность поведения «православных отцов семейства» в кругу своих близких, как и заискивание или «прибитость» их домочадцев и просто знакомых по отношению к ним. Заносчивость «обличителей женской грамотности», способных некорректно вести себя по отношению к дамам на разного рода «православных научных форумах», а также присутствующая в диссертационных исследованиях самих православных дам, может составить пред-

мет отдельного исследования. Рассуждения о том, что данная проблема навязана православному сообществу либеральной интеллигенцией и разного толка феминистскими движениями, не выдерживает критики: гендерная асимметрия – исходный принцип христианства; в данном же случае речь идет именно об одной из крайностей возможного подхода к этой асимметрии. К тому же одним из известнейших «обличителей» таких крайностей выступал, как известно, ни кто иной как Вл. Соловьев.

При этом вряд ли следует искать следы некоего «заговора» православных мужчин против православных женщин, которых стремятся привязать к семье и детям для того, чтобы, не имея других социально значимых ролей, эти женщины остались бы зависимыми от своих, часто далеко несовершенных, отцов, мужей и братьев. Скорее, перед нами «классическая» архаическая схема подобной «привязки», - далекая от идеи свободы союза личностей, составляющих то соборное единство Церкви, которое предлагает в качестве «сверхзадачи» святости православное богословие [4]. «Антропологический» вектор подобной установки хорошо просматривается еще и потому, что духовная атмосфера в крайних формах описанных выше союзов приближается к варианту садо-мазохистских отношений. А они, как известно, еще меньше похожи на соборное единство, чем бытовое рабство женщины, характерное для ряда этнокультур.

4) к «многомерным» проявлениям обрядоверия можно отнести «культ полубогов» - «героев» своего времени, описанные как стремление «освятить» (прежде всего, путем перезахоронения останков выдающихся людей) те или иные значимые места городского пространства. По сути своей вне-церковная, данная практика, во-первых, активно поддерживается Церковью; а во-вторых, она транслирует парарелигиозную деятельность, имеющую прямое отношение к «антропологической религиозности».

Следует подчеркнуть, что перечисленные выше феномены, «разворачивающие» индивидуальное и групповое религиозное сознание в плос-

кости социально проявляемой активности к «сползанию» к «негативной» крайности тотальной антропологизации и утрате качественной специфики собственно религиозного отношения к сверхъестественному, - лишь небольшая часть присутствующих в данной сфере событий. Вместе с тем, системное изучение данных феноменов может способствовать более точному пониманию как самой сущности «гуманитарности», так и ее современного состояния.

Литература

1. Аринин Е.И. Вопрос о происхождении и современном развитии российского религиоведения // Учёные записки Орловского государственного университета. Научный журнал. - Орёл, ОГУ. - 2011. - № 1. - С.93–97.
2. Бердяев Н.А. Смысл творчества / Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.,1989.
3. Глаголев В.С. Герметичность религии как проблема социологического исследования / Социология религии в обществе позднего модерна. Памяти Ю.Ю. Синелиной. Материалы Третьей Международной научной конференции. 13 сентября 2013. "НИУ БелГУ", 13 сентября 2013 г. / отв. ред. С.Д. Лебедев. - Белгород: ИД "Белгород", 2013. - С. 77-87.
4. Григорий Нисский Об устроении человека. Электронный ресурс: http://www.vehi.net/nissky/nissky.html (дата обращения 04.06.2014).
5. Каргина И.Г. Ключевые тренды в изучении современных проявлений религиозности // Социологические исследования. - 2013. - №6. - С. 108-115.
6. Флоровский Г.В. Вера и культура. Электронный ресурс: http://sites.google.com/site/lubitelkultury/Home-5-27 (дата обращения 26.10.2011).

Старостенко В.В.

РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ИДЕИ ИНТЕГРАЦИИ С РОССИЕЙ В БЕЛОРУССКО-УКРАИНСКОМ ПРАВОСЛАВИИ XVII В.

На протяжении всего XVII в. проблема национально-культурного и политического суверенитета народа рассматривалась в белорусско-украинской мысли в тесной связи с ситуацией защиты религиозной свободы. В 20 – 40-х гг. в белорусско-украинском православии наметились две основные тенденции – компромисса и конфронтации – по отношению к унии и государству Речи Посполитой, что было связано со спецификой видения взаимоотношений церкви с Западом и московским православием. [7, с. 100-137] Выразителями тенденции компромисса являлись Пётр Могила, Сильвестр Косов, Фома Иевлевич [6] и другие представители православной интеллектуальной элиты, считавшие необходимым добиваться восстановления прав православия преимущественно мирным и законным путём, ведя диалог с политическими и религиозными оппонентами. Они исповедовали идею относительно независимой православной церкви и культурно-национально-религиозной автономии белорусского и украинского этноса в пределах Речи Посполитой на основе лояльности. Политическая лояльность должна была обеспечить, по их мнению, гражданское согласие. “Над едность и згоду, – писал П. Могила, – нечего немаш пожитечнешого и вдячнешого” [2, с. 197].

Наряду с тенденцией компромисса в белорусско-украинском православии присутствует противоположная тенденция – решительного осуждения унии и политического режима Речи Посполитой. Выразители этого направления (Иов Борецкий, Исайя Копинский, Афанасий Филиппович и др.) полагали, что интересы церкви и народа требуют полной ликвидации униатства. Они выступали за интеграцию с московским православием и

вхождение белорусских и украинских земель в состав Русского государства [1, с. 37; 2, с. 127; 3, с. 77-78; 5, с. 204-216]. Идея политической ориентации на Москву проступает уже в работах 20-х гг. З.Копыстенского. Примером может служить его посвящение к “Беседам” Иоанна Златоуста (1623), в котором Владимир Мономах восхвалялся за то, что “Речь Посполитую Российскую незгодами и внутрними войнами сынов и потомков… утрапленую успокоил… князства Роскии разорваныи знову целностю своею в едино споил и злучил и до единовладства по-старому привел”. Преемниками единовластного правителя “Руси” Копыстенский объявлял “все цареве Московскии” [5, с. 206].

Анализируя сознание белорусско-украинского общества второй половины XVII в., не следует отождествлять идеи культурно-исторического родства восточнославянских народов и политической интеграции с Россией. Первая идея свойственна национальному самосознанию белорусов, украинцев, русских на протяжении всей истории. Она основывалась на осознании общих генетических и исторических корней, родства языка, культуры, вероисповедных ценностей и т.д. В XVII в. эта идея получила отражение в творчестве Ф.Иевлевича (“Лабиринт”), З.Копыстенского (“Палинодия”), П.Могилы (“Лифос”, “Требник”), С.Косова (“Патерик печерский”), А.Кальнофойского (“Тератургима”), И.Тризны (“Патерик печерский”), Т.Сурты (Могилёвская хроника), в белорусских и украинских списках “Задонщины”, “Мамаева побоища” и т.д. В этот же период стараниями П.Могилы приобретает широкую популярность культ князя Владимира-крестителя “Руси”, символа расцвета, силы и могущества Древнерусского государства. Важно отметить, что обращение к древнерусским традициям питало разнонаправленные тенденции отечественной мысли – и идею религиозно-культурной самодостаточности белорусско-украинской “Руси”, которая содержала потенциальную предпосылку концепции государственного и конфессионального суверенитета, и идею, отрицающую политиче-

ское и культурное размежевание белорусов и украинцев с русским народом. Что касается идеи политической интеграции с Россией (в терминологии советской историографии – “воссоединения с Россией”), то она возникает примерно на рубеже XV – XVI вв. (после освобождения Северо-Восточной Руси от золотоордынского ига), и получает развитие по мере формирования великодержавной идеологии.

Выразителем бескомпромиссной тенденции в белорусской мысли второй четверти XVII столетия являлся Афанасий Филиппович. В “Истории путешествия в Москву”, адресованной Алексею Михайловичу, Филиппович повествует о тяжёлом положении православных Речи Посполитой, пытаясь убедить русского самодержца в необходимости освобождения угнетаемых единоверцев [8, с. 50]. В этом заключается идейный смысл данного фрагмента “Диариуша”. Цель своей поездки в Москву Филиппович облекает в сакрально-мистические формы, объясняет исполнением воли Пречистой Богородицы, которая подвигла его на опасное путешествие, неоднократно наставляла, являвшись в образе Купятицкой Божьей Матери: “Иди до Москвы, я с тобою!” [8, с. 56, 53, 59, 91, 98, 99]. Во время одного из “чудесных видений” Богородицы Филиппович “правдиво слышалем” божественное повеление: “Афанасий, иди до Царя Михаила и рци ему: звитяжай неприатели наши; бо южь час пришол, мей образ Пречистое в кресте Купятицкий на хоругвях военнных для милосердя; и в битви той каждого чловека, мянуючогося православным, здорово заховай” [8, с. 59]. Идею вмешательства Москвы во внутренние дела Речи Посполитой, защиты национально-религиозных прав белорусского и украинского народов Филиппович представляет как святое дело, получившее санкцию и одобрение Бога [4, с. 244-245]. Возлагая надежды на русского самодержца, автор пытается побудить его к действию. Символами угнетаемых, ожидающих помощи Беларуси и Украины выступают нуждающиеся в восстановлении древние православные храмы – Купятицкая церковь под Пинском и

разоренный униатами киевский Софийский собор: “в великом преслядованю там были православнии од униатов” [8, с. 52].

Деятельность Филипповича целиком была направлена на защиту православной церкви, сохранение ***“великого народа христианского”*** (выделено мною. – В.С.) [8, с. 117] от религиозно-этнической ассимиляции со стороны польско-католических кругов Речи Посполитой. “Унея проклятая” должна быть, по убеждению автора, “згублена на веки”, так как вызвала “розделене Руси”, спровоцировала “непотребные колотни”, разрушила не только церковное единство, но и гражданский мир: “похлебства, лакомства, заздрости, здрады, нецноты а найбарзей пыха ся проклятая замножила; для тоей, и порядок духовный и светский южь-южь загинул” [8, с. 74, 88, 104]. В “Новинах”, “Суплике третьей” и других публицистических работах Филиппович приводит примеры, свидетельствующие о политическом бесправии приверженцев “Восточной церкви”, игнорировании их элементарных вероисповедных и человеческих свобод [8, с. 88-89, 96-97, 103-105].

Считая упразднение унии задачей первостепенной государственной важности, Филиппович неоднократно обращался к королевской власти, сейму, убеждая дать “успокоене грунтовное веры православнои Грецкой” [8, с. 106], восстановить в стране мир и справедливость, предотвратив тем самым надвигающуюся междоусобную войну, распад и гибель Речи Посполитой. Убедившись в отсутствии “разумной мерности” в религиозной политике правящих верхов шляхетской Речи Посполитой и продолжении попыток “вынищити тут в панстве христианском веру православную Грецкую” [8, с. 89], Филиппович выступил с гневной обличительной речью на сейме 1643 года. Требуя решительных шагов в защиту православной веры, он угрожал “страшным судом” королю и сейму за бездействие: “Хотей же, ваша королевская милость,., абы вера правдивая Грецкая грунтовне была успокоена, а унея проклятая вынищена и внивечь обернена; бо если унею проклятую выкорените, а всходнюю правдивую церковь успокоите, то ща-

стливые лета ваши поживете. А если не успокоите веры правдивое Грецкое и не знесете унеи проклятой, то дознаете запевне гневу Божого… В воли то человечей есть. Обирай же собе, што хочь, поки час маешь…” [8, с. 74-75]. Филиппович не был сторонником религиозной терпимости, отстаивал идею единой “истинной веры”, православия. Он непримиримо относился к “геретикам”-протестантам, однако признавал права римо-католиков. В то же время он считал последних совращенными “от шатана проклятого”. Филиппович был бескомпромиссен в отношении “барзо мудрых” иезуитов, рассматривая их главными вдохновителями “проклятой унеи” и преследований православных христиан [8, с. 85, 90, 92, 99-104, 128-130, 134]. Через весь “Диариуш” красной нитью проходит идея упразднения “проклятой унеи”. На надгробии святого Афанасия был выбит его предсмертный завет: “Абы не была унея проклятая.., только ты, одна Церкви святая!” [8, с. 154]. Вместе с тем было бы упрощением сводить позицию Филипповича, как это делал Костомаров, к религиозному фанатизму [1, с. 93; 4, с. 247].

Материалы “Диариуша” свидетельствуют, что автор позитивно относился к правовому регулированию отечественной конфессиональной жизни, признавал, в отличие от униатов и католиков, акт Варшавской конфедерации 1573 года [8, с. 126-127]. Кроме того, воззрения мыслителя необходимо рассматривать в контексте социально-политической и религиозной действительности на белорусских и украинских землях конца XVI – первой половины XVII вв., которая характеризовалась беспрецедентным подавлением религиозной свободы, преследованиями и унижениями православного населения за вероисповедные убеждения, что обусловило размывание толерантной ментальности белорусского и украинского народов, рост нетерпимости в обществе, жесткие формы борьбы в период народных движений и войн середины – второй половины XVII столетия.

Литература

1. Коршунов, А.Ф. Афанасий Филиппович: Жизнь и творчество / А.Ф. Коршунов. – Минск: Наука и техника, 1965. – 183 с.

2. Нічик, В.М. Петро Могила в духовній історії України / В.М. Нічик. – Київ: Український Центр духовної культури, 1997. – 328, 16 с.

3. Падокшын, С.А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз) / С.А. Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 1998. – 111 с.

4. Падокшын, С.А. Філасофская думка эпохі Адраджэння ў Беларусі: Ад Францыска Скарыны да Сімяона Полацкага / С.А. Падокшын. – Мінск: Навука і тэхніка, 1990. – 285 с.

5. Пашуто, В.Т. Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства / В.Т. Пашуто, Б.Н. Флоря, А.Л. Хорошкевич. – М.: Наука, 1982. – 264 с.

6. Старостенко, В.В. Иевлевич Фома / В.В. Старостенко // Православная энциклопедия. Т. XXI / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. – С. 184-185.

7. Старостенко, В.В. Становление национального самосознания белорусов: этапы и основополагающие идеи (X – XVII вв.) / В.В. Старостенко. – Могилев: МГУ им. А.А.Кулешова, 2001. – 200 с.

8. Филиппович, А. Диариуш албо список деев правдивых, в справе помноженя и объясненя веры православное голошеный / А. Филиппович // Памятники полемической литературы в Западной Руси. – Пб.: Тип. А. Траншеля, 1878. – Кн. 1 (Русская историческая библиотека. Т. 4). – С. 49-156.

Такахаси С.

КАНОНИЗАЦИЯ И ПОЧИТАНИЕ СОВРЕМЕННЫХ СВЯТЫХ В ПОЗДНЕ- И ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

1. Почитание и канонизация святых как явление постмодернизма

В процессе исследования о туризме и паломничестве в святые места я заметила, что в отличие от западных стран и Японии, в современной России самой главной целью посещения святых мест до сих пор является молитва святым о помощи. На Западе и в Японии паломники-туристы отправляются в святые места с целью ознакомления с местной традицией и историей, для духовного воспитания и просто с целью отдохнуть в спокойном красивом месте. Сравнивая с такими паломниками-туристами русских паломников-богомольцев, с первого взгляда представляется, что последние выглядят более архаично.

Данный доклад представляется в качестве подготовки дальнейшего исследования о почитании и канонизации русских святых в позднесоветской и постсоветской России. Чтобы анализировать почитание и канонизацию святых как явление постмодернизма, важно отметить следующие три аспекта: материальность, локальность и политичность. Для совершения чуда, как считается, одной молитвы недостаточно, но важно посещать храм, где сохраняются мощи святых и поставить свечку перед чудотворными иконами. В связи с этим, местные жители часто считают, что их территория, определяющаяся крестным ходом, находится под покровительством того же святого. Таким образом, святые тесно связываются с определенной местностью. При том, святые иногда становятся символам того или другого города, под знаком которого жители могут чувствовать принадлежность к своей «малой» родине. Отсюда можно определить определенную политичность чествования святых. Житие святых имеет воз-

можность вызывать сочувствие, вдохновение и другое сильное впечатление у людей, и вместе с тем, оно становится национальной мифологией, и, таким образом, почитание святых воспитывает народа в патриотичном духе. К тому же, канонизация святых служит международной и внутренней политике с древнего времена.

В данном докладе мы просмотрим историю канонизации Русской Церкви, уточнив ее особенности в соответствующие исторические периоды, в результате чего выясняется, что канонизация является не только древнерусским, но и сугубо современным явлением. Тем более, важно отметить, что современная канонизация значительно отличается от предшествующей. Далее, мы рассмотрим почитание конкретного святого и условия массового почитания. В заключении разберем особенности постмодернизма в отношении архаичных форм канонизации и почитания святых.

2. Канонизация в истории Русской церкви и ее превращение в современное явление

Политический акт канонизации обнаруживается с начала прославления святых в Древней Руси. Дело в том, что канонизация является не только особенностью древнерусской истории, но и весьма современным явлением. Ниже мы рассмотрим число канонизации по докладу митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на праздновании 1000-летия крещения Руси. Он разделял канонизации на пять периодов.

В первый период Русская Церковь не имела официальной процедуры канонизации. Митрополит Ювеналий насчитал общецерковных и местных почитаний 68 святых, указанных в месяцесловах этого времени. Условием прославления усопших данного периода является подчеркивание преимущественно чудотворения, чем исповедничества и страдания за веру.

В период правления Ивана Грозного митрополит Московский Макарий созвал собор в 1547 г.[36], где впервые в русской истории был совершен акт канонизации, когда одновременно канонизировали 39 русских святых [Колесникова (2003), 120].

Третий период до создания Синода в 1721 г. является наиболее плодовитыми по канонизации святых, в означенное время всего было канонизовано 146 святых. Половину прославленных святых составляют монахи и архиереи, служившие церковному строительству и миссионерскому просвещению в Российской империи. Иным словам, акцент делался не на чудотворении, а на заслугах перед Церковью и личных подвигах.

В XVIII и XIX веках резко уменьшилось количество актов канонизаций. От учреждения Синода до восстановления патриаршества канонизировали всего 25 общецерковно и местночтимо почитаемых угодников. В этот период нам нужно отдельно рассмотреть период правления Николая II (1894-1917 гг.), так как в это время было канонизировала всего 7 общецерковных святых изо всех 11 угодников [Greene, 2010, 74-75][37]. Многие ученые указавали на то, что канонизация в данный исторический период использовалась в качестве «державного идеала» с целью поддержки колеблющейся державы, Семененко-Басин отметил увеличение влияния национального романтизма [Семененко-Басин, 2010, 21-22], а Греене обратил внимание на модернизацию Российской империи (развитие СМИ и транспорта) в связи с распространением почитания святых.

Последним пятым этапом канонизации является, по классификации митрополита Ювеналия, современный ему период (1917-1988 гг.). В течение этого периода канонизировали только 4 святых (Иоанн Русский (1962 г.), Герман Аляскинский и Николай Японский (1970 г.) и митрополит Ин-

[36] Бушкович сомневается в существовании второго 1549-ого собора.

[37] Ювеналий насчитал всего 10 общецерковных святых в означенный период, потому что он не исключил Анну Кашинскую, которая была деканонизирована из-за церковного раскола и снова была причислена в лик святых в 1909 г.

нокентий Московский и Коломенский (1977 г.)), прославление которых связалось со взаимоотношениями с другими автокефальными православными церквями. Например, Николай Японский был причислен к лику святых в связи с подписанием Акта об автономии Японской Церкви.

Далее, процедура канонизаций начинает интенсивно развиваться: собор в честь тысячелетия крещения Руси причислил девять угодников к лику святых общецерковного почитания; а затем в 1989 г. была организована синодальная комиссия по канонизации святых под руководством митрополита Ювеналия. Согласно официальному сайту РПЦ, за период председательства митрополита Ювеналия (1989-2011 гг.) к лику святых Русской Церкви были причислены 1866 подвижников благочестия, в том числе 1776 новомучеников и исповедников Российских, пострадавших в советский период.

Таким образом, активная канонизация наблюдается во второй половине XVI-XVII в., в последние десятилетия существования Российской империи и после юбилейного собора 1988 года.

Вместе с тем, многое указывает на то, что акты канонизаций после 1988 года должны рассматриваться как новое явление, в сравнении с канонизацией в средневековой и имперской России. Во-первых, святым начали придавать национальный образ. Среди прославленных, причисленных к лику святых на юбилейном соборе, можно увидеть много исторических лиц, послуживших созданию и соединению Российского государства в политике и культуре, таких как князь Дмитрий Донской (1350-1389 гг.). В связи с этим изменилось почитание общецерковное и местночитимое. Если раньше святые местночитимого празднования почитались и в качестве покровители определенного места, то сегодня каждая епархия стремится «найти» на своей территории известных святых общецерковного почитания. Это означает, что сила символа региональной идентичности уменьшается, а каждый регион предпочитает представить себя как неотъемлемую

часть в истории Российского государства. Во-вторых, широкое распространение новостей в СМИ о прославлении святых способствовало коммуникации Церкви с государством и обществом. В общем, сегодня святые становятся более важными политическими и культурными ресурсами, чем когда-либо ранее [Beckford, 2001]. Современная канонизация позволяет Церкви контролировать историческую память и утверждать себя в качестве носительницы патриотических ценностей.

3. Почитание святых в поздне- и постсоветском обществе: из опыта неудачной полевой работы

Несмотря на антирелигиозную политику советской власти, почитание святых не прекращалось и в этот период даже появились новые святые, почитаемые народом. Впоследствии с отсутствием церковного контроля и недостатком священнослужителей, прославление святых развертывалось спонтанными образом: инициативу почитания взяли местные жители, при этом священники почти не имели никакого отношения к народному почитанию этих святых, а верующие придавали большое значение их чудотворному дару.

Один из советских святых появился в селе Синжаны Меленковского района Владимирской области. В 1943 г. в селе скончался старец Григорий — «слепец от рождения». По традиции «простого русского народа» жители села усмотрели в его поведении нечто «загадочное и вообще склонное к юродству» [ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 5.].

После его смерти народ начал собираться у его могилы в день памяти 18 июля. По материалам уполномоченного СДР (Совет по делам религий) по Владимирской области, в этот день ежегодно собрались 100-150 людей. В эти годы в селе не было действующей церкви и священника. Местная пенсионерка А. Захарова, как староста села, взяла на себя инициативу по проведению религиозных мероприятий. В 1972 г. административная

комиссия райисполкома ее вызвала к себе, где ее «за ее незаконные действия подвергли штрафу и строго предупредили» [ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 7.]. После ее допроса, массовое собрание у могилы «не состоялось», только несколько женщин преклонного возраста «пришли неорганизованным порядком» [ГА ВО. Ф. 632. Оп. 5. Д. 14. Л. 8-12.].

Несмотря на административные меры, традиция почитания Григория до конца не уничтожалась. В 1996 г. в местной газете была опубликована статья о Григории [Алаев, 1996]. В советские годы его жизнь была окутана тайной, однако, в постсоветской деревне по инициативе тогда еще аспирантки Владимирского университета, краеведа М. Федотовой и одной Владимирской монахини стали собирать материалы о его жизни, которые были опубликованы в районном центре Меленки. Местные жители устроили часовенку на кладбище и недалеко от могилы был обустроен «святой родник». К 2004 г. епархиальная комиссия готовит документы к прославлению старца Григория в лике местночтимых святых. Когда я посетила село в июле 2010 года старожилы сказали, что теперь не только из ближайших населенных пунктов, но и из Нижнего Новгорода, Москвы и других городов едут на автобусах на его могилу, а недалеко от его могилы построили дачи, чтобы московские миллионеры молились.

Когда я посетила с. Синжаны в день памяти Григория в 2013 г., совсем неожиданное зрелище встретило меня. В сельском Иоанно-Предтеченском храме собрались 20-30 людей, состоявшихся из местных жителей и жителей ближайших городов (г. Меленков, Владимира и Мурома). Большинством участников являлись немолодые женщины, а мужчин насчиталось только 4-5 чел., в том числе и священник о. Александр.

Если сравнивать житие Григория с знаменитой блаженной Матроной Московской, мы не можем обнаружить много различий, наоборот, у них много общих черт: места рождения (Г.-- Рязань, М.--Тверь), период жизни (Г. 1868—1943 гг., М.—1881-1952 гг.), семейное состояние (многодетные крестьяне), инвалидность (слепые от рождения), бродяжничество, предска-

зания и чудотворения, завещания (Г.—«Приходите ко мне на могилку, … просите, и во всем помогу: и в болезнях, и в бедах», М.—«Но через много лет люди узнают про меня и пойдут толпами за помощью в своих горестях и с просьбами помолиться за них ко Господу Богу, и я всем буду помогать и всех услышу»). Единственным различием, которою я считаю важный, является место могил: Григория похоронили в селе Синжанах, а Матрону—в Москве.

В отличие от советского периода, в современном российском обществе масштаб почитаний святых не объясняется народной самодеятельностью и верой в «чудотворения» данных святых. Сегодня средства массовой информации стали более многообразными, быстро и обоюдно связывающими новости для верующих и неверующих. Развитие путешествий позволяют людям быстро ездить в далекие места. Теперь народ имеет больше возможность выбирать «своих» святых.

4. Заключение

С первого взгляда, почитание русским народом святых смотрится архаичным явлением. Люди едут или идут в далекие святые места, чтобы помолиться о спасении в личной повседневной жизни перед святыми мощами. Материальность почитания святых не изменяется с далекого прошлого. Однако, как мы рассмотрели, канонизация после празднования тысячелетия Крещения Руси характеризуется особым современным явлением: приданием важности национального значения святых, в результате чего служение святых единству Российского государства оценивается выше, чем локальные связи святых с определенными местами. Вместе с тем, увеличение влияния СМИ активизирует использование святых в качестве политических и культурных ресурсов. Таким образом, современное почитание святых служит созданию «Великого нарратива» Московской патриархии, способствующей «соединению Русской нации на основе ценностей православия и патриотизма».

Литература

1. Государственный архив Владимирской области (ГАВО)

2. Жизнеописание старца Григория Синжанского. Воспоминания жителей Меленковского района (рукопись из личного архива автора).

3. Beckford, James A., 2001, ‘Social Movement as Free-floating Religious Phenomena,’ in R. Fenn (ed.), *The Blackwell Companion to Sociology of Religion* (Blackwell Publishing).

4. Bushkovitch Paul, 1992, *Religion and Society in Russia: The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York, Oxford: Oxford University Press).

5. Greene, Robert H., 2010, *Bodies Like Bright Stars : Saints and Relics in Orthodox Russia* (Northern Illinois University Press).

6. Freeze, G.L., 1996, Subversive Piety: Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia, *The Journal of Modern History*, vol. 68, no. 2, pp. 308-350.

7. Morris, Marcia A., 1993, *Saints and Revolutinaries : The Ascetic Hero in Russian Literature* (New York: State University of New York Press).

8. Kizenko, Nadieszda, 2000, *A Prodigal Saint: Father John of Kronstadt and the Russian People* (The Pennsylvania State University Press).

9. *Алаев. А.* 1996. Абрам—Божий человек из с. Синжан// Коммунар, 25 декабря.

10. *Емельянов К.С.* 2005. Канонизация святых Русской Церкви как объект социологического исследования (дисс. на соиск…к. ист. Наук, Москва).

11. *Колесникова, Валентина*, 2003. Краткая энциклопедия Православия: путь к храму. М.

12. Семененко-Васин И.В. 2002. Канонизация святых в Русской Православной Церкви в контексте эволюции советской и постсоветско культуры (1917-2000 гг.) (Дисс. на соиск… к. ист. наук. М.)

13. *Семененко-Васин И.В*. 2010. Святость в Русской православной культуре XX века: История персонификации. М.:РГГУ

14. *Скляревская Г.Н.* 2000. Словарь православной церковной культуры. СПб: «Наука».
15. *Федотова М.* 2012. Григорий Синжанский— Абрамушка, божий человек// Дивен Бог во святых своих. Владимир.
16. *Ювеналий.* 1988. «О канонизации святых в Русской Православной Церкви. Доклад митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на освященном поместном соборе Русской Православной Церкви, посвященном 1000-летию крещения Руси Троице-Сергиева лавра 6-9 июня 1988 года// Канонизация святых в XX веке. М.

Тимощук А.С.

ДУХОВНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ РУССКИХ И УКРАИНЦЕВ: ДИСКУРС, ИДЕНТИЧНОСТЬ, ГЕОПОЛИТИКА

Цели государства – безопасность и благосостояние граждан. Если они ставятся под угрозу, систематически нарушаются, можно говорить о кризисе государственного управления. Некоторые причины кризиса были обозначены самими протестующими на Майдане 2014 г. – коррупция, угнетение прав и свобод человека, безработица, несправедливое распределение доходов.

Попутно была вскрыта такая социально-политическая проблема как воинствующий национализм при слабой надэтнической идентичности. Последняя в соседнем государстве проектируется как «россиянин», в США как «американец», в Индии как «индус». В частности, Индия на первом этапе своей суперэтнической государственности, создавалась моголами, как и Русь, а затем британцы расширили её до современных границ Индии, Пакистана и Бангладеша. При национально-освободительной борьбе бри-

танское правление было свергнуто, однако это обострило конфликт между индусами и мусульманами и превело к нескольким миллионам жертв среди местного при переделе Британской империи. Несколько похожая ситуация сейчас и на Украине, где амбициозные нетолерантные националисты хотя создать новый формат государства на ходу, когда ещё не создана новая унифицирующая социальная идентичность.

Большинство украинских политических партий («Батькивщина», «Удар», «Свобода») ориентируется на европейскую модель моноэтнического государства, в то время как Украина формировалась в СССР как многонациональное образование и его гомогенизация требует смены 2-3 поколений. Опыт государственной украинизации юго-восточной части приводила к тому, что школьники на переменах и в быту продолжали говорить по-русски, фильмы с украинским дубляжом не собирали кассу, а потребители не могли разобрать инструкции. К сожалению, был проигнорирован опыт Беларуси и Казахстана, которые пошли по пути двуязычия и постепенного формирования национальной идентичности. Последние страны вкупе с Россией украинской национальной элитой рассматриваются как негативный пример в силу авторитарного правления. Украина же, напротив, единственное из крупных постсоветских образований, где ни один президент не занимал этот пост два срока. С другой стороны, только она подверглась такому систематическому и бесконтрольному вывозу капитала и ресурсов и только она из сравниваемых государств находится в наибольшей политической зависимости от США и их союзников (Европа, Япония, Австралия, Новая Зеландия).

Геополитический фактор украинского кризиса заслуживает отдельного влияния. В то время как США и Ко: 1) провозглашают цивилизационными векторами демократию, рыночную экономику и права человека; 2) говорят о необходимости мира во всём мире и предотвращении войн и терроризма; 3) распространяют через образование, фонды, гранты указан-

ные ценности; 4) возглавляют миротворческие институты; 5) генерируют массовую культуру толерантности через медиа.

Однако, вместе с тем, США и их союзники: 1) потребляют более половины глобальных ресурсов при совокупном населении в один миллиард; 2) участвовали в финансировании, развязывании большинства войн за последние 100 лет; 3) вели колониальную политику, а сегодня это делают через банковскую сферу; 4) обладают самой большой и мощной в мире армией и вооружением; 5) сохраняют военный альянс НАТО даже после крушения СССР и распространяют его влияние на Восточную Европу; 6) используют военную силу на территории других государств (Югославия, Ливия, Ирак); 7) поддерживают национализм и религиозный экстримизм для свержения государственного строя (Афганистан, Египет, Украина).

Сравнение слова и дела позволяет сделать поливарианстные выводы о роли дискурса в современной политике: 1) выступает риторической формой, универсальным троллингом старой борьбы видов за выживание, 2) является одинм из механизмов завоевания и получения прибыли, 3) свидетельствует о кризисе европейско-атлантической идеологии.

Любопытно, что Украина в СССР была самой многоконфессиональной, республикой, более 70 % всех религиозных организаций приходилось на УССР. Однако в условиях политического кризиса ни одна религиозная организация существенным образом не смогла повлиять на разрешение конфликтов, успокоить противоборстующие стороны, сформировать ясную позицию по общественно важным вопросам. Таким образом, попутно мы получаем вывод о закате инструментальной роли религии в обществе, секулярном состоянии государства и общества.

Риторика вокруг отношений России и Украины опирается часто на те же средства и обвинения, одним из которых является использование терминов «фашизм», «нацизм» и их производных.

Фашизм (нацизм) – сложное многомерное социально-политическое движение. Вот его существенные признаки: 1) осуществление дискриминации иных народов на основе их языка, символов, ценностей, 2) утверждение себя через насилие в целях подавления политического противника и любых форм инакомыслия; 3) создание военизированных формирований и оправдание войны как средства решения государственных проблем, 4) совершение преступлений против мира, человечности, 5) осуществление геноцида чуждых социальных и национальных групп, 6) использование исторических идеалов нацизма и аналогов их символики, 7) монополизация власти по национальному признаку. Выводы не в пользу Украины (см. таблицу), хотя РФ также имеет некоторые проявления – использование силового давления. Возможно это и называют «рашизм» недруги РФ, однако США также ведёт диалог с позиции силы.

	Россия	Украина
1.	–	Поддерживается русофобия
2.	+	+
3.	+	+
4.	–	Одесса – сожжение русских активистов. Это операция Киева
5.	–	Донбасс, Харьков, Луганск, Беркут, коммунисты, регионы
6.	–	Тризуб, Правый сектор, Свобода и др.
7.	–	+ Удар, Батькивщина, Свобода – не осталось ПР и КПУ
+ некоторые другие, менее существенные признаки		
Ужесточение	+	–

отв. за реабилитацию фашизма		
Поддержание в социальной памяти о жертвах войны, празднование дня Победы	+	–

Другим таким спорным термином является «терроризм», используемый односторонне по отношению к сепаратистам. «Терроризм» – это скрытая подрывная деятельность против мирного населения по устрашению через СМИ. Классический пример - 11/09. На Юго-Востоке: 1) деятельность ведётся открыто, 2) население её поддерживает, 3) не совершают подрывных действий. Более того, с оппозицией на Юго-Востоке возможен диалог, однако Киев даже не пытается.

Проект «Единой Украины» уже возможен только декларативно. Украина, как и Япония будет выпускать свои географические карты, США и союзники не признают новые республики, как они не признали Абхазию и Южную Осетию. Турчинов, Яценюк, пришедшие к власти зашорены и увлечены поддержкой США; они не слышат своих граждан, которые не принимают «турчинизм».

Файсханова Э.

Научный руководитель: к.ф.н., доцент Пономарев Д.И.

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ И КУЛИКОВСКАЯ БИТВА

Мало кто задумывается, почему Дмитрий Донской, торопившийся навстречу врагу, чтобы предупредить объединение отрядов Мамая и с войском литовского князя Ягайло, отправился в противоположном направлении в Троицкий монастырь. Цель такого маневра вроде бы ясна: получить благословение Сергия Радонежского на свой подвиг. Но тем самым князь Московский более чем вдвое увеличил свой путь, который теперь, по меркам того времени, должен был составить не менее двух недель! Логически объяснить это трудно.

Странности, однако, на этом не заканчиваются. Остается непонятным и то, что заставило Дмитрия Ивановича стремиться получить благословение именно Сергия, а не его племянника Феодора, настоятеля Симонова монастыря, который располагался совсем рядом. Да и как можно было надеяться на благословение Сергия или Феодора, если всего два года до этого они, судя, по всему, поддержали митрополита Алексея, конфликтовавшего с Дмитрием. Все это делает проблематичным благословение Дмитрия игуменом Сергием.

Что же на самом деле происходило в конце лета 1380 года? Можем ли мы это установить? И, главное, понять, действительно ли Сергий Радонежский сыграл едва ли не решающую роль в наступлении Дмитрия Донского против Мамая?

Для ответов на эти вопросы мы должны обратиться к историческим источникам, которые донесли до нас информацию о тех событиях. К памятникам Куликовского цикла относятся летописные повести, «Задонщи-

на», «Сказание о Мамаевом побоище», а так же «Слово о житии и преставлении Дмитрия Ивановича».

История этих памятников, по большей части, выстраивается на основании текстологических наблюдений. Однако взаимоотношения текстов данных источников столь сложны, что не позволяют прийти к однозначным выводам. Поэтому даты произведений данного цикла носят приблизительный характер.

Наиболее ранними являются тексты летописной повести о Куликовской битве. Они сохранились в двух редакциях: краткой (в составе Симеоновской летописи) и пространной (в составе Софийской первой и Новгородской четвертой летописей). Сейчас общепринятым является представление, что краткая редакция, появившаяся приблизительно в конце XIV - начале XV века предшествовала всем прочим повествованиям о Куликовской битве. Пространная редакция, по мнению большинства исследователей, могла появиться не ранее 1440-х годов, испытала на себе явное влияние более поздних текстов, в частности, «Задонщина».

Самым поздним и одновременно наиболее обширным памятником Куликовского цикла является «Сказание о Мамаевом побоище». Датировки «Сказания» имеют «разброс» от конца XIV – первой половины XV века до 1530-1540-х годов. Соответственно, достоверность сведений, приводимых в «Сказании», вызывает серьезные споры.

Первое упоминание Сергия Радонежского в связи с Куликовской битвой встречается в пространной повести: за два дня до сражения Дмитрию Ивановичу якобы прибыла грамота от святого старца Сергия. Находим мы в этой повести и имя Александра Пересвета, бывшего прежде брянским боярином. А вот имени Осляби здесь нет, как нет и упоминания о том, что Пересвет – теперь – монах.

Остается лишь гадать, как послание Сергия, о котором идет речь, попало в руки Дмитрия Донского. Ярким примером таких догадок являет-

ся рассуждение А. Л. Никитина. Пересвета мог послать князь Дмитрий Ольгердович, а сам Пересвет мог ехать из Переславля, а по дороге он не мог не ночевать в Троицком монастыре, где ему игумен мог передать грамоту московскому князю. Однако такие построения вряд ли имеют какое-то отношение к науке.

Привычный же нам развернутый рассказ о визите Дмитрия Ивановича к Троицкому игумену появляется лишь в «Сказании о Мамаевом побоище», через сто с лишним лет после знаменитого сражения. Дмитрий Иванович, согласно «Сказанию», не сразу направляется в Коломну, а прежде заезжает в Москву, чтобы сообщить митрополиту Киприану (которого на самом деле в Москве в это время быть не могло) о благословении Сергия Радонежского – чем ещё больше задерживает свое наступление на приближающегося врага. Кроме того, далее следует, что уже на Куликовом поле князя догнал некий «посол с книгами» от Сергия Радонежского, в которых было написано: «Великому князю и всем русским князьям, и всему православному войску мир и благословение!»

Что же заставило автора «Сказания» отступить от того, что мы называем достоверным рассказом, и столь большую роль отвести Сергию Радонежскому?

Судя по всему, все эти дополнения связаны прежде всего с тем временем, когда после ликвидации независимости Новгорода в1478 году Иван III присоединил не только боярские земли, но и часть земельных владений церкви. В 1479 году великий князь обвинил митрополита Геронтия в том, что тот неверно совершил крестный ход при освящении Успенского собора, но митрополит не признал своей ошибки. Тогда Иван III запретил ему освящать новые церкви в Москве. Геронтий уехал в Симонов монастырь. Иван III нуждался в поддержке церкви, поэтому ему пришлось отступить, пообещав впредь не вмешиваться в дела церкви.

Идеологическим основанием для выстраивания новых отношений с государством для церкви являлись вопросы, в которых осуждалось вмешательство светских властей. Кроме того, церковь приложила не мало усилий, чтобы в глазах современников и потомков подчеркнуть свою роль в борьбе с Ордой. Так Сергий Радонежский стал не только организатором монастырской реформы, которая сыграла громадную роль в подъеме авторитета церкви, но вдохновителем победы московского князя на Куликовом поле.

Февралева Л.А.

ИСТОРИЧЕСКАЯ РОЛЬ ВЛАДИМИРСКОЙ ЕПАРХИИ В СУДЬБЕ РОССИИ

В современных условиях объективно место и роль любой религиозной организации в мировоззренческой палитре невозможно определить без учета традиций и специфики региона. Главная особенность Владимиро-Суздальской земли заключается в том, что она была и остается одним из ведущих центров православия. Во второй половине XIII века из Владимира Митрополит Кирилл III управлял всей Русской Православной Церковью. Здесь в 1274 году он собирает известный Церковный Собор, давший древнерусской Церкви Кормчую и книгу «Правил», которые заложили духовные основы единения русского народа в единой Церкви и едином государстве. До 1325 года резиденция русских Митрополитов находилась во Владимире, а затем переместилась в Москву. [7, с.1] Но теряя постепенно политическую силу, Владимир долго еще воспринимается русскими людьми как духовный центр Руси.

До начала XX века для Центральной России, где основная масса населения состояла из православных, Владимирская губерния была наиболее типичной — традиционно моноэтнической и мононациональной. По результатам первой Всероссийской переписи населения 1897 года в ней проживало 1515691 жителей. Почти все население по национальному составу являлось русским - 99,74% и по вероисповеданию православным - 97,22%. Кроме этого были представлены старообрядцы-2,45%, население римско-католического вероисповедания-0,1%, мусульмане-0,03%, иудеи-0,09%.[6, с.82] *В целом же* православие было не только определяющей формой религиозной духовной практики, но и важнейшим конститутивным основанием всех элементов культурной жизни региона.

В советское время исторически привилегированное положение Владимирского края было предопределено тем, что власти особо выделяли идею о собирательной роли российских земель, и Владимиро-Суздальское княжество считали фундаментом Московского княжества, Российской Империи и, следовательно, СССР. [2, с. 122]

В период «гонки вооружений» Церкви было разрешено под контролем гражданских властей принимать участие в миротворческой деятельности, в сохранении памятников истории и культуры (возвращенных культовых зданий, культовых артефактов). Традиционным стало проведение миротворческих собраний духовенства, но главное заключалось в перечислении средств на поддержание мира. Владимирская епархия регулярно отчитывалась об этом перед Уполномоченным Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Владимирской области. Так, в 1977 году Владимирским Епархиальным Управлением в Фонд мира было перечислено 14000 рублей [4, с.11], в 1987 году-318364 руб. Всего в 8-й пятилетке православная церковь области перечислила в Советский Фонд мира 747,0 тыс. руб., в 10-й пятилетке-1780 тыс. руб.[1]

Кроме того политическая власть содействовала развитию сотрудничества РПЦ «с религиозными центрами и прогрессивными деятелями зарубежных стран в целях борьбы за мир против опасности ядерной войны». Неслучайно за период 1981-1985 гг. во Владимире и Суздале побывала 141 зарубежная делегация (2027 чел.) из 30 стран. В 1986 году - 23 делегации из 15 стран мира. [1]

В религиозной обрядности в этот период отмечались такие основные тенденции, как:

1) сокращение числа крещений: 1962 г. - 14816; 1985 г. - 8094; 1986 г. - 7870;

2) уменьшение количества венчаний: 1962 г. - 356; 1985 г. - 105; 1986 г. - 134;

3) рост отпеваний: 1962 г. - 7484; 1985 г. - 14576; 1986 г. - 12950.[1]

Таким образом, социальное служение Церкви в 70-80-е годы XX века было строго регламентировано государством, а рост религиозной обрядности рассматривался как недостаточная работа по атеистическому воспитанию и преодолению религиозных предрассудков.

Положительный отклик духовенства вызвал «курс перестройки и гласности», который открыл Церкви путь к возобновлению служения милосердию. Особое значение имело решение власти отмечать 1000-летие крещения Руси не только как церковный, но и как общественно-значимый юбилей. Постановлением Синодальной комиссии от 29 июля 1986 года особой чести проведения юбилейных торжеств наравне с Москвой, Ленинградом, Киевом был удостоен и Владимир.

Программа юбилейных мероприятий, проходивших во Владимире и Суздале 14-15 июня 1988 года, была насыщенной, разнообразной и включала в себя как светские, так и культовые акции. О масштабе значимости празднований в международном контексте можно судить по представительству его гостей, которых насчитывалось 146 человек.[5, с.36-43]

В том числе Патриарх грузинский Каталикос Илия II, представители Чехословацкой, Финской автономной православной церкви, Римско-католической церкви, Берлинской конференции европейских католиков, Совета церквей Намибиии и др.[5, с.1-2] Для региональных властей это был первый опыт проведения совместных церковно-государственных празднований подобного международного уровня и явился примером возможного дальнейшего конструктивного взаимодействия Церкви и власти. Сложившаяся практика проведения общественно значимых мероприятий совместно с Владимиро-Суздальской епархией РПЦ МП была юридически закреплена в 2001 году постановлением Губернатора области «О ежегодном совместном проведении гражданско-церковных торжеств». В соответствии с ним проводятся такие праздники, как Дни славянской письменности и культуры, День памяти Александра Невского, Рождество Христово, Пасха, День знаний и др.

Закон РФ «О свободе вероисповеданий» (1990 г.) устранил многие деформации в государственно-церковных отношениях. Государство возвратило Церкви значительную часть изъятых у нее храмов, монастырей, церковной утвари. Новая религиозная ситуация нашла свое выражение в возрождении традиционных форм культовой и внекультовой деятельности, быстром росте числа их последователей. В 1989 г. во Владимирской епархии действовало только 57 приходов, в то время как в начале 1992 г. их насчитывалось 122, к 1 января 1993 г.- 136, в 2000 г.- 188 приходов и приходских общин, которым принадлежало 220 храмов.[3]

В 90-х годах, разделяя епархии по степени значимости на социально-политической карте РПЦ по четырем типам: «яркие», «заметные», «рядовые», «тихие», С.Г. Сафронов отнес Владимирскую епархию к категории заметных. [8, с.86] Ее особенности обусловлены двумя факторами: «с одной стороны - это древность православных традиций и осознание своей общерос-

сийской роли, с другой стороны - близость к Москве, что приводит к заметному влиянию московских церковных кругов на жизнь епархии» [2, с. 124].

В современном формирующемся гражданском обществе возрастает включенность Церкви во все сферы общественной жизни и она становится социальным партнером государства. На базе либерально-демократической модели государственно-конфессиональных отношений складывается кооперационная, включающая действие двух источников правового регулирования. С одной стороны - Конституцию и законодательные нормы, с другой - соглашения и договоренности с религиозными организациями. Ее преимущества состоят в том, что кооперационная модель практически не зависит от политического устройства общества, так как в ее идеальном варианте государство и церковь являются равными «партнерами». Задача государства состоит в легитимизации сложившихся отношений.

В течение последних двадцати лет произошло институциональное укрепление практически всех действующих в области конфессий и, в первую очередь, православия. Трудно переоценить значимость Владимиро-Суздальской епархии РПЦ, которая является инициатором многих общественно важных программ по развитию социальной сферы региона. В 2003 году с администрацией области заключено Соглашение о сотрудничестве, которое постоянно пролонгируется. Можно выделить четыре основных направления взаимодействия:

1. *Совместное проведение государственно-церковных праздников.* В их череде особое звучание приобрел праздник семьи, любви и верности. Его история начиналась с престольного праздника, посвященного муромским святым Петру и Февронии. В 2008 году в соответствии с постановлением Губернатора области он отмечался как областной праздник супружеской любви и семейного счастья, а с 2009 года ему придан статус Всероссийского.

2. *Духовно-нравственное воспитание молодежи*. В общеобразовательных школах области осуществляется преподавание религиоведческих курсов. В целях воспитания духовной, толерантной личности в содержание программы включены материалы по теме «Православная культура и религии мира».

Активно работают клубы и общественные объединения, главной задачей которых является приобщение подрастающего поколения к истории государства, его духовным истокам. Традиционными стали историко–этнографические экспедиции «Под княжеским стягом», «Корни земли российской», молодежные фестивали «За здоровый образ жизни», «Отчизны верные сыны». При поддержке Владимирского епархиального управления с 2007 года в регионе проходит молодёжная акция по благоустройству церквей и прихрамовых территорий «Спаси храм».

С 2008 года в регионе установилась традиция ежегодных встреч воспитанников молодежных православных объединений в праздник Сретения Господня, объявленной Русской Православной Церковью Днем православной молодежи. Центром праздника выступает Свято-Георгиевский храм города Владимира, который стал главным молодежным приходом Епархии.

1. 3. *Объединение усилий на оказание помощи слабо защищенным слоям населения*. Законом Владимирской области от 03.12.2004 года № 226-ОЗ «О государственном обеспечении и социальной поддержке детей-сирот и детей, оставшихся без попечения родителей» на территории области введены 4 формы патроната, в том числе патронат религиозных организаций, при котором ребенок-сирота или ребенок, оставшийся без попечения родителей, по договору передается на воспитание в религиозную организацию. В 2001 году создан детский дом при Свято-Успенском Княгинином женском монастыре РПЦ г. Владимира, где ведется совместная работа по предупреждению социального сиротства.

2. В ОГУСО «Социальный приют для детей и подростков "Рассвет" г. Радужный» разработана и действует программа «Реабилитация детей через христианские ценности, национальные культурные традиции». Летом 2007 года на базе приюта впервые была организована оздоровительно-трудовая реабилитационная группа, которая работала на основе программы «Русь Православная».

3. Во время проведения Рождественских, Пасхальных праздников стало традиционным проведение благотворительных обедов для детей из малообеспеченных семей, организация подарков для пенсионеров, инвалидов и бездомных. Можно привести много других примеров благотворительности и милосердия.

4. *Сохранение объектов историко-культурного наследия*. Всего в пользовании Епархии в настоящее время находится 486 культовых зданий и сооружений. Только за три года за счет средств Федеральной целевой программы «Культура России 2007 – 2010гг.» проведены культурно-реставрационные работы на сумму свыше 24 млн. рублей. Приходы самостоятельно изыскивают средства на проведение ремонтно-реставрационных работ на памятниках местного значения.

5. Владимиро-Суздальская епархия на договорной основе осуществляет постоянное сотрудничество с областными подразделениями федеральных структур. Заключены соглашения Епархии с Управлением Министерства внутренних дел по Владимирской области, УФСИН России по Владимирской области, Управлением федеральной службы РФ по контролю за оборотом наркотиков по Владимирской области и др. Взаимодействие с Епархиальным управлением получило юридическое закрепление в шести органах местного самоуправления.

Таким образом, практика доказывает, что Церковь – одна из немногих сил, способных возродить духовность российского общества, но лишь при условии, что религия и Церковь будут восприниматься не как анахронизм,

чудом уцелевший до наших дней, и тем более не как марионетка в руках политиков, а как равноправный социальный партнер. 800-летний опыт Владимирской епархии подтверждает, что в Церкви следует видеть первооснову российской государственности, к истокам которой российское общество должно возвратиться для избежания нравственной гибели.

Литература

1. Архив Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Владимирской области.

2. Атлас современной религиозной жизни России: [в 3 т.] / Кестонский институт. - М.; СПб.: Летний сад. – 2005. -Т. 1 / отв. ред.: М. Бурдо, С. Филатов. - 2005. - 620 с.

3. Владимирская и Суздальская епархия: [сайт]. - URL: http://www. pravenc. ru/text/154964. html

4. Дело № 18/5 «Материалы религиозных центров». Начато 03 января 1978 г. Окончено 02 января 1979 г. // Архив Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Владимирской области.

5. Дело б/н «Переписка по подготовке и празднованию 1000-летия Крещения Руси в городах Владимире и Суздале. 1987-1988 гг.» // Архив Уполномоченного Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Владимирской области.

6. Минин, С. Н. Вопросы создания системы духовно-нравственного воспитания в государственных и негосударственных образовательных учреждениях // Мировоззренческие предпочтения жителей Владимирского края: история и современность / под. ред. В. Н. Константинова. – Владимир: Маркарт, 2003. - 116 с.

7. Мухин А. О состоянии религиозных организаций и религиозности населения Владимирской области. - Владимир: ВООО Знание РСФСР, 1966.- 35 с.

8. Сафронов, С.Г. Русская православная церковь в конце XX в.: территориальный аспект. – М.: Московский центр Карнеги, 2001. – 100 с.

Федоров В.Ф.

ЕВРОПЕЙСКИЙ ВЫБОР, ЕВРОПЕЙСКИЕ ЦЕННОСТИ И МИССИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В РОССИИ

В начале мая этого года глава МИД Швеции Карл Бильдт заявил: «православие - главная угроза для западной цивилизации».[38] Это утверждает один из разработчиков Восточной политики ЕС. По словам К.Бильдта, **Президент РФ** демонстрирует приверженность не общемировым, а православным ценностям. «Новая антизападная линия Путина опирается на глубоко консервативные и антидекадентские православные идеи»[39]. Мало того, что заявление европейского политика не политкорректно, оно вызывает недоумение. Вспомним, что среди членов ЕС находятся четыре страны с преобладающим православным населением: Греция, Кипр, Румыния и Болгария (а также страны с частично православным населением в Латвии и Эстонии), а в очереди на вступление в ЕС находятся ещё три православные страны Македония, Сербия, Черногория. Соглашения об ассоциации с ЕС подписывают православные Молдавия, Украина и Грузия.

Чтобы показать, что представление о православии у автора этого заявления (как и у согласных с ним) глубоко ошибочно, нужен спокойный и обстоятельный диалог как политологического, так культурологического и религиоведческого характера. Прежде всего приходится констатировать, что большинство гуманитарных понятий и терминов в нашем современном даже академическом словоупотреблении чрезвычайно размыты и не опираются на нормативную базу. Так цитированные выше слова европолитика: западная цивилизация, общемировые и православные ценности, кон-

[38] http://www.iarex.ru/news/47530.html
[39] http://telegraf.vesti.lv/news/shvedskii-ministr-glavnaya-ugroza-eto-pravoslavie

сервативные и антидекадентские православные идеи, - все они требуют строгих определений, чтобы соглашаться или возражать тому, кто их употребляет. То же самое касается и таких ныне часто произносимых понятий как европейские ценности и европейский выбор. Само представление о Европе в массовом сознании (в частности в православном) сводится зачастую к тому, что она бездуховна и нехристианская, тогда как у нас в России вера жива и обличает растленных европейцев. Европа – это однополые браки, ювенальная юстиция, “греховная толерантность” и прочее. К последним названным порокам и сводится, порой, представление о европейских ценностях.

Любопытно, что от довольно консервативных политиков, общественных деятелей и работников СМИ России мы слышим совсем другие ассоциации с понятием европейские ценности. Депутат ЗАКСа СПб Виталий Милонов утверждает: «Если рассматривать европейские ценности в классической традиции, то это ценности христианства… Это консервативно-традиционные ценности».[40] Ведущий программ 1-го канала Михаил Леонтьев: «Я понимаю европейские ценности как христианскую традицию».[41] Телеведущий Аркадий Мамонтов: «Положительные ценности — это прозрачность финансов, система состязательности в судах, борьба с коррупцией, социальная помощь населению…, я имею в виду шведский социализм. То есть примат человеческой жизни, все для человека. Это хорошо, нормально и никаких вопросов не вызывает. Но есть и то, что вызывает у меня резкое неприятие и с чем я никогда не соглашусь. Во-первых, отказ Европы от признания христианства и христианских ценностей как основополагающих и то, что они были основой европейской цивилизации».[42] Все эти же российские граждане и многие другие практикуют на самом деле другое словоупотребление: «Сейчас европейскими ценностями считается то-

[40] **http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html**
[41] **http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html**
[42] **http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html**

лерантность, в том числе выходящая за рамки нормальных человеческих понятий, либеральная демократия — определенный, строго нормированный тип политического устройства, определенный тип экономики, тоже очень нормативный… европейские ценности — это непреодолимая воля сдохнуть и наконец закончить историю европейской цивилизации».[43]

Все чаще и все эмоциональней звучат сегодня в России заявления о неприятии для россиян европейского выбора и европейских ценностей, особенно после европейского выбора Украины. Поэтому с новой силой обостряются дискуссии полутора столетней давности, является ли Россия Европой.

Полезно поразмышлять вместе с украинским философом Михаилом Черенковым на тему «Из Европы ли дьявол?**».**[44] Он ставит такой вопрос ссылаясь на Джеймса Смита, автора книги «Кто боится постмодернизма?».[45] Автор книги не боится постмодернизма и не советует бояться другим. Напротив, он демонстрирует хороший пример позитивных христианских прочтений постмодернистских тезисов. Первая глава книги – «Из Парижа ли дьявол?» - призывает не демонизировать Деррида, Лиотара и Фуко. «Вопросы Джеймса Смита, - считает Михаил Черенков, - могут быть распространены не только на постмодернизм как господствующее умонастроение, но и на весь современный мир, пока остающийся европоцентричным: «Кто боится Европы?», «Из Европы ли дьявол?».[46]

Европа ли Россия, и что такое европейские ценности?

В нашем во многом последнее время анти-европейски настроенном обществе и особенно ради приверженцев патриотического признания традиции полезно вспомнить слова Достоевского: «Нам от Европы никак нельзя отказаться. Европа нам второе отечество, — я первый страстно ис-

---

[43] Михаил Леонтьев. **http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html**
[44] http://www.religion.in.ua/main/daycomment/23518-iz-evropy-li-dyavol.html
[45] Смит Дж. Церковь и постмодернизм. – Коллоквиум, 2012
[46] http://www.religion.in.ua/main/daycomment/23518-iz-evropy-li-dyavol.html

поведую это и всегда исповедовал. Европа нам почти так же всем дорога, как Россия…».[47] Осознание того, насколько дорога нам Европа помогло бы понять нам представление о том, что такое европейские ценности. Вызывает недоумение высказывание министра культуры В. Мединского:

«Понятие европейские ценности - плод возбужденного ума интеллектуалов от североатлантической пропаганды, их не существует».[48] Негативно руководитель Минкульта отзывается и об общечеловеческих ценностях: «как правило под эгидой общемировых, так называемых общечеловеческих, или еще циничнее - европейских ценностей, одно государство пытается навязать ценностную шкалу своей элиты другим народам, вот и все».[49]

Приходится признать, что сегодня отношение к общечеловеческим ценностям варьируется от полного отрицания существования такого понятия до постулирования их конкретного списка. Одной из промежуточных позиций является, например, формулируемая Френсисом Фукуямой идея о том, что в условиях современного мира, где никакое сообщество людей не существует изолированно от других, для мирного сосуществования культур некоторая общая система ценностей просто необходима.[50]

Рассказывая о международном исследовании базовых ценностей людей, населяющих разные страны, включая Российскую Федерацию, заведующий сектором исследования личности Института социологии РАН и заведующий лабораторией сравнительных исследований массового сознания Высшей школы экономики Владимир Магун утверждает: «Россия – европейская страна, и нам всем важно понимать наши сходства и отличия от других европейцев». Не вдаваясь в детали исследования, отмечу лишь

---

[47] Достоевский, Дневник писателя, январь 1877, 2.
[48] http://newsland.com/news/detail/id/1253982/
[49] Там же
[50] Фукуяма, Ёсихиро Фрэнсис. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции = Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution / переводчик М. Б. Левин. — М.: АСТ, Люкс, 2004.

один из его выводов: «мы не находим (у россиян) ни повышенной духовности, ни коллективизма-соборности. Скорее наоборот: озабоченность материальным благополучием и преследование собственных интересов в ущерб благополучию окружающих». Любопытно также, что одним из изучаемых ценностных факторов была «открытость», но о ней позже в связи с анализом понятий: конфессиональная открытость, религиозный плюрализм и религиозная толерантность.

Пожалуй, самым известным и обстоятельным ответом на вопрос «Европа ли Россия?» в XIX в. была книга Н.Я.Данилевского, естествоиспытателя, философа и культуролога. Если ее второе издание[51] в 1871 г. тиражом 1200 экземпляров так и не было до смерти автора в 1885 г. распродано, то тираж переиздания 1991 г. в количестве 90 тыс. экземпляров разошелся моментально[52], что, конечно же, свидетельствует об актуальности и темы, и позиции автора. Подзаголовок книги «Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому". В ней впервые в мировой науке был дан анализ цивилизаций (в том числе российской), предвосхитивший последующие изыскания Г. Шмоллера, А. Тойнби и Л. Гумилева.

Очень высокую оценку этой работе дал знаменитый русский социолог и культуролог, живший после 1923 г. в США, Питирим Сорокин: "Начатая как политический памфлет высочайшего уровня, она демонстрирует политическую дискуссию такой пробы, что превращается в выдающийся трактат по философии, истории и социологии культуры и оканчивается как образец необычайно проницательного и верного по существу политического прогнозирования и проповеди". [53] Разумеется, что сегодня, через 150

[51] первое было журнальное. «Заря». 1869-1871.

[52] В 1995 г. осуществлен новый выпуск книги, подготовленный издательством "Глаголъ" совместно с Санкт-Петербургским университетом, тиражом 14 тыс. экземпляров. Работа была опубликована также в США.

[53] цит. по кн. Балуев Б. Споры о судьбах России. Н.Я. Данилевский и его книга "Россия и Европа". Тверь, Издательский дом Булат, 2001.

лет, не со всем, что утверждается в этой книге, можно согласиться. Так, например, Китай и Индия, о которых также пишет Данилевский, сегодня не являются умирающими цивилизациями, а переживают эпоху обновления.

Данилевский размышляет: *«Итак, принадлежит ли Россия к Европе? ... Как угодно, пожалуй - принадлежит, пожалуй - не принадлежит, пожалуй - принадлежит отчасти и притом, насколько кому желательно. В сущности, же, в рассматриваемом теперь смысле, и Европы вовсе никакой нет, а есть западный полуостров Азии… Неужели же, однако, громкое слово "Европа" - слово без определенного значения, пустой звук без определенного смысла? О, конечно, нет! Смысл его очень полновесен - только он не географический, а культурно-исторический…».*[54]

Сегодня, все же, среди российских политологов, ученых, политиков, интеллигенции достаточно широко распространено убеждение, что «Россия была, есть и будет европейской страной… она принадлежит к европейскому христианскому миру, ее тысячелетняя история - интегральная часть общеевропейского процесса. При всем российском смешении народов и племен, основополагающим является европейский культурный код. Европейские идеалы, равно как европейская наука и искусство, владеют умами и сердцами россиян. Европейская история так или иначе отозвалась в отечественном самосознании, воздействуя на становление России как государства и нации. Нас связывает единое духовное борение, общие идеалы добра и красоты. Судьба Европы - наша судьба».[55]

Российские ученые, авторы книги "Европа: вчера, сегодня, завтра", в которой анализируются основные тенденции экономического, политического, социального и культурного развития Европы на рубеже XX-XXI вв.,

---

[54] Данилевский. Россия и Европа. http://vehi.net/danilevsky/rossiya/03.html

[55] Может ли Россия снова войти в Европу? Запад многое потеряет, если изолирует Москву Анатолий Иванович Уткин - доктор исторических наук, руководитель Центра международных исследований Института США и Канады РАН.

а также место и роль Европы в современном многополюсном мире, ее вклад в процессы глобализации экономики, становление новой политической системы и роль в мировой системе обеспечения безопасности на планете, решительно утверждают "Россия была и всегда будет Европой", "Россия - неотъемлемая, органическая часть европейской цивилизации"[56]. Однако при этом они добавляют: "Россия - это не только Европа, но и Азия"[57].

Это замечание, а также опыт экономического и политического развития России в последние 15 лет свидетельствуют о том, что ответ Данилевского продолжает оставаться актуальным, со все той же неоднозначностью. Российское общество в лице своей научной элиты постепенно осознает, что результаты очередной попытки резкой вестернизации страны оказались, как минимум, столь же болезненны и противоречивы, как и результаты прежних вестернизаций, ибо «демократия, - по утверждению самих либеральных экономистов-реформаторов, - сходу не получилась... Что же получилось? Беспорядочное распределение собственности и власти с концентрацией их на одном полюсе и росте бедности на другом”.[58] У многих появилось убеждение, что России ничто не поможет, процветание — не ее удел: таков национальный характер, такова культура России, которые, по их мнению, не переделаешь.

Для российского мыслителя XIX в. мерой истинной европейской цивилизации были «литература, способная обнимать все главные стороны национальной жизни, наука, обладающая свободой исследования и достаточно распространенная, чтобы служить также практическим потребностям народной жизни; наконец, та степень гражданственности, на

---

[56] Европа: вчера, сегодня, завтра. Под ред. акад. Н. Шмелева. М.: Экономика, 2002. с.3
[57] там же, с. 4.
[58] так говорит, в частности, Евгений Ясин, не только экономист высокого уровня, но и один из тех, кто осуществлял ельцинские реформы.

которой общественная самодеятельность является правом и обычаем».[59] И если литература и наука не были фактором разделения, то, по мнению Пыпина, - в отношении гражданственности «вопрос о русской цивилизации и присоединении к культурному миру чрезвычайно осложняется»[60].

Когда речь идет о том, каковы сегодня представления о европейских ценностях в массовом сознании, то помимо цитированных выше негативных высказываний у значительной части[61] населения России есть и положительные представления. Но, конечно, те российские граждане, которые живут в Европе говорят более развернуто: «Европейские ценности — обычные европейские ценности: доброта, честность, взаимопомощь, неприятие несправедливости, уважительное отношение к другим людям и к закону»[62], «европейские ценности — это свобода слова, уважение человеческого достоинства, равенство, демократия, независимость судов, соблюдение законов, толерантность и рыночная экономика».[63]

Три года назад журналистка «Новой газеты» выступила против идеи объединенной Европы, всеобщего избирательного права, социальной справедливости, мультикультурализма, государственного регулирования и назвала ценности, присутствующие в Европе, не европейскими, а социал-демократическими. Она утверждала, что Европа потеряла свою силу и власть к настоящему моменту именно потому, что вышеупомянутые ценности исповедовала.

В ответ на такое заявление прокатилась волна обвинений и обличений этой журналистки в том, что ее взгляды «совершенно дикие и морально устаревшие»,[64] в расистских обертонах и ненависти к низшим социаль-

---

[59] Пыпин А.Н. Россия и Европа//Метаморфозы Европы. М. Наука. 1993. с. 126.
[60] Пыпин А.Н. Россия и Европа//Метаморфозы Европы. М. Наука. 1993. с. 126.
[61] См. исследование В.С.Магуна, упомянутое выше.
[62] Интервью с Дмитрием Врубелем http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html
[63] **интервью с** Евгением Ксензенко http://pda.mn.ru/society/20131125/363535896.html
[64] А. Лошак http://www.svoboda.org/content/transcript/24318397.html

ным классам,[65] в социальном шовинизме.[66] Статью посчитали неолиберальным дискурсом и новым политическим трендом.

Какова же должна быть позиция православного миссиолога? Миссиолога, то есть православного аналитика, обеспокоенного тактикой и стратегией Церкви в современном обществе. Очевидно, что нормативного определения понятия «европейские ценности» предложить не удастся. Каждую из так называемых ценностей имеет смысл обсуждать отдельно. Представляется чрезвычайно актуальным остановиться на двух тесно связанных друг с другом категориях – свободе совести и религиозной толерантности. Их непререкаемо относят к европейским ценностям, и они укоренены в христианской традиции. Идея свободы совести впервые была сформулирована христианским апологетами в конце II - начале III в. Обращаясь к языческой власти, они указывали на абсурдность требований к христианам поклоняться языческим богам через насилие. «Это не может быть приятно вашим богам, если мы не искренни!».

О свободе совести и религиозной толерантности

После утверждения Федеральной целевой программы «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе» на 2001-2005 гг.[67] и принятия в Санкт-Петербурге Программы гармонизации межэтнических и межкультурных отношений, профилактики проявлений ксенофобии, укрепления толерантности в Санкт-Петербурге на 2006-2010 годы[68] состоялось огромное количество конференций, вышло множество публикаций по теме толерантность. И, все же, в отношении религиозной толерантности до сих пор в религиозных

---

[65] Е. Деготь http://www.svoboda.org/content/transcript/24318397.html
[66] К. Чухров http://www.svoboda.org/content/transcript/24318397.html
[67] http://dob.1september.ru/2003/23/10.htm
[68] http://www.ask.com/web?qsrc=2417&o=15184cr&l=dis&locale=ru_RU&tpr=2&q=%D0%BF%D1%80%D0%BE%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%BC%D0%BC%D0%B0+%D1%82%D0%BE%D0%BB%D0%B5%D1%80%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B8+%D1%81%D0%B0%D0%BD%D0%BA%D1%82-%D0%BF%D0%B5%D1%82%D0%B5%D1%80%D0%B1%D1%83%D1%80%D0%B3

общинах нет единодушия в отношении этой ценности. Есть много факторов, как культурологических, так и психологических, объясняющих этот феномен негативного отношения. Такая ситуация требует сегодня тщательного анализа.

Год назад отмечалось 1700-летие Миланского эдикта. 17 мая Константинопольский Патриархат совместно с Советом епископских конференций Европы отметил весьма значимую для Европы и всего мира дату, организовав конференцию, посвященную религиозной свободе.

Указ императора Константина, датируемый 313 годом, предоставил право свободно следовать любому вероучению как христианам, так и последователям других религий на территории Римской империи.

Конференцию возглавлял кардинал Эстергом-Будапешта Петер Эрдё и глава митрополии Константинопольской Православной Церкви во Франции митрополит Галльский Эммануил.

«Прошло 1700 лет после Миланского эдикта, но христиане во всем мире продолжают умирать за верность Христу, в то время как в Европе процветают нетерпимость и дискриминация в отношении христиан», — говорит митрополит Галльский Эммануил.

«Мы считаем, что будет уместно вспомнить годовщину этого важного указа для истории Европы на семинаре, который позволит нам подвести итоги религиозной свободы в Европе и мире, а также напомнить, что христианство являлось подарком для тех обществ, которые приветствовали его», — добавил он.

На конференции, которая состоялась в Стамбуле 17 и 18 мая, выступили ученые из Йельского университета и библиотеки святого Амвросия, а также представители еврейской и мусульманской общин и правительства Турции. Митрополит Волоколамский Иларион принял участие в мероприятии. Председатель ОВЦС огласил приветствие Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла участникам форума.

Строго говоря эта тема заслуживает и научно-исторического анализа, поскольку Эдикт был провозглашен совместно с соправителем Лицинием, и у него был предшественник – эдикт Галерия 2011 г. 30 апреля 311 года римский император Галерий издал в Сердике, на месте которой сегодня находится болгарская столица София, эдикт, который прекращал вековые гонения против христиан. То был великий цивилизационный акт, единственный в своем роде документ, впервые формулировавший идею религиозной терпимости. Текст Сердикийского эдикта полностью сохранился на латинском и греческом языках. Его издание стало поворотным моментом в истории, который создавал условия для официальной христианизации Европы и мира. В современной культуре этот документ известен как „Эдикт толерантности".

Связь этих двух документов интересна, но для нас сегодня важно, что не только торжественные даты 2011 и 2013 гг. побуждают нас снова и снова обсуждать проблему веротерпимости, то есть религиозной толерантности. Для многих противников толерантности это понятие представляется продуктом либерализма нового времени и уже поэтому вызывает негативную реакцию.

Православие и веротерпимость

Среди факторов, порождающих внутри-религиозные конфликты, таких, например, как ревнительство не по разуму, еще одним фактором возникающих этно-религиозных и внутрицерковных конфликтов является недооценка принципа свободы совести, недостаток веротерпимости (религиозной толерантности). Сегодня отношение к толерантности в православных (и не только) кругах зачастую негативное. К сожалению, не только высказывания людей малообразованных, но и публичные заявления некоторых православных иерархов и администраторов свидетельствуют о том, что понимание толерантности в церковной среде не соответствует научному и политическому понима-

нию этой категории. Неприятие толерантности как ценности означает интолерантность, нетерпимость, и прежде всего неприятие веротерпимости. Неожиданно было слышать от приснопамятного Святейшего Патриарха Алексия II в декабре 2007 г. следующее суждение: «Сегодня мы сталкиваемся с ситуацией, когда не просто разрушаются традиционные ценности, но и активно внедряются в общественное сознание ценности ложные, например толерантность, возведенная в ранг фундаментальной основы современного западного общества. Все существующие программы по формированию толерантности нацелены не столько на воспитание в людях «терпимости», сколько на изменение духовных основ личности и характера межличностных взаимоотношений»[69]. Со своей стороны, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, сегодняшний Предстоятель РПЦ, заявил о том, что толерантность является пройденным этапом межнациональных и межрелигиозных отношений. «Слово толерантность описывает определенный этап, я хотел бы подчеркнуть, промежуточный этап в развитии межрелигиозных отношений. Толерантность – это пройденный путь, это реальность, которая осталась за нашей спиной», – заметил Патриарх Кирилл в своей реплике на выступление президента Армении в ходе заседания Президиума Межрелигиозного совета СНГ[70]. Таким образом, хотя это и пройденный этап, но, очевидно, за ним признается необходимость.

«Опыт взаимодействия традиционных религий включает в себя такое понятие, как диалог и сотрудничество – это куда больше, чем толерантность» – заключил патриарх Кирилл. Однако, именно способность и готовность к диалогу входит в понятие толерантность, согласно Декларации принципов толерантности.

[69] http://www.patriarchia.ru/db/text/356093.html
[70] http://www.pravoslavie.ru/news/50152.htm

Следует помнить, что уже в XIX в. в православной публицистике имела место острая полемика *за* и *против* терпимости. Достаточно вспомнить статью покаявшегося революционера Льва Тихомирова «К вопросу о терпимости». Свою жесткую полемику с Владимиром Соловьевым он начинает так: «Терпимость — превосходное личное качество. Терпимость — необходимый принцип политики, особенно в стране, где живут люди различных вероисповеданий и народностей. Терпимость, сверх того, национальное свойство, от которого русский человек даже и не способен отделаться. Но терпимость есть также понятие, которым у нас до чрезвычайности злоупотребляют люди беспринципные и безразличные, с одной стороны, и люди, эксплуатирующие эту беспринципность, — с другой. Понятие гибкое, легко поддающееся подтасовке софистов… Этих бесцеремонных софистов в интересах самой терпимости нельзя не осаживать, потому что в конце концов, обманом толкая русского человека из нелепости в нелепость, они рискуют пробудить в этом природно столь терпимом человеке жгучую ненависть к этому своему свойству, во имя которого он делается игрушкой не только праздно болтающих риторов, но даже прямых врагов своих».

Далее автор разъясняет свою позицию: «…г-н Соловьев требует полной *равноправности* вер и народностей в России. Это равноправность не в одних гражданских правах личностей, подданных. Мы должны предоставить одинаковые с собой права на все, что нужно для существования и свободного развития, всем обществам, коллективностям, какие есть или захотят возникнуть в пределах Российской империи. Еврей, поляк, немец, армянин, турок, бурят, китаец должны в России иметь такое же право на развитие и усиление своей Церкви или культа и своей народности, какое право имеет русский на развитие православной Церкви и русской народности». Приходится признать, что довольно многим нашим согражданам близки эти и дальнейшие возмущения Тихомирова: «По точному смыслу

аргументации г-на Соловьева неизбежно заключение, что не только принудительно, а вообще никакими облегчениями, поощрениями и т. п. глава государства не имеет права поддерживать своих единоверцев и единоплеменников, ибо всякое преимущество, им данное, столь же нарушает равноправность, как и меры принуждения против иноверцев или иноплеменников. Ведь мы не можем желать, чтобы другие имели более удобств действия, нежели мы. Стало быть, и своим мы не должны давать никаких преимуществ в средствах существования и действия. Итак, по логике г-на Соловьева, христианское государство есть государство, либерально безразличное к вере. Абсурдность этого вывода понятна всякому, но не всякий еще видит, кто виноват в получаемом абсурде: христианство ли, или справедливость и терпимость, или сам г-н Соловьев?» Обличитель Соловьева пишет это еще до появления манифеста 1905 г. и совсем не прозревает трагедии преследования религий в XX в., которая не в последнюю очередь была обусловлена духовной слепотой тех, кто отрицал необходимость обновления — инкультурации. Дело в том, что секуляризация, материалистическое просвещение, воинствующий атеизм — все эти беды вызваны пороками клерикализации общества, а также сопутствующими болезнями (магизмом, фарисейством, триумфализмом и проч.). Отличие клерикализации общества от его воцерковления это прежде сего игнорирование принципа свободы совести.

Нетерпимость, агрессивность, большевистский поиск врагов и их агентов, нежелание начинать анализ болезней церковного общества с себя, навешивание ярлыков (демократ, либерал, обновленец, модернист, гуманист, защитник толерантности, не патриот) характерны для такого психологического типа личности, который и обусловливает модель поведения, называемого нынче фундаменталистским. Зачастую этому феномену сопутствует язык церковно-политической или просто политической демагогии, язык фарисеев. Их мотивы связаны не с преданностью Церкви, но с

феноменом прелести, известного в аскетике порока. Стремление же к мирному сосуществованию через диалог, через миссионерское сотрудничество, породившее экуменическое движение, чуждо этим далеким от веротерпимости и от всякой терпимости носителям — не веры, но идеологии.

Полезно обратиться к статье протоиерея Стефана Остроумова «О веротерпимости». Это — хороший пример тому, что и до 1917 г. в Православной Церкви России было понимание ценности веротерпимости – религиозной толерантности.

Необходимые элементы стратегии примирения. Воспитание религиозной толерантности.

При том, что воспитание толерантности - единственно надежная стратегия примирения в этно-религиозных конфликтах, понятие религиозной толерантности не является достаточно знакомым религиозной общественности, в том числе богословам и пастырям различных религиозных общин. Обратим внимание хотя бы на православные общины, как на наиболее многочисленные в России. Очень часто раздаются голоса духовенства и мирян о неприемлемости этого понятия. Тому много причин. Прежде всего, нежелание употреблять термин с латинским корнем, предполагая, что русское слово терпимость его полный аналог. А быть терпимым к инакомыслию, к ложным вероучениям, по мнению многих православных, недопустимо. Другой фактор – это неверное представление о том, что политкорректность – это один из аспектов толерантности, в то время как современные проявления политкорректности в западной культуре вызывают не просто осуждение, но насмешку и активное неприятие. Здесь очень важно понять, что культура политкорректности и культура толерантности две диаметрально противоположно направленные стратегии. Культура политкорректности предлагает убрать все религиозные символы, чтобы они не ущемили религиозных чувств инако-верующего. Культура же толерантности воспитывает терпимое отношение к религиозному плюрализму как к

реальности. Поэтому символы и прочие проявления иной религиозной культуры не раздражают и не оскорбляют человека, воспитанного в культуре толерантности. И, наконец, принципиально важно рассматривать понятие толерантность как terminus technicus, определением которого является Декларация о толерантности ООН 1995 г.

Еще одно важное положение в стратегии примирения – это знакомство с практикой поиска христианского единства (экуменизмом) и с практикой межрелигиозного диалога, который становится все более очевидно необходимым, если осознать необходимость уже давно возникшего диалога верующих и неверующих.

Неприятие толерантности и анти-экуменизм высоко коррелируют. К сожалению, не только выступления людей малообразованных, но и заявления некоторых православных иерархов свидетельствуют о том, что понимание толерантности в церковной среде не соответствует научному и политическому пониманию этой категории. Неприятие толерантности как ценности означает интолерантность, нетерпимость и прежде всего неприятие веротерпимости. Полезно вспомнить, что понятие терпимость уже в XIX в. принималось некоторыми консервативными мыслителями в штыки. Достаточно обратиться к полемике Л. Тихомирова с В. Соловьевым[71].

В религиозных общинах необходимо также разъяснять, что религиозная толерантность это не только требование современного общества, но и религиозная ценность. В частности, христианское понимание миссии (включая православное) немыслимо без установки на толерантность. Причем под миссией в современной миссиологии понимается не обретение новых членов в общине, но свидетельство веры плодами духовной жизни. Возражения против толерантности как ценности опираются чаще всего на вопрос о пределах толерантности. Это естественный вопрос, но на него

[71] *Тихомиров Л.* К вопросу о терпимости. URL: http://derzava.com/art_desc.php?aid=123 (дата обращения —11.03.13)

есть очевидный ответ— «всему есть предел», и воспитание чувства меры, как и нравственного вкуса, также должно быть задачей воспитания личности. Проще всего почувствовать положительную ценность толерантности в противопоставлении ее интолерантности — нетерпимости. Психология нетерпимости и фанатизма должна быть чужда христианину. То же самое скажет представитель иудаизма и мусульманства. Однако в каждой из религий известны «ревностные не по разуму» энтузиасты и «конфессиональные патриоты», которых принято называть фанатиками.

О неприемлемости интолерантности

Н. А. Бердяев отмечает, что «человек, в котором нетерпимость дошла до каления фанатизма, подобно ревнивцу, всюду видит лишь одно, лишь измену, лишь предательство, лишь нарушение верности единому, он подозрителен и мнителен, всюду открывает заговоры против излюбленной идеи, против предмета своей веры и любви»[72].

Сегодня среди «ревнителей православия» можно встретить людей, одержимых манией преследования, чувствующих себя окруженными врагами. Им мерещатся мировые правительства и заговоры. Такие страхи превращают их самих в гонителей и преследователей. Фанатику диавол всегда кажется страшным и сильным, он верит в него более, чем в Бога. Вера фанатика отрицательная. Актуально и сегодня звучат слова Бердяева, рассуждавшего о фанатизме в период расцвета нацизма: «Человек, допустивший себя до одержимости идеей мировой опасности и мирового заговора масонов, евреев, иезуитов, большевиков или оккультного общества убийц,— перестает верить в Божью силу, в силу истины. . . Такой человек есть, в сущности, предмет психопатологии и психоанализа. Маниакальная идея, внушенная страхом, и есть самая большая опасность. Сейчас фанатизм, пафос общеобязательной ортодоксальной истины обнаруживают себя в фашизме, в коммунизме, в крайних формах религиозного догматизма и

[72] *Бердяев Н.А.* О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. 1997. №9. С. 41.

традиционализма»[73]. Фанатик всегда нуждается во враге, всегда должен кого-либо казнить. Фанатизм, как правило, означает социальное принуждение. Или он может принимать формы самосжигания, как, например, в крайних течениях русского раскола. Фанатизм крайней ортодоксии в религии носит сектантский характер. Чувство удовлетворения от принадлежности к кругу избранных есть сектантское чувство. Фанатизм накаляет волю и организовывает для борьбы, для причинения мучений и для перенесения мучений.

Одним из ярких проявлений установки на толерантность в православном миссионерском опыте является история, рассказанная митрополитом Сурожским Антонием (Блюмом).

Весьма поучителен рассказ[74] из жизни старца Силуана о том, как он разговаривал с одним из православных миссионеров на Востоке и его спрашивал: Ну как же у вас идет миссия? – Очень неуспешно.

Китайцы такие тупые, такие невосприимчивые, ничего не воспринимают. – Силуан говорит: А как же вы с ними поступаете? – Ну, я иду в капище, им говорю: смотрите на свои идолы, сбросьте их, это камень, это дерево, это изуверство! – А что случается дальше? – Они меня из капища выкидывают и остаются при своем...– И тогда ему Силуан говорит: А знаете что: вы могли бы пойти туда, посмотреть, как они молятся, сколько у них благоговения и благочестия, и позвать нескольких из их священников и сказать: давайте сядем на ступеньки и поговорим; расскажите мне о своей вере... И каждый раз, когда они что-нибудь скажут близкое к христианству, вы могли бы им сказать: Как это прекрасно! Но у вас чего-то не хватает. Хотите, я вам скажу? – и прибавить ту солинку, которая может превратить приторность того, что вы слышали, во что-то —вкусное, живое. Вот, если бы вы так делали, постепенно они усвоили бы очень многое из христиан-

[73] *Бердяев Н.А.* О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. 1997. №9. С. 44.
[74] Об этом пишет Митрополит Антоний (Блюм). О встрече. М.

ской веры; а когда вы им говорите, что всѐ, во что они верят, неправда, они не могут согласиться, потому что опытно знают, что многое – правда.

Открытость, религиозная толерантность и экуменизм как миссионерские ценности.

Сегодня существенной характеристикой европейского интеграционного потенциала является экуменическая открытость. Я имею в виду атмосферу в обществе, которая свободна от ложных конфессиональных стереотипов, порождающих напряжения и конфликты. В первую очередь речь идет о межконфессиональных напряжениях внутри христианства, но, разумеется, перспектива здесь шире и следует иметь в виду межрелигиозные отношения в целом. Эта тема требует подробного анализа. Мало вероятен успех интеграции, если до сих пор весьма прохладны православно-католические отношения в России. Некоторая острота анти-экуменических православных выступлений спала, призывы выйти из ВСЦ звучат реже, но в массовом сознании мирян и духовенства царит пока экуменическое невежество. Документ Архиерейского собора РПЦ 2000 г. ориентирует на стремление к единству, но ситуации к лучшему он не изменил. Необходима серьезная экуменическая стратегия в богословском и религиозном образовании. Замечу также, что в России не проявлено никакого интереса к документу «Charta Oecumenica». Русская Православная Церковь, хотя и участвовала в его создании, подписывать не стала.

Что касается перспективы экуменического воспитания, то здесь можно провести параллель с размышлением Достоевского, выше цитированное: «Европа нам второе отечество».

Дефицит экуменичности и открытости – это недостаток религиозного образования в целом. Пока что мы еще не изжили идеологизированность нашего пост-коммунистического сознания и не открыли для ищущих ценностей нашей веры. Мы пока еще не осуществляем в полной мере нашу

христианскую миссию в пост-тоталитарном обществе. Есть уже добрые знаки, такие как «Социальная концепция», но нет еще открытости и толерантности не только к инославным и иноверцам, но и к неверующим, а порой даже к членам своей Церкви, имеющим другое мнение.

В Европе есть большой интерес к русской религиозной мысли, например, к Владимиру Соловьеву, к представителям Парижской богословской школы XX вв. В самом деле, в русской философии всегда превалировал поиск “целостного сознания”, по терминологии Соловьева, “положительного всеединства”. При этом, однако, одновременно упрекался Запад в утрате духовной целостности в жизни и в распаде культурного творчества на отдельные в самих себе укорененные, т. е. автономные, сферы. Наиболее резко эту мысль впервые сформулировал в своей статье “Просвещение Европы” Иван Киреевский. То, что эта критика, разделяемая многими русскими философами, не простая выдумка, а действительно лежащая в основе русского творчества и связанная с русским духом культурная особенность, доказывается хотя бы тем, что Россия почти не знала искусства ради искусства. Причем многие писатели, как, например, Гоголь, Толстой и Достоевский, надеялись усовершенствовать ее христианским преображением. К сожалению, сегодня в России среди многих православных отношение к Соловьеву и ряду других религиозных философов предвзятое и негативное. Это все тот же феномен фундаментализма как «комплекса неофита», и требуется время и дополнительные творческие усилия и ресурсы, чтобы эту болезнь преодолеть.

Сегодня и для России, и для Европы, для общего нашего будущего важно осознать, что способствует интеграции, что ей мешает. Религиозно-нравственные ценности, не навязываемые и лишь провозглашаемые, но реализуемые в деле, поступке, в жизни являются духовной основой, а экстремизм во всех его агрессивных проявлениях, называем ли мы его фундаментализмом или как-нибудь по-другому, препятствует единству и интеграции.

Сегодня необходим не только межконфессиональный христианский диалог, не только межрелигиозный диалог, но, прежде всего, диалог верующих и неверующих, религиозных и нерелигиозных людей, диалог гуманитарных и естественно-научных дисциплин, диалог специалистов и непосвященных во все проблемы технологий. Это общехристианская миссия, н поэтому и православная и для православия особо актуальная потому, что верность традиции обусловливает очень непростое вхождение в культуру православия. Помощь тем, кому намерено православие открыться требует больших усилий, чем каким-либо другим христианским конфессиональным традициям.

Как часто не хватает такого общего языка, чтобы не возникали проблемы в словоупотреблении таких терминов как духовность, святыня, почитание святынь, вечная память и др. Разумеется, даже в современном плюралистическом и либерально-демократическом обществе христианство и потому православие сохраняет свою миссионерскую направленность. Однако миссия понимается не в смысле обретения новых членов общины, но как роль и задача Церкви, то есть прежде всего просвещение через диалог и открытость в общении.

Фортова Л.К., Юдина А.М.

К ВОПРОСУ О НРАВСТВЕННОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ДИАЛОГЕ В ТРУДАХ В.С. СОЛОВЬЕВА

Воспитание человека посредством образования – сложный и неоднозначный процесс. В настоящее время существует множество концептуальных подходов к данной проблеме. В связи с этим возникает тот замечательный плюрализм теоретических воззрений, когда уместно сказать, что

за самим процессом предмет и задачи теряются, выглядят более вторично. Это определяет основу рассматриваемой проблемы. Авторитарность в образовании, возникающая в таких условиях, не тяготеет ни к полемике, ни к диалогу. Происходит процесс постепенного отчуждения на разных уровнях коммуникации. Так как каждый из подходов подвержен в некоторой степени индивидуализации, научному эгоизму, это вызывает непосредственный интерес. Разработанное В.С. Соловьевым понимание нравственности ее непосредственное значение способствует сокращению пропасти между сторонами образовательного диалога.

Прежде, чем затронуть тему коммуникации в образовании, уместно задаться вопросом о ее первопричине. В.С. Соловьев определяет ее как жизненный смысл. Действительно, при отсутствии гармоничного развития личности может произойти то, что Соловьев В.С. будет называть дальше внутренней несостоятельностью людей, рассуждающих о небытии, предпочитая бытие [2, с.3]. Исходя из этого, определяется множественное искажение восприятия себя в мире и мира вообще. Крайней степенью этого искажения выступает самоубийство [2, с.3]. Самоубийцы тоже невольно свидетельствуют о смысле жизни, так как их отчаяние в ней происходит оттого, что она не исполняет их произвольных и противоречивых требований, исполнение которых, однако, было бы возможно только при бессмысленности жизни, и, следовательно, неисполнение говорит за присутствие в жизни смысла, которого эти люди не хотят знать по собственному неразумению [3, с. 48]. Данные условия определяют необходимость поиска такого фактора, который, не нарушая естественного мировосприятия, сократит погрешности искажения информационного потока для восприятия личности. Субъективизм, не подкрепленный, ничем, кроме иллюзий, не стремящийся к объективному пониманию мира – утопия, недопустимая в процессе генезиса и становления личности. Смешение и путаница в основных

принципах мировоззрения ведут человека к хаосу, который нередко выступает условием отрешенности и пустоты.

Нравственность выступает регулятором естественных ресурсов индивида, способствующих ее развитию. В качестве таких первооснов В.С. Соловьев выводит социально-биологические причины: стыд, жалость, благочестие, совесть и разум, коррелируемых между собою. По отдельности ни одна из черт не может выступать полноценным основанием для нравственности, имея дуалистические противоположные формы. Нравственная идея может быть воспринята не столько эмоционально, сколько логически, опираясь на серьёзный образовательный контекст [3, 51]. Таким образом, апеллируя только эмоциональному восприятию личности невозможно добиться того уровня осознанного приятия, который возможен при высокой степени корреляции рационально-чувственной формы.

Образование выступает огранкой методики научения самостоятельного чувственно-осязаемого отношения личности к ее собственному внутреннему состоянию и собственным действиям. [3, с.50] С одной стороны, это кажется довольно несложным бытовым навыком, который традиционно спонтанно формируется в ретрансляционном режиме, но в итоге приводит к рефлексии такого уровня, за которой не хватает содержательной базы. Очень ярко иллюстрируют это историко-политические процессы, проходящие в современных условиях. Гипостазированные псевдоисторические концепции, балансирующие на грани истинного знания и утилитаризма, приводят к мировоззренческой дезадаптации. Как можно изучать что-либо, не понимая, не видя предмет исследования?

В.С. Соловьев ставит вопрос о том, что значит в процессе воспитания личности «средство», и дает определение понятию «жалость». «Истинная сущность жалости не есть простое отождествление себя и другого, а признание за другим собственного (ему принадлежащего) значения — права на существование и наибольшее благополучие. — Эта идея жалости,

взятая в своей всеобщности и независимо от субъективных душевных состояний, с нею связанных (т. е. взятая логически, а не психологически), есть *правда и справедливость:* правда, что и другие существа однородны и подобны мне, и справедливо, чтобы я относился к ним, как к себе» [3, с. 52]. В понимании философа жалость исключает противостояние правды и утилитаризма. Правда ведет к возможности научения и формирования у личности тех качеств, которые в последующем помогут ей воспринимать реальность через чувственно-рациональную рефлексию, основанную на понимании мира и себя в этом мире, тогда как утилитаризм приводит к обострению дисгармонии социально-биологического в индивиде и приводит к усилению агрессии, страха, традиционализма. Так, анализируя проблемы возникновения нацизма, В.С. Соловьев определяет необходимость двойственного подхода к этой проблеме, поскольку реальность этого явления такова, что сформированная мифологема врага, присущая каждой из сторон, основанная, в первую очередь на природной агрессии одного и страхе другого, нуждается в лечение и работе с обеими сторонами. Утилитаризм будет искать виноватого, тогда как нравственности присуще более глубокое видение этой проблемы. Нравственность предусматривает ответственность за победу и поражение каждой из сторон одновременно, стремясь не допустить подобного в дальнейшем. В некоторой степени этот подход берет основы в трагедиях античных драматургов (Софокл, Эсхил), когда конец трагедии настолько неоднозначен, что каждый уходит с вопросом, находя ответ в своей индивидуальности. Таким образом, нравственный образовательный диалог – это такой формат общения, когда и индивидуальный и социальный уровень одинаково проработаны.

«В нравственной философии мы изучаем наше внутреннее отношение к нашим же собственным действиям» [3, с. 50]. Так, нравственность, выступающая основой образовательного процесса, в первую очередь, коррелирует с научной этикой и индивидуальной ответственностью личности

не только за то, что она делает, но и за то, чем она (личность) по сути является.

Интересным фактом является то, что детерминизм у В.С. Соловьева не является условием, исключающим нравственность. «Три общие момента нравственности: *добродетель* (в тесном смысле — как хорошее естественное качество), *норма,* или правило, добрых поступков и нравственное *благо,* как их следствие» [3, с. 56]. Исходя из этого, можно заключить, что свобода восприятия информации, присущая индивидуальной образовательной рефлексии, коррелирует с некоторым авторитаризмом, определяющим уровень ответственности.

В нормальном обществе все стороны существуют неотчуждаемо друг от друга, не равнодушные друг к другу, как составные части единого сложного существа. В.С. Соловьев определяет общество как «объективно осуществляемое содержание разумно-нравственной личности — не внешний ее предел, а существенное восполнение — нераздельная целость общей жизни, отчасти уже осуществленной в прошедшем (общее предание), отчасти осуществляемой в настоящем (общественные служения) и, наконец, предваряющей будущее совершенное осуществление (общий идеал). Общество – дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество. Нравственно-историческая задача состоит не в создании, а в сознании лично-общественной солидарности, в превращении ее из невольной в вольную — так, чтобы каждый понимал, принимал и исполнял общее дело как свое собственное» [3, с. 65] В.С. Соловьев отмечает, что это взаимодействие основывается на солидарности, которая механически не ограничивается, но тождественно дополняется, осуществляя это как, например, кровеносная и нервная системы [1, с. 184]. Таким образом, ни одна часть не может быть исключительной сама по себе и противоречива, потому что все они – части сложного организма, самостоя-

тельные и крайне необходимые. Из этого следует их взаимозависимость, определяемая исследователем как нравственная организация человечества.

Важно отметить, что основанием для диалога В.С. Соловьев видел естественный порядок «как царство безусловных целей» [1, с. 185]. Нерасторжимость поколений, выступающая как социализующий фактор, подчеркивает особенность личности в ее личностно-общественном смысле. «Из этих двух … терминов личность есть подвижное, динамическое, а общество косно-охранительное, статическое начало в истории» [3, с. 65]. Безусловно, с одной стороны абсолютно понятно, что вне индивидуальности образование обезличивает себя, но, с другой стороны, В.С. Соловьев обращает внимание на тот фактор, что нравственность, которая может и будет способна выступить условием для образовательного диалога, не может восприниматься только как субъективное чувство или «личная проповедь» [3, с. 67], поскольку это может привести впоследствии к деформации процесса социализации, потере правды, и, как следствие, приобретению псевдонравственности. В то же время, образовательный диалог призван формировать не только межвидовую, но межличностную, межиндивидуальную коммуникацию, происходящую не в замкнутом, но в социально-культурном пространстве, опираясь на осознанное восприятие корреляции различных элементов этой системы.

Литература

1. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 10 т-х Т. II. – С-Петербургъ: Просвещение, 1911

2. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 10 т-х Т. VIII. – С-Петербургъ: Просвещение, 1911

3. *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 2 т-х. Т. 1. – М.: «Мысль», 1988

Хайбулина Э.И.

К ВОПРОСУ О ПОИСКЕ ПСИХОЛОГИЧЕСКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Явление религии в современном плюральном мире неоднозначно, т.к. различные варианты религиозной картины мира более не отвергаются или принимаются абсолютно, но признаются возможными, наряду с научными картинами мира. Количество людей, идентифицирующих себя как верующие, на российском постсоветском пространстве велико. Однако остается неизученным в полной мере, насколько глубоко влияние религии на их внутренний мир. Как показывают различные исследования в области психологии, религия оказывает влияние на многие психические процессы, особенно находя отражение в структурах мировоззрения, таких как представления и образ мира.

Данные компоненты психики являются основой взаимодействия человека с миром, отношения к нему. Как утверждает Е.Ю. Артемьева, образ мира интегрирует следы взаимодействия человека с объективной действительностью в смыслы, лишенные чувственной основы[75] и являющиеся «значением-для-меня»[76]. Несмотря на то, что личностный смысл самостоятельно не отражен в слове или образе, переживается как некоторое синестезийное явление, его роль в работе психики велика[77]. С одной стороны, смысл, как основа образа мира, позволяет в процессе восприятия видеть картину целостной, извлекая из нее общую идею. Но, с другой стороны, как указывают теоретические и экспериментальные исследования А.Ю. Агафонова, О.Г. Бахтиярова, В.В. Налимова, смысл – есть единица созна-

[75] Артемьева Е.Ю. Основы психологии субъективной семантики / Под ред. И.Б. Ханиной. М.: Наука; Смысл, 1999.
[76] Леонтьев А.Н., Избранные психологические произведения В 2-х т. Т II.- М.: Педагогика, 1983.-320 с., ил.- (труды д. гл. и гл.-кор. АПН СССР).
[77] Хант Г. О природе сознания: С когнитивной, феноменологической и трансперсональной точек зрения / М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. — 555 с.

ния[78]. Согласно данным идеям, смыслы в сознании существуют как семантический инвариант, где при определенных обстоятельствах может происходить их актуализация, распаковка. Смыслы, не обладая чувственной природой, во многом остаются неосознаваемыми до момента их актуализации. Воспринимая некий объект, человек интерпретирует информацию о нем в соответствии с прошлым опытом, обобщённым в смыслах, где последние являют собой некоторого рода когнитивные гипотезы[79]. Воспринимая мир в целом, человек использует несколько наиболее обобщенных смыслов, интегрирующих весь предыдущий жизненный опыт. Эти смыслы определяют общий фон того, как человек интерпретирует каждый объект реальности, так и реальность в целом. Они формируются в течение всей жизни, являясь относительно устойчивыми, но, тем не менее, подвергаясь влиянию значительных изменений в жизненном мире личности.

Между образами восприятия и смыслами образа мира есть промежуточное звено, позволяющее информации быть осознанной в контексте системы уже имеющихся значений. Таким звеном являются представления. Они еще не лишены модальной основы, как смыслы, но уже имеют свойство обобщения[80]. В целом представление можно определить как образно-смысловую единицу познания, обобщающую прошлый, настоящий и будущий опыт о каком-либо объекте реальности или реальности в целом, выносящую на первый план субъективное значение этого объекта. Таким образом, весь жизненный опыт обобщен в частных представлениях и их системе, общий фон которых задается содержанием личностных смыслов образа мира.

---

[78] Картавенко М.В. Индивидуальные стратегии атрибутирования визуальных образов в ситуации семантической неопределенности / Диссертация. к.псх.н., Таганрог, 2007. 155с.

[79] Берулава Г.А., Берулава М.М., Боташева З.С., Непша О.В., Сагилян Э.М., Сплавская Н.В. Роль стереотипов психической активности в развитии личности/Под оющей редакцией Г.А. Берулава. – Москва, Изд-во «Гуманитарная наука», 2010. – 157 с.

[80] Лавджой А. Что такое представление? Определение термина [Электронный ресурс] // URL: http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/p/predstavlenie.html (дата обращения: 25.05.13).

Смена жизненного контекста на религиозный является существенным стимулом к изменению содержания как частных представлений, так и к модификации сферы образа мира. Смыслы образа мира являются интегральной характеристикой сознания. Смена их содержания на религиозное - это индикатор изменения на многих уровнях психики и возникновения религиозности как таковой. Подтверждением этому служат результаты наших исследований. С опорой на концепцию религиозности Г. Олпорта о существовании внутренней и внешней религиозной ориентаций, при изучении особенностей образа мира людей, идентифицирующих себя как религиозные, мы обнаруживаем характерные особенности в его содержании.

Для определения типа религиозной ориентации была использована методика Г. Олпорта, разработанная в рамках его концепции[81]. Особенности образа мира изучались с помощью методики предельных смыслов (Д.А. Леонтьев). В результате была обнаружена важная закономерность – показатели внутренней религиозности по результатам методики Олпорта имеют высокую степень корреляции с наличием в качестве основ образа мира смыслов религиозного содержания. Примеры таких смыслов для лиц, имеющих разное вероисповедание, с внешним и внутренним типом ориентации представлены в Таблице 1.

Данные смыслы отражают, в контексте какой идеи человек интерпретирует поступающую информацию и вообще выстраивает жизненный путь. Они, с одной стороны, отражают тот конкретный культурно-исторический фон, в котором живет и действует человек, но, с другой, - обуславливают его, наполняя события смыслами религиозного характера[82]. Как видно уже при анализе предельных смыслов, содержание образа мира людей, идентифицирующих себя как религиозных, но таковыми не являющимися, характеризуется смыслами разнообразными, но светского ха-

[81] Олпорт, Г. В., Личность в психологии / пер. с англ. Авидон И.Ю.; ред. Шлионский Л.М. – «КСП+», М.; «Ювента», Спб, 1998, 345 с.

[82] Хайбулина Э.И. Отношение к миру людей с внутренней религиозностью // Психология – наука будущего. Материалы IV Международной конференции молодых ученых «Психология – наука будущего» 17-18 ноября 2011 г., Москва / Под ред. А.Л. Журавлева, Е.А. Сергиенко. - М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2011. - с. 473-476.

рактера. Смыслы представителей разных религий схожи по содержанию и соотносятся с основными идеями исповедуемой религии. Так, наличие смыслов религиозного содержания может свидетельствовать о наличии религиозности, а методом диагностики может служить методика предельных смыслов.

Таблица 1. Примеры предельных категорий у лиц с внешней и внутренней религиозной ориентацией

Внешняя религиозность	Внутренняя религиозность (христиане)	Внутренняя религиозность (индуисты)	Внутренняя религиозность (буддисты)
Реализовать инстинкт	Радость общения с Богом	Наслаждаться отношениями с Кришной	Достичь необусловленного счастья
Развитие человечества	Вечная жизнь	Истинная природа – стать счастливым	Сделать счастливыми других
Жить хорошо	Возвращение к Богу	Единение с Кришной	Постичь, каким все является
Содержать семью	Исполнить волю Бога для человека и меня лично	Преданное служение Кришной	Избавиться от страданий

Т.к. образ мира является интегральной характеристикой сознания и тесно связан с картиной мира, то мы обнаруживаем особенности в содержании и структуре представлений о мире. Для данной части исследования мы использовали методики семантический дифференциал, шкалу базовых убеждений Р. Янов-Бульман, конструирование мира (Е.Ю. Савин, М.А. Холодная). Было получено, что вне зависимости от исповедуемой религии, респонденты имеют представления, носящие обще культурологический

характер – описание общих характеристик мира, представления о психическом пространстве - телесности, взаимоотношениях, сознании - и представления о некоторых объективных характеристиках мира. Наряду с этим есть специфические религиозные представления. Для христиан – это представления о поиске Бога и отношениях с ним, представления о духовных и душевных способностях человека; для индуистов – это представления о Кришне как личности и служении ему; у буддистов – это представления о работе с сознанием и достижении счастья. Так же представления отражены в отношении к миру. Христиане видят мир сложным и в несколько мрачных тонах – больным, раздражающим, несправедливым, а людей – обладающими греховной природой. Индуистами мир, напротив, воспринимается целостным, хотя и чуть менее хорошим, чем для буддистов. Буддисты, в свою очередь, видят мир позитивным, но чуть более хаотичным, что обнаруживает идею об его иллюзорности.

Хотя частные представления и отражают в некоторой мере направленность личностных смыслов образа мира, однако их проявление более заметно в системе представлений о мире. На основе факторного анализа полученных данных было выявлено, что представления о мире являют собой систему, где смыслы образа мира выступают как интегративное качество, определяя содержание и характер взаимосвязей между элементами. Между представлениями существует множество взаимосвязей, определяемых жизненным миром человека и содержанием личностных смыслов. На уровне системы представления объединяются в группы – факторы, характеризующие общие идеи, заложенные в представлениях. На наш взгляд, они в наибольшей мере отражают особенности содержания смыслов образа мира. Для христиан такой идеей является представление о безопасности, которую дает Божественное покровительство и о собственной целенаправленной активности в соответствии с ценностями веры. В структуре пред-

ставлений о мире индуистов проявлены две основные группы, отражающие ориентированность на позитивную оценку мира и представление о деятельности в служении Кришне. Представления о мире буддистов объединены в две основных группы – позитивно-чувственная оценка мира и переживание мира как прекрасного в соответствии с состоянием сознания. Большинство элементов системы представлений о мире взаимосвязаны, хотя факторная структура неустойчива.

Представления о частных аспектах регулируются свойствами целостной системы, соотносимыми с личностными смыслами. Основываясь на собственных исследованиях и исследованиях смыслового пространства образа мира В.В. Налимова, мы будем считать индикатором внутренней религиозности, т.е. религиозности как таковой определенную меру актуализации смыслов религиозного содержания в образе мира человека и определяющую степень включенности человека в религиозные действия и принятия религиозных ценностей, характеризуемой проявлением смысла религиозного содержания в качестве предельного.

Однако, данное положение, выдвигаемое нами и подразумевающее отражение религиозности в смысловой природе сознания, в личностных смыслах образа мира, не ограничивает многоаспектности и многогранности явления религиозности. Здесь встает вопрос об исследовании религиозности как интегральной характеристики религиозного сознания.

Изучение религиозности в ее целостности требует не только обширного теоретического анализа, но обобщения разрозненных и зачастую парадигмально не соотносимых между собой определений методом группировки. Для этого может быть применен метод факторного анализа, дающий возможность достоверно сгруппировать существующие определения в единую модель, что позволит подойти к исследованию религиозности

более целостно, охватывая все многообразие ее проявлений в пространстве психического и в поведении.

Итак, на основе смысловых теорий сознания в результате ряда эмпирических исследований, психологическим критерием религиозности предлагается считать наличие актуализированных личностных смыслов религиозного содержания исповедуемой религии в основе образа мира. Однако, несмотря на свою интегральность и важность для сознания, данная характеристика является лишь индикатором, критерием, не отражая многогранности явления религиозности в контексте сознания, для изучения которой необходимо провести комплексный анализ, подкрепленный методами математической статистики для выдвижения достоверной модели религиозности и эмпирического ее обоснования.

Khybulina Elvira Ilyasovna

TO A QUESTION ON HOW TO FIND THE PSYCHOLOGICAL DEFINITION OF RELIGIOSITY

The image of the world is an integral characteristic of consciousness. It defines methods for human interpretation of information, representations and its attitude to the world. Changing the content of the meanings of the world image to religious meanings reflect the complex changes in the mind and can be a psychological criterion of such complex phenomena as religiosity.

Key words: religiosity, image of the world, personal meaning, representations of the world.

Харитонов С.С.

НАРОДНИК И.Н. ХАРЛАМОВ ОБ ИДЕОЛОГИИ СТАРООБРЯДЦЕВ И РЕЛИГИОЗНЫХ СЕКТАНТОВ[83]

В 2014 году исполняется 160 лет со дня рождения владимирского писателя-народника И.Н. Харламова (1854 – 1887). Его литературно-публицистическое наследие во многом было посвящено проблемам церковного раскола и религиозного сектантства. Рассматривая эти вопросы, народник, так или иначе, касался культурных и религиозных основ идентичности российского общества второй половины XIX века. При этом публикации народника, посвящённые названной проблеме, до сих пор не получили широкого освещения.

Рассмотрение взглядов народника уместно начать с характеристики общих черт идеологии старообрядцев и религиозных сектантов. Принципиальным и, пожалуй, главнейшим, положением Харламова в вопросе идеологии раскольников является утверждение о чисто религиозном её содержании и отсутствии антигосударственных устремлений. «Содержание доктрины раскольников, - настаивал писатель, - суеверно-религиозное, «мистико-апокалипсическое». Это не знамя общественной борьбы, а философия отчаяния» [6, № 9, с. 12]. Данное положение Харламова созвучно мнению Н.И. Костомарова, полагавшего, что на религии сосредоточился «весь интерес его (старообрядца – С.Х.) духовной жизни» [3, с. 291]. Здесь же проявилось резкое расхождение Харламова во взглядах с представителями народничества А.П. Щаповым, а также его последователями, названными Харламовым «идеализаторами раскола» – И.И. Юзовым (Каблицем) и А.С. Пругавиным, – видевшими в расколе «могучую, страшную оппози-

[83] Научная публикация подготовлена в рамках гос. задания ВлГУ № 927/14 на выполнение гос. работ в сфере научной деятельности

цию податного земства, массы народной против всего государственного строя – церковного и гражданского» [9, с. 29].

По мнению современного исследователя старообрядчества А.И. Мальцева, основной вопрос, по которому расходились мнения И.Н. Харламова и «идеализаторов раскола» – разная оценка ими «степени сознательности крестьянского антикрепостнического движения вообще и согласия бегунов в частности» [4]. В связи с этим ценно замечание Мальцева, что некоторые положения концепции И.Н. Харламова «не потеряли значения и сегодня». Степень сознательности народник определял термином рационализм.

Рационализмом народник называл особую склонность ума рассуждать на «достаточном основании», объяснять явления «естественными причинами, а не сверхъестественным вмешательством». В вопросах религии рационализм выражался в преобладании морали перед догматикой [8, № 10, с. 139]. Исходя из контекста его суждений можно заключить, что под рационализмом Харламов подразумевал материалистическую систему взглядов, отличающихся осознанностью, критичностью, системностью, этической направленностью. Тем самым, по сути, Харламовым ставился вопрос о том, что же являлось приоритетным в содержании сектантской идеологии: вера или разум. Дело в том, что от правильной постановки вопроса о качественном и количественном содержании рационализма, по мнению Харламова, зависела правильность постановки и решения задачи о роли и значении «социального элемента» в общинноустроительных сектах. Исходя из логики Харламова можно предположить, что под термином «социальный элемент» он, вероятно, подразумевал общественно-политическую составляющую социалистического типа.

Некоторые рационалистические элементы, по мнению народника, присутствовали в учениях духоборцев, штундистов, молокан и др. Вопрос заключался в определении степени их влияния на сектантские учения. Рас-

сматривая проблему наличия рационализма у старообрядцев и сектантов на примере учения секты штундистов, писатель делал вывод о том, что разум (т.е. критическое мышление) применяется «столь спорадически и столь редко», что «мудрено за всем учением безоговорочно признать название рационалистического» [8, № 11, с. 12]. Признание низкого уровня рационализма свидетельствовало об отсутствии «социального элемента», что приводило народника к выводу, во-первых, о преобладании веры над разумом, а, во-вторых, об отсутствии политических идеалов и сознательного политического протеста среди старообрядцев и сектантов. Следствием этого и явилась, жёсткая критика попытки народнических исследователей вывести из сектантских учений «целую конституционную систему».

Вместе с тем Харламов отмечал, что при всей кажущейся консервативности старообрядцев, они вполне были способны проявлять смелость и оригинальность мышления. В качестве примера народник приводил учение протопопа Аввакума о Троице, «где наивно-суеверное, языческое миросозерцание смешивается с правильно понятыми нравственными истинами христианства» [6, № 8, с. 23].

Процесс образования сектантских доктрин народник связывал с крестьянским мировоззрением, поясняя на примере секты духоборцев, что религиозная идея, «прежде чем найдёт такого выразителя, который сделает её понятной целой толпе, довольно долго предварительно перерабатывается коллективным умом народа, в котором она зародилась» [8, № 10, с. 152]. На важность этого вывода указывает в своём диссертационном исследовании Л.Н. Дегтеренко [1, с. 5].

Проблема личности в сектах. Ядром идеологии старообрядцев, по мнению Харламова, являлась легенда о конце света и пришествии антихриста. Он указывал, что легенда появилась задолго до начала событий, связанных с расколом в русской церкви. С укреплением в народе христианской религии легенда обретала всё более прочные корни. Раскол, по

мнению писателя, окончательно популяризировал этот образ в русском сознании. Олицетворением антихриста стал ненавистный патриарх Никон, а затем и император Петр I, столь многим противоречивший традиционному народному укладу.

Писатель подчёркивал персонифицированный характер общественного мышления, приводя в пример послание игумена Феоктиста (1669), призывавшего под антихристом понимать не конкретную личность, а символическое зло – «царство сатаны в духовном смысле». Однако массе старообрядцев чувственный образ антихриста оказался ближе и понятнее символического, вследствие чего идея Феоктиста не получила в тот период широкой поддержки. Подобная персонификация зла и несправедливости в окружающем мире являлась, по мнению исследователя, свидетельством того, что человек XVII века был ещё не способен абстрагироваться от личностей и придти к выводу о недостатках в способе государственного или общественного устройства. Это являлось ещё одним свидетельством низкого уровня развития критического мышления и, как следствие, аполитичности старообрядческих и сектантских доктрин. Перспективность персоналистского подхода, предложенного И.Н. Харламовым в конце XIX века, по мнению современного исследователя Е.Е. Дутчак, доказывают современные поиски исследовательских направлений в гуманитарных науках, в которых «проблеме личности в истории и её рефлексиям отводится всё большее и большее значение» [2].

Харламов утверждал, что основные направления сектантства, развившиеся после церковного раскола, идут к одной цели – «освобождению личности от гнёта стада, отрицанию прав этого стада на личность» [5, № 10, с. 144]. В данном случае «освобождение», согласно системе взглядов народника, стоит рассматривать не как обособление, выделение себя из окружающей массы, противопоставление иным членам секты, а как стремление к гражданским и политическим свободам, самореализацию в сек-

тантстве. Однако, не менее важно и следующее за этим уточнение, что сектанты, исходя из принципа равенства людей, своими учениями сами уничтожают провозглашённый ими принцип: «все мы равны, все люди, все человеки – это правда. Но вы во тьме ходите, а во мне действует Бог» [8, № 10, с. 144]. Тем самым, сектант не признавал равенство личности человека, мыслящего иначе. Подобные выводы, по мнению писателя, были возможны потому, что сектанты оказывались «не сильные психологи и ещё менее сильные мыслители».

Внимание народника привлек вопрос о влиянии лидера на идеологию старообрядцев и сектантов. Именно «чувство личности», считал Харламов, заставляло творцов новых религиозных идей, основателей новых сект выступать с проповедью, «выносить своё дело на улицы и площади» [8, № 10, с. 147]. При этом лидер, по мнению народника, определял, главным образом, лишь возможность появления такой секты, почти не влияя на её направление и содержание религиозных идей.

По мнению Харламова, сектантские учения, как явления духовной жизни, эволюционировали вместе с происходящими социально-экономическими изменениями. На примере поморской секты странников (бегунов) Харламов показывал влияние постепенной трансформации организации на изменение её учения об антихристе. В петровское время секта погружается в активную торгово-экономическую деятельность: строятся корабли, ведется интенсивная торговля хлебом, и, как следствие – учение поморцев с этой поры постепенно формализуется: «антихрист плотнее приурочивается к Никону и поминается больше из приличия» [7, № 5, с. 114]. При этом, однако, Харламов отвергал мнение Юзова о том, что для современного (на тот момент) сектантства характерно преобладание экономической стороны над религиозной.

Изменение роли личностного фактора в сектантских организациях писатель связывал с отменой крепостного права, которая значительно воз-

высила человеческое достоинство бывшего крепостного крестьянина в его собственных глазах, и, вместе с тем, пробудила в нём «некоторые новые потребности, почти неизвестные при крепостном режиме» [8, № 10, с. 147]. К примеру, появление секты штундистов после «воли», полагал Харламов, в значительной степени ослабило «стремление к реабилитации личности в учении и культе секты» [8, № 10, с. 152]. В целом Харламов отмечал, что уже самой постановкой вопроса о личности, раскол представлял интерес и важность для последователей и современников.

Таким образом, анализируя содержание доктрины старообрядцев и религиозных сектантов, народник стремился, прежде всего, подчеркнуть их религиозное содержание, слабую осознанность и противоречивость, подчинённость общим закономерностям общественно-экономических отношений и, как результат, отсутствие антигосударственной направленности. Все перечисленные черты отражают процесс формирования гражданской, культурной и религиозной идентичности российского общества второй половины XIX века.

Литература

1. *Дегтеренко Л.Н.* Формирование и эволюция религиозного течения духоборцев в России во второй половине XVIII – начале XX вв.: традиционализм и модернизационные аспекты. Автореферат дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. М., 2010.

2. *Дутчак Е.Е.* Старообрядческое согласие странников (вторая половина XIX-XX вв.). Дисс. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. Томск, 1994. Текст цитируется по материалам сайта http://starajavera.narod.ru/dutchakStranniki.html.

3. *Костомаров Н.И.* История раскола у раскольников / Н.И. Костомаров. Раскол. Исторические монографии и исследования. М., 1994.

4. *Мальцев А.И.* Староверы-странники в XVIII – первой половине XIX в.: Монография. Новосибирск, 1996. Текст цитируется по материалам сайта http://krotov.info›history/18/3/malzev_01.html.
5. *Харламов И.Н.* Духоборцы // Русская мысль. 1884. № 11. С. 138-161; №12. С. 83-115.
6. *Харламов И.Н.* Идеализаторы раскола // Дело. 1881. № 8. С. 1-26; № 9. С. 1-26.
7. *Харламов И.Н.* Странники // Русская мысль. 1884. № 4. С. 196-229; № 5. С. 93-135; № 6. С. 44-69.
8. *Харламов И.Н.* Штундисты // Русская мысль. 1885. № 10. С. 143-158; № 11. С. 1-17.
9. *Щапов А.П.* Земство и раскол. Выпуск первый. М., 1862.

Харчевникова Е.Л., Морозова Е.А

УРОВНЕВЫЙ ПОДХОД К ПОСТРОЕНИЮ МОДЕЛИ ПОЛИКУЛЬТУРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ВО ВЛАДИМИРСКОЙ ОБЛАСТИ

Проблема единства российской нации и этнокультурного развития народов России, трансформация нравственных ценностей, серьезные девиации поведения подростков, снижение общего уровня культуры обусловливают поиски региональной модели поликультурного образования, адекватной социокультурному развитию Владимирской области.

Выделение проблемы актуализировано задачами, направленными на развитие качеств поликультурной личности (поликультурной компетенции), обладающей поликультурным сознанием. Философское понимание

толерантного сознания означают обусловленность бытия человека и его отношения к миру, способность и диалогу и взаимодействию.

Рассмотрим концепцию региональной модели поликультурного образования, включающую в себя ценностно-целевой, организационно-содержательный, результативно-оценочный компоненты.

Миссия поликультурного образования состоит в гражданской консолидации полиэтничного российского социума.

Целевой компонент данной модели определяет ее направленность на:

– оптимизацию региональной системы образования, обогащенной поликультурным подходом, предусматривающего интеграцию ценностей традиционной национальной и мировой культуры в процессе формирования российской гражданской идентичности, толерантности как социальной нормы;

– создание условий, механизмов и технологий интеграции личности в поликультурное пространство посредством образования (освоение образцов и ценностей родной, российской и мировой культуры;

– определение механизмов самореализации, интеграции личности в поликультурном обществе, формирование поликультурной компетенции.

Данная модель призвана формировать ценности:

– патриотизма;

– солидарности;

– гражданственности;

– семьи;

– труда, творчества, науки;

– традиционных религий России;

– природного мира;

– жизни человека.

В основе целевого компонента модели заложены социальный заказ (национально-культурная идентичность; этническая идентичность), госу-

дарственный заказ (гражданская идентичность; национальная безопасность; религиозная и межнациональная толерантность).

Задачи поликультурного образования соотносятся с задачами государственной национальной политики Российской Федерации[1], направленными на:

– упрочение общероссийского гражданского самосознания и духовной общности многонационального народа Российской Федерации (российской нации);

– сохранение и развитие этнокультурного многообразия народов России;

– гармонизация национальных и межнациональных (межэтнических) отношений;

– обеспечение равенства прав и свобод человека и гражданина независимо от расы, национальности, языка, отношения к религии и других обстоятельств;

– успешная социальная и культурная адаптация и интеграция мигрантов.

Организационный компонент вбирает в себя такие **принципы** как преемственность, дифференциация и интеграция, культуросообразность, расширение образовательного пространства; открытость, регионализация; основывается на компетентностном, личностно-ориентированном, системном средовом, этнокультурном, культурологическом, гуманистическом подходах; включает организацию обучения, воспитания и социализации учащихся с этнокультурным и поликультурным компонентами (школа с русским этнокультурным компонентом и иным этнокультурным компонентом).

Концептуальными идеями, определяющими содержание поликультурного образования являются:

– философская концепция “диалога культур” (М.М. Бахтин, В.С. Библер, М.С. Каган, Ю.М. Лотман и др.);

– культурно-историческая концепция психического развития (Л.С. Выготский, А.Н. Леонтьев, А.Р. Лурия, М. Коул и др;

– концепция культурно-исторической педагогики (Н.Х. Вессель, А.В. Гаврилин, Ю. Рот, П.Ф. Каптерев, Е.А. Ямбург и др;

– теория межкультурной коммуникации (М. Беннет, Д. Трагер, А.П. Садохин, Э. Холл, М. Хупс и др.).

Базовыми понятиями для организационного компонента нашей модели являются:

1. *Открытое образование*[2]. Открытое образование предполагает открытость будущему, а его дальнейшее развитие связано с приданием процессу обучения открытого творческого характера. За исходное начало в открытой системе берется не система как целое в ее статичном состоянии, а человек с его неповторимостью как постоянный источник стихийности, неупорядоченности и в то же время – источник развития. В открытом мире человеческая индивидуальность выступает в качестве основы общественных связей людей. Сложность и многообразие задач, возникающих перед обществом, требуют индивидуальной инициативы, а, следовательно, и индивидуального разнообразия. Обучающиеся должны быть вовлечены в обширный открытый мир, что позволяет человеку реализовать свои потенциальные возможности.

2. Поликультурность – это специфика социокультурного пространства, включающего множество этносов и национальностей, обладающих собственным культурным наследием, а главное – культурно-историческим опытом сосуществования в едином мире.

3. Поликультурное образование [3], отвечающее современным требованиям и перспективам развития российского общества, – это образовательная система, которая в рамках единого государственного

образовательного стандарта формирует содержание обучения и воспитания в соответствии со структурой российской идентичности, то есть руководствуется целями трансляции этнокультурного наследия и национальных культур народов России в широком контексте российской и мировой цивилизаций. Верховная задача поликультурного образования в формате общеобразовательной школы – воспитывать у подрастающего поколения готовность к жизни в открытом обществе и формировать навыки межкультурного диалога, развивать у учащихся такие качества, как патриотизм, толерантность, интерес к культурам народов России и других стран мира, культуру межнационального общения и др.

4. Поликультурное воспитание [4] понимается как психолого-педагогический процесс, предполагающий *адаптацию* человека к различным ценностям в ситуации существования множества разнородных культур; *взаимодействие* между людьми разных традиций; *ориентацию* на диалог культур; *отказ* от культурно-образовательной монополии в отношении других наций и народов. Процесс *поликультурного воспитания* охватывает все сферы жизнедеятельности образовательного учреждения и направлен на формирование, высоконравственной личности, способной к осуществлению собственной оценочной деятельности, самостоятельной выработке жизненной позиции, основанной на твердых нравственных убеждениях.

5. Поликультурная компетентность [5] является ключевой компетентностью в структуре профессиональной педагогической компетентности и представляет сложный феномен, образованный гуманистическими ценностями, позитивной этнической самоидентификацией и толерантностью сознания личности, системой знаний в области культур и их взаимодействия, а также стратегией и методами обучения, наиболее подходящими для поликультурной образовательной среды. Поликультурная компе-

тентность – условие эффективного педагогического и поликультурного взаимодействия с другими субъектами образовательного процесса.

6. Социокультурная компетенция предполагает знакомство учащихся с национально-культурной традицией, спецификой речевого поведения, формирование способности пользоваться элементами социокультурного контекста, релевантных для восприятия речи с точки зрения носителей языка: обычаями, правилами поведения, социальными нормами, социокультурными условностями и др. [6]. Социокультурная адаптация направлена на преодоление проблем культурной дезаптации, потери языкового пространства.

Содержательный компонент модели состоит из образовательной программы с поликультурным компонентом, а также программы *социокультурной адаптации детей инофонов.*

Поликультурный компонент является неотъемлемой частью основной образовательной программы, включая программы дополнительного образования и воспитательные мероприятия в культурно-образовательном пространстве ДОУ, школы, ОУ системы СПО.

Структурными уровнями содержательного компонента модели поликультурного образования являются пять уровней: ДОУ, начальная школа, основная школа, старшие классы и ОУ системы СПО.

Ядром модели поликультурного образования является способность человека интегрировать в своем сознании различные смыслы и значения культур, основанных на общечеловеческих ценностях.

Суть идеи модели состоит в создании условий, разработке механизмов и внедрении технологий интеграции личности в поликультурное пространство посредством образования (через освоение образцов и ценностей родной, российской и мировой культуры), которые позволят определить механизмы самореализации личности в поликультурном обществе, будут

содействовать формированию поликультурной компетенции и повысят эффективность региональной системы образования.

Каждый уровень модели поликультурного образования исходит из специфики возрастных особенностей обучаемых.

1. Уровень дошкольного образования. Педагогическая стратегия: приобщение дошкольников к ценностям родной культуры, культуре народов России и мировой культуре; формирование толерантности как нравственного качества личности.

Задачи поликультурного образования:

– моделирование воспитательно-образовательного процесса по приобщению дошкольников к этнокультурному наследию, общечеловеческим, культурным и нравственным ценностям;

– формирование толерантных установок личности.

Изменения в учебно-воспитаельном процессе:

– коррекция программы по чтению, включение раздела «Сказки, пословицы, песни, притчи народов России»;

–введение новых методик работы со сказками, притчамиразных народов с целью обнаружения общих способов решения проблем межличностного взаимодействия и обнаружения общечеловеческих ценностей («Похожие и непохожие»);

– разработка творческих заданий при организации работы с устным народным творчеством (сочинение сказок и историй самими детьми; инсценировка);

– проведение «Веселого марафона» (традиции праздников разных народов);

– включение в воспитательный процесс игр по направлениям: толерантная и интолерантная личность;

– организация дополнительных занятий для детей инофонов по развитию русской речи.

2. *Уровень начальной школы.* Педагогическая стратегия: развитие позитивной этнической самоидентификации. Содействие процессу самоосознания себя как субъекта поликультурного общества.

Задачи:

– моделирование учебно-воспитательного процесса формирования самосознания личности в качестве поликультурного субъекта в родной среде;

– осознание ценности самобытности этнокультур;

– выработка умения видеть взаимосвязь и взаимовлияние культур народов России;

– воспитание личности в духе мира, взаимопонимания и взаимоуважения между представителями различных этносоциумов.

Изменения в УВП:

– реализация курса ОРКСЭ;

– включение в учебный план регионального учебного курса по выбору «Наш край»;

– организация внеурочных классных мероприятий, направленных на формирование уважительного отношения к представителям разных национальностей;

– работа с социальной рекламой, направленной на развитие чувства доверия и эмпатии к другим людям;

– организация событийных мероприятий для всех учащихся начальной школы, направленных на развитие толерантных установок (например, введение декады «Национальная кухня»);

– организация дополнительных занятий для детей инофонов по русскому языку и литературному чтению;

– изменение методики преподавания русского языка для детейинофонов;

– разработка дифференцированных заданий по русскому языку для детей инофонов при организации групповой и индивидуальной работы в классе.

3. Уровень основной школы. Педагогическая стратегия: создание условий для формирования российской гражданской идентичности (освоения образцов и ценностей родной, российской и мировой культуры).

Задачи:

– моделирование учебно-воспитательного процесса, направленного на формирование гражданской идентичности через организацию урочной системы, внеурочных мероприятий (социальных акций, проектов по освоению ценностей родной, российской и мировой культур);– развитие навыков конструктивного общения и взаимодействия в поликультурной среде.

Изменения в УВП:

– Реализация курсов «Этика» и ОПК;

– разработка элективных курсов культурологической направленности;

– организация проектной деятельности с использованием поликультурной тематики;

– включение в структуру школьного научного общества направления «Общее в культурных традициях народов России»;

– расширение тематики дополнительных занятий для школьников инофонов по русскому языку и литературе; истории и краеведению;

– включение в воспитательный план обязательных тематических классных часов «Толерантный мир»;

– разработка дифференцированных заданий по русскому языку для детей инофонов при организации групповой и индивидуальной работы в классе.(Возможна реализация русского и иного этнокомпонента, плана

развития школы с углубленным изучением иностранных языков как школы, осуществляющей диалог культур; включение в состав школьного управляющего совета родителей инофонов; организация семейных клубов).

4. Уровень старших классов. Педагогическая стратегия: формирование поликультурной компетенции(осознание и принятие гуманистических ценностей).Развитие толерантности как социальной нормы.

Задачи:

– моделирование учебно-воспитательного процесса, направленного на формирование поликультурной компетенции личности, способной к культурному саморазвитию и осуществляю этнокультурного и гражданского самоопределения на основе национальной традиции, ценностей российской и мировой культуры.

Изменения в УВП:

– организация поликультурных событий, акций для школьников, повышающих их поликультурную компетенцию;

– включение в воспитательный процесс тренингов общения, направленных на повышение поликультурной компетенции и мотивации к принятию Другого как равного;

– разработка и реализация элективных курсов (факультативов) «Страноведение», и др.;

– выделение в учебном плане часов на исследовательскую деятельность учащихся по вычленению особенного в различных национальных культурах как способа понимания друг друга и общих оснований общих оснований ценностных смыслов;

– создание лингвистического клуба;

– создание виртуального клуба путешественников;

– организация пресс-центра «Наш мир»;

– работа над социальной рекламой, направленной на установление дружбы народов;

– разработка и внедрение в учебный и воспитательный процесс интерактивных технологий, направленных на преодолению социокультурных барьеров (технологии социально-культурной деятельности: зрелищные, игровые, информационные, просветительские, коммуникативные, творческой и социальной диагностики; технологии межнационального и межкультурного обмена и сотрудничества). Возможна реализация этнокомпонента, а также плана развития школы с углубленным изучением иностранных языков как школы, осуществляющей диалог культур; включение в состав школьного управляющего совета родителей инофонов; организация семейных клубов.

5. *Уровень специального профессионального образования.* Педагогическая стратегия: осуществление практик позитивного межкультурного взаимодействия студенчества в профессиональном образовательном пространстве и в реальной социокультурной среде.

Задачи:

– Моделирование учебно-воспитательного процесса по подготовке выпускников системы СПО к жизни в условиях федеративного государства и современной цивилизации, расширение возможностей самореализации.

Изменения в УВП:

– реализация курсов по выбору культурологической направленности «Эстетика», «Культурология», иностранный язык с учетом профессиональной специфики и др.,

– организация конференций, круглых столов, акций, направленных на укрепление общечеловеческих ценностей, эмпатии, аффилиации и др.,

– работа над социальной рекламой, демонстрирующей ценности толерантного сознания;

– проведение межкультурных тренингов;

– проведение декады «Национальные виды спорта».

(Возможна реализация русского и иного этнокомпонента, а также плана развития ОУ с углубленным изучением иностранных языков как ОУ, осуществляющего диалог культур).

Образовательные эффекты модели поликультурного образования:

Для 1, 2 уровней: формируются представления о ценностях культурных традиций разных народов, усваивается знание об общем и особенном в разных культурах; принимается «многокультурность» современного мира с признанием любой культурной самобытности, толерантность.

Для 3 уровня: развиваются представления о ценностях культурных традиций разных народов, формируется гражданская идентификация; выявляются ценности межкультурного взаимодействия.

Для 4-5 уровней: реализуется включенность обучаемых в межкультурное взаимодействие через «Диалог», «Творчество», «Саморазвитие» и др., развивается позитивная этническая самоидентификация.

Программа социокультурной адаптации направлена на решение комплекса задач, связанных с воспитанием уважительного отношения к России, Владимирскому краю через изучение русского языка, принятие комплекса знаний об истории Владимирского края и его культурных традициях; формированием правовой культуры, позитивного образа России и россиян, установки на освоение обычаев, норм, ценностей, принятых во Владимирском крае при сохранении собственной культурной идентичности.

Данные задачи могут быть решены через реализацию следующих направлений:

1) психолого-педагогическое;

2) культурно-образовательное;

3) этическое;

4) обучение русскому языку как неродному (иностранному).

Целью *психолого-педагогического направления* является оказание помощи детям инофонам в процессе адаптации к новым условиям, формирование позитивной этнической идентификации, воспитание коммуникативной культуры детей-мигрантов, установки на уважительное отношение к личности независимо от национальной принадлежности, толерантного отношения к обществу, в котором проходит их социализация.

Формами и способами осуществления данного направления являются тренинги, ролевые игры, упражнения.

Целью культурно-образовательного направления является сужение социальной дистанции, расширение культурного диалога, сотрудничества через знакомство детей с историей Владимирского края, географией, особенностями повседневного уклада, народными традициями, традиционными религиями России, праздниками, нравственными нормами и т.д. Данное направление может быть реализовано через специальный курс, реализуемый в рамках дополнительного образования, включающий в себя модули:

– Россия – многонациональное государство (государственная символика, денежная единица, столица, географическое положение РФ и Владимирской области, субъекты РФ).

– История Владимирского края (историческое и литературное краеведение).

– Народы РФ (этнографический аспект).

– Русский язык как государственный язык РФ.

– Конституция как основной закон РФ.

– Права и обязанности граждан РФ.

– Этикет общения в российском обществе.

– Моральные ценности россиян.

– Семья и семейный уклад, семейные праздники (свадьба, рождение ребенка, похоронные обряды…).

– Города и села Владимирской области. Русская изба. Предметы быта и их предназначение.

– Особенности русской национальной кухни.

– Традиционные религии России. Особенности религиозной ситуации Владимирской области. Православие как самая многочисленная религия Владимирской области. Православные таинства. Храмы Владимирской области. Этикетные нормы при посещении православного храма.

– Государственные праздники РФ.

Целью этического направления является нравственное становление человека, формирование у него нравственных чувств (совести, долга, ответственности, гражданственности, патриотизма), нравственного облика (терпения, милосердия, справедливости, незлобивости), нравственной позиции (способности к различению добра и зла, готовности к преодолению жизненных испытаний, толерантности), нравственного поведения (готовности к нравственному поступанию, проявлению рассудительности и др.).

Одна из задач данного направления – создание условий для профилактики межэтнических и межкультурных конфликтов,искоренения проявлений ксенофобии, мигрантофобии, расизма, воспитание у молодежи позитивных ценностей и установок на уважение, понимание личности другого человека независимо от его национальной принадлежности. Этическое направление может быть реализовано через внедрение регионального курса «Этика», основанного на поликультурном подходе, для учащихся основной школы, а также через систему классных часов «Толерантный мир».

Языковая адаптация детей мигрантов направлена на осознанное владение русским языком в сферах обучения и межличностного взаимодействия.

Процесс работы по языковой адаптации детейинофонов включает в себя три этапа: диагностический, обучающий, коррекционный.

На этапе диагностики необходимо определить уровень знаний учащихся (начальный или продвинутый), позволяющий определить содержание обучения в конкретных условиях работы с данной категорией учащихся.

Обучающий этап ориентирован на формирование коммуникативно-речевой компетенции. Коррекционный этап является закрепляющим.

Для обучения русскому языку как неродному разработаны специальные программы и учебные пособия: «Русский мир» (И. А. Орехова), «Практический курс русского языка» (Н. А. Маркина), «Программа по русскому языку как иностранному для детей старшего дошкольного и младшего школьного возраста (6–8 и 9-14 лет)» (О.Н.Каленкова), «Уроки русской речи» (О.Н. Каленкова) для детей дошкольного и младшего школьного возраста. «Азбука вежливости» (И.П. Лысакова, Е.А. Железнова, Ю.С. Пашукевич), букварь «Русский язык для всех детей»(Т.С.Залманова, Н.Г.Крылова, Е.Г.Фомина) и многие другие.

Схематично содержательный компонент модели может быть представлен в следующем виде.

Содержательный компонент модели поликультурного образования

Таким образом, реализация поликультурного компонента осуществляется через обогащение базовых *образовательных* дисциплин поликультурной проблематикой, путем включения в учебный процесс дополнительных материалов, способствующих поликультурному просвещению всех

учащихся (вне зависимости от их национальной принадлежности); введением спецкурсов, отражающих российскую духовную культуру и историю представленных в школе этнических групп.

Социальная адаптация школьников инофонов на основе средового подхода, центрированного на принципе культуросообразности, направлена на создание такой формы взаимодействия, базирующейся на совокупности природных, исторических, социально-экономических, культурных и религиозных факторов, которая не обособляет индивидуумов друг от друга, а объединяет.

Результативно-оценочный компонент *модели* определяет подходы к комплексной оценке результатов процесса усвоения необходимых знаний, овладения практическими умениями, навыками, компетенциями, как учащимися, так и педагогами, реализующими поликультурное образование.

Главный результат – сформированная поликультурная компетентность, выраженная через комплекс прогнозируемых результатов, проявляющихся:

– ***На когнитивном (познавательном уровне) уровне*** – освоение ценностей (знаний) образцов родной, российской, мировой культуры.

– ***На ценностном уровне*** –развитиемежкультурной компетентности(мотивация на нравственное поступание при взаимодействии с представителями разных культур, сформированные поликультурные качества, необходимые для позитивного взаимодействия с представителями разных культур: толерантность, бесконфликтность, эмпатия, многокультурная идентичность).

– ***На оценочном уровне*** – формирование рефлексивной культуры, критического мышления.

– ***На деятельностном (поведенческом) уровне*** –сформированные поликультурные умения и навыки, направлены на соблюдения социальных

норм и правил поведения в поликультурном обществе; развитие опыта позитивного взаимодействия с представителями разных культур (национальностей, рас, верований, социальных групп).

На социальном уровне –способность противостоять асоциальным и противоправным поступкам и действиям.

Эффектом от внедрения модели ПО являетсяоптимизация региональной системы образования, обогащенной поликультурным подходом.

В обобщающем виде **модель поликультурного образования** представлена следующим образом:

Принципы, функции	**Компоненты**	**Методы, формы**	**Технологии**	**Педагогические условия**
Принципы: – преемственность; – расширение образовательного пространства через его культурное обогащение; – открытость; – регионализация образовательного пространства; – дифференциация и интеграция. Функции: – гуманитарно-образовательная, – адаптационная, – социально-педагогической	*Ценностно-целевой*, определяющийнаправленность поликультурного образования на оптимизацию региональной системы образования, обогащенной поликультурным подходом. *Организационно-содержательный*, формирующий процесс поликультурного образования, воспитания и социальной	Методы: ✓ проектов, ✓ проблемного обучения, ✓ интеграции и дифференциации. Формы: организационно-деятельностные игры, образовательные экспедиции, межкультурный тренинг, дискуссии, дебаты и др.	Технологии: – коммуникативные, – диалоговые, – учебно-исследовательское и социальное проектирование , – этического обогащения личности, – интеграция общего и дополнительного образования. – ИКТ – игровые.	1.Поликультурное содержание образовательного процесса; межкультурное просвещение (расширение знаний об иных культурах); 2.развитие воспитательной компоненты, направленной на формирование у подрастающего поколения готовности к жизни в открытом обществе; разработка

защиты и поддержки	адаптации детей инофонов. *Результативно-оценочный*, определяющий подходы к комплексной оценке результатов процесса освоения учащимися и педагогами знаний, компетенций.			программы социокультурной адаптации; 3.психологическая готовность учащихся к межнациональному сотрудничеству; 4.готовность педагога к реализации поликультурного компонента; включенность учащихся в межкультурное взаимодействие.

Таким образом, реализация региональной модели поликультурного образования позволит определить механизмы самореализации личности в поликультурном обществе, будет содействовать формированию поликультурной компетенции, достижению более высокой продуктивности региональной системы образования.

Литература

1. Указ Президента РФ от 19 декабря 2012 г. N 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» – [электронный ресурс] – http://graph.document.kremlin.ru/page.aspx?1;1644521

2. Филиппов, В.М., Тихомиров, В.П. (общая редакция). Открытое образование – стратегия XXI века для России // Изд-во МЭСИ. – М. – 2000. Кол-

лективная монография под общей редакцией Филиппова В.М. и Тихомирова В.П. – [электронный ресурс] –http://academy.odoportal.ru/documents/akadem/bibl/russia/1.html
3. Проект концепции развития поликультурного образования в Российской Федерации – [электронный ресурс] – http://mon.gov.ru/work/vosp/dok/6988/
4. Бзаров, Р.С., Камболов, Т.Т., Кучиева, Л.А., Левитская, А.А. Программа поликультурного воспитания– [электронный ресурс] – http://do.gendocs.ru/docs/index-97584.html?page=3
5. Джалалова, А. Основы развития мультикультурной компетенции учителей– [электронный ресурс] –
narva.ut.ee›sites/default…narva…Dzalalova2009).
6. Азимов, Э.Г., Щукин, А.Н. Словарь методических терминов. Спб.: Златоуст, 1999.

Хижая Т.И.

«ВОЗГОРЕНИЕ СЕРДЦА … О ВСЕМ ТВОРЕНИИ»: ЖИВОТНЫЕ В КАРТИНЕ МИРА СОВРЕМЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ

В отличие от учения о Боге и человеке, тема животных в православном богословии никогда не претендовала на особенную значимость. Она не была догматизирована; в восточнохристианской теологии отсутствует раздел, специально посвященный проблеме животных.

Какое место занимает «бессловесная тварь» в картине мира православного человека? Можно ли говорить о появлении новых тенденций в представлениях о животных в среде современных российских верующих?

Первое, что бросается в глаза при исследовании темы восприятия животных в современном православии, – это всплеск интереса к данной

проблематике. На православных сайтах и форумах можно обнаружить множество статей и рассказов о животных, ведутся дискуссии по различным вопросам, касающимся отношения к четвероногим. Священникам в интернете приходится отвечать на потоки вопросов о домашних питомцах вопрошающих. По этой теме сочли своим долгом высказаться авторитетные священнослужители, богословы, публицисты, различные представители православной интеллигенции.

Знаковым событием стало появление книги М.А. Журинской – филолога, переводчика, издателя и редактора серьезного богословского журнала «Альфа и Омега». Автор многих статей о животных, она написала интереснейшее «строго документальное повествование» о жизни своего кота [11]. Оно адресовано и взрослым и детям, но это не «детская книга», как мы ее себе обычно представляем. В предисловии к книге диакон Михаил Першин, так объясняет цель ее выхода в свет: чтобы понять, что коты и кошки, равно как и все другие существа, – посланники Бога в нашу жизнь, по отношению к которым мы должны исполнить дело любви [11, с.10].

Другим важнейшим признаком внимания к данной теме выступает живопись. Продолжением старой традиции изображения животных на иконах святых стало появление современной иконы, представляющей прп. Нектария Оптинского вместе с котом [16]. Это, пожалуй, первое изображение кошки на иконе. Без животных не обходится практически ни одна из картин известной православной художницы Елены Черкасовой, которая пишет в самобытной манере произведения на библейские, житийные, литургические сюжеты. Звери, птицы, рыбы на ее картинах – это райские образы поразительной красоты, хотя не всегда они вписаны в собственно райские сюжеты. Важная идея искусства Е. Черкасовой – единение всей твари в совместном прославлении Творца [10].

Одно из произведений художницы называется «Уход кота»: одинокий зверек в заснеженном лесу видит парящего в небе крылатого льва.

Картина написана в память об умершем коте М.А. Журинской. Она является своеобразным символом, указывающим на новую тенденцию в восприятии животных современными верующими: остро дискуссионным становится вопрос о смертности/бессмертии неразумных творений.

В Православной Церкви не существует догматического учения о возможности/невозможности для животных вечной жизни. Вопрос об их участи не разработан в патристической мысли, а Библия указывает на тайну конечной судьбы бессловесных (Еккл. 3. 19-21). Имеются лишь частные мнения по этому поводу святых Отцов. Традиционным считается взгляд, согласно которому душа животного распадается в момент его физической смерти, т.к. всё, что не имеет в себе образа и подобия Божия, Царствия Небесного не наследует [14, с. 244]. На такие утверждения обычно ссылаются и авторы современных учебников догматики [1, с. 214], [8, с. 223-224] и духовенство, отвечающее в интернете на многочисленные вопросы прихожан. Однако этой весьма популярной среди православных позиции противостоят иные точки зрения, высказываемые самыми разными людьми, – от рядовых мирян до священнослужителей и богословов.

В полемике актуализируются известные и не очень известные библейские и святоотеческие цитаты. Прежде всего, защитники гипотезы бессмертия животных апеллируют к словам ап. Павла о конечном освобождении твари (Рим. 8. 19–22) и к описанию царства Мессии в книге Исайи (Ис. 11. 6-8). Приводятся также мысли прп. Симеона Нового Богослова о том, что подчиненная человеку тварь после обновления последнего обновится вместе с ним и станет «нетленною и как бы духовною...» [21, с. 373, 378, 381-382]. Весьма распространенными являются ссылки на книгу свт. Луки (Войно-Ясенецкого) «Дух, душа, тело». Ее автор приходит к заключению, что дух жизни у животных «не может быть смертным, ибо и он от Духа Святого». В новом мироздании животным, уверен свт. Лука, найдется место. «Конечно, – пишет он, – бессмертие не будет иметь для твари того

значения, как для человека. Ее примитивный дух не может бесконечно развиваться и нравственно совершенствоваться. Жизнь вечная для низкой твари будет лишь тихой радостью в наслаждении новой светозарной природой и в общении с человеком, который уже не будет мучить и истреблять ее» [19, с. 31-32, 54].

Обычно сторонники идеи бессмертия неразумных созданий предлагают следующую логическую схему: животные в раю были бессмертными, они не согрешили в отличие от человека, а значит, и не могут быть обречены на окончательное исчезновение. Иногда предлагается такой богословский компромисс: душа животного смертна, как и утверждают святые Отцы, но она вместе с телом станет нетленной после всеобщего воскресения, что вытекает из слов ап. Павла (Рим. 8. 19–22) [4].

Противники этой концепции полагают, что речь здесь идет не о воскресении и восстановлении всех умерших существ, а о некоем обновленном творении: «Это будет скорее идеал твари, который включит в себя все, что есть в животном мире, но преображенное…» [15, с. 2]. Защитников доктрины необратимой смертности смущает проблема воскрешения миллиардов живших на земле живых существ, включая и тех, которые внушают естественный страх и отвращение. Их оппоненты указывают на то, что неприятный вид и качества этих тварей – следствие проклятия, в грядущем же царстве они будут иными [6].

Один из современных религиоведов, отстаивая идею «апокатастасиса» для бессловесных созданий, напоминает о ветхозаветном запрете на вкушении крови животного (Быт. 9. 4), подтвержденном в Новом Завете (Деян. 15. 20, 29). Если душа животного умирает вместе с телом, рассуждает автор, то почему кровь мертвого существа, в которой отсутствует душа, носит сакральный характер? Отсюда следует заключение, что невидимая связь между кровью и животным (его душою) не прекращается с моментом смерти. А значит, душа животных переживает их тело [9].

Размышляя над темой смертности творения, православные апеллируют к абсолютной справедливости и бесконечному милосердию Бога. Если животное живет и умирает в мучениях, как в этом случае будет восстановлена справедливость? Как несчастные создания в итоге почувствуют милосердие Творца? Ведь животное страдает не из-за своих грехов, а по вине человека. Св. Иоанн Кронштадтский напоминал, что животные призваны к жизни, чтобы вкусить радости за свою короткую жизнь [12]. Но всегда ли так происходит? Есть ли надежда на то, что невинные существа, терпящие бесчисленные и неописуемые муки, получат, в конце концов, утешение?

Весьма обсуждаемая проблема в современном православном сообществе – непозволительное отношение к бессловесным тварям. Прежде всего, это реакция на бесконечные ужасающие примеры жестокого отношения к животным в России. Дегуманизация нашего общества, одним из проявлений которого являются издевательства над животными, массовые отстрелы и депортации бездомных собак и тому подобные вещи, побуждают многих верующих писать об их недопустимости. В ходе дискуссий православным участникам приходится напоминать своим оппонентам известную христианскую истину о наличии у животного души.

Как нам кажется, современное интернет-пространство отражает формирование феномена, который можно назвать православной апологией животного мира. Православных немало среди защитников животных, в частности, среди организаторов и участников всевозможных зоозащитных сайтов и форумов. В «православном Рунете» достаточно настойчиво звучит мысль о том, что животные созданы не для каких-то прагматических целей, содействия человеку в нелегкой жизни: до грехопадения Адам и Ева в такой помощи не нуждались. Забота о четвероногих – это школа сострадания и любви, утешение, особенно для детей и одиноких людей, живущих в мегаполисах. Это одно из средств воспитания любви к Богу, напомина-

ние людям о тех качествах, которые они утратили в результате греха, и которые, как ни парадоксально, сохранились у невинной твари [22]. Наконец, цель создания животных – это и божественная тайна, которую возможно познать только в будущем. Особенно актуальным среди участников интернет-дискуссий становится призыв к отказу от радикально антропоцентрического подхода, во многом характерного для восприятия животных в среде верующих [7].

Проявлением новых тенденций в отношении к животным становятся пока еще единичные, но показательные призывы к отказу от употребления мясной пищи. Люди, проповедующие вегетарианство, ссылаются на монашескую традицию, в которой они видят не только выражение аскезы, но и сострадательное отношение к твари [3]. Примечательно, что митрополит Антоний Сурожский отказ от убийства животных расценивал как идеал, которому следовали святые: «Святые нам указывают, что надо молитвой, духовным подвигом постепенно высвобождать себя от нужды питаться плотью животных, переходить только на растительную пищу» [2, с. 261].

Следует отметить, что на особенный интерес к проблеме животных влияют процессы гуманизации, характерные, прежде всего, для Европы и США. Именно поэтому в российском православном сообществе мы встречаемся с примерами апелляции не только к Библии, патристике и агиографии, но и к иностранному (православному, католическому и протестантскому) опыту отношения к животным последних десятилетий [16]. Яркий пример подобной ориентации – обращение православных и католиков из русско-французского общества защиты животных к патриарху Кириллу в ноябре 2009 г. Письмо [3] констатирует рост жестокости и неуважения к жизни в России, выражающийся, в том числе, в браконьерстве, чудовищном истреблении животных способами, запрещенными во все мире, разработке циничного проекта закона об охоте и т.д. Особенно потрясли авторов послания факты уничтожения собак и кошек в нескольких российских

монастырях. Православные и католики настойчиво предлагают последовать опыту разных христианских конфессий, активно призывающих к спасению творения; при этом следуют ссылки на пример Константинопольской Церкви, почти каждый месяц организующей конгрессы, посвященные страданию твари и ответственности человека за ее гибель. Со стороны же московской патриархии, говорится в обращении, отсутствуют выступления или акции в защиту умирающей природы и страдающих животных.

Этот документ вскрывает особенность, характерную для мироощущения определенного круга верующих, – индифферентное отношение к животному миру как низшему уровню тварного бытия, игнорирование самой проблемы страданий бессловесной твари. Подобные настроения отчетливо прослеживаются в интернет-пространстве, где некоторые православные заявляют о нежелательности или недопустимости содержания животных в квартирах (особенно собак), о греховном характере привязанности к четвероногим, будто бы отвлекающей от человека от его прямых христианских обязанностей – прежде всего, от дел милосердия в отношении людей [17]; [20]. Известны случаи безжалостного отношения к животным со стороны людей, называющих себя православными: они не рефлексируют по этому поводу и даже идейно оправдывают свои действия. Демонизация животных, особенно пресмыкающихся, – явление не столь уж редкое среди людей, считающих себя церковными.

Часто обсуждаемый вопрос в «православном интернете» – возможность молитвы о животных [6]; [5] Иногда участники форумов указывают на обряд благословения животных в католических храмах и причащение их в некоторых протестантских церквях. Разумеется, духовенство, богословы и обычные прихожане отвергают позволительность подобных практик. Но предупреждая о грехе очеловечивания бессловесных, приписывания им духовных свойств, указывая на иерархически подобающее животным место в мироздании, многие православные, включая и священников,

допускают возможность молитвы о них. Правда, предупреждают они, такая молитва не должна быть аналогична молитве за человека. Она должна быть просьбой Богу о помощи в какой-то трудной ситуации, связанной с домашним питомцем (болезнь животного, его исчезновение и т.п.). Некоторые верующие полагают, что молиться о животных не только можно, но и необходимо, напоминая об известном рассуждении прп. Исаака Сирина: «И что такое сердце милующее? Возгорение сердца у человека о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всякой твари … А посему и о бессловесных, и о врагах истины, и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит он молитву, чтобы сохранились и очистились; а также о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостию, какая без меры возбуждается в сердце его по уподоблению в сем Богу» [13, с. 209].

Стоит подчеркнуть, что особенностью размышлений о бессловесной твари современного верующего становится обращение к опыту новомучеников и исповедников российских, а также почитаемых старцев XX в. К упомянутым ссылкам на святителя Луку Симферопольского следует добавить указания на Августина Святогорца, ухаживавшего за животными, которых подбрасывали к нему их хозяева. Прилежащую к монашескому скиту землю он превратил в приют для престарелых и больных ослов и мулов, которые ослепли, охромели, доживали последние дни. Сострадательным отношением к несчастным тварям отличалась матушка Алипия Голосеевская: она кормила и лечила лося, диких собак и котов, утверждая, что человек, питающий диких животных, никогда не умрет от голода [18].

В целом, осмысление места и роли животных в мироздании актуализирует важнейшую идею христианства. Она заключается в том, что иерархичность христианской картины мира отнюдь не является жесткой и неподвижной. Это иерархия обратной перспективы. Так, между Богом и человеком лежит беспредельная пропасть, но она преодолевается кенозисом Бога-Сына, его вочеловечением. Человек безгранично ниже Бога, но Хри-

стос служит своему творению и умирает за него. В лестнице миробытия человек располагается ниже ангелов, но по слову Григория Паламы, в чем-то превосходит умные силы: наличием тела, что сближает его с Воплотившимся, а также способностью к творчеству. Но точно также и животные, будучи онтологически низшими тварями, подают пример человеку.

В иерархии обратной перспективы животные соседствуют с бесплотными силами. И те, и другие – безгрешны; они воспринимаются в качестве посланцев к грешному человечеству. Поэтому и собака в книге Товита шествует рядом с Рафаилом. Ангел указывает Божественную волю Валааму через ослицу. А современный художник В. Румянцев рядом с ангелами изображает котов и птиц.

Наше исследование показало, что множество православных в России – от рядовых мирян до богословов – испытывают несомненный интерес к проблеме «животные и христианство». У нас нет пока оснований говорить о формировании «богословия животных», но данная тема уже выделяется как специальная, прежде всего, в сознании православной интеллигенции. Интерес к этой теме стимулируется, с одной стороны, ростом жестокости и насилия по отношению к животным в России, что заставляет противопоставить процессу дегуманизации христианские ценности. А это противопоставление требует, чтобы представления о животных в православии были хорошо артикулированными. С другой стороны, активность православных в этой сфере вызвана и влиянием современных западных моделей отношения к страдающей твари. Разрабатывая тему животных, православные авторы апеллируют к библейскому, святоотеческому, агиографическому и культурно-историческому наследию, изучая, актуализируя и заново осмысливая его, а также к последним богословским суждениям в этой области.

Литература

1. Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит, Исайя (Белов), архимандрит. Догматическое богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.

2. Антоний Сурожский, митрополит. Человек перед Богом. М., 2000.

3. Богословие. О христианском отношении к животным [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://theology.3nx.ru/viewtopic.php?t=33 (дата обращения 02.11.2013).

4. Были ли животные бессмертными в раю? Христианство и теория эволюции [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://pmd-samara.ru/forum/?PAGE_NAME=read&FID=24&TID=476 (дата обращения 13.01.2014).

5. Вопросы священнику [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.pravoslavie.ru/answers/6518.htm (дата обращения 14.01.2014).

6. Всякое дыхание да хвалит Господа (комментарий в свете веры). Телепрограмма, 03.06.06 [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/text/405951.html (дата обращения 5.04.2014).

7. Всякое дыхание да хвалит Господа (Телепрограмма, 03.06.06) (комментарий в цифрах и фактах) [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.sedmitza.ru/text/405960.html (дата обращения 1.02.2014).

8. Давыденков О., иерей. Догматическое богословие. М., 2005.

9. Железняк С.Е. Апокатастасис для бессловесной твари [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.pravchelny.ru/publik/?id=346 (дата обращения 3.04.2014)].

10. Живопись Елены Черкасовой – основа будущих росписей храма. Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.hram-petraipavla.ru/cntnt/fotografii/zhivopis_e.html (дата обращения 2.11.2013).

11. Журинская М.А. Мишка и некоторые другие коты и кошки. Нижний Новгород, 2006.

12. Иоанн Кронштадтский. Моя жизнь во Христе. Запись 307. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://leushino.ru/lib/moyajiznvohriste1.htm. (дата обращения 23.04. 2014).
13. Исаак Сирин. Творения. Слова подвижнические. Сергиев Посад, 1911.
14. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
15. Козлов М., свящ. Детский катехизис. М., 1998.
16. Кривошеина К. Мир без Ноева ковчега [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.miloserdie.ru/index.php/%3C/%3C/index.php?ss=20&s=36&id=11377 (дата обращения: 3.11.2013).
17. Кругликов С., свящ. Кладбище домашних животных. [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.pravmir.ru/kladbishhe-domashnix-zhivotnyx/ (дата обращения 7.07.2014).
18. Кулікова Т.М. Особливості православного відношення людини до природи [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://uadocs.exdat.com/docs/index-63735.html?page=11 (дата обращения 29.10.2013).
19. Лука (Войно-Ясенецкий), архиепископ. Дух, душа, тело. М., 1997.
20. Пархоменко К. Христианство… и собака [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://azbyka.ru/forum/blog.php?b=83 (дата обращения 29.04.2014).
21. Симеон Новый Богослов. Творения. Т. 1. М., 1892.
22. Школа любви. Диакон Кураев о мире животных и мире людей [Электронный ресурс] // Режим доступа: http://www.sobranie.org/archives/7/3.shtml (дата обращения 7.04.2014).

Хижий М.Л.

КИШИНЕВСКИЙ ПОГРОМ 1903 ГОДА: ХРИСТИАНЕ ПЕРЕД НРАВСТВЕННЫМ ВЫБОРОМ

Еврейский погром 1903, разразившийся в дни христианской Пасхи в Кишиневе, стал грозным знамением череды грядущих потрясений в Российской империи: один за другим последовали поражение в русско-японской войне, революция 1905 года, мировая война, свержение самодержавия. Отношение русского общества к еврейской трагедии во многом объясняет внутренние причины катастрофы, которая постигнет страну. Погром выявил готовность массы участвовать в убийстве и грабеже, незаинтересованность власти в укреплении подлинно христианских начал в народной среде. Не это ли объясняет последующую трагедию страны, массовое самоистребление населения, уничтожение церкви, превращение христиан в религиозное меньшинство и глумление над его святынями? А все начиналось в Кишиневе с избиения евреев…

В формировании общественного сознания важнейшую роль играла печать. Спустя неделю после трагедии в светской прессе появились сдержанные информационные заметки о погроме. Газеты сообщали лишь о «беспорядках», гибели нескольких евреев во время бесчинств в Бессарабии.[84] Так как в Кишиневе избиение евреев случилось в дни величайшего православного праздника, то, наряду с позицией светской прессы, вызывает интерес реакция на трагедию в церковной печати.

Самой известной реакцией на кишиневскую трагедию были слова кронштадского пастыря Иоанна Сергиева и волынского архиепископа Антония (Храповицкого). Примечательно то, что спустя несколько лет, черносотенцы пытались заручиться идейной поддержкой обоих. Как такое

[84] Санкт-Петербургские ведомости. 1903. 24 апреля.

могло произойти? Почему их негативная реакция на еврейский погром закономерно не превратила этих известных священнослужителей в духовных лидеров христианской оппозиции праворадикальным организациям? Выступления с осуждением погрома произошли на определенном общественном фоне, где критика иудаизма была одновременно сопряжена с так называемым «кровавым наветом». Так еще в 60-80 годы XIX столетия видный общественный деятель и славянофил И.С.Аксаков посвятил цикл статей «еврейскому вопросу», а в 1886 году они вышли отдельной книгой.[85] В статье «Либералы по поводу разгрома евреев» Аксаков приходит к выводу, что никакого погрома не было, а имело место «два, три случая там, где таковых могли быть тысячи». По его мнению, «русских избито не меньше», это был не грабеж, а «разгром дикий, но бескорыстный».[86] Для автора важен религиозный фактор в действиях погромщиков, претендующих даже на некое нравственное начало в своем разбое: «не личная месть налицо, а к евреям вообще», христианскую собственность громилы не трогали, им «достаточно было завидеть в углу икону или другой признак христианского жилища… и, толпа в самом разгаре своего бесчинства, тотчас же воздерживалась от разорения и даже старалась исправить по возможности свою разрушительную работу».[87] Аксаков не забывает в своей статье потребовать от духовных вождей еврейства отречения от наиболее одиозных, по его мнению, предписаний Талмуда и дезавуирования обвинений в «кровавом навете». Таким образом, в славянофильской среде сложилось определенное мнение, алгоритм к решению нравственных проблем, связанных с еврейскими погромами, в которых активно участвовали население на Юге империи. Характерной чертой этой реакции также становится обвинение в экономической успешности и деловой нечистоплотности еврейства. С конца XIX века русское общество, по меткому определению историка

[85] Аксаков И.С. Еврейский вопрос. М., 1886.
[86] Там же, С. 715.
[87] Там же. С. 716.

А. Миллера, усваивает модерный антисемитизм, который постепенно вытесняет привычную религиозную полемику с иудаизмом.

Архиепископ Антоний (Храповицкий) откликнулся на трагедию в Кишиневе страстной проповедью «Слово в неделю св. жен-мироносиц, сказанное в Житомирском соборе, которая была издана отдельной брошюрой.[88] Там же был опубликован призыв к христианам о. Иоанна Кронштадского «Мысли мои по поводу насилий христиан с евреями». Книжка издавалась даже на идише и распространялась среди еврейского населения. Однако в Кишиневе местные власти активно препятствовали распространению брошюры. Видимо поэтому, отдельным тиражом книжка была издана также в Одессе.

В периодическую печать попало лишь упоминание о самом факте антипогромной проповеди, эти «слова» так и не были полностью опубликованы в светской печати. Впрочем, обращение к христианам отца Иоанна Кронштадского попало на страницы «Миссионерского обозрения». Еврейское население болезненно реагировало на замалчивание реакции на погром в российской печати. «Церковный вестник», журнал Санкт-Петербургской духовной академии, писал о том, что еврейские общины предупреждали местные газеты о своем отказе на подписку, если их редакции будут саботировать публикацию антипогромных слов владыки Антония (Храповицкого) и о. Иоанна.[89]

Сами авторы подверглись нешуточному давлению со стороны погромных сил: ими был организован массовый поток писем кронштадскому пастырю по поводу несправедливого суда над теми, кто был уличен в бесчинствах и мародерстве. Протоиерею Иоанну Сергиеву пришлось вносить уточнения в свою позицию. Об этом сообщает «Церковный вестник». В воспоминаниях князя С.Д. Урусова, который во время своего губернатор-

[88] Архиепископ Антоний (Храповицкий). К Кишиневскому бедствию. Одесса, 1903.
[89] Церковный вестник. 1903. № 17.

ства стал очевидцем давления погромщиков на кронштадского старца. Описывая судебный процесс над «истинно-русскими людьми», он сообщает следующее: «Особенно интересен был допрос Пронина, которого гражданств истцы поворачивали по очереди на горячих угольях, прилагая все старания для того, чтобы обратить его из свидетеля в подсудимого. Пронина уличали в составлении зажигательных воззваний, в распространении опасных для евреев ложных слухов. Удостоверились в том, что ему принадлежали статьи в «Знамени», доказывавшие, что евреи сами учинили погром; старались узнать, кто ему эти статьи исправлял; заставили его признаться, что он ездил к Иоанну Кронштадтскому и заполучил от него известное «второе послание» против евреев»[90].

Спустя несколько лет, в дни Киевского погрома 1905 года волынский архиепископ совсем не хотел славы борца с черносотенными силами. Спустя несколько лет, вкусив плодов и революции, и юдофобства, владыка Антоний стал значительно осторожнее в общении с праворадикальным элементом, которого сам начал опасаться. Волынский преосвященный испрашивал у киевского митрополита Флавиана (Городецкого) благословения на выступление в собрании «союзников»: «Несомненно, ко мне привяжутся киевские черносотенцы, бывающие и в Почаеве, и в Житомире, с настойчивыми просьбами о том, чтобы я говорил, во-первых, проповеди при служениях, во-вторых, в епархиальном доме по вечерам и, в-третьих, в их патриотических собраниях – речи. Конечно, самый простой ответ с моей стороны – прямой отказ, но они этим не успокоятся, и, пожалуй, пустят Вашему Высокопреосвященству телеграмму, чем меня совсем расстроят. Отговорки ревизионным недосугом не помогут, ибо они знают, что все это я делаю экспромтом. Если же я буду заранее иметь прямое выражение Вашей воли, то, не ссылаясь даже на полученное указание, могу прямо и наотрез отказаться от исполнения их просьб, если они не согласны с мнением

[90] Урусов С. Д. Записки губернатора. М., 1907. С. 111.

по сему предмету Вашего Высокопреосвященства. Посему благоволите по пунктам 1.2 и 3-му хоть одним словом ответить мне: *«не следует»* или *«разрешается»*»[91].

Впоследствии, владыка был вынужден оправдываться публично: «Никто не называет в числе моих важнейших интересов юдофобство… О евреях я говорил и отпечатал поучение в 1903 году (против погромов), благодаря которому на Волыни не было в том году погромов, облетевших весь юго-западный край… когда я выезжал из Житомира в Петербург, начались драки с евреями, которые потом говорили, что правительство нарочно вызвало нашего архиерея в Петербург, потому что пока он в городе, то нас не били»[92].

Владыка Антоний и отец Иоанн, к их чести, в своем обличении погромщиков не пошли путем, проторенным И.С. Аксаковым, не стали искать мнимых оправданий погрому. Ни религиозные, ни социально-экономические поводы к беззаконию их не интересуют. Главная причина преступления – забвение Христа: «Не прощает Бог врагам народа Своего, даже и после его отвержения… Страшитесь обижать наследников обетования»[93]. Владыка сочувствует еврейскому населению, громогласно заявляя с церковного амвона: «Позорные вести приходят о том…, что в Кишиневе происходило жестокое, бесчеловечное избиение несчастных евреев»[94].

По всей видимости, имперские власти были обеспокоены последствиями погрома и опасались неуправляемой волны бесчинств. Поэтому антипогромная пропаганда была разрешена в очень ограниченном виде. Протоиерею Иоанну Сергиеву дали возможность высказаться, как пастырю, обладающему непререкаемым авторитетом. Архиепископ Антоний занимал наиболее тревожную, с точки зрения вероятности еврейских погромов,

---

[91] РГИА. Ф. 834. Оп. 4. Д. 1202. Л.28.
[92] Там же, Л.29.
[93] Проповеди Блаженейшего митрополита Антония (Храповицкого). Джорданвилль, 1988. С.104..
[94] Там же, С.103.

Волынскую кафедру. По его признанию, он произносил проповеди экспромтом, по велению души, но в этот раз власть решила распространить его слова, в качестве профилактики, по всей России.

Епархиальные издания в подавляющем большинстве молчат на своих страницах о Кишиневской трагедии. Они являются официальными рупорами Святейшего Правительствующего Синода и лишены редакционной самостоятельности. Епархиальные власти предпочитают даже не перепечатывать в обзорах прессы даже информацию из «Миссионерского обозрения». Однако некоторые из них реагируют на трагедию своеобразным способом, размещая на своих страницах богословские проповеди о судьбе Богоизбранного еврейского народа. Так поступили «Рязанские епархиальные ведомости», опубликовав слово преподавателя Рязанской семинарии к учащимся. Священник сделал в ней непривычный акцент на исторических судьбах еврейского народа, обращая внимание не только на неприятие евреями Христа, но утверждая, что даже это роковое событие, с христианской точки зрения, не снимает особого попечения Господа о своем народе[95]. Вероятно, это стало результатом знакомства с проповедью владыки Антония, ранее являвшегося ректором Казанской Духовной академии и имевшего большой авторитет у своих учеников.

Наиболее трагически-ярким и правдивым рассказом о событиях погрома оказался очерк выдающегося русского писателя В.Г.Короленко «Дом № 13», написанный им после июньской поездки в Кишинев. Автор обращает внимание не только на чудовищно антихристианское поведение толпы, но и обличает антиеврейскую мифологию, без которой погром был бы невозможен. Обвинение «жидов-ростовщиков» и эксплуататоров в лихоимстве – типичный пример модерного антисемитского мифа. Очерк предназначался для газеты «Русские ведомости», но был запрещен цензурой. Однако он был тут же издан в типографии г. Штутгарта отдельной брошюрой на русском языке. Творчество В.Г. Короленко не стоит полно-

[95] Рязанские епархиальные ведомости. 1903. № 15.

стью противопоставлять церковным авторам. Во-первых, он не был связан церковной дисциплиной, зависимостью от Синода и, следовательно, был свободнее в своих оценках. Во-вторых, Короленко, несмотря на свои народнические симпатии, оставался практикующим христианином. После посещения Кишинева, в июле он предпринял паломничество в Саров в дни чествования старца Серафима[96]. Почитание народного святого, его мощей не позволяет его отнести к антицерковной оппозиции.

Ограниченная, дозированная властью информация о кишиневской трагедии не способствовала покаянным настроениям в христианской среде. Отсутствие доступной правдивой информации в какой-то мере объясняет слабую реакцию церковной прессы на погром. СМИ предпочитают печатать недостоверные сведения о причинах и масштабах погрома. Неудивительно, что в этих условиях молдавскому издателю-антисемиту Пронину удалось получить от о.Иоанна Кронштадского более мягкое письмо в адрес погромщиков.

Не только о. Иоанн, но и другие пастыри были введены в заблуждение. Так просветитель Японии архиепископ-апостол Николай (Касаткин) также полагал, что в организации погрома более повинны сами евреи. Он исходил из того, что враги России – японские газеты не могут писать правду о родине, если об этом не пишет российская пресса. Отчасти такую позицию объясняет участие в компании по защите евреев Л.Н. Толстого. Владыка Николай в своем дневнике называет его «злым псом, который не упускает возможности лаять на свое правительство и духовенство»[97].

Спустя два года церковные газеты в России будут уже открыто выступать против погромов и погромной агитации. Но для этого потребуется смягчение цензурного бремени в результате революции и Манифеста 17 октября. Масштабы бедствия будут таковы, что их уже невозможно будет скрывать.

---

[96] Чехов А.П. Переписка. М., 1977. Т.1. С.75.
[97] РГИА Ф 834. Оп.4 Д. 1165. Л.56.

Цветкова Н.В.

Научный руководитель - доц. Жарнова В.И.

ТЕМА РУССКОЙ ДЕРЕВНИ В ТВОРЧЕСТВЕ БОРИСА ФРАНЦУЗОВА

Борис Французов во всем мире признан как художник-офортист. Но только в узком кругу людей известно, что Борис Французов еще сочинял стихи, рисующие образы родного края, простого русского дома и той атмосферы, которая царила внутри. Приведем одно из стихотворений Б.Ф.Французова, подтверждающее эту идею: «Зной июньский, //Зной полуденный, //В плошке-земляника в молоке, //Букетик свежих васильков. //За окном –журавль колодца, //В нем вода, как ночь //В крещенские морозы. //Через дорогу-два дома //И огромный тополь, //И точки ласточек на проводах. //Покричал сверчок за печкой //И затих, //Он больше любит ночь //И свет лучины, //Или пегасик-керосин да фитилек. //Но замучил сон полуденный, //Сон прилипчивый //Все лечу в темноте //Над погостами //Старыми, стылыми.»[98]

Любовь к родной деревне, ее природе и к людям, - один из основных мотивов творчества Бориса Французова. Будущий художник родился в деревне Зауечье, отсюда и его любовь к пейзажу. Сам он хотел выразить через картину природы добрые качества коренных жителей деревни средней полосы, людей, которые живут рядом с нами.

Что значила для Бориса Французова русская природа, ее образ, запечатленный в красках? Юлия Николаевна Французова, вдова художника, рассказывала, что мастер прямо соотносил природу и малую Родину, подчеркивая, что пейзаж - это Родина, расстояние от одной деревни до другой.

[98] Калашников В.И.Борис Федорович Французов. Офорты: Альбом / В.Е.Калашников. Владимир. 2000. С. 23.

Трудно не согласиться с мастером. Действительно, когда идешь в соседнюю деревню, смотришь по сторонам: вот куст с малиной у оврага, деревья шумят листвой, где-то далеко лягушки квакают, а над головой - чистое небо.

Дорога - один из распространенных элементов в графике Французова. Художник ее рисует по-разному: вязкой, разбитой, после дождя, заснеженной. Дорога в офортах художника может быть представлена узкой тропкой и проторенной колеей. В мировом искусстве дорога символизирует путь человека или целого народа. Французов же нам каждый раз напоминает своими офортами: путь у каждого человека свой, но каждый его преодолевает вместе со своим народом.

Образ деревни, представленный в офортах Бориса Французова, также достаточно реалистичен, как, например, в офорте «Вековуха» (Рис.1).

Рис.1. Борис Французов. Вековуха. Офорт.

Изображена окраина деревни: широкое поле и один сохранившийся дом. Пожилая женщина с улыбкой встречает нас. Сложное переплетение дорог, бороздящих землю, напоминают вязь морщин на лице древней матушки-земли. Посмотрите на натруженные руки «Вековухи», сгорбленные плечи. Такие женщины-матери живут практически в любой еще жилой деревне. Еще Василий Шукшин лет сорок назад кручинился, что нет желания у молодых оставаться в деревнях, сокрушался, что не получает деревня того развития, что город, а если и дальше будет так продолжаться — неминуема гибель того, что исстари считалось основой основ Российского государства.

Именно из деревни, из уст деревенских жителей собирался русский фольклор. Деревня всегда была носительница традиционной культуры. Русский дом - это «лицо» русского человека. Сколько символов, обрядов, ритуалов связано с русским деревенским домом. Целый мир русского крестьянина отражен в резьбе наличников, его сложном орнаменте.

Природа для Французова – образ вечности. Слово «природа» одного корня со словами «род», «народ», «Родина». Народ в понимании художника неразделим с природой. Как говорил учитель Французова Владимир Юкин, «Борис Французов понимал и чувствовал русскую жизнь. С такой точностью, с таким светом, с тоской и любовью увидел и запечатлен он в своих работах упадок деревни, ее финал..»[99] Все творчество художника буквально пропитано чувством горечи за гибель русской самобытной крестьянской реальности, в которой он вырос и был верен до конца жизни.

[99] Калашников В.И.Борис Федорович Французов. Офорты : Альбом / В.Е.Калашников. Владимир, 2000. С. 96.

Рис.2. Борис Французов. Поздний вечер. Офорт.

Черкасов С.А.

О ХАРАКТЕРЕ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ

Древнерусский период в истории русской религиозной философии может считаться проблемным с точки зрения содержания в нем теологических идей.

Эта проблемность имеет две составляющие части. Во-первых, вопрос о том, существовало ли богословие в Древней Руси и сейчас остается дискуссионным. А во-вторых, если оно существовало, то чем же оно могло существенным образом отличаться от византийского, если сама по себе догматика – это внутренне неизменяемая и неподвижная система?

Рассмотрим эти вопросы по порядку.

Протоиерей Георгий Флоровский начал свой труд «Пути русского богословия» такими словами: «В истории русской мысли много загадочного и непонятного. И прежде всего, - что означает это вековое, слишком долгое и затяжное русское молчание?.. Как объяснить это позднее и запоздалое пробуждение русской мысли?.. С изумлением переходит историк из возбужденной и часто многоглаголивой Византии на Русь, тихую и молчаливую…»[100].

Многие исследователи видели в этом «молчании» русской богословской мысли вообще отсутствие всякого творческого подхода к богословию. Профессор Московской духовной академии М. С. Иванов приводит имена ряда исследователей, которые придерживались такой позиции (Е. Е. Голубинский, Н. К. Никольский, Г. П. Федотов). Даже прот. Георгий Флоровский, который выразил несогласие с мнением Е. Е. Голубинского об отсутствии книжности и образованности в Древней Руси, говорил, что в древнерусской литературе «богословов не было»[101].

Однако в XX веке получил свое начало и другой взгляд на богословское достояние Древней Руси. В это время, по словам М. С. Иванова, началось преодоление ошибочных представлений о духовной культуре Древней Руси. М. С. Иванов полагает, что причиной мнения об отсутствии богословия на Руси был не вполне правильный методологический подход к исследованию ее литературного наследия. Этот подход заключался в поиске богословских трактатов или богословских систем в древнерусской литературе. То есть подход был, по слову М. С. Иванова, «узкоакадемическим».

Важно также отметить, что особый интерес именно к древнерусскому периоду проявляется на Западе, и западные исследователи (например,

[100] Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. – С. 1
[101] Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Париж, 1937. – С. 8

Г. Подскальски, М. Гардзанити) также ставят проблему расширения содержания термина «богословие» для более точной характеристики древнерусского периода с теологической позиции. Мы согласны именно с этим взглядом и на основании и считаем его ответом на первый вопрос.

Возможно ли говорить о самостоятельности древнерусского богословия? Разумеется, что догматы не могут быть изменены, но все же определенная степень новации возможна в другой области. Обратимся к психологии человеческого восприятия.

Общая психология указывает на несколько свойств восприятия, важным из которых для нас является категориальность. «Категориальность человеческого восприятия проявляется в том, что оно носит обобщенный характер, и каждый воспринимаемый предмет мы обозначаем словом-понятием, относим к определенному классу. В соответствии с этим классом нами в воспринимаемом предмете ищутся и видятся признаки, свойственные всем предметам данного класса и выраженные в объеме и содержании этого понятия»[102]. Из данного определения категориальности можно понять, что восприятие связано с активной мыслительной деятельностью, а не только с внешними чувствами. Поэтому близким к понятию категориальности является еще одно свойство восприятия – осмысленность.

Психолог А. Г. Маклаков пишет: «Связь мышления и восприятия прежде всего выражается в том, что сознательно воспринимать предмет – это значит мысленно назвать его, т. е. отнести к определенной группе, классу, связать его с определенным словом…Следовательно, восприятие не определяется просто набором раздражителей, воздействующих на органы чувств, а представляет собой поиск наилучшего толкования имеющихся данных»[103]. Одной из ключевых для нас мыслей, содержащихся в этом рассуждении, является мысль о связи восприятия с толкованием.

---

[102] Немов Р. С. Психология. Учеб. для студентов высш. пед. учеб. заведений. В 3 кн. Кн. 1. Общие основы психологии. – 2-е изд. – М.: Просвещение: ВЛАДОС, 1995. – С. 155

[103] Маклаков А. Г. Общая психология. – СПб.: Питер, 2001. – С. 210

Связь восприятия с толкованием помогает нам вывести следующее заключение. Если словесную формулировку догмата Боговоплощения принять за некий текст, а богословскую мысль греков или русских за субъект, то, по сути, этот субъект будет заниматься герменевтикой по отношению к тексту, излагающему догмат. Исходя из этого, вполне возможно выдвинуть гипотезу о том, что, несмотря на одинаковое содержание и формулировку догмата Боговоплощения как в греческом, так и в русском богословии, существует некая разница в восприятии этого догмата, благодаря свойству категориальности и разности герменевтических подходов.

Основываясь на данной гипотезе, мы провели анализ. Единицей анализа стал догмат Боговоплощения, формулировки которого мы отбирали из различных произведений древнерусской литературы. Для более рельефного выражения результатов мы выбрали метод сравнительного анализа.

Сравнительный анализ проводился по двум направлениям. Во-первых, мы рассмотрели, как именно был сформулирован догмат Боговоплощения в византийской богословской мысли и как он был сформулирован в древнерусской литературе. Результатом этого этапа анализа стало выяснение того, что догмат Боговоплощения в древнерусской литературе представлен в большинстве случаев в неразвернутом, в недетализированном виде, он воспринимается статично, как неизменяемый предмет веры. Византийские же богословы наоборот прибегали к тщательной детализации и философскому осмыслению догмата. В тех формулировках догмата, которые мы нашли в древнерусской литературе, невозможно было найти каких-либо оригинальных особенностей с точки зрения нашего первого аналитического направления.

Мы не стали ограничиваться этим этапом анализа и стали работать в другом направлении, а именно выясняли то, зачем авторы древнерусских текстов употребляют сжатую формулировку догмата Боговоплощения в различных произведениях, зачастую совсем не имеющих даже косвенного

отношения к догматическим вопросам. Анализируя функцию формулировки догмата в этих произведениях, мы пришли к выводу, что Боговоплощение, как предмет веры и важнейшая вероучительная истина, тесно вписано во внутренний мир, а лучше сказать, в религиозное сознание литературных персонажей, вера в Боговоплощение проявляется в трудные моменты жизни персонажей, порой даже воспринимается в эстетическом ключе.

Наиболее важной и существенной особенностью, которую мы отмечали и на первом, и на втором этапах анализа, является, на наш взгляд, особый характер русского богословия. Этим характером определяется и восприятие догмата Боговоплощения в древнерусской литературе. Мы определили этот характер как богословие-от-сердца. Сформулировать такое определение мы сочли возможным на основании тех тонких акцентов в формулировке догмата, которые наблюдались нами при анализе текстов. Восприятие догмата Боговоплощения в древнерусской литературе отличается трепетностью, мистичностью – тем, что можно отнести к сфере религиозных чувств, а не богословских рассуждений. Это, на наш взгляд, достаточно тесно коррелирует с национальными чертами характера русского человека, в котором все же сфера сердца, души, преобладает над сферой рассудочности (об этом достаточно сказано представителями русской религиозной философии).

Подводя итог проведенного анализа, мы можем сказать, что в отношении догмата Боговоплощения (а по аналогии, и в отношении других догматов) Русь бережно и точно хранила богословское наследие Византии, но при этом излагала его в соответствии с национальным характером русского человека, облегчая, таким образом, путь к пониманию и усваиванию этого наследия русскому человеку.

Черникова И.А.

Научный руководитель: к.филос.н., доц. каф. ФиР Пономарев Д.И

НОВАЯ ФОРМА РАБОТЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

«Забота о скорбящих, больных, нуждающихся должна быть заботой всей Церкви», так призывал Патриарх Кирилл на недавнем Общественном съезде по социальному служению. По его словам, каждый приход, даже самый небольшой, может взять на себя заботу о нуждающихся, при этом верующие также могут помогать в учреждениях, которые находятся рядом с храмом – в интернете, домах престарелых, и на дому, приходя к одинаковым людям.

Известно, что основы церковной благотворительности были заложены еще в первохристианские времена. В скором времени они переросли в новое направление, которое было названо социальной работой. В настоящее время Церковь играет огромную роль в развитии социальной помощи по различным направлениям. Деятельность организаций, которые помогают нуждающимся людям в помощи, тесно связаны с церковью. В кругозор церковнослужителей попадают такие группы населения, как беспризорники, лица без определенного места жительства, матери – одиночки, престарелые пожилые люди, инвалиды и многие другие категории людей.

Социальная работа в Русской Православной Церкви – особая форма социальной работы. В осуществлении своего социального служения РПЦ имеет возможность тесно сотрудничать с государством. Государственные социальные учреждения же часто становятся объектами церковной помощи, к делу социального служения Церкви могут привлекаться сотрудники государственных социальных и медицинских учреждений (врачи, медицинские сестры, педагоги, воспитатели, обслуживающий персонал интернатов, социальные работники и т.д.), в том числе пока не являющиеся ак-

тивными членами Церкви. Важно, чтобы клирики, вдохновляющие социальную работу, оказывали особое пастырское внимание сотрудникам государственных учреждений, зачастую особо нуждающимся в духовной помощи.

Одной из важнейших функций Церкви и областью пересечения ее интересов с государством является социальная защита населения. Церковь помогает государству в вопросах попечения о воинах и сотрудниках правоохранительных органах; граждан, находящихся в заключение и тяжелой социальной ситуации; больных. Церковь оказывает помощь государственным и муниципальным учреждениям в вопросах защиты семьи, материнства и детства; путем пропаганды борьбы с абортами, эвтаназией и безнравственностью, вносит вклад в национальные проекты в области здравоохранения и сокращения смертности.

В самой церкви, в каждой епархии действует от 2 до 5 благотворительных столовых. В медицинской сфере значительное число учреждений здравоохранения сотрудничают с церковными учреждениями — при больницах действуют храмы и часовни, созданы сестричества и различные православно-медицинские общества. В нашей стране действует несколько десятков церковных богаделен (домов престарелых) с 10-30 обитателями в каждом. Возрождается деятельность православных приютов для несовершеннолетних. Отдельной темой является благотворительная помощь наркозависимым и алкоголикам. Значительной помощью является помощь заключенным. В России существуют более 700 исправительных колоний, 184 следственных изолятора, 13 тюрем. Церковные помещения имеются в 100% указанных учреждений, церковные общины — в 75%.

С целью осуществления социальной деятельности создаются богадельни для престарелых и инвалидов, детские дома для сирот и детей, оставшихся без попечения родителей, благотворительные столовые, приюты для бездомных, социальные гостиницы для лиц, пострадавших в чрезвы-

чайных ситуациях или попавших в иные трудные обстоятельства, включая одиноких беременных женщин и матерей-одиночек, центры по реабилитации подростков, вступивших в конфликт с законом, центры по реабилитации лиц, освободившихся из заключения, реабилитационные центры для страдающих от наркотической или алкогольной зависимости, центры поддержки семьи, медицинские учреждения (больницы, диагностические центры, хосписы и др.), а также иные диаконические учреждения.

Социальная деятельность различна: поддержка, укрепление и защита семьи, помощь старикам, инвалидам, людям, страдающим тяжелыми заболеваниями, бездомным, детям-сиротам и детям, оставшимся без попечения родителей, заключенным или освобождающимся из заключения, ВИЧ-инфицированным, малоимущим, погорельцам, мигрантам, семьям, потерявшим кормильца, людям, попавшим в иные трудные обстоятельства, лицам, страдающим наркотической или алкогольной зависимостью, а также другим людям, нуждающимся в помощи. Социальная деятельность быть медицинской, реабилитационной, социальной, психологической, консультационной, духовной, а также материальной, включая финансовую поддержку, сбор и распределение продуктов, вещей и медикаментов.

В делах милосердия и благотворительности Церковь может сотрудничать с центральными, региональными и местными органами власти, благотворительными и иными общественными организациями и объединениями граждан, представителями традиционных религий и конфессий, политическими партиями, профсоюзами, деловым сообществом. Однако такое сотрудничество принципиально невозможно с представителями псевдорелигиозных и оккультных групп, преступными, экстремистскими или дискредитировавшими себя организациями, а также с теми религиозными сообществами, которые стремятся использовать социальную работу совместно с православными в целях прозелитизма.

Церковная социальная деятельность не может порождать иждивенчество. Совершая дела милосердия, православные христиане должны проявлять рассудительность. Нуждающемуся необходимо не только выделять материальные средства, но и помогать в поиске правильного жизненного пути, в преодолении греховных пристрастий, а также в налаживании связей с профильными государственными службами, ибо социальное служение Церкви не должно подменять собой ответственность государства в социальной сфере.

За последние годы Русская Православная Церковь значительно усилила работу в области социального служения и благотворительности. Начали работать некоммерческие организации как религиозные (приходы, монастыри, братства и т.д.), так и тесно связанные с церковью. На примере православного народного движения «Курский вокзал. Бездомные, дети», которое занимается бездомными всех возрастов, можно проследить взаимодействие церкви и обычных волонтеров. Эта организация состоит только из добровольцев, которые получают деньги по основному месту работы и у которых есть свои семьи, дети. Деятельность данной организации делится на два направления – постоянная помощь (вечерние выезды на вокзалы, кормление бездомных, распространение информации для тех, кто оказался на улице, выдача чистой одежды и предметов гигиены, предоставление телефона для звонков родным и трудоустройства, поиск актуальных вакансий для трудоустройства граждан) и помощь по необходимости (помощь в восстановлении документов (в первую очередь паспорта), отправка людей домой, поездки с подопечными по прочим вопросам, посещение людей в больницах, звонки и запросы в другие города по делам подопечных, передачи и посылки некоторым подопечным, находящимся в заключении, сопровождение несовершеннолетних до дома, детского, лечебного или реабилитационного учреждения, поездки в гости к детям – в интернат и детский дом). У некоммерческой организации с московским

храмом совместный проект. «Выдача средств гигиены и одежды, предоставление полезной информации, поиск работы для трудоспособных людей… Этот пункт на территории храма открыт два дня в неделю. Мы и вещи принимаем, чтобы потом бездомным раздать, они за ними периодически приезжают», так рассказала корреспонденту «Российской газете» волонтер, возглавляющий данную организацию, Анна Федотова.

«Курский вокзал. Бездомные, дети» дает не только надежду многим людям, нуждающимся в помощи, но и оказывают им реальную помощь.

Анна Федотова рассказала читателем газеты один случай с уличным мальчиком, который расширил горизонт данной проблемы, «К нам обратился мальчик с Украины. Он жил на стройке, подрабатывал. У низ сгорел вагончик с документами, и он не мог уехать домой, а очень хотел к маме. Простой, хороший деревенский парень, неиспорченный, растерянный, оказался на Курском вокзале. Елена Евгеньевна Кузьмина, один из наших самых активных добровольцев, поехала с ним в украинское посольство. Посольским работникам удалось дозвонится соседям мальчика, те подтвердили его личность и на следующий день мальчика отправили домой, на Украину. Ну вот, когда этого мальчика отправили домой, мы вдруг поняли, какой глубокий ров, какая бездна между теми, кто оказался на улице, и социумом». Так и началась активная деятельность данной организации.

Итак, в настоящее время значительно активизировалась благотворительная деятельность верующих Русской православной церкви. Возникло много православных благотворительных фондов и обществ, целью которых является милосердно-благотворительная деятельность, консолидация прогрессивных сил России и других стран во имя возрождения и развития традиций христианского милосердия, содействие в реализации инициатив, связанных с гуманностью, милосердием и благотворительность организаций и граждан, формирование и финансирование целевых проектов и программ, прежде всего в сфере здравоохранения и социального обеспечения,

организации домов общественного призрения для неимущих и обездоленных. Деятельность православных благотворительных организаций, обществ, фондов направлена на оказание помощи отдельным лицам, в ней нуждающимся, и целым социальным группам (например, беженцам, мигрантам и т.п.), на финансирование и организацию социальных программ благотворительного характера (их направленность варьируется в зависимости от целей того или иного фонда, от создания сети благотворительных столовых, магазинов, раздаточных пунктов, центров социальной адаптации до медицинской помощи и заботы о детях, помощи заключенным, воплощения принципов христианского милосердия в области просвещения и воспитания, участия в практическом возрождении православных милосердия и благотворительности, православных святынь и т.п.); на изучение отечественного и зарубежного опыта милосердно-благотворительной деятельности и др.

Вместе с тем следует отметить и существующие проблемы в организации усилий тех лиц и организаций, которые хотят приобщиться к милосердно-благотворительной работе церкви. В первую очередь это связано с пока еще ощутимым недостатком опыта. Обмен опытом, координация милосердно-благотворительной деятельности между православными, иными религиозными и светскими организациями является сегодня насущной необходимостью в развитии милосердно-благотворительной деятельности в России и странах СНГ.

Постоянную помощь епархиям, приходам, монастырям в делах милосердия и благотворительности оказывает Отдел церковной благотворительности и социального служения, включая и конкретную материальную помощь, и консультативное содействие. Отдел выпускает ежемесячный вестник «Диакония», рассылаемый во все епархии. В целом институт милосердия Русской православной церкви представляется организованным и упорядоченным на основе согласия по проблеме милосердия сообществом

верующих, где рациональные установления определяют не только права и обязанности членов сообщества, но и фиксируют источники финансирования и поддержки милосердно-благотворительной деятельности со стороны различных социальных институтов, спонсоров. Нормальное функционирование этого института зависит от совместимости специфических ценностей религии с фундаментальными ценностями общества, христиан с представителями других конфессий, а также неверующими.

В настоящее время начинается по существу новый этап в милосердно-благотворительной деятельности православия. Развитие этой деятельности наталкивается на недостаток материальных средств. Поиски этих средств ведутся по разным направлениям, в том числе и на путях развития предпринимательско-хозяйственной деятельности церковных организаций и монастырей, обращения к помощи спонсоров, меценатов и т.п.

При налаживании контактов, особенно на местах – в епархиях и приходах, между светскими социальными работниками и представителями православных организаций можно столкнуться с тем фактом, что последние порою склонны осуществлять социальное служение по преимуществу среди единоверцев. Вместе с тем деятели Русской православной церкви отмечают и прямо противоположный факт. Так, профессор-протоиерей Глеб Каледа свидетельствует: «…Организаторы православного милосердия отмечают, что часто легче привлечь людей с добрым сердцем, но почти неверующих или неофитов, недавно крещенных и воцерковляющихся, чем так называемых церковных православных людей».

За годы своего существования Русская православная церковь накопила большой опыт милосердно-благотворительной деятельности, которая сегодня активно возрождается. Конечно, как и всякий иной, этот опыт имеет не только достоинства, но и недостатки, но в целом он может во многом послужить духовному возрождению нашего Отечества. «А ведь духовное возрождение – это не только строительство храмов, открытие

монастырей, это – создание храмов в душах людских, возрождение милосердия и великодушия, столь свойственных когда-то русскому Православию».

Такова распространенная работа, которую РПЦ проводит в сфере социального служения. К сожалению объективная социально-экономическая ситуация в стране свидетельствует о том, что необходимость в подобной работе не только еще долго будет существовать, но с каждым годом будет увеличиваться.

Черничкина В.А., Зайцева А.М.

СОВРЕМЕННЫЙ МУЗЕЙ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО И НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ МОЛОДЕЖИ (НА ПРИМЕРЕ ЕВРЕЙСКОГО МУЗЕЯ И ЦЕНТРА ТОЛЕРАНТНОСТИ)

В XXI в. широко открыт вопрос толерантного взаимоотношения между людьми, который должен стать одной из социальных норм современного общества. Понятие «толерантность» формировалось на протяжении многих веков и этот процесс продолжается до сих пор. Накапливая разносторонние значения, термин «толерантность» стремится соответствовать действительности, в которой многообразные проявления нетерпимости требуют новых средств преодоления [5, с. 51-54] .

В современной культурной среде важную роль играет развитие индивида, его самоиндификация. В связи с этим принцип толерантности требует терпимого отношения к любому человеку иной этнической, расовой, религиозной, языковой, социальной, сексуальной принадлежности, терпимость к инвалидам и людям, исповедующим иные политические взгляды.

Исследователи относят проблему толерантности к воспитательной проблеме, т.е. рассматривают ее в разрезе культуры общения. Здесь встает необходимость формирования толерантных качеств молодежи в процессе поликультурного образования. На сегодняшний день возникает необходимость воспитания культуры толерантности в различных образовательных учреждениях, к которым относится школа, вуз [3, с. 358].

Особое место в этом воспитательном процессе занимают и социокультурные центры. Так, как современная культура презентует себя как свободное сосуществование различных культурных миров. Определенную роль как центр коммуникации, т.е. центр передачи информации о жизни различных поколений и культур играет именно музей. Выдающийся русский философ Н.Ф.Федоров определил музей как проект объединения всех прошедших поколений с последующими, посредника между прошлым и будущим, своеобразный механизм, с помощью которого общество обеспечивает себя информацией о культурно-историческом пространстве, в котором существует [6].

Так, можно констатировать, что в современных условиях музей должен является средством развития творческого потенциала, формирования ценностных ориентаций молодежи. И здесь первоочередное место среди культурно-просветительских задач музеев выделяется идея воспитания толерантности. В данном аспекте, выполняя роль особого места встреч и общения людей с разными интересами и потребностями, музей создает условия не только для межличностных контактов, но и для диалога культур[7].

Многие современные российские музеи, используя информационный потенциал историко-культурного наследия, пытаются формировать толерантность в сознании людей и тем самым решать проблемы национализма, антисемитизма, этнофобии и других признаков интолерантности. Как правило, музеи, представляя данную проблематику посетителю, в

разрезе культурно-воспитательную деятельности, идут классическим путем, работая в таких формах как лекции, круглые столы и т.д. Например, деятельность Музея жертв фашизма им. М. Кольбе г. Петрозаводска по воспитанию толерантности и нравственности молодежи направлена на проведение экскурсий, лекций по распространению гуманизма, идей толерантности и международного сотрудничества [9].

С учетом современных требований музеи в своей коммуникативной среде расширяют границы за счет внедрения в свое пространство новейших информационных и интерактивных технологий.

Теоретики и практики музейного дела приходят к выводу о том, что использование в современном музее этнодидактических традиций, раскрывающих многообразие культурных образов различных наций в русле воспитания толерантности должно сочетаться с применением инновационных технологий, модернизации теоретико-методологических основ проектирования содержания поликультурного образования [10]

Среди современного музейного пространства России выделяется Еврейский музей и центр толерантности. Здесь можно увидеть сочетание информационных и интерактивных технологий в экспозиционной, выставочной и культурно-образовательной деятельности. В данном случае понятие музея расширяется до «экспериментально-образовательного мультимедиа комплекса». Еврейский музей и Центр толерантности, открывшийся 8 ноября 2012 г. в Москве, – это масштабный проект, это музей «нового типа». Целью этого музея стало - визуализация быта и культуры евреев, а также показа истории России через призму одного из ее народов. Музей условно разделен на 12 павильонов, но воспринимаю музей как единое пространство, здесь можно выделить два тематических блока: еврейский музей как место памяти истории российского еврейства и еврейский музей как пространство репрезентации еврейской традиционной культуры [1].

Основу экспозиции составляют свидетельства людей со всего мира - это почти 13 часов уникальных видеоматериалов, созданных специально для музея. Центральное место в музее занимает экспозиция посвященная годам холокоста и Великой Отечественной войны. Большой мемориальный комплекс занимает два зала и рассказывает обо всем ужасе, который пришлось пережить еврейскому народу в те годы. На одной из стен зала установлен экран с изображенным на нем звездным небом, на котором каждую секунду возникают все новые и новые имена погибших людей. Все это дает возможность посетителю осознать весь ужас и горе страшного времени холокоста.

Отметим, что большое количество используемых мультимедийных технологий в организации экспозиций, таких как голограммы, интерактивные панели, световое и звуковое оборудование, как нельзя лучше помогает посетителю усвоить информацию заложенную в музейных экспонатах. Профессионально выстроенная интерактивность экспозиции вовлечь каждого участника в диалог. Ультрасовременное оборудование позволит погрузиться в особую содержательную среду с качественным информационным содержанием и возможностью позитивного общения [8].

Еврейский музей в своей культурно-воспитательной деятельности ориентируется на то, что в образовательном процессе необходимо раскрывать принципы поликультурного восприятия мира. Он позиционирует себя как центр досуга, способный привлечь внимание молодежи, не только интерактивными, компьютерными технологиями, но и такими формами культурно-образовательной работы как диспуты, конференции, форумы. Так, выполняя просветительскую задачу, музей открыл центр толерантности для проведения семинаров и презентаций, в работе над которыми принимают участие не только сотрудники музея, но и приглашенные специалисты в области иудаики [2, с. 23].

Миссия Центра толерантности - создать пространство для трансляции культуры мира и сотрудничества, для позитивного диалога людей разных культур, религий, мировоззрений. Центр призван распространять идеи ценности и равноправия национальных культур и религий [8].

Большой популярностью среди посетителей музея пользуются не только конференции, профильные лекции, но и открытые показы фильмов, и их обсуждения. В кинозале Центра толерантности можно встретить как редкие ретроспективы, документальные фильма, так и современный кинематограф, что, безусловно, найдет отклик у представителей различных социальных групп. Музей предлагает каждому из посетителей стать частью чего-то целого, задуматься над проблемами современного мира, вместе с остальными поискать выход из сложившейся ситуации и поменять свое отношение к миру.

Еврейский музей и Центр толерантности ведет большую работу по морально-нравственному воспитанию молодежи, по средствам большого количества освещаемых актуальных проблем и тем, которые, без сомнения, найдут отклик в каждом.

Таким образом, можно говорить о том, что в современном мире музеи, являясь хранителями и популяризаторами традиций, выступают своеобразным антиподом «агрессии» массовой культуры. В своей культурно-образовательной и экспозиционной деятельности музеи (различными способами и подходами) обращаются к проблемам толерантности, которая является ведущей характеристикой развития культуры индивида и общества в целом. Следует помнить о том, что толерантность не передается по наследству, она формируется в процессе жизни человека, в процессе постоянной работы над собой, наполняясь положительным содержанием, способностью терпимо относиться к социальной несправедливости, пониманием чужих мнений, верований, поведения [4, с. 51]. Поэтому нельзя переоценить роль нравственного воспитания молодежи по средствам музейной

экспозиции, которая творчески, через эстетическое восприятие индивидуума внедряет принцип толерантности в современном поликультурном обществе.

Литература

1. *Зверева Н.* Еврейский музей и Центр толерантности: «язык» и структура экспозиции // Интернет- проект «Уроки истории» (электронный ресурс). Режим доступа: http://www.urokiistorii.ru/memory/place/51846

2. *Каспина. М.* Музей истории евреев в России. // Музеи мира.-2012/02-С. 23

3. *Клесова С. В.* Воспитание толерантности у студенческой молодёжи [Текст] / С. В. Клесова // Молодой ученый. — 2012. — №4. — С. 357-359.

4. *Лебедь. О.И.* Толерантность как основа гражданского воспитания. // Среднее профессиональное образование.-№10, 2008.- С.50-51

5. *Маркова. Н.Г.* Формирование у молодежи толерантности как индикатора культуры межнациональных отношений. // Среднее профессиональное образование.-№10, 2008.- С.51-54

6. *Мастеница Е.Н.* Музей как центр культурной коммуникации // Труды Государственного музея истории Санкт-Петербурга. Вып.19. Музейная педагогика в современной музейной коммуникации. Материалы научно-практической конференции. Сост. Т.А. Чумак, И.А Карпенко. – СПб.:ГМИ СПб, 2008. – С.5-15. (электронный ресурс). Режим доступа: http://www.bvahan.com/museologypro/muzeevedenie.asp?li2=10&c_text=102

7. *Мастеница Е.Н.* Музей в формировании культурной идентичности // Культура и искусство как универсальный фактор духовно-нравственного совершенствования человека и общества: материалы всероссийской очно-заочной научно-практической конференции (с международным участием). Чебоксары, 15 декабря 2011года/ Чувашский государственный университет культуры и искусств – Чебоксары: ЧГИКИ, 2012. –С. 195. (электронный

ресурс). Режим доступа: http://www.bvahan.com/museologypro/muzeevedenie.asp?li2=10&c_text=127
8. Официальный сайт Еврейского музея и центра толерантности- Режим доступа: http://www.jewish-museum.ru/ru/pages/tolerance
9. *Скворцова С. Б.* Информационный дискурс историко-культурной среды музея как форма существования диалога культур и толерантности // 12-я ежегодная международная конференция «EVA 2009 Москва» Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы имени М.И.Рудомино 30 ноября - 2 декабря 2009 г. (Электронный ресурс). Режим доступа: http://conf.cpic.ru/eva2009/rus/reports/content_1785.htm
10. *Трошина Т.М.* Современный интерактивный музей как пространство толерантности: Учебное пособие. – Екатеринбург, 2008. - С. 54. (Электронный ресурс). Режим доступа: http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/1775/6/1333216_schoolbook.pdf

Чернышева Н.С.

ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ НА ЛИЧНОСТНОЕ РАЗВИТИЕ ДЕТЕЙ

Вопросы духовно-нравственного становления личности относятся к числу основных вопросов современной психологии. Наука стремится выявить возможности саморазвития человека на каждом этапе онтогенеза и установить особенности его движения к «взрослому миру» – от детства к зрелости. В этом интересе к формированию личности человека, к его личностному росту на протяжении жизненного пути психология сближается с христианским богословием. Психологические теории, включающие понятия самоактуализации, саморазвития и человеческого потенциала, оказы-

ваются близки православному вероучению об образе Божием в человеке и стремлении человека к самосовершенствованию. Таким образом, несмотря на то, что традиционная психология обращается к изучению психики, а церковь – к душе человека, и религия, и наука размышляют о ценности и смысле человеческого бытия, о возможностях развития человека.

Их позиции близки, когда речь заходит о душевном здоровье личности. Например, в православной традиции самосовершенствующийся человек стремится к гармонии общественного и индивидуального начал. Он выступает как часть целого и одновременно как уникальная личность, способная выходить за пределы собственного «я». Если же у человека преобладает индивидуалистическая направленность, то это приводит к эгоизму, гордыне, равнодушию к ближнему. Наука также объясняет отклонения в поведении и неврологические проблемы человека его эгоцентрической ориентацией, признавая, что наиболее благоприятные условия для развития личности создает просоциальная ориентация.

Главная посылка христианской антропологии заключается в том, что человек есть образ и подобие Бога. Поэтому достижение совершенства может рассматриваться как реализация заложенного в человеке подобия божественному – уподобление Богу в развитии разума, познания, а также нравственных действиях [1]. В психологии понятие «самосовершенствование» связано с понятием «саморазвитие». Под саморазвитием понимают не всякое развитие личности, а лишь то, которое предполагает высокую активность и самостоятельность субъекта. Саморазвиваясь, человек идет к самосовершенствованию. Оно, с точки зрения психологии, представляет собой самовоспитание, цель которого – развитие нравственного сознания и нравственных качеств, соответствующих общечеловеческим представлениям о нравственном идеале.

Создавая модель мира, ребенок, с одной стороны, опирается на помощь взрослых и знания, которые дает культурно-предметная и природная

среда. Но, с другой стороны, он строит модель мира сам, объединяясь в этой работе со сверстниками. Поэтому в науке при изучении развития личности исключительно важным представляется дифференцированный подход к средовым характеристикам детства, к социальной ситуации развития ребенка.

Возрастные предпосылки направленности личности на саморазвитие можно наблюдать уже в старшем дошкольном возрасте. Возраст 6-7 лет представляет собой сензитивный период для становления базовых оснований личности. В психологии к ним относят гармоничность ценностностной направленности ребенка, нравственное отношение к другому и творческую позиция [2, с. 37]. По мысли отечественного психолога Н.И. Непомнящей, отношение к жизни складывается в старшем дошкольном возрасте и формируется стихийно. У большинства детей оно сохраняется в дальнейшем, часто вплоть до взрослого возраста [там же].

Творческое отношение к жизни, или неконечность личности, по определению Н.И. Непомнящей, является условием реализации человеком своих жизненных планов, успешного построения своей личной судьбы. Дети с сочетанием ценностности трех сфер (деятельности, познания и отношений с другими) заведомо имеют склонность к дальнейшему самосовершенствованию.

Направленность ребенка на творческое отношение к миру, по данным Н.И. Непомнящей, наблюдается приблизительно у 2% дошкольников [2, с. 35]. Соответственно, у большей части детей базовые характеристики личности не являются залогом будущей полноценной самореализации. Однако они могут быть скорректированы при своевременном психологическом воздействии. Так, ребенок, начинающий обучение в школе, обладает высокой чувствительностью к нравственным поступкам, желанием стать «хорошим» и выполнять требования взрослых. Поэтому именно в млад-

шем школьном возрасте следует уделять большое внимание «зоне ближайшего развития» в сфере морали.

В современной российской действительности, оказывающей на детей очень разные воспитательные воздействия, важно определить роль религиозности в их личностном становлении. Для изучения формирования готовности к самосовершенствованию необходимо определить влияние социальной среды, в частности религиозной семьи, а также обучения в религиозно ориентированных образовательных учреждениях.

Целью исследования, проведенного под нашим руководством [3], было сравнительное изучение возрастных предпосылок к самосовершенствованию у младших школьников, обучавшихся в традиционной общеобразовательной и религиозно ориентированной школах. Предметом исследования стали базовые основания личности как возрастные предпосылки ее самосовершенствования. Гипотеза исследования заключалась в том, что базовые основания личности младших школьников, обучающихся в средней общеобразовательной и религиозно ориентированной школах, имеют различия.

Исследование проводилось на базе «Православной гимназии во имя святителя Афанасия епископа Ковровского» (г. Владимир), негосударственной школы «Возрождение» (г. Владимир), а также МОУ «Лингвистическая гимназия № 23 им. А.Г. Столетова» (г. Владимир) и МОУ «Гавриловская средняя общеобразовательная школа» Суздальского района Владимирской области. В исследовании приняли участие 20 первоклассников 6,5-8 лет. В первую группу вошли 10 учеников общеобразовательных школ, во вторую – 10 учащихся религиозно ориентированных школ. Таким образом, при проведении исследования учитывался тип школы, поскольку за религиозным образованием стоят традиции отечественной православной культуры, а за светским – учебные программы постперестроечного времени.

Исследование было направлено на изучение таких базовых оснований личности, как творческая ориентация, нравственное отношение к другому и ведущая направленность личности ребенка. Использовались следующие методы: модифицированная форма методики «Картинки предметные» М.Е. Каневской [2, с. 63], модифицированная форма методики наблюдения за поведением ребенка в ситуации морального конфликта Е.В. Субботского [4], проективная рисуночная методика «Картина идеального мира» и образный тест «Конструирование картин» из батареи тестов МТТМ П. Торренса.

На основе полученных результатов было выявлено, что уровень творческости выше в группе первоклассников, обучающихся в религиозно ориентированных школах, чем в группе испытуемых из общеобразовательных школ. Дети из религиозно ориентированных школ имеют преобладающую направленность на творческое отношение к действительности, тогда как в группе испытуемых из общеобразовательных школ преобладает бытийная направленность. Испытуемые из общеобразовательных школ в большей мере, чем испытуемые из религиозно ориентированных школ при выполнении задания демонстрируют стереотипность высказываний. По остальным типам направленности значимых различий между группами не выявлено. Вместе с тем средние значения дивергентного мышления у школьников из общеобразовательной школы превосходят аналогичные значения учащихся из религиозно ориентированных учебных заведений. По таким показателям, как «оригинальность категории» и «комплексность», у младших школьников из двух групп достоверных различий нет.

В группе учащихся религиозно ориентированных школ значительно выше показатели в сфере познания, понимания, осознания действительности. У них выше показатели разработанности и сложности творческих рисунков. Младшие школьники из религиозно ориентированных школ обладают большей, чем в другой группе, способностью к словарному синтезу, к

образной передаче сути изображенного на рисунках, отличаются богатством словарного запаса.

Результаты, полученные при проведении экспериментальной серии «Нравственное отношение к Другому», позволяют сделать вывод, что знание нравственных норм выше у младших школьников из религиозно ориентированных школ. В экспериментальных ситуациях учащиеся религиозно ориентированных школы показали значительно более высокие результаты по критерию «Знание нравственной нормы», чем их сверстники из школ с традиционным обучением. Однако по показателю «Выполнение нравственной нормы» достоверных различий в двух группах не выявлено.

В итоге, анализируя данные, полученные на небольшой выборке, можно, тем не менее, сделать общий вывод о более высоком уровне развития системы базовых оснований личности у младших школьников, обучающихся в религиозно ориентированных учебных заведениях. Они продемонстрировали направленность на творческое отношение к действительности и были более успешны в решении творческих задач, выходящих за рамки бытийного отношения к действительности. Младшие школьники из религиозно ориентированных школ в большей мере направлены на познание, понимание, осознание действительности. Такая направленность может влиять на развитие самосознания у детей, на восприятие своего «Я» и отношения к окружающим людям. Преобладание данной направленности обуславливает также особенности мотивационной сферы ребенка, что, в частности, выражается в знании нравственных норм и стремлении к их выполнению. Для испытуемых данной группы велика ценность отношения с другими, что обеспечивает устойчивость нравственного поведения.

Полученные результаты представляют перспективную область для изучения роли того или иного типа обучения в формировании предпосылок самосовершенствования личности на разных возрастных этапах. Так, данные опросов, проводившихся среди студентов владимирских вузов [5,

с. 56], показывают, что региональная молодежь с уважением относится религиозным традициям, но о православии знает недостаточно и потому не видит всего богатства отечественной культуры. Это заставляет предположить, что образование, дающее религиозные знания и формирующее систему нравственных ценностей, способствует расширению жизненного мира человека и круга его жизненных отношений. Совместные усилия религии и психологии способны обогатить мир человека, вызвать у него творческое отношение к действительности. Развивая способность к самостоятельному и ответственному нравственному выбору, они формируют активную личность, готовую к творческой самореализации и духовному самосовершенствованию.

Литература

1. Джеймс, У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 432 с. ISBN: 5-02-008217-1
2. Непомнящая, Н.И. Становление личности ребенка 6-7 лет. – М.: Педагогика, 1992. – 160 с. ISBN5-691-00479-4
3. Смирнова, В.С. Исследование возрастных предпосылок самосовершенствования младших школьников общеобразовательных и религиозно ориентированных школ / Духовные горизонты детства: материалы XVII Международной конференции «Ребенок в современном мире». – СПб: изд-во Политехн. ун-та, 2010. – С. 484-487.
4. Субботский, Е.В. Наблюдение за поведением ребенка в ситуации морального конфликта // Общий практикум по психологии: Метод наблюдения. Ч. 2. / Под ред. М.Б. Михалевской. – М.: изд-во МГУ, 1985. – 57 с.
5. Чернышева, Н.С. Отношение студенческой молодежи к своему этносу // Вестник Московского государственного областного университета. – 2010. – № 4. – С. 50-57. ISSN 2072-8514

Чувакова Е.В.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВЯЩЕННИКА И.И. ЛЕГАТОВА В ОТНОШЕНИИ К СТАРООБРЯДЦАМ В АРХАНГЕЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX - НАЧАЛЕ XX ВВ.

Обращение к данной теме обусловлено интересом к региональному опыту просветительской деятельности православного духовенства в дореволюционный период отечественной истории как источнику педагогических идей для современного образования.

Просветительская деятельность православного духовенства в Архангельской епархии среди старообрядцев, и, в частности, служение на этом поприще И.И. Легатова до настоящего времени специально не исследовались. Цель данной работы – на основе воссоздания биографии и изучения трудов И.И. Легатова выявить значение его деятельности для развития образования в Архангельской губернии и для современной педагогической науки и практики.

Исследование основывается на документах фондов № 29, 73 Государственного архива Архангельской области (ГААО), фонда № 803 Российского государственного исторического архива (РГИА), публикациях «Архангельских епархиальных ведомостей», трудах И.И. Легатова.

С начала XIX века Архангельская епархия вошла в границы губернии, занимающей весь Север европейской России. По данным 1896 года 98% от 350.000 жителей губернии исповедывали православие, 1,2 % – старообрядчество, остальные 0,8% принадлежали к инославным и иноверцам. Из 8 уездов губернии большим числом раскольников отличались Кемский, Печорский, Архангельский и Шенкурский. Старообрядцы Архангельского Севера принадлежали преимущественно к беспоповщинской секте, распа-

дающейся на толки: филипповский, аароновский, федосеевский, даниловский и поморский [7].

До середины XIX в. борьба с расколом велась преимущественно административными методами и не приносила существенных результатов. С 1854 г. с целью ослабления раскола епархиальным начальством учреждались миссии в уездах, в 1884 г. был создан Епархиальный миссионерский комитет. В круг обязанностей миссионеров входили публичные беседы с раскольниками, критический разбор старообрядческой литературы, распространение православных книг. Ежегодно в губернии увеличивалось число церковных школ как важнейшее средство, препятствующее распространению старообрядчества. Для церковно-приходских школ и сельских училищ священником Ильей Легатовым в этот период было разработано учебное пособие «Дополнительные уроки по Закону Божию в отношении к старообрядцам».

Илья Иванович Легатов родился 8 июля 1841 года в семье священника. В 1853 году, когда родители его по вызову правящего архиерея Архангельской епархии переместились из рязанской губернии на Север, поступил в Архангельское духовное училище, в 1857 году перешел в семинарию. В семействе отца его – священника Ямецкого прихода Онежского уезда Иоанна Легатова кроме Ильи было 8 детей [2, л. 335].

Первым пастырско-служебным местом И.И. Легатова по окончании семинарии стал Кургоминский приход Шенкурского уезда, сплошь заселенный старообрядцами. Благодаря просветительской деятельности молодого священника количество раскольников в уезде уменьшилось. В 1873 г. он был назначен на должность епархиального миссионера, в 1876 г. переведен на священническое место в Лявленский приход также с немалым количеством старообрядцев. С 1881 года И.И. Легатов совмещал должность миссионера с преподавательской в Архангельской духовной семинарии по учению о расколе. В 1886 году он занял второе священническое место в

Рождественском приходе Архангельска, где стал учителем Закона Божьего в церковно-приходской школе, а затем и ее заведующим. Имя И.И. Легатова в отчетных документах упоминалось первым в числе педагогов, которые «обнаружили особенную ревность о преуспеянии находящихся в их ведении школ в городе Архангельске» [8. л. 58]. В 1898 г. священник был возведен в сан протоиерея и назначен настоятелем Рождественского храма. В дополнение к основным должностям И.И. Легатов с 1886 г. – член Духовной консистории, Епархиального училищного совета, Епархиальных Археологического и Проповеднического Комитетов, действительный член Императорских Палестинского и Православного Миссионерского обществ, с 1894 г. – член Комиссии по делам раскола и др. Он был награжден: орденами Святой Анны 3-й и 2-й степени, Святого Владимира 4-й степени; серебряным знаком Императорского Палестинского общества [4, с. 9-12].

В «Архангельском епархиальном вестнике» печатались его работы исторического и археологического содержания, стихотворения, а также статьи о мерах к сближению старообрядцев с православной церковью.

Наибольший интерес для педагогической науки представляет учебное пособие И.И. Легатова «Дополнительные уроки по Закону Божию…», которое выдержало 4 издания и по утверждению современников «было широко известно за пределами Архангельской губернии» [6, с.723]. Еще в 1865 году инспектор Архангельской семинарии архимандрит Донат, рассмотревший первый вариант этого учебника, оценил труд священника как «первый опыт, который заслуживает одобрения» [3, л. 4]. «Дополнительные уроки…» были востребованы церковными и светскими школами губернии, находящимися на территориях, заселенных староверами, где в одном классе учились дети из православных и старообрядческих семей.

Книга состоит из 6 глав: «I. Об исправлении богослужебных книг и о возникновении глаголемаго старообрядчества; II. Правильно ли отделившиеся от Церкви люди называются староверами, а также и старообрядца-

ми. И следует ли из-за обрядов отделяться от Церкви? III. О крестном знамении; IV. О форме Креста Христова; V. О предтечах втораго пришествия Христова; VI. Об антихристе».

В I главе автор излагает историю Отечества от св. князя Владимира и принятия Христианства до деятельности патриарха Никона и собора, «одобрившего к употреблению новопечатные книги». При подаче материала И.И. Легатов использует корректные формулировки, не содержащие обличения или обвинения. Например, «но нашлись люди, которые и это исправление сочли за ересь» [1, с. 6].

Во II главе И.И. Легатов раскрывает именования «староверы» и «старообрядцы», обращая внимание учеников, что эти названия не вполне правильно присвоены им, т.к. вера в старых и новых книгах содержится одна и та же – христианская. Несмотря на использование в официальных государственных и церковных документах понятия «раскольник», он употребляет это слово один раз в сносках для пояснения его значения. И этим опережает свое время, т.к. только в 1905 году в связи с принятием Указа «Об укреплении начал веротерпимости» раскольников стали называть старообрядцами.

Эта глава была нацелена на выявление единства православных и староверов, «ведь и в древние времена существовали разные порядки при отправлении богослужений, но из-за этого тогда не разделялись христиане в вере» [1, с. 12].

В III главе автор учебника показывает, что двоеперстие и трехперстие имеют единый вероучительный смысл. Главное – «надобно помнить, что нас спасает не расположение перстов на руке и не что-либо другое подобное сему, а истинная и правильная вера, добрая христианская нравственность и послушание святой Церкви» [1, с. 16].

В IV главе прослеживается история появления различных по форме крестов с момента распятия Христа. И.И. Легатов отмечает, что «сила Кре-

ста не во внешнем виде и не в концах его содержится, а состоит в невидимой благодати, действующей в Кресте чрез веру в Распятого на нем» [1, с. 22].

В V и VI главах, посвященных заблуждениям староверов в отношении второго пришествия Христова и антихриста, И.И. Легатов, опираясь на учение Церкви, свидетельствует «несправедливость мнения людей, говорящих, что царство антихриста уже наступило» [1, с. 32].

В конце каждой главы автор помещает вопросы для повторения и закрепления пройденного материала, которые отличаются культурологическим подходом к изучению религиоведческих тем.

Следовательно, в учебном пособии И.И. Легатова, используемом в церковно-приходских и сельских школах во второй половине XIX – начале XX вв. для преподавания Закона Божьего, автором разъяснялась несущественность причин разделения, относящихся к обряду, что способствовало сближению на основе единой веры.

В более поздних работах И.И. Легатова были сформулированы основополагающие принципы просветительской деятельности в отношении старообрядцев, которые можно отнести и к принципам религиоведческого образования в поликультурной среде:

1. Принцип прекращения борьбы со старообрядцами. «Два с половиной столетия мы вели ратоборство напрасно. Как будто в старине нашей ничего нет хорошего, как будто она заключает в себе что-то чуждое духу русского народа и Православной Церкви!» [5, с. 4].

2. Принцип объединения. По мнению И.И. Легатова, миссионерское дело должно стоять не на почве полемики, а на почве объединения, необходима готовность на всякие уступки и снисхождения к старообрядцам «чтобы жить братии сообща» [5, с. 2].

3. Принцип культуросообразности. В общении со старообрядцами, по И.И. Легатову, необходимо пользоваться «педагогическим правилом

применения к местным потребностям, нравам, обычаям, умственному развитию, религиозному состоянию и прочим условиям жизни и деятельности человеческой, а не действие вразрез этим условиям» [5, с. 29].

Таким образом, просветительскими трудами И.И. Легатова при Кургоминском храме Шенкурского уезда была открыта приходская школа и создано пособие «Дополнительные уроки по Закону Божию для церковно-приходских школ и сельских училищ о предметах, соприкосновенных учению глаголемых старообрядцев». Этот учебник сыграл важную роль в преподавании Основ православного вероучения во второй половине XIX – начале XX вв. в церковных и светских школах, способствуя пониманию причин раскола и единению православных и старообрядцев. В настоящее время, данное учебное пособие может быть рекомендовано для подготовки преподавателей Основ православной культуры, Истории религий, т.к. и в современных условиях во многих семьях сохраняется приверженность традициям старообрядчества. И.И. Легатов преподавал в семинарии учение о расколе, и тем самым готовил будущих пастырей к диалогу со староверами. Епархиальный училищный совет отмечал его как лучшего законоучителя и заведующего церковно-приходской школой в Архангельске. Учебное пособие И.И. Легатова и его статьи о мерах к сближению старообрядцев с Православной Церковью содержали новые принципы организации просветительской деятельности православного духовенства в отношении старообрядцев, которые могут послужить дальнейшему развитию идеи диалога культур как методологической основы современного образования.

Литература

1. Дополнительные уроки по Закону Божию для церковно-приходских школ и сельских училищ о предметах, соприкосновенных учению глаголемых старообрядцев. Священника Ильи Легатова. Архангельск, Типо-лит. наследн. Д. Горяйнова, 1891. – 35 с.

2. ГААО. Ф.73. Оп 1. Д. 389.
3. ГААО. Ф.29. Оп.1. Т.1. Д. 728.
4. К 50-летнему служению в священном сане протоиерея Илии Ив. Легатова.1863-1913 г. // Архангел. епархиал. ведомости. – 1914. – 1 января (№1). – Ч. неофиц. – С. 9-12.
5. О современных нуждах единоверия и о мерах для сближения старообрядцев с православною Церковью. Протоиерей Илия Легатов. Архангельск, Типо-литография В. Черепанова, 1905 г. – 72 с.
6. Празднование 35-летнего юбилея служения в священном сане // Архангел. епархиал. ведомости. – 1898. – 30 декабря (№24). – Ч. неофиц. – С. 710-724.
7. Приложение ко Всеподданнейшему отчету Архангельского губернатора о состоянии Архангельской губернии за 1896 год. – Архангельск, Губернская типография, 1897.
8. РГИА. Ф. 803. Оп. 10. Д. 1.

Шупляк С.П.

ЗАРОЖДЕНИЕ ТРАДИЦИИ ХРИСТИАНСКИХ ПАЛОМНИЧЕСТВ В ПАЛЕСТИНУ

Распространение христианства в Римской империи, последующее принятие и утверждение веры среди новообращенных народов вели к появлению особых традиций, связанных с почитанием мест жизни главных действующих лиц христианской истории. Возникновение путешествий к далеким святыням, названных позже паломничествами (лат. вариант: «peregrinum», «peregrinatio» – далекое путешествие), во мно-

гом связывалось с традициями, перешедшими к христианству от иных религий и культур.

В христианстве для верующих было естественным желание достичь тех мест, где жил и проповедовал Иисус Христос. Места проповедования, жизни и смерти первых апостолов также влекли к себе верующих людей. Особую роль сыграл культ мучеников, активное формирование которого приходится на вторую половину III–IV вв.

Начало феномена христианских паломничеств восходит к эпохе античности. Первые посетители святых для христиан мест появились в Палестине вскоре после зарождения христианства, по крайней мере, документально это зафиксировано для II и III вв. По утверждению «отцов церкви» Оригена (около 185–254 гг.) и Евсевия Кесарийского (около 260–340 гг.), уже во время их жизни первые паломники прибывали в разрушенный Иерусалим, чтобы поклониться святыням. Известно, что ещё в 160–170 гг. Святую землю посетил епископ Мелитон Сардский из Лидии.

Достаточно редкие в то время путешествия этих паломников открыли новую традицию проявления своего благочестия в вере. Такие посещения письменно не фиксировались (по крайне мере, в Западной Европе) самими паломниками до IV в. Однако ситуация меняется в 333 г., когда анонимный паломник из южногалльского города Бордигала (ныне Бордо) совершает паломничество в Святую землю и оставляет после этого рукопись-путеводитель своего путешествия. Центральным местом этого дорожника являлось описание Иерусалима и некоторых других мест Палестины.

Когда традиция паломничеств получает достаточное распространение, путеводители паломников получают название итинерариев («itinerarium» – лат. – описание путешествия, сигнал к отправлению; «itineraria» –

лат. – путешествие). Это слово первоначально означало молитву, которую читали монахи в монастыре перед началом религиозных путешествий.

Однако Иерусалим, к которому стремились многие паломники из далеких стран, долгое время находился в руинах. Он был разрушен по приказу римского императора Адриана при подавлении восстания иудеев в 132–135 гг. Впоследствии на месте главного храма было построено святилище Юпитеру Капитолийскому. На месте же Иерусалима было основано поселение Элиа-Капитолина, куда евреям запрещалось вступать под страхом смерти.

Ситуация меняется с постепенным официальным утверждением христианства в Римской империи, начало которого относится к правлению Константина Великого. По его инициативе был созван вселенский церковный собор в Никее в 325 г., где, помимо прочего, было принято решение о начале восстановления Святого города. В «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского, мать императора Елена показана как пример христианского рвения в желании восстановить Иерусалим и обустроить Святую землю. Она придерживалась аскетического образа жизни, всеми силами помогала в строительстве христианских храмов в империи. Елена совершила паломничество в Иерусалим в 326 г. При совершении этого паломничества чудесным образом были найдены сохранившиеся реликвии частей креста, на котором был распят Иисус. Пример образа жизни матери императора вдохновлял многих христиан и постепенно, в процессе восстановления Иерусалима сюда начали стекаться люди, а вместе с ними и материальные средства. После смерти Елены в 327 г. в память о ней и её христианской вере император Константин начал осуществлять программу возведения храмов в Святой земле. В городах Палестины строились церкви и монастыри, а также приюты для странников. В это же время было определено место пещеры, где по легенде был захоронен и воскрес Иисус. На этом

месте по приказу императора епископ Макарий, в епархии которого находился Иерусалим, начал строительство Храма Гроба Господня.

Важное письменное свидетельство о паломничестве в Святую землю написанное около 380 г., было оставлено женщиной-паломницей из Испании, некой Егерией или Сильвией. Данное свидетельство является и важнейшим памятником из области исторической литургики. В течение ее паломничества, которое продолжалось более трех лет, она посетила практически все области Восточного Средиземноморья. Путешествовала она не одна, а в составе группы с высокопоставленным духовенством. Относительно биографии Егерии существует очень мало сведений, однако из самого путеводителя ясно, что она имела высокий социальный статус. Итинерарий Егерии содержит достаточно подробные сведения о литургиях в христианских церквях Иерусалима периода античности. Это является важной информацией, так как в последующее время церковные службы заметно изменились. Т. е., мотивом паломничества Сильвии было не только посещение святынь, а и знакомство с богослужебной практикой местных христиан.

Среди самых первых известных посетителей Палестины можно назвать еще двух женщин. Это были знатные римские матроны – вдова Павла и ее дочь Евстохия. В 385 г. эти паломницы посетили святые места в Палестине и Египте.

Таким образом, начиная с периода поздней античности, формируется традиция христианских паломничеств в Палестину, которая становится основополагающей для последующих религиозных путешествий.

Шустрова Н.В.

Научный руководитель – доц. Жарнова В.И.

РЕЛИГИОЗНЫЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ И.С. ШМЕЛЕВА

Последние годы отмечены углубленным изучением творчества писателей русского зарубежья, а также «открытием» многих, по идеологическим соображениям ранее недоступных произведений уже всем хорошо известных русских писателей 20 века. К таким «новооткрытым» писателям относиться и Иван Сергеевич Шмелев. В советской России Шмелева знали, в основном, по дооктябрьскому периоду творчества, как писателя, занимающего «последовательно реалистические, демократические позиции».[104] И его творчество оценивалось, прежде всего, как продолжение традиций русского реалистического искусства. По верному замечанию В.А. Келдыша, «традиционализм Шмелева, в сравнении с другими писателями - реалистами его времени, пожалуй, особенно заметен».[105] К раннему Шмелеву это справедливо. Но основная тема его позднего творчества - это религиозная вера и жизнь верующего человека. В поздних произведениях писателя, начиная с "Лета Господня" (1927–1931, 1934–1944 гг.) и "Богомолья" (1931 г.) до романа "Пути Небесные" (II том – 1947 г.), выделяется огромное количество мотивов жизни православного верующего человека.

В отличие от других русских писателей, тоже обладавших в той или иной мере религиозным мировоззрением, у Шмелева выражение православных понятий в художественном творчестве имеет более последовательный характер. Православие у него является системой мировоззрения, вне которой нет Шмелева как писателя уникального, своеобразного, отличающегося от всех других именно этим. Основные темы, идеи и мотивы

[104] Михайлов О. Н Страницы русского реализма. М., 1982. С. 184
[105] Келдыш В. А. Русский реализм начала 20 века. М., 1975. С 99-102, 184

его творчества - православные по своему духу. Например, идея религиозно-нравственного преображения (возрождения) человека - основная у мастера (особенно в поздний период). Проблема смерти, рождественские, пасхальные, монастырские мотивы, художественное время (практически всегда ориентированное на церковный календарь), художественное пространство (во многих произведениях в центре стоит монастырь, храм), световые образы, композиция и сюжет, - все подчиняется определенной логике и имеет соответствие в православном миросозерцании. То есть христианские духовные понятия облекаются у Шмелева в эстетическую плоть, и становятся поэтическими категориями.[106]

В последний период религиозные мотивы стали основными, структурообразующими, которые и определили стиль и художественный мир текстов Шмелева. Ранняя эстетика писателя, можно сказать, включала в себя элементы религиозности (не только православной, но и западной). ("Неупиваемая чаша", 1918 г.). Тексты последнего периода творчества – своеобразные сказы, жития, – исключают эстетизм как фундамент творчества в пользу иконографичности, на второй план отодвигаются эстетические элементы словесности и "культурный груз" в пользу "единого на потребу" – духовной реальности, которая превосходит самый утонченный художественный вымысел. Не случайно писатель не изменяет подлинные имена своих прототипов.

Уникальность Шмелева в ряду других русских писателей определяется характером его редкого в светской литературе таланта «узнавать духовные (а не просто психологические) движения в человеке» и выражается в том, что его художественный мир строится по законам религиозного соз-

[106] Макаров Д.В. И.С. Шмелев в критике русского зарубежья II Литература и культура в контексте христианства. Труды II Международной научной конференции. Ульяновск, 1999. С. 73-77

нания. Именно поэтому особое значение имеет изучение христианских идей, образов и мотивов в его творчестве.[107]

Говоря о религиозной теме в творчестве Шмелева, нельзя не сказать о внутренней духовной христианской жизни, но даже у А.С. Пушкина, ни у Н.М. Карамзина, ни у И.С. Тургенева мы не видим изображения внутренней духовной христианской жизни: жизни молитвенно-покаянной, протекающей в устремлении к Богу и в борьбе с плотью, миром и дьяволом. Да, герои Тургенева и Достоевского посещают церковь и даже уходят в монастырь, но их внутренний христианский опыт остается от нас сокрытым. Мы как бы наблюдаем лишь результаты их христианской внутренней жизни, ее внешние проявления в быту.

Внутренняя жизнь - величайшая тайна личности: тайна общения с Богом, тайна грехопадения и покаяния, духовного возрастания и смирения, - остается у большинства художников «за кадром». И только Шмелев приоткрывает эту завесу над «святая святых» верующего человека - его сокровенной сердечной духовной жизнью.[108]

Русская литература в лице Л.Н. Толстого, Ф.М. Достоевского, И.А, Бунина, А.П. Чехова и других обнаружила в человеке множество сложнейших, порой противоречивых движений души. Каждый писатель искал им объяснений, большей частью психологических. Шмелев же дает им духовное объяснение. Вот как говорит об этом А.В. Любомудров; "Шмелев раскрывает все те сложнейшие движения человеческой души с позиций святоотеческого наследия, в категориях православной антропологии, и за поверхностно душевно-телесной жизнью выявляет глубинную духовную жизнь". [109] Можно сказать, что Шмелев расширяет художественно-

---

[107] Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Макарова Д.В. Христианские понятия и их художественное воплощение в творчестве И. С. Шмелева. Ульяновск. 2001. С. 5-6

[108] Там же

[109] Любомудров А.М. Православное монашество в творчестве и судьбе И.С. Шмелева. // Христианство и русская литература. СПб, 1994. С, 364

стилистические границы традиционного писательского творчества, вводит в ту сферу человеческого бытия, которая еще не была полностью раскрыта в литературе светской, а только в литературе церковной, большей частью, аскетической.[110]

Мы видим героев Шмелева на исповеди, причащающихся, соборующихся, исполняющих другие церковные обряды. При этом, если у Л.Н. Толстого, например, в рассказе «Три смерти» только упомянуто, что умирающий мужик причастился, само же таинство не описано, то у Шмелева в романе «Лето Господне» очень подробно описано не только причащение, но и соборование умирающего отца Вани, а также многочисленные молебны и крестные ходы. В одном из неопубликованных вариантов автобиографии он говорит об этом: «Сильное влияние на духовную сторону оказало суровое и «церковное» воспитание. До 15 лет хождение в церковь было обязательным. Это оставило знаменательный след в душе, и теперь, вспоминая все прошлое, не скажу, чтобы плохой след. Много поэзии, много чудеснейших переживаний, неуловимых. Это было своего рода эстетическое воспитание».[111]

В актуализации религиозности героев заключается еще одна грань своеобразия творческого метода Шмелева. Шмелев изображает церковную среду, в которой он вырос, и которую знал досконально.

В русской литературе едва ли можно встретить писателя со столь чистым религиозным мировоззрением, какое находим в произведениях Шмелева. Жизненные перипетии, положение пришельца, физически оторванного от родных корней, сыграли роль в воцерковлении писателя, в усилении его религиозности.

---

[110] Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Макарова Д.В. Христианские понятия и их художественное воплощение в творчестве И. С. Шмелева. Ульяновск, 2001. С. 8

[111] Любомудров А.М. Православное монашество в творчестве и судьбе И.С. Шмелева. // Христианство и русская литература. СПб, 1994. С. 365

Юдина К.

Научный руководитель: доц. Пономарев Д.И.

«РОЖДЕНИЕ ТРОИЦЕ – СЕРГИЕВО МОНАСТЫРЯ»

С первых веков истории христианского монашества утвердились два пути монастырской жизни. Мало отличаясь в смысле строгости аскетических требований, они вместе с тем по – разному относились к жизненному строю насельников монастырей. Скитский путь, возводимый к египетским пустынникам, подразумевал отшельническое удаление не только от мирских сует, но и от повседневности собратьев. Общежительный путь, утвердившийся в раннее средневековье на Святой Горе Афон, предписывал не только общее молитвенное давление, но и общность иных трудов в служении Богу – в том числе и большее взаимодействие с миром. Обеим версиям монашеского устава нашлось место в истории Русской церкви. На Руси XI – XIV веков это были прежде всего Киево – Печерский и Троице – Сергиев монастыри.

Новые изменения произошли на заре существования Московской Руси. И связаны они с именем Сергия Радонежского. Жизнь и монашеский путь Сергия, в миру Варфоломея, во многом напоминает об основателях Печерской обители.

Варфоломей был боярским сыном из Ростова. Почувствовав склонность к монашеской жизни, он удалился в лес, где первоначально жил одиноким отшельником. Он не столько изнурял, сколько испытывал себя, готовясь к монашескому постригу. Одновременно он много читал, постигая правила монашеской жизни. Наконец, решившись, Варфоломей призвал к себе в «пустынь» знакомого игумена Митрофана, прославленного своими духовными дарованиями. Митрофан немедля постриг молодого

отшельника в выстроенном его руками храме. Произошло это 6 октября 1345 года.

Постепенно слава о Сергии широко разошлась, и отшельника начали посещать другие монахи. Сначала приходили по одному, потом по два и по три, они построили себе кельи и поселились в них. Расчистив лес, монахи устроили небольшое поле и огород. Кельи огородили невысоким частоколом. Население обители было совсем небольшим – не более двенадцати человек. Число это долго оставалось неизменным – кто – то уходил, кто – то приходил.

Изначально новый монастырь родился как сугубо отшельническая община – каждый монах жил в сырей келье, предаваясь аскетическим подвигам. Вместе сходились семикратно для молитв. Сергий руководил этими общими службами в церкви, но священнический сан принять упорно отказывался. Он понимал, что за этим последует предложение игуменства, и всеми силами старался этого избежать. Для служения обедни и причащения монахов Сергий приглашал Митрофана. Все братья рождающейся обители старались в меру своих сил подражать Сергию, который в своей суровой аскезе превосходил всех. Помимо прочего, он нередко в одиночку рубил дрова для всех братьев и разносил по кельям, носил воду на всех из источника, работал общим поваром.

Так продолжалось около года, пока не умер почитавшийся братией за игумена Митрофан. Несколько дней Сергий пытался избежать игуменской ноши, но братия все же настояла на своем. Переяславский епископ Афанасий, к которому пришли троицкие монахи, ответил не задумываясь, утвердил Сергия. С тем Сергий вернулся в обитель, теперь признанную официально, епископской властью. Ни братия, ни Афанасий не ошиблись в своем выборе. По водительством своего основателя монашеская община росла и укреплялась. Вокруг нее стали оседать крестьяне – переселенцы, обеспечившие монастырь всем необходимым. Чтобы почтить Сергия. Уже

при жизни прославленного как святого, в монастырь прибывали князья и бояре, щедро одаривавшие обитель.

Главной же заслугой Сергия в организации монастырской жизни стало возрождение на Руси греческого общежитийного устава. Общежительство он учредил по просьбе самого константинопольского патриарха Филофея, наслышанного уже о Троицкой обители. Сергий изменил первоначальный распорядок жизни своей общины, поставив во главу угла совместные труды братии во имя Божье. Это еще способствовало росту и достатку обители. Ее устройство постепенно стало образцом для других русских монастырей.

Сам Сергий основал еще шесть обителей, из которых выходили духовные учителя, епископы, писатели и иконописцы. Обитель славилась своей благотворительностью и страннопримством.

Сергий управлял монастырем до самой своей кончины в 1392 году. К этому времени он был самым влиятельным духовным лицом на Руси. Не стремясь к личной власти, Сергий в то же время всегда противостоял борьбе чужих честолюбий – будь то за княжескую власть или за престол митрополита. И с его словом считались.

Создание Троице – Сергиевой лавры – без сомнения, одно из величайших событий в духовной истории Руси. Его значение вполне сопоставимо с переносом митрополичьей резиденции во Владимир и затем в Москву. Но если это перенос объяснял причинами в основном политическими, то возникновение Троицкого монастыря принадлежало всецело истории духа. И в то же время это религиозное событие повлияло на самые разные стороны русской жизни – культуру, политику и даже экономику.

Научное издание

Том 10

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

Подписано в печать 20.11.14.
Формат 60×84/16. Усл. печ. л. 17,90. Тираж 100 экз.
Заказ
Издательство
Владимирского государственного университета
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых
600000, Владимир, ул. Горького, 87