АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОЛОГИИ

ВЫПУСК 3

ТВЕРЬ 2015

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего образования
«Тверской государственный университет»
Кафедра теологии

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОЛОГИИ

МЕЖДУНАРОДНЫЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

ВЫПУСК 3

ТВЕРЬ 2015

Ministry of Education and Science of the Russian Federation
Federal State-Funded Educational Institution of Higher Education
«Tver State University»
Theology Department

TOPICAL PROBLEMS OF ORTHODOX THEOLOGY

INTERNATIONAL COLLECTED PAPERS

Issue 3

TVER 2015

УДК 271.22
ББК Э372.24
А 43

Редакционная коллегия:
отв. редактор:
канд. филол. наук, доцент С.Е. Горшкова
редакторы: доктор Росен Русанов,
доктор филологии (к.ф.н.), магистр теологии Анета Николова,
доктор ист. наук, профессор В.М. Воробьев,
протоиерей, доцент А.А. Злобин,
канд. филос. наук В.П. Лисин,
канд. филол. наук, доцент Л.Я. Мещерякова

А 43 **Актуальные проблемы православной теологии:** междунар. сб. науч. тр. – Вып. 3. – Тверь: Твер. гос. ун-т, 2015. – 154 с.

ISBN 978-5-7609-1081-3

В сборнике представлены статьи, посвященные рассмотрению проблем теоретического и прикладного богословия, церковного краеведения, вопросам изучения православной педагогики и православной культуры в системе школьного и вузовского образования.

Сборник издается при поддержке
Правительства Тверской области.

Редакционная коллегия выражает благодарность за помощь в подготовке сборника Н.А. Бондаревой.

УДК 271.22
ББК Э372.24

ISBN 978-5-7609-1081-3

© Авторы статей, 2015
© Тверской государственный университет, 2015

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ КОФЛИКТНОСТИ К СТАБИЛЬНОСТИ

Удалова Л.В. (Тверь, Россия) Межконфессиональные отношения: от конфликтности к стабильности …….. 6

Козлов С.В. (Тверь, Россия) о проблеме легитимного общественного порядка в контексте социально-конструктивистского подхода..... 12

Безруков А.Л., Лебедев В.Ю. (Тверь, Россия) Психотренинг как форма Новых Религиозных Движений …… 17

Кулагина А.А. (Тверь, Россия) Социально-культурная деятельность бакалавров педагогического вуза как способ противодействия экстремизму в молодёжно-студенческой среде…….. 27

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА, ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Евстифеева Е.А., Филиппченкова С.И., Удалова Л.В. (Тверь, Россия) О ценностных приоритетах в самосознании российской молодежи…… 32

Бежевец Д.А. (Московская область, Шаховской район, д. Судислово, Россия) Использование комплекса приемлемых средств, методов и форм духовно-нравственного воспитания младших школьников и подростков …… 36

Кондратьева Е.А. (г. Нелидово, Россия) Работа воспитателя по формированию семейных ценностей старших дошкольников … 41

Дынина И.С. (г. Нелидово, Россия) Классики о вечных семейных ценностях …… 46

ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Чибисов Б.И. (Тверь, Россия) Образы западного христианства в древнерусских литургических источниках XI–XII вв. 51

Мещерякова Л.Я., Лукашов С.Е., Шакун Т.А, (Тверь, Россия) Некоторые аспекты сопоставления подвига новых мучеников российских и раннехристианских мучеников. Новомученичество как предстательство ……. 61

Горшкова С.Е., Кафтуров Р.С. (Тверь, Россия) Тверской Успенский Жёлтиков монастырь в период с XIV по XX века ……. 69

КРАЕВЕДЕНИЕ

Осипов В.Г. (Тверь, Россия) Патриарх Тихон: основы русской православной семьи…….. 78

Башилов В.М. (Тверь, Россия) Историко-культурное наследие малых городов России как стратегический ресурс развития террито-

рии ……. 86
Михайлова Т.М. (Тверь, Россия) Мир разрушенных храмов 93
Овчинникова Н.В.(Тверь, Россия) Калязинский книготорговец Михаил Петрович Овчинников …….. 101
Краснова М.В. (Тверь, Россия) Храм – музей Ширинского-Шихматова в Островках …… 108

В ПОМОЩЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЯМ

Быша Л.С. (Тверь, Россия) Мир мусульманки как «другая» культура (на примере повседневности бедуинской женщины в исследовании Л. Абу-Лугход)……. 114
Балкина И.В. (Мамлютка, Казахстан) Хоровое искусство России и Казахстана…….. 124

ПРАВОСЛАВНАЯ ТЕОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОЙ БОЛГАРИИ

Анета Николова (Великотырново, Болгария) О литургической модели убиения в ранней славянской агиографии (на материале борисоглебских, вацлавских и дуклянских текстов)..... 128
Свилен Милков Тутеков **(**Великотырново, Болгария) Современная богословская теория личности и экклисиология языка…… 135
Сведения об авторах…… 150

CONTENT

FROM OPPOSITION TO STABILITY

Udalova L.V. (Tver, Russia) Interconfessional relations: from opposition to stability ……. 6
Kozlov S.V. (Tver, Russia) On the Problem of Legitimacy Public Order in the Context of socio-constructivist Approach……. 12
Bezrukov A.L,.Lebedev V.Y (Tver, Russia) Psychotraining as a form of New Religious Movements …… 17
Kulagina Anna A. (Tver, Russia) Socio-cultural work of the bachelor on pedagogical high school as a way of counter extremism in the youth-student environment…… 27

ORTHODOX PEDAGOGY. MORAL EDUCATION PERSON

Evstifeeva E.A., Filippchenkova S.I., Udalova L.V.(Tver, Russia)
About value priorities in the consciousness of the russian youth ……. 32
Bezhevets D.A.(Moscow region, Shakhovskoy area, village Sudislovo, Russia) Acceptable use of the complex means, methods and forms to moral education of younger schoolboys and teenagers …… 36
Kondratyeva E.A.(Nelidovo, Russia) Tutor's working on formation of family values with the children of nursery school …….. 41
*Dynina I.S.(Nelidovo, Russia) C*lassics about eternal family values … 46

ORTHODOXY IN THE HISTORY AND CULTURE RUSSIA

Chibisov B. I.(Tver, Russia) Images of western christianity in the ancient liturgical sources of XI-XII centuries …… 51
Meshcheryakova L.Y., Lukashov S.E., Shakun T.A. (Tver, Russia) Some aspects of matching the feat of the new russian martyrs and the early christian martyrs ……. 61
Gorshkova S.E., Kafturov R.S. (Tver, Russia) Tver Uspensky monastery Zheltikov since XIV to XX century ……. 69

REGIONAL STUDIES

Osipov V.G. (Tver, Russia) Patriarch Tikhon: fundamentals of the Russian orthodox family…….. 78
Bashilov V.M. (Tver, Russia) Historical and cultural heritage of small towns of Russia as a strategic resource of area development …… 86
Mikhailova T.M.(Tver, Russia) The world of destroyed churches …. 93
Ovchinnikova N. V. (Tver,Russia) Kalyazinsky bookseller Michael P.Ovchinnikov…… 101
Krasnova M.V. (Tver, Russia) The temple – museum of Shirinsky-Shikhmatov …… 108

HELP TEACHERS

Bisha L.S. (Tver, Russia) Muslim world as "other" culture (for example, daily bedouin women study l. Abu-Lughod)……. 114
Balcina I.V. (town Mamlyutka, Kazakhstan) Russia and Kazakhstan choral arts……... 124

ORTHODOX THEOLOGY IN MODERN BULGARIA

Aneta Nikolova **(**Velikotyrnovo, Bulgaria) About liturgical model of killing in early Slavic hagiography (based on the borisoglebskikh, the vatslavskikh and the duklyanskikh texts)……... 128
Tutekov Svilen Milkov (Velikotyrnovo, Bulgaria) Modern theological theory of the personality and ekklisiologiya of language…….. 135
Information about authors……..... 152

ОТ КОНФЛИКТНОСТИ К СТАБИЛЬНОСТИ

Л.В. Удалова
Тверь, Россия

МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ: ОТ КОНФЛИКТНОСТИ К СТАБИЛЬНОСТИ

В статье анализируются аспекты влияния и воздействия религии как фактора конфликтности и нестабильности на многочисленные слои населения, на их сознание и поведение, в том числе и на противоправное. Рассматривается необходимость постоянного анализа процессов, происходящих в религиозной среде, в ее взаимодействии с обществом и государством для преодоления религиозных конфликтов.

Ключевые слова: социальный конфликт, межконфессиональный конфликт, религия, религиозная культура, религиозная безопасность, менталитет.

L.V. Udalova
Tver, Russia

INTERCONFESSIONAL RELATIONS: FROM OPPOSITION TO STABILITY

The paper aims to describe the religious impact on the population, the consciousness and behavior including illegal. It addresses the need for ongoing analysis of religious processes to overcome religious conflicts.

Key words: religious conflicts, religion, religious culture, safety, mentality.

В России в конце XX – начале XXI веков получили развитие общественно-политические процессы, которые повлекли за собой не только глубокие изменения в государственном и политическом устройстве страны, но и изменили сферу государственно-конфессиональных отношений. Устранены административные ограничения деятельности религиозных объединений, принято законодательство в сфере свободы совести и свободы вероисповедания. В сферах образования и культуры представители разных конфессий активизировали свою деятельность.

На протяжении многих лет, в сознание людей внедрялась мысль о том, что религия отделена от государства, от жизни человека и общества в целом. Формирование морали общества без религиозной составляющей привела к нравственному кризису, в котором находится современное общество. Сейчас происходит активное обращение людей к религии, идентификация себя с культурой, основой которой является конкретное религиозное учение. Многие люди в религии видят тот нравственный стержень, способный исправить современное состояние общества. Этот процесс, наряду с нравственным ростом,

влечёт за собой проблемы связанные с сосуществованием разных религиозных учений.

В современном обществе, одной из главных проблем становится проблема преодоления религиозных конфликтов, основным средством для решения которой становится формирование менталитета конкретного человека и сообщества, основанного на уважении к религии и традициям других.

Религиозный конфликт – это противостояние представителей различных вероисповеданий или противоборство внутри одной конфессии, в основе которого лежит нетерпимость к инакомыслию. Религиозная нетерпимость выражается в самых различных формах: обвинение представителей другой религии в социальных бедах, разжигание конфликтов и войн под религиозными знаменами, переплетение религиозных различий с классовым и этническим неравенством.

Конфликты внутри религиозных групп вызваны борьбой за власть, влияние, привилегии. К ним относятся конфликты между консерваторами-традиционалистами и модернистами, сторонниками религиозного обновления и реформ. Эта борьба выходит за рамки теологического спора и отражает неоднородность не только духовенства, его социально-политической ориентации, но и всего общества в целом.

По своим основным характеристикам религиозные конфликты близки к социальным конфликтам, поскольку религия является духовной основой человеческого общества.

Любой социальный или религиозный конфликт проходит три основные стадии развития, три последовательных периода: латентная стадия (предконфликтная ситуация), стадия открытого конфликта, стадия разрешения (завершения) конфликта. Каждая стадия содержит определенную последовательность фаз развития конфликта.

Латентная (предконфликтная) стадия включает в себя следующие фазы: возникновение проблемной ситуации, осознание проблемы ситуации противостоящими сторонами, попытки разрешения возникшей проблемы неконфликтными способами. На этой стадии возникают уже все основные элементы, образующие структуру конфликта причины, участники, а также предпосылки для конфликтных действий: объект противостояния, наличие двух сторон, одновременно претендующих на этот объект, осознание одной или обеими сторонами ситуации как конфликтной.

Эта стадия, как и весь конфликт, может иметь разные временные границы, она может длиться от нескольких секунд до нескольких

десятилетий. Предконфликтная ситуация может и не перейти в следующую стадию – стадию открытого конфликтного противоборства. На этой стадии социальный конфликт существует в закрытом состоянии, о его латентном существовании знают только участники конфликта.

Латентная (предконфликтная) стадия является основной, так как ее завершение предшествует конфликту, или позволяет избежать острого конфликтного противоборства, если противостоящим сторонам удаётся придти к согласованию своих интересов и целей.

Открытое конфликтное взаимодействие сторон начинается тогда, когда стороны провоцирует переход из латентной стадии в стадию открытой конфронтации, переходят к конфликтному поведению. Конфликтное поведение направлено на блокирование достижения противником его целей и осуществление своих собственных целей. На этой стадии формируются все элементы структуры социального конфликта: расширяется число участников, увеличивается число проблем, проявляются все способы и приёмы борьбы, к которым прибегают конфликтующие стороны, возрастает эмоциональная напряжённость.

Особенностью стадии разрешения (завершения) конфликта, ее еще называют послеконфликтной ситуацией, является, прежде всего, разрешение противоречий, когда стороны разными путями приходят к согласию.

Для определения природы межконфессиональных конфликтов, можно выделить основные мотивы, приводящие к противостоянию:

– проявление неуважения доминирующей религиозной группы по отношению к религиозному меньшинству;
– утверждение меньшинства на исторической «территории» доминирующей религиозной группы;
– оскорбление религиозных чувств представителей одной из религиозных групп представителями другой религиозной группы, или представителями общественности;
– использование политическими силами религиозных чувств людей для достижения своих целей;
– религиозная неграмотность;
– религиозный фундаментализм.

В обществе принято определять понятие «религиозный фундаментализм» как исламский феномен. Однако, сегодня он присущ для всех конфессий, религиозных течений и сект. Религиозный фундаментализм является порождением нашего времени, он вызван нали-

чием острых противоречий между консервативным массовым сознанием и стремительно меняющимся миром, где религиозным догмам противоречит либеральный рационализм современного общества. Религиозный фундаментализм рассматривается как общая для всех религий тенденция, которая выражается в отрицательной реакции консервативных религиозных кругов на секуляризацию, на процесс освобождения всех сфер общественной и личной жизни из под контроля религии. Суть самого слова «фундаментализм» означает движение за сохранение устоявшихся фундаментальных основ религии, без которого ни одна религия не смогла бы устоять и обеспечить свою дальнейшую экспансию в эпоху стремительно меняющейся системы человеческих ценностей.

В современной России основными причинами межконфессиональных конфликтов являются перенос на религиозную сферу политических и национальных противоречий, столкновения экономических интересов представителей разных национальных групп, которые прикрываются религиозными лозунгами. Также, к этим причинам относятся религиозный фанатизм, выборочное, предвзятое отношение власти к разным религиозным организациям, в результате чего их конституционные права обеспечиваются не в равной мере. Недобросовестное отношение СМИ к подаче информации, разжигает конфликт на религиозной почве. Культурная неграмотность современного человека, отождествляющего себя с конкретной религиозной традицией и не желающего ни чего знать о традициях других людей, с которыми он живёт в одном социальном пространстве. Многие современники даже слабо знакомы с концепцией того религиозного учения, к которому они себя причисляют. Таких людей легко направить туда, куда выгодно.

Межконфессиональные конфликты несут опасность государству и обществу в целом в виде проявления религиозной нетерпимости, отчуждения от национальной культуры, антиобщественной деятельности, расизма, экстремизма и терроризма.

Анализируя религиозные учения, видно, что у них есть многовековой опыт мирного сосуществования. На религиозных лидерах лежит важная задача, научить последователей своих религий уважению к представителям других религиозных групп через изучение своей собственной религии. Все «мировые религии» учат любви и уважению к окружающим. Именно на этом учении и нужно формировать менталитет современного человека. Человек, который хорошо знает основы учения, которому он следует, менее податлив на провокации.

Усилия современных религиозных лидеров должны быть направлены на выработку общего интеллектуального поля, которое бы, с одной стороны гасило проявление взаимных претензий в духовно-богословской сфере, а с другой формировало культуру терпеливо слушать и понимать логику оппонирующей стороны, т.е. формировало культуру диалога.

В процессе формировании менталитета современного человека и общества в целом должно участвовать государство. Конституция Российской Федерации декларирует равенство всех религий и свободу человека исповедовать любую религию или не исповедовать никакой. Ряд законодательных актов даёт возможность государственным органам влиять на формирование менталитета современного человека при соблюдении уважения всех религий.

В свете данных обстоятельств этот процесс должен начинаться с самого раннего этапа развития человека. Сегодня одним из путей реализации этой концепции должны стать уроки по изучению основ религий, религиозной культуры и религиозной безопасности, общепринятых в мировом сообществе понятий о традиционных религиях [6: 29].Такие уроки необходимо ввести уже с младших классов школьного образования. [5: 5–8]. Для государства это является стратегически важным вопросом, способным в дальнейшем сгладить многие конфликты на религиозной почве. Решение этого вопроса очень важно в налаживание межрелигиозного мира.

Для решений межконфессиональных конфликтов большое значение имеет обеспечение нормальных взаимоотношений между религиями, а отсюда и между этническими группами, подъём общей культуры народа, включая и правосознание, утверждение толерантных традиций в обществе, в семье, в быту. Немаловажное значение имеет определение единой общегосударственной идеи, объединяющей весь народ. Такая идея должна быть выше конфессиональных идей, ценностей одной нации или социальной группы. Единая идея – это ценность высшего порядка, она должна быть светской. Необходимо выработать и воспитать национальное самосознание, в рамках которого будут одинаково хорошо чувствовать себя все граждане одной страны, представители разных наций и конфессий.

Россия складывалась веками как многонациональное и многоконфессиональное государство. Опыт показывает, что религия способна выступать и как фактор конфликтности и нестабильности, и как стимул радикальных прогрессивных или регрессивных перемен в обществе. Мощные возможности религии и её воздействие на много-

численные слои населения, на их сознание и поведение, в том числе и на противоправное, определяют необходимость постоянного анализа процессов, происходящих в религиозной среде, в ее взаимодействии с обществом и государством.

В.В. Путин отметил: «мы не имеем права игнорировать любые негативные тенденции, которые возникают в этой сфере, и должны понимать, что конфликты здесь способны не только подточить нашу государственность, но и разрушить сами её основы. Сегодня всё чаще под видом развития демократии и свободы поднимают голову разные националистические группы. Они участвуют в митингах, ведут работу в интернете и в подростковых клубах, студенческих сообществах, выступают с лозунгами то русского, то татарского, то кавказского, то какого-то другого регионального национализма. По сути, все они подталкивают, провоцируют сепаратистские, разъединительные тенденции в нашей стране. Важно переломить эти опасные тенденции и влияния. Мы должны добиться того, чтобы одним из ключевых понятий в жизни нашего общества стала толерантность, уважительное отношение к культуре и к образу жизни других людей, других народов, других этносов…

Поддержание межнациональной гармонии, оперативное и грамотное урегулирование потенциально конфликтных ситуаций, содействие диалогу между представителями различных общин, пропаганда толерантности должны стать приоритетными в работе всех уровней власти … Именно здесь их можно и нужно эффективно решать, а ещё лучше – своевременно адекватно реагировать на них, предотвращать их…

Регулирование межэтнических отношений – это задача как государственных, так и общественных структур. Стратегия национальной политики не должна формироваться в закрытом порядке, исключительно на чиновничьем уровне. Важно, чтобы она появилась в результате широкого общественного обсуждения и дискуссий» [1: 4–5].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Конспект выступления Президента Российской Федерации В.В. Путина на первом заседании Совета при Президенте РФ по межнациональным отношениям 24 августа 2012 г., Саранск, Журнал «Вестник Российской нации». 2012. № 4;5. [Электронный ресурс: http://rosnation.ru/?page_id=1080]. Дата обращения: 01.07.2015г. Заголовок с экрана.

2. [Электронный ресурс: http://www.mindbenefit.com/masuvs-152-1.html]. Дата обращения: 10.10.2015 г. Заголовок с жкрана.

3. [Электронный ресурс: http://pandia.ru/text/78/066/95503.php]. Дата обращения: 10.10.2015 г. Заголовок с экрана.
4. Зеленков М. Ю. Религиозные конфликты: проблемы и пути их решения в начале XXI века (политико-правовой аспект). - Воронеж: Воронежский государственный университет, 2007. - 244 с.
5. Горшкова С.Е. Основные цели и задачи подготовки специалистов в области преподавания основ православной культуры (из опыта работы кафедры христианской православной теологии ТвГУ) Православная педагогика и православная культура: история, традиции и современность, 2009. № 2. С. 5-8.
6. Детская литература и воспитание. Сборник научных трудов / Министерство образования и науки Российской Федерации Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования "Тверской государственный университет"; Ответственный редактор С. Е. Горшкова. 2013. Том 10.

С.В. Козлов
Тверь, Россия

О ПРОБЛЕМЕ ЛЕГИТИМНОГО ОБЩЕСТВЕННОГО ПОРЯДКА В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНО-КОНСТРУКТИВИСТСКОГО ПОДХОДА

На основе идей социального конструктивизма рассматривается проблема общественного порядка и его легитимации.

Ключевые слова: социально-конструктивистский подход, социальный порядок, институализация, легитимация.

S. V. Kozlov
Tver, Russia

ON THE PROBLEM OF LEGITIMACY PUBLIC ORDER IN THE CONTEXT OF SOCIO-CONSTRUCTIVIST APPROACH

On the basis of the ideas of social constructivism is considered a problem of public order and its legitimacy.

Keywords: socio-constructivist approach, social order, institutionalization, legitimation.

Общепризнанным в современной отечественной обществоведческой литературе является утверждение о том, что любой устойчивый общественный порядок предполагает наличие системы культурных значений, правил и норм, на которые он опирается и которые легитимируют его существование. Общество в такой перспективе предстает в аспекте специфических ценностно-нормативных порядков, через которые индивиды устанавливают свою принадлежность к социальным группам и тем самым обеспечивают солидарность.

Возникновение новых «социальных порядков» может быть понято в качестве процесса, в ходе которого определенные представле-

ния, приобретая характер групповых, коллективных, трансформируются в социальные структуры. Суть здесь заключается именно в том, что институализированные ценностные образцы, представая на социальном уровне в виде коллективных представлений, определяют желаемый тип социальной системы. «Эти представления соотносятся с концепциями типов социальных систем, с помощью которых индивиды ориентируются при реализации себя в качестве членов общества. Следовательно, именно консенсус членов общества по поводу ценностных ориентаций их собственного общества означает институализацию ценностного образца. Безусловно, такого рода консенсус достигается в разной степени» [1: 21]. При этом, согласно Т. Парсонсу, «…общество является самодостаточным в той мере, в какой его институты легитимизированы ценностями, которые разделяются его членами с относительным согласием и которые в свою очередь легитимизированы благодаря соответствию членов общества другим компонентам культурной системы, в особенности ее конститутивному символизму» [1: 22]. Очевидно, что легитимация и институализация социальной структуры предстают здесь как две стороны единого процесса.

Исходя из в*и*дения общества как единства объективного (институционального) и субъективного (содержащегося в сознании людей), институционализацию и легитимацию социальных практик и структур возможно рассмотреть в более широком контексте процессов «социального конструирования реальности». Данное понятие заимствовано из феноменологической социальной теории. Согласно П. Бергеру и Т. Лукману, «социальное конструирование реальности» включает процессы, «с помощью которых любая система “знания” становится социально признанной в качестве “реальности”» [2: 12, 13, 31] («знание» и «реальность» здесь закавычены, т. к. в первом случае имеется в виду своего рода «фабрика значений», включающая в себя как специализированное, теоретизированное знание, так и повседневные представления; а во втором случае тем самым акцентируется наличие конвенционального момента в том, что принято считать «реальностью»). Основополагающая роль в процессах социального конструирования реальности принадлежит именно повседневности и сфере жизненного мира (они суть контекст и «фабрика исходных значений», в т. ч. и для специализированного, теоретического знания). При этом сама повседневная реальность обычно не подвергается проблематизации: она почти автоматически воспроизводится через па-

мять, традицию, предаваемые из поколения в поколение знания и представления.

В контексте современных российских и мировых реалий, корректируя феноменологическую перспективу П. Бергера и Т. Лукмана некоторыми идеями структурного функционализма (Т. Парсонс), возможно рассматривать «социальное конструирование реальности» в аспекте «формирования коллективных представлений на основе научных и философских идей, включенных в национальный дискурс и отвечающих общественному настроению». Сам дискурс о «хорошем обществе» предстает, при этом, как «обсуждение проблемы в философии, науке и, одновременно, за их пределами» («в сфере повседневности и в ряде специализированных областей деятельности и знания») [3: 3,4]. Акцент здесь важно сделать, как справедливо утверждает В. Г. Федотова, именно на том, что «без коллективных представлений, достигнутых в результате типизации, и усилий, направленных в радикально меняющемся обществе на достижение типизации и формирование коллективных представлений (через деятельность ученых, СМИ, общественных организаций, литературу, искусство, образование, творчество выдающихся людей), социальная структура в целом и деятельность других институтов не может быть обеспечена» [3: 15], т. к. именно типизированные коллективные представления выступают основанием институциональной сферы (хотя последняя и не сводится к ним). В такой перспективе «социальное конструирование реальности» предстает как воплощение «идей в соответствующее общество, социально признавшее эти идеи и сделавшее их коллективными представлениями» [3: 15].

В соответствии со схемой П. Бергера и Т. Лукмана, подобный процесс конструирования социальной реальности, определенного порядка социальных взаимодействий может быть представлен как разворачивающийся на четырех уровнях.

1) На исходном уровне происходит хабитуализация, т. е. «опривычивание» определенных представлений и практик, действий и взаимодействий, включение их в сферу рутинизированной активности. Сам *обычный, рутинный порядок вещей* при этом выступает как реальность par excellence [2: 40]. В качестве его фундамента выступает традиция, передаваемые из поколения в поколения знания и представления, которые задают определенные рамки возможных институциональных процессов.

2) Параллельно с процессами хабитуализации происходит типизация взаимосоотнесенных по смыслу «опривычиваемых» идей, пред-

ставлений, практик. При этом вся сфера повседневности изначально наполнена самовоспроизводимыми непроблематизируемыми типизациями («я воспринимаю другого как тип и взаимодействую с ним в ситуации, которая сама по себе типична»). Социальная реальность как таковая дана нам через призму различных типизаций, в своей сумме создающих повторяющиеся образцы взаимодействия и составляющих социальную структуру.

При этом определенные представления и практики, будучи опривыченными и типизированными, формируют (или трансформируют) габитусы субъектов, т. е. системы приобретенных схем, функционирующих на практике в качестве категорий восприятия и оценивания, принципов организации действия.

Очевидно, что процессам типизации и классификации принадлежит крайне важная роль в конституировании и воспроизводстве определенного образа реальности. При этом они сами должны быть определенным образом конституированы. И здесь мы подходим к третьему уровню (и способу) «воплощения идей в соответствующее общество, социально признавшее эти идеи и сделавшее их коллективными представлениями» [3: 15].

3) На этом уровне происходит институционализация опривыченных и типизированных социальных реалий, в результате чего достигается их окончательная объективация и превращение в стандартизированные формы осуществления социальных функций для поддержания общественного воспроизводства и удовлетворения каких-то фундаментальных, социально значимых потребностей (т. е. собственно в социальные институты).

4) Но полный цикл «социального конструирования реальности» достигается на стадии легитимации, когда социально конституированные реалии получают оправдание и обоснование не только в плане своего фактического существования и успешного функционирование, но и на уровне культурного символизма, интегрирующего значения, уже свойственные отдельным институциональным процессам, и помещающего их в некую целостную смысловую перспективу [2: 151-170].

Как результат всего этого – целостность социума оказывается представлена на уровне институций и одновременно субъективных представлений и практик (в том числе самых обыденных, рутинных).

Масштабные социальные трансформации, заимствования, инициированные «верхами», могут оборачиваться радикальным разрывом с повседневностью. А это предельно затрудняет социальное кон-

струирование как на основании старых, традиционных стереотипов, так и в соответствии с новыми утверждаемыми. Результатом испытываемой обществом травмы может быть расщепление и хаотизация самой сферы повседневности, когда практически и поведенчески воспроизводимый до сих пор порядок вещей разрушается. Разрушение же повседневности в случае резких социальных переориентаций ведет к разрушению типизации, образцов взаимодействия и, следовательно, социальной структуры [3: 11, 13].

В таком случае кризис может обнаруживать «апокалипсические» черты («…порвалась связь времен…»), грозя приобрести необратимые формы.

Несколько утрируя, можно сказать, что подобное состояние (в чем то) сродни тому, что в теории общественного договора Т. Гоббса обозначается как гипотетическое «естественное состояние» (представляемое у философа как «война всех против всех»: отсутствие / нарушение устойчивых связей и, одновременно, неизбежные столкновения по поводу жизненных ресурсов), исходя из которого прослеживается процесс «учреждения общества» как такового (т. е. «учреждения» устойчивых связей, отношений, обязательств, норм и т. п.). «Общественный договор», или некая подразумеваемая конвенция (всегда ли в реальности эксплицируемая?), здесь и конституирует реальность социума. Конечно, концепция подобная гоббсовской имеет сугубо дедуктивно-умозрительный характер. Социальный порядок, безусловно, конституируется на различных уровнях. Имея ввиду его как «процессуирующую» реальность (процессуирующую через и посредством действий и взаимодействий индивидов), необходимым представляется сделать акцент именно на его конституированности (или неконституированности) на уровне представлений и практик индивидов.

Следует отметить, что в условиях масштабных социальных трансформаций обнаруживается крайне сложное и противоречивое взаимовлияние социально-политических стратегий, нацеленных на выстраивание определенных форм социальных взаимодействий, социальных структур, и тех спонтанных сдвигов, которые могут происходить на уровне сознания и жизненных практик индивидов, социальных групп, сообществ. Реализация стратегий предполагает их встраивание в наличные структуры общества, в его связи как полисубъектного образования. При этом важна как ориентация на доминирующие в социуме представления о легитимном социальном порядке, его смысле, значимости, так и формирование такой нормативной среды восприятия, мышления, общения и действия, которая, будучи соразмерной, гармоничной с проводимым стратегическим курсом, координирует и субординирует многообразие практик, осуществляемых социальными субъектами, интегрирует общество и при-

дает этому курсу в целом и конституируемому в ходе его осуществления порядку характер легитимности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ
1. Парсонс Т. Система современных обществ. М., 1997.
2..Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
3.Федотова В.Г. Социальное конструирование приемлемого для жизни общества // Вопросы философии. 2003. № 11.

А.Л. Безруков, В.Ю.Лебедев
Тверь, Россия

ПСИХОТРЕНИНГ КАК ФОРМА НОВЫХ РЕЛИГИОЗНЫХ ДВИЖЕНИЙ

В данной статье рассматривается группа Новых Религиозных Движений (НРД), которая не обладает наличием открытой религиозной доктрины. Анализируются конкретные представители данных НРД в области психотренинга, их методы привлечения адептов, коммерческая подоплека деятельности, скрытые доктрины. Рассматривается вопрос о популярности психотренинговых организаций, причины, побуждающие современное общество доверять такого рода НРД, опасность их деятельности для психики человека.

Ключевые слова: Новые Религиозные Движения, секта, психотренинг, психокульт, саентология.

A.L.Bezrukov, V.Y.Lebedev
Tver, Russia

PSYCHOTRAINING AS A FORM OF NEW RELIGIOUS MOVEMENTS

This article discusses a group of New Religious Movements (NRM), which does not have the presence of an open religious doctrine. Specific representatives of these analyzes in the field of psycho NSD, their methods of attracting adherents, background activity, hidden doctrine. Referring to the question, it is the popularity of those organizations, the danger of their activities on the human psyche.

Key words: New Religious Movement, sect, Scientology, psycho, worship.

Одной из реалий сегодняшней религиозной жизни нашего общества являются Новые Религиозные Движения (НРД), в обиходе называемые сектами. Они прочно вошли в нашу жизнь, предлагая обществу духовные продукты на любой вкус, различные концепции мироздания, веру в Бога или богов, самые разные способы достижения рая, нирваны или других заоблачных высот. Но есть группа НРД, которая стоит особняком. Мы привыкли думать, что Новые Религиоз-

ные Движения – это религиозные организации, где должны присутствовать боги, загробный мир, обряды и прочие обязательные атрибуты. В случае же коммерческих, оздоровительных, психотренинговых НРД, мы ничего такого не увидим, никто вас не будет призывать поверить в того или иного бога, и мы даже увидим заявления о подчёркнутой нерелигиозности их организаций. Тем не менее, эти движения опасны для человека, они, как и их религиозные собратья, лишают человека правильного взгляда на мир, порабощают его разум, покушаются на его материальные средства, вредят душе. Эти НРД объединяет то, что все они обещают своим участникам успех, богатство, здоровье здесь и сейчас, в этом мире, создаётся некий культ благополучия, у людей возникает убеждение, что своей деятельностью делают мир прекрасней. Культурный ресурс используется максимально. В результате – переполненные с 1980-х годов залы во время массовых сеансов экстрасенсов. Особенно симптоматичным является то, что эта отрава вползла в стены ВУЗов, где формируется сознание молодого поколения, будущих специалистов. Уже привыкаем к тому, что учебное время тратится на рассказы о том, как лечиться водой, заряженной Чумаком, и прикладывать к ушибленным местам «упаренную уриночку», каковы пути залегания и способы чистки энергетических каналов. Типичный рекомендующий студентам набор авторитетов: Библия, Блаватская, Жданов и Вернадский с его ноосферой, кроме того аудиторию знакомят с каждым новым прогнозом конца света, причем несостоятельность этих прогнозов не снижает уровень оккультного энтузиазма. И так далее, и так далее… Эпоха конца 1980-х и 1990-х принесла мировоззренческий хаос и утрату ясности видения мира, усиленная утратой ценностных ориентиров традиционных религий.

Опасность группы «безрелигиозных» НРД заключается во многом в том, что они не воспринимаются людьми, обладающими в своем большинстве крайне скудными знаниями в области как религиоведения, так и естественных наук, как какой-то религиозный культ, или деструктивная организация, это позволяет данным организациям успешно заманивать в свои ряды новых членов. Наиболее распространенными в наши дни являются психотрениговые организации, которые ещё называют психокультами. Психокульт – организация, практикующая психологический тренинг или психотерапию, психотехники, оказывающие психосоматическое воздействие на человека, влияя на его мировоззрение, повседневную деятельность, создающая

зависимость от себя и, как правило, направленные на извлечение финансовой прибыли с участников.

Активизация психокультов связана с рядом объективных культурных предпосылок:

1. Установка на успешность и предварительное достижение всего, что эту успешность может обеспечить. Эта тенденция закономерно приводит к вполне реальным попыткам создать не просто человека со сверхспособностями, но и фактически новый тип человека (это проистекает из трезвого осознания того, что цели, определяемые как составляющие успешности, для человека банально непосильны).

2. Установка на гедонистичность, когда любое страдание и даже просто дискомфорт воспринимаются как аномальное и недолжное. Параллельно происходит снижение выносливости, на что указывали даже такие биологи, как К. Лоренц. В соответствии с этим средство, обещающее уменьшение страданий рассматривается как желательные. Желательность же, в свою очередь, инициирует процесс оправдания, легализации и даже восторженной апологетики [3].

3. Переоценка возможностей медицины и сопряженных с нею научных дисциплин, включая психологию, на что мы уже обращали внимание в наших публикациях [2]. Повышение образованности среднестатистического субъекта современного общества лишь увеличивает вилку между реальными возможностями наук и технологий и мифологизированными ожиданиями «естественного чуда». Такая установка виктимизирует человека, причем во всех отношениях – опустошение кошелька, изменение мировоззрения, внушение и контролируемость, манипулирование.

4. Распространение «интеллигентского миропонимания» в самом негативном варианте этого явления, предполагающим мировоззренческую всеядность и эклектику, фундированную своеобразным «позитивистским незнанием». Мы смеемся над месмерическими увлечениями прошлого, уже с долей скепсиса вспоминаем повальное увлечение гипнозом, но доверяя себя психокультам мы зачастую не только не демонстрируем уровень критического мышления, каковым обладали посетители светских салонов, «заряжавшиеся» месмерической энергией, а пожалуй находимся ниже их (людей тех далеких дней оправдывала хотя бы принципиальная новизна явления, у нас же имеется накопленный опыт, которым мы отказываемся полноценно пользоваться).

5. Снижение чувства внешней, особенно «социальной» опасности.

6. Новая волна увлечения экзотикой, прежде всего так называемой «восточной». Такие увлечения вообще характерны для периодов «конца веков», морфологически мы наблюдаем нечто похожее на исходный период Серебряного века.

7. Новая стадия развития психологии, когда прежние парадигмы видятся устаревшими, а новые, подчас имеющие спорный научный статус, преподносятся как необходимые и подлинно новационные. Так, увлечение гуманистической психологией, свойственное 1990-м годам прошло, но пустая площадка должна быть занята, хотя под видом «новой парадигмы» может быть предложено нечто, далекое от академической науки. Попытки критики блокируются как проявление догматизма и «устаревшего стиля мышления».

8. Одиночество, когда мастер психотехник может восприниматься как, хотя бы, условный заместитель пустующей ниши коммуниканта. Кроме того, психотехника может содержать и обещания научить избавлению от одиночества.

9. Тенденция социального одобрения вещей морально сомнительных или однозначно патологических. Примером первого может служить обучение техникам влияния на другого с замаскированным подавлением свободы (что в итоге будет получено – деньги в долг без отдачи или интимная близость (т.н. «пикап») – не столь существенно, при наличии ресурса влияния возможно едва ли не все). Пример второго – различные курсы по «стервологии» и сборники рекомендаций вроде «Разбуди в себе внутреннюю стерву». Дело не в том, что «стервозное» поведение всерьез конфронтирует с христианской моралью и зачастую маркирует неразвитых провинциальных искательниц счастья, устремленных в города. Проблема тяжелее, так как «стервами» очень часто оказываются психопатические личности, сами подозревающие о том, что визит к психиатру был бы желателен. Назвать откровенную патологию «поведением стервы» приятнее, чем признать себя психопаткой (пусть даже сейчас этот термин и заменяется в медицине на более «мягкий»). Налицо не только повышение самооценки, появляющаяся склонность учить подобному поведению других, но и игнорирование собственной болезни. Новоявленная «стерва» вначале убирает неприятные мысли о собственной патологии на периферию сознания, а потом может легко уверовать в то, что никакой патологии и вовсе не было, а была успешная попытка изменить стратегию социального поведения, что быть «стервой» не только нормально, но даже лучше и т.д. Многим знакома ситуация: индивид с различимыми, по крайней мере, для специалиста признаками раннего климакса,

выраженной ядерной психопатии, мучающий и удивляющий коллег вычурной пластикой и жестикуляцией, манерным поведением, конфликтностью (с типичным стремлением оставить за собой последнее слово и тут же обвинить в хамстве и конфликтности именно своего оппонента) и постоянным кверулянтством, полагает себя овладевшим «стервологией». Истоки этой стервологии часто лежат в воспитании: казарменные нравы в семье, перехваленность на фоне успехов в малокомплектной деревенской школе. Жуткий и жалкий при этом портрет довершается тем, что индивид, нуждающийся в помощи врача, занимается коррекцией своей фигуры, используя и сомнительные таблетированные препараты и обращения к тем самым средствам, которые и предлагают психокульты. Признать себя обычной больной, нуждающейся в лечении – неприемлемо для гордыни, так уж если не удается зачислить себя в число благополучно выявивших внутреннюю стерву, то обращаться к психокультам все же приятнее и престижнее.

Как видим, психокульты в современном обществе – явление совершенно не случайное, эта культура для них является благодатной почвой.

Психотренинги являются большой проблемой нашего времени, как в 1990-е годы наши соотечественники верили экстрасенсам и их помощи в решении проблем, так в наши дни они верят, что эти тренинги изменят их жизнь к лучшему. Поскольку уровень образованности сплошь и рядом недостаточен для внятного различения науки и оккультизма, не возникает должного ощущения оккультной опасности или просто неблагополучных вариантов общения с мастерами психотехники, начиная от появления зависимости и повышения внушаемости (если учесть, что примитивные техники внушения, вроде классического гипноза, уже сменились более эффективными и менее заметными). Как правило, создатели и авторы таких психокультов не имеют медицинских объективных подтверждений своей эффективности, они наносят людям психический и моральный урон. К сожалению, здесь просматривается общекультурная тенденция: после фармакологической революции 1950-60-х гг. даже в среде врачей растет почти иррациональный скепсис по отношению к химиопрепаратам, которые часто (и совершенно без оснований) предлагают заменять психотерапией, психотехникой и т.п. Сохранившийся у некоторых людей архаичный страх перед «химией» позволяет с легкостью привлекать их к длительным и недешевым словесным манипуляциям (будь это психотерапия, психотренинг и так далее – смена слов порой

является всего лишь маркетинговым ходом). В этом плане культисты уловили общую неблагоприятную тенденцию.

Рассказ об этой группе НРД стоит начать с саентологии, или как они себя называют: «Официальная Церковь Саентологии». Любопытна она для нас тем, что в ней мы увидим и вполне стандартное Новое Религиозное Движение, позиционирующее себя религией, и психокульт, предлагающий методики по улучшению психосоматического состояния и обещающий своим последователям успех и материальные блага. Основана саентология Роном Хабардом (1911–1986) в США в пятидесятых годах XX века. Саентологические сайты пишут о Хаббарде как о человеке исключительно гениальном, но независимые исследователи сообщают, что это был вполне обычный американец, правда, с определенным даром убеждения. До создания саентологии у него была бурная жизнь, с темными местами биографии, одно из которых его участие в сатанинском культе Алистера Кроули. В 1950 году Рон Хаббард создает учение – дианетику, использование методик которой, по утверждению создателя, помогут человеку избавиться от психологического негатива: «Дианетика – это совокупность методик, которые могут помочь облегчить нежелательные ощущения и эмоции, избавиться от беспричинных страхов и психосоматических заболеваний (заболеваний, вызванных или усугублённых эмоциональными расстройствами)» [9]. Этот метод поначалу вызвал интерес у ученых, но при его проверке выяснилась его полная неэффективность. Тогда Хаббард создаёт религию – саентологию: «Саентология – это религия, разработанная Л. Роном Хаббардом, предоставляющая чётко размеченный маршрут, приводящий человека к ясному и полному пониманию своей духовной природы и помогающий разобраться в отношениях с самим собой, семьёй, группами, человечеством, формами жизни, материальной вселенной, духовной вселенной и Верховным Существом» [9]. В основе этой религии лежит та же дианетика, но всё приобрело многоступенчатую форму. За прохождение каждой ступени определена заметная плата, за прохождение всех ступеней придется выложить до полумиллиона долларов. Сначала требуется достичь состояния клира (чистого), но настоящая цель, стать оперирующим тэтаном, по сути богом, который: «может управлять объектами и существовать без физической поддержки и помощи» [9]. На каждом уровне человек получает порцию знаний, к примеру, что человеческие души являются душами бывших инопланетян, уничтоженных злым космическим правителем. Некоторые концепции саентологии имеют явный оккультный, сатанинский характер: «этот Антихрист

представляет силы Люцифера (буквально: “носящий свет” или “переносящий свет”), а Люцифер является мистическим представителем сил просвещения галактической конфедерации» [1]. Структура организации саентологии крайне жесткая, направленная на максимальное выжимание денег, за время её существования она не раз попадала под суд, её членам за противоправные действия были даны тюремные сроки, сам Хаббард умер, скрываясь от правосудия.

Тем не менее, саентология активно распространяется в мире, по причине того, что она обещает человеку устранить психологические проблемы и дать успех и процветание в этой жизни. По этой причине мы сегодня наблюдаем большое количество психотрениговых НРД, которые не заявляют о своих религиозных доктринах, а заостряют внимание на получение человеком пользы от их методик в жизни, бизнесе, общественных отношениях. Сегодня психотрениговые организации не позиционируют себя религией, в отличие от середины XX века, обществу всё меньше требуется духовность, атеизм или «удобная религиозность» завоёвывает всё больше приверженцев. Даже те люди, которые считают себя верующими, не настроены на получение блага только в будущей жизни, они хотят получать земные блага уже здесь, этому способствует культ успеха, процветающий в современном мире. Все измеряется деньгами и, в конечном итоге, психотренинги и обещают человеку материальное процветание, здоровье, коммуникационные навыки, всё это способ обогащения. В связи с этим отдельным популярным видом тренингов являются бизнес - тренинги. Они заострены именно на успехе в бизнесе, материальном поприще, обещают научить приемам эффективного ведения дел, «Итак, бизнес-тренинг – это возможность в короткие сроки обучиться навыкам, необходимым для успешного ведения бизнеса. Кроме того, тренинг может дать стимул к новым достижениям, зарядить коллектив энергией и помочь решить многие задачи» [4]. Не позиционируя себя религиозными организациями, эти НРД имеют возможность дополнительного притока людей, благодаря работе сектоведов, миссионеров, средств массовой информации, в массовом сознании появилась боязнь попасть в секту, большинство недоверчиво относиться к НРД. Если же психотренинговая организация не заявляет о своей религиозной составляющей, человек, относящий себя к традиционной религии, или атеистично настроенный, со спокойной совестью может её посещать. Кроме того все эти НРД любят заявлять о своей научности, о подтверждении своих методов исследователями, институтами, известными специалистами. Как правило, это не соответствует действи-

тельности, но такие заявления о научном подтверждении метода, воспринимаются человеком как гарантия их пользы и эффективности.

Одним из представителей отечественной НРД, замаскированной под психотрениговую организацию, является «Дальнейшее Энерго-Информационное Развитие», «ДЭИР». В «ДЭИР» мы не найдем каких-либо религиозных догматов, вера в Бога или в богов там не требуется, но по мнению исследователей эта организация является опасной сектой. Сами о себе дзэировцы сообщают, что их метод родился в СССР и был разработан спецслужбами, для ведения психотропной войны, воздействия на психику людей. Кроме того им поручили разработать систему приемов по обучению человека управления массами. В группе работали, экстрасенсы, телепаты, ясновидящие. С развалом Союза метод остался невостребованным, но автор, Дмитрий Верищагин, совместно с соавторами (экстрасенс Петр Келдоровский, Алексей Грыщак, Сергей Десменцов) решил, что: «Мы не могли позволить обретенным знаниям, способным дать надежду всему человечеству, умереть вместе с нами» [6]. Обучение состоит из пяти уровней, за прохождение каждого требуется определённая денежная оплата:

1. Энергетические тренинги, удаление поражений и защита;
2. Программы на удачу, эффективность, везение и удаление сбойных подсознательных комплексов;
3. Управление вниманием человека и считывание его мыслей;
4. Повышение энергетики, интуиции, творчества;
5. Управление случайностями, эмоциями, техники создания интереса, техники создания социальных структур. Пятая ступень, в свою очередь, делится на три этапа [6].

То есть фактически это религия собственного успеха, причем с заметным запасом агрессии. В результате вы должны научиться управлять собой и окружающими так, как вам заблагорассудится. Несмотря на заявленную нерелигиозность, ДЭИР транслирует вполне религиозные установки «Первооснова всей жизни — это единое энергоинформационное поле Вселенной. Сознание каждого человека — лишь частичка этого единого энергоинформационного поля» [5], здесь мы видим пример космологического построения (очевидно генетическое родство с русским космизмом), «..его чакры с радостью улавливают эту информацию – и вот он, поймав в пространстве (конечно, неосознанно, на уровне энергетики)…» [5], пример религиозной, принятой в индуизме, идеи наличия у человека энергетических чакр. Учение ДЭИР ярко эзотерично, методы скрыты от посторонних,

узнать о высших уровнях их учения, можно лишь оплатив и пройдя первые. Личности руководителей окутаны тайнами и легендами, их не видно на публике, проверить подлинность истории организации также нельзя. По мнению некоторых исследователей, «секта имеет абсолютно тоталитарную структуру, рычаги управления которой находятся у вождей. Из-за применения в культовой практике секты крайне опасных психотехник под видом биоэнергетических упражнений и тренингов растет число жертв секты главным образом с расстройствами и нарушениями психики» [8]. Метод ДЭИР активно продвигается, людей пытаются привлечь обещанием, что прошедшие обучение: «… освободятся и обретут здоровье. Они будут жить дольше обычных людей, и им будет сопутствовать удача. Они смогут то, что недоступно обычному человеку» [6]. Культ здоровья, сформировавшийся в современном обществе, выступает хорошей приманкой. Кроме того ДЭИР стали практиковать организацию летних лагерей для детей, не указывая при этом о религиозной подоплёке своего учения.

Ещё одной психотрениговой НРД, родом из США является Холодинамика. «Холодинамика – это система эффективных методов раскрытия Потенциала личности, созданная на стыке аналитической психологии Карла Юнга и квантовой физики в конце 80-х годов Верноном Вульфом, PhD (США, Сан-Диего)» [11]. В этом определении мы видим серьёзную заявку на научность метода, правда, большинству людей трудно понять, как можно совместить квантовую физику с психологией, зато для любителей квазинаучной фразеологии «ядерная физика» будет выступать в качестве надежного бренда. Реклама холодинамики предлагает каждому желающему стандартный набор бонусов, успех в бизнесе, здоровье, навыки коммуникации в обществе.

- Находиться в потоке собственного развития, когда каждое событие «работает на вас».
- Добираться до потенциала любой проблемы, превращая ее в самый лучший для вас подарок.
- Ощущать любовь и поддержку Вселенной.
- Взаимодействовать с другими людьми на самом высоком уровне согласованности.
- Самому становиться ресурсом для других людей, помогая им двигаться к их собственным вершинам.
- Быть частью динамики раскрытия потенциала систем, к которым вы имеете счастье принадлежать [11].

Опять мы не видим никакой религиозной пропаганды, никто не требует от вас менять религию и образ жизни, но при изучении становится очевидно, что мы имеем дело с НРД в области психотреннинга. Основателем российского филиала холодинамики является доктор права, ученая степень области бизнеса и управления, ученик Вернона Вульфа Кёрк Ректор. В 1992 году он впервые привез Холодинамику в Россию и стал основателем и первым президентом Российской Ассоциации Холодинамики. Автор ряда книг: "Быстрый старт", "Десять процессов Холодинамики", "Миф об Адонае". Вот цитата из окончания последней, из указанных книг: «Ключ к работе со Вселенной: «Сначала работать со Вселенной внутри меня!» Мой Высший Потенциал – это я сам, весь сверкающий, излучающий, могучий, и находящийся уже в покое. Я любим» [7]. Опять, как и в случаях с выше описанными НРД, и со многими другими новыми религиями, мы видим попытку поставить человека на место Бога. Изучая материалы адептов холодинамики, мы находим массу подтверждений, что эта психотехника имеет в своей основе вполне четкие религиозные воззрения, утверждается, что людям доступна «Информация из параллельных миров и Вселенных», «что подсознание каждого человека является фрагментом Всеобщего Сознания или Информационного Поля Вселенной», и что существует «Высший Космический Разум, Центр, Просветление» [10]. В очередной раз мы видим, как под личиной науки и психологии людям предлагают НРД, то есть некую духовную практику, которая может нанести вред душе и разуму.

На примере рассмотренных в этой статье Новых Религиозных Движений, мы можем увидеть, как они трансформируются, приобретая черты и особенности, исходя из духовного и интеллектуального состояния современного общества. Понятия и термины новых религий так прочно вошли в нашу жизнь, что у сегодняшнего человека не возникает чувства опасности, когда он слышит в психотрениговой группе о чакрах, информационных полях Вселенной и параллельных мирах. Можно видеть, как маскируясь под научно подтвержденные методы, психтренинговые НРД продолжают завоевывать сердца и умы граждан нашей страны, и всего мира. Не придумывая ничего нового, эти психокульты предлагают здесь и сейчас успех, богатство, привлекательность и то, что обещал древний змий Адаму и Еве: «…и вы будете, как боги, знающие добро и зло». [Быт. 3:5] Делается всё это в откровенно коммерческом стиле, психотренинг выступает товаром, который нужно максимально широко и выгодно продать, скрывая от «потребителя» брак и изъяны.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ
1.Дворкин А.Л. Сектоведение. Тоталитарные секты. Опыт систематического исследования». – Нижний Новгород, 2012.
2. Лебедев В.Ю., Федоров А.В. К вопросу о мифологическом в медицинском дискурсе. Социолого-этнографический очерк.// Вестник ТвГУ. №3. 2014. Серия Философия. С.53-67.
3. Лебедев В.Ю., Федоров А.В. Философия страдания и практика современной культуры // Вестник славянских культур. №1 (31). 2014. С.48-58.
4.Бизнес-тренинги: [Электронный ресурс http://samopoznanie.ru/schools/biznes-treningi/ Дата обращения: 12.11.2015г. Заголовок с экрана].
5.Верищагин Д. «ОСВОБОЖДЕНИЕ. Система дальнейшего Энергоинформационного развития»: [Электронный ресурс http://svitk.ru/004_book_book/11b/2400_verihagin-deir_1.php. Дата обращения: 14.10.2015г. Заголовок с экрана].
6.ДЭИР. [Электронный ресурс: http://svitk.ru/004_book_book/11b/2400_verihagin-deir_1.php Дата обращения: 23.09.2015г. Заголовок с экрана].
7.Керк Ректор “Миф об Адонае». [Электронный ресурс http://jul-777.forum2x2.ru/t1889-topic Дата обращения: 22.10.2015г. Заголовок с экрана]
8.О ДЭИР. [Электронный ресурс : http://rumagic.com/forums/index.php?showtopic=3546 Дата обращения: 19.1.10015г. Заголовок с экрана].
9.Официальная Церковь Саентологии. [Электронный ресурс: http://www.scientology.ru/.. Дата обращения: 11.10.2015г. Заголовок с экрана].
10.Что такое Холодинамика? [Электронный ресурс: http://gelena.kiev.ua/dynamics/what-is.php Дата обращения: 12.10.2015г. Заголовок с экрана].
11.Холодинамика. [Электронный ресурс: http://www.holodynamics.ru/index.htm. Дата обращения: 12.10.2015г. Заголовок с экрана].

А.А. Кулагина
Тверь, Россия

СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ БАКАЛАВРОВ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО ВУЗА КАК СПОСОБ ПРОТИВОДЕЙСТВИЯ ЭКСТРЕМИЗМУ В МОЛОДЁЖНО-СТУДЕНЧЕСКОЙ СРЕДЕ

Настоящая статья посвящена профилактике экстремизма в молодежной среде через возможность в образовательном пространстве вуза участвовать в социально-культурной деятельности. Рассматриваются причины вовлечения молодежи в экстремистские группы и меры, направленные на противодействие экстремистским движениям.

Ключевые слова: причины экстремизма, образовательный процесс, социокультурные компетенции, социально-культурная деятельность.

A. A. Kulagina
Tver, Russia

SOCIOCULTURAL WORK OF THE BACHELOR OF PEDAGOGICAL HIGH SCHOOL AS A WAY OF COUNTER EXTREMISM IN THE YOUTH-STUDENT ENVIRONMENT

This article is dedicated to the prevention of extremism among young people through opportunity in the educational space of the university to participate in social and cultural activities. The causes of youth involvement and measures aimed at countering extremist movements.

Keywords: causes of extremism, the educational process, social competence, social and cultural activities.

В основе социально-культурной деятельности лежит субъект-субъектная модель организации образовательного пространства студента в вузе. В соответствии с ней тьютор выступает в качестве компетентного посредника, помогающего бакалавру реализовать принцип партнерства и совместного движения к цели в студенческой группе и в процессе взаимодействия с преподавателем. Задачи и содержание социально-культурной деятельности в вузе не являются неизменными, они отражают динамику общественных явлений. Особенно важным представляется изменение отношения самих студентов вуза к досугу, признание его самоценности в ракурсе самоутверждения через проявление системы гуманистических ценностей. При этом необходимо отметить, что в настоящее время очень остро обозначена проблема вовлечения молодежи в экстремистские организации [1]. Со студентами 1-го и 3-го курсов направления «Педагогическое образование» на занятиях по педагогике мы попытались рассмотреть проблему выбора: почему молодые, здоровые, красивые люди выбирают разрушение жизни, в том числе вступают в тоталитарные секты и экстремистские группы. Мнения студентов были изложены в сочинении-эссе. В работах студентов 1-го и 3-го курса дневной формы обучения по направлению «Педагогическое образование» высказаны следующие причины вступления молодых людей в экстремистские организации:

1. Социальные причины:

- популярные тенденции в СМИ и Интернете – 52% студентов;
- социальная напряженность в обществе – 32% студентов;
- влияние референтной группы – 32% студентов;
- обесценивание в обществе таких понятий как долг, достоинство, честь, совесть – 30% студентов;
- псевдогероизм – 16% студентов;
- уверенность в безнаказанности, правовая нестабильность в обществе, пренебрежение к закону – 16% студентов;
- деградация духовной жизни общества – 14% студентов;
- утверждение культа эгоизма, насилия и жестокости – 14% студентов;

•обесценивание жизни человека – 14% студентов;

•социальное неравенство, социальная месть – 12% студентов;

•разрушение исторических, культурных, нравственных традиций в обществе – 10% студентов;

•невыносимые социальные условия жизни – 10% студентов;

•деятельность религиозных и тоталитарных сект – 6% студентов;

•возможность быстро заработать большие деньги – 6% студентов.

2. Педагогические причины:

•неблагоприятная обстановка в семье – 70% студентов;

•недостаточный социальный опыт – 38% студентов;

•неправильное воспитание – 32 % студентов;

•неправильные детско-родительские отношения – 30% студентов;

•несформированное мировоззрение – 30% студентов;

•неумение организовать свой досуг – 12% студентов.

3. Личные причины:

•Проблема самоутверждения – 58% студентов;

•Отсутствие внимание и заботы со стороны членов семьи – 34% студентов;

•Материальное неблагополучие – 30% студентов;

•Угроза жизни тебе и твоим близким – 20% студентов;

•Погоня за призрачным счастьем – 20% студентов;

•Неумение правильно определить свои социальные роли и их реализовать – 18% студентов;

•социальная и моральная незрелость – 20% студентов;

•Личные обиды, зависть, «неразрешимые проблемы» – 18% студентов;

•Эмоциональные срывы – 14% студентов;

•Жажда наживы – 14% студентов;

•Поиск смысла жизни – 14% студентов;

•Попытка решить личные проблемы, привлечь к себе внимание – 20% студентов;

•Поиск смысла жизни – 12% студентов;

•Чувство неполноценности – 10% студентов;

•Желание выйти замуж за настоящего мужественного человека, а «не толстопузого утёнка» – 10% студентов;

•Ощущение «взрослости» - 10% студентов;

•Мечты о насыщенной приключения жизни (хочется острых ощущений, желание испытать нечто новое) – 12% студентов;

•Нет цели в жизни, жизнь скучна – 8% студентов;

•Депрессия – 2% студентов.

Как видим, студенты указывают среди причин ряд факторов, которые говорят о бедности духовной жизни части молодых людей, отсутствии у них «внутреннего стержня». Следовательно, тьютору необходимо уделять внимание и целенаправленно формировать у студентов, в том числе через активное взаимодействие с Русской Православной Церковью, осознанное поведение в ситуации нравственного выбора [2]. Так, практически все студенты в своих сочинениях подчеркивают: «Каждый выбирает, кем ему быть: человеком, стремящимся к развитию, или человеком, тратящим свое время на разрешение своего будущего…» (Из сочинения студентки 1-го курса Натальи А.). Но на какой основе осуществляет молодой человек этот выбор? Осознавая остроту проблемы вовлечения молодёжи в экстремистскую деятельность на территории России и за ее границами, студенты предлагали следующие пути профилактики вовлечения молодежи в экстремистские группы:

•Следовать государственной политике, направленной на социальную защищенность граждан, укрепление суверенитета страны, сохранение духовных ценностей и повышение их материального благополучия населения;

•Трудоустраивать работоспособное население с перспективой профессионального роста;

•Вовлекать молодежь в спортивную жизнь, в работу учреждений дополнительного образования, активную духовную жизнь;

•Расставить приоритеты, научиться решать свои личные проблемы рационально и разумно, в том числе с точки зрения христианской морали, иметь свое мнение, не позволять манипулировать собой;

•Доверять в кругу семьи своим близким, беречь семейные ценности, ценить настоящее и любить своих родных, верить в их успех как заложено в Заповедях Библии;

•Формировать социальный оптимизм (как мы знаем уныние – это страшный грех с точки зрения православной веры);

•Воспитывать твердость характера, чувство собственного достоинства в каждом члене общества, уважение достоинства другого человека, умение взаимодействовать с ним;

•Никогда не отталкивать ребенка, с какой бы проблемой он не подошёл к родителям или педагогу, выслушать, помнить, что в следующий раз он не принятый тобой не подойдет к тебе.

Особо хочется остановиться на словах студентки 3-го курса Алёны Б. Их можно рассматривать как призыв к действию, как правило жизни в современном социуме. «Чтобы избежать страшных последствий для себя и близких найдите свою нишу в духовной культуре общества: будьте православным, католиком, буддистом, мусульманином (правоверным) и не давайте никому нарушить свою веру, будьте тверды в убеждениях, проверяйте каждый свой шаг в соответствии со своей верой. Если закрались сомнения, обратитесь к самым близким, поделитесь с ними. Будьте осторожны в знакомствах, не принимайте подозрительных приглашений. Всегда давайте знать родным о новых знакомствах, о месте времяпрепровождения, о том, чем вы занимаетесь…». Какой глубинный мудрый смысл в этих словах. Очень хотелось, чтобы каждый из молодых людей, студентов прислушался к этим словам, вник в их смысл, оценил значение и руководствовался ими в своей жизнедеятельности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Федеральный закон от 25.07.2002 № 114-ФЗ (ред. от 31.12.2014 с изменениями, вступившими в силу с 11.01.2015) «О противодействии экстремистской деятельности».
2. Детская литература и воспитание / Сборник научных трудов / Министерство образования и науки Российской Федерации Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Тверской государственный университет»; Ответственный редактор С. Е. Горшкова. 2013.

ПРАВОСЛАВНАЯ ПЕДАГОГИКА, ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОСПИТАНИЕ ЛИЧНОСТИ

Е.А.Евстифеева, С.И.Филиппченкова, Л.В.Удалова
Тверь, Россия

О ЦЕННОСТНЫХ ПРИОРИТЕТАХ В САМОСОЗНАНИИ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ

В статье обсуждается аксиологическое значение веровательной установки для формирования ценностно-смысловых структур сознания, и духовно-нравственных ценностей. В самосознании современной российской молодежи на вершине ценностной пирамиды ценности мобильности. Такая пирамида соответствует ценностям техногенной цивилизации.

Ключевые слова: веровательные символы, духовно-нравственные ценности, трансформация самосознания молодежи, мобильность.

E.A.Evstifeeva, S.I.Filippchenkova, L.V.Udalova
Tver, Russia

ABOUT VALUE PRIORITIES IN THE CONSCIOUSNESS OF THE RUSSIAN YOUTH

The article discusses the importance of axiological and belief regularity to generate value-semantic structures of consciousness, spiritual and moral values. The self-consciousness of modern Russian youth on the top of the pyramid of values mobility. This pyramid corresponds to the values of industrial civilization.

Keywords: belief regularity, spiritual and moral values, the transformation of consciousness of youth, mobility.

Российская молодежь – один из главных субъектов всех трансформационных политических и социально-экономических процессов в современной России. В человеческой и социальной капитализации российского общества молодежи «задается» роль инициатора и катализатора всех модернизационных изменений. Предполагается, что в иерархии самосознания личности высшую ступень занимают духовно-нравственные ценности и релевантные им веровательные символы. Речь идет о том, что в онтологическом и аксиологическом аспектах вера – это экзистенциальная (смысложизненная) ценность, удостоверяющая человеческое существование [2: 115]. Она образует душевно-духовный каркас личности, скрепляя все звенья смысложизненного поля человека, укореняя его в бытии, оправдывая человеческие интенции и обеспечивая их высокий энергетический, волевой потенциал. Содержание, объект веры всегда обладает ценностным значением,

связано с интересами субъекта веры, его потребностями, желаниями, интенциями, надеждами, идеалами, обнаруживает существенную связь с наличными социокультурными условиями его познавательной активности и жизнедеятельности в целом. Ценностное измерение веры позволяет выявить различную степень значимости определенной веровательной установки, которая может иметь для личности заурядную ценность, но может обладать и чрезвычайно высокой ценностью и определять ее основные жизненные смыслы. В последнем случае вера способна обладать качеством сверхценности, иметь глобальный характер для структуры субъективной реальности, охватывать все ее основные внутренние отношения и служить одной из важнейших характеристик идеала.

Качество сверхценности центрирует и подчиняет весь комплекс ценностей личности и определяет смысл ее жизни. Сверхценностью может обладать вера, несущая в себе позитивный для человека и человечества смысл. Эта вера обращена к высокой нравственности или к экзистенциальному «пределу». Однако качеством сверхценности может обладать и вера, несущая в себе негативный смысл. Всякое проявление фанатизма, ослепленного верой в свою приоритетную идею или цель, способного оправдать любые жертвы и деяния, превращающего людей в террористов, иллюстрирует такую негативность, абсурдность веры.

Особым отличием веровательной установки как ценностно-смыслового образования является ее императивность. Здесь веровательная модальность (включающая и моменты сомнения, и неверия, и различные в вероятностном аспекте неопределенные состояния), редуцируется собственно к состоянию веры. Здесь вера, как правило, проявляет догматичность, которая обусловлена влиянием авторитетов. А весь смысл подлинной веры полагается в том, что она разрывает не с тем или другим определенным авторитетом, а с самой идеей об авторитете. Экзистенциальная потребность в такой вере заключается в том, что только тогда, когда человек осмелится перешагнуть за черту, определяемую ему авторитетом, когда он отказывается от готовых постулатов, навязанных авторитетом, тогда он действительно переходит к рефлексии собственной веры. Экзистенциально трудно обходиться без авторитета. Порывая с тем, на чем человек вырос и с чем сроднился, он, как правило, испытывает чувство страха, состояние неопределенности, безысходности. Подобная привычка к опоре в «высшем» коренится в природе человека.

Исходящая от авторитета информация принимается на веру безусловно, то есть ослабляется критическая оценка этой информации, оправдывается расхождение между смыслом информации и наблюдаемыми явлениями. Наличие внешнего авторитета удовлетворяет явно или неявно действующей у человека потребности в Абсолюте, в некой инстанции, располагающей непререкаемой истиной. На внешний авторитет человек проецирует обычно образ какого-нибудь идеала. Давление со стороны авторитета подавляет собственную веру и тем самым нарушает идентификацию личности. Очевидно, что речь идет о разных признаках, качествах авторитета. Одно дело – авторитет, который основан на компетентности, уважении, он подвержен оценке и критике со стороны тех, кто его признает. Другое – авторитет, целью которого является власть над людьми, основанная на страхе, насилии, неравенстве. Для него характерна недопустимость критики и догматичная, фанатичная вера.

В проекции экзистенциальной веры ставятся вопросы ценностно-смысловой оправданности человеческих интенций, его деятельности, его ведущих целей. Экзистенциальная верователь ная установка скрепляет все звенья смысложизненного поля человека, укореняет личность в бытии. Религиозная вера – одна из ярких форм экзистенциальной веры, так как она определяет основное экзистенциальное местоположение человека в космосе и социуме. С ее помощью человек как бы приобщается к абсолютным ценностям и значениям. Такое приобщение к Абсолюту помогает человеку преодолеть чувство неукорененности собственного бытия, оно как бы снимает, сглаживает разрыв между несовершенным в природе человека и его идеалами, между конечностью существования человека и вечным. Нерелигиозная верователь ная установка не дает такой возможности связи с Абсолютом. Нерелигиозный человек так или иначе испытывает чувство безысходности от рефлексии собственной личностной конечности, от ощущения бездны таящихся в нем противоречивых стремлений, интересов, мотиваций, целей. У него нет той упорядочивающей и даже «гарантированной» силы, которая имеется и питает религиозного человека. Религиозная вера – это отработанный в культуре способ разрешения фундаментальных, вечных экзистенциальных проблем. Религиозная вера является способом оправдания человеческого существования, она открывает человеку надежду на спасение, дает утешение, в какой - то мере снимает страх перед смертью, бренностью всего земного, перед всесилием времени, приобщая его к вечному. Потребность в такой надежде неискоренима в человеке. Возможность

приобщения к вечности, к Абсолюту посредством религиозной веры гарантирует существование незыблемых высших ценностей и смыслов, а тем самым задает этические принципы и утверждает смысл жизни человека.

Однако, как показали наши социально-психологические исследования, комплементарные другим социологическим исследованиям ценностных приоритетов у молодежи новой России, у современной молодежи меняются представления о верователных символах и о констелляции личностных ценностей [1]. Для молодежи, студентов «проницаема» «своя» пирамида ценностей, которая согласуется с вызовами глобализации, с динамикой общественного сознания, с мобильностью социального бытия и комплементарными ей верователными символами. Мобильность понимается как интегральный показатель доверия, высокая вариативность поведения, коммуникативный потенциал, вера в Другого. Сегодня феномен доверия понимается как объективное и субъективное условия вовлечения личности в социум, в коммуникации, в «мобильность», как поведенческий паттерн, охватывая всю сеть межличностных и социальных контактов. Через механизм доверия происходит накопление социального капитала. Доверие сегодня эксплицируется как личностная диспозициональность. Автономное, рефлексивное, ответственное «Я» личности выбирает ценности доверия. Доверие – «метафизическое» условие безопасности личности в социальном пространстве, коммуникациях, поведении. Чувство доверия лежит в основе становления личностной идентичности, формирующегося самосознания, включая правовое, гражданское самосознание.

Таким образом, у молодежи складывается постмодернистская модель самосознания. Её ключевым предиктором является мобильность (доверие, открытость восприятию иных взглядов, высокая поведенческая вариативность, резко возросшая информированность и т.д.). Это обстоятельство важно учитывать, удостоверяя ценностные границы сознания современной молодежи, выявляя модальности его самосохранения, осмысливая мировой и отечественный опыт и праксис воспитания молодежи в образовательных практиках.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Евстифеева Е.А., Филиппченкова С.И., Майкова Э.Ю., Подолько Е.О. Личностный потенциал: постмодернистская модель образования // Философия образования. – Новосибирск, 2012. - №6 (45) – С. 173-177.

2. Ценностный дискурс в науках и теологии / Рос. акад. наук, Ин-т философии, Рос. гос. гуманитар. ун-т ; Отв. ред. И.Т. Касавин и др. – М. : ИФРАН, 2009. – 352 с.

Д.А. Бежевец

Московская область, Шаховской район, д. Судислово
Россия

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ КОМПЛЕКСА ПРИЕМЛЕМЫХ СРЕДСТВ, МЕТОДОВ И ФОРМ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ МЛАДШИХ ШКОЛЬНИКОВ И ПОДРОСТКОВ

Статья посвящена описанию современных средств и методов для воспитания духовно-нравственной личности. Освещается опыт применения актуальных методик воспитания в рамках школы д. Судислово, Шаховского района, Московской области.

Ключевые слова: духовно-нравствнное воспитание, православная культура, Библия, Евангельские тексты, педагогика, религия.

D.A. Bezhevets
Moscow region, Shakhovskoy area, village Sudislovo
Russia

ACCEPTABLE USE OF THE COMPLEX MEANS, METHODS AND FORMS TO MORAL EDUCATION OF YOUNGER SCHOOLBOYS AND TEENAGERS

The article describes the modern means and methods to moral education of spiritual and moral personality. Illuminating experience with the current methods of education in the school village Sudislovo, Shakhovsky district, Moscow region.

Keywords: spiritual and moral education, the Orthodox culture, the Bible, the Gospel texts, education, religion.

В современных условиях в нашем обществе вместо традиционных ценностей русской культуры средствами массовой информации насаждается псевдокультура, признающая ценность денег, потребления, удовольствий и развлечений, поэтому духовно-нравственное становление личности в образовательном процессе школы является весьма актуальной проблемой. В то же время анализ содержания образования школьников и образовательной практики показывает, что в процессе учебно-познавательной деятельности решение первостепенных воспитательных задач, от которого зависит формирование духовности, нравственности личности и ее социализация, часто отодвигается на второй план.

Обращение к современным теоретическим источникам в области духовно-нравственного воспитания и его практике показывает, что в этом направлении накоплены определённые идеи и сформирован педагогический опыт: определены цель, задачи и направления духовно-нравственного воспитания и обучения детей (Л.М. Донченко, Н.Ю. А.П. Колпакова, В.В. Копусова, В.В. Кузнецов, В.В. Скляднева, Е.В. Цыганова, Л.Л. Шевченко, О.Л. Янушкявичене и др.); разработаны принципы духовно-нравственного воспитания с позиций гуманистической педагогики (Н.Ю. Ермолаева, Е.А. Князев, Т.И. Петракова и

др.); исследованы возможности духовно-нравственного развития личности средствами православной культуры (С.А. Ефименкова, С.Ю. Дивногорцева, Д.Н. Кравченко, А.Н. Кудряшова, Н.В. Маслов, В.М. Меньшиков, Е.В. Шестун и др.), а также предложены возможности использования информационно-коммуникационных технологий в рамках преподавания курса «Основы православной культуры» (ОПК) в начальной школе [6].

Однако, методическое обеспечение духовно-нравственного образования современных школьников разработано недостаточно, несмотря на то, что в истории отечественной педагогики имеется большой положительный опыт использования приемлемых средств, методов и форм воспитания и обучения в этом направлении.

При разработке методологического комплекса, включающего необходимые и современные методики формирования и воспитания личности, обладающей высокими моральными и нравственно-этическими ценностями, нами были проанализированы наиболее известные в педагогической среде учебно-методические пособия Т.А. Берсеневой, А.В. Кураева, Л.Л. Шевченко в рамках преподавания модуля «Основы православной культуры» и курса «Духовное краеведение Подмосковья». Мы выяснили, что они имеют культурологическое содержание и направлены на развитие, прежде всего, личностной сферы обучающихся.

Помимо названных выше работ, мы обратились также к публикациям в сборниках «Актуальные проблемы православной теологии», «Православная педагогика и православная культура: традиции и современность», «Традиции и новации в профессиональной подготовке и деятельности педагога», изданные в г. Твери Тверским государственным университетом в 2009-2013 гг. Основные направления и тенденции в организации и проведении воспитательной работы с младшими школьниками и подростками, представленные в содержании этих сборников, сфокусировали наше внимание на культурном наследии и эпосе, на духовных ценностях притч, пасхальных рассказов и других литературных произведений, которые мы включили в круг детского чтения [4]. Символическое, образное и эмоциональное содержание притч, литературных произведений из русского эпоса; цельность и недвусмысленность изучаемых тестов, – это возможности, которые должны быть использованы для православного воспитания детей и подростков [4].

В соответствии с учебными задачами курса «Основы православной культуры» (ОПК) важнейшим средством духовно-

нравственного воспитания выступает стимулирование учащихся к творческому осмыслению знаний, поиску разных вариантов их использования, позволяет устанавливать связи с личным опытом, с действительностью [3, 4, 6, 7].

Многие авторы (Т.А. Берсенева, А.В. Кураев, Л.Л. Шевченко, С.Е. Горшкова, Л.Я. Мещерякова и др.) кроме урока предлагают внеурочные формы духовно-нравственного воспитания: знакомство с православной архитектурой и смыслом богослужений при посещении храмов, монастырей; участие в выставках и исследовательских конференциях, а также дидактические игры на уроках ОПК в начальной школе и др. По их мнению, в результате обучения основам православной культуры у детей должны быть сформированы действенные мотивы к уважению своих собственных культурных и религиозных традиций, а также к уважительному диалогу с представителями других культур, религий и мировоззрений. Со своей стороны обращаем внимание педагогов, комплекс методических приёмов и средств должен чётко соответствовать поставленным воспитательным целям, а предлагаемые формы работы должны взаимно дополнять и обогащать друг друга [5].

Некоторые ученые придерживаются мнения, что духовно-нравственное воспитание наиболее эффективно в процессе применения методов создания воспитывающих ситуаций (Л.М. Донченко, Н.В. Маслов, С.В. Пашков, В.В. Скляднева, Е.В. Цыганова и др.). Для этого педагоги используют практические методы духовно-нравственного воспитания, Например, Н.В. Маслов убежден, что методы православного воспитания – это пример христианской жизни учителя, ограждение детей от вредных соблазнов, упражнение детей в добрых делах и др. [2].

Анализ работ в области духовно-нравственного воспитания школьников показывает, что кроме разработанных учеными и используемых учителями учебников и методических пособий по основам православной культуры широко применяются другие методики. По утверждению С.А. Ефименковой Библия, неисчерпаемый источник мудрости [1], а особенности и специфика и мораль евангельских притч [4] по утверждению С.Е. Горшковой и Л.Я. Мещеряковой, могут стать необходимым средством в целях воспитания и образования. Большую роль в формировании знаний православной культуры играет русское духовное искусство, под которым понимается не только искусство церковное, связанное с верой, но и все народное самобытное творчество [1].

Результаты внедрения в образовательный процесс нашей школы разработанной нами методики показывают, что наиболее оптимальным является комплексный подход к организации мероприятий, что заметно повышает эффективность воспитательного процесса. В процессе обучения нами используются учебно-методические комплексы по основам религиозной и светской культуры, Священные Писания, иконы, презентации, видеофрагменты и др. Основными методами выступают: беседа или дискуссия о нравственности, чтение и обсуждение рассказов и притч, пример нравственного поступка, благотворительность и проведение акций милосердия, посильная трудовая деятельность, организация и анализ воспитательных ситуаций и др. К формам духовно-нравственного воспитания младших школьников и подростков относятся: занятия в кружках и уроки по духовно-нравственному воспитанию, посещение выставок, экскурсии в святые места, проведение религиозных праздников, исследовательские конференции, конкурсы чтецов духовной поэзии и др.

Следует отметить, что комплексное использование средств, методов и форм духовно-нравственного образования зависит не только от возрастных особенностей детей, но и от конкретной педагогической ситуации. Например, на уроках ОПК доминирующим методом воспитания является пример Христа и святых, а методом обучения – изучение основных событий Священного Писания и житийных описаний святых [5].

В процессе организации православных праздников дети получают возможность изучения конкретных событий Нового Завета, овладевают базовыми понятиями в области ОПК путем выполнения упражнений с ними. Во время организации экскурсий в православные святыни наиболее приемлемой формой воспитания является беседа об истории этих мест и живших в них святых. Одним из наиболее эффективных средств воспитания старших школьников являются труд, благотворительность и помощь пожилым людям. При этом целесообразно применять методы приучения к труду и исполнению заповедей, самоанализу и самосовершенствованию. Для юношей эффективное решение задач духовно-нравственного образования происходит в форме дискуссий, лекций, посредством участия в Богослужениях, с помощью метода убеждения в истинности Православия.

Комплексное использование средств, методов и форм духовно-нравственного обучения и воспитания учащихся разных возрастных групп позволило установить, что у детей сформировались знания основ духовно-нравственной культуры, ценностное отношение к чело-

веку, Родине, искусству, труду, познанию, природе, религии, оценочное отношение к собственному поведению (рефлексия).

Результаты наблюдения учителей и классных руководителей за воспитанниками свидетельствуют о том, что у детей стали в большей степени проявляться следующие духовно-нравственные качества: умение сочувствовать, понимать, уважать друг друга; честность, вежливость, доброта, трудолюбие и ведение здорового образа жизни.

Таким образом, полученные нами результаты исследования доказывают необходимость использования на практике комплексного подхода к выбору и использованию средств, методов и форм духовно-нравственного образования учащихся общеобразовательной школы на уроках и во внеклассной деятельности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Ефименкова С.А.* Формирование духовно-нравственных качеств личности младшего школьника в процессе изучения курса «Основы православной культуры»: автореф. дис. … канд. пед. наук: 13.00.01 / Ефименкова Светлана Анатольевна. – Курск, 2004.

2. *Маслов Н.В.* Православное воспитание как явление русской педагогической культуры (на материале трудов схиархимандрита Иоанна (Маслова): автореф. дис. док. пед. наук: 13.00.01 / Маслов Николай Васильевич. – Курск, 2004.

3. *Шевченко Л.Л.* Основы православной культуры. Экспериментальное учебное пособие для учащихся общеобразовательных школ, лицеев, гимназий. М., 2010.

4. Специфика евангельских притч и возможности их изучения в начальных классах общеобразовательной школы. Радышева А.В., Горшкова С.Е., Мещерякова Л.Я. В сборнике «Актуальные проблемы православной теологии». 2013. № 2.

5. Основные цели и задачи подготовки специалистов в области преподавания основ православной культуры (из опыта работы кафедры христианской православной теологии ТвГУ) Горшкова С.Е. В сборнике «Православная педагогика и православная культура: история, традиции и современность», 2009. № 2.

6.Методические возможности информационно-коммуникационных технологий в рамках курса «Основы православной культуры» в начальной школе. Шубина М.А., Мещерякова Л.Я. В сборнике: «Традиции и новации в профессиональной подготовке и деятельности педагога». Материалы Всероссийской научно-практической конференции преподавателей и студентов. Ответственный редактор Анисимов В. П.. 2013.

7. Методика подготовки и проведения дидактических игр на уроках основ православной культуры в начальной школе. Ридель М.А., Мещерякова Л.Я. В сборнике: «Традиции и новации в профессиональной подготовке и деятельности педагога» Материалы Всероссийской научно-практической конференции преподавателей и студентов. Ответственный редактор Анисимов В. П.. 2013.

Е.А.Кондратьева
Нелидово, Россия

РАБОТА ВОСПИТАТЕЛЯ ПО ФОРМИРОВАНИЮ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СТАРШИХ ДОШКОЛЬНИКОВ

В статье отражены цели и задачи духовно-нравственного воспитания старших дошкольников, некоторые формы и методы работы по формированию основ семейных ценностей, нетрадиционные формы работы с родителями, которые могут использовать воспитатели.

Ключевые слова: добро и дети, родство, забота, любовь и уважение, семейные ценности.

E.A. Kondratyeva
Nelidovo, Russia

TUTOR'S WORKING ON FORMATION OF FAMILY VALUES WITH THE CHILDREN OF NURSERY SCHOOL

The aims and problems reflected in this article are about the formation of moral education and family values. It includes forms and methods of working with children and their parents.

Keywords: kindness and children, relationship, care, love and respect, family values.

Семья – величайшая общественная ценность. В семье начинается и протекает социальная жизнь человека, именно в семье человек постигает всё многообразие человеческих отношений, здесь он развивается физически, умственно, нравственно, эстетически и духовно. Семья является для ребёнка тем местом, где он получает первый опыт взаимодействия с окружающим миром. Общаясь с близкими, ребенок подражает их манерам, действиям, поступкам, пристально наблюдает за особенностями взаимоотношений между членами семьи, что оказывает сильное воздействие на представления ребёнка о стиле взаимоотношений в семье.

Большую роль в корректировке семейного воспитания, в воспитании будущего семьянина играет дошкольное учреждение – первое социальное место, куда попадает ребёнок из рук родителей.

Значимым направлением работы в подготовительной группе является духовно-нравственное развитие ребёнка. В этом направлении решаются конкретные задачи:

- формировать у детей представление о крепкой, дружной семье, о долге перед близкими,

- воспитывать уважительное отношение к семье,

- знакомить со способами выражения заботы, уважения, благодарности,

- расширять знания о родственных связях, родословной,

- способствовать активному участию в хозяйственной деятельности семьи.

Дети должны усвоить такие понятия, как родство, родословная, забота, любовь, уважение, преданность, миролюбие, уступчивость, благодарность. Это и есть семейные ценности, на которых базируется крепкая благополучная семья. С ранних лет у детей необходимо формировать представления о хорошей, дружной семье; учить понимать, что для создания крепкой семьи требуется ежедневный труд, приносящий радость, спокойствие, но главное во всём этом – это умение каждого уступать, не провоцировать конфликты [8].

Работа в данном направлении очень актуальна, так как преобладание семейных духовных ценностей – взаимопомощь, доброта, честность, радость общения друг с другом, потребность отдавать, а не брать – поможет в будущем ребёнку избежать одиночества, обездоленности.

Организация работы по формированию семейных ценностей у детей старшего дошкольного возраста, требует обращения к общепринятым нормам поведения в семье. Необходимо возрождать забытые семейные традиции, традиционную духовную культуру большой семьи.

Будущий семьянин – это член семьи, который любит всех членов семьи, хочет вносить свой вклад в общий труд на благо семьи. Знание нравственных норм православной этики обязательно: почитай отца и мать, люби ближнего; не осуждай, будь честным, будь скромным, не завидуй, будь трудолюбив.

Ещё одним направлением в работе по формированию семейных ценностей является воспитание трудолюбия, уважения к труду родителей. Беседы о труде должны дополняться ежедневным посильным трудом ребёнка дома. В ходе беседы о разделении домашнего труда между членами семьи, рекомендуется подготовить совместно с детьми коллаж на темы «Что делают мальчики?» и «Что делают девочки?», подчёркивая необходимость взаимопомощи, совместного выполнения домашних обязанностей. Дополнением к беседе может быть игра «Мамины помощники».

Вместе с родителями воспитатель помогает детям определиться в семейных традициях, обычаях, нормах поведения.

В своей работе, по формированию семейных ценностей у детей дошкольного возраста, используются различные формы работы:

- родительские собрания;
- консультации;
- выставки детских работ;
- Дни добрых дел;
- Дни открытых дверей;
- работа с родительским комитетом группы;
- семейные вечера в группе с детьми и родителями;
- презентации семейного опыта воспитания;
- выпуски групповых газет и журналов;
- семейные альбомы;
- фотовыставки.

Методы работы воспитателя разнообразны. Например:

– индивидуальная беседа «Моя семья»;

– дидактическая игра «Кто для кого?», целью которой является закрепление представлений о родственных отношениях в семье;

– беседа «Моя мама, мой папа», которая помогает расширить представления детей о родителях;

– дидактическая игра «Генеалогическое древо», закрепляющая знания детей о себе, своей родословной;

– встречи с близкими людьми на темы «Наша бабушка», «Моя мама», которые учат уважению к старшим членам семьи и заботливому отношению к близким людям.

Дидактические игры «Найди сходства и различия со своими близкими; «Чей я ребёнок, угадай?» закрепляют умения детей видеть внешнее сходство не только между собой и своими родственниками, но и сходство сверстников с их родителями.

Беседы «Семейные фотографии» воспитывают уважительное отношение близких людей друг к другу; постоянная работа над заполнением альбома «Наши братья и сестры» расширяет представления детей о членах семьи – братьях и сёстрах. Беседы «Что делают наши мамы и папы» формирует у детей представления о разных профессиях, об их значимости, тема «Младшие члены семьи», которая нацелена на воспитание заботы о младших членах семьи всегда вызывает большой интерес и дошкольников. Темы бесед различны: «Род – большая семья», «Взрослые и дети», «Русское гостеприимство», «Профессия моих родителей», «Хозяйство семьи».

Дети с удовольствием рисуют и мастерят предметы с изображением государственной российской символики, пробуют составлять

рассказы на темы: «Как мы путешествовали», «Как я помогаю дома», «Наши любимые питомцы», пишут поздравления друзьям и родственникам ко дню Матери, ко дню пожилого человека, Татьяниному дню, отгадывают ребусы, читают детскую художественную литературу, часто рассматривают атласы «История Отечества», «Страна, в которой я живу», «По следам прошлого», «Города России».

Ценность всех форм работы заключается в том, чтобы подвести ребенка к пониманию связи между членами семьи: проявления любви, заботы, внимания, взаимопомощи.

В зависимости от целей и задач воспитателя и потребностей, которые испытывают родители вместе с ними, используются разнообразные формы работы как индивидуальные, так и групповые. Взаимодействие с другими специалистами дошкольного учреждения позволяет обогатить работу, сделать ее более интересной.

Для определения новых форм и методов работы проводится анкетирование, с помощью которого и с учётом пожеланий и предложений родителей отбираются мероприятия, которые, по мнению родителей, наиболее полезны и информативны для детей. Ежедневные диалоги воспитателей с родителями помогают найти подход к детям, работать в интересах детей.

Отдавая дань детскому творчеству, в помещениях и залах дошкольного учреждения организуются выставки и витрины с работами и рисунками детей, действующие постоянно.

Большую роль в организации детского времени играют

- групповые праздники с конкурсами, играми, чаепитием;
- коллажи, фотомонтажи («Моя семья», «Я люблю», «Такими мы были и стали», «Участок детского сада», «Выходной день», «Ребята и зверята»);
- фотоальбомы с групповых праздников, экскурсий, занятий;
- круглые столы для родителей и детей;
- конкурсы семейных талантов с изготовлением игрушек, составлением загадок, кроссвордов, оригинальных шляп, рисунков;
- выставки детских работ, поделок, подарков;
- создание и рисование герба семьи с девизом и объяснениями;
- совместное сочинительство сказок.

Формы работы могут быть разными, но главное – помнить, что необходимо с уважением и пониманием относиться к родителям. Недопустимо также сравнивать ребёнка с другими детьми, каждый ребёнок уникален.

Семья – это одна из величайших ценностей, созданных человечеством за всю историю своего существования. В ее позитивном развитии, сохранении, упрочнении заинтересовано наше общество, государство. В прочной, надёжной семье нуждается каждый человек независимо от возраста. Являясь социальным институтом, семья обеспечивает первичную социализацию ребенка, передавая ему определенные ценности, нормы, правила, необходимые для успешной жизнедеятельности.

Ничто так не объединяет семью как традиционные праздники, когда вся семья собирается вместе. Наиболее отмечаемые Рождество, Пасха, Масленица – это из православных праздников. Дети знакомятся с традициями празднования этих праздников; с сюжетом события; раскрывается духовное значение празднуемого события для всех людей; раскрывается нравственное значение праздника, чему он нас учит, как следует изменить своё отношение к окружающим людям, каковы нравственные уроки.

Работа по духовно – нравственному воспитанию дошкольников на православных традициях нашего народа должна содержит обширный материалом для формирования семейных ценностей у дошкольников. Как этот материал будет преподнесён, какие формы и методы будут использованы, зависит от мастерства педагогических работников. Всё дело в одной, в очень важной закономерности нравственного воспитания: если ребенка учат добру – учат умело, умно, настойчиво, требовательно, в результате будет добро. Учат злу (очень редко, но бывает и так), в результате будет зло. Не учат ни добру, ни злу – всё равно будет зло.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1.Демидова Н. И. Формирование образа семьи у старших дошкольников. Диссертация канд. пед. наук.Москва, 2003.

2. Использование разнообразных форм работы с семьёй в детском саду с целью создания единого образовательного пространства [Электронный ресурс]: http://vospitatel.com.ua/zaniatia/rabota-s-roditelyami/formy-raboty.html

3.Куликова Т.А. Семейная педагогика и домашнее воспитание (учебник для студентов средних педагогических учебных заведений), 2002.

4.Мохова Н.И. Формирование семейных ценностей у детей дошкольного возраста (Электронный ресурс): http://dohcolonoc.ru/cons/2595-formirovanie-semejnykh-tsennostej-u-detej-doshkolnogo-vozrasta.html

5. Воспитателю о работе с семьёй: Пособие для воспитателя детского сада Л.В. Загик, Т.А. Куликова, Т.А. Маркова и др.; Под редакцией Н.Ф. Виноградовой, 1989.

6.Мухина В. Возрастная психология, 1998.

7.Кузьмина И.В. Формирование семейных ценностей у детей старшего дошкольного возраста, 2008.

8. Горшкова С.Е. Концепт «дома» и образы детей в рассказах протоиерея Анатолия Симоры. В сборнике: Детская литература и воспитание сборник научных трудов Международной научно-практической конференции. Федеральное агентство по образованию Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования "Тверской государственный университет" [отв. редактор С. Е. Горшкова]. Тверь, 2009.

И.С. Дынина
Нелидово, Россия

КЛАССИКИ О ВЕЧНЫХ СЕМЕЙНЫХ ЦЕННОСТЯХ

В статье анализируется тема семьи в контексте лучших произведений русской классической литературы от «Слова о полку Игореве» (XII век) до повести Ивана Шмелева «Лето Господне» (XX век). Утверждается непреходящая роль русской классики в формировании у подростков правильных представлений о семейных ценностях.

Ключевые слова: семейные ценности, русская классика, непреходящая роль, «Слово о полку Игореве», «Лето Господне».

I.S. Dynina
Nelidovo, Russia

CLASSICS ABOUT ETERNAL FAMILY VALUES

The family subject is analyzed in this article on example of the best works of Russian classical literature, from “The Tale of Igor’s Campaign” (the 12th century) to “Summer of the Lord” by Ivan Shmelyov (the 20th century). Russian classics form correct ideas about family and family values with the teens.

Keywords: Russian classical literature, works, family values, I.Shmelyov.

Семья и семейные ценности – это важнейший элемент фундамента культуры личности. В этом плане семейно – родственные отношения являются первичными и абсолютными. Они служат базисом формирования нравственности человека.

По высказываниям философов разных эпох, семья – это один из шедевров природы,

Семья – это ДОМ. Так сложилось, что в сознании людей понятия «дом» и «семья» стали синонимами, ибо не может существовать дом без живущих в нем людей, без семьи, и эти понятия только тогда наполнены смыслом, когда существуют неразрывно, как единое целое [2; 8].

Семейное воспитание немыслимо без родительской любви к детям и ответного чувства детей к родителям, оно более эмоционально и действенно, чем любое другое воспитание [4].

Так случилось, что долгое время в нашей стране происходило утверждение каких угодно ценностей, но только не семейных. В ре-

зультате мы имеем то, что имеем: дети забывают своих родителей, вырастая, они не ценят счастья появления собственных детей. А огромное количество детских домов, воспитанники которых не знают, что такое семейные ценности! Ужасающие цифры статистики распада семей давно уже стали «общим» местом…

Сложившуюся ситуацию иначе как кризисной не назовёшь. И, как всегда, «во дни сомнений и тягостных раздумий», в трудные моменты бытия на помощь нам приходит слово, яркое, образное, глубокое. Слово наших великих русских писателей, которое мы должны правильно понять, истолковать и донести до наших учеников.

Обратившись к образцам русской классической литературы, мы фактически обращаемся к ценностям семейного воспитания, потому как тема семьи пронизывает всю русскую литературу, начиная с биографии самих авторов [3].

Знакомство с жизнью и творчеством каждого писателя, поэта на уроке мы начинаем с того, в какой семье он родился, как воспитывался, непременно подчёркивая значимость семьи для любого человека. Например, Ф.М.Достоевский в «Дневнике писателя» говорил устами старца Зосимы: «Нет драгоценнее воспоминаний у человека как от первого детства его в доме родительском, и почти всегда так, если даже в семействе хоть только чуть-чуть любовь да союз…». Сам Ф.М.Достоевский происходил из «…семейства русского и благочестивого», где главным была любовь родителей к детям и детей к родителям, образованность, религиозность, гражданственность. «Мы в семействе нашем знали Евангелие чуть не с самого детства. Мне было лишь 10 лет, а я знал почти все главные эпизоды русской истории Карамзина, которые вслух по вечерам читал нам отец. Каждый раз семейное посещение Кремля и соборов московских было для меня чем-то торжественным». Эти добрые воспоминания писатель пронёс через всю жизнь. Наверное, не было бы такого Ф.М.Достоевского, если бы не было у него такой семьи.

От «Слова о полку Игореве», где «Игорево славное гнездо» символизирует семейную родовую общность, до романа-эпопеи Л.Н.Толстого – вся русская литература в лучших своих образцах повествует, так или иначе, о русской семье [5].

Одно из ранних семейных наставлений, сохранившихся в русской литературе, – «Поучение» Владимира Мономаха, выражает надежду, что каждый из наследников, принявших в сердце завет отца будет трудиться, ибо семья – это созидающая общность.

Как вершина мудрости древнерусской литературы появилась в XVI в. книга «Домострой», написанная с глубоким пониманием национальных семейных традиций Древней Руси. «Домострой» наставлял хранить свою веру, служить государству, учил, как нести эти чувства в семью, как строить свой «внутренний храм» и семейный дом. А завершалась книга утверждением духовных начал семейной жизни: «Не смотри богатства, благо государь есть – души и телу добро…».

Вся классическая литература, по существу, отстаивает добрые начала русской семьи, те традиции и устои, которые утверждались еще «Домостроем», ту семейную иерархию, которая отражала духовную ответственность отца за домочадцев и послушание детей, осуждала разврат и произвол.

Пример истинно русской семьи, основанной на любви и верности, мы находим в «Повести о Петре и Февронии Муромских». Дом как символ семьи для Петра и Февронии Муромских – это храм, который не разрушит время.

Такие же представления о семье встречаем и в великой педагогической поэме XVIII в. «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева, где в речи крестецкого дворянина, чадолюбивого отца, рассказывается о том, как строит свою семью этот истинный хозяин, воспитатель двух достойных сыновей, следуя закону истинного воспитания – это любовь к воспитуемым и уважение их духовной свободы.

«Береги платье снову, а честь смолоду» – наставляет по-отечески герой «Капитанской дочки» А. С. Пушкина Андрей Петрович Гринёв сына Петрушу, провожая его на государеву службу [6]. Семейно воспринятые качества чести, верности и послушания, несмотря на то, что он не раз оступается, всё же явились спасательным кругом и определили счастливую судьбу героя. Маша, «капитанская дочка», всегда оставаясь преданной духовным устоям семейного долга, становится достойной истинной любви и семейного счастья.

Верность супружескому долгу, свободу от пагубной страсти демонстрирует героиня романа А. С. Пушкина Татьяна Ларина. «Но я другому отдана; Я буду век ему верна» – вот вершина добродетели.

М.Ю. Лермонтов в «Песне про царя Ивана Васильевича…» изобразил удалого купца Калашникова, защищающего честь жены, свою честь и главное – идею семьи как едва ли не важнейшую основу русской национальной идеи. Дом купца Калашникова – крепкий и основательный, наполненный детскими голосами. Верность, любовь,

честь – основа семьи Калашникова. Эту мысль утверждает М.Ю.Лермонтов.

В автобиографической повести «Детство» Л.Н.Толстой рисует удивительно теплую атмосферу дворянской семьи, с ее добрым, благополучным и устроенным бытом. Дом семьи Николеньки Иртеньева, где все живут в мире и согласии друг с другом, дорожат друг другом, – замечательный пример исконно русской счастливой семьи, основанной на духовных ценностях.

Да и вообще большинство произведений русской литературы XIX в.: «Отцы и дети», «Дворянское гнездо» И. С. Тургенева, «Обрыв» И. А. Гончарова, «Бесы» Ф. М. Достоевского, «Анна Каренина» и «Война и мир» Л. Н. Толстого – утверждали семейный национальный идеал и обнаруживали несостоятельность той «модели» семьи, которая упорно внедрялась в русское сознание западными «цивилизаторами» под предлогом так называемой «свободы».

В романе-эпопее «Война и мир» Л. Н. Толстой изобразил семьи Ростовых, Болконских, Курагиных и др. Простота, радушие Ростовых и гордость, честность Болконских – это особые родовые уклады, психологические, бытовые, жизненные. Каждый из них выражает патриархальную традицию и мораль. Курагины – третье в романе семейное объединение. Их семейная близость – инстинктивная взаимоподдержка, основанная на почти животном эгоизме, отсюда и реализация авторского замысла Толстого – страшная судьба Элен и Анатоля Курагиных.

Традиции семейного воспитания ярко представлены и в литературе XX века, к примеру, в удивительной светлой повести Ивана Шмелева «Лето Господне» [7].

И.С.Шмелев помогает понять, как формируется нравственное начало в человеке.

В центре повести – образ ребенка, чьими глазами автор наблюдает и постигает мир. Повесть проникнута пронзительной любовью к родному краю: только в служении родной земле, в поддержании ее традиций, обрядов, верований, в трогательном поклонении ее святыням и внутренней памяти о своих предках видит писатель смысл жизни русского человека. «Кажется, это вся Россия, Русь предстает здесь «в преданьях старины глубокой»[1]

Ярко написан образ отца, Сергея Ивановича, доброго, щедрого, умеющего по-настоящему любить, искренне верующего человека.

[1] Шмелев И.С. Лето Господне. М, 2001, С.137.

Отец в воспоминаниях главного героя – ласковый, добрый, сильный. Он является для мальчика кумиром, идеалом мужчины. Одаривая деньгами работников и домашних во славу Божию, Сергей Иванович поступает согласно духовным традициям своей семьи и всей православной Руси. Эту христианскую доминанту в поведении отца сын впитывает сердцем и душой, обретая прочный опыт православного отношения к людям.

Так, соединив в своем произведении традиции русской классики и каноны житийной литературы, Шмелев создал свою собственную модель счастливого детства, построенную на неразрывной связи маленького героя с семьей.

В повести «Лето Господне» И.С.Шмелев восстанавливает глубокую, цельную систему семейного воспитания, основанную на святоотеческих православных традициях, традициях, на которых воспитывались наши бабушки и дедушки и которые они бережно пронесли через свою жизнь.

Таким образом, тема семьи в русской литературе – вечная тема. Она объединяет произведения разных эпох. Объединяет людей, для которых любовь, верность, доброта, забота, уважение – истинные ценности. На них строится хорошая семья – строится основа всего в жизни. Эта истина и утверждается нашей великой классической литературой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Домострой / Древнерусская литература. М., 2002.
2. в доме отца моего: Сборник статей о роли христианской семьи в религиозном воспитании ребенка. М.: 2001.
3. *Ильин И.А.* Путь духовного обновления //Ильин И.А.\ Путь к очевидности. М.: 1993.
4. Подвиг семейного воспитания: Сборник бесед, выступлений, статей. М.: 2000.
5. Слово о полку Игореве. М., 1972.
6. *Пушкин А.С.* Капитанская дочка /Драматические произведения. М., 2000.
7. *Шмелев И.С.* Лето Господне. М., 2001.
8. Горшкова С.Е. Концепт «дома» и образы детей в рассказах протоиерея Анатолия Симоры // Актуальные проблемы православной теологии. 2011. № 1. С. 77-80.

ПРАВОСЛАВИЕ В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Б. И.Чибисов
Тверь, Россия

ОБРАЗЫ ЗАПАДНОГО ХРИСТИАНСТВА В ДРЕВНЕРУССКИХ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ XI–XII ВВ.

Автор анализирует оригинальные древнерусские литургические тексты XI–XII вв. Их анализ показывает, что единый образ западного христианства не сформировался. Автор считает, что почитание на Руси так называемых «западных святых» главным образом связано с кирилло-мефодиевской традицией, а не с влиянием Западной церкви на литургическую жизнь Руси.

Ключевые слова: межэтнические связи, Русь, Европа, Евангелие, апостолы, святой Климент, Чехия, Владимир Мономах.

B. I.Chibisov
Tver, Russia

IMAGES OF WESTERN CHRISTIANITY IN THE ANCIENT LITURGICAL SOURCES OF XI-XII CENTURIES

The author analyzes the original ancient Russian liturgical texts of the XI-XII centuries. A single image of Western Christianity do not form their analysis shows. Believes that the Russia veneration on the so called "Western Saints" mainly due to the tradition of Cyril and Methodius, and not the influence of the Western Church in the liturgical life of Russia.

Keywords: inter-ethnic communication, Russia, Europe, the Gospel, the Apostles, St. Clement, Czech Republic, Vladimir Monomakh.

Огромная роль Великой схизмы в этноконфессиональных взаимоотношениях средневековья не подвергается сомнению ни в исторических исследованиях, ни в работах теологической направленности. Изначально исследователи негативно оценивали роль схизмы в межэтнических связях Руси и Запада. Со временем позиция многих ученых значительно смягчилась: выстраивание конфессионального барьера между Русью и Европой стало представляться относительно плавным процессом, усилившимся в середине XII в. На современном этапе историография вопроса близка к «позиционной войне» крайностей. В данной связи небезынтересно понять, как отразились древнерусские представления о западном христианстве в литургических источниках, поскольку богослужение – главное свидетельство христианской традиции.

Здесь важно упомянуть о месяцесловах, помещенных в славянорусских Евангелиях и Апостолах: в них присутствуют памяти святых, известных лишь в Западной церкви и не отмечавшихся в Византии,

или чествуемых в разные дни Восточной и Западной церквами[1] [8, с.73]. Такие памяти святых получили в отечественной историографии наименование «латинствующих». Латинствующие памяти содержатся во всех древнерусских месяцесловах (кроме фрагмента месяцеслова РеймсскогоЕвангелия) XI – начала XII в. Сведения о западных святых на Руси не исчерпывались списком имён общехристианских святых. Молитва о покаянии, приписываемая Кириллу Туровскому, упоминает скандинавских (Олаф, Магнус, Канут), английских (Альбан, Ватульф) и чешских (Вацлав, Войтех) святых [9: 68]. Имена святых, звучание которых изобличало их западное происхождение, если и вносились в месяцесловы, неизбежно должны были скоро отсеяться. Традиционные имена, напротив, переписывались в XII–XIV вв. Примечательно, что одни календари отражают широкий спектр латинствующих памятей, а другие указывают по два–три имени из этого спектра, причем наиболее «незаметных» с точки зрения конфессиональной окраски [9: 68]. Таким образом, налицо редакторская работа по удалению «сомнительных» святых.

На Руси с её крещением связывалось почитание святого Климента Римского. В Византии культ святого Климента не был распространен. В 867 г. мощи были перенесены в Рим, что даёт мощный толчок самостоятельному развитию культа этого святого, до этого не развитому, в Западной церкви [18: 120]. На Руси был широко распространен корпус литургических текстов, посвященных святому Клименту. Для начала стоит упомянуть о «Слове похвальном священномученику Клименту», предполагаемым автором которого является Кирилл Философ. Упоминаний о Риме – месте служения Климента – практически нет. Единственный раз говорится о том, что Климент «многа бо лета съдръжаи римскии престол и никогдаже преста» [1: 50]. Интересны эпитеты, которыми автор характеризует языческую империю: это «Западная темнейшая страна», хотя и просвещенная впоследствии апостольской проповедью [1: 48].

Более информативен древнерусский компилятивный текст XI–XII вв. под названием «Мучение святаго священномученика епископа Климента», в состав которого входит «Слово на обновление Десятинной церкви». Единственный раз Климент прямо именуется «Римским

[2] Здесь, прежде всего, стоит упомянуть таких святых, как Сильвестр, папа Римский, Иоанн Златоуст, Поликарп Смирнский, апостол Матфей, Косма и Дамиан, архангел Михаил, апостол Павел, Климент Римский, мученики Виктор, Вит и Модест, Венедикт Нурсийский, Патрик Ирландский. (здесь и далее прим. автора).

епископом»; в самом начале Слова говорится о том, что «придержа Римъскую Церковъ четвертыи святыи Климент» [1: 51]. Здесь можно усмотреть параллель с древнерусским текстом «Мучения папы Стефана»: чаще всего Стефан фигурирует как «епископъ Римьскаго града», т.е. сан обозначен на греческий манер [16: 118]. Климент преумножил данный Богом талант «не токмо въ Риме, но…и въ Херсоне, еще и въ Роустемъ мире» [1: 59]. Подобные фразы нельзя рассматривать как экуменические, поскольку они относятся к Риму апостольского времени. По смыслу к первым векам христианства относится и восхваление римского клира: «Да празднует светло блаженныи твой клирос, яко старей всего клироса твоимъ ходатайством» [1: 61]. Полемический вопрос о старшинстве Римской кафедры и духовенства в этом случае превращается в панегирик святому. Характерная черта богослужебных славянских текстов о Клименте состоит в его частом именовании епископом и апостолом, а не папой, хотя есть и обратные немногочисленные примеры. В текстах служб Клименту миней XI–XIII вв. он назван «папежем Римским» [2: 91], а также солнцем, воссиявшим «и(з) западъ» [20: 448]. Ряд богослужебных текстов показал, что внимание авторов к служению святого Климента в Риме невелико. В большей степени акценты поставлены на апостольском и мученическом подвиге святого. Богослужебным текстам свойственно прославлять место рождения, служения или кончины святого. Для Климента таким значимым местом был Херсонес, духовенство и паства которого особо выделяется гимнографом в 8 песни канона святому [2: 100]. В этом смысле трудно говорить о памяти святого Климента как знамени межконфессионального единства. Для древнерусской церкви это была прежде всего связь с наследием святых Кирилла и Мефодия.

В 930-х гг. в Чешском княжестве был составлен текст под названием «Убиение Вячеслава, князя Чешского», который вскоре попал на Русь. Вячеслав (или Вацлав) – внук основателя самостоятельного Чешского государства, убитый своим братом Болеславом и им же вскоре канонизированный. В 921 г. по инициативе Драгомиры – матери Вячеслава – была убита княгиня Людмила, бабушка Вячеслава. Конфликт Драгомиры и Людмилы мог иметь разную природу: противостояние личных интересов, язычества и христианства, либо латинского и славянского обрядов [14: 7]. Как известно, христианство утверждается в Чехии в начале X в., причём в двух формах – славянской, наследованной от Кирилла и Мефодия, и латинской. Сам Вячеслав придерживался латинского обряда [14: 79], хотя и был хорошо

знаком с греческой и славянской грамотой [14: 37]. Тексты Вацлавского круга получили широкое распространение на Руси. Многие «западные» черты текстов остались: так, в каноне поётся о том, что святой «западоу и северьнимъ странамъ светьлы заря испоусти чюдесъ», «вся страны събираеть на ликъ» [20: 215], «просвети севера и оуга и запада пресветьлами зарями чюдесъ» [20: 220]. Неоднократно прославляется Прага [20: 221]. Это обусловлено тем, что служба св. Вячеславу появилась в Чехии, а затем была воспринята на Руси. Здесь не обошлось без конфессиональной адаптации текстов: например, слово «мьша» (месса) заменено на «литургия» [4: 116]. Несмотря на западные корни, почитание св. Вячеслава укоренилось на Руси благодаря близости Чехии к кирилло-мефодиевской традиции, близости культа Вячеслава к культу Бориса и Глеба, а также из-за времени возникновения памяти – до разделения церквей.

Всему христианскому миру была известна зимняя память святителя Николая, совершаемая 6 декабря («Никола зимний»). На христианском Востоке по сей день совершается богослужение в честь Рождества свт. Николая (29 июля). О появлении праздника «Николы вешнего» на Руси в отечественной историографии продолжается дискуссия. Праздник связан с перенесением в 1087 г.[1] итальянскими купцами мощей свт. Николая из малоазийского города Миры Ликийские, где он был архиепископом, в г. Бари (на юге Италии). Итальянские купцы, с точки зрения греческого духовенства, украли мощи свт. Николая, причём кража была совершена быстро и с применением военной силы, так что это событие стало трагедией для греков [4: 148].

Мнения исследователей относительно автора древнерусских текстов, связанных с перенесением мощей свт. Николая, различны. А. И. Соболевский считал автором слов на перенесение мощей неизвестного жителя Константинополя, бывшего, скорее всего, греком, а вставка о русских князьях, по его мнению, появилась в слове позднее, при переводе греческого текста на славянский, во времена княжения Всеволода в Киеве и Владимира Мономаха в Чернигове [5: 204].
А.В. Назаренко поддержал мнение архимандрита Леонида (Кавелина) о том, что авторство древнерусской Похвалы и Слова на перенесение мощей свт. Николая принадлежит Ефрему Переяславскому [13: 37; 10: 112]. Эти тексты связаны с установлением «латинской» памяти свт. Николая 9 мая, а также с появлением соответствующей службы праздника.

[1] Или же в 1097 г.

Существует точка зрения, что Византия этого праздника не признала, а Западная церковь проявила к нему значительную заинтересованность [4: 149]. Однако внесение св. Никодимом Святогорцем памяти перенесения мощей свт. Николая в греческий печатный календарь имело своим основанием присутствие этой памяти в византийских рукописях, но под 20 мая [11: 186]. Только среди песнопений еще византийской эпохи есть, по крайней мере, два канона, посвященных перенесению мощей святителя[1].

Сведения о барийском празднике 9 мая стали рано проникать в греческую среду через южноитальянские рукописи. Затем получила развитие и иная традиция, связывавшая перенесение мощей святого с 20 мая. Это отразилось в ряде богослужебных византийских текстов, сборником которых, к примеру, является майская минея монастыря Ватопед 1431 г. Один из праздничных текстов повествует: «Потом же латинянами, еще православия придерживавшимися, оттуда (мощи) перенесены, в Бари Италийские были переложены… Посредством ночных видений и угроз латинян (святой) убедил» [11: 186]. Для оправдания празднования такого события автор, во-первых, возводит его ко времени неразделённой церкви, во-вторых, возлагает вину в происшедшем на нерадивого церковнослужителя Мир Ликийских, на которого разгневался святой и «ушел» в Бари. Отношение к «латинянам» нейтральное, автор не наделяет их какими-либо отрицательными, негативными эпитетами [21: 435-449].

Древнерусский цикл текстов, связанный с перенесением мощей свт. Николая, имеет явно прозападный характер. Поводом для «освобождения» святыни автор считает нашествие на Миры турок-сельджуков («търъкмени»[2]) [15: 389; 25: 106].

В Бари нашелся один благочестивый пресвитер [15: 390; 19: 5-6 сл.] (или же монах [15: 384]), которому святой явился и повелел перенести его мощи из Мир. За обладание мощами велась серьезная конкуренция: в Похвальном слове идет речь о барийцах и венецианцах

[1] Один из них, первого гласа (без акростиха), не издан; другой, четвертого гласа, был издан в «Analecta Hymnica Graeca» (Т. 4. № 11). При этом во втором из указанных канонов о самом перенесении мощей святителя и не говорится, но канон содержит имена святых, празднуемых 9 и 10 мая – то есть именно в те дни, когда и состоялось перенесение мощей свт. Николая. Кстати, похожая черта будет и в ранних древнерусских службах.

[2] От древнерусских текстов серьезно отличается южноитальянское житие свт. Николая, датируемое 1087–1242 гг. В нём не идет речи о нашествии турок на Бари. Инициатива барийцев не была конкурирующей, т.к. попытка венецианцев оказалась провальной и не согласовалась с Божественной волей.

[19, с.6 сл.], а в проложных сказаниях, формировавшихся с XIV в., появляются антиохийцы и даже представители Константинополя. Вопрос о перенесении мощей решается в пользу барийцев благодаря вмешательству свыше: «Явление быс(ть) с(вя)того Николы преити в Баръ град» [15: 386.]. Проложное сказание о перенесении мощей завершается эмоциональной фразой: «Не точью соущии въ Бароу веселятся о немь, но и всь миръ и вся страны крестьянскыя молящеся с(вя)тому Николе» [15: 385].

Показательно то, что жители Бари ни разу не названы «латинянами»: они именуются как «баряне», «гражане» и «людии». В разных сказаниях нет единства в изложении сюжета о явлении свт. Николая одному из представителей барийского духовенства. Так, пресвитер назван «благоверным, христолюбивым и праведным» [19, с.5-6 сл.], а монах – «святым» [15: 384], Бари впервые становится известен в тексте Похвалы как «град Мурманский» (т.е. норманнский) «Немческыя области» [19, с.6 сл.]. Несмотря на свою принадлежность к Италии и близость к Риму, город назван немецким. Как известно, к моменту перенесения мощей свт. Николая город Бари был захвачен норманнами во главе с Робертом Гвискаром. Это важно для изучения представлений о Западе на Руси: в категорию «немцев» входят не только варварские племена германцев, жители Священной Римской империи Германской Нации, но и северные народы.

Предпочтение Бари перед Константинополем при перенесении мощей кажется странным, учитывая отношение христианского Востока к столице Византийской империи. По мнению О.В. Лосевой, «предпочтение, оказанное барийцам, отражает сознательную позицию автора проложного сказания, убежденного, что Царьград недостоин обладать такой святыней. Подразумевается, что барийцы более благочестивы, нежели жители Константинополя» [11: 189.], Это объясняется хронологией формирования Пролога: сюжет сказания написан в то время, когда Византия находилась под властью «латинян» (1204–1261 гг.), так что авторитет христианской империи в глазах ее соседей был значительно понижен [10: 114]. Интересна позиция о. Константина Костромина, который считает, что текст Похвалы восходит к латиноязычным протографам и, поэтому содержит с позиции греков алогизмы: «Благ Господь творящим волю Его, иже бе далъ мурскому граду и области ихъ, своя щедроты излия на ня» [19: 3-4; 4: 150.]. Действительно, греки не могли написать про Миры Ликийские как область «их». Кроме того, есть противопоставление: ранее благодать изливалась на «них» (жителей Мир и греков вообще), а теперь – на нас (оче-

видно, жителей Бари) [4: 151]. Иными словами, симпатии в тексте Похвалы в адрес барийского духовенства и участников перенесения мощей лежат в ее латинских корнях. Такого восхваления не найти в тексте службы 9 мая: «Пастырь Христова стада, отче, инем овчам посылаешися к латинскому языку, да вся удивиши чудесы твоими и к Христове приведеши» [10: 335]. По мысли автора, перенесение мощей святого имеет миссионерский замысел: можно проследить аллюзии на Евангельский стих Ин 10:16, где речь идёт об «иных овцах», которых Христу предстоит привести в единое стадо (в первом каноне 9 песни говорится о том, что свт. Николай «тело в Бар пользы ради пустил») [10: 342]. Так или иначе, по мысли гимнографа, «латинский язык» находится вне «Христова стада». Постоянно присутствует противопоставление духовного и физического места пребывание святого и даже акцент на неважности второго, что в своем роде служит оправданием перенесения мощей в Бари («Кий град, блаженне, не имеет тебе помощника? ...Или коего места не присещаеши духом…», «Барский убо град прият тело твое, но дух твой в Вышнем Иерусалиме») [10: 342].

Итак, говоря о латинском влиянии в корпусе древнерусских никольских текстов, важно учитывать ряд условий. Во-первых, сказания о перенесении мощей и Похвала очевидно формируются на основе латинских источников, которые были переработаны древнерусским автором и получили характер оригинального произведения. Во-вторых, необоснованно принижать роль греков южной Италии (как это делает, например, Дж. Чоффари, говоря о католическом прозелитизме в Бари) [3: 158]. Ряд исследований говорит об обратном: позиции византийцев и греческого языка были сильны в южноитальянской политике, религиозной сфере и делопроизводстве [6: 99-101; 23: 181-222]. Здесь греки были в большей степени ориентированы на активизацию межкультурной коммуникации с представителями Западного христианства и сотрудничество с ними[1]. Иными словами, греки южной Италии повлияли на появление праздника перенесения мощей свт. Николая в Византии и на Руси. В-третьих, не стоит преувеличивать популярность этого праздника на Руси хотя бы потому, что поначалу богослужебные тексты были не оригинальными, а заимствованными из службы 6 декабря; они сочетались с текстами служб другим святым, празднуемым в этот день (пророку Исайе и мч. Христо-

[1] Кстати говоря, латиноязычная хроника Никифора о перенесении мощей была создана по заказу патриция Куркория, тесно связанного с византийской партией в Бари.

фору). В конце XIII в. упоминания о празднике встречаются в месяцесловах Евангелий без указания на чинопоследование. В древних Студийских Уставах (в частности, в Уставах XII в. ГИМ, Син. 330 и РНБ, Соф. 1136) праздник Перенесения мощей отсутствует. Более поздний Устав XIV в. (ГИМ, Син. 333) сообщает о празднике перенесения мощей и отсылает к службе 6 декабря [7: 18]. Оригинальные майские песнопения начинают появляться в богослужебных сборниках со второй половины XIV в. и дополняются, редактируются вплоть до середины XVII в[1] [7: 49-50; 26: 49-50] (хотя определенная часть текстов была написана уже в XI в.). Во второй половине XIV в. появляются и клейма на иконах свт. Николая, изображающие перенесение его мощей [17: 155] Таким образом, столь нейтральное и даже благожелательное отношение авторов сказаний и Похвалы к «латинянам» обусловлено фактором их источников. Безусловно, нельзя исключить и посредничество греков южной Италии. В свою очередь богослужебные тексты не создают такой благостной картины.

Ряд панегирических фраз о Риме можно найти в минеях XI в. Канон мученику Александру Римскому называет Рим «честны́м» городом, а святого – «солнцем, воссиявшим на Востоке и дошедшим до Рима» [24: 359, 363]. Для святых, местом рождения которых была западная часть Римской империи, используются похожие сравнения: такими святыми были, например, Арсений Великий («заря Римьскоуму престолу») [24: 337] и мученик Мокий, который «яко светозарное слъньце отъ запада въсиялъ» [24: 337]. Дело в том, что эти службы были написаны византийскими гимнографами VIII–IX вв. (Феофаном Исповедником, Иоанном Дамаскиным и Львом Деспотом) и вместе с христианством распространялись на Руси. Видимым проявлением межславянских культурных связей была память свв. Вита, Модеста и Крискенции, служба которым была неизвестна в Византии, но совершалась в Италии, Германии и Чехии. Под влиянием грекофильской политики Владимира Мономаха память этих святых была изъята из литургической практики, поскольку нет известий о ней в Мстиславовом Евангелии 1117 г.[4: 60]. На Руси также получила распространение служба свт. Апполинарию Равеннскому, которая, по мнению о. Константина Костромина, была составлена греками южной Италии и неизвестна славянам [4: 158].

[1] Укоренившаяся точка зрения, в соответствии с которой у службы на перенесение мощей был один автор – монах Григорий Печерский – не соответствует длительному и непрерывному процессу пополнения и редакции службы.

Он же отметил и то, что древнерусский текст «Мучения папы Стефана» имеет латинский оригинал. Ф. Дворник объединил памяти этих святых в один «прозападный» семантический ряд [22: 37]. Однако, эти рассуждения имеют под собой иное основание. Службы святым Виту, Апполинарию, папе Клименту, папе Стефану и апостолу Андрею действительно имели широкое распространение на Западе. Но службы этим святым все-таки были проявлением творчества Кирилла и Мефодия и их учеников. Например, канон папе Стефану и св. Апполинарию имеет именной акростих Климента Охридского, а служба апостолу Андрею предположительно принадлежит Науму Охридскому. Избранные «западные» святые считались покровителями миссии братьев и диоцеза архиепископа Мефодия[12: 495], поэтому о восприятии этих святых как «западных» говорить некорректно.

Таким образом, анализ источников показывает, что в древнерусских литургических текстах XI–XII вв. единый образ западного христианства не сформировался. Оценки варьируются от негативных до нейтральных и благожелательных. Упоминания Рима и похвалы в адрес его епископов в основном содержатся в общехристианских богослужебных текстах, причем почитание на Руси так называемых «западных святых» главным образом связано с кирилло-мефодиевской традицией, а не с влиянием Западной церкви на литургическую жизнь Руси.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бегунов Ю. К.* Св. Климент Римский в славянской традиции: некоторые итоги и перспективы исследования // Византинороссика. 2005. Т. 4.

2. *Верещагин Е. М.* Вновь найденное богослужебное последование обретению мощей Климента Римского – возможное поэтическое произведение Кирилла Философа // Византинороссика. 2005. Т. 4

3. *Джерардо Чоффари.* Перенесение мощей святителя Николая в латин-ских источниках XI в. и в русских рукописях // Правило веры и образ кротости. М., 2004

4. *Костромин К. А.* Церковные связи Древней Руси с Западной Европой (до середины XII в.). Страницы истории межконфессиональных отношений. Saarbrücken, 2013

5. *Крутова М. С.* Святитель Николай Мирликийский в русской исследовательской традиции // Богословский сборник. 1999. №3

6. *Курышева М. А.* Греки и греческая церковь в Сицилии и Южной Италии XI в. // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2004.

7. *Легких В. И.* Службы на Преставление святителя Николая Мирликийского и на Перенесение мощей святителя Николая из Мир Ликийских в Бари в славянской рукописной традиции XII – начала XVII веков: автореф. дис. ... канд. фил. наук. М., 2008.
8. *Лосева О. В.* Праздники западного происхождения в русских и южнославянских месяцесловах // Славяне и их соседи. Славянский мир между Римом и Константинополем: христианство в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в эпоху раннего средневековья: Сб. статей. М., 2000.
9. *Лосева О. В.* Русские месяцесловы XI–XIV веков. М., 2001.
10. *Лосева О. В.* «Латиняне» в проложном сказании 9 мая // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2004.
11. *Лосева О. В.* Известие о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца из Мир в Бари (по греческой афонской рукописи Vatopediou 1145, 1431 г.) // Византийский временник. 2006. Т. 65.
12. *Мошкова Л. В., Турилов А. А.* Славянская гимнография // Православная энциклопедия. М., 2006.
13. *Назаренко А. В.* Ефрем, митрополит Киевский // Православная энциклопедия. М., 2009.Т.19.
14. Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М., 1970.
15. Сказание о перенесении мощей свт. Николая Чудотворца. «Легендарное сказание»: вариант А (9 мая) // *Лосева О. В.* Жития русских святых в составе древнерусских прологов XII – первой трети XV в. М., 2009.
16. *Соболевский А. И.* Мучение папы Стефана по русскому списку XV в. // Известия отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук. СПб., 1905.
17. *Смирнова Э. С.* Киевские сюжеты в русской иконографии конца XIV – начала XV в. // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами). Тезисы докладов XVII Всероссийской научной сессии византинистов. М., 2004.
18. *Уханова Е. В.* Обретение мощей св. Климента, папы Римского, в контексте внешней и внутренней политики Византии середины IX в. // Византийский временник. 2000. Т. 59 (84).
19. *Шляпкин И.* Русское поучение XI века о перенесении мощей Николая Чудотворца и его отношение к западным источникам. СПб., 1881.
20. *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. СПб., 1886.
21. *Anrieh G. Hagios Nikolaos.* Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche. Leipzig, 1913. T. 1.
22. *Dvornik F.* The Kiev State and its relations with Western Europe // Transactions of the Royal Historical Society: Fourth Series. 1947. Vol. 29.
23. *Duicev I.* Riflessi della religiosit`a italo-greca nel mondo slavo ortodosso // Atti del Convengo Storico Interecclesiale. Padua, 1973. V. 1.
24. Новгородская служебная минея за май (Путятина минея) XI в.: Текст, исследования, указатели. Ижевск, 2003.
25. Южноитальянское житие святителя Николая из Cod. Sin. gr. 522 (BHG 1351s) // Правило веры и образ кротости. М., 2004.
26. Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество. М., 2008.

Л.Я. Мещерякова, Т.А. Шакун, С.Е. Лукашов
Тверь, Россия
Италия

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СОПОСТАВЛЕНИЯ ПОДВИГА НОВЫХ МУЧЕНИКОВ РОССИЙСКИХ И РАННЕХРИСТИАНСКИХ МУЧЕНИКОВ. НОВОМУЧЕНИЧЕСТВО КАК ПРЕДСТАТЕЛЬСТВО

В статье рассматриваются некоторые аспекты сопоставления подвига новых мучениеков российских и раннехристианских. Церковью мученичество всегда признавалось особым видом святости. Советская власть пыталась вместе с личностью уничтожить и религию. В статье рассказывается о священнослужителях, прошедших трагический путь и закончившие свою жизнь в тюремных застенках.

Ключевые слова: Церковь, древность, отречение, мученик, свобода совести, праведник, подвиг.

L.Y. Meshcheryakova, T.A. Shakun, S.E. Lukashov
Tver, Russia

SOME ASPECTS OF MATCHING THE FEAT OF THE NEW RUSSIAN MARTYRS AND THE EARLY CHRISTIAN MARTYRS

The article discusses some aspects of matching the feat of the new Russian martyrs and early Christian. The Church has always recognized the martyrdom of a special kind of holiness. Soviet authorities tried to destroy religion with personality. The article describes the clerics passed a tragic path and ended his life in prison dungeons.

Keywords: the Church, ancient, renunciation, martyr, freedom of conscience, righteous deed.

Бесспорно, мученичество Церковью всегда признавалось особым видом святости. Как в древности, так и в новое время не все способны были «даже до смерти» свидетельствовать о своей вере в Бога. История Церкви сохранила немало свидетельств того, что даже среди священнослужителей были такие люди, которые из-за страха смертного, а порой и просто тюремного заключения, отрекались от Христа. Говоря об исповедании Христова Имени, возникает вопрос: разве заставляли новомучеников отрекаться от Христа, в отличие от мучеников первых веков? Действительно, если обратиться к истории тех лет, то можно обнаружить, что прямого отречения от Христа под страхом смерти никто и не требовал. Единичные исключительные случаи могут быть этому лишь подтверждением. За что же тогда они пострадали и были причислены к лику святых?

В январе 1918 года советской властью была провозглашена «свобода совести», что формально свидетельствовало о лояльном отношении к религии. Такая же позиция официально озвучивалась в международном сообществе: советская власть ведет борьбу только с контрреволюцией, но

не с религией. Именно под этим предлогом велась борьба с Русской Православной Церковью, и в 30-е годы миллионы людей были арестованы, заключены под стражу или расстреляны по 58 статье Уголовного кодекса РСФСР, которая гласила: «Контрреволюционным признается всякое действие, направленное к свержению, подрыву или ослаблению власти Рабоче-Крестьянских Советов... также и такое действие, которое, не будучи непосредственно направлено на достижение вышеуказанных целей, тем не менее, заведомо для совершившего его, содержит в себе покушение на основные политические или хозяйственные завоевания пролетарской революции». Лучшим итогом привлечения по этой статье для осужденного и всех членов его семьи был «сто первый километр», а худшим – смерть, так как высшей мерой наказания был расстрел. В те годы последний вариант превосходил многократно первый. В этой связи некоторые исследователи считают, что все те верующие лица, которые подверглись уголовному преследованию в СССР, пострадали не за свои религиозные убеждения, но за антисоветские политические взгляды. Ни для кого не секрет, что верующие люди в те годы не испытывали симпатии к советской власти, так как она заняла атеистическую богоборческую позицию. Но одно дело – неблагорасположенность и совершенно другое – контрреволюционная деятельность. Подробное изучение материалов дает нам полную картину поведения верующих. Спокойное принятие своей участи, какой бы она ни была, – работа в советских учреждениях, арест, пытки, тяжкий труд в лагерях, смерть – все принималось как данное от Бога.

Одной из отличительных черт страдальческого пути новомучеников была зачастую сопровождавшая их подвиг полная информационная пустота. Когда человека забирал среди ночи «черный воронок», то никто не знал, куда его увезли, что с ним будет и жив ли он вообще, поэтому никто даже не надеялся на то, что об его трагической судьбе кто-нибудь когда-либо узнает. Видимо, по этой причине в те годы среди верующих было принято просить друг у друга прощение перед тем, как лечь спать: «Прости, Христа ради!», ведь каждая ночь могла стать последней.

В первые века было все иначе. Общество по природе своей было религиозно, и те гонения, которые устраивались на христиан, преследовали, в отличие от советских властей, иную цель – не уничтожить в людях веру в Бога, но изменить на «правильную». Суд над мучеником был, как правило, публичным. Его пытали, соблазняли, увещевали, пытаясь тем самым добиться одной единственной цели, – чтобы мученик отрекся от Христа и обратился в другую веру. Если цель была достигнута, то всяческие преследования со стороны властей прекращались. «Отпадший» или «отпавший», а именно таким считался человек, отрекшийся от своей веры, принимался обществом, но отвергался Церковью. Нередко, особенно же когда прекращались гонения, многие из

отпавших, принесшие покаяние в своем малодушии и отречении от Христа, принимались в лоно Матери Церкви, хотя на этот счет в Церкви долгое время не было единогласного мнения, и процедура «возврата» была весьма долгой. Отказываясь же от отречения, христиане свидетельствовали о том, что вера в жизнь вечную, вера в воскресение Христово значительно ценнее и значимее, чем блага земной жизни и даже сама эта жизнь. И они шли на страдание. И, действительно, в их подвиге на первое место выходило именно их свидетельство о том, что жизнь земная никак не может сравниться с жизнью вечной и теми благами, которые даст Господь наш Иисус Христос в Царствии Небесном.

От новомучеников, как правило, не требовали отречься от Христа, так как цель у советской власти была совсем иной – не изменить религиозное мировоззрение личности, но уничтожить вместе с личностью религию.

«Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, ни сокровенного, что не сделалось бы известным и не обнаружилось бы» [Лк. 8:17], поэтому сегодня, имея в своем распоряжении достоверные данные, мы можем судить о том, что гонения со стороны советских властей были устроены не на контрреволюционное духовенство, но на Церковь вообще. Это была государственная политика, в подтверждение приведем уже процитированное выше обращение В.И. Ленина в письме с грифом «строго секретно» к членам Политбюро во время искусственно созданного голода в Поволжье от 19 марта 1922 года, после Шуйских событий [22: 19]. Красноречивым свидетельством могут служить многочисленные факты – начиная с кампании по вскрытию мощей, создания антицерковной комиссии и общественной организации «Союз воинствующих безбожников» и заканчивая расстрелом священнослужителей, находящихся уже в преклонном возрасте, а порой и инвалидов, которые были не в состоянии ходить. На расстрел их несли на носилках. Например, священномученику Серафиму Чичагову было 82 года. Его 30 ноября 1937 года тяжело больного арестовали в поселке Удельная, из дома выносили на носилках, в Таганскую тюрьму везли на скорой помощи, и 11 декабря расстреляли.

Для верующих людей, для наших мучеников и исповедников то, что они оказались в тюрьме, и обвинения, выдвинутые против них, имели совсем иной смысл. Они хорошо знали настоящую цену обвинениям, однако они не говорили, что их попадание в тюрьму, выдвинутые против них обвинения и, может быть, близкая смерть являются какой-то случайностью. Это было бы нелепым для верующего человека представлением о мире и о его Создателе. Святые мученики переживали случившиеся с ними испытания и само приближение смерти примерно так, как переживал их священномученик Василий (Соколов), расстрелянный в 1922 году после процесса, на котором арестованные обвинялись в сопротивлении изъятию церковных ценностей, и оставивший нам письма, написанные им в камере смертни-

ков. «Апостол Павел говорит по своему опыту, что и передать нельзя красоты небесного мира, что нельзя выразить того восторга, какой обнимает душу вступающих в этот мир, – писал священномученик Василий. – Если это так, – а это ведь так несомненно, – то что же, собственно, жалеть об этом здешнем мире, который прекрасен только изредка, да и в этой временной красоте всегда таит в себе множество всяких страданий и всякого физического и нравственного безобразия. Потому-то и Христос говорит в Святом Евангелии: «Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить» [Мф 10:28]. Значит, просто только малодушие наше заставляет трепетать сердце в виду этой телесной смерти. И только этот момент, этот миг исхождения души из тела, только он и труден и страшен – а там и сейчас же покой, вечный покой, вечная радость, вечный свет, свидание с дорогими сердцу, лицезрение тех, которых здесь уже любили, которым молились, с которыми жили в общении… И вопрос, какой конец лучше в смысле трудности: такой ли, насильственный, или медленный, естественный. В первом случае есть даже некоторое преимущество – это насилие, эта пролитая кровь может послужить в очищение многих грехов, в оправдание многих зол перед Тем, Кто и Сам претерпел насилие и пролил кровь Свою за очищение наших грехов. Моя совесть говорит мне, что, конечно, я заслужил себе свою злую долю, но она же свидетельствует, что я честно исполнял долг свой, не желая обманывать, вводить в заблуждение людей, что я хотел не затемнять истину Христову, а прояснять ее в умах людей, что я стремился всякую пользу, а никак не вред принести Церкви Божией, что я и думать не думал повредить делу помощи голодающим, для которых всегда и охотно производил всякие сборы и пожертвования. Одним словом, пред судом своей совести я считаю себя неповинным в тех политических преступлениях, какие мне вменяются и за которые я казнюсь. А потому Ты, Господи, прими эту кровь мою в очищение моих грехов, которых у меня и лично, и особенно как у пастыря очень много… Мятежным умом своим я все колеблюсь, не лучше ли еще пожить, еще потрудиться, еще помолиться и подготовиться для вечной жизни. Дай, Боже, мне эту твердую мысль, эту непоколебимую уверенность в том, что Ты взглянешь на меня милостивым оком, простишь мне многочисленные вольные и невольные прегрешения, что Ты сочтешь меня не как преступника, не как казненного злодея, а как пострадавшего грешника, надеющегося очиститься Твоею Честною Кровию и удостоиться вечной жизни во Царствии Твоем! Дай мне перенести и встретить бестрепетно смертный час мой и с миром и благословением испустить последний вздох. Никакого зла ни на кого нет у меня в душе моей, всем и всё от души я простил, всем желаю я мира, равно и сам земно кланяюсь всем и прошу себе прощения…».

Митрополит Вениамин (Казанский) перед расстрелом писал в предсмертном письме: «В детстве и отрочестве я зачитывался житиями святых и восхищался их героизмом, их святым воодушевлением, жалел

всей душой, что времена не те, и мне не придется переживать, что они пережили. Времена переменились, открывается возможность терпеть ради Христа от своих и от чужих. Трудно, тяжело страдать, но по мере наших страданий избыточествует и утешение от Бога… Я радостен и покоен, как всегда. Христос – наша жизнь, свет и покой. С Ним всегда и везде хорошо. За судьбу Церкви Божией я не боюсь. Веры надо больше, больше иметь ее надо нам, пастырям. Забыть свои самонадеянность, ум, ученость и силы и дать место благодати Божией… Надо себя не жалеть для Церкви, а не Церковью жертвовать ради себя…» [22: 21-22].

Осознание подвига тех праведников, которые готовы были отдать свою жизнь или пострадать до крови, пострадать за Христа и Его Церковь, в русском языке обозначается словом «мученик», и это слово происходит от слова «мучение». Русские люди ещё в древнее время связали этот подвиг, в первую очередь, именно с мучением. Но в греческом языке для обозначения праведников, пострадавших за Христа, использовалось слово «martyr», что значит – «свидетель». И древняя Церковь рассматривала подвиг мучеников именно как свидетельство о Христе, свидетельство о своей вере в воскресение Христово и, соответственно, вере во всеобщее воскресение.

Ряд исследователей сегодня обращает внимание и на иную сторону подвига новых мучеников, а именно: рассматривают его и как подвиг предстательства. Это открывает очень важный аспект в понимании того подвига, который был совершён многими нашими соотечественниками в XX столетии. Латинское слово «intercede», которое переводится на русский язык обычно как «предстательствовать», обозначает – «вступить в середину ситуации, сделать какой-то шаг». Религиозное предстательство, является действием: оно может быть молитвенным действием; оно может быть действием физическим; делом, когда человек вступает в какую-то ситуацию и пытается помочь разрешить её. Как противопоставление понятию предстательства можно применить понятие «посредник». Посредник находится вне ситуации, вне какого-то конфликта, к которому он прилагает усилие для разрешения. Он пытается найти какие-то компромиссы между участниками этого конфликта и, грубо говоря, помирить их, находясь, вместе с тем, вне этого конфликта. Предстательство же религиозное является тогда, когда тот или иной праведник вступает в какую-то ситуацию, становится участником некоторого конфликта и берет ответственность за разрешение этой ситуации. Это не просто какое-то действие физическое, какое-то делание, а это делание, основанное на вере.

И первым предстателем за святую Церковь был сам Патриарх Тихон Московский, который писал в своем знаменитом воззвании от 19 января 1918 года: «Зовем все вас, верующих и верных чад Церкви: станьте на защиту оскорбляемой и угнетаемой ныне святой матери вашей <…> А

если нужно будет пострадать за дело Христово, зовем вас, возлюбленные чада Церкви, зовем вас на эти страдания вместе с собою…» [11: 156]. Мы знаем, что характеристикой митрополита, архиепископа Московского Тихона, когда он был кандидатом на патриарший престол, было то, что он является самым добрым русским архиереем. Казалось бы, по человеческой своей природе он не очень подходил для руководителя Церкви в столь жестокое время. И вот этот добрый русский архиерей оказывается во главе Церкви гонимой. Он осознавал то, что самое главное для него – это спасение Церкви. Он говорил: «Не важно, что моё имя будет поругано и погибнет в истории. Самое важное, чтобы была польза от моих действий для Церкви». Очень многие, в том числе из его окружения, не понимали той позиции, которую занял Патриарх по отношению к властям, по отношению к осуществленным расколам. Но это было предстательство свт. Тихона, действенное предстательство за Церковь: он вошёл в этот конфликт и был готов сам погибнуть, лишь бы была польза для Церкви.

Таким образом, сравнивая положение христианства в Римской империи с эпохой гонений на христиан в XX веке в России, мы не можем не заметить и очевидного сходства, и некоторого отличия.

Особенностью гонений на христиан в России является то явление, что и народ (имеется в виду та часть его, которая разорвала свою связь с Церковью), и правительство одновременно выступили гонителями христиан. Гонения были не эпизодическими, а повсеместными и жестокими, а временами чрезвычайно жестокими.

Мученики первых веков были и сохранились в церковном предании как свидетели веры и воскресения, которые будучи поставлены перед выбором – вера во Христа и смерть или отречение от Него и сохранение жизни – выбрали веру и пребывание со Спасителем и тем самым засвидетельствовали истинность Его воскресения. В отличие от них, мученики XX столетия часто были лишены какой бы то ни было возможности выбора.

Положение христиан в России было гораздо хуже положения первых христиан в том смысле, что язычники не стремились вторгаться во внутреннюю жизнь самой Церкви, для них это было неважно. В России же гонители были вчерашние христиане, и они предприняли не просто шаги к физическому уничтожению Церкви, но и организовали массу церковных расколов, чтобы развалить здание Церкви изнутри, ускорив тем самым ее конец на земле.

Если раньше литургическая жизнь Церкви была недоступна язычникам в силу закрытости христианского общества, то теперь гонители, рожденные и выросшие в христианской традиции, обнаруживают сознательную личную неприязнь (проще говоря сатанинскую ненависть) ко Христу и Его Церкви.

Главенствующую роль в организации гонений на Церковь в России взяло на себя правительство. Испытывая ненависть к Православию, как личного порядка, так и идеологического, все руководство страны без исключения «от всей души и от всего помышления» исповедывало атеизм. Стать руководящим работником правительственного или партийного аппарата человеку верующему было просто невозможно, в то время как в Римской империи тайные (а иногда и явные) христиане занимали высокие государственные посты в системе управления страны и в армии.

Конечно, христиан гнали, мучили, истязали, убивали за то, что они были христианами, и они осознавали это. Но всё-таки вопрос, который задавался гонителями, был вопрос даже не о личной вере этих людей, а о принадлежности к Церкви Христовой, потому что у той силы, которая вершила гонение на Церковь православную, было осознание, что Церковь – это Божественный институт на земле. Отражением этого явилось то, что очень многие обвинительные заключения, которые были записаны в протокол, именно так и формулировались: мученики или исповедники являлись членами той или иной контрреволюционной церковной организации, т.е. они были представителями Церкви, и за это на них было гонение. И очень многие из гонимых приняли на себя эти страдания и воспринимали своё делание, свою позицию, как делание, направленное на защиту Церкви Христовой, на защиту имени Христова. Можно привести множество примеров именно такой позиции, но одним из наиболее ярких примеров стала позиция, выраженная в подвиге свт. Тихона, Патриарха Московского.

Русская Церковь в наше время засвидетельствовала этот подвиг предстательства, который совершили новомученики и исповедники российские. И в тропаре новомученикам и исповедникам российским так и говорится, имеется такое обращение ко Господу: «Тех (т.е. новомучеников) предстательством, долготерпеливе Господи, страну нашу в православии сохрани до скончания века». Подобное же богослужебное свидетельство о том, что новомученики имеют предстательство за нас, за Церковь, отражено и в стихирах на стиховнах на малой Вечерне: «О, Троице Пресвятая, род наш от греховнаго пленения избави и на путь правый настави предстательством новомученик Российских, иже молят Тя, Триипостасный Боже, о спасении душ наших». И Богородичен: «О, Благодатная и Пречистая Дево Марие, Ходатаице и Заступнице всех верных, предстательством новомучеников и исповедников Российских расточенныя собери, малодушныя возстави, отпадшыя же от святыя веры обрати и в церковное лоно возврати».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Ветхий Завет.
2. Новый Завет.

3. Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР//М., Арефа, 2008.
4. Белоногова Ю.И. Приходское духовенство и крестьянский мир вначале XX века// М., Изд-во ПСТГУ, 2010.
5. Воробьев В., прот., Салтыков А., прот., Щелкачев А., свящ., Емельянов Н.Е. Дело великого строительства церковного//М., Изд-во ПСТГУ, 2009.
6. Душенова Е.И. Русская Церковь на рубеже веков. Юбилейный Архиерейский Собор Московской Патриархии//С.-Пб, Царское Дело, 2001.
7. Жития новомучеников и исповедников российских XX века Московской епархии//Тверь, Булат, 2002.
8. Игумен Дамаскин (Орловский). Жития новомучеников и исповедников Оптиной Пустыни. Письма преподобноисповедника Рафаила// Козельск, изд-во Введенского ставропигиального мужского монастыря Оптиной Пустыни, 2008.
9. Ильинская А. Исповедники и исповедницы XX века//М., Паломник, 2011.
10. Косик О.В. Голоса из России. Очерки истории сбора и передачи за границу информации о положении церкви в СССР// М., Изд-во ПСТГУ, 2011.
11. Кривошеева Н.А. Приспело время подвига. Документы Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918гг. о начале гонений на Церковь//М., Изд-во ПСТГУ, 2012.
12. Марченко В., Новомученики и исповедники Даниловские, за Христа пострадавшие в годы гонений на Русскую Православную Церковь в XX веке//М., Русский Паломник, 2011.
13. Островский К., прот., Святые XX века//Красногорск, Успенский храм, 2012.
14. Павлова Н.А. Пасха красная//М., Альта-принт, 2011.
15. Поселянин Е. Очерки из истории русской церковной и духовной жизни в XVIII веке//С.-Пб, Сатисъ, 2011.
16. Религиозное издание ПСТГУ. Таких рождает вера наша: избранные жития новых мучеников и исповедников Российких//М., Никея, 2013.
17. Рилкова Л. П. Биографические сведения о братии Киево--Печерской Лавры, пострадавшей за Православную веру в 20 столетии//К., Издательство Феникс, 2008.
18. Сдобняков В.В., Цветков В.Г. Служение//Нижний Новгород, Вертикаль XXI век, 2009.
19. Соколова Н.Н. Церковь села Гребнево в годы гонений//М., СофтИздат, 2006
20. Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. Малое собрание сочинений, том 5//М., Инком НВ, 1991.
21. Солженицын А.И. Архипелаг ГУЛАГ. Малое собрание сочинений, том 6//М., Инком НВ, 1991.
22. Федорчук О. Свет негаснущих звезд//М., Терра, 2009.
23. Церковь и государство. Сборник статей//Кунгур, Кунгурская типография, 2003.
24. Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви: синодальный и новейший периоды 1700-2005//М., Изд-во Сретенского монастыря, 2012.
25. Шевкунов Т., архимандрит, Несвятые святые// М., Изд-во Сретенского монастыря, 2012.
26. Архимандрит Иоанн (Экономцев) Учительное значение подвига новомучеников и исповедников Российских. // http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres/readings2004/2501_03.html
27. Беглов А.Л. Жизнь во Христе: уроки отечественной церковной истории XX столетия (К осмыслению феномена новомучеников и исповедников Российских). //http://www.bogoslov.ru/text/1249558.html

28. Беллюстин И.С. Описание сельского духовенства// http://www.omolenko.com/publicistic/belustin.htm
29. Капралов М. Подвиг новомучеников и исповедников российских и его значение для церкви. // http://orthodox.etel.ru/2004/10/podvig.shtml
30. Кирилл (Каледа), прот. Подвиг новомучеников как предстательство//http://archive.martyr.ru/content/view/775/37/
31. Климент (Капалин), митрополит Калужский и Боровский Осмысление значимости подвига новомучеников Российских для наших дней// http://www.bogoslov.ru/text/2815292.html
32. Мазырин А., свящ., Смысл и значение подвига новомучеников и исповедников Российских// http://www.le-eparchy.ru/node/651
33. Максимов М., свящ. Особенности гонений на христиан в Римской империи и в России в XX веке, Сравнительный анализ. // http://www.fond.ru/index.php?menu_id=394&menu_parent_id=358&show_date=1&category_id=30&article_page_content=0&show_preview_img=0&show_file_list=1&flag=ajax&page=1&regime=site&content_id=171
34. Подвиг новомучеников как свидетельство Любви// http://www.brooklyn-church.org/podvig-novomuchenikov-kak-svidetelstvo-lyubvi.html
35. Подвиг святого Пантелеимона в контексте восприятия мученичества Древней Церковью (Доклад председателя ОВЦС МП митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на конференции «Почитание святого великомученика и целителя Пантелеимона и русско-афонские связи (к 1700-летию блаженной кончины)». 15.12.2005// http://www.fap.ru/chron.php?pt=chron&id=7681
36. Семененко-Басин И.В. Канонизация российских новомучеников: жертвы или свидетели веры? Доклад на VIII ежегодной научно-практической конференции «Богословие и светские науки: традиционные и новые взаимосвязи»// http://www.kazeparhia.ru/zhurnal/?id=21811

С.Е. Горшкова, Р.С. Кафтуров
Тверь, Россия

ТВЕРСКОЙ УСПЕНСКИЙ ЖЁЛТИКОВ МОНАСТЫРЬ В ПЕРИОД С XIV ПО XX ВЕКА

В статье описывается история создания Желтикова монастыря, жизненный путь его настоятелей, архитектура монастыря. В статье приведены выписки из архивных документов, подтверждающих его создание, историческое развитие, наличие монастырской собственности. Описывается судьба монастыря в XX веке, в годы советской власти и в постсоветский период.

Ключевые слова: монастырь, настоятели, служение, школа иконописи, колокольня, кладовая, амбар, памятник архитектуры.

S.E. Gorshkova, R.S. Kafturov
Tver, Russia

TVER USPENSKY MONASTERY ZHELTIKOV SINCE XIV TO XX CENTURY

The article describes the history of Zheltikov monastery, abbots of his career, the architecture of the monastery. The article presents excerpts from archival documents confirming

its creation, the historical development, the presence of monastic property. It describes the fate of the monastery in the XX th century, in the years of Soviet power in the post-Soviet period.

Keywords: monastery, the abbot, the service, the school of icon painting, tower, pantry, barn, architecture monument.

История основания Жёлтикова монастыря

Тверской Жёлтиков монастырь был основан святителем Арсением в 1394 на берегу реки Тьмаки, недалеко от Твери. По некоторым данным святой Арсений был родом их тверских краёв, по другим источникам – уроженцем Южной Руси. Так или иначе, свой монашеский путь он начал в Киево- Печерской Лавре. Проведя несколько лет в трудах и послушании, он был приглашён в Москву митрополитом Киприаном и возведен в сан архидиякона [14: 26].

В 1390 году митрополит Киприан прибыл в Тверь с большою свитою, в которой находился и архидьякон Арсений. На место Евфимия, Владыки Тверского, тверской князь Михаил Александрович и граждане Твери пожелали иметь своим архипастырем архидиакона Арсения. Исполняя послушание воли князя и церковного Собора, святой Арсений принял Тверскую кафедру [15: 105-106].

С большой любовью и усердием совершал он своё служение. Святитель Арсений много сделал для церковного порядка и смирения вражды между князьями. Он освятил много храмов на Тверской земле. При Арсении расцветает тверская школа иконописи и начинает работать книгописная мастерская [13: 200].

Храня любовь и теплые воспоминания об обители своего пострига, святитель имел желание воздвигнуть обитель в честь Божьей Матери и преподобных отцов Антония и Феодосия. Испросив помощи князя, святой Арсений решил воздвигнуть обитель на тихом месте близ Твери, называемым Жёлтиково. Так, с Божьей помощью в 1394 году строительство было начато, и весной того же года была построена деревянная церковь во имя преподобных Антония и Феодосия, трапеза и братские кельи. В 1404 году было начато строительство каменной церкви Успения Божьей Матери с двумя приделами: на правой стороне во имя нерукотворного Спаса, на левой во имя святителя Николая архиепископа Мир Ликийских, а уже в августе следующего года сей храм был освящен самим епископом Арсением [31: 8].

Настоятели

Со времени основания монастыря настоятелями были игумены. В 1566 году, по царскому указу Иоанна Грозного и по благословению Московского митрополита Афанасия, Жёлтиков монастырь был воз-

веден в степень архимандрии. Это событие было связано с воскрешением рыбака Терентия у гроба святого Арсения [31: 30].

Из грамоты Лаврентия, архиепископа Тверского и Кашинского известно, что в январе 1656 года архимандриту Желтикова монастыря, по благословению патриарха Никона, было дозволено служение “во Епископской шапке, с палицею и набедренником”. Лаврентий называет обитель «Пречестной» и «Великой», что свидетельствует о большом уважении к монастырю святого Арсения [31: 21-23].

С 1764 по 1798 гг. монастырём вновь управляли игумены, но в 1798 году была учреждена архимандрия третьего класса. В 1863 году, по утверждённому докладу Святейшего Синода обитель возведена из третьего во второй класс, и назначена для пребывания викария Тверской епархии. С 1840 года Жёлтиков монастырь, в течение 26 лет, вновь управлялся архимандритами. С 9 ноября 1866 года по 31 марта 1873 года служил местопребыванием преосвященного викария Антония. С 29 ноября монастырь управлялся епископом Геннадием, бывшим викарием Харьковским, с мая 1891 года снова управлялся архимандритами. С 26 марта 1905 года обитель была под началом епископа Арсения, бывшего Сухумского. 21 мая 1909 года настоятелем был назначен архимандрит Антоний, бывший ректор духовной семинарии. С 22 ноября 1911 года монастырь управлялся епископом Гавриилом, бывшим Омским и Семипалатинским [9].

История сохранила до нас очень мало подробностей о жизни монастыря в первые полтора века после его основания. Многие имена и даты остаются неизвестными. Очень ценной является информация об управлении Жёлтиковым монастырем, содержащаяся в историческом документе «Списки иерархов настоятелей монастырей Российския Церкви».

Для удобства, составим таблицу, в которой будут указаны настоятели и годы их правления*[1] [20].

Настоятели	**Годы управления**	**Звание настоятеля**
Илия	1435* г.	игумен
Геронтий	1483* г.	игумен
Сергий	1530* г.	игумен
Мисаил	1566* г.	игумен
Савватий	с 1566 г.	архимандрит
Елевферий	1584-1590 гг.	архимандрит

* год упоминания о настоятеле в разных исторических документах.

Иосиф	1616-1622 гг.	архимандрит
Тимофей	1630* г.	архимандрит
Савватий	1650* г.	архимандрит
Иосаф	1652* г.	архимандрит
Варлаам	12 мая 1653-1655 гг.	архимандрит
Арсений	с 12 янв. 1656 г.	архимандрит
Иаков	1657* г.	архимандрит
Иов	1663-1665, с авг. 1671 г.	архимандрит
Иоанн	с сент. 1665 г.	архимандрит
Иов	1683-1686 гг.	архимандрит
Сергий	1688-1697 гг.	архимандрит
Иона	1697-1698 гг.	архимандрит
Варлаам	1700	архимандрит
Иаков	1700-1709 гг.	архимандрит
Иоиль	1712-1713 гг.	архимандрит
Иннокентий	1714-1720 гг.	архимандрит
Силуан	1720-1723 гг.	архимандрит
Мелетий	1723-1734 гг.	архимандрит
Тарасий	1735-1742 гг.	архимандрит
Варлаам Андреевский	1745-1750 гг.	архимандрит
Поликарп	1749-1750 гг.	архимандрит
Феодосий Голосницкий	1753-1755 гг.	архимандрит
Иннокентий	1758 г.	архимандрит
Геннадий	1759 г.	архимандрит
Тихон Соколов	1759-1760 гг.	архимандрит
Варфоломей	1760-1763 гг.	архимандрит
Макарий Петрович	1763-1765 гг.	архимандрит
Варлаам	1767-1768 гг.	игумен
Филимон	1768 г.	игумен
Варфоломей	1768-1776 гг.	игумен
Иоанн	1777-1784 гг.	игумен
Арсений Москвин	1784-1789 гг.	игумен
Феодорит	1789-1795 гг.	игумен
Павел	1795-1801 гг.	игумен, с 1798 архиман.
Андрей Смолин	28 июн. 1801- 1805 гг.	архимандрит
Александр Ушмор-	15 нояб. 1805-1807 гг.	архимандрит

ский		
Сергий	1807-1819 гг.	архимандрит
Константин	1819-1831 гг.	архимандрит
Павел	1832-1836 гг.	архимандрит
Иринарх Попов	с 15 сен. 1836 г.	епископ
Неофит Соснин	1836-1838 гг.	епископ
Сергий	1841-1847 гг.	архимандрит
Платон	1848-1866 гг.	архимандрит
Антоний	1866-1873 гг.	епископ

Монастырские постройки

Еще при жизни святителя Арсения в Жёлтиковом монастыре были построены каменная церковь в честь Успения Божьей Матери с пределами нерукотворного Спаса и Николая Чудотворца, деревянная церковь во имя Преподобных Антония и Феодосия Печерских, трапеза и братские кельи [18, 8].

По указу царя Михаила Федоровича, при архимандрите Тимофее, в 1630 году была составлена первая опись Успенского Жёлтикова монастыря. В ней были переписаны церкви Успения Божией Матери, Антония и Феодосия Печерских с их имуществом и иконостасами, святые ворота, колокольня «50 звен забору», кельи, коровий и конюшенный дворы, сени, омшаник, 8 ульев пчёл, хлебные запасы и мельница, причём было указано, что «церковь каменная Успение Пресвятой Богородицы развалилась вся» [4].

В 1637 году началось строительство нового соборного храма на месте обветшавшей церкви Успения Божьей Матери. Строительство проходило на пожертвование царя Михаила Федоровича в память его отца святейшего патриарха Филарета [18: 12].

В 1700 году, ввиду болезни царевича Алексея Петровича, Петром I к востоку от соборной церкви над монастырскими святыми вратами было начато строительство каменной церкви во имя Алексия Человека Божия. В ней был устроен один престол. 12 сентября 1709 года тверской епископ Каллист освятил новопостроенную церковь. К ней были пристроены «царские чертоги», на верхнем этаже которых располагались жилые комнаты, а в нижнем – кухня и кладовая.

«Царским иждивением» в 1709 году на месте старой деревянной была выстроена новая каменная церковь во имя Антония и Феодосия Печерских [18: 15-16]. В 1713 году «тщанием двоих граждан Твери» И. Ф. Викторова и И. М. Вагина Успенская церковь была разобрана и в 1722 году «сделана пространнее».

11 января 1745 года при посещении монастыря императрицей Елизаветой Петровной была пожертвована сумма, на которую соборный храм Успения Божьей Матери был украшен внутри и снаружи [12].

В 1751 году была составлена подробная опись церковного имущества обители: «Жёлтиков монастырь в тверском уезде в Суземском стану при реке Тьмаке, около его ограда с трёх сторон с зубцами, и на трёх углах башни под ними палатки – с передней стороны святые ворота, на них церковь преподобного отца Алексия Человека Божия. Подле той же церкви к въезжим воротам гостиная и под ней кладовая полатки. По стороне тех ворот, с четвёртой стороны кверху реки Тьмаки полаты и архимандричьи кельи, да церковь тёплая с трапезою преподобных отец Антония и Феодосия Печерских, каменные крыты тесом. В монастыре – Соборная церковь во имя Успения Пресвятыя Богородицы с приделом святого Арсения епископа Тверского чудотворца… на церкви пять глав обиты белым железом, на главах кресты железные сквозные на резьбе золочёные…При Соборной церкви – колокольня, под ней полатка каменная, на ней глава обита черепицей зеленой, крест железной… Над Святыми воротами – церковь во имя преподобного отца Алексия Человека Божия, каменная, на ней глава опаена белым железом, крест на резьбе сквозной железный позолочен сусальным золотом… Церковь Антония и Феодосия Печерских чудотворцев с трапезою – тёплая на ней глава обита черепицею зеленой. крест железный позолочен… Под церковью и под трапезною полаткою к реке Тьмаке водяные ворота… Архимандричьи кельи о шести покоях, под ними два погреба ледники и брацкие кельи» [10].

К началу XIX века монастырские постройки приходят в ветхость, и начинается активная деятельность настоятелей и братии Жёлтикова монастыря по его благоустройству. При архимандрите Павле в 1800 году начинается перекрытие обветшавшей крыши на монастырской ограде и трёх башнях [6]. В 1802 году колокольный мастер, московский купец М.Е. Астраханцев, с московского колокольного завода Д.А. Постникова отлил 55-пудовый колокол вместо разбитого 300-пудового с добавлением 200 пудов монастырской меди и олова [7]. В 1803 году – отбеливание все колокольни и замена на ней деревянной кровли на листовое железо [5].

В 1912 году было принято решение о возведении новой колокольни по проекту архитектора А.П. Федорова. Строительство началось в следующем году и закончилось в августе 1914 года.

На территории Жёлтикова монастыря в 1915 году располагались: Соборная каменная церковь Успения Богородицы с пятью куполами; каменная церковь Алексия Человека Божьего с царскими чертогами; одноглавая каменная церковь во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских, под ней находилась квасарня, кладовая, хлебный амбар и подвал; новая колокольня, выстроенная на месте святых врат, и недействующая старая каменная колокольня между собором и Алексеевской церковью; настоятельские покои; двухэтажный каменный братский корпус; трапезная с кухней. С трёх сторон монастырь был окружен каменной оградой с двумя башнями. Вход в обитель был с восточной стороны через святые врата и с южной – через водяные ворота [9].

Монастырские земли

Первым историческим документом, содержащим сведения о монастырских землях, является Дозорная книга 1551-1554 гг. По ней известно, что Жёлтикову монастырю принадлежало в Тверском уезде в волости Суземье село Ильинское, сельцо Федоровское, Никольский погост, 20 деревень, «пашни 343 чети в одном поле, а в дву по тому ж, сена 2335 копен, лесу на 14 чети, а угодье река Тьмака»; в волости Воловичи сельцо Дубакино, 26 деревень, «пашни в сельце и деревнях 322 чети в одном поле, а в дву по тому ж, сена 1260 копен, лесу на 20 чети», в волости Каве 3 деревни, «пашни 49 чети в одном поле, а в дву по тому ж, сена 135 копен». Таким образом, только в Тверском уезде в собственности монастыря находилось более полутора тысяч десятин пашенной и сенокосной земли и лесных угодий [19, 180-81; 227-228; 304].

В «Выписи с писцовых и межевых книг Тверского уезду писма и меры Федора Игнатьева да подъячего Тимофея Степанова» 1626-1627 гг. «в Суземском стану в монастырских вотчинах написано…пашни монастырские у монастыря паханые середние земли девять четвертей да перелогу и лесом порсло 11 четвертей в поле ав дву по тому ж, лесу непашенного бору около монастыря по обе стороны реки Тьмаки вдоль на три версты и больше, а поперег на версту и больше, сенных покосов по берегу реки Тьмаки луг сена 20 копен», а также села, деревни, дворы, пустоши. Всего, с учётом владений монастыря в других станах Тверского уезда и в Старицком уезде, после литовского разорения и периода Смуты начала XVII века «Желтикова монастыря вотчины в Твери и в Старице и в живущем и впусте две сохи без чети и пол четь и пол трети сохи», т.е. около 1300 четей или 650 десятин земли [16].

В 1744 году Императрица Елизавета Петровна дала Жёлтикову монастырю Жалованную грамоту на владение вотчиной и угодьями, подтверждающая права монастыря на его владения [11].

В 1764 году монастырские вотчины были переведены в ведомство Коллегии Экономии.

В 1858 году монастырю принадлежало 55 десятин 2165 квадратных сажен пахотной и сенокосной земли, полученной от Коллегии Экономии при вступлении в ведомство монастырских вотчин в 1764 году. Кроме того, монастырь владел сенокосными пустошами: Дитяво, Цыбакино, Туколово, Красноборье и Черницыно. «Земли в оных пустошах 182 дес. 181 квадр. саж., да озеро Липенское, под коим земли 4 дес. 1250 саж.» [8].

На начало XX века в собственности монастыря значилось 55 десятин 692 сажени земли данной от Коллегии Экономии, также озеро Липинское в Корачаевском уезде в селе Астраганцы, которое занимало площадь 17 десятин 731 сажен; пустоши Туколово, Красный Бор, Дитятево, Черницино, Цыбакино и Порядинская. Всего 347 десятин 1918 сажен [18, 31].

Жёлтиков монастырь в XX веке

После революции обитель лишилась права владеть землями и постройками. Верующим удалось сохранить 2 монастырских храма, зарегистрировав их как приходские. Некоторое время обитель существовала как трудовая артель [3]. 29 сентября 1930 года происходит изъятие мощей святителя Арсения с последующей передачей их Калининскому областному музею [17]. К концу 1930 года Успенский собор и Алексеевская церковь были официально закрыты [1]. В том же году начинается разрушение монастыря, была взорвана Алексеевская церковь и разобраны 2 верхних яруса колокольни. Перед войной оставшиеся постройки монастыря были переданы Мигаловскому аэродрому под склады и авиационные мастерские. В 1941 году постройки пострадали от обстрелов, по другой версии были взорваны отступавшей из него авиатехчастью. От монастырской стены осталось одна башня, от собора и корпусов только развалившиеся стены. Ввиду масштабов разрушения построек монастыря и невозможности их реставрации обитель была вычеркнута из списка памятников архитектуры [2].

Известно, что в послевоенные годы на территории обители и до последнего времени располагался военный склад ГСМ. Документальных сведений о передачи помещений монастыря в военное ведомство обнаружить не удалось.

Несколько лет назад по благословению митрополита Тверского и Кашинского Виктора игуменом Николо-Малицкого монастыря Борисом начата работа по передаче монастыря в ведении РПЦ. Были проведены многочисленные переговоры и согласования. На сегодняшний день Министерство обороны РФ передало сохранившееся постройки историко- архитектурного объекта Тверского Успенского Жёлтикова монастыря. В настоящее время решается вопрос о передаче исторических земель монастыря.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. ГАТО. Ф. Р-1109. Оп. 1. Д. 35. Лл. 178.
2. ГАТО. Ф. Р-2921, Оп. 1. Д. 3. Лл. 13, 13 об.
3. ГАТО. Ф. Р-847. Оп. 1. Д. 253.Л. 34.
4. ГАТО. Ф. 103. Оп. 1. Д. 1195.
5. ГАТО. Ф. 160. Оп. 2. Д. 3960.
6. ГАТО. Ф. 160. Оп. 2. Д. 5571.
7. ГАТО. Ф. 160. Оп. 2. Д. 5585.
8. ГАТО. Ф. 192. Оп. 1. Д. 187.
9. ГАТО. Ф. 192. Оп. 1. Д. 345.
10. ГАТО. Ф. 192. Оп. 1. Д. 4. Д. 469.
11. ГАТО. Ф. 192. Оп. 1. Д. 463.
12. ИИМК РАН. Ф. 6. Ед. хр. 51. III.
13. Конявская Е. Л. Очерки по истории тверской литературы XIV-XV в. – М.: “Свой круг”, 2007. – 400 с
14. Конявская Е. Л. Святитель Арсений, епископ Тверской // Тверская старина. № 21-22, 2012 г.
15. Минея июль. Ч. 1. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002 г. – 632 с.
16. НА ТГОМ. НВФ 470/5.
17. НА ТГОМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 196.
18. Описание второклассного Тверского Успенского Желтикова монастыря. Репринтное издание. – Тверь.: Издательство “СФК-офис”, 2012 г. – 32 с.
19. Писцовые материалы Тверского уезда XVI века / Сост. А. В. Антонов. М.: ДХ, 2005 г. – 760 с.
20. Списки иерархов настоятелей монастырей Российския Церкви – Санкт-Петербург.: Типография В. С. Балашева, 1877 г.

КРАЕВЕДЕНИЕ

В.Г.Осипов
Тверь, Россия

ПАТРИАРХ ТИХОН: ОСНОВЫ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ СЕМЬИ

В статье рассмотрены взгляды святого Патриарха Московского и всея России ТИХОНА (1865-1925 гг.) на основы православной семьи и брака. Показан его теоретический вклад в православное человековедение XX века. Даны конкретные предложения по увековеченью памяти Святителя.

Ключевые слова: Святой Патриарх Тихон, основы русской православной семьи, ценности семейной жизни, православное человековедение, идеал русского человека.

V.G.Osipov
Tver, Russia

PATRIARCH TIKHON: FUNDAMENTALS OF THE RUSSIAN ORTHODOX FAMILY

The article deals with the views of the Holy Patriarch of Moscow and All Russia Tikhon (1865-1925). Based on the Orthodox family and marriage. Showed his theoretical contributions to Orthodox Humanities XX century. Concrete proposals for the commemoration of the St.

Keywords: His Holiness Patriarch Tikhon, the foundations of the Russian Orthodox family, values, family life, Orthodox Humanities, the ideal of the Russian people.

Текущий 2015 год – юбилейный год Патриарха Московского и Всея Руси Святейшего Тихона. 31 января исполнилось 150 лет со дня его рождения, 7 апреля – 90 лет со дня его блаженной кончины. В ноябре 2017 г. исполнится 100 лет со дня восстановления патриаршества в России и возведения на патриарший престол нашего земляка Василия Ивановича Беллавина, Патриарха Московского и Всея Руси Святейшего Тихона.

Юбилей Святейшего Тихона – это повод по-новому, с позиций настоящего времени оценить огромный вклад Патриарха Московского и Всея Руси Святейшего Тихона в развитие науки о семье и браке, историческое значение великой личности Святейшего Тихона, отдать ему дань и почтить его память.

На тверской земле воздвигнуты прекрасные памятники:

Николаю Чудотворцу у истоков Волги в селе Волговерховье;

Нилу Столобенскому на берегу озера Селигер в Нилово-Столобенской пустыни;

Макарию Калязинскому в Калязине на берегу Волги;

святым братьям Кириллу и Мефодию в Твери перед корпусом филологического факультета Тверского государственного университета;

первому Патриарху Иову в Старицком Свято-Успенском монастыре;

святителю Николаю Японскому в городе Белом.

Не построен, к сожалению, памятник Патриарху Московскому и Всея Руси Святейшему Тихону. Заслуги Святейшего Тихона перед своей страной и Русской Православной церковью действительно велики. Мы считаем, что памятник ему следует установить в бронзе в г. Торопце перед Спасо-Преображенской церковью.

Большое влияние на формировании характера, мировоззрения, идеалов и, главное, человеческой души на Руси оказывали и оказывают православное пастырское слово и личность народного учителя. Ещё при советской власти по инициативе выпускников Торопецкой средней школы №1, поддержанной руководством Торопецкого района, был установлен первый и пока единственный в России памятник Учителю. Считаем также, что следует установить памятник Святейшему Тихону рядом с сохранившимся по сей день родным домом семейства Беллавиных. Это будет первый в мире памятник властителю человеческих душ, Патриарху Московскому и Всея Руси Святейшему Тихону.

Тверской научный центр комплексного изучения человека (далее Центр), который мы представляем, работает на тверской земле с 1989 года. Проблемам человековедения непосредственно были посвящены 12 научно-практических конференций, нами организованных, а также множество опубликованных статей. Личность Святейшего Патриарха Тихона многогранна и глубока, поэтому изучению его жизни и деятельности отводится особое место в нашей работе. Наш Центр и Тверское отделение Петровской академии наук и искусств в 2004 г. разработали и реализует успешно научно-исследовательскую программу «Патриарх Тихон – духовный вождь Русского мира». Наш великий земляк достоин почитания и уважения. Он, его личность, труд и созидательная деятельность на благо Руси – это великий человеческий подвиг.

Первые представления о семейных ценностях торопчанин Вася Беллавин получил в отчем доме. Лад и дух семейной жизни белого священника Иоанна Беллавина и матушки Анны Гавриловны, отца и матери Васи, были определены правилами устроения русской православной семьи, учением Святой Церкви о браке, каноническим рит-

мом церковной службы, а также хозяйственными заботами, коллективным семейным трудом.

Святейший Тихон не построил собственную семью. Объясняется сей факт тем, что в возрасте 26 лет, работая преподавателем догматического и нравственного богословия в Псковской духовной семинарии, он принял монашеский постриг. Тем самым, дал обет – отказаться от брака и семьи, личного имущества, взять обязательство подчиняться беспрекословно церковной иерархии и замыслу полного посвящении Богу.

Искренний и глубокий интерес к жизни своих прихожан, умение постигать их исповедальные тайны, а также его академическое образование помогли ему разобраться в сути основ и противоречий русской православной семьи. Очевидно, что православный приход и клир заменили ему собственную семью.

Наталия Кривошеева, исследователь и издатель ценных материалов и немногочисленных документов о Святейшем Тихоне, подчёркивала в одной из своих работ, что педагогическая деятельность Патриарха Тихона слабо изучена [1], имеется немного документов и свидетельств о его просветительской деятельности, нацеленной на разрешение проблем и конфликтов в семейной жизни и быту. К сожалению, не сохранились тексты проповедей и личных писем Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Тихона на темы организации и устроения православной семейной жизни и быта.

К числу немногих работ Патриарха, непосредственно посвящённых вечным ценностям семейной жизни, относится его статья «Взгляд Св. Церкви на брак (по поводу ложных воззрений гр. Л.Толстого)». Она написана в ранний период его педагогической деятельности и опубликована в журнале «Странник» №12 за 1893 г. В это время архимандрит Тихон был ректором Холмской духовной семинарии. В научный оборот статьи «холмского периода», в т.ч. и эту, ввёл в середине XX века исследователь новейшей истории РПЦ Михаил Губонин. М. Губонин является составителем и автором исследования «Современники о Патриархе Тихоне», которое было подготовлено и опубликовано Православным Свято-Тихоновским гуманитарным университетом в 2007 году. [2]

На какие же основы православного брака и семьи, исходя из заветов Иисуса Христа и отцов Церкви, обращает внимание своих читателей учёный богослов и добрый пастырь Святейший Тихон?

Первое. Он подчёркивает: брак – это **нравственный союз** мужчины и женщины. Союз любви, добра и взаимопомощи. Психологи-

ческие и физиологические различия мужчины и женщины (половой диморфизм) взаимодополняют, но не разделяют друг друга. По мнению Святейшего Тихона: «...живущая по преимуществу сердцем, женщина со свойственными её сердцу чертами – нежною любовью, покорною преданностью, кротостью, сострадательностью, долготерпением – является лучшим товарищем, другом, утешителем и помощником мужчины, как человека по преимуществу ума, твёрдости, мужества, характера. Муж получает восполнение своих сил из даров женской природы; в жене он находит себе поддержку на помощь». [3]

В этом описании просматриваются реальные впечатления автора, полученные в своей патриархальной родительской семье. В современном мире половые различия и роли мужа и жены всё более нивелируются, но нравственные, духовные основы, взаимопонимание и взаимопомощь остаются исходными семейными ценностями.

Один из самых важных вопросов в семейной жизни – как обрести и сохранить эту духовную близость и взаимопонимание в браке? Архимандрит Тихон отвечает на него так: «...Брачные узы тяжелы для человека, ...обязанности супругов высоки и трудны, ...супруги должны жить друг в друге и друг для друга, ...вместе делить радости и горести, не оставлять друг друга до самой смерти и т.п.». [4] Обязанности супругов, которые возлагает на них семья, не всегда становятся жизненной практикой. Здесь греховное несовершенство человека искажает замысел Божий. Святейший Тихон продолжает, обращаясь к нам с мудрым наставлением: «Но как бы ни была сильна любовь супругов, они, как люди не могут обойтись без того, чтобы не встретить друг от друга каких-либо неприятностей и огорчений; для уврачевания их они ...должны иметь терпение и снисходительность, в противном же случае скоро могут укорениться взаимные неприятности, которые сначала только охлаждают любовь, а потом и совершенно иссушают её. Золотое правило брачной жизни – «терпи и переноси». Из всех качеств добрый нрав в семейной жизни оказывается наиболее полезным и производительным... Такое терпение ...необходимо как для мужа, так и для жены». [5]

Он обращается к «**идеалу христианских отношений супругов**». Прообразом, примером и сутью этого идеала служит непорочная жизнь Христа, Его жертвенное отношение к человечеству. С другой стороны: преданное отношение христианской Церкви и христиан к Создателю.

Подтверждает свою позицию Святейший Тихон, как и принято у православных проповедников и писателей, словом Священного Писа-

ния: *«Мужие любите своя жёны, якоже и Христосъ возлюби Церковь и Себе предаде за ню». «Жёны своим мужем повинуйтеся, якоже Господу: зане муж глава есть жены, якоже и Христос глава Церкве, якоже Церковь повинуется Христу, такожде и жёны своим мужьям во всём». (Еф. 5, 22-25)*

Святейший Тихон разъясняет эти положения из Послания святого Апостола Павла к ефесянам в доступной для всех форме: «Некогда человечество было нечисто, порочно, безобразно; но Христос не отвратился от его безобразия; Он пересоздал и исправил его, искупил его грехи; Он не только смыл его нечистоту, но создал из него Церковь Святую. Не насилием, порицанием и угрозами достиг Он этого, а великою заботливостью и самоотверженною любовью к людям. Свои заботы о их чистоте, святости и непорочности Он простёр до того, что пожертвовал даже для этого собственной жизнью. Вот идеал христианских отношений мужа к жене». [6]

Второе. Необходимая сторона полноценной семьи, основанной на браке, – **физическая**. Так как «...сам человек есть существо духовно-чувственное, – пишет святитель, – он имеет ещё и другую цель – размножение рода человеческого». [7] Эту цель ставит перед людьми Всевышний и даёт им возможность её осуществления: *«благослови их Бог глаголя: растится и множится и наполните землю». (Быт. 1, 28)*

Святейший Тихон, освещая эту важную сторону семейной жизни, дискутирует с Л.Н Толстым, который считает, что брак между мужчиной и женщиной должен быть идеально-целомудренным, что в браке муж должен относиться как к сестре. Это утверждение великого писателя он считает утопичным и невозможным, т.к. оно губит не только деторождение, но и искажает каноническое представление о браке. «...Граф Толстой, отрицая церковный брак, – замечает митрополит Святейший Тихон, – зовёт ныне нас в некую пустынь «соломенного вдовства» и выдаёт такой свой взгляд за истинно христианский... Но у нас есть свои руководители», которые «...указывают путь, истину и жизнь. Они учат: *каждый имеет своё дарование от Бога, один так, другой иначе (1 Кор. 7,7)».* Поэтому одним «...христианство предлагает подвиг полного целомудрия, а кому не дано вместить, – оно предлагает подвиг более слабый – брак, но всё же *подвиг христианский*». [8]

Однако, духовная близость, нравственные обязательства друг перед другом, так же как и физическая близость (единение плоти), являются как ценностями, так и житейской банальностью для большин-

ства семей. Чем же тогда отличается от них православная семья? Только ли большей строгостью соблюдения Заповедей Божьих? Одним ли высоким пониманием брака как христианского подвига?

Архимандрит Тихон раскрывает и *третью* – мистическую сторону брака: «В христианстве брак не только нравственная связь, но и благодатный союз, таинство: *тайна сия велика есть (Еф. 5,32)*; союз мужа и жены в христианстве есть образ таинственного, благодатного союза Христа с Церковью». [9]

Надмирное **таинство брака** закрепляется таинством венчания, «...в котором подаётся божественная благодать, освещающая и возвышающая брачный союз... и содействующая супругам в исполнении высоких обязанностей, – пишет Святейший Тихон. – Вот почему христианин не может удовольствоваться одним только гражданским браком без церковного венчания». [10]

Надо понимать и верить: брак, освящённый Церковью, дарит единение Духа Святого в сердцах любящих супругов. А благодать Божия помогает супругам свято выполнять свои высокие обязанности:

1) супружеской верности – *(брак должен быть честен и ложе непорочно (Ефр. 13,4);*

2) нерасторжимости брачных уз – *(еже Бог сочета, человек да не разлучает (Мф. 19,6);*

3) спасения души через рождение и воспитания детей – *(жена спасется через чадородие, ...если пребудет в вере и любви, и в святости с целомудрием (1.Тим. 2,14).*

«Таким образом, – делает вывод Святейший Тихон, – в христианском браке физическая сторона (плотская любовь) является только средством для осуществления одной из целей брака – рождения и воспитания детей. А где это средство превращается в цель, где нет ...господства нравственного принципа, где физическая сторона не только не подчиняется духовной, но и сама берёт перевес над нею и поглощает её, там такое состояние со всей силою осуждается Церковью как унижающее и оскорбляющее идею брака... Таков высокий взгляд Св. Церкви на брак», – заключает автор. [11]

Наследие Святейшего Патриарха Тихона, его неутомимая деятельность в области семейных отношений и построения истинно православной семьи позволяет нам утверждать: он является одним из **основателей православного человековедения XX века,** причём, не только как учёный богослов, но и как архипастырь, делами доказав-

ший своё глубокое знание людей, свою любовь к человеку и к жизни. Грех уныния был ему чужд.

Рассуждения молодого архимандрита Тихона о борьбе оптимистических и пессимистических начал в человеческой душе подтверждают это.

- «Шопенгауэры, Гартманы, да и все буддисты утверждают, что благо заключается в том, чтобы не жить...
- Христианское воззрение на жизнь чуждо крайностей оптимизма и пессимизма: оно весьма удачно соединяет в себе то, что есть истинного и в том, и в другом.
- ...в жизни есть ...много страданий и бедствий, тем не менее, они не могут делать бытиё хуже небытия. [12]
- Всё живое по природе любит жизнь и отвращается от смерти.
- Итак, если жизнь не есть зло, то значит и призывание новых существ к жизни, или размножение рода человеческого через брак – путём рождения не заключает в себе ничего худого, греховного». [13]

Сложившееся за многие столетия учение Святой Церкви о человеке, семье и браке было в XIX-XX веке развито, как мы показали, богословами и православными пастырями. В начале нового тысячелетия Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ принял замечательный документ **«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»** (август 2000 г.). В нём изложена позиция Церкви по основным вопросам **христианской антропологии,** церковно-государственных отношений и проблемам современного общества в целом. В частности, в 10-ом разделе «Вопросы личной, семейной и общественной нравственности» в центр внимания поставлены «ценности христианской семьи». В тексте Концепции, сделанной Синодальной рабочей группой под руководством митрополита Смоленского и Калининградского **Кирилла**, есть ссылки на Святейшего Патриарха Московского и всея России Тихона и на решения **Поместного Собора Российской Православной Церкви (1917-1918 гг.)**, на заседаниях которого председательствовал святитель Тихон. Например, там приведены, принятые в 1918 г., новые положения в «Определениях о поводах к расторжению брачного союза, освящённого Церковью». [14]

Вывод: творческое наследие Патриарха Тихона живо и востребовано современной церковной и научной мыслью. Исследование семейных отношений и развитие **«тихоноведения»** в Российской Федерации продолжается. Автором статьи были изданы две книги, кото-

рые по Божьему проведению и счастливому стечению обстоятельств непосредственно относятся к теме настоящей конференции.

Первая, научно-популярная, книга называется «Вечные ценности семейной жизни». [15] Она написана в конце 2007 года к Всероссийскому Году семьи и посвящена семейным ценностям, включая интерес к истории семей и сбору материалов родословника. Презентация книги прошла в Торопецкой районной библиотеке. Другой работой стало второе издание первой в России книги для детей и для семейного чтения о Патриархе Тихоне – «Святой ТИХОН, Патриарх Московский и всея России. Рассказ-поучение Владимира Осипова». [16] Она вышла в свет в марте 2015 года, небольшим тиражом в 100 экземпляров и посвящена 150-летию Патриарха Московского и Всея Руси Святейшего Тихона.

Презентацию книги «Святой ТИХОН, Патриарх Московский и всея России. Рассказ-поучение Владимира Осипова» планируется провести на заседании секции «Творческое наследие Патриарха Тихона и актуальные проблемы большой и малой Родины». Новое издание книги будет передано в подарок Торопецкой городской библиотеке. Книга содержит рассказы о великих именах Страны Истоков, о Торопце, о торопецкой родне отца автора настоящей статьи, сестре Зое Александровне Бронзовой.

З.А. Бронзова, хирург, является почётным гражданином г. Торопца.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Кривошеева Н.А.* Св. Патриарх Тихон о воспитании и образовании. // Патриарх Московский и всея Руси святейший Тихон: Избранные доклады Торопецких Свято-Тихоновских православных международных конференций 1997-2013 годов. Выпуск I. – Тверь: Седьмая буква, 2015, с.137.

2. См.: *В.Беллавин.* Взгляд Св. Церкви на брак (по поводу ложных воззрений гр. Л.Толстого). В кн. *Современники о Патриархе Тихоне:* Сб. В 2 ч., Т.1 / Сост. и автор коммент. М.А.Губонин. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2007, с.469-477.

3. Там же, с. 471.
4. Там же, с. 471.
5. Там же, с. 471-472.
6. Там же, с. 472.
7. Там же, с. 470.
8. Там же, с. 477.
9. Там же, с. 471.
10. Там же, с. 473.
11. Там же, с. 476.
12. Там же, с. 474.
13. Там же, с. 475.

14. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., Изд-во Московской Патриархии, 2000, с. 105.
15. *Осипов В.Г.* Вечные ценности семейной жизни. – Тверь: Изд-во ООО «РЭД», 2007. – 84 с.
16. *Осипов В.Г.* Святой ТИХОН, Патриарх Московский и всея России. Рассказ-поучение Владимира Осипова. / 2-е изд., доп. – Тверь: Изд-во «СКФ-офис», 2015. – 36 с.: с ил.

В.М. Башилов
Тверь, Россия

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ МАЛЫХ ГОРОДОВ РОССИИ КАК СТРАТЕГИЧЕСКИЙ РЕСУРС РАЗВИТИЯ ТЕРРИТОРИИ

Историко-культурное наследие РФ в основном сосредоточено в малых городах. В то же время социально-экономическое развитие малых городов сталкивается с серьезными проблемами. Преодолеть имеющиеся трудности возможно через поиск своего собственного пути развития с опорой на внутренние стратегические ресурсы. Одним из таких внутренних стратегических ресурсов развития может стать историко-культурное наследие.

Ключевые слова: историко-культурное наследие, малые города, стратегический ресурс, развитие территории

V.M. Bashilov
Tver, Russia

HISTORICAL AND CULTURAL HERITAGE OF SMALL TOWNS OF RUSSIA AS A STRATEGIC RESOURCE OF AREA DEVELOPMENT

Historical and cultural heritage of the Russian Federation is mainly concentrated in small towns. At the same time social and economic development of small towns faces serious problems. It is possible to overcome the existing difficulties by searching of one's own way of development with reliance on internal strategic resources. One of such internal strategic development resources may be the historical and cultural heritage.

Key words: historical and cultural heritage, small towns, strategic resource, area development.

Историко-культурное наследие – это духовный, культурный, экономический и социальный капитал огромной ценности, оставленный нам предками и воплощенный в материальных объектах (продуктах сотворчества человека и природы), людях, в их образе жизни, обычаях, навыках, духовно-культурных феноменах.

Современное российское сообщество уже осознало высочайший потенциал историко-культурного наследия, необходимость его сбе-

режения и эффективного использования. *Однако, реальных акций его умного использования, особенно в провинции, явно не хватает.*

Сохранение историко-культурного наследия, как органической части национального богатства, и его передача из поколения в поколение, особенно в условиях глобализации и обострения общецивилизационных проблем развития человечества – от экологических и техногенных катаклизмов до нарастающих экспансий терроризма – становятся необходимыми условиями устойчивого социально-экономического развития общества и его ячеек, ключевым фактором естественной динамики экологических процессов и **культурной идентичности народов** и этносов.

Значительная часть населения России проживает в малых городах, где сложилась особая социальная и культурная среда, особый жизненный уклад, влияющий на менталитет их жителей. Сама атмосфера этих городов способствует формированию исторической памяти и сознания, побуждает человека, как к изучению своих исторических истоков, так и знакомству *с историко-культурным потенциалом* других малых городов, ведь в них происходили важные исторические события, жили люди, прославившие свое Отечество и где сегодня в основном сосредоточено историко-культурное наследие [1].

В Тверской области насчитывается двадцать малых городов, одиннадцать из которых входят в **Список исторических городов Российской Федерации**, обладающих ценным историко-*ландшафтным* и историко-градостроительным наследием. Это **Бежецк, Белый, Весьегонск, Зубцов, Калязин, Кашин, Красный Холм, Старица, Осташков, Торжок** и **Торопец.** Три же последних вошли и в перечень исторических поселений РФ.

Однако социально-экономическое и культурное развитие этих малых городов, как в Тверской области, так и во многих других регионах России, сталкивается с серьезными проблемами. В большинстве случаев состояние малых городов вызывает серьезные опасения за сохранность этого типа поселения. Повсеместно видна массовая потеря исторической городской застройки и существует опасность ее полной утраты в случае интенсивного строительства. Большинство жилых и общественных зданий исторической застройки нуждаются в модернизации или реконструкции. Значительное количество памятников истории и культуры требует реставрации либо консервации.

Состояние инженерной инфраструктуры и благоустройства малых городов не отвечает современным требованиям. Недостаточно развита социальная инфраструктура. Градообразующая база малых

городов разрушена, новые производства практически не создаются. Отсюда высокая безработица, низкий уровень доходов населения, социальная напряженность, наблюдается интенсивный отток населения, миграция. Крайне низкий уровень местных налогов, отсутствие инвестиционных проектов, недостаточная законодательная база, усугубляют это положение.

Бюджеты малых городов в основном дотационные, что не позволяет обеспечивать покрытие минимальных социальных стандартов жителей этих населенных пунктов.

Один из вызовов современного мира традиционным семейным ценностям — постепенное ***разрушение семейного домовладения и личных подсобных хозяйств*** *даже в малых городах России. Поэтому государственно-муниципальная помощь российским семьям в постройке и содержании собственных домовладений, развитии подсобных хозяйств, разведении домашнего скота и птицы — это не только хозяйственно-экономическая стратегия антикризисного развития, но и сохранение традиционного семейного уклада с трудовым воспитанием у новых поколений жителей малых городов.*

Российские малые города *сейчас* очень зависимы от регионов и федеральных политик. Система выравнивания доходов городских бюджетов существенно упрощает жизнь градоначальникам. Есть множество примеров, когда муниципалитеты сознательно не стремятся повышать доходную базу, чтобы не лишать себя части трансфертов и оставаться «неблагополучными». Тем не менее, ситуация вынуждает городские власти всё чаще задумываться о самостоятельности, которая возможна только в том случае, если город способен жить «на свои». Несмотря на ощутимый дисбаланс в системе «доходы/полномочия», городские муниципалы не видят и не используют многие внутренние ресурсы, способные существенно улучшить городскую экономику, как через бюджетные доходы, так и софинансирование городского развития из разных источников. Этим внутренним стратегический ресурсом городского развития может стать историко-культурное наследие этих малых городов.

В частности, многие города не умеют управлять источниками собственных доходов бюджета – землей и имуществом. Рентные доходы, являющиеся классикой жанра городской экономики, до сих пор не стали опорой и средством достижения экономической самостоятельности большинства городов.

Очевидно, что для изменения сложившейся ситуации необходима целенаправленная и системная работа по оказанию поддержки му-

ниципалитетам по укреплению социальной сферы в этих городах, по ремонту и строительству объектов социально-культурного назначения, жилья, дорог, газификации, а также по содействию муниципальным образованиям в реализации их полномочий по развитию инфраструктуры, благоустройству территории, по созданию условий для достойной жизни населения этих городов.

Эта работа ведется. Но существующие правительственные программы не могут решить все имеющиеся проблемы малых городов. Кроме того, значительная часть этих проблем лежит в плоскости полномочий муниципального образования, что вынуждает малые города искать свой собственный путь развития.

В современных условиях одним из внутренних стратегических ресурсов развития территории малых городов может быть использование историко-культурного наследия. Данный вопрос обсуждался на XII общероссийском форуме лидеров стратегического планирования «Стратегическое планирование в городах и регионах России: пространство выбора и выбор пространства» (октябрь 2015, г. Санкт-Петербург) [2], *в котором автор данной статьи принял участие.*

Везде по России работа по использованию историко-культурного наследия стимули*рует* ремонт или строительство дорог, зданий и сооружений социально-культурной сферы, реставрацию объектов культурного наследия, газификацию учреждений социального блока, появление новых частных гостиниц, подготовку специалистов для туристской сферы, благоустройство территорий, развитие транспортного сообщения, увеличение потока туристов и посетителей муниципальных музеев – посетителей исторических мест, возможность реализации местными жителями собственной сувенирной и сельскохозяйственной продукции.

Но сделанное сегодня – лишь *начало*. Несмотря на некоторые успехи, достигнутые в деле использования объектов историко-культурного наследия для развития территории, значительная часть муниципальных образований не может добиться желаемых результатов.

Важно понимать, что историко-культурное наследие представляет собой особый вид ***интеллектуальной собственности*** *и* недвижимого имущества, в котором как нигде сосредоточен весь спектр современных проблем и противоречий нашего общества: вопросы землепользования, собственности, управления и использования памятников, обеспечения их сохранности, инвестиционной политики, регулирования градостроительной и хозяйственной деятельности на терри-

ториях памятников и в зонах их охраны, организации туристической деятельности и популяризации памятников и многие другие. И это представляет основную сложность на пути к *желаемому* результату.

Для достижения результата необходима последовательная систематическая работа *муниципалитетов и их проективно-экспертных сообществ*, которая включает в себя следующие этапы:

1. Планирование результата работы по использованию объектов историко-культурного наследия. Каждый малый город планирует свой собственный результат развития территории на основе историко-культурного наследия. Для определения *целей и дорожной карты* результата полезно изучать имеющийся опыт, благо, сегодня он в России есть, анализировать его, обобщать, извлекая полезные для себя сведения, применимые для развития территории своего малого города.

2. Оценка и переоценка имеющегося историко-культурного потенциала. Она производится постоянно, исходя из физического состояния наследия, его узнаваемости, востребованности, возможностей малого города. От разного состояния объектов наследия выдвигаются и разные задачи и, соответственно, планируется результат.

3. Формирование стратегии использования историко-культурного наследия малого города. Для этого необходимо, с одной стороны, четкое, основанное на принципах современной концепции сохранения историко-культурного наследия, как национального богатства, понимание стратегии и тактики сохранения историко-культурного наследия в регионах РФ, где находится малый город, а с другой стороны, видеть собственную перспективу развития и все этапы движения к ней на основе использования историко-культурного потенциала в малых городах. Как правило, стратегия оформляется отдельным документом. Некоторые ее этапы могут найти воплощение в программах развития малых городов.

4. Поиск партнеров. Прежде всего, в лице публичной власти, общественности, чтобы успешно решать имущественные, организационно-правовые вопросы использования историко-культурного наследия. Здесь же важен поиск потенциальных инвесторов, которым выгодно использование историко-культурного наследия в малом городе (организация питания, продажа сувениров и книжной продукции, деятельность по гостеприимству, транспорт, торговля и другие направления бизнеса).

Нельзя недооценивать огромную **роль местного сообщества,** которое может не иметь капитала, но обладает созидательной энерги-

ей, желанием улучшать жизнь своего города, умением своими руками делать многое для привлечения инвесторов и туристов.

Партнеры в лице региональных или местных средств массовой информации могут оказать неоценимую помощь и поддержку в популяризации деятельности по развитию территории малых городов, способствовать повышению авторитета малых городов. В качестве партнеров можно и нужно рассматривать различные общественные организации, создаваемые представителями малых городов России.

Желаемый партнер – частный капитал, если его личная цель совпадает с целью развития малого города, или на основе государственно-частного партнерства, когда частному капиталу, кроме возврата вложенных средств и прибыли, важны общественное признание и уважение.

5. Формирование реалистичных проектов. На начальном этапе лучше всего – на основе событий, гарантирующих быструю окупаемость. Проекты капитального характера создаются на более поздних этапах работы по использованию историко-культурного наследия. Для создания основы для этих проектов лучше всего использовать методику формирования специальных событий, как основу событийного и паломнического туризма.

Поэтому я всецело поддерживаю идею и концепцию проекта создания ***монументального памятника Патриарху Тихону в Торопце,*** *которую предложил в своём выступлении на этой конференции руководитель Тверского научного центра комплексного изучения человека Владимир Осипов.*

6. Внедрение современных механизмов маркетинга. Использование инструментов связей с общественностью. Создание и регулярная рассылка информации для потенциальных инвесторов.

7. Создание и улучшение туристского предложения по использованию историко-культурного наследия, формирование привлекательной программы пребывания, разработка интерактивных форм туристского продукта и услуг социально-культурной сферы.

8. Взаимодействие с туристскими фирмами и туроператорами, как местными, так и региональными или российского масштаба в зависимости от созданного в малом городе **туристского продукта** ***на базе его*** **историко-культурного наследия.**

9. Анализ потребителей историко-культурного наследия как туристского продукта малого города, оценка уровня спроса и специфических пожеланий экскурсантов и туристов для корректировки стра-

тегии развития туризма на основе историко-культурного наследия малого города или ее отдельных этапов.

Проводимая работа по развитию малых городов с опорой на историко-культурное наследие, включая все вышеназванные этапы, позволит, во-первых, сформировать у населения региона положительное общественное мнение по отношению к историко-культурному наследию как основе развития туризма на территории малого города, как стержню ***формирования*** **национального самосознания**, во-вторых, привлечет в малые города России инвесторов и жителей страны в качестве туристов, в-третьих, создаст объективные предпосылки для участия проектов развития малых городов в существующих, как государственных, так и частных программах на конкурсной основе, в-четвертых, будет способствовать созданию имиджа многих исторических территорий, наконец, введет в современный оборот дворянские усадьбы, промышленно-усадебные комплексы, отдельные памятники истории и архитектуры, сохранившиеся в малых городах и не используемые сегодня в полном объеме.

Таким образом, для малых городов особую значимость приобретают вопросы определения собственного пути развития в условиях рыночных отношений, при которых сложившийся *промышленно-экономический* потенциал этих городов в большинстве случаев не является достаточным для их дальнейшего социально-экономического роста.

Преодолеть имеющиеся трудности возможно, используя потенциал историко-культурного наследия этих городов. Акцентирование внимания *к* социально-культурному развитию, сохранению объектов культурного наследия этих городов, включение их в современную жизнь города, поможет решить ряд экономических и социальных проблем. Объекты историко-культурного наследия являются одним из основных факторов, определяющих социально-культурную ситуацию малого города, и могут служить отправной точкой в **политике их возрождения и современного развития.**

Торопец — яркая модель древнерусского города с высоким историко-культурным потенциалом. Проведение здесь в 12-й раз Торопецкой Свято-Тихоновской православной международной научно-практической конференции показывает как можно эффективно использовать и наращивать этот потенциал. Не только в плане **интеллектуальных инвестиций**, которые привносят в фонд конференции и города выступления, статьи, книги, проекты и деловые предложения многочисленных российских и зарубежных участников этого не-

ординарного национального научно-исследовательского и духовно-культурного явления. Но и прямым наращиванием финансово-промышленного капитала города за счёт рачительного использования объектов историко-культурного наследия, как сохранённых, так и создаваемых вновь.

Свято-Тихоновская конференция — это и событийный туризм, и новые издательские проекты, и развитие информационно-гуманитарных контактов, и учебно-образовательная площадка, и способ возвышения престижа и инвестиционной привлекательности Тверской области.

В этом ключе, при дальнейшей совместной работе областной и муниципальной власти, научных и краеведческих организаций, бизнес сообщества, Патриарх Московский и всея России Тихон, с его личной безупречной святостью и международной славой может стать мировым брендом Торопца и всей нашей родной земли.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Андрюкина Л.А.* Историко-культурное наследие – основа развития туризма в малых городах Рязанской области // Культура и образование. – Декабрь 2014. - № 12 [Электронный ресурс] URL: http://vestnik-rzi.ru/2014/12/2789.
2. Материалы с официального информационного портала XII общероссийского форума лидеров стратегического планирования «Стратегическое планирование в городах и регионах России: пространство выбора и выбор пространства» [Электронный ресурс] URL: http://www.forumstrategov.ru.

Т.М. Михайлова
Тверь, Россия

МИР РАЗРУШЕННЫХ ХРАМОВ

Статья посвящена судьбам тверских священников и писателей, подвергшихся репрессиям в тридцатые годы, православным, храмам восстановленным в наше время на тверской земле, работе действующих служителей Православной Церкви по духовному воспитанию народа

Ключевые слова: репрессии, храмы, тверские святые, монастыри, воспитание духовности.

T. M. Mikhailova
Tver, Russia

THE WORLD OF DESTROYED CHURCHES

The article turns to the life-stories of Tver clergy and writers persecuted in 1930-ies, the resurrected Russian Orthodox churches, and the contribution of the active Russian Orthodox clerics into the moral education of people.

Keywords: persecutions, churches, Tver saints, monasteries, education in morality.

В 2010 году издательством Тверского государственного университета был выпущен сборник краеведческих статей «Гуттаперчевое небо» [4], автором которого была Михайлова Татьяна Михайловна, лауреат и дипломант российских и зарубежных литературных конкурсов. Т.М. Михайлова стала также автором сборника статей «Ржев – город воинской славы» [5], изданного в Торонто, издательством «Альтаспера» в 2014 году. Эти издания посвящены одной, но очень важной теме, теме трагической судьбы российских священнослужителей в тридцатые годы XX века, в годы больших репрессий, террора.

В рассказах и статьях названных сборников описаны жизненные пути священнослужителей и исторических личностей, служивших на тверской земле, отдавших ей свои силы и энергию. В рамках нашей статьи невозможно дать полное представление о содержании вышеназванных изданий. Остановимся на наиболее драматичных судьбах священнослужителей и героев русской истории, которые родились, работали, служили Твери и тверской земле.

В газете «Верхневолжье православное», № 1, январь 2007 г. [9], была опубликована статья «Расстрел при отсутствии доказательств вины». В фокусе внимания автора жизненный путь репрессированного тверского архиепископа Фаддея, рака с мощами которого находится в Вознесенском Соборе областного центра, его «расстрельное» дело № 134604 – в Центре документации новейшей истории, в г. Твери. Этим Центром в 1995 г. был выпущен сборник рассекреченных документов под названием «Возвращение к правде» [3].

Постановление ЦИК и СНК СССР «О внесении изменений в действующие уголовно-процессуальные кодексы союзных республик» от 1 декабря 1934 г. [1] содержало изменения, которые ужесточили процессуальные действия при рассмотрении и расследовании дел о террористических организациях и терактах против советской власти:

1. Следствие по указанным делам заканчивать *в срок не более 10 дней* (курсив здесь и далее автора).

2. Обвинительное заключение вручать обвиняемым за одни сутки до рассмотрения дела в суде.

3. Дела слушать без участия сторон.

4. Кассационного обжалования приговоров и подачи ходатайств о помиловании не допускать.

5. Приговор к высшей мере наказания приводить в исполнение *немедленно* после вынесения приговора.

Подтверждением немедленного исполнения приговора является выписка из протокола постановления *тройки* УНКВД по Калининской области *о расстреле архиепископа Фаддея* (И.В. Успенского) 29 декабря 1937 года.

«Дело № 134604 отд. УББ УНКВД по обвинению Успенского Ивана Васильевича (Фаддея) 1872 года рождения, уроженца села Наруксово, бывшего Лукьяновского уезда Горьковского края, прож. г. Калинин, сын священника, сан архиепископа, один из 11 заместителей патриаршего престола, быв. архиерей по Калининской области, осужден органами ВЧК в 1921 году к высылке из УССР, в 1923 году постановлением коллегии ОГПУ был выслан в ссылку на 1 год в Усть-Сысольск Коми области. Обвиняется в том, что являясь руководителем контрреволюционной ***церковно-фашистской организации*** *в г. Кашине (участники которой в числе 50 человек приговорены к высшей мере наказания), давал задания участникам на организацию и насаждение к/р церковно-монархических групп и повстанческих ячеек по Карельскому национальному округу через своего посланца Орлова Митрофана, осужденного к ВМН – расстрелу, осуществлял руководство по сбору средств на построение нелегального монастыря и руководил организацией систематической агитации.*

Постановили: Успенского И.В. (Фаддея) – ***расстрелять****».*

Выписка из акта о приведении в исполнение постановления тройки УНКВД по Калининской области о расстреле И.В. Успенского (Фаддея) констатирует факт расстрела заключённого.

«Постановлением тройки УНКВД по Калининской области от 29 декабря месяца 1937 года о расстреле Успенского Ивана Васильевича, 1872 года рождения, приведено в исполнение 31/XII месяца 1937 года 1 час.

Начальник 8 отдела УГБ и УНКВД КО
Нач-к АХО УНКВД КО
Нач-к внутренней тюрьмы».

Следует подчеркнуть, что фамилии исполнителей при публикации документа были опущены.

Трагична также судьба архимандрита Стефана (Светозарова Леонида Михайловича). Он родился в семье дворянина, окончил Петербургский университет, четыре года провёл на фронтах Первой Мировой Войны, награждён орденом святого Станислава. В годы гражданской войны служил в армии Врангеля, с войсками которого эмигрировал в 1920 году. В 1945 году в качестве представителя Православной церкви встречался в Париже с В.М. Молотовым, после чего

решился на получение гражданства СССР и возвращение на Родину. В 1947 году вернулся, был настоятелем прихода в Осташкове. Однако, после перевода в церковь Белая Троица города Калинина он увидел и понял реалии того времени.

Поводом для ареста стал ряд его «антисоветских высказываний». 16 марта 1953 года архимандрит Стефан был арестован вместе со священником Арсением (Булыгиным Петром Фёдоровичем) и ещё семью пожилыми женщинами, прислуживавшими в церкви. Все по приговору Калининского областного суда *22 июня 1953 года, то есть уже после смерти Сталина*, были признаны виновными в том, что в 1948-1953 годах состояли в *контрреволюционной организации*, которая проводила «антисоветскую агитацию и распространение среди верующих литературы контрреволюционного религиозно-монархического содержания».

На основании ч.II ст. 58-10 и ст. 58-11 УК РСФСР, с учётом Указа Президиума Верховного Совета СССР от 26 мая 1947 года «Об отмене смертной казни», священник Арсений был приговорён к 25 годам лишения свободы в исправительно-трудовом лагере с конфискацией всего имущества и поражению в правах сроком на 5 лет.

Только через четыре с половиной года по протесту Генерального прокурора СССР приговор Калининского областного суда был отменён пленумом Верховного Суда за отсутствием состава преступления, и узник вышел на свободу.

Из копии постановления № 08/251 с-57 пленума Верховного суда СССР от 12 декабря 1957 года:

«Из дела видно, что все обвиняемые были ***арестованы при отсутствии каких-либо доказательств****, подтверждающих их антисоветскую деятельность, все они* ***виновными себя не признали****. Следствие по делу проводилось с нарушением процессуальных норм,* ***обвиняемые допрашивались много раз по одним и тем же вопросам, по два раза в сутки. Длительность этих допросов составляла 5-10 часов. Светозаров допрашивался свыше 40 раз и признал себя виновным только на 16-м допросе, то есть спустя 20 дней после ареста****.В процессе предварительного расследования допрошено в качестве свидетелей 43 человека, в суд же вызваны всего 6 свидетелей, из которых только двое подтвердили факт антисоветских суждений. Экспертиза произведена с нарушением установленных правил. Из протоколов обыска видно, что указанная в них* ***литература издана в период 1870-1912 годов*** *и является литературой религиозного содержания. Таким образом, все указанные лица осуждены фактически*

за религиозную деятельность, которая не давала основания для применения ст. 58-10 УК РСФСР».

18 октября 1991 г. в РСФСР был принят закон «О реабилитации жертв политических репрессий» [2], соответствующие статьи которого гласят:

Ст. 3: Подлежат реабилитации лица, которые по политическим мотивам были… подвергнуты уголовным репрессиям по решению органов ВЧК, ГПУ-ОГПУ, УНКВД-НКВД, МГБ, МВД, «особых совещаний», «двоек», «троек»…

Ст. 5: Признаются не содержащими общественной опасности антисоветская агитация и пропаганда, нарушение законов об отделении церкви от государства и школы от церкви, посягательство на личность и права граждан под видом исполнения религиозных обрядов…

На основании этого важного для истории России закона доброе имя и права репрессированных служителей церкви были восстановлены.

31 декабря, день расстрела репрессированного и позднее канонизированного архиепископа Фаддея, память священномученика Фаддея [6], истинного патриота России, празднуется во всех православных храмах России.

Писательская судьба нашего земляка Михаила Козырева [6], скончавшегося в 1942 году после очередного допроса в саратовской тюрьме, была очень сложной. Статья о нём «Антиутопия Михаила Козырева» была опубликована в газете «Тверская жизнь», 16 ноября 2004 г. [9].

В начале двадцатых годов прошлого века Михаил Яковлевич Козырев работал в журнале «Крокодил» и корпоративном издательстве «Никитинские субботники». В этом же издательстве печатались А. Белый, И.Бабель, Б.Л. Пастернак, М.А. Булгаков, Б.А. Пильняк, Е.И. Замятин. В 1941г. в Москве М. Я. Козырев был арестован. Только в девяностые годы прошлого столетия впервые было издано его произведение «Пятое путешествие Гулливера».

Эта книга повествует о том, как *из-за невоздержанности языка, потеряв милость императора*, Гулливер *был признан несуществующим*». На воздушном шаре путешественник попадает в страну Юбераллию «в лучшую из стран мира». Что же он увидел?

«… Прислушиваясь к голосу своей совести, каждый подданный прекрасно знал, когда надо платить налоги и в каком размере, как охранять порядок на улицах, когда надо вступать в ряды армии, и

сколько времени там оставаться, когда и как провинившемуся следует явиться на суд». Преступники порют розгами сами себя, т.к. палачу надо платить за это. Никто не молит императора о прощении. Лишь изредка сознание тяжести вины заставляет преступника просить об усилении тяжести наказания. Император сам судит своих подданных, нередко присуждая их «к самоубийству посредством лишения головы». Император, «отец солнца, царь луны, зажигатель звёзд, спаситель всех птиц, зверей и китов», без сомнения одолел дьявола. Мудрствование и сомнения в авторитетах – это и есть «дьявол». Мысли, чувства, суждения у подданных великого государства едины, дебатировалось только два вопроса: какие юбки должны носить женщины, в каком порядке подавать кушанья за обедом…».

Естественно, что такого рода книга не могла быть опубликована в тридцатые годы, поскольку явно прослеживаются параллели со временем большого террора в России. Надеемся, что вопрос о переиздании книг М.Козырева должен быть со временем решён.

Библиофил Виктор Соломонович Сербский, герой статьи «Побрататься с Братском», собрал великолепную коллекцию книг с несколькими тысячами авторских автографов, с редкими экземплярами, отсутствующими даже в знаменитой «Ленинке». Кроме того, он подарил своему городу уникальную библиотеку поэзии на русском языке, более тридцати тысяч книг. В ней можно найти издания правозащитных организаций, «Антологию самиздата» в четырёх томах, книги тверских писателей.

В цикл «Мир разрушенных храмов» [6] вошли также публиковавшиеся в тверских СМИ статьи о Николо-Теребенском монастыре в Максатихинском районе, о восстанавливающемся храме в с. Диево Рамешковского района, о поисках о. Геннадием из посёлка Сахарово (Заволжский район г. Твери) останков генерала-фельдмаршала Иосифа Владимировича Гурко, героя-освободителя Болгарии. О. Геннадий считает, что необходимо способствовать переименованию городских улиц и следует убрать имена террористов, а также канонизировать императора Александра Второго.

Император Александр Второй. Значение его реформ трудно переоценить. Об отмене крепостного права известно из учебников истории. Гласность бюджета, народные училища за казённый счёт. Бесплатное лечение для малоимущих крестьян. Судебная реформа с равенством всех перед судом и гласностью судопроизводства. Частичная замена наказаний розгами заключением в тюрьме. Полная отмена телесных наказаний для женщин. Порядок и реформы в армии. Учре-

ждение военных округов, сокращение сроков мобилизации. Обязательность воинской повинности для всех сословий. Перевооружение армии. Это неполный перечень реформ, проводимых императором.

В статье «Владимир Платов в сонме бежецких святых» анализируется книга очерков «Знаменитые и известные бежечане» москвича, члена Союза писателей России Геннадия Иванова, родившегося в Бежецке. В первом выпуске [6] перечисляются имена, прославившие Россию: от влиятельного графа при дворе трёх императоров А.Аракчеева до виртуоза-балалаечника, создателя оркестра народных инструментов В.В. Андреева.

Знаменитые, известные всей стране и миру имена [6].

Лауреат Сталинских премий В.Я. Шишков, памятник которому открыт в Бежецке, родился в Кронштадте, расстрелян «за недоносительство».

Георгиевский кавалер и поэт Н, Гумилёв. В сборнике представлена обложка состряпанного чекистами «дела» Н. Гумилёва с ошибкой в его фамилии.

А.А. Ахматова, приехавшая в имение Слепнёво под Бежецком из Парижа, чьи графические портреты воспроизведены без указания имён авторов.

Дружившая с Анной Андреевной и бывавшая на бежецкой земле поэтесса Е.Ю. Кузьмина-Караваева, она же монахиня мать Мария, нашедшая мученическую смерть в газовой камере гитлеровского концлагеря.

Следует вспомнить тех, кто входит в Собор бежецких святых [6].

Князь Георгий Всеволодович. Основал Нижний Новгород и погиб в битве с татарами, защищая Бежецк.

Князь Василий Ростовский, принявший мученическую смерть в Орде за отказ перейти на службу к татарам.

Покровитель Бежецка преподобный Нектарий, почитается по сей день, но, к сожалению, письменных памятников о нём практически не сохранилось.

Николай фон Бюнтинг, растоптанный разъярённой толпой в начале 1917 года сразу после отречения Николая Второго от престола. В областном архиве хранится немало служебных документов о деятельности Николая фон Бюнтинга, ожидающих своих исследователей.

Наш обзор сборников завершается описанием крестного хода из статьи «Совсем другая жизнь», событием поистине православным.

«… Группа паломников из Твери ожидает автобус до Бежецка. В середине июля туда по реке Мологе прибывает чудотворная икона Святителя Николая. Та, что спасла в своё время весь город от «моровой язвы», и с тех пор стала главной святыней Николо-Теребенского монастыря на территории нынешнего Максатихинского района.

Утренний Бежецк красив и величественен. Привлекает взгляд Спасо-Кладбищенская церковь с её знаменитым резным иконостасом из кипариса, которому больше двухсот лет. Благовещенский монастырь с его строгим архитектурным ансамблем виден издалека.

Крестный ход с иконой торжественен даже в тридцатиградусную жару. Среди идущих за иконой, которую трепетно несут на украшенных цветами носилках, немало пожилых людей. Для многих путь в несколько километров не по силам, они выходят с иконами в руках на обочину. Местная молодёжь интересуется о шествии у ходоков.

Временным пристанищем для иконы Николая-Чудотворца становится Кресто-Воздвиженская церковь. «Памятник архитектуры XII века. Охраняется государством. Министерство культуры СССР» с удивлением читают люди на обновлённой недавно табличке. Икона гостит здесь неделю. За это время ей предстоит побывать на службе в нескольких окрестных сёлах, а также на святом источнике. Участники крестного хода благоговейно прикладываются к святыне в день её прибытия из Бежецка.

Церковная служба идёт особенно долго, по монастырскому чину. Ухоженное церковное кладбище. Благородные надгробия начала прошлого века из чёрного мрамора, строгие тексты Святого писания на них. «Совсем другая культура», – вздыхают соотечественники …

Монастырь женский, в лучшие времена вмещал до четырёх сотен насельниц, заботился об окрестных сиротах. Сейчас монахинь намного меньше. Другая жизнь, не обременённая заботами о благосостоянии, карьере, престиже, деньгах. Трудная жизнь духовного возмужания. В обратный путь отправляются в десять вечера …»

Автор не сомневается, что представленные в статье издания несомненно привлекут внимание тверского читателя, надеется, что они вызовут интерес не только у краеведов, но и для молодого поколения станут необходимым ресурсом в деле духовно-нравственного воспитания.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Постановление ЦИК и СНК СССР «О внесении изменений в действующие уголовно-процессуальные кодексы союзных республик» от 1 декабря 1934 г.

2. Закон РСФСР «О реабилитации жертв политических репрессий» от 18 октября 1991 года
3. Возвращение к правде (Из истории политических репрессий в Тверском крае в 20-40-е и в начале 50-х годов). Документы и материалы: Тверь: Центр документации новейшей истории, 1995.
4. Михайлова Т.М. Гуттаперчевое небо: Сб. ст. – Тверь: Твер. гос. ун-т, 2010.
5. Татьяна Михайлова. Ржев – город воинской славы. – Торонто: Altaspera, 2014.
6. Материалы к биобиблиографическому указателю «деятели русской православной церкви и тверская земля». Хухарев В.В., Горшкова С.Е., Богатырёв А.А., Гурин А.Б. Православная педагогика и православная культура: история, традиции и современность. 2009. № 3.
7. «Верхневолжье православное»: Тверь, 2007. – № 1.
8. «Тверская жизнь»: Тверь, 2004. –16 ноября.

Н.В. Овчинникова
Тверь, Россия

КАЛЯЗИНСКИЙ КНИГОТОРГОВЕЦ МИХАИЛ ПЕТРОВИЧ ОВЧИННИКОВ

Жизнь, трудовая деятельность М.П. Овчинникова являются основным содержанием этой статьи. В ней рассказывается о его заслугах в области книгопечатания, развития издательского дела в Тверской губернии. Торговля книгами, развитие печатного дела стали основными направлениями его деятельности.

Ключевые слова: купец, торговля, книгопечатание, издательское дело, духовенство, дворяне, сословие, Евангелие, провинция.

N. V. Ovchinnikova
Tver, Russia

KALYAZINSKY BOOKSELLER MICHAEL P. OVCHINNIKOV

Life, work of M.P. Ovchinnikov is the main content of this article. It tells of his achievements in the field of printing, the development of the publishing industry in the Tver province. Book trade, the development of printing were the main areas of his activity.

Keywords: merchant, trade, printing, publishing, the clergy, the nobility, estate, Gospel Province.

Михаил Петрович Овчинников родился в 1776 г.[1] в уездном городе Калязине Тверской губернии. Он был сыном купца, торговавшего зерном и мукой. В семье было еще двое детей: сын Иван и дочь Ирина [2].

В архивном фонде Тверской ученой архивной комиссии сохранилась записная книга, его отца Петра Михайловича, начатая им 1 июля 1782 г. [3]. Это деловая тетрадь, в которой купец записывал количество товара, его цену, а также где, сколько, кому и что продано.

Бумага в то время была дорогой и использовалась максимально. На одном и том же документе можно встретить тексты различного характера, написанные разным почерком. Записная тетрадь Петра Михайловича не исключение. Свободные от счетов места заполняет «Проповедь свияжского архимандрита Димитрия Сеченова, сказанная им в придворной церкви в Москве 8 июля 1742 г. в присутствии императрицы Елизаветы Петровны в день явления чудотворной иконы пресвятой Богородицы в Казани», которую купец переписал с книги, изданной в Московской типографии в 1746г. Здесь же выписано несколько цитат из различных религиозных произведений, в том числе из книги Симеона Полоцкого «Обед душевный», в комментарии к которому Петр Михайлович написал: «Великое писание Божье добро и приятно есть» [4].

В той же записной книге содержатся тексты, написанные рукой его старшего сына Михаила Петровича – отрывки из истории разорения Иваном Грозным Новгорода [5] и истории отречения от наследства царевича Алексея Петровича [6]. Переписывание от руки понравившихся текстов было в ходу. В фонде купцов Овчинниковых сохранилась тетрадь с текстами религиозного характера, переписанными несколькими калязинскими обывателями, в том числе Андреем Прохоровичем Балакиным и Василием Михайловичем Дульщиковым [7].

Петр Михайлович умер 24 марта 1806 г. в возрасте 49 лет [8]. Он оставил детям построенный им трехэтажный каменный дом, на Московской улице г. Калязина, несколько пустошей за пределами города и большое количество долгов.

13 июня 1811 года произошел полюбовный раздел имущества между его детьми. Михаилу досталась правая часть дома, Ивану – левая. Поровну были поделены и пустоши. Сестре, Ирине, вышедшей к тому времени замуж, выделялась недоданная часть приданого. Мать их Ирина Петровна получила право жить в доме у сыновей. Тот сын, у которого она решала жить, должен был кормить, поить, одевать и обувать мать. Другой же обязан был выплачивать ей ежегодно по 17 рублей [9].

После смерти отца финансовое положение братьев пошатнулось. Необходимость выплачивать долги, оставшиеся после Петра Михайловича заставили их в июле 1815 г. сдать дом в наем содержателю питейных сборов Степану Александровичу Нилову [10]. В 1817 г. Михаил и Иван продали дом купцу Павлу Тимофеевичу Сарбунову [11]. К тому времени оба брата числятся в мещанском сословии.

В отличие от других представителей рода Овчинниковых, которые находили себе жен в купеческо-мещанской среде г. Калязина, Михаил Петрович еще при жизни отца 20 января 1802 г. женился на дочери священника погоста Предтечи Кашинского уезда Екатерине Васильевне[12]. Возможно, познакомился он с ней или с ее отцом Василием Петровичем в Калязине, куда священник приезжал читать проповеди в Николаевском соборе [13]. В семье Михаила Петровича было четверо детей: Николай, Василий, Ольга и Евдокия (дома ее называли Авдотьей). Вместе с ними до своей смерти жила мать Михаила Петровича, Ирина Петровна, а после того, как его старшего сына Николая в 1830 г. рекрутировали в армию, Михаил Петрович взял к себе одного из внуков, сына Николая, Алексея [14].

Как и отец, Михаил Петрович всю свою жизнь занимался торговлей. Но он выбрал для себя несколько необычный для небольшого провинциального города первой половины XIX века вид торговли – книготорговлю.

Этот вид торговли предполагал серьезное изучение рынка книжной продукции. Михаил Петрович знакомился с вышедшими книгами через объявления, печатавшиеся в «Московских ведомостях» [15] и присылаемые ему каталоги, сам ездил в Москву, обходил книжные лавки, типографии, знакомился с их хозяевами, составлял списки заинтересовавших его книг.

Книготорговля в Москве в первой половине XIX в. была сосредоточена в самом центре на Никольской и примыкавших к ней улицах. Встречающиеся в документах Михаила Петровича имена книготорговцев и книгоиздателей, были хорошо известны в образованных кругах России. Интересно, что многие из них, так или иначе, были связаны с именем А.С.Пушкина. Например, Александр Сергеевич Ширяев совместно с Александром Филипповичем Смирдиным, купили у А.С. Пушкина право на издание «Бахчисарайского фонтана», Ширяеву же был продан тираж «Братьев разбойников» [16].. Смирдин сыграл большую роль в издании и распространении книг Пушкина. Он же осуществил первое отдельное издание «Евгения Онегина» [17]. Издатель и владелец типографии С. Селивановский, типография которого помещалась на углу Большой Дмитровки и Столешникова переулка, предлагал Пушкину купить у него право на повторное издание «Русалки», «Кавказского пленника» и «Бахчисарайского фонтана» [18].

М.П. Овчинников разыскивал необходимые ему книги, составлял подробные списки, дающие представление о том, какой литературой торговали книжные лавки Москвы в то время.

Среди упоминаемых в списках и переписке книг можно встретить проповеди и жития святых, историческую и мемуарную литературу, художественные произведения.

В одном из них, есть такая запись: «Театр света или изображение достопамятных происшествий древних и новых времен. 8 частей, в большую осьмую долю листа с 38-ю картинками, более 5300 страниц. У Хрусталева Осипа Ивановича. Хороша. 27 руб.» [19].

О книге С.И. Ушакова «Деяния российских полководцев и генералов, ознаменовавших себя в достопамятную войну с Франциею в 1812, 1813, 1814, и 1815 годов», вышедший в Петербурге в 1822 г. и взятой для прочтения у книготорговца Ляхова, Михаил Петрович пишет более подробно. Он перечисляет полководцев, боевому пути которых посвящен четырехтомник, указывает количество страниц и портретов в каждой части [20].

У Василия Васильевича Логинова державшего книжную лавку на Никольской улице Михаила Петровича заинтересовали книги «История Малой России» Д.Н. Бантыш-Каменского, напечатанная в 1822 г. в типографии С. Селивановского, «Сказание князя Курбского» изданное в 1833 г. историком Н.Г. Устряловым, первый русский исторический роман «Юрий Милославский или русские в 1612 году» М.Загоскина [21]. В конце списка книг выписанных в Синодальной типографии Овчинников пишет: «Взять синодальные реестры 1827 и 1828 и 1829 и 1830 годов для выбору и покупки книг» [22]. В одной из записок, он отмечает, что книгу «Памятник веры», изданный в Москве в 1838 году, можно приобрести в типографии Селивановского.[23]. В другой сообщается, что книгу преподобного Никона игумена Черной Горы спрашивал Дмитрий Степанович Верещагин сын калязинского купца Степана Устимыча [24].

У владельцев лавки «Российские книги, географические атласы, ланд карты и планы» в Китай-городе, Ивана Петровича и его сына Петра Ивановича Глазуновых, калязинский книготорговец нашел «Роспись российским книгам для чтения из библиотеки Смирдина, систематическим порядком расположенные», вышедшую в Петербурге в 1829 г. [25].

Иногда спискам предшествуют не только фамилии владельцев, но и адреса лавок. «У Андрея Васильевича Глазунова с братьями в доме Шевалдышева во втором этаже на Никольской улице и в книжной лавке на углу номер 1 и 2-й, противу Казанского собора» [26]. Здесь Михаил Петрович занес в списки «Жизнеописание Александра Андреевича Баранова, главного правителя российских войск колонии

в Америке», первые издания «Ледяного дома» Лажечникова и «Конька-горбунка» Ершова [27].

В не датированной записке, книготорговец пишет: «У Ильинских ворот найти лавку Осипа Ивановича Хрусталева. В Москве мне приятель, который меняет книги» [28].

Приобретал он и любимые в народе лубочные издания, которыми торговали на сельских ярмарках. 9 мая 1816 г. Ширяев выслал по просьбе Михаила Петровича «Житие Блюхера», упоминаемое Некрасовым в поэме «Кому на Руси жить хорошо» [29].

Книготорговец заботился о качестве заказанных им книг. Одному из перечней предшествует такое указание: «Выслать книги в город Калязин гражданину Михаилу Петровичу Овчинникову нижеследующие во всякой исправности как бумаги равно и печать ясной и не было бы драных листов, иначе обращены будут вам обратно» [30].

Заказчиками книг становились калязинские купцы, духовенство чиновники и дворяне. Последние не всегда аккуратно рассчитывались за полученные книги. В записке переданной женой Михаила Петровича 23 июня 1832 г. одному из них книготорговец писал: «Ваше благородие Николай Иванович. Купленные Вами у меня генваря 15 дня Плутарх и «Письма русского офицера» за тридцать рублей, да старых «Анекдоты Фридерика» три руб. Причитается получить 33 руб.». Он просил заказчика, передать ему деньги через жену. На обороте записки заказчик написал, что отдаст деньги после получения двух последних частей Плутарха [31].

Часть книг Михаил Петрович передавал калязинским обывателям для продажи на сельских ярмарках. В расписке, выданной 15 марта 1823 г. Василием Матвеевичем Дульщиковым написано: «взято мной книг у Михаила Петрова Овчинникова для продажи суммой на пятьдесят рублей, которые я должен доставить безодоговорочно или книги обратно доставить» [32].

Книжная лавка Овчинникова была не только местом продажи книг, но и библиотекой, из которой горожане могли брать их на время для прочтения.

В одной из записок сообщается о двух книгах, «Беседы на бытие» Иоанна Златоуста и «Историческое описание жизни Якова де Леформа и Гордона Патрикеева вместе в одной книге», которые дочь Михаила Петровича Авдотья в апреле 1835 г. снесла для прочтения купцу Никите Ивановичу Коровкину[33]. В расписке Якова Гладицына от 30 мая 1839 г., перечислены три книги, взятые им для чтения: «Жизнь и приключения Артемия Араратского», поэма «Рихардет» и

«Храбрый философ Лев Андреевич Громин» [34]. В феврале 1842 г. Михаил Петрович сам отнес для чтения несколько книг религиозного характера священнику Федору Ивановичу Богоявленскому[35]. В записке 1843 года торговец записал, что 28 сентября «взял землемеров отец 4 книги читать» [36].

В свою очередь и сам Михаил Петрович брал для прочтения книги у других лиц. В записке бежецкого купца Александра Ивановича Крюкова, тот просит вернуть ему «Толковое Евангелие» [37]. В конце одного из списков книг, имеется следующая запись: «Были у меня книги священника Иоанна Стефановича Белюстина Николаевского собора, ему подаренные Федором Лукичем Морошкиным. Хороши» [38]. Речь здесь идет о двух первых томах книги Н.С. Арцибашева «Повествование о России» вышедшей в Москве в 1838 г. [39].

В торговле книгами Михаилу Петровичу помогали жена и дети. Младший сын Василий занимавшийся торговлей на сельских и городских ярмарках в письме, отправленном 15 апреля 1844 г. из Москвы писал отцу: «Уведомляю Вас батюшко. Посылаю книги две и там какие будут книги нужны и поеду домой поторговавшись, Вы можете уведомить письмом» [40]. В письме отправленном 27 сентября 1844 г. он писал: «Поехал за шерстью и буду в Калязине скоро, недели три не более. Книги куплю, поеду чрез Москву. Я думаю, время терпит» [41].

Последние по времени выхода книги, из списков М.П. Овчинникова, относятся к 1845 г.[42]. Возможно, Михаилу Петровичу пришлось прекратить торговлю после 25 августа 1846 г., когда пожар уничтожил в Калязине гостиный двор и торговые ряды. Белюстин так писал об этом событии: «Спасти успели весьма немногие и весьма немногое. Большая часть товаров истреблена огнем. Следствием было то, что две трети торговцев лишились всякой возможности продолжать свои дела» [43].

3 мая 1848 г. умерла жена Михаила Петровича. О смерти Екатерины Васильевны он сообщил в городское правление [43].

Сам Михаил Петрович пережил ее на один год и умер в 1849 г.[44]. После его смерти кроме одежды и оловянной посуды, наследникам он оставил книги [45].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. ГАТО. Ф.160. Оп.1. Д.17743. ЛЛ.8 об.,9.
2. ГАТО. Ф.160. Оп.1.Д.17728. Л.32.
3. ГАТО. Ф.103. Оп.1. Д.3138.
4. ГАТО. Ф.103. Оп.1. Д.3138. ЛЛ.2, 3 – 7, 8об. – 9, 10 – 14.

5. ГАТО. Ф.103. Оп.1. Д.3138. ЛЛ.7об., 8.
6. ГАТО. Ф.103. Оп.1. Д.3138. ЛЛ.9,14об.,15.
7. ГАТО. Ф.1062. Оп.1. Д.10.
8. ГАТО. Ф.160. Оп.1. Д.21873. Л.149.
9. ГАТО. Ф.169. Оп.1. Д.2181. ЛЛ.72об. – 73об.
10.ГАТО. Ф.169. Оп.1. Д.2208. ЛЛ.7об,8.
11.ГАТО. Ф. 169. Оп.1 Д.179. ЛЛ. 6об.,9.
12.ГАТО. Ф.160. Оп.1. Д.21873. Л.18.
13. ГАТО. Ф.160. Оп.1. Д. 16389. ЛЛ.348 - 350.
14. ГАТО. Ф.169. Оп.1. Д.388. Л.1,1об.
15. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. ЛЛ.14 -15об.
16. Смирнов-Сокольский Н.П. Рассказы о прижизненных изданиях Пушкина. – М., 1962. С.81, 150.
17. Смирнов-Сокольский Н.П. Рассказы о прижизненных изданиях Пушкина. – М., 1962. С.216.
18. Гессен С.Я. Книгоиздатель Александр Пушкин. – М., 1987.
19. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.2.
20. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.22 – 23.
21. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.14. 15об.
22. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.10.
23. ГАТО. Ф.1062. Оп.1. Д.9. Л.7.
24. ГАТО. Ф.1062. Оп.1. Д.9. Л.4.
25. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.24об.
26. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.17.
27. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.18.
28. ГАТО. Ф.1062. Оп.1. Д.9. Л.3.
29. ГАТО. Ф. 1062. Оп.1. Д.5. Л.1.
30. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.25.
31. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.3. Л.1
32. ГАТО. Ф.1062. Оп.1. Д.7. Л.3об.
33. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.1. Л.4
34. ГАТО. Ф.1062. Оп.1. Д.8. Л.2.
35. РГАЛИ. Ф.1800. Оп. 1. Д.1. Л.5.
36.РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д. 2 Л.28об.
37. РГАЛИ. Ф.1800. Оп. 1. Д. 5. Л.1.
38. РГАЛИ. Ф. 1800. Оп.1. Д.2. Л.23.
39. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.7. Л.1.
40. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.7. Л.2.
41. РГАЛИ. Ф.1800. Оп.1. Д.2. Л.27.
42. Белюстин И.С. Записка о городе Калязине // Забытые страницы истории. Книга II. – Калязин, 2006. С.33, 34.
43. ГАТО. Ф.464. Оп.1. Д.340. Л.27об.
44. ГАТО. Ф.312. Оп.6. Д.759. Л.327.
45. ГАТО. Ф 169. Оп.1. 1. Д.388. Л.3.

М.В. Краснова
Тверь, Россия

ХРАМ – МУЗЕЙ ШИРИНСКОГО-ШИХМАТОВА В ОСТРОВКАХ

Недалеко от Вышнего Волочка, на берегу озера Имоложье, находилась усадьба под названием Островки. Владельцем ее являлся князь Андрей Александрович Ширинский-Шихматов.

В начале XX века князь Андрей Александрович занимал должность предводителя дворянства и почетного мирового судьи Вышневолоцкого уезда. Позже служил Эстлянским, Симбирском вице-губернатором и Саратовским губернатором. Государственную службу князь совмещал с коллекционированием предметов старины и археологическими исследованиями. Для размещения своей коллекции он в Островках построил храм – музей в честь Успения Божьей Матери.

Храм – музей в Островках был первым в России храмом, специально спроектированным и построенным для экспонирования церковно-археологических древностей. Он удивлял знатоков не только редкостью предметов, но и богатством отделки.
Ключевые слова: Вышний Волочок, усадьба Островки, князь Андрей Александрович Ширинский-Шихматов, Храм – музей.

M.V.Krasnova
Tver, Russia

THE TEMPLE – MUSEUM OF SHIRINSKY-SHIKHMATOV

Near Vyshny Volochyok, on the bank of Imolozhye's lake, there was an estate under the name Ostrovki (Islands). Her owner was the prince Andrey Aleksandrovich Shirinsky-Shikhmatov.

At the beginning of the XXth century the prince Andrey Aleksandrovich held a position of the leader of the nobility and the honourable magistrate of the Vyshnevolotsky district. I served as Estlyansky, Simbirsk the vice governor and the Saratov governor later. The prince combined public service with a collecting of subjects of old times and archaeological researches. For placement of the collection he built the temple – the museum in honor of the Assumption of the Mother of God.

The temple – museum in Ostrovki was the Russia's first temple which is specially designed and built for exhibiting of church and archaeological antiquities. It surprised experts not only a rarity of subjects, but also richness of finishing.
Key words: Vyshny Volochyok, estate under the name Islands, the prince Andrey Aleksandrovich Shirinsky-Shikhmatov, temple – museum.

Усадьба Островки одна из немногих, сохранившихся в Вышневолоцком районе, усадеб – дач. Расположена она в лесу, на южном берегу большого залива озера Имоложье. Строительство ее началось в середине XIX века и закончилось в начале XX века, когда ее владельцем стал князь Андрей Александрович Ширинский-Шихматов. При нем окончательно сформировался уникальный архитектурный ан-

самбль усадьбы – несколько слитых между собой разновременных и различных по стилю и материалу построек, стоящих в одну линию.

При князе усадьба превратилась в один из провинциальных культурных центров России. В это время в ней располагались ценная коллекция древнерусского искусства Ширинского-Шихматова, его прекрасная библиотека, архив и главное, единственный в своем роде художественный храм - музей церковных древностей. Истоки этого явления можно найти в биографии и в характере самого князя.

Андрей Александрович Ширинский-Шихматов принадлежал к старинному княжескому роду Ширинских-Шихматовых, ведущему свое начало от беев Ширинских, которые имели обширные владения по реке Волге, были завоевателями Крыма. Они до конца XVIII века считались «знаменитейшими и сильнейшими из всех», и «составляли в народном собрании первейшую степень». Один из беев Ширинских выехал в Россию. Его потомки (от правнука Шихмата (в священном крещении Василия)) в начале XVI века находились на государевой службе и приняли православие. В 1836 году род Ширинских-Шихматовых Сенатом был окончательно утвержден в княжеском достоинстве.

Наиболее известными представителями этого рода являлись Сергей Александрович (иеромонах Аникита) и Платон Александрович. Князь Сергей после окончания Морского кадетского корпуса в 1800 году, прослужив на флоте четыре года, вернулся в корпус воспитателем и занимал эту должность до 1827 года. Одновременно с этим писал стихи духовного и патриотического характера. В 1809 году Академия наук избрала его своим действительным членом, а в 1817 году он получил от нее большую золотую медаль с надписью: «Отличную пользу Российскому слову принесшему». В 1828 году поселился в Юрьевском монастыре, где принял постриг. В 1834 году монах Аникита отправился в Палестину. Умер в 1837 году на должности настоятеля церкви при русской миссии в Афинах [1].

Платон, так же как и его старший брат, получил образование в Морском кадетском корпусе, прослужил несколько лет на флоте, в Военном министерстве. Через своего брата он познакомился с адмиралом Шишковым, министром народного просвещения, который определил Платона Александровича на должность директора канцелярии министра. Карьера Ширинского-Шихматова стала стремительно развиваться. Он был избран в действительные члены Академии наук, назначен директором департамента, товарищем министра, а в 1850 году министром Народного Просвещения и эту должность зани-

мал до своей смерти. По отзывам современников, князь Платон был «добр и по природе и убеждению христианин, справедлив, прост и добродушен». Но под влиянием революционного движения деятельность его на посту министра носила ярко реакционный характер.

Их племянник, отец Андрея Ширинского-Шихматова, князь Александр Прохорович (1822 - 1884) повторил их путь. Начал службу в 1830-е годы на Черноморском флоте, затем перешел в Министерство народного просвещения. Стал попечителем учебных округов: Виленского, Киевского и Московского. Закончил службу товарищем министра народного просвещения и сенатором [2].

Таким образом, мы видим, что князь Андрей Александрович родился в семье, члены которой последовательно занимали крупные должности по Министерству народного просвещения, отличались чрезвычайной набожностью и фанатичной приверженностью к самодержавию.

Андрей Ширинский-Шихматов так же сделал неплохую для своего времени карьеру. Он получил образование в Императорском училище правоведения и службу начал в 1892 году по линии министерства внутренних дел. В 1898 году он был причислен к канцелярии обер-прокурора Синода. В начале XX века занимал должность предводителя дворянства и почетного мирового судьи Вышневолоцкого уезда Тверской губернии. В 1903 – 1904 годы он прокурор Московской синодальной конторы и сенатор, в 1905 году – товарищ обер-прокурора, а в 1906 году – обер-прокурор Синода, с 1907 года – присутствующий член Государственного Совета [3]. В 1908 году князь Андрей был назначен Эстляндским вице-губернатором, а в марте 1909 года перемещен на ту же должность в Симбирскую губернию. В 1913 году стал Саратовским губернатором.

Андрей Александрович не был обычным чиновником, хотя служебное положение играло большую роль в его личной иерархии ценностей. Государственную службу князь совмещал с благотворительностью, коллекционированием и археологическими исследованиями. Большую известность он приобрел как медвежатник и кинолог, и как автор книг: «Альбом северных собак (лаек)» (1895), «По медвежьим следам. Очерки» (1900), «Особое мнение члена Комиссии по пересмотру ныне действующего закона об охоте» (1901), «В свободную минуту. Рассказы» (1904), «Медведь и медвежья охота» (1927) и др. Например, вся выручка от издания «Альбома северных собак» поступила на устройство колонии для прокаженных в Якутской области.

Князь Ширинский-Шихматов был глубоко верующим человеком, о чем свидетельствует его близкое знакомство с отцом Иоанном Кронштадтским. В июне 1896 года отец Иоанн прислал в приходскую церковь Ширинского в селе Берёзки икону Иверской Божьей Матери, а князь Андрей Александрович заказал для нее прекрасный киот. Кроме того 4 февраля 1899 года отец Иоанн сам приехал в это село, где служил Божественную литургию. Народа было так много, что храм не вмещал в себя всех прибывших, и большая часть народа стояла в церковной ограде и близ нее. Во время обеда, как отмечал в своей «Летописи» священник березовской церкви Синицын, в имении князя Ширинского-Шихматова Иоанн Кронштатский сказал «глубокую по чувству речь о важности и величии священнического служения». Во второй раз имение Ширинского-Шихматова «Островки» отец Иоанн посетил 8 августа 1906 года, уже перенеся тяжелую болезнь [4].

Андрей Александрович являлся замечательным знатоком и исследователем древностей. В своем имении Островки он проводил раскопки обнаруженных поблизости курганов. А в 1903 году князь исследовал более восьмидесяти погребений в Федовском могильнике. Найденный курганный материал, он вместе с другими древностями из своей коллекции, передал в Тверской музей. В благодарность Совет музея постановил избрать князя почетным членом Совета и «предоставить в музее отдельную комнату для помещения пожертвованных им предметов» [5].

В ней хранились иконы, медные кресты, образки, складни, клейма, железные вериги, резные деревянные фигуры, царские врата, карнизы к царским вратам, русский гобелен конца XVII века, картоны с предметами из раскопок, произведенных в 1903 году и другие дары. Для хранения оставшейся части, князь в Островках построил здание из кирпича. Аттик над его входом украшен лепным гербом Ширинских-Шихматовых [6].

Князь Андрей Александрович как большой знаток церковного искусства сумел собрать богатейшую коллекцию икон, преимущественно XIII –XVII веков. В их числе была икона Успения Пресвятой Богородицы новгородского письма XIV – XV века. Коллекция со временем разрослась до таких размеров, что князь решил построить для нее каменную церковь, в которой можно было бы разместить наиболее ценные иконы. Эта мысль, несомненно, была поддержана церковной властью. Архиепископ Димитрий отмечал, что «не все церковные вещи удобно хранить в городских музеях, так как бого-

служебные сосуды, чтимые иконы и прочее, не могут быть служить предметом праздного любопытства православных мирян и нехристиан» [7].

Закладка усадебного храма состоялась 22 июня 1901 года не далеко от дома и парка, в лесу, около дороги на Боровно. Строил храм московский архитектор Федоров по типу суздальских церквей XII – XIV веков. Церковь по своей архитектуре являлась копией Преображенского собора в Переславле-Залесском. Дубовый иконостас представлял собой в миниатюре копию иконостаса московского Успенского собора, скомпонованного художником Горностаевым. Дубовые клиросы были сделаны учениками Строгановского училища в стиле XIII века. Изразцы печей – точная копия изразцов, отрытых при раскопках в Херсонесе Таврическом. Они были специально изготовлены на заводе Мамонтова. Стенной орнамент исполнили художники Парамонов и Болотов. Священные изображения были написаны учениками Репина Альбрехтом и Федоровым. Как отмечали современники вся живопись и орнамент по своему стилю и характеру представляли удивительную гармонию. А стенная живопись могла служить образцом того, как следовало расписывать православные церкви в византийско-русском стиле.

1 декабря 1904 года состоялось освещение храма во имя Успения Богородицы. На торжестве присутствовали: попечитель Архивной комиссии тверской губернатор князь Н.Д. Голицын, председатель комиссии И.А.Иванов, правитель дел И.А.Виноградов, члены комиссии П.А.Алексеев и Ю.Г.Гендуне. Освещение совершал архиепископ Тверской и Кашинский Димитрий (Самбикин) в сослужении с местным приходским духовенством [8].

При храме-музее было одно захоронение – могила сына основателя. Храмовый комплекс окружали кусты жасмина, сирени, плакучей ивы, посаженные вдоль металлической ограды.

Из-за собранных хозяином великолепных коллекций церковной утвари, картин, икон, часть которых с 1904 года находилась в художественном храме - музее церковных древностей, усадьба Островки с 1900 по 1907-й год носила статус «временно-заповедной» [9].

После 1917 года церковь была разграблена, могила варварски уничтожена. В начале 1920-х годов значительная часть предметов искусства, интерьера, оружия и церковной утвари из усадьбы Островки поступила в фонды Тверского музея. Почти все они погибли в годы Великой Отечественной войны. Осталась лишь небольшая часть.

Успенский храм в 1930-е годы был взорван и сохранился в руинированном состоянии.

В предложенной историком музейного дела М.Е. Каулен классификации «различных подходов к экспонированию культовых памятников архитектуры» храм - музей в Островках принадлежит к группе храмов - музеев специально спроектированных и построенных для экспонирования церковно-археологических коллекций. Исследователь отметила уникальность этой группы, ибо таких музеев в России были единицы [10].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Русский Биографический словарь. Издаваемый Императорским Русским Историческим обществом. – С. – Петербург. Типография Главного Управления Уделов, Моховая, 40, 1911. - /Репринтное воспроизведение «Аспект Пресс. Москва», 1999 г./ - С. 303-304.

2. Русский Биографический словарь. Издаваемый Императорским Русским Историческим обществом. – С. – Петербург. Типография Главного Управления Уделов, Моховая, 40, 1911. - /Репринтное воспроизведение «Аспект Пресс. Москва», 1999 г./ - С. 301-304.

3. Мельников В.Л. Частные музейные собрания XIX – XX веков на примере коллекции предводителя Вышневолоцких дворянства князя П.А.Путятина. / «Вышний Волочек – от прошлого к будущему» - научно-практическая конференция, посвящение 570-летию первого письменного упоминания о Вышнем Волочке. – Тверь: ООО «ТУСИ», 2007. – С.16.

4. Соловьева Ф.Б. Из истории села Березка. / Вышневолоцкий историко-краеведческий альманах. ВИКА. №3. Вышний Волочек, 1999. – С. 16 – 17.

5. Тверской музей и его приобретения в 1906 году. - Тверь, Типография губернского правления,1906. – С. 6.

6. Памятники архитектуры Тверской области. Книга 2. Книжно-издательский отдел ОАО «Тверское княжество», Тверь. 2002. – С. 262 – 263.

7. Сборник статей и документов изданных ТЕИАК. За первый год существования и деятельности комитета. – Тверь: Типография губернского правления, 1903. – С. 6.

8. Журнал 98-го заседания Тверской ученой архивной комиссии. 20 декабря 1904 года. – Тверь, Типо-литография Н.М.Родионова, 1909. – С. 2-7.

9. Мельников В.Л. Частные музейные собрания 19 – 20 веков на примере коллекции предводителя Вышневолоцких дворянства князя П.А.Путятина. – С. 17.

10. Мельников В.Л. Частные музейные собрания XIX – XX веков на примере коллекции предводителя Вышневолоцких дворянства князя П.А.Путятина. – С.18.

В ПОМОЩЬ ПРЕПОДАВАТЕЛЯМ

Л. С. Быша
Тверь, Россия

МИР МУСУЛЬМАНКИ КАК «ДРУГАЯ» КУЛЬТУРА (НА ПРИМЕРЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ БЕДУИНСКОЙ ЖЕНЩИНЫ В ИССЛЕДОВАНИИ Л. АБУ-ЛУГХОД)

Статья посвящена книге «Writing women's worlds: Bedouin stories» («Письмо из мира женщин: Истории бедуинов»), автор Лила Абу-Лугход (р. 1952). Цель автора книги как антрополога – использовать детали и сведения о жизни отдельных людей, чтобы представить культуру бедуинских мира и мира женщин в частности.

Ключевые слова: бедуинский мир, гендерные различия, этнография, арабо-мусульманское общество, Бог, Аллах, жизнь бедуинской женщины.

L.S. Bisha
Tver, Russia

MUSLIM WORLD AS "OTHER" CULTURE (FOR EXAMPLE, DAILY BEDOUIN WOMEN STUDY L. ABU-LUGHOD)

The article is devoted to the book «Writing women's worlds: Bedouin stories», the author Lila Abu-Lughod (born 1952). The purpose of the author as an anthropologist using details and informating about the lives of individuals to represent the culture of the Bedouin world and the women in particular.

Keywords: Bedouin world, gender disparities, ethnography, the Arab-Muslim society, God's Messenger, the life of the Bedouin women.

Лила Абу-Лугход (р. 1952) – американка с палестинско-еврейским происхождением, профессор антропологии, женских и гендерных исследований в Колумбийском университете в Нью-Йорке, специалист по арабскому миру. Она является автором семи книг, большинство их которых написаны на основе долгосрочного этнографического исследования и охватывают такие темы, как настроения и «поэзия» национализма и средств массовой информации, гендерная политики и политика памяти [1].

Ее книга «Writing women's worlds: Bedouin stories» («Письмо из мира женщин: Истории бедуинов») предназначена представить в виде этнографического повествования женских историй критику этнографической типизации. Цель автора как антрополога – использовать детали и сведения о жизни отдельных людей, чтобы представить культуру бедуинских мира и мира женщин в частности, избегая обобщений. Полученная серия рассказов организована вокруг пяти тем, связанных с изучением положения женщин в арабском мире: патрилинейность, многоженство, воспроизведение, патрилинейный брак, «честь и стыд».

Эта книга рассказывает о некоторых женщинах в маленькой бедуинской общине в Египте. Она состоит из бесед, рассказов, дискуссий, песен, воспоминаний, эссе, которыми эти женщины делились друг с другом или с автором. В книге автор попытался представить общий анализ социальной жизни, морали и поэзии в этом обществе с акцентом на гендерные отношения.

Абу-Лугход применяет стиль этнографического письма, показывающий жизнь такой, какой ее проживали люди («life as lived»). Важнейшим аспектом представленного образа жизни является то, каким он был схвачен в «истории». Автор фиксирует ритм бесед, темп голоса, то снижающегося до шепота, то поднимающегося до драматических нот, варианты экспрессии, метафоры, подробности, изложенные со всей «бурей» деталей. Это своего рода голос бедуинских женщин, записанный женщиной-этнографом, этнография рассказов и бесед («an ethnography of narratives and conversations») [2: 29], этнография частностей («ethnographies of the particular») [2: 46], составленная из повседневных историй.

Автор предлагает вызов трем видам конструкций: стандартным антропологическим обобщениям социальной структуры и культуры; общей феминисткой интерпретации гендерных отношений в незападных обществах; широко распространенным представлениям об арабо-мусульманском обществе. Так, например, многоженство, по мнению западного мира, – это институт угнетения женщин в том смысле, что он причиняет им дискомфорт, но, подчеркивает Л. Абу-Лугход, это не обязательно доставляет удовольствие мужчинам, что нашло отражение в западных фантазиях о гареме [2: 38].

Автор концентрируется на передаче повествования от первого лица, на том, чтобы передать чужую «живую» речь, не отягощая слова женщин своими комментариями. Обратная техника, по ее мнению, добавила бы правдоподобности, однако увела внимание от самих историй. Как отмечает Р. Бехар, в то время как слова женщин могут не говорить сами за себя, комментарии, их сопровождающие, часто говорят мимо них, намеренно искажая их смысл [3: 226-227].

Мы слышим бедуинских женщин, язык которых насыщен религиозными ссылками. Они не говорят о смерти, болезнях или несчастьях, не предварив свои замечания фразами «Пусть Бог пройдет между нами», «Пусть это обойдет вас стороной», «Пусть это случится с вашим врагом» [2: 52]. Эти речевые практики говорят о постоянном присутствии и ощущении Бога в повседневной жизни бедуинской женщины.

Пример стареющей основательницы рода Мигдим и ее семьи показывает, насколько религиозна их внутренняя жизнь. Ослепшая, она спрашивает о часах, чтобы определить время молитвы, наощупь она ищет четки и расстилает коврик, произнося молитвы о благополучии мусульманского мира. Невестка Мигдим в родах просит принести ей горсть земли с могилы местного святого, и ее 10-летняя дочь плачет на этой могиле, умоляя помочь ее матери. В комнату, где горит ладан, акушерка входит со словами: «In the Name of God the Merciful, the Compassionate» [2: 75]. («Во имя Бога милостивого, милосердного»). Их жизнь наполнена религиозным смыслом, который не заключается лишь в следовании традиции, а является сутью их бытия, тем, через что они осмысляют себя и мир.

Л. Лугход пытается опровергнуть общее место о патрилинейном устройстве мусульманского общества (бедуинского в частности). Она апеллирует к следующей арабской притче: «A man came to God's Messenger and said, "O Messenger of God, who is most entitled to the best of my friendship?" The Prophet said, "Your mother." The man said, "Then who?" The Prophet said, "Your mother." The man further said, "Then who?" The Prophet said, "Your mother." The man said again, "Then who?" The Prophet said, "Then your father"»[2: 37] («Человек пришел к посланнику Аллаха и сказал: «О посланник Аллаха, кто более всех заслуживает моей дружбы?». Пророк ответил: «Твоя мать». Человек спросил: «Кто еще?». Пророк ответил: «Твоя мать». Человек спросил: «Кто еще?». Пророк ответил: «Твоя мать». Человек снова спросил: «Кто еще?». Пророк ответил: «Твой отец»). Мы обнаруживаем, что содержание притчи ярко демонстрирует контраст между социальными предписаниями и традицией, укорененной в восточном мире.

Несмотря на то, что за мужчиной закреплен статус носителя авторитета и власти в мусульманском обществе, женщина в нем не всегда выступает обделенной в правах. Она может активно бороться против вступления в брак с незнакомым человеком, самоотверженно идя против обоюдного намерения семей, против традиции, нивелируя обычай и, что самое главное, добиться успеха, заставив смириться с ее решением всех противников ее воли. Так, например, Мигдим вспоминает, как убежала из дома после того, как родственники ее планируемого жениха уже закололи овец – знак подписания брачного договора. В ответ на угрозы отца лишить ее жизни она сутки провела в овраге, обмазав себя черной краской, приготовленной для брачного шалаша, и голодала в течение 12 дней. Никто из ее близких и род-

ственников экс-жениха больше не поднимал вопрос о свадьбе [2: 38-40].

Эта история может демонстрировать, что женщина имеет право участвовать в решении своей судьбы, что она не беззащитна и не бесправна и способна сама строить свою жизнь, или же наоборот, быть исключением, которое лишь подтверждает правило, согласно которому в арабском мире закон устанавливает традиция, а женщину все же *выдают* замуж. Так или иначе, но она говорит о том, что женщина имеет возможность на личный выбор.

Бедуинская женщина, в свою очередь, наделена определенной властью в обществе и в каждой отдельной семье. Хозяйка дома, мать, старшая сестра – это представители, организующие общественную жизнь любой бедуинской семьи. Престарелая женщина имеет не меньший авторитет среди членов семьи, исполняя важные социальные функции в мире, где взаимные визиты родственников и друзей – неотъемлемая часть общественных отношений. Выступая как матриарх («the matriarch») большого рода, она почтенно ожидается на свадьбах, похоронах, у постели больного, на пиршествах в честь освобождения из тюрьмы или возвращения из паломничества к Мекке. Помимо всего этого, она не оставляет и своих домашних обязанностей: прядение, шитье, присмотр за скотом, – параллельно давая советы или качая на коленях внука. Ее повседневная жизнь вращается вокруг взрослых сыновей и дочерей, их супругов, детей и внуков.

В нужный момент бедуинская женщина способна принять на себя статус главы семьи, стать эмоциональным и духовным центром семейного круга (как было с Мигдим после смерти ее мужа). Она принимает важные решения, чтобы вывести семью из кризиса, берет на себя ответственность за всех членов семьи. Уже взрослые дети просят ее совета и могут проводить в ее обществе долгие вечера, чувствуя себя свободными от забот, научившись доверять в ее руки все свои проблемы.

Приобретя авторитет, она имеет право защищать права других женщин, более молодых и неопытных, подвластных доминанте со стороны мужчин. Например, Мигдим в принципе осуждает желание сыновей иметь больше одной жены, объясняя это рождающимся хаосом в отношениях и размытостью ответственности. Очевидно, что женщина Востока так же не приемлет положение второй или третьей жены, как и носительница западной культуры, стремящаяся к осознанию своей индивидуальности в «единичности», обеспечивающей ей определенные права и положение.

Как говорит Коран, «If you fear that you shall not be able to deal justly with the orphans, marry women of your choice, two or three or four; but if you fear that you shall not be able to deal justly (with them), then only one <…>. Quran 4:3 («Если вы боитесь, что не будете справедливы к сиротам, то женитесь на других женщинах, которые нравятся вам: на двух, трех, четырех; если же вы боитесь, что не будете одинаково справедливы к ним, то довольствуйтесь одной <…>». Коран 4:3). Отсылка к Корану дает нам представление о том, что полигамный брак не есть уставная традиция в мусульманской семье, количество жен определяется скорее этическими интенциями мужчины, а также их материальными возможностями. Очевидно, подобная «оговорка» дает женщинам основание осуждать институт многоженства, выступая за индивидуальные права каждой женщины как жены и матери.

Религиозное сознание Мигдим относит многоженство к категории греха: человек, имеющий много жен, отправится в ад, если не будет относиться к ним всем одинаково. Однако бедуинские женщины уверены, что мужчина не способен на это, что вызывает их критику в адрес полигамного брака.

Осознание бедуинских женщин своей независимости репрезентируют строки фольклорной песни «You who guards the female, you're fatigued» («Вы, кто охраняет женщину, вы устали…»), смысл которой они объясняют тем, что женщина не управляема, любой, кто попытается защитить ее, просто выбьется из сил, так как все, что она захочет, она сможет сделать сама, «she's smart and she can think» [2: 65] («она умна и она может думать»). Несмотря на то, что подобные стремления всячески подавляются мужским сообществом, они ярко демонстрируют женскую самодостаточность и ощущение своей полноценности, глубоко укорененной на ментальном уровне. Это подтверждается тем, что жизнь бедуинских женщин не ограничивается лишь бременем забот и домашних хлопот, это важная часть их повседневности, но не лишают себя беззаботного отдыха, часто собираясь вместе за пением шуточных песен, веселыми или грустными воспоминаниями, обсуждением последних новостей, играми с детьми.

Статус полноправной хозяйки дома приобретается не только в преклонном возрасте, им может обладать и молодая женщина. По словам сына Мигдим Сагра о его первой жене, «everything is hers [Gateefa's]. To this day she's the mistress of my house, she's the one with the last word, her requests are the ones honored. And it will be this way until she dies» [2: 79]. («Все в ее [Гатеефы] руках. По сей день она хозяйка моего дома, за ней последнее слово, ее просьбы уважаемы. И

так будет, пока она не умрет»). Л. Абу-Лугход выбирает для нас моменты речи, репрезентирующие не столько даже равенство между восточными мужчиной и женщиной, сколько готовность мужчины отдать жене свою роль, наделить ее статусом, не уступающим в значительности и самостоятельности.

Женщина этой культуры и женственна, и мужественна. Она будет сама рожать детей не потому, что по близости не окажется доктора или других женщин, а потому, что она в них не нуждается. «I gave birth to him alone. I had no one with me but God» [2: 42] («Я родила его в одиночестве. Со мной не было никого, кроме Бога»), – таковы воспоминания Мигдим о появлении своего третьего сына. В этом случае постоянное ощущение соприсутствия Бога в своей жизни дает этой женщине необыкновенную силу умиротворения и спокойствия – отпечаток, наложенный религиозным воспитанием.

О тяжелых днях Второй мировой войны, погромах от немецких самолетов, дыме и взрывах, окружающих их палаточный город, бедуинские женщины могут рассуждать, споря о том, на что были похожи парашюты, на которых спускались немцы: на материал их головных платков или на нейлон, из которого они делают нижние юбки. Они говорят о войне не как о страшном бедствии, а как о новой жизни, к которой пришлось приспосабливаться, умея видеть в ней позитивные моменты. Немецкие солдаты принудили их покинуть свой лагерь, забрать все вплоть до камней для приготовления пищи и увезли их в своих грузовиках в место близ холма Сиди Диман. Вот их воспоминание о той жизни: «What a great place! There was nothing good we didn't have. There were guavas and dates, tomatoes and cucumbers, watermelons and oranges ... everything. We were in the gardens. <…> We were happy»[2: 45] («Что за прекрасное место! Чего там только не было. Были гуава и финики, помидоры и огурцы, арбузы и апельсины ... всё. Мы были в саду <…>. Мы были счастливы». Они не сосредоточены на том, чего лишила их война, на смерти или разорении, а на том, что везде есть жизнь, что с ними их Бог. Они не слышали больше гудящих самолетов, и этого было достаточно, чтобы жить дальше. «We found everything in chaos» [2: 48] («Мы нашли мир в хаосе») – такова формула, соединившая обломки самолетов, автомобилей и пушек на выжженной земле.

Память о войне для них связана с трудностями родов, болезненностью ребенка, появившегося на свет в военном лагере, с его последующей худобой, вызывавшей печаль у родственников. Война – это то, что способно оправдать брак между близкими родственниками –

«брак в лагере» («marriage within the camp»), который они оценивают как способствующий укреплению родственных связей внутри семьи, в отличие от брака между дальними родственниками или чужими людьми: «If you marry far away someone can die and you won't hear about it. You don't hear about weddings, you don't hear about deaths. You're not there when anything happens» [2: 47] («Если вы женитесь далеко от дома, кто-то может умереть, и вы не услышите об этом. Вы не услышите о свадьбе, вы не услышите о смерти. Вас не будет там, когда что-нибудь произойдет»). Семейная жизнь заключается для них в ощущении соприсутствия во всем, что происходит с членами их семьи. Их желание делить общий кров, пищу, болезни, встречать появление новых людей и провожать умерших говорит о стремлении к событию, к тому, чтобы максимально ограничить пространство внутри семьи. В этом можно проследить влияние племенной организации, оставившей на мусульманских городах свой несомненный отпечаток [4: 62].

Несмотря на то, что в традиции пророка Мухаммеда «paradise lies under the feet of mothers» («рай находится у ног матерей»), женщина как мать не находит почитания в этой культуре, а рождение ребенка как процесс не является значимым событием. Во время родов женщина удаляется от людей, с ней остается только акушерка, как правило, просто уже рожавшая женщина. Однако в восприятии Л. Абу Лугход роды становятся тем, что объединяет женщин в негласно оформленный микромир «рождающих», демонстрирует проявление высшей женской солидарности. По словам этих женщин, «Men experience nothing compared to women – do they think giving birth is easy? It is as hard as war» [2: 76] («Мужчины не испытывают ничего, сравнимого с женщинами – они думают, что рожать легко? Это тяжело, как война»). Л. Абу Лугход показывает, что переживаемое ими рождение детей делает их близкими и зависимыми друг от друга, точно так же, как их объединяет общее хозяйство, повседневная жизнь, история.

Акушерство занимает в культуре бедуинских женщин особое место как категория праведности. Женщины, способные на такой труд, расценивают это, как Божий дар: «God made me one of those who doesn't feel disgusted delivering babies. Some people can't stand it» [2: 112] («Бог сделал меня одной из тех, кто не чувствует отвращения при появлении младенцев. Некоторые люди не могут этого вынести»). При этом она совершает это безвозмездно, полагая, что нет награды, подобной той, что Бог уготовал акушерке.

Уверенные в том, что дети – от Бога, они считают грехом оплакивание умерших детей. По их мнению, «for every tear you shed there will be one less drop of water in the jug your child brings to you in heaven» [2: 126] («Каждая слеза, пролитая вами здесь, убавит на одну каплю воды в кувшине, который ваш ребенок поднесет вам на небесах»). Ощущение непрерывности жизни переживается ими в убеждении отсутствия смерти. Религиозное сознание делает их жизнь более гармоничной, в силу чего решение проблем, основанное на вере, минует ряд рефлексивных трудностей.

Внутренняя жизнь бедуинов раскрывается Л. Абу Лугход благодаря непосредственной вовлеченности в круг их семейных взаимоотношений. Так, ее глазами мы можем увидеть одно из проявлений такого института, как «co-wife» (жены одного мужа). Старшая жена может испытывать неприятие к последующим, если они лишены тех качеств, которыми, по ее мнению, необходимо обладать, что создает особую напряженность между ними. Еще одним фактором может стать разница между статусом жен как носительниц изначально городской или бедуинской культуры. На этом стыке обнаруживаются различия в этических принципах, которые воспитывает в девушке атмосфера ее первой семьи. Так, вторая жена Сагра Азза, родом из Туниса, отличается пренебрежением к молитве и атрибутам одежды, положенным замужней женщине, склонностью к потере самообладания, отсутствием скромности (например, она может выйти на улицу с непокрытой головой и устроить скандал с соседями). При этом жены не испытывают чувства ревности, их ущемляет лишь несправедливость по отношению к ним со стороны супруга.

Конфликты между «co-wives», которые описывает Л. Абу Лугход, дают понимание важности семьи для человека и особенно для женщины. Азза, имея за спиной братьев, упрекает Гатеефу в отсутствии родственников, а это, по замечанию Л. Лугход, для их культуры означает быть уязвимым и изолированным, так как семья является важным источником собственной идентичности и поддержки. «For a woman, having brothers behind you allows you to stand tall in the world, and especially in your husband's community» [2: 95] («Для женщины наличие братьев обеспечивает ей высокое положение в мире и особенно в общине мужа»). Важным оказывается тот факт, что индивидуальность женщины определяется не ее личностью, а представителями ее семьи, а именно братьями.

В то же время Гатеефа – пример формирования самодостаточной личности при отсутствии отца и братьев, иными словами, пример, го-

ворящий об условности данного культурного принципа. Лугход называет ее самой выдающейся женщиной своего поколения в этой семье, умным рассказчиком, талантливой певицей, человеком здравого смысла и высоких моральных принципов, которые воплотились в ней как в старшей жене и матери с изяществом и достоинством. Она не следует принятому в массе, если считает это противоречащим ее моральному коду, но делает это с тактом и уважением традиционных ценностей, что, однако, подчеркивая ее самобытность, обрекает на определенную изоляцию от женского сообщества.

В числе т.н. «outsiders», тех кто поддерживает Гатеефу, оказывается и сама Лугход, и во многом именно через нее Лугход воспринимает эту культуру. Гатеефа и ее муж становятся для нее примером духовного единства и близости двух умных, проницательных, мудрых людей, брак которых являет собой модель гендерного равенства, не приемлемого в мусульманском мире. Так же, как и Гатеефа, Сагр способен поступиться с общепринятыми нормами: навестить жену на следующий день после родов, нарушив сорокодневный запрет и предложить ей сигарету, зная как сильно ей этого хочется.

Женщины в окружении Лугход кажутся заложниками условностей их культуры. Они могут от души смеяться в ее присутствии, и лишь кашель за дверью предупреждает их надеть вуали на лица.

Л. Лугход приводит эссе под названием «An Essay on the Young Bedouin Woman of Egypt and the Changes in Her Life over 40 Years» («Очерк молодой бедуинской женщины из Египта и изменения в ее жизни в течение 40 лет»), написанное дочерью Гатеефы Камлой. Оно говорит о различии жизненных этапов, которые проходит девушка, о том, какие вызовы она получает по мере взросления, какие цели перед ней ставят и чего ждет от нее общество.

Это яркий пример осмысления себя и своей жизни, способности взглянуть на свой мир извне. Ее очерк рисует традиционную картину жизни мусульманской девушки, жизнь которой признается как не имеющая никакого самостоятельного значения, временем, когда обычаи и традиции довлеют над ее свободой. Родные не одобряют ее желание учиться, хотя она способна добиться заметных успехов (Камла была назначена школьной старостой). Ее существование как будто условно, она не имеет право на собственное мнение, ее чувства и желания не считаются чем-то важным. В лучшем случае ей позволяют посещать начальную школу, чтобы она имела представление о добре и зле, об основах Корана, но не более того.

Однако Камла поднимает проблему «of being a girl» («бытия девушки») как вызов общепринятым предубеждениям. Она выступает против предрассудков относительно того, что если девушка покинет дом, она обречена на неудачи в силу ее неспособности думать: «Like a beast of burden, she wouldn't know right from wrong» [2: 189] («Как вьючное животное, она не может отличить правильное от неправильного»). На своем примере Камла показывает, что девушка, получившая образование в Мерса-Матрух, не уступит в способностях той, что учится в Каире. Тем самым личность Камлы являет собой пример противостояния социальному давлению общества, выступающего против женского образования.

Л. Лугход фокусирует свое и наше внимание на индивидуальностях, тех личностях, которые способны сломать устоявшиеся стереотипы. Та форма, в которой благодаря Л. Лугход мы знакомимся с представителями бедуинской культуры, призывает к сближению и помогает сломать барьер «инаковости» («otherness») по отношению к «другому», более того, способствует идентификации с «другим», дает возможность ощутить чувство связанности и близости семейных отношений.

Для Л. Лугход «другой» – это и тот, кто по ту сторону ее книги, читатель, для которого она пишет, при этом ей важно, чтобы этой аудиторией были образованные западные читатели, которые подойдут к ее книге критически, ориентируясь на вопросы этнографической репрезентации, и имеющие представление о мусульманском Ближнем Востоке.

Л. Лугход важно создать атмосферу диалога между читателем и ее героями, она минимизирует присутствие своего голоса и себя как посредника культурной коммуникации, она оставляет нас в непосредственном событии с «другим», чтобы мы слышали его язык, опознавая его в категориях «своего».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Lila Abu-Lughod // Columbia University. Department of Anthropology. [Electronic resource]. URL: http://anthropology.columbia.edu/people/profile/347 (дата обращения: 03.02.2014).
2. Abu-Lughod L. Writing women's worlds: Bedouin stories. L., 1993.
3. Behar R. Rage and Redemption: Reading the Life Story of a Mexican Marketing Woman // Feminist Studies, 1990. Vol. 16.
4. Оппенхейм А. Лео. Древняя Месопотамия: Портрет погибшей цивилизации. М., 1990.

И.В.Балкина
Мамлютка, Казахстан

ХОРОВОЕ ИСКУССТВО РОССИИ И КАЗАХСТАНА

В статье рассматриваются направления развития и становления русской и казахской хоровой музыки. Описывается также деятельность российских и казахских музыкальных деятелей и композиторов, хоровых коллективов обеих стран. Особое внимание в статье уделяется фольклору двух народов, являющемуся истоком возникновения и развития хоровой музыки в России и Казахстане.

Ключевые слова: хоровое пение, истоки, фольклор, духовный потенциал, церковное песнопение, народный говор, поэтическая речь.

I.V.Balcina
town Mamlyutka, Kazakhstan

RUSSIA AND KAZAKHSTAN CHORAL ARTS

The article deals with the direction of development and formation of the Kazakh and Russian choral music. It also describes the activities of Russian and Kazakh musical figures and composers, choral groups in both countries. Particular attention is paid to the folklore of the two peoples, it is a source of occurrence and development of choral music in Russia and Kazakhstan.

Keywords: choral singing, origins, folklore, spiritual potential, motet, folk dialects, poetic language.

Хоровое пение – основа музыкального искусства России. Музыка Русской Православной Церкви является одним из важнейших пластов не только отечественной, но и мировой музыкальной культуры.

От древних церковных распевов, многоголосных крестьянских песен до оперных фресок М.И. Глинки, М.П.Мусоргского, хоровых полотен С.В.Рахманинова, ораторий Г.В. Свиридова, – таков путь развития национального хорового музыкального искусства России, включая и духовную, церковную музыку, в котором ощущение великого русского пространства, великой истории, величия судьбы России не могли быть выражены иначе, кроме как посредством соборного, поистине всенародного пения. Именно русская песня – душа, красота, сердце, величие Божие земли русской. [1]

Истоки казахской музыки уходят также в глубокую древность, во времена образования и развития племён и народов, населяющих протоказахскую территорию, которые соприкасаются с этнокультурными традициями Алтая, Сибири и Монголии. [9] Об этом говорит отчётливо прослеживаемая общность в области музыкального инструментария, жанров и форм фольклора. Также как и в русском хо-

ровом пении, фольклор оказал сильнейшее влияние на творчество казахских композиторов XX – начала XXI вв., определив пути развития хоровой музыки Казахстана на протяжении всех периодов ее бытования.

Развитие хоровой музыки в Казахстане в XX – начале XXI вв. было обусловлено, прежде всего, историко-политическими событиями. Каким бы переосмыслением не подвергалось прошлое Казахстана, следует отдать должное мощным социальным преобразованием советского периода. В это время был заложен фундамент музыкальной культуры и образования в республике, созданы условия для творчества композиторов и профессиональной исполнительской деятельности музыкантов.[6]Хоровая музыка получила статус государственного, приоритетного направления музыкального искусства в силу своего массового характера, просветительского начала и большей демократичности по сравнению с другими видами творчества. Пение в любительских хорах стало общедоступным и приобщило к мировой классике широкие слои казахского народа. Ярким примером авторского сочинения стали три хора Г.А. Жубановой, созданные на слова А. Сарсембаева. [1]

Г.А. Жубанова (1927-1993) – композитор разностороннего дарования, свой талант проявила в разных жанрах. Своей музыкой она стремилась открыть другим культурам казахскую музыку. Г.А.Жубанова получила музыкальное образование в Москве сначала в училище им. Гнесиных в классе профессора М. Гнесина, затем в консерватории и аспирантуре у профессора Ю. Шапорина. Основой первых произведений стали народные образы и сюжеты. Это: симфония - поэма «Аксак кулан», балет «Легенда о белой птице», опера «Енлик и Кебек», «Курмангазы». Воспеванию исторических подвигов и личностей посвящаются её произведения: кантата «Сказ о Мухтаре», оратория «Заря над степью».

Значительный вклад в развитие хоровой культуры Казахстане внесли русские композиторы, музыканты – И.В. Коцык, Д. Ковалёв, Б.А Орлов.

Соединение европейских музыкальных традиций с казахскими приводит к первым художественно ярким произведениям, в которых способы и приёмы хорового пения становятся более разнообразными, совершенствуются практические навыки хорового исполнительства [7].

В хоровом пении Казахстана расширяется жанровый состав хоровой казахской музыки. Создаются оригинальные хоровые сочи-

нения, активно развивается жанр хоровой поэмы; хоровой сюиты. Помимо этого, развивается кантатно-ораториальный жанр, жанр хоровой песни, хоровой миниатюры.

Гармоническое многоголосие хоровой казахской музыки обогащается и усложняется, намечаются особые приёмы голосоведения, которые воссоздают национальный колорит народных песен и кюев, [6] применяются специфические междометия, отражающие особенности народного говора и поэтической речи (ги, ги, гай,хай ли ли ляй,дг,дн), используются традиционные жанры – жоктау, толгау, жар-жар, айтыс; хоровое пение обогащается полифоническими элементами (имитация. подголоски), активно осваивается жанр a'cappella-оригинальные хоры [6, 7].

Пение a'cappella широко применялось в камерной хоровой музыке европейских композиторов XIX века [3]. Больших высот оно достигло и в русской хоровой культуре XX в. Примерами тому являются сочинения С.И. Танеева, А.Д. Кастальского, С.В. Рахманинова, П.Г. Чеснокова, В.С. Калинникова, А.А. Давиденко, М.В. Коваля, В.Я. Шебалина, Д.Д. Шостаковича, Г.В. Свиридова, В.Н. Салманова [10].

Деятельность Синодального хора, Государственного академического русского хора имени А.В. Свешникова, всемирно известного хорового коллектива России, а также существующего уже 15 лет и полюбившегося публике хорового ансамбля «Оптина Пустынь» трудно переоценить. Действительно, велик вклад этих прославленных коллективов в дело сохранения вековых певческих российских традиций и фольклора Отечества [10: 11].

Сегодня в Казахстане широкую популярность получили многие хоровые коллективы, среди них детские, учебные, самодеятельные, фольклорные, концертные. Ведущую роль в деле воспитания молодёжи и подготовки кадров играют кафедры хорового дирижирования Алматинской государственной. консерватории имени Курмангазы и Казахского национального университета искусств в Астане. Развитие казахского хорового искусства неразделимо связано с деятельностью крупнейших профессиональных коллективов, таких как хор Казахской гос. хоровой капеллы имени Б. Байкадамова.

Огромный вклад в развитие казахстанской хоровой культуры внесла Казахская государственной хоровая капелла (художественный руководитель и главный дирижёер Б. Демеуов), созданная в 1936 году. Этот коллектив стал «творческой лабораторией» для многих казахских композиторов. На протяжении всей историй капеллы её воз-

главляли талантливые хормейстеры, большинство из России: Борис Лебедев, Галина Виноградова, Анатолий Молодов, Беймбет Демеуов.

Интенсивное фестивальное движение и музыкальные конкурсы в последнее двадцатилетие также послужили стимулом развития хорового творчества в Казахстане, способствовали интересу к современной хоровой казахской музыке. Из наиболее значительных хоровых фестивалей следует назвать хоровой фестиваль имени А. Молодова, который проводится в г. Алматы (первый фестиваль состоялся в 1999 году) и Республиканский фестиваль-конкурс хорового искусства в г. Астана (первый конкурс прошел в 2000 году).

В 2001 году по инициативе Союза музыкальных деятелей Казахстана и при поддержке Казахской национальной консерватории имени Курмангазы был проведен фестиваль хоровой музыки в г. Павлодар. Состоялись также: конкурс молодых хормейстеров-учащихся музыкальных колледжей республики, «Круглый стол» по проблемам воспитания дирижёров хора в средних и высших учебных музыкальных заведениях страны, на котором обсуждались проблемы современной казахской хоровой музыки

Хоровое искусство в России, как и в Казахстане, является важнейшей составляющей музыкального воспитания. Современное состояние российской экономики пагубным образом сказалось на отечественной культуре, перечеркнуло многие прежние достижения в области самодеятельного хорового искусства, музыкального воспитания в общеобразовательной школе, в концертной деятельности хоров. [6, 10]

Сегодня многие хоровые коллективы используют различные способы, чтобы быть востребованными и популярными. Они, конечно, исполняют народные песни, эстрадную музыку, популярные оперные арии, но не как классические произведения, а в стиле «попсовой» массовой музыки и культуры.

Исключительно на хоровой классике, в противоположность массовости, сосредоточено творчество Московского камерного хора, под руководством народного артиста СССР Владимира Минина, Мужского хора Свято-Данилова монастыря, под руководством Георгия Сафонова, и Синодального хора – руководитель Алексей Пузаков. Эти коллективы пользуются большим успехом не только у нашей публики, но и далеко за пределами нашей Родины. Музыка – важнейший фактор духовного развития. Сохраняя в педагогическом процессе многовековые традиции духовно-нравственного воспитания, мы

ждём осветления будущих наших детей, жизнь которых наполнена духовной, народной музыкой [2].

Словами Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла заканчиваем наш обзор: «Нынешнее молодое поколение – первое поколение молодых людей, родившихся или выросших после распада СССР, в первые годы становления новой российской государственности. Через десять-пятнадцать лет именно от него будет зависеть, какая судьба ждёт в XXI веке Россию с её многонациональным обществом и исторически сложившимся ядром – русским народом. … Лишь достигнув гармонии между общенациональными идеалами, личными и семейными интересами, оно сможет войти в историю как новое поколение победителей, с которого станут брать пример, и на которое будут равняться потомки».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Живов В.* Теория хорового исполнительства. – М.,1998.
2. *Ковин Н.* Управление церковным хором. – М., 2000.
3. *Левашова О*. История Русской музыки. – М., 1972.
4. *Романовский Н.* Хоровой словарь. – М.,2000.
5. *Чесноков П.* Хор и управление им. – М.,1961
6. [Электронный ресурс] http://rudocs.exdat.com/docs/index-449763.html
7. [Электронный ресурс] http://lit-yaz.ru/pravo/37211/index.html
8. [Электронный ресурс] http://oldconf.neasmo.org.ua/node/2671
9. [Электронный ресурс] http://psu.kz/arm/upload/umk/73330.doc
10. [Электронный ресурс] http://www.dslib.net/teorja-kultury/razvitie-horovogo-iskusstva-v-hudozhestvennoj-kulture-rossii.html
11. [Электронный ресурс] http://rushor.ru/

Анета Николова
Великотырново, Болгария

О ЛИТУРГИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ УБИЕНИЯ В РАННЕЙ СЛАВЯНСКОЙ АГИОГРАФИИ

(на материале борисоглебских, вацлавских и дуклянских текстов)

LITURGICAL MODEL OF MARTYR IN THE EARLY SLAVIC HAGIOGRAPHY

(in the texts about saints Vaclav, Vladimir in Duklia, Boris and Gleb)

In this paper two patterns of martyr demise in original Early Slavic hagiography are established: biblical and liturgical. It is explicit that the early hagiographic text about Saints Boris and Gleb is based on liturgical texts (prayers from the Euharisty) and does not follow the biblical model from the Hagiography of St Wenceslaus (Vostokov's legend) and the Hagiography of St Vladimir in The Chronicle of the Priest of Duklja.

Key words: Early Slavic Hagiography, martyrs, liturgy, old Slavic liturgy manuscripts, St Vaclav, St Vladimir in The Chronicle of the Priest of Duklja, St. St. Boris and Gleb.

В поисках корней агиотипа князей страстотерпцев, задавшего специфический канон русской агиографии, наши наблюдения направлены на модели жертвы/себя-жертвы в некоторых из самых ранних славянских житийных текстах. Тезис Г. П. Федотова о специфическом чине страстотерпцев по подражанию Христу направил наше внимание на мотив imitatio Christi в Востоковской легенде, Дуклянской летописи, древнерусской летописной статье **Об оубиении Борисове** под 1015 г. и *Сказании о Борисе и Глебе*. В исследованиях уже выдвигались тезисы о близости описания убиения Борисова с таким ранним славянским образцом как житие св. Вацлава [см. 3], о котором вспоминает и сам Борис в ожидании своих убийц. Исследователь т.наз. Дуклянского летописца[1] тоже упоминает о параллелях с Житием святого Вацлава и житийными текстами о Борисе и Глебе. В настоящем изложении в сравнительном плане выявляются две разные модели жертвы в этих довольно исследованных уже произведениях.

Самым ранним из рассматриваемых нами текстов является т. наз. Востоковская легенда об убиении чешского князя Вацлава.[2] Как и глаголическая, так и кириллическая редакции текста[3] повторяют мотив предательства и убиения у дверей храма после службы. Заговор против князя представлен вполне в духе библейских топосов. “… **Дьявол вошел в сердца злых советников его [брата], как некогда в Иуду предателя**”; “**Дьявол же приник к уху Болеслава и развратил его сердце**”. Прямой коррелят - Лк. 22:3; сравн. Ин. 13:2[4]. Этот топос “психологической мотивировки” действий человека, широко распространенный и удержавшийся долго в древних славянских

[1] Т.наз. Летопись Дукли сохранилась на латинском языке с XVII в., но отражает древние славянския тексты, которые не дошли до нас. В ней содержится и рассказ от крале Иоанне Владимире и его мученической смерти. Издание в переводе на болгарский язык в книге Н.Драговой [см. 2].

[2] Далее ввиду нетекстологического характера наших наблюдений цитаты приводятся по изданию **Рогова, А. И.** Сказания о начале Чешского государства в древнерусской письменности. М. Наука. 1970.

[3] Отношения между редакциями рассматриваются неоднозначно. Ученые выдвинули ряд доказательств в пользу древности прототипа кириллической редакции и архаичности языка глаголических текстов. В целях настоящей работы вполне корректно работать по изданию кириллического текста, хотя и подверженного искажениям в некоторых отдельных случаях – видимо при кириллизации протографа.

[4] Лк. 22:3 *Вошел же сатана в Иуду, прозванного Искариотом, одного из числа двенадцати…*; сравн. Ин. 13:2 *…диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову* Искариоту предать Его; Ин. 13:2 диавол уже вложил в сердце Иуде Симонову Искариоту предать Его.

литературах, можно проследить с самых ранних агиографических, патериковых и летописных текстов. В Востоковской легенде заговор против Вацлава прямо отождествляется с заговором евреев против Иисуса – "**Тогда же они, злые дьяволы, вызвали Болеслава и задумали злое на Вячеслава, как евреи на Христа в давние времена**"; "**Как к Пилату собрались, замыслив на Христа, так и они, злые псы, подобно тем, совещались, как убить своего господина"** (срвн. Мт. 26:3-4; Мк. 14:1; Лк. 22:2[1]). Все предупреждения остались без внимания со стороны Вацлава – он не поверил, что готовится заговор на него. В день святого Эммерама на пиру князь как бы участвует в своей Тайной вечере – этот мотив уже отмечен русскими и американскими исследователями.[2] После пира заговорщики "**составили злой неприязненный заговор**" убить Вацлава когда пойдет к заутрене. Получив уже несколько ударов мечом, Вацлав побежал к церкви и у дверей "**два же дьявола. Чиста и Тира, убили [его]"**. Вряд ли время и место убиения воспринимались в средние века как случайными – они связываются с сакральным временем и местом богослужебного действа. Однако агиографу было необходимо отметить специально и как пронзили ребра Вацлаву мечом, после чего как прямой аналог евангельскому тексту "**он испустил свой дух, говоря: «В руки твои, господи, предаю дух мой**» (сравн. Лк. 23:46[3]), чтобы заключить: "**…ибо воистину его мучение приложится к мукам Христа и святых мучеников, ведь против него составили заговор, как иудеи против Христа**".

Тот же библейский сюжет вошел в летопись Дукли начала XII века, написанной на латинском языке, однако – по собственному утверждению пресвитера летописца – по славянской книге. Мне не известно исследования параллелей агиотипа в изложении деяний блаженного Владимира (владетеля Зеты и Дукли) в этой летописи[4]. Исследователи дуклянского летописца обычно только упоминают о

---

[1] Мт. 26:3 Тогда собрались первосвященники и книжники и старейшины народа во двор первосвященника, по имени Каиафы, 4 и положили в совете взять Иисуса хитростью и убить; Мк. 14:1 …И искали первосвященники и книжники, как бы взять Его хитростью и убить; Лк. 22:2 и искали первосвященники и книжники, как бы погубить Его, потому что боялись народа.

[2] Некоторые из исследователей считают мотивы пира, непротивления и подражания Христу лишь стилевыми элементами, которые не затрагивают структурные признаки жанровой природы текстов [5:57–58, 65], другие, прежде всего западные литературоведы, числят их к обязательным элементам протосюжета [см. 5: 60, 64, ссылка 2].

[3] Лк. 23:46 …Отче! в руки Твои предаю дух Мой. И, сие сказав, испустил дух.

[4] Ссылки на перевод текста на современный болгарский язык, опубликованный Н. Драговой [см. 2: 212].

параллелях с Житием святого Вацлава и житийных текстах о Борисе и Глебе.

В славянских деяниях блаженного Владимира видимо присутствовал и образ предателя (Иуды), который дал Владимиру ложное обещание; предузнание об убийстве (извещение ангела) делает жертву самовольной; узнав о готовящемся, Владимир начинает молиться, прощает предателям и выходит из церкви, зная, что у дверей его подстерегают убийцы. Важным для наших наблюдений является тот факт, что южнославянский текст также показывает тождество самовольной жертвы Владимира с жертвой Христа как повторение евангельской истории. Прежде всего сам краль Владимир во время своего плена желает повторения того, как поступил Добрый пастырь, и даже сам определяет это как "евангельское поручение": дать свою душу за всех, (добро)вольно передать свое тело. Идя на верную смерть, он обращается к своим спутникам с просьбой, чтобы они молились за него. Владимир принимает смерть после причащения тела и крови Христовых и опрощавшись со всеми (т.е он готовится к смерти). Убит у входа в храм после литургии. Тут подчеркнем параллель с местом и временем убийства святого Вацлава.

Хотя перевод из латыни не позволяет точно судить о словах и выражениях, которыми создавались параллели с евангельской историей предательства и смерти Христовой, явно библейская модель убиения повторяется и в этом агиографическом тексте.

***

В древнерусских текстах об убиении князей Бориса и Глеба можно выделить общие места, которые дают основания видеть существование более раннего житийного текста.[1]

Наблюдения над предполагаемо более ранним текстом показывают некоторую близость, но и изменение модели себяжертвования в древнерусской агиографии.

---

[1] Автор настоящей работы сама проводила исследование отрывка утрени в рассказе **Об оубиении Борисове** в Лаврентьевской летописи, частично и в Переяславо-Суздальской (цит. по: Житія святыхъ мучениковъ Бориса и Гльба и службы имъ. Пригот.. Д. И.Абрамович, Петроградъ, 1916.), с одной стороны, и в *Сказании о Борисе и Глебе* (здесь по: *Памятники литературы Древней Руси*. Конец XI–XII в. М., 1978, с. 278–302), с другой, и на основе историко-литургических параллелей можно выявить ранний житийный текст страстотерпцев Бориса и Глеба, построенный на последовании утрени азматического типа (срвн. 2, 3). Общие места в текстах летописной статьи под 1015 г. и *Сказания* составляют самое древнее ядро. Расширения в соответствии с практикой студийского типа дают возможность проследить дальнейшие расширения текста в монашеской среде.

Предузнав о готовящемся убийстве, в своем шатре на реке Альте Борис сам начинает утреню, задающую то же сакральное время убийства первых святых страстотерпцев. Тот же топос и "мотивировки" действий брата Светополка: **видявъ же дьяволъ и искони ненавидяй добра человѣка… улови мысль его (Святополка –** *б.м., А. Н.***), яко да избиеть вся наслѣдьникы отца своего, а самъ приимьть единъ вьсю власть**…(с. 282).

"Дух (добро)вольного (по)страдания" (доб.м. – А. Н.), "подвиг непротивления" [6: 49] сказитель подчиняет возвышенному порыву к со-участию, при-чащению к страданиям Христовым, который открывается в молитвах Бориса и Глеба. Борис обращается к принявшему вольное страдание и крестную смерть человеческих грехов ради. Летописный текст четко разграничивает чисто политический и этический момент непротивления старшему брату (л. 45 в) и желание принятия смерти по подражанию Христу (л. 46 а). Эти два отрывка в тексте отличаются и в стилевом отношении: первый вполне в духе летописного повествования, а второй подчиняется идее возвышения образа князя и уподобления Жертве – Сыну Божьему. Можно допустить, что отсутствие края молитвы Бориса в летописной статье показывает ее отсутствие в раннем архетипе, являющемся общим источником летописного текста и рассказа сказителя. Борис обращается к Спасителю: "**Господи, Иисусъ Христе! Иже симь образъмь явися на земли изволивы <u>волею</u> пригвоздитися на крьстѣ и приимъ страсть грѣхъ ради нашихъ, съподоби и мя прияти страсть!"** (текст, общий с летописным, с. 286 в *Сказании*), а перед тем сам повторил (как и святой Вацлав) слова Иисуса[1] **въ сьрдьци си: "Воля твоя да будет, Господи мои"** (с. 280, фрагмент, принадлежащий только *Сказанию*). Глеб обращается к своему брату Борису заступиться за его уныние, чтобы был и он **сподобленъ ту же страсть въсприяти** (с. 290, текст, общий с летописным в Н1Лмл, л. 77б). **П**араллель **тако и мене сподоби прияти страсть** (л. 46а) открывает эстетику тождества, характерной для всего средневекового искусства.

После убийства Борис повторно пронизан мечом, как и в рассказе об убийстве святого Вацлава и блаженного Владимира. Однако рассказ об убиении Борисове указывает на литургическую модель принесения жертвы/Жертвы и приготовление во время проскомидии.

Пробождение выделенного Агнца литургическим копьем является одним из элементов проскомидии – приготовления даров перед

[1] Сравн. Мат. 26:42 *Отче Мой! … да будет воля Твоя.*

началом литургии (*Соф. 518, л. 17r–17v*)[1], когда *въспоминание творимъ* (*Соф. 518, л. 16 v*) и священнослужитель *глаголеть единъ от воинъ копиемь емоу ребра прободе (Соф. 518, л. 17 v) и въливъ вино и водоу въ чашю глаголеть <...> и абие изиде из ребра Хсва кровь и вода* (*Соф. 518, л. 17 v*). И такую ассоциацию с литургическим пробождением Агнца можно считать элементом авторского замысла, так как она подкрепляется дальнейшим текстом об убиении Глеба, который **акы агня непорочно принесеся на жертву Богови, в воню благоуханья, жертва словесная** (л. 46 г). Параллель обнаруживается в молитве благодарения во время приношения даров – жертвы благодарения – в т. наз. литургии Василия: *...Достойно яко... Тебе приносити... словесную сию службу* (сравн. Рим. 12:1) *нашу* [см. 4], как и в молитве призывания Св. Духа (*епиклезис*) литургии Иоанна Златоуста: "*Еще приносим Ти словесную сию и бескровную службу...*" [там же]. Таким образом, Глебова жертва находит свое тождество и в жертвенном агнце, и в жертве благовония ветхозаветных времен, прообразивших Жертву Христа.

Характерна и конечная формула в виде литургического возгласа: **яко вся мощна ТебѢ съ ОтцѢмъ и съ Духомъ твоимъ** (Переясл.-Сузд., л. 502а). Указание, что готовящийся стать жертвой причастился **тѢла и кръви Христовы** (л. 502а), объясняет обращение возгласа к Сыну – аналог возгласам причастных молитв литургии, засвидетельствованных и в ранних русских списках.[2]

Следует картина небесной церкви, где князь с **ликы мученическими** находится в нескончаемом веселье и **неиздреченной радости.** Он получает свой венец жизни вечной от Пастыреначальника (топос в агиографической литературе по Откр. 2:10; I Петр. 5:4; Иак. 1:12[3]).

---

[1] Цит. по изд. рукописи *519 Софийского собрания РНБ*, подг. Т. И. Афанасьева, О. В. Мотыгин, А. Д. Слуцкий, 2003 – http://byzantinorossica.org.ru/sources/sluzh/519a.pdf <26.08.2005

[2] См. напр. лл. 38 v *Соф. 518* – молитва перед причащением народа в Литургии св. Иоанна Златоуста: *Верую, Господи, яко Ты еси Христос, сын Бога живаго…**Яко твоя держава**…*; лл. 4 v–5 r *Соф. 519* – молитва перед причащением в Литургии св. Василия: *Вонми Господи Иисусе Христе...*, цит. по изд. рукописи *519 Софийского собрания РНБ*, подг. Т. И. Афанасьева, О. В. Мотыгин, А. Д. Слуцкий, 2003 – http://byzantinorossica.org.ru/sources/ sluzh/519a.pdf <26.08.2005; срвн. молитвы в исследовании М. Арранца [1: 210]; срвн. также обращение к Сыну во время причащения священнослужителей (Соф. 518 л. 37 v), сохранившееся и в употребляемом сегодня тексте Литургии св. Иоанна Златоуста.

[3] Откр. 2:10 ... *Будь верен до смерти, и дам тебе венец жизни*; I Петр. 5:4 *и когда явится Пастыреначальник, вы получите неувядающий венец славы;* Иак. 1:12 *Блажен чело-*

Присоединение праведников к небесной ликующей и торжествующей церкви также превратилось в место общее в средневековой литературе. Оно основывается на видениях в Ветхом завете о небесном царстве, где серафимы и херувимы с праведниками предстоят перед престолом Божьим. Естественное продолжение этих видений в Новом завете являются видения Иоанна, которые дают и христианское представление о небесной Церкви. Ее присутствие проявляется ярче всего в таинстве Евхаристии, когда на небесной трапезе приносятся дары благодарения от всех и за всех; хор в храме поет вместе с небесными ангелами и словами *Свят, свят, свят Господь Саваоф* наполняется и небо (литургическое прибавление к словам Ис. 6:3[1]), и земля. Так и Борис **с праведными причется... въспѣвая съ ангелы и веселяся в лику святых** (л. 46 б по Лавр.).

И для младшего брата нарисована картина небесных селений, где праведник встретит своего брата, чтобы возвеселиться вместе с ним **неиздреченною радостью** (л. 47 а по Лавр.). Как возглас в храме звучит Пс. 132: *Се коль добро и коль красно еже жити братома вкупѣ!* А к **оканьниим** (неслучайно от имени Каина) **– предупреждение** словами Пс. 9:18[2] и 51:3[3].

Еще древние тексты службы св.св. Борису и Глебу[4] продолжают тот же мотив жертвы-агнца – **яко ягня незлобиво приведеся на жьртву – и въсприяста вьньця вычьныя отъ Христа Бога** (145), **якось заколена нескврьнному агньцу, пожреному нас ради, Спасу душам нашимь (**151), **страданіемъ вѣнчавшеся… по Христѣ пріемлюще заколеніе (**160); **Яко агнць безлобивъ, …, Сынъ Божии ведеся на смерть. Вы же, сему послѣдующе, не отъ врагъ, но отъ сродника убіена быста (**170). Служба на 2 мая предусматривает евангельскую перикопу от Матфея "**Се Азъ посилаю васъ, яко овця посрѣдѣ волкъ… тъ спасен будеть**" (169).

Художественно-литературные наблюдения над этими текстами дают основания исследователям выводить "*семантический архетип*" *князя–страстотерпца–святого* и "*повестей о княжеских преступле-*

век, который переносит искушение, потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его.

[1] Ис. 6:3 *И взывали они друг ко другу и говорили: Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!*

[2] Пс. 9:18 *Да обратятся нечестивые в ад, - все народы, забывающие Бога.*

[3] Пс. 51:3 *Что хвалишься злодейством, сильный?*

[4] Цитаты и страницы в скобках также по изданию: Житія святыхъ мучениковъ Бориса и Глѣба и службы имъ. Подг. Д.И.**Абрамович**. Петроградъ, 1916.

ниях” как “*протосюжет*” “русской страстотерпческой агиографии” [5: 55–65].

Понимание Христовой жертвы как совершенной в истории и непрестанно совершающейся в таинстве становится основой особой эстетики и философии средневекового мира. Именно как подражание Жертве происходит реализация богоподобия у Христовых последователей мучеников в первых веках. Уподобление Христу и есть путь к очищению Божья образа в каждом христианине и к постижению подобия Божья. А концепт подобия является одним из основных в картине мира Pax Christiana.

С точки зрения текстологического изучения древних славянских агиографических текстов изложенное наблюдение показывает, что даже модель построения рассказа об убиении может быть показательной для истории создания древних текстов. Образцами одной модели являются агиографические тексты о святом Вацлаве Чешском и о святом Владимире из Дуклянской летописи. А самый ранний древнерусский мартирий, который сохранился только в составе более поздних сохранившихся произведений, н е п о с т р о е н на модели святовацлавской легенды, а следует „сюжету“ проскомидии и молитвам литургии. Такой вывод делает возможным также допущение, что упоминание о святом Вацлаве в дошедших до нас текстах борисоглебского цикла является поздней добавкой.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Арранц М. Евхаристия Востока и Запада. Рим, 1998.
2. Драгова Н. Старобългарската култура. Седем етюда. С., 2005.
3. Ильин Н.Н. Летописная статья 6523 года и ее источники. Опыт анализа. М., 1957.
4. Киприян (Керн), архим. Евхаристия (из чтений в Прасвославном Богословском институте в Париже). М., 1999.
5. Ранчин М. Князь–страстотерпец–святой: семантический архетип житий князей Вячеслава и Бориса и Глеба// Ранчин, М. Статьи о древнерусской литературе. М., 1999.
6. Федотов Г.П. Святые Древней Руси. М., 1990.

Свилен Милков Тутеков
Великотырново, Болгария

СОВРЕМЕННАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ТЕОРИЯ ЛИЧНОСТИ И ЭККЛИСИОЛОГИЯ ЯЗЫКА

Современное православное богословие давно пытается артикулировать *теорию* личности, которая обоснована в опыте и предании Церкви, и в то же самое время релевантна современному философскому дискурсу модерности и постмодерности. Исследования тайны личности ставят во-

прос о границах и задачах богословия языка, а именно это богословие языка делает возможным говорение о тайной личности, ословесение этой тайны аутентичным, *церковным образом*. Настоящая работа ищет именно ту точку пересечения между богословской теорией личности и линией богословия языка, или лучше сказать – *экклисиологии* языка.

Современное богословие находится перед необходимостью преодолеть логоцентрическое навязывание идеологии языка, потому что церковный язык получает свои смыслы благодаря воплощению Логоса и он имеет *апофатическое* измерение. Он *иконичен* отображая *логосность* в себе: современные православные богословы пишут об иконологосности церковной отнологии языка. Церковный язык, отражая опыт спасения, является *событийным* и *сотирологическим* языком, а тем самым и языком *экклисиологическим*, поскольку спасение и есть экклисиальная реальность.

Церковный язык *киниониен* в уникальном антопологическом опыте и в познании личности как *духовное событие*, которое рождается в свободной встрече и в жертвенной *отдаче* собственного бытия Д/другому в невысказанном общении и взаимности любви эвхаристийным образом. Это и есть горизонт богословной теории личности, которая является par excellence экклисиальной и евхаристийной и которая оставляет за нами богословскую ответственност за то, как мы откроем заново аутентичный экклисиальный язык сегодня.

СЪВРЕМЕННАТА БОГОСЛОВСКА ТЕОРИЯ ЗА ЛИЧНОСТТА И ЕКЛИСИОЛОГИЯТА НА ЕЗИКА[1]

Съвременното православно богословие вече десетилетия наред се опитва да артикулира една *теория* за личността, която да извира от опита и преданието на Църквата и едновременно с това да бъде релевантна в модерния и постмодерния философски дискурс. Едно от предизвикателствата пред това богословско усилие несъмнено е проблемът за *езика*, на който богословието може да артикулира църковната истина за личността по автентичен начин. Изследването на тайната на личността от една страна поставя въпроса за границите и задачите на богословието на езика, а от друга страна именно това богословие на езика прави възможно говоренето за тайната на личността по автентично *църковен начин*, т. е. на език, който да е еклисиално релевантен и функционален. С оглед на това тук ще се опитам да очертая тази пресечна точка между богословската теория за личността и възможностите за едно богословие или по-добре за една *еклисиология* на езика.

[1] Текстът е разширена версия на доклад, представен на IV международен конгрес по православно догматическо богословие, София 22-25 септември 2013 г.

1. Контекстуалната ориентация на съвременната православна антропология и проблемът за езика

А) *Предизвикателствата на контекста*

През двадесети век православната антропология полага огромно усилие да създаде една богословски обоснована теория за личността, която да артикулира специфичния църковен опит и знание за човека. Тази антропология обаче има ясна контекстуална ориентация, която може да бъде видяна в две посоки: *първо* - критичният творчески диалог на богословието с философската антропология относно проблема за съществуването и идентичността на човека, и *второ* – вътрешното саморефлективно движение за осмисляне на антропологичната проблематика главно в една *просопологична* перспектива. В известен смисъл съвременната православна антропология се ражда сред „отломките" на модерността с нейния просвещенски идеал за антропоцентричен хуманизъм [2: 268 и сл.], но от самото си раждане тя се изправя лице в лице с постмодерните философски интуиции за човека като трагично и отчаяно битие. Контекстуалната ориентация на антропологичния дискурс е важно условие за съвременната богословска теория за личността, доколкото тя иска да артикулира по автентичен начин църковната истина за ипостасно-личностното съществуване и идентичност на човека. Именно това предизвикателство на контекста поставя важния въпрос за *езика* като екзистенциално условие и възможност за такова артикулиране.

От гледна точка на контекстуалната ориентация на антропологията, първото важно условие за артикулирането на богословска просопология е усилието за критично преосмисляне на определени философски възгледи за човешката личност, за човешката природа и свобода, които имат за метафизична предпоставка идеалистичните конструкти от епохата на модерността [срв. 4: 147]. В епохата на модерността човекът се мисли като онтологически *автархичен* и *самодостатъчен*, което във философски дискурс се представя посредством метафизичното понятие за „неизменната същност" на човека като конституент на неговото битие и личностна идентичност. Става въпрос за доминирането на една цялостна метафизична парадигма за *човека* и *човечността*, което се вижда от факта, че средновековното понятие за личността като substantia individua naturae rationabilis „до голяма степен определя и модерното схващане за личността като разумен конкретно съществуващ субект" [3: 40]. Това понятие за „неизменяема метафизична същност" на човека – независимо дали тя се нарича *разумна душа*, *субект, дух* или *Аз* – определя хоризонтите,

перспективата и смисъла на човешкото съществуване, както и критериите за личностната идентичност. Очевидно философията на модерността не успява да свърже идеята за личността с реалността на човешкото съществуване и тя остава „затворена" в рамките на онтологичния монизъм на субекта като кулминация на тази метафизична парадигма. Тази парадигма става доминантна и в богословието, където човешката личност се отъждествява с „разумната богообразна душа" или с „духа", със „самосъзнанието или субекта" (т. е. с някаква абстрактна саморефлективна *субективност*), при което телесното, природното и историческото съществуване на човека остава онтологически и аксиологически подценено. Това метафизично мислене форматира не само концепцията за *личността* и критериите за личностна идентичност, но също и езика, посредством който схоластизираното богословие се опитва да артикулира темата за личността. Наред с метафизичния дискурс на модерността богословската антропология наследява и характерния *метафизичен* език, който в най-дълбоката си структура и функция има за цел да артикулира – винаги „катафатически" – концепцията за личността в категориите на абстрактната *субективност*.

Залезът на модерността съвпада с кризата на метафизичния дискурс и в контекста на антропологията води до деконструирането на различните теории за личността от периода на класическата метафизика. Проблемът за човека и за човечността вече се мисли в една *постметафизична* и едновременно с това *постхристиянска* перспектива, а темата за личността се проблематизира главно във връзка с кризата на метафизиката, доколкото антропологията се стреми да изрази опита от конкретната *човечност* [вж. 4: 151-152]. Постепенно философският дискурс поставя проблема за човека, за неговото съществуване и личностна идентичност във връзка с деконструкцията на метафизичните концепции за *субекта*, за *Аз*-а, за *самосъзнанието* (независимо дали те се мислят идеалистично или дуалистично). Вследствие на това традиционното метафизично понятие за „неизменяемата същност" на човека вече не определя неговата *персоналност* и критериите за личностна *идентичност*. Философската антропология сменя своята парадигма и „затваря" човешкото съществуване в неговите социални и исторически измерения и мисли човека като *автархично* битие, което е онтологически ограничено до своите *природни* дадености. Несъмнено в постметафизичната парадигма може да се открие една особена чувствителност за човека и неговата трагичност. Едновременно с това обаче в нея са налице и различни дискурси

– *херменевтичен* (Дилтай), *феноменологичен* (Шелер, Плеснер), *екзистенциалистки* (Сартър, Хайдегер), *персоналистки* (Бубер, Марсел) и т.н., които поставят в центъра на философското мислене темата за личността, за свободата, за идентичността, за другостта и интерперсоналността. Не е трудно да се забележи, че тази проблематика присъства в постмодерната богословска онтология на личността в контекста на критичния диалог на съвременното богословие с тези философски дискурси[1]. От една страна постмодерните философски интуиции имат за цел да отидат отвъд идеалистичните метафизични конструкти, но от друга страна те са израз на една „нова" метафизична аксиома, според която човекът е *автархично* и в същността си *природно* битие, при което съществуването и личностната идентичност на човека се „затваря" до границите на неговите природни способности или до конкретното историческо и социално съществуване [вж. 4: 154]. Макар да поставя под въпрос абсолютизираната *субективност*, съвременната философия продължава да схваща личността като индивидуално/обособено битие с идентичност в пространството и времето, което се различава от другите видове индивиди само по своите критерии за идентичност [вж. 3, с. 46]. Доколкото тази преориентация създава една постметафизична парадигма за схващането на личността и личностната идентичност, тя предполага усилието за изоставяне на метафизичния език и за заместването му от езиците на съответните „нови" философски дискурси. Именно това създава огромния интерес към проблема за границите, структурата и възможностите на езика като собствено философски – а и богословски - проблем.

Б) *Проблемът за езика*

В метафизичната парадигма на нововременската философия проблемът за езика се мисли преимуществено в контекста на онтологичния монизъм на субекта. От тази перспектива идентичността на човека се отнася към неговото *мислене*, към неговата *разумна нематериална душа*, която има за свой *инструмент* езика и именно езикът прави човешката душа *разумна* и способна да се разпростира безкрайно над материалния свят и извън него [9: 331]. Така самият философски дискурс вече предполага езика като инструмент за едно метафизично, логоцентрично „разпростиране" и „притежаване" на битието и това разбиране за езика до голяма степен форматира всяко артикулиране на богословската теория за личността през последните столе-

[1] По-подробно вж. изследванията на о. Николаос Лудовикос [8, особено с. 15-57, 72-100].

тия. Лесно може да се забележи, че езикът на схоластизираното богословие артикулира съществуването и идентичността на човека именно посредством метафизичното понятие за „неизменната същност", с което подчинява понятието за личност и критериите за личностна идентичност на категориите на абстрактната субективност. Усвояването на този „метафизичен" език от страна на богословието обаче трябва да се мисли в контекста на една по-широка гносеологическа позиция на рационалистичната метафизика, която изисква обективирането на истината посредством рационални определения (схоластическото adecuatio rei intelectus)[1]. Очевидно рационалистично-метафизичното мислене поставя определени критерии за „*обективност*", които предполагат езика на логическия позитивизъм и на обективната аподиктичност, т.е. езика на позитивната научна сигурност. От тази перспектива и философията, и богословието подчиняват – и гносеологически, и на нивото на езика – разбирането за личността на критериите на обективното метафизично знание, което позволява култивирането на една цялостна *епистемоцентрична* парадигма за личността[2]. В контекста на тази парадигма рационалистичната метафизика претендира да изрази една *обективна* истина за съществуването и личностната идентичност на човека, напълно отчуждена от *опитния апофатически* хоризонт на църковното знание за човека.

В постметафизичния дискурс проблемът за езика се свързва главно с усилието за преодоляване на метафизичната парадигма, което се съпътства от радикалното поставяне под съмнение на рационалистичната гносеология (преди всичко в лицето на феноменологичната школа и на екзистенциализма). У Хайдегер дори откриваме едно усилие за свързването на езика с битието, което има за цел преодоляването на границите на мисленето и езика чрез приемането на един по-всеобхватен инструмент на познание – самото човешко съществуване в неговото трагично самосъзнание и опитна всеобхватност. Като цяло онтологичните търсения на екзистенциалистките философи - отказът от определяне на същността посредством *онтични* категории, и за отъждествяването ѝ с понятието за битието като цяло и приемането на приоритета на съществуването пред обективната същност - допринасят за връщането към апофатическото измерение на познанието и езика. Това важи с особена сила, когато става въпрос за по-

[1] За принципите на схоластическата гносеология по-подробно вж. 1, 108-117.

[2] По-подробно вж. 5, 54-55.

знанието и говоренето за тайната на съществуването, на свободата, на личността.

Особеният интерес към проблема за езика в постмодерния философски дискурс достига дори до един своеобразен *глосоцентризъм* и *глосомонизъм*[1]. Особен принос за това имат логическия неопозитивизъм, аналитичната философия и философската гносеология, които търсят основата на познанието или критерия за *обективността* в езика и поставят въпроса за *границите* на езика като възможност за философстване въобще. Класически пример в това отношение е Лудвиг Витгенщайн, който проблематизира въобще възможността на езика да *констатира* света и да създава метафизични системи. От богословска гледна точка това е своеобразна апофатическа деконструкция на всеки философски опит за въплъщаването в тварния език на истината за Бога, света и човека. В делото на Витгенщайн можем да откроим два важни момента:

1) ние не можем да говорим за същността на биващите, а само за техния *начин на съществуване*, философията е активност, която има за цел да постави границите на езика и да покаже непонятността на всяко метафизично занимание[2]. Езикът показва само логическите празноти на философските предиспозиции, от което следва, че единственият „метафизичен и гносеологически инструмент е *мълчанието* (безмълвието)[3].

2) езикът има своя социална структура; в него се откриват т. нар. „езикови игри" (А 7), които имат за цел да изразят опита от човешкото съвместно съществуване и които имат общи езикови правила и смислови критерии. Това прави възможно философията да формулира общи езикови предиспозиции (А 85), които имат регулативна функция в контекста на конкретните социални форми на живот (А 217; 240-241).

Разбира се нито радикалният философски апофатизъм и мистицизъм, нито социалната феноменология на езика, които Витгенщайн постулира, не решават окончателно проблема с езика. Тук обаче ясно се вижда връщането към апофатическия хоризонт на битието и езика и отхвърлянето на т. нар. „частен език", който остава неспособен да

[1] В духа на тези глосоцентрични тенденции трябва да се разбират аналитичната философия на езика, семантично-езиковият атомизъм, структурализмът, херменевтиката, философията на комуникативната активност, трансценденталната езикова прагматика и др.

[2] Вж. Витгенщайн, Л. Логико-философски трактат - (*4.112*).

[3] Витгенщайн, Л., Пак там. Според Витгенщайн това, за което не може да се говори, за него трябва да се мълчи (*7*).

изрази социалното измерение на човешкото съществуване и живот. От тази перспектива става възможно деконструкцията на метафизичната парадигма, в която идентичността на човека се отнася към абстрактната саморефлектина субективност и следователно към индивидуалното, метафизично, логоцентрично разпростиране и придобиване на битието от страна на субекта [9: 341]. Очевидно на Запад интересът към езика се развива успоредно с философското усилие за деконструкцията на онтологическия монизъм на субекта. Това усилие има непосредствено отношение към западното богословие, което често преподчертава душевно-рационалното човешко *Аз* или *субект* с едновременното онтологическо подценяване на телесния, историческия и социален елемент, който конституира човешката субективност [9: 343]. В резултат на това самото понятие за личност се подчинява на една своеобразна „екстатична онтология на *Аз*-а", при която събитието на личността и критериите за личностна идентичност се определят изключително от метафизичната концепция за абстрактната *субективност*. В случая е важно, че тази метафизична парадигма предполага един частен език, посредством който философията – а и богословието – може да опише „вътрешния" свят на субекта или неговия индивидуален мистичен опит именно като индивидуално логоцентрично „разпростиране" и „притежаване". Определено езикът не се отнася към вътрешните индивидуални преживявания и интуиции, а изразява един общностен опит[1] с конкретни телесни, материални, природни, социални и исторически измерения, които са екзистенциални ороси на човешкото съществуване. В тази посока са и опитите в съвременната философия (като напр. Мерло Понти и Левинас) за свързването на езика с *интерсубективността* като взаимно формиране на идентичности, а оттам и за определянето на езика като *отношение с другия*. От тази перспектива съвременната философия – а и богословие - на езика последователно изоставя монологичната рационалност на трансценденталния субект и търси априорните диалогични структури на мисленето и на езика, посредством които могат да се обосноват комуникативната природа на съзнанието и интерперсоналната структура на личностното съществуване. В тези усилия за под-

[1] Тук трябва да се съгласим с Витгенщайн, че вътрешният живот не може да бъде „частен", а е органично свързан с общностния начин на съществуване и затова езикът е израз на дейността в съдействие, която ражда и съхранява човешкия начин на живот; езикът ни представя света заедно с другите и функционира като завръщане на естествената изразност на тялото, доколкото неговата необходимост принадлежи към историческата общност.

чертаване на интерперсоналния *диалогичен хоризонт на* езика, на мисленето, а и въобще на самата персоналност показват органичната връзка на просопологията с философията на езика, което би трябвало да означава, че автентичната богословска теория за личността е невъзможна извън опита на еклисиалното общение. От богословска гледна точка глосоцентризмът остава проблематичен, защото истината, смисълът и природата на езика не могат да бъдат разбрани извън опита на Църквата и затова ние трябва да търсим едно богословие на езика с подчертано еклисиологично измерение и функционалност или с други думи една *еклисиология на езика*.

2. Към еклисиологията на езика и нейните последици за богословската просопология

Както вече се каза, епохата на постмодерността създава един постметафизичен и постапологетичен дискурс на богословската антропология и с оглед на това всеки опит за безкритичното връщане към старите метафизични модели и език са осъдени на провал. Като алтернатива на тази постметафизична перспектива православната антропология предлага апофатичния хоризонт за преживяването и осмислянето на човешката личност и формулира ясни христологични и еклисиологични критерии за нейната идентичност. Следователно богословската теория за личността не може да бъде просто *теоцентрична*, а par excellence *христологична* и *еклисиологична*, което означава, че тя трябва да бъде артикулирана на един език, който е еклисиологично функционален и релевантен. Какви би трябвало да са характеристиките на този еклисиален език и какви перспективи откриват те за едно постмодерно артикулиране на богословската просопология? Тези въпроси очертават перспективата, в която можем да говорим за *еклисиологията* на езика като същностно измерение на съвременната богословска *теория* за личността.

Православното богословие свързва онтологията на езика с *опита* от ипостасно-енергийното общение на човека с Бога в Христос. Ако според Хайдегер езикът притежава *самотрансцендираща интенционалност*, т. е. позволява нещо да се прояви, да се види и да се чуе, то в богословска перспектива персонално-енергийното *присъствие* на Бога – а и на човека - не може да бъде обхванато докрай от езика, нито пък може да се очаква от езика, още по-малко благодарение на езика. Така богословието на езика подчертава *апофатическия* хоризонт на битието и на самия език - апофатизъм, който се отнася както към теологията в собствен смисъл на думата, така и към антропологията в усилието ѝ да проговори *тайната* на богообразната човешка личност.

В тази антропологична перспектива истината за личността остава гранична за онтологията на езика, тъй като в опита на Църквата виждаме постоянното *себепревъзмогване* на езика заради личността [6: 111]. В благодатната реалност на Църквата езикът остава винаги *индикативен* спрямо истината и тя винаги се открива от Светия Дух отвъд границите на тварния език като семантична формула или символ. Благодатта на Светия Дух разширява границите на понятията и на думите, тя променя по качествен начин елементите на езика и в този смисъл ги отваря за нови апофатически духовни съдържания, отваря ги за енергийните и ологосяващи действия на Света Троица (срв. Йоан 14:25-26). В това се състои ологосяването на езика, т. е. езикът да стане *събитие на смисъла*, защото само така езикът успява да проговаря истината. Следователно богословието трябва да преодолява логоцентричното налагане на една идеология на езика и да настоява: 1) че езикът получава смисъла си *отвън*, чрез *въплъщението* на Логоса; 2) че мярка на езика остава винаги човешката *персоналност* и 3) че езикът трябва да запази своето *апофатическо* измерение[1]. От тази перспектива апофатизмът позволява на антропологията да създаде една *кохерентна* и *всеобхватна* теория за личността като я включи синтетично в апофатическия етос на *общението* в Христос в Църквата и като подчертава нейната общностна и диалогична структура. Освен това апофатизмът позволява да се разкрие *динамиката* на онтологията на личността [4, 148] и в хоризонта на кинонийния евхаристиен етос на Църквата.

Опитната богословска гносеология показва *невъзможността* на човека да постигне и обхване събитието на живота посредством тварния език. От друга страна богословието на езика подчертава, че общението с живота като еклисиално събитие е екзистенциално условие за преобразяването на самия език и въобще на културата [6: 112]. От тази перспектива може да се говори за *отвореността* на езика във взаимността и общението на Бога и човека, доколкото тяхната синергийна интерперсоналност конституира възможността за *предаването* и *приемането* на *опит*. Опитното измерение на езика е елемент от по-

[1] Според Б. Лубардич опитът и умът на Църквата ни учат на няколко много важни неща: 1) езикът не е автономна, а *хетерономна* реалност, която получава смисъл извън себе си чрез въплъщението на Логоса; 2) езикът не е неизменно детерминираща и самодадена реалност, а *конвенционална* реалност: езикът не се определя от човека, а човекът определя езика по мярката на своята персоналност; 3) езикът не е безкрайна всеобхващаща, а ограничена или обусловена *индикативна* реалност с подчертано апофатическо измерение и 4) езикът не е само целесъобразна, но и *богоцелесъобразна* (боготелеологична) реалност, защото всичко е чрез езика, но езикът не е всичко. Вж. 6, 117-118.

общата гносеологическа позиция, че разбирането винаги предполага преживяването, а преживяването става жизнен опит. Това обаче е възможно едва след като разбирането изведе познанието от ограничеността на индивидуално-субективния опит, от монологичната позиция на субективната рефлексия към диалогичната интерперсоналност като предусловие за познание и отношение от друг порядък. Такова богословие на езика дава възможност на антропологията да подчертае *комуникативния*, *релационно-кинонийния* и *диалогичния* хоризонт на просопологията. Православната антропология обаче мисли езика с оглед на възможността да артикулира една богословска онтология на личността и да подчертае нейното общностно-диалогично измерение, при което интерперсоналното отношение и взаимност с Д/другия е апофатичен опит, който разкрива динамиката на тази онтология. Тази истина може да се разбере само в рамките на една *еклисиална* антропология, където еклисиалния начин на съществуване остава парадигматичен за ипостасно-личностния начин на съществуване на човека. Следователно богословската антропология има нуждата от език, който да може да изрази опита от жертвения начин на съществуване *с* и *заради* Д/другия, т. е. на истината за личността като диалогично-кинонийно събитие. Става въпрос за възможността на богословието да създаде една еклисиологична онтология на личността, потвърдена в опита на църковната общност[1].

За православното богословие събитието на Боговъплъщението открива онтологичната промяна на човешката природа и една нова парадигма на богочовешкия език, т.е. на езика, който би могъл да изрази опита от богочовешкия начин на съществуване, открит от Христос. При Въплъщението Логосът динамично и отвътре променя всички аспекти на тварното битие, включително и езика, за да го *ологоси*. Логосът преодолява разделеността (χωρισμός) между Бога и човека и предлага *нова* епистемологична основа на всички богословски понятия, на целия богословски език. За православното богословие същността на езика е изцяло *христологична*: чрез Въплъщението езикът се *ологосява* и става носител на нетварния смисъл на битието в Христос, но заедно с това той е език на материално-историческата общност, която става Тяло Христово, Църква. Истината за битието се открива във Въплъщението на Логоса и в тази перспектива всички ас-

[1] Така например св. Максим вижда общността с нейните действия, език и ритуали, в което се проявява истината чрез евхаристийното присъствие на въплътения Логос по евхаристиен и еклисиален начин. Вж. св. Максим Изповедник, *Амбигва* (PG 91, 1285C-1288A).

пекти на човешката историческа общност - включително и езикът - имат своето онтологично основание в нетварните логоси-енергии, чрез които Логосът се „въплъщава". Според учението на св. Максим Изповедник за многобройните въплъщения на Логоса[1], Логосът се въплъщава всеки път по *своеобразен* начин чрез логосите във вярващите съгласно техните *своеобразни* харизми, но и според израстването им в духовния живот. Св. Максим говори дори за въплъщаването на Логоса в Писанието[2], но това учение има един подчертан евхаристиен телос - Логосът се въплъщава, за да могат след това вярващите да *участват* в истинското общение с Него по евхаристиен начин [6: 105-106]. Това е онтологичната рамка на логоса на новия език, който като христологичен език е *еклисиологичен, ипостасоцентричен* и *ипостасотропосен* [6: 108]. Това прави възможно артикулирането на църковната истина за личността като *христологично* събитие, доколкото в Църквата тварната човешка ипостас получава по светотайнствен начин *нова ипостас* по Христа (τὸ κατὰ Χριστὸν ὑποστῆναι) – по израза на св. Николай Кавасила), т.е. придобива по благодат ипостасния начин на съществуване на Христос. Следователно еклисиалният език прави възможна една неметафизична богословска онтология за личността, в която човешкото персонално съществуване и идентичност се мислят в перспективата на *ипостасността* или *персоналността* на Богочовека в Христос като еклисиална реалност.

Най-възвишеният смисъл на езика се открива в хоризонта на сотириологията. Доколкото църковният език отразява опита от спасението, той е *съ-битиен* и *сотириологичен* език, но едновременно с това и *еклисиологичен*, тъй като спасението е еклисиална реалност. В перспективата на теоеклисиалния персонализъм богословието гледа на една единствена цел – целта, която дава на човека да търси потвърждение на личностността не като *маска* или като *трагична фигура*, а като автентична личност, като историческа реалност [6: 119]. Следователно църковният език има функцията не просто да *говори* за личността, а да *изрази* истината, че Христос е осъществил самата *реалност* на личността и я прави *основа* и *ипостас* на личността на всеки човек. Сотириологичното измерение на църковния език позволява на богословието да се освободи от всички абстрактни метафизични

[1] По темата за многобройните въплъщения на Логоса в богословието на св. Максим вж. 7, 62-70.

[2] Св. Максим Изповедник, *Глави за богословието и домостроителството на Сина Божий в плът* II, 25 (PG 90, 1149C-1152A); *Амбигва* (PG 91, 1129 CD).

концепти за личността и да *про-говори* църковната истина за личността като богочовешко и еклисиално *събитие*. Така човешката личност се мисли като *събитие* на непрестанно динамично напредване и израстване в живота в Христос в благодатния опит на Църквата, а самата христологична теория за личността придобива конкретен екзистенциално-сотириологичен смисъл и еклисиологична на функционалност.

В перспективата на христологията езикът функционира като *икона* и *смисъл* на Христовото дело, което е есхатологичното преобразяване на творението като оцърковено Тяло Христово. Това означава, че църковният език е *иконичен*: той *иконизира* логоса на новия начин на съществуване на битието в Христос и истината за човека като ипостас κατὰ Χριστὸν, като еклисиална ипостас. Става дума за една „иконологична църковна онтология на езика" (според израза на о. Николаос Лудовикос [9: 349]), която може да изрази църковната истина за личността като от една страна запази апофатическия хоризонт на антропологията, а от друга страна ни доближи до диалогичното интерперсонално измерение на човешката персоналност в пространството на църковния опит. Това е възможно в евхаристийния опит на Църквата, където иконичният език изразява – именно като *иконизира* – църковната истина за човека не в рамките на някаква метафизична парадигма, а като жива личност, като иконично-еклисиална ипостас. В синергията с благодатта на Светия Дух човекът се преобразява от *маска* в интегрална *личност*, която *иконизира* есхатологичната пълнота на битието в Христос. В този смисъл иконичността на езика подчертава *есхатологичното* измерение на богословската онтология на личността, доколкото тя вижда пълнотата на персоналността в „края" на есхатологичния диалог на Бога и човека в Христос.

Църковният език е носител на *логоса* на новото творение в Христос; той включва всички материални, исторически и социални измерения на човешкото съществуване, доколкото те са въведени мистагогично и са претворени в евхаристийното църковно Тяло Христово. Именно поради това този език е подчертано *прагматологичен* и това му измерение го прави проява на истината за онтологичното свързване на материалното и историческото битие с Христос, което може да бъде разбрано докрай само в контекста на еклисиалния опит, т.е. от опита на евхаристийното общение в църковното Тяло Христово. Този църковен прагматологичен език предполага *всеобхватността* на познанието за Бога, човека и света и в него няма място за „частния език" (философски или религиозен), който винаги остава

„индивидуалистично себелюбиво отдалечаване от прагматологичното богатство на битието" [9: 349]. От перспективата на антропологията този прагматологичен църковен език би трябвало да може да изрази събитието на личността, която „възглавява" всички телесни, природни, исторически и социални аспекти на човешкото битие, която е *топос* на срещата на цялото творение с Христос по благодат. Придържането към този прагматологичен език е залог за това богословието на личността да не се превръща в метафизична концепция, а да разкрие истината за личността като *събитие* – събитие христологично, еклисиално, евхаристийно.

Доколкото тази онтология на езика има за свой *топос* Църквата, то богословието може да говори за една *еклисиология на езика* като откриване и оправдаване в Църквата и в Евхаристията на цялата *истина* за новия начин на съществуване на битието в Христос, за логоса на еклисиалния начин на съществуване. Този църковен език е наистина *прагматологичен* и *всеобхватен* и функционира като израз на цялата *реалност* на новия живот в Христос, на цялото материално-историческо битие в тайнствата на Църквата с върхова точка Евхаристията. В пространството на евхаристийния синаксис езикът има функцията да *оцърковява*, да въвежда *мистагогично* и да поддържа кинонийното събиране на всички в съгласие с техните своеобразни лични харизми. Именно тази еклисиологична функция на езика го *облагодатява* и *ологосява*: в опита на Църквата тварният човешки език се „преобразява" чрез струенето на нетварните логосни енергии в нашите думи и език и именно това е функцията на изцеляването на падналите езици, които водят до забравата на битието.

Еклисиологията на езика открива и неговото дълбоко *кинонийно* измерение. Ако философията поставя с особена острота въпроса за връзката на езика с интерсубективността и интерперсоналността и го определя като *отношение с другия*, то Преданието на Църквата ни предлага да осмислим събитието на съ-съществуването и съживеенето с Христос и ближните (другите), т.е. събитието на диалогичното интерперсонално общение и взаимност на равнището на езика в рамките на еклисиалния опит. В тази перспектива еклисиалният език прави възможно откриването на истината за пълнотата на *моето* личностно съществуване в жертвеното съ-съществуване *с* и *заради* другия по евхаристиен начин във взаимността и общението на църковното тяло. Според св. Максим това е едно неизказано *общение* и *взаимност*, в която вече никой не съществува *заради себе си*, а всеки

съществува *заради другите*[1] и определено можем да кажем, че именно този еклисиален тропос на съществуване изразява по най-автентичен начин църковната истина за личността. В тази перспектива еклисиалният език открива пространството, в което събитието на личността се отъждествява с евхаристийния начин на съществуване и живеене, с *еклисиалната ипостас* като екзистенциален предел на богословската истина за човека. Еклисиалният начин на съществуване създава един уникален антропологичен опит и знание за личността като *духовно събитие*, което се ражда в свободната среща и в жертвено *отдаване* на собственото битие на Д/другия в неизказаното общение и взаимност на любовта по евхаристиен начин. Това всъщност е хоризонтът на богословската теория за личността, която е par excellence еклисиална и евхаристийна и която поставя пред нас богословската отговорността за преоткриване на автентичния еклисиален език днес и сега.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Јанарас, Хр. Философија из новог угла. Врњачка Бања, 2000.
2. Коцијанчич, Г. Посредовања: Увод у хришћанску философију. Никшић, 2001.
3. Коцијанчич, Г. За апофатичку теорију личности, у: Личност (зборник радова четвртог философско-богословског симпосиона у дане светих Кирила и Методија), Подгорица, Цетиње, Будва, 1998); Никшић, Цетиње, 2001.
4. Лубардић, Б. Шта је то људско биће? - савремена православна антропологија: просополошки правац// *Богословље*, бр. 1-2, Београд, 2010.
5. Лубардић, Б. Евхаристијска теорија личности и православна веронаука, *Богословље*, св. 1 и 2, Београд, 2001.
6. Лубардић, Б. Хришћанство, инкултурација и биће књиге, - од језика до личности, у: *Богословље*, св. 1 и 2, Београд, 2000.
7. Λουδοβίκου, Νικ. πρωτ. Ἡ εὐχαριστιακὴ ὀντολογία. Ἀθήνα, 1992.
8. Λουδοβῖκος, Ν. Οι τρομοι του προσωπου και τα βασανα του ερωτα (Κριτικοὶ στοχασμοὶ γιὰ μιὰ μετανεωτερικὴ θεολογικὴ ὀντολογία). Ἀθήνα, 2009.
9. Λουδοβῖκος, Ν. Απο τις ονειροπολησεις της ιδιωτικης θρησκευτικης γλωσσας στην εκκλησιολογια της (Wittgenstein καὶ Μάξιμος Ὁμολογητής), στο: Λουδοβῖκος, Ν. Ἡ ἀποφατικὴ ἐκκλησιολογία τοῦ ὁμοουσίου. Ἀθήνα.

[1] Св. Максим Изповедник, *Мистагогия* 1, 3 (PG 91, 665 CD).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Балкина Ирина Валентиновна (г. Мамлютка, Казахстан) – заведующая учебной частью Школы Искусств г. Мамлютка, Казахстан.

Башилов Вячеслав Михайлович (Тверь, Россия) – председатель Совета территориального общественного самоуправления на Рождественских горках.

Бежевец Дмитрий Александрович (Московская область, Шаховской район, деревня Судислово) – соискатель кафедры педагогики Государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования Московского государственного областного университета.

Безруков Андрей Львович (Тверь, Россия) – студент IV курса кафедры теологии Института педагогического образования Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет». Председатель студенческого научного общества кафедры теологии.

Быша Лидия Сергеевна (Тверь, Россия) – аспирантка исторического факультета Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Горшкова Светлана Евгеньевна (Тверь, Россия) – заведующая кафедрой теологии Института педагогического образования, кандидат филологических наук, доцент кафедры теологии Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Дынина Ирина Семеновна (г. Нелидово, Тверская область, Россия) – учитель русского языка и литературы гимназии №2.

Евстифеева Елена Александровна (Тверь, Россия) – доктор философских наук, профессор.

Кафтуров Роман Сергеевич (Тверь, Россия) – студент четвёртого курса заочной формы обучения, направление «Теология» Института педагогического образования Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Козлов Сергей Валентинович (Тверь, Россия) – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культуры Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Кондратьева Елена Александровна (г. Нелидово, Россия) – воспитатель дошкольной группы МБОУ Гимназия №2.

Краснова Марина Владимировна (Тверь, Россия) – научный сотрудник отдела фондов Тверского государственного объединённого музея.

Кулагина Анна Александровна (Тверь, Россия) – канд. пед. наук, доцент кафедры педагогики и психологии начального образования Института педагогического образования Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Лебедев Владимир Юрьевич (Тверь, Россия) – доктор философских наук, профессор кафедры теологии Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Лукашов Семён Евгеньевич (Баттипалья СА, Италия) – переводчик.

Михайлова Татьяна Михайловна, (Тверь, Россия) – переводчик, поэт, журналист, краевед; лауреат и дипломант российских и зарубежных литературных конкурсов.

Мещерякова Лариса Яковлевна (Тверь, Россия) – канд. филол. наук, доцент кафедры теологии Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Николова Анета (Великотырново, Болгария) – доктор филологии (к.ф.н.), магистр теологии, преподаватель кафедры русистики Великотырновского университета им. свв. Кирилла и Мефодия; научные интересы в области древнерусский письменности и литературы (e-meil: aneta_vt@mail.ru).

Овчинникова Надежда Владимировна (Тверь, Россия) – научный сотрудник Государственного архива Тверской области.

Осипов Владимир Глебович (Тверь, Россия) – кандидат философских наук, руководитель Тверского научного центра комплексного изучения человека. Академик Петровской академии наук и искусств.

Тутеков Свилен Милков – доктор богословия (к.б.н.), доцент кафедры библейского и систематического богословия Великотырновского университета им.свв. Кирилла и Мефодия (Болгария).

Удалова Лариса Викторовна (Тверь, Россия) – аспирант кафедры психологии и философии, заместитель начальника управления, начальник отдела организации общественно-политических мероприятий управления общественных связей аппарата Правительства Тверской области.

Филиппченкова Светлана Игоревна (Тверь, Россия) – доктор психологических наук, доцент.

Чибисов Борис Игоревич (Тверь, Россия) – магистр истории, аспирант Института российской истории РАН, ассистент кафедры теологии Института педагогического образования Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

Шакун Татьяна Александровна (Тверь, Россия) – студентка IV курса заочной формы обучения направления «Теология» Института педагогического образования Федерального государственного образовательного учреждения высшего образования «Тверской государственный университет».

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Balkina Irina V. (Mamlyutka, Kazakhstan), Head of Studies on the School of Arts Mamlyutka, Kazakhstan.

Bashilov Vyacheslav M. (Tver, Russia), Chairman of the Council of territorial public self-government on Rozhdestvenskie Gorki (the Christmas Hills).

Bezhevets Dmitry A. (Moscow region, Shakhovskoy district, village Sudislovo), an applicant of the Department on Pedagogy of the educational institution on higher professional Education, Moscow State Regional University.

Bezrukov Andrew L. (Tver, Russia), fourth year correspondence student of the "Theology direction", Institute of Pedagogical Education, Tver State University. Chairman of student's scientific society of the Department on Theology.

Bysha Lidia S. (Tver, Russia), postgraduate student of the Faculty on History, Tver State University.

Gorshkova Svetlana E. (Tver, Russia), Head of the Department on Theology, Ph.D. of Philology, assistant professor of Russian on elementary education methodology of the pedagogical faculty, Tver State University.

Dynina Irina S. (Nelidovo, Russia) the Russian and Literature teacher of the Gymnasium №2.

Evstifeeva Elena A. (Tver, Russia), Doctor of Philosophy, Professor.

Kafturov Roman S. (Tver, Russia), fourth year correspondence student of the "Theology direction", Institute of Pedagogical Education, Tver State University.

Kozlov Sergey V., (Tver, Russia), Ph.D. of Philosophy, assistant professor on Department of Philosophy and Culture of the Tver State University

Kondratyeva Elena A. (Nelidovo, Russia), tutor of the Gymnasium №2, preschool group.

Krasnova Marina V. (Tver, Russia), researcher at the Department funds of the Tver State United Museum.

Kulagina, Anna A. (Тверь, Россия) Ph.D., assistant professor of Pedagogy and Psychology, Institute of Pedagogical Education, Tver State University.

Lebedev Vladimir.Yu., (Tver, Russia), Doctor of Philosophy, Professor.

Lukashov Semyon E. (Battipaglia CA, Italy), interpreter.

Mikhailova Tatyana M. (Tver, Russia). interpreter, poet, journalist; laureate and prize winner of Russian and international literary competitions.

Meshcheryakova Larisa Y. (Tver, Russia) – Ph.D. of Philology, assistant professor of theology, Institute of Pedagogical Education, Tver State University.

Nikolova Aneta (Velikotyrnovo, Bulgaria) – the doctor of philology (Ph.D.), the master of theology, the teacher of department of Russian philology of University Veliko Turnovo st. Cyril and st. Methodius.; scientific interests in area Old Russian writings and literatures (e-meil: aneta_vt@mail.ru).

Ovchinnikova Nadezhda V. (Tver, Russia), researcher at the State Archive of Tver Region.

Osipov Vladimir G. (Tver, Russia), Ph.D. of Philosophy , Head of Scientific Center of Tver comprehensive study of man. Academician Peter's Academy of Arts and Sciences.

Tutekov Svilen Milkov (Velikotyrnovo, Bulgaria) – the doctor of heology (Ph.D), the associate professor of bible and systematic Theology of University Veliko Turnovo st. Cyril and st. Metho**d**ius (Bulgaria).

Udalova Larisa V. (Tver, Russia) graduate student of psychology and philosophy, deputy head, head of the department of social and political events of the public relations of the Government of the Tver area

Filippchenkova Svetlana I. (Tver, Russia), Doctor of psychological sciences, associate professor.

Chibisov Boris I. (Tver, Russia), postgraduate student of the Institute of Russian History of the Russian Academy of Sciences, assistant of the Department of Theology, Tver State University, Master of history.

Shakun Tatiana A. (Tver, Russia), fourth year correspondence student of the "Theology direction", Institute of Pedagogical Education, Tver State University.

Научное издание

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ТЕОЛОГИИ

МЕЖДУНАРОДНЫЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

ВЫПУСК 3

Отпечатано с авторских оригиналов

Подписано в печать 07.12.2015. Формат 60х84 $^{1}/_{16}$.
Усл. печ. л. 9,6. Тираж 500. Заказ № 591.
Редакционно-издательское управление
Тверского государственного университета
Адрес: 170100, г. Тверь, Студенческий пер. 12, корпус Б.
Тел. РИУ (4822) 35-60-63.