

0- 773586

На правах рукописи



КОНОВАЛЕНКО Светлана Петровна

**ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ
ФЕНОМЕНА СВЯТОСТИ И ОБРАЗА РУССКОГО СВЯТОГО
В НАРОДНОМ ПРАВОСЛАВИИ**

Специальность 24.00.01 – теория и история культуры

АВТОРЕФЕРАТ
диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Белгород 2008

Работа выполнена на кафедре философии
ГОУ ВПО «Белгородский государственный университет»

Научный руководитель: доктор философских наук, профессор
Климова Светлана Мушаиловна

Официальные оппоненты: доктор философских наук, профессор
Невлева Инна Михайловна;

кандидат философских наук,
ст. преподаватель кафедры
теории и истории журналистики
Гулюк Лидия Александровна

Ведущая организация: ГОУ ВПО «Тульский государственный
университет»

Защита состоится 26 декабря 2008 г. в 16.00 на заседании совета по защите докторских и кандидатских диссертаций Д 212.015.05 по философским наукам при Белгородском государственном университете (308000 г. Белгород, ул. Преображенская, 78).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Белгородского государственного университета (308015 г. Белгород, ул. Победы, 85).

Автореферат разослан 25 ноября 2008 г.

Автореферат размещен на сайте: <http://www.bsu.edu.ru>

Ученый секретарь
диссертационного совета,
кандидат философских наук, доцент



НАУЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КГУ



0000552228

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования обусловлена культурологическими и социальными задачами осмысления ключевого для русской истории и культуры феномена святости и образа «святого» с точки зрения современных научных тенденций, а также как требование восполнения знаний о специфике народной духовности и народного православия сегодня.

Мы переживаем эпоху переходности, когда идеалы и духовные смыслы существенно меняются в сторону все большей утилитарности и прагматичности, размывается их смысловое наполнение, все большее значение приобретает идея «демократического равенства» всех ценностей между собой. Однако независимо от времени и национальной принадлежности человек никогда не теряет интереса к своему прошлому и ищет в нем устойчивые ценностные начала, позволяющие ориентироваться в современных этических коллизиях и оценках. Не утрачен он и в нашем менталитете. «Тоска» по абсолютным истинам и абсолютным ценностным установкам делает насущным не только интерес к духовной народной культуре в целом, но и все серьезнее побуждает нас обращать внимание на выработанные тысячелетиями идеалы народного сознания. Святость как духовное начало и важнейшая аксиологическая категория – одна из таких «истин», экзистенциальным воплощением которой являются русские святые – образцы воплощения высшей нравственности общества.

Специфика воззрений русского народа связана с феноменом «народного православия» – своеобразным синкретизмом христианских и языческих представлений в культуре. Язычество и православие становятся «дуальной моделью» [Лотман, 1984] духовной народной культуры, воплотившей образ святого в мифах, апокрифах, фольклоре, бытовой и обрядовой лексике, что становится принципиальным при определении сущности и специфики фигуры святого и сопряженных с ним описаний святости. Важно указать, что в русской культуре знания о святости связаны всегда с конкретными носителями – святыми. И представления в народе о том, кого можно считать святым появились не в одночасье с появлением христианства. В другой – мифологической форме, но они присутствовали уже в верованиях славян, в их представлениях о культе природы, которая освящала идею мощи (роста) – синонима святости как жизненной (природной) силы. С другой стороны, в народном православии понятие святости сформировано на основе византийской православной традиции. Народ образ святого рассматривает в едином смысловом поле значений и интерпретаций языческого и православного воззрений на его природу и сущность. Результатом этого взаимодействия стала не смена язычества православием, а их своеобразный диалог, результатом которого и стал феномен народного православия.

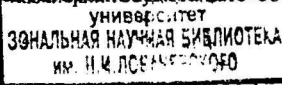
В народном православии святость, и конкретно его воплощение в образах святых, обладает исключительной аксиологической *значимостью*, ибо включает в себя такие коннотации, как *святых, русский святой, бессребреник, христианские святые и праведники, мученики, страстотерпцы, местночтимые покровители русского народа и русских промыслов, святые –*

сители высоких нравственных качеств. Эти понятия-образы обращены одновременно ко всем социальным группам, а их способность к преодолению отчуждения через культуру и с помощью культуры, по сути дела, не имеет себе равных. Следует отметить важнейшую черту текстов народной культуры – их диалогическую природу, благодаря чему сегодня весьма успешно выстраиваются взаимоотношения современного человека с собственной культурной (текстовой) памятью. Ситуация, сложившаяся в культуре XXI века, такова, что многие её институты оказываются дисфункциональными. Они в ещё большей степени усугубляют противоречия в обществе, во взаимодействии поколений, социальных групп, во внутригрупповых и межгрупповых формах общения. Когда такой дисфункционализм достигает крайних форм, диалог с собственной памятью, обращение к вере становятся уже не модой, а настоятельной необходимостью мемориализации и репродукции культурного наследия.

В русской культуре создано разнообразное представление о святости, отражающее не только канонические воззрения, но и во многом – идеи народного сознания, обращенного к своим главным святыням и к своим наиболее почитаемым святым. О святости народ говорит на языке «обрядосферы» (Д.С. Лихачев, Ю.М. Лотман, Н.И. Толстой), фольклора, духовного песнопения. Почитание святых стало неотъемлемой частью православной духовности и одной из доминант сохранения традиционного мировоззрения и основой формирования отечественной духовной традиции, обретающей особую аксиологическую значимость в современном обществе и культуре.

Степень научной разработанности проблемы. Изучение феномена святости и образа святого многообразно отражено в различных направлениях гуманитарной науки. Следует выделить ряд фундаментальных работ, отражающих православное представление о святости и святых: *богословских* (игумен Августин, Е.П. Аквилонов, С.Н. Булгаков, ст. Игнатия, еп. Варнава (Беляев), арх. Георгий, Макарий (П.И. Веретенников), М.В. Лодыженский, И.М. Концевич, о. А. Мень, Д.В. Новиков, м. Мария (Скобцова), П.А. Флоренский, Г.П. Федотов и др.); *исторических* (Н.С. Гординенко, А. Кадлубовский, В.О. Ключевский, А.А. Куратов, Б.А. Рыбаков, Б.А. Успенский, Г.П. Федотов и др.); *философских и культурологических* (С.С. Аверинцев, Н.Е. Выжленцова, Н.Ю. Гвоздецкая, А.П. Забияко, Е.В. Зимакова, С.М. Климова, И.К. Кучмаева, Ю.М. Лотман, М.П. Омельницкий, С.А. Смирнова и др.); *литературоведческих и лингвокультурологических* (Ф.И. Буслаев, А.С. Демин, Л.А. Дмитриев, В.А. Котельников, И.В. Кондаков, В.В. Кусков, Л.В. Левшун, С.В. Минеева, Е.С. Новик, С.Ю. Неклюдов А.А. Ольшевский, Н.И. Толстой, С.М. Толстая, и др.). Особое место в изучении данной тематики принадлежит В.Н. Топорову – создателю трехтомного труда «Святость и святыне в русской духовной культуре» и В.М. Живову – создателю словаря «Святость».

Фольклорно-этнографический интерес к русскому народу породил ещё в XVIII веке серию записей, нотных сборников, книг. К середине XIX века изучение русской народной религии, народного мировоззрения, мифологии и фольклора оказалось глубоким и разносторонним. В начале XX века собирания и изу-



чения духовных стихов было положено в XIX веке П.В. Киреевским. Продолжили запись и исследование этого уникального вида народной поэзии А.Н. Афанасьев, Ф.И. Буслаев, П.А. Бессонов, В.Г. Варенцов, А.Н. Веселовский, Е.А. Ляцкий, В.И. Срезневский, Г.П. Федотов.

Понятие «народное православие» рассматривается многими отечественными исследователями фольклора и «постфольклора»: О.В. Беловой, П.Г. Богатыревым, М.М. Громыко, И.Г. Матюшиным, Е.М. Мелитинским, С.В. Минеевым, Е.С. Новик, С.Ю. Неклюдовым, А.А. Ольшевским, А.А. Панченко, Н.И. Толстым, С.М. Толстой, В.Ф. Филатовой и др. Исследователи народной религиозности, начиная с середины XIX столетия, отмечали неоднородность понимания феномена народной веры. Эта сложность и определяет отношение к ней как к *двоеверию* (Ф.И. Буслаев, Г.П. Федотов); некоторые ученые предпочитают говорить о *православно-языческом синкретизме* (Н.М. Моторин, А.А. Невский, Н.И. Толстой). Причем под язычеством надо понимать не древнюю мифологию, а определенную культурную модель, которая, развиваясь, обретая черты современного народного мифотворчества, все же сохраняет (может быть в глубинах коллективного бессознательного) некоторые свои исконные, идущие из глубины веков, верования. Еще одна тенденция: рассмотрение народного православия как системного образования (О.В. Белова). В обиходе использования и такое прилагательное к православному сознанию народа, как *бытовое* (В.И. Чичеров) или *обрядовое* (Г.Н. Мелехова). Можно утверждать, что неоднородность текстов позволяет говорить в ряде случаев и о синкретизме, но для большинства – это все-таки результат *диалогического соединения народных верований и традиционного (церковного) православия*. Специфика диалогизма раскрыта в ряде работ (В.С. Библер, М.М. Бахтин, Ю.М. Лотман, В.Ф. Филатова).

Образ святых в русском духовном опыте рассматривает не одно поколение исследователей – представителей разных научных школ. В новейших исследованиях эта проблема разрабатывается в рамках истории ментальностей, истории повседневности и народной культуры. Она связана с именами таких учёных, как Ф. Граус, А.Я. Гуревич, Ж.К. Шмитт, Н. Олер, П.А. Сигаль, Р. Хиштанд. Более ранние работы о средневековом культе святых принадлежат И. Делз, К. Лумису, Д. Керлеру. Образ святого в русской традиции сопряжен с морально-нравственным комплексом воззрений русского народа, поэтому сюда входят работы и по изучению милосердия, нищелюбия, нравственности (А.М. Капустина, Н.Г. Лукьянова, А.В. Нестеренко); особую роль играет феномен странничества как специфически народное представление о святом, который вышел из народа, духовно близок народу и традиционно не привязан к материальным богатствам (М.Ю. Бубнова). Существует достаточно разработанный пласт литературы, посвященный старчеству, иночеству и другим формам святости (Е.В. Зимакова, м. Игнатия, м. Мария (Скобцова)), но народные интерпретации этих представлений фактически отсутствуют. Научная концепция народной художественной культуры, её сущность, функции, составные части, исторический, культурологический и социально-психологический генезис представлены в трудах А.К. Байбурина, Т.И. Баклановой, М.С. Жирова, А.С. Каргина, Ю.Г. Круглова, Г.М. Науменко, А.Ф. Некрыло-

вой, Г.И. Успенского, В.Ф. Филатовой, Н.А. Хренова и др. На сегодняшний день лишь несколько диссертаций посвящены феномену и понятию святости: Забияко А.П. Категория святости (философско-религиоведческий анализ). – М., 1998; Климова С.М. Феноменология святости и страстности в русской философии культуры. – М., 2004; Смирнова С.А. Святость как феномен культуры: семантическое и лингвокультурное описание. – Северодвинск, 2005; Бубнова М.Ю. Русская святость как экзистенциальный феномен. – СПб., 2005; Цуканова И.В. Философско-культурологический анализ феномена народной религиозности. – Белгород, 2006 и др.

Объектом исследования является народное православие.

Предмет исследования – феномен святости и образ русского святого в культуре русского народа в литературно зафиксированных и современных фольклорных текстах.

Цель исследования: философско-культурологический анализ феномена святости и образа русского святого в народном православии.

Для реализации цели были поставлены следующие задачи:

- рассмотреть феномен «народное православие» и выявить аксиологические аспекты понимания святости в духовно-религиозном сознании народа;
- раскрыть специфику народного православия как основы для понимания сути святости;
- проанализировать этическую систему основных культурных концептов как целостную; показать роль и значение понятия святости и образа святого в ней;
- дать феноменологическое описание понятия святости и образа святого в современном народном сознании (народном православии) через аутентичные фольклорные тексты, духовные стихи и обрядосферу, представленные в текстах, собранных в Центрально-Черноземном регионе.

Методология исследования. В начале XXI века в научном изучении святости и образа святого сложилось несколько направлений: феноменальное – описание жизни и жития святых; святость рассматривается как словопонятие с категориальным значением или анализируется как национально-культурный концепт. Необходимо говорить об интеграции усилий науки, отраженных в междисциплинарном подходе. Это связано как с общими тенденциями в развитии гуманитарных дисциплин, так и с интегративным характером самого объекта исследования. Методологию работы составляют: структурно-семиотический метод В.Н. Топорова, лингвокультурологический метод анализа понятий «святость», «святой» (Ю. Степанов); учение о дуальной модели русской культуры Ю.М. Лотмана, Б.А. Успенского; исторической семантике Э. Бенвениста, этнофольклористики и этнофилологии. В этом контексте особенно важно изучить функционирование православных понятий и образов в народном фольклоре, песенном (духовном) творчестве, обрядосфере и русской ментальности в целом. Понятие «концептосфера», получившее широкое распространение после его введения в науку академиком Д.С. Лихачевым, позволяет рассмотреть собранный нами фольклорный материал не только с точки зрения архаических текстов, но и в системе обрядосферы, перемешанной с каноническими и неканоническими идеями христианства.

Источниковой базой исследования является народная художественная культура (отраженная в фольклоре и духовных стихах) Белгородской, Курской и Воронежской областей, организация и методы полевого исследования.

Научная новизна диссертационного исследования:

– исследование феномена «народное православие» в аутентичных текстах русской духовно-религиозной (обрядовой и песенной) культуры позволяет выявить новые аспекты аксиологического преломления в понимании феномена святости;

– обосновывается тезис о диалогической природе народного православия, заключенной не в схематическом сопряжении языческих и догматических идей, а в духовно-исторической (историко-культурной) «встрече» народного и православного мировоззрения, рождающей уникальное религиозное переосмысление базовых идей, которое нельзя механически отождествить ни с язычеством, ни с идеологией Русской Православной Церкви (РПЦ);

– рассматривается целостная этическая система основных культурных концептов народного православия, отражающих понимание святости как главного нравственного ориентира в диалогической специфике бытования народного православия;

– описано феноменологическое пространство понятий «святость» и «святые» как результата диалогического представления о святых в народном православии, на базе анализа фольклора, духовной поэзии и обрядосферы.

Положения, выносимые на защиту:

1. Народное православие – сложный синкретичный феномен, имеющий многообразие культурных концептов (текстов, обрядов, песен, календарных праздников, культов и т.д.), которые по-разному выражают суть понимания святости и по-разному репрезентируют образ святого. Иногда правомерно утверждать синкретизм языческих и православных преставлений (феномен двоеверия или дуализм), иногда – это диалогическая модель, для которой святость и образы святых – нечто новое по сравнению с языческим или догматическим богословским взглядом.

2. На основе собранного фольклорного материала и анализа научной литературы можно сделать вывод о том, что «народное православие» – это адекватное отражение ортодоксального православия в крестьянском сознании в специфической форме, соединившее архетипические (языческие) представления о вере с канонами традиционного православного мировоззрения. Это соединение носит не механический характер, но представляет собой отражение целостного духовно-религиозного мировоззрения русского народа. Признавая культурную и историческую «открытость» нашей народной фольклорной традиции, была установлена ее диалогическая специфика, проявляемая в коммуникативной открытости другим текстам и влияниям различного рода (социальным изменениям, инославию, художественной литературы), отраженная в представлениях о русских святых и понимании святости.

3. Неоднородность духовно-религиозного сознания народа требует соединения всех культурных концептов народного православия в целостную этическую систему, в основе которой находятся аксиологические представ-

ления о святости и образе святого, рассмотренные как главные ценностные (духовно-нравственные) ориентиры веры и поведения людей. Святой в народном сознании как носитель святости (высшего качества человека) не обязательно являлся воцерковленным человеком или аскетом. Чаще всего святые – это бескорыстные служители высшим идеалам, образцы нравственного поведения, живые носители религиозных заповедей.

4. Описательное пространство понятий «святость» и «святой» в народном православии позволяет переосмыслить их через такие коннотации, как *смирение, покаяние, иночество, доброта, жалость, сострадание, кенозис, милосердие, нищелюбие, странничество, страдание, любовь*, и представить образ святого через неканоническое (апокрифическое) соединение с образами Христа, Богородицы, многочисленных канонизированных святых, а также через местночтимых святых, зачастую не имеющих никаких религиозных (канонических) оснований быть носителями святости, кроме народной любви и почитания, а также хранимого в исторической памяти культа, им посвященного. Фольклорный материал показывает избирательность народа в отношении того, кого они называют святыми. При всей разности трактовок главное качество святого – его бескорыстное служение другим и всепрощенческое отношение к чужим недостаткам.

Теоретическая и практическая значимость исследования. Материалы исследования, его обобщения и выводы могут быть использованы в дальнейшей научно-исследовательской работе по заявленной проблеме, при изучении воззрений и верования русского народа и описании концептосферы народной культуры. Материалы диссертации могут быть востребованы при разработке учебных пособий, спецкурсов и спецсеминаров по проблемам религиозно-философской и народно-православной парадигме в описании образа русского святого, а также спецпредметов в различных учебных заведениях.

Апробация исследования. Материалы диссертационного исследования докладывались на I-х Международных «Июсафовских чтениях» (Белгород, 2003 г.); Всероссийской научной конференции «Перспективы и проблемы светского и религиозного взаимодействия в сфере образования, воспитания и культуры» (Белгород, 2004 г.); Международной научной конференции «Человек, культура и общество в контексте глобализации» (Москва, 2005 г.); межвузовской конференции «Патриотизм как концепт формирования человека и мира» (Белгород, 2005 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Социально-экологическая культура как основа экологической безопасности регионов» (Белгород, 2005 г.); межрегиональной научно-практической конференции «Язык, фольклор и культура: проблемы взаимодействия» (Белгород, 2005 г.); VI межрегиональной научно-практической конференции «Социокультурная динамика региона» (Белгород, 2006 г.); Международной конференции «Провинция и столица: центробежные и центростремительные процессы духовной эволюции культуры» (Белгород, 2006 г.); межвузовской научно-практической конференции «Патриотизм как феномен современного гуманитарного образования» (Белгород, 2006 г.); межвузовских «Лихачевских чтениях» (Белгород, 2006-2008 гг.); VI Международной конференции «Духовные ценности и нравственный опыт русской цивилиза-

ции в контексте третьего тысячелетия: «Славянские чтения» (Орёл, 2007 г.); межрегиональной научно-практической конференции «Православие и духовный мир молодежи» (Белгород, 2007 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Традиционная народная культура в социокультурном пространстве региона: проблемы сохранения и развития» (Белгород, 2007 г.); Всероссийской научно-практической конференции «Музыка изменяющейся России» (Курск, 2007 г.); межрегиональной научно-практической конференции «Народное песенное искусство и фольклорные традиции в современной системе образования» (Орёл, 2008 г.).

Структура работы. Диссертация включает введение, две главы, заключение, библиографический список из 260 источников.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **введении** обосновывается актуальность исследования, описывается степень научной разработанности проблемы, определяются теоретико-методологические основания, цель и задачи исследования, объект и предмет, новизна диссертационного исследования, формулируются основные положения, выносимые на защиту.

В *первой главе* – «**Теоретическая концептуализация феномена «святости»**» – исследуются различные аспекты феномена святости и процесс его концептуализации в литературе, различной направленности. При этом следует принять за базовый словарь язык православия, который определяет общепринятые смыслы данных понятий.

В *первом параграфе «Богословские и православные аспекты феномена святости»* отмечается интегративный характер изучения феномена святости и образа святого и его концептуализация предполагает совместные усилия разных наук по выявлению богословских, философских, исторических, лингвистических и литературоведческих позиций на данный вопрос. В христианстве понятие святости (гр. ἅγιος, лат. sanctitas) – одно из фундаментальных: ему посвящены не только основополагающие труды отцов Восточной церкви, объединённые в корпус текстов «Добротолюбия», но и все базовые работы по православной догматике. Его основной смысл состоит в причастности человека к Богу, его обоженности, в его преображении под воздействием «благодати Божией». В преображенном святом человеке восстановлена его неповрежденная первоначальным грехом природа, становится явным его соединение с Богом. По мнению В.М. Живова, «основой этого восстановления является Боговоплощение, добровольное принятие Христом человеческой природы» (феномен Богочеловечества). Согласно каноническому православию, во Христе человеческая природа была обожена, то есть восстановлена после повреждения, и это открывало путь к Богу не только для человека, но и для человечества: христиане, следуя Христу, соучаствуют в Его Божестве по благодати и становятся святыми. Уже в древнейших евхаристических молитвах есть слова о «народе святом», который стяжал для Отца Христос, Сын Божий (например, «Апостольское предание» св. Ипполита Римского, III век). См.: [Живов, 1994]. Этот «святая народ» канонически

отождествляется с общиной, участвующей в богослужении и причащающей Телу и Крови Христовой. Евхаристия, как живое причастие человека Божественным дарам, акт его непосредственной слитности с Высшим, в литургическом чтении заканчивается словами: «Кто свят, тот пусть подходит, а кто нет, тот пусть кается...» (гл. X). Совершающий Евхаристию чувствует свой «святый» статус, в акте причастия. Представление о святости причащающейся общины сохраняется и в современном чине православной литургии, когда священник после чтения «Отче Наш» и перед причастием провозглашает: «Святая святым», на что община отвечает словами: «Един Свят, Един Господь, Иисус Христос, во славу Бога Отца. Аминь», – Святые Дары («Святая») даются святым, и их святость есть святость Христа, с Которым они соединяются в причастии (свидетельство о возгласе «Святая святым» имеется в катехитических сочинениях св. Кирилла Иерусалимского 348 г.) [Лосский, 2002]. В этих рассуждениях заложена богословская концепция святости. Евхаристия как соединение верующих с Богом, есть конкретное (чувственно-образное) представление о Царствии Божьем и путях движения к этому Царствию. Во время причастия вечность (символически воплощенное в понятии Царствия Небесного) чувственно (через акт причастия) присутствует во «временном бытии», в земной жизни церкви. Святость, таким образом, есть принадлежность к вечной жизни, причастность к Божеству, предвосхищение в этом бытии грядущего пакибытия, с точки зрения догматического/канонического православия.

Древняя церковь почитала святыми тех, чья причастность к Богу была явлена церкви «фактологически», их божественная отмеченность была обнаружена еще в земной жизни или сразу после смерти (через чудеса), задолго до Страшного Суда. Сначала таковыми считали апостолов, патриархов, святых мучеников. Теоретическим основанием для церковной канонизации и сегодня выступают жизнь и подвиги святого, чудеса, им совершенные, нетленные мощи (это не обязательный признак святости): например, нетленные – кн. Ольга, кн. Андрей Боголюбский и сын его Глеб, Киевские Печерские святые; тленные – св. Феодосий Черниговский, Серафим Саровский; частично нетленные – св. Димитрий Ростовский, Феодосий Тотемский) – одинаково почитаются Церковью как ее святые «представители» на Небе.

Таким образом, согласно православным канонам, святой всегда есть явление «знаковое», он выполняет сотериологическую и устроительную функции, является живым воплощением идеи спасения, милости Божьей к людям и благодати. Подвиг, совершаемый святыми, есть не что иное, как явление через него воли и благодати Божьей, промысла и неких сверхъестественных «божественных» задач. К святости, с точки зрения догматического богословия, ведут самые разные появления (подвиги), это есть свидетельство многообразия и апофатичности (неизъяснимости) «божественных задач». Каждый святой – это уникальный путь к святости и уникальный образец для христиан. Анализ специальной литературы показал, что развитие культа святых накладывается на мощный пласт религиозных и социокультурных представлений народа и ассимилируется с ними, пройдя сложные формы и способы взаимодействия. Очень скоро с распространением христианства пантеон

святых пополнялся и местнозначимыми фигурами, окрашивался в народный оттенок в оценке и характеристике идеализированных фигур. История русской святости представлена следующей типологией: *мученики, старцы, святые миряне и жёны, страстотерпцы, юродивые во Христе, благоверные князья – равноапостольные, воители за русскую землю и иноки, светильники, святители, преподобные* [Даль]. Наибольшим почитанием в народе пользовались святые-мученики и юродивые – эти типы святости наиболее близки ментальности русского народа. Мученики ассоциируются с мученической судьбой самого русского народа – нищего, бесправного и долготерпящего. А юродивость – это своего рода «религиозное диссидентство» в России (С. Булгаков). Народ, вечно закабаленный и бесправный, привык считать святыми тех, кто не боялся в лицо тирану бросить вызов или слова обвинения. В богословской литературе намечены основания для строгой дифференциации фигур святых в православии от их языческо-народной интерпретации. Критерий отличия в том, что *православные святые соединяют земной и небесный мир (в единую общину святых), языческие божества их строго дифференцируют*. При этом, согласно православию, святость проявляется лишь после смерти человека, тогда как народ зачастую ищет чудес и объявляет святыми людей, живущих рядом с ними в одном пространстве и времени, то есть значительно раньше канонизации. (Иногда почитаемый в народе человек как святой никогда не становится субъектом канонизации РПЦ). Эти отличия стали важнейшими для понимания специфики народно-православного мировоззрения. Важно указать и на то, что именно Спаситель и Богородица стали главными «святыми» русского народа и во всех русских святых народ ищет их черты: милосердия, сочувствия своим страданиям, заступничества и всепрощения. Культ сострадательной (кариативной) любви – важнейший в русском народном мировосприятии. Это подтверждает и современный фольклорный материал.

Итак, для религиозного сознания *святая – это тот человек, в ком пребывает особый вид духовно благодатного возрастания, называемого святостью, и тот, кто назван святым в соответствии с догматикой РПЦ или народными верованиями*.

Таким образом, очевидно, что проблема человека в православном дискурсе носит ярко выраженный аксиологический характер, преломляемый в концептуализации феномена святого, который обычно соединен с характеристикой святости. При этом следует отметить несовпадение трактовок святости конкретных носителей в РПЦ и народной культуре. На Руси народное почитание обычно предшествует церковной канонизации и зачастую носит более расширительный характер, в его обойму входят личности, никогда не канонизированные или открыто не признаваемые РПЦ. Важное значение уделено и анализу разницы в понимании местночтимых святых, носящих локальный и зачастую неканонический характер. Богословский аспект анализа дает нам представления о *должном*, идеальном в аксиологии и этике, оставляя в стороне *реальные* процессы трансформирующегося сознания общества и человека, в том числе в идейной и духовной жизни. Данный аспект следует расценивать как базовый для выявления тех религиозных оснований,

на которые, так или иначе, опираются исследователи, в других аспектах рассматривающие эту проблему. Не следует считать богословский подход научным, но лишь иметь его в виду как идеологию народных представлений о святости и святых.

Во втором параграфе «Научно-теоретические аспекты концептуализации феномена святости и святого» последовательно раскрываются полисемантические характеристики понятия святости и святого в философской, культурологической, исторической и др. литературе указанной направленности.

Лингвистические работы посвящены семантике и прагматике терминов «святость» и «святой». В фундаментальном исследовании В.Н. Топорова «Святость и святые в русской культуре» изучен обширный материал языковых соответствий и собственно славянских данных, что позволило автору прийти к заключению, что для праславянского *svęt* реконструируется значение роста, *увеличиваться, набухать*. Здесь речь шла о благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибутку. Святость и цветение имеют общий этимологический корень. А.Г. Преображенский, М. Фасмер и П.Я. Черных полагают, что корень *k'uep* имел значения «праздновать», «святить», «святить».

Лингвистические данные свидетельствуют о том, что категория святости обозначена в большинстве индоевропейских языков словами, этимологически не связанными с общей основой. Это обстоятельство позволяет предположить, что в эпоху индоевропейского единства в религиозном сознании отсутствовало общее представление о святом (А. Мейе и Э. Бенвенист). И в то же время, при отсутствии единой этимологической общности в разных индоевропейских языках, все же понятие святости имеет и определенное семантическое единство, тяготеющее к значению силы. Это относится и к праславянам. Как и носители иранских языков, они сохранили в своем понятии святости как этимологическое, так и семантическое родство с индоевропейским прошлым.

Святое для праславян – это прежде всего исполненное *инчеловеческой* силой. То, что это сила *инчеловеческая*, означает для древнего славянина, что она может оборачиваться необъяснимой и даже опасной стороной. И поэтому «святость», как и ее противоположность «страстность» (грех) выступают как запредельные основания бытия срединного мира человека [Климова, 2004].

В определении слова «святой» существуют *три точки зрения*: «сильный, крепкий, рослый» [Дьяченко, 2004: 584]; «вспухать, возрастать, увеличиваться» [Топоров, 1995: 475-476]; «праздновать, святить, святой» [Фасмер, 1996: 585; Преображенский, 1959: 266; Черных, 2001: 149]. При этом эти позиции не противоречат, а дополняют друг друга. Таким образом, в языческий период святым считалось что-либо (культовые объекты, святые места) или кто-либо (русские князья, конкретные или мифологические фигуры), отличающиеся силой, мощью и переизбытком энергий. К новым смыслам понятия святости следует прибавить такие важные именно для русского религиозного сознания значения святого, как *смирненное, потаенное, простое, пока-*

янное, неотмирное, страдающее, сострадающее, безвольное (как преодоление воли), страсотерпное, милостивое, смыслополагающее, соборное, софийное, подвижническое, пророческое, правдивое (как соотношенное с высшей правдой, а не только с праведностью). Включение этих значений в структуру святости было обусловлено не только догматикой, но также ключевыми мифологемами – как языческими, так и православными. Эти значения вместе с другими, сугубо конфессиональными (божественное, горнее, духовное и др.), формировали глубинную систему связей между фундаментальными категориями православного русского сознания. Так, восприняв из христианской интерпретации Бога признаки страдания и самопожертвования, концепт святости прилагает значения святого страдания и святого самопожертвования в приложениях к различным культурологическим объектам: Бог, народ, Россия, герой и т.д.

Философское осмысление феномена разнообразно. Святость рассматривается и как феномен, и как категория, и как понятие или концепт. Зачастую под святостью понимают сложный комплекс переживаний и чувств, даже атрибут маргинальной личности [Климова, 2004]. Терминологические различия связаны со сложностью самого понятия, дискурсивной трудностью вписываемости в научный аппарат. Другая сложность – описание содержания феномена святости. С.М. Климова под святостью понимает «смыслоорганизующее начало и предел православно-антропологического космоса, телесной, душевной и духовной жизни человека» [Климова, 2004: 41], А.П. Забияко определяет святость как религиоведческую категорию, отражающую прафеномен родового сознания, для которого святое – это «прежде всего нечто, исполненное иночеловеческой силой, связанное с идеей роста и плодородия» [Забияко, 1998: 108]. В этом смысле «один Бог свят и свято все, что относится к Божеству» [Выжленцова, 2001: 62]. Высшей ценностью, с точки зрения М. Шелера и др., является модальность святого и несвятого. Святой, как высшая ценность в иерархии мира, потому так значим для общества, что ее образцовость делает любого человека тоже ценностью (пусть и потенциальной).

Можно говорить о святости и в узком, и в широком смысле: в узком – святость совпадает с субъектом – святым; в широком – с Богом. Поэтому в *широком смысле святость – атрибут абсолютного идеала (Бога), в узком – человека.*

Важная проблема философского познания – выстраивание аксиологической иерархии, усмотрение роли святости в ценностной картине мира. Самая распространенная точка зрения на святость – это ее понимание как идеального (с точки зрения аксиологии) состояния личности, ее безгрешности, нравственного совершенства, чистоты помыслов и поступков, чудотворение, присущее святому, особое почитание и как высшее состояние в иерархии ценностей (М. Шелер, П. Сорокин). Обобщая сказанное, можно сделать вывод о том, что философия ориентирует нас на аксиологический аспект в понимании святости. Поэтому изучение святости как духовного начала и важнейшей аксиологической категории становится сейчас одной из важнейших задач в поиске духовно-нравственных приоритетов нации.

С точки зрения *исторического подхода* в работе были рассмотрены та-

кие источники, как агиография – жития – достоверные, а иногда сомнительные основания для понимания святости. Из форм исторического изложения в севернорусской литературе известны две: летопись (известный летописец-современник) и биография (не современник; не книжный писатель составил эти жития; до него их сложила народная местная легенда, у которой своя память, свои особые источники и приёмы). Во многих редакциях житий есть легендарный анахронизм – знак того, что рассказами о святых начинала овладевать народная фантазия. В этом смысле житийные истории носят синкретичный характер, соединяя в себе элементы канонического определения святости с народными представлениями, апокрифическими рассказами. Жития святых – наглядный пример диалогического понимания не только понятия святости или образа святого, но и самого народного православия.

Знаменитым агиологом был Г.П. Федотов, который первым дал целостную картину жизни святых. В работах «Святые Древней Руси» и «Русская религиозность» описываются историческая панорама и жизнь русских святых: Бориса и Глеба, Авраамия Смоленского и Александра Невского, Дмитрия Донского и Сергия Радонежского, Стефана Пермского и Нила Сорского и т.д. Он выделил несколько этапов в истории древнерусской святости:

1) эпоха Киевского государства связана с духовными подвигами отцов Киево-Печерского монастыря и с его основателем – Феодосием Печерским. На начальном этапе зависимость древнерусского типа святости от византийских образцов первостепенна. Главное дело святых – учить слову Божьему и *собственным примером* показать путь к иночеству и индивидуальной святости;

2) эпоха монголо-татарского нашествия провоцирует *расцвет аскезы* и княжеского типа святости. Особой фигурой этого этапа стал Сергий Радонежский, который в русском сознании обрел статус «освободителя» русского народа от монголо-татарского нашествия;

3) эпоха Московского царства. Этот этап был наиболее трагическим в истории и связан с борьбой двух типов святости: исихастского типа, олицетворением которого стал Нил Сорский (нестяжатели) и подвигом социального служения – деятельностью Иосифа Волоцкого (иосифляне). Перелом произошёл не в пользу исихазма и аскезы, индивидуального подвига жизни в Боге – уникального представления о русской святости, святость победила в форме «социальной доктрины» с ее безмерным служением государству и его интересам. В результате налицо стала победа «обрядовения» (С.С. Хоружий) и фактическое подавление всяческого инакомыслия, в том числе и религиозного «руками» самой Церкви. На этом этапе заканчивается история русской святости и начинается *история праведности* [Федотов, 1990: 233]. Праведность – путь одиночек, единичных личностей, призванных сохранять православные идеалы и в то же время отражать и народные представления. Народ особенно полюбил праведников, сопряженных в их фольклоре с образами странников, «калик» переходящих, нищих, обладающих абсолютной нравственной характеристикой и сверхъестественной прозорливостью и т.д.

Следует обратиться и к агиологии мучеников РПЦ, которые погибли мученической смертью за веру уже после известных событий революции

1917 года. Здесь святость сопряжена с теми же основаниями, что и в случаях раннехристианской канонизации Бориса и Глеба: святость – это жертвенная и мученическая смерть от гонителей веры. Личные качества вторичны по сравнению с ужасами насилия, переживаемыми верующими и подвигом мученичества. Исторический аспект проблемы связан и со *святынями, памятниками и мощами, почитаемыми обществом в течение истории*. С каждым культовым местом связаны определенные запреты и поверья, направленные на сохранение и поддержку верований и ритуальных действий, составляющих «этнографический контекст» какого-либо природного или культурного объекта. Наиболее распространёнными типами преданий о культовых местах оказываются рассказы о явлении Христа, Богородицы, святых в почитаемом месте, о чудесном появлении священного предмета (икона, крест) или источника со святой водой, о святотатстве на священном месте и последующем наказании, о провалившихся церквях, о чудесном исцелении в тех или иных локусах. Как правило, христианские храмы возникали на месте языческих святилищ (Б. Рыбаков, Б. Успенский), и прежние языческие боги обрели двойную судьбу: *функционально* они были объединены с многочисленным сонмом православных святых, которым были переданы их функции. В *качестве божеств* они обрели коннотацию отрицательных начал в культуре, то есть их способность «вызвать страх, пугать», и стали синонимом греха. Структурная схема рассказов о святынях строится на семантических оппозициях: свой – чужой, земля – хтонический (подземный) мир, священное – греховное. Народные рассказы о деревенских святынях, как и обряды, связанные с ними, обычно ориентированы на символику границы: в них фигурируют переходные локусы, символ перекрестка (креста), круга, также связь между временными отрезками (день – ночь, сумерки) и физическим состоянием человека. Крест как символ крещения – не только знак принадлежности Христу, но и символ судьбы – ноши, тяжести жизни. Таким образом, деревенские святыни представляют собой особое место, где проходит и постоянно актуализируется граница между сакральным и профанным пространством.

В работе специальное внимание уделено изучению святынь Белгородской области, о которых пишут М.С. Жиров, О.Я. Жирова, В.И. Колесник и др. Историки связывают святые места с категорией «сакрального» и изучают их в специфическом религиозном хронотопе. Особым исследовательским статусом обладает изучение феномена старчества, в котором во многом отражены типичные черты русского святого.

Выводы. В основе русского самосознания, как оно складывалось в Киевской Руси, лежали три взаимосвязанные ключевые идеи-концепции святости, ставшие со временем своего рода нравственными императивами русской жизни, так или иначе учитывавшимися в социальной и религиозной мысли. Это идея властного единства; идея духовной преемственности; идея святости, понимаемой как высший нравственный идеал поведения, жизненной позиции, или жертвенность, упование на иной мир, на ценности потусторонней жизни.

Во *второй главе – «Концептуализация феномена святости и образа святого в народной культуре и народном православии»* – рассматривают-

ся такие ключевые понятия, как двоеверие, народное православие, народная культура, фольклор, духовные стихи и т. п.

В первом параграфе «Философско-культурологический анализ феномена «народное православие» рассматривается феноменологическое пространство понятий «святость» и «святой» в народной культуре (православии) через такие духовно-культурные коннотации, как смирение, покаяние, иночество, доброта, жалость, страдание и сострадание, кенозис, милосердие и любовь. Образ святого представлен через образы Христа, Богородицы, всех святых и апостолов, а также через местночтимых святых, зачастую не имеющих никаких оснований называться святыми, кроме народной любви и почитания, и хранимого в культе или обряде. Если в начале XX века понятие святости было абстрагировано от его носителя и рассматривалось в качестве самостоятельного феномена культуры, то в современном культурном пространстве понятия «святой» и «святость» стали означать одно и то же. Под святостью народная духовная поэзия понимает того или иного святого, которым зачастую оказываются Христос или Богородица, воспринимаемые как фольклорные русские «герои» – святые, а также реальные люди, объявленные народом святыми задолго (а иногда и вопреки) до канонизации и зачастую уже при жизни. В разряд святых попадают знахари, целители, предсказатели судьбы, все те, от кого ждут действенной помощи и кто лечит людей, «заговаривает» боль или предсказывает судьбу «с помощью слова Божьего» и т.д. Не наделенные атрибутами изначальной божественности или признания Церковью, они в народном сознании оказываются в одном иерархическом ряду с евангелистами, ветхозаветными старцами или самим Богом. Фольклорный материал показывает избирательность народа в отношении того, кого они называют святыми. При всей разности трактовок главное качество святого – это его бескорыстное служение другим и всепрощенческое отношение к чужим недостаткам. Народная религиозность в своей основе имеет православный словарь (все базовые понятия взяты из православного лексикона) и следует православным обрядам крещения, венчания, погребения и календарным праздникам, во многом совпадающим с православными. И все же народная и православная святость не тождественны друг другу. *Народное православие* – сложный синкретичный феномен, имеющий многообразие культурных концептов (текстов, обрядов, песен, календарных праздников, культов и т.д.), которые по-разному выражают суть понимания святости и по-разному репрезентируют образ святого. Иногда правомерно утверждать синкретизм языческих и православных преставлений (феномен двоеверия или дуализм), но зачастую – это диалогическая модель, для которой, святость и образы святых – нечто новое по сравнению с языческим или догматическим богословским взглядом. Народная религиозность вбирает в себя лексику и идеи православия (все основные понятия взяты из православного лексикона), включает в обрядосферу все основные православные обряды (крещение, венчание, погребение); календарные праздники народа во многом совпадают с православно-каноническими.

В работе рассматривается методология исследования фольклора по А.Н. Веселовскому, позволяющая рассмотреть народную культуру как орга-

ническую целостность и противостоящая гегелевскому подходу, согласно которому фольклорное (народное, архаическое) сознание выступает лишь примитивным и низшим этапом в системе бесконечно рефлекслирующего самосознания. Если Г. Гегель считал архаические пласты сознания недоразвитыми и требовал их снятия в рефлексии творческого разума, то в русской культурной традиции, в духе культурно-типологических идей Н. Данилевского и К. Леонтьева, утверждался самобытный характер и органическое развитие русской культуры, имеющей собственные (аутентичные) основания развития и изменения. Буслаев, Веселовский, Афанасьев – основатели мифологической школы – обнажили тесную связь между фольклором и мифологией, выделив миф в качестве базовой характеристики для различных фольклорных жанров: былины, эпоса, сказки, духовной поэзии, паремнологии и т.д. Ф.И. Буслаев как один из первых исследователей, обратившихся к древним формам народного искусства, предложил концепцию многоуровневого исторического, а точнее, культурно-исторического процесса. По его мнению, историческое развитие никогда не представляет лишь последние результаты цивилизации, но включает древнейшие слои истории в своих застывших и как бы окаменевших формах обычаев и обрядов народной жизни. Имея в виду этот парадокс, исследователь показывает, что история народа не всегда оказывается уже прошедшим процессом, что в дне сегодняшнем имеется множество исторических напластований. Следовательно, забытые элементы способны возрождаться в самых различных формах и отражать различные нюансы народного мировоззрения. В соответствии с этим посылом, Ф.И. Буслаев выделяет три одновременных слоя культурно-исторического развития. К *первому* он относит первобытные мифологические предания и поверья, представленные устной народной словесностью. Этот слой соответствует «безграмотной массе простонародья» и своим происхождением обязан историческому периоду, предшествующему распространению грамотности. Ко *второму* слою Ф. Буслаев относит корпус народных или лубочных изданий, представляющий сущность средневековой культуры и с помощью печатного слова получивший огромное развитие в последующих столетиях по всему миру. *Третий* слой культурно-исторического развития представлен культурой образованной публики и связан с прессой, журналистикой, культурой печатной книги. Как правило, именно этот слой и считается синонимичным понятию «культура», оставляя за бортом огромный пласт народного сознания. К заслугам Ф.И. Буслаева следует отнести не только выявление более сложных представлений о строении культуры, в которых новые процессы вступают в прихотливые взаимоотношения с древнейшими ее пластами, но и реабилитацию последних, в том числе и феномена народного православия. На основе собранного фольклорного материала и анализа научной литературы можно сделать заключение о том, что «народное православие» – это адекватное отражение ортодоксального православия в крестьянском сознании, в специфической форме соединившее архетипические (языческие) представления о вере с канонами традиционного православного мировоззрения. Это соединение носит не механический характер, но представляет собой отражение целостного духовно-религиозного мировоззрения русского народа.

Во втором параграфе «*Образ святого и понятие святости в фольклорной традиции, духовной поэзии и народном сознании*» эти понятия раскрываются в контексте анализа феномена русского двоеверия и народного православия, согласно которому образ святого необходимо рассматривать в едином смысловом поле значений и интерпретаций языческого и православного воззрений на его природу и сущность. Известно, что эти представления формировались в процессе аккультурации православной догматики устойчивым миром славянского язычества. Результатом стала не смена одного воззрения другим, но их своеобразный диалог и появившееся в итоге представление о святости необходимо воспринимать не как механическое сочетание православных и народных воззрений, а как специфический феномен двоеверия. Концептуализация феномена святости в народной культуре создаётся в процессе вытеснения идеи мощи, как признака сверхъестественного существования, из материальной сферы в духовную, через попытку ликвидации «телесного» субстрата в этой сфере. При этом концепт сохраняет все позитивные составляющие языческой святости, прежде всего его энергетический «компонент», то есть *сверхъестественные способности и возможности, направленные на самосовершенствование и мистико-религиозное откровение*. Святыми становятся места обитания православных святых: пустыни, леса, монастыри, скиты. В язычестве эти места изначально святые. Как правило, христианские храмы возникали на местах языческих святилищ (Б.А. Рыбаков, Б.А. Успенский), а прежние языческие боги обрели двойную судьбу в народноправославном мировоззрении: функционально они были объединены с многочисленным сонмом православных святых, которым были «переданы» их функции. Б.А. Рыбаков отмечал, что «эволюция религиозных представлений шла путём насаивания новых форм на старые» [Рыбаков, 1997: 28]. Постепенно славянское язычество становится воплощением народного мировоззрения. Православная святость — субстрат, на котором формировалось понятие «духовной» святости. «Жито свято не потому, что растёт, а оно растёт, так как свято» [Топоров, 1994:14]. Выступая в качестве моральной парадигмы жизни и поведения русского православного человека, вера формируется не только библейскими текстами, но и апокрифами, духовными стихами, не только церковными требниками, но и тысячелетней языковой традицией, магическими обрядами и календарными праздниками.

Чтобы сделать язык новой (православной) веры понятным народу, нужно было осуществить перевод или перекодирование языческих мифообразов в систему православных святых. Такому «переводу» и был подвергнут языческий пантеон божеств в период христианизации. Фигуры, стоящие во главе иерархии, совпали в новой модели с христианской «верхушкой»: божественным семейством, ангелами, святыми; мифологические функции получил и сам Христос [Чичеров, 1957]. Необходимо было найти критерии, признаки, по которым можно было бы установить, с каким языческим персонажем соотнести ту или иную фигуру христианского культа. И такие критерии были быстро выработаны. Основных их три: *звучание имени* (созвучие); *содержание христианского предания* о той или иной фигуре, сведения Писания или житий; *комплекс представлений*, уже закрепившийся за определенной

фигурой в славянском двоеверии. Поясним сказанное на примере одного из самых почитаемых на Руси святых – св. Георгия, имя которого бытует в следующих формах – Юрий, Георгий, Егорий, Егор. Оно сближается с именем бога Ярилы и группой слов – ирий, вырей, рай. Это ассоциации, основанные на звуковом составе имён. «Ухо» древних было чрезвычайно чутко к подобным приёмам. Анаграммы в древней индоевропейской поэзии были обнаружены швейцарским лингвистом Фердинандом де Соссюром, исследования их ведутся и в наши дни. Житийные сведения о св. Георгии – драконоборец, заменитель Перуна-Громовержца, победителя змея – уводят нас к древнему солярному знаку. Такое раздвоение образа, соотнесение с несколькими традиционными персонажами (Ярила и Перун), и наоборот, связь нескольких христианских образов с одним языческим – обычное явление для народного мировоззрения.

Мы видим, что на уровне массовых представлений христианский святой переосмысливается как вполне традиционный языческий персонаж с присущими только ему атрибутами и функциями. Образ пророка Ильи Фесвитянина в народном сознании – мотив низведения небесного огня, а также легендарное вознесение Ильи на небо привели к отождествлению его с Перуном. Способствовала этому, по наблюдениям исследователя XIX века А.П. Щапова, и церковная традиция. В старинных рукописных сборниках, например, молния объяснялась так: «Молния есь сияние огня, сущаго вверху на тверди; небесный же огонь, то ты разумей огонь сущий, его же Илия молитвою сведе на полена и на всеосожжение: сего огня сияние есть молния» [Щапов, 1863:14]. Так происходило взаимовлияние церковной и народной традиций, сформировавшее в народном сознании образ Илии как громовержца, церковь затем сама заимствовала в свой обиход народные представления, ещё более далёкие от канонического образа. Илья враждебен к людям за их изначальные грехи. Все православные отмечают канонический религиозный праздник Покров Пресвятой Богородицы, в основе которого лежит *апокрифическая история* о грозном Илье-Громовержце и всепрощающей Богородице-Заступнице, которая одна лишь может спасти от его повергающего в смерть гнева русский народ. Звуковой состав имени Ильи схож с языческим именем Велеса. В народной традиции это фигура двойственная: обряд завивания колосьев Илье на бородку = Николаю на бородку, который вместе с Власием и Василием также принял на себя функции Велеса-Волоса. Подобным образом можно проанализировать представления, связанные со всеми святыми народного православия: Христом, Богородицей, архангелами Михаилом и Гавриилом, св. Николаем, св. Василием, св. Макарием, Георгием Победоносцем, Иоанном Крестителем, св. Кузьмой и Демьяном, апостолами Петром и Павлом, Иоанном Богословом, св. Тихоном, св. Флором и Лавром, св. Зосимой и Саватием Соловецкими, св. Параскевой-Пятницей, св. Варварой и Анастасией-Воскресеньем. «До христианства в представлениях славян, надо полагать, не было силы «нечистой» и, уж конечно, «рати Христовой», – пишет Н.И. Толстой, а была лишь одна сверхъестественная сила, имевшая довольно неясные и расплывчатые формы и населявшая, по верованиям древних славян, весь окружающий их мир» [Толстой, 1976: 366].

Особое внимание уделено рассмотрению образа святого в контексте

изучения духовных стихов, житий и апокрифических рассказов, которые представляют интерес и как собственно художественные произведения, и как материал для познания истории народного мышления, и как аутентичные тексты, позволяющие изучать специфику русской религиозности сегодня.

Большая часть эмпирического материала, представленного в этой работе, была собрана в ходе полевых исследований народной среды, проводившихся автором в Белгородской области. Мировоззрение носителей определённого слоя народной культуры, представленное жанрами духовного стиха, характеризуется крайней мистичностью. Значительный интерес представляет народный «самиздат» – рукописные и машинописные тексты, хранящиеся в толстых тетрадях за иконой в Красном углу завернутыми в «священные» платки. Этот феномен практически не подвергался рассмотрению в культурологии. Налицо – непосредственная связь между устной и книжной традицией. Выбор правильного духовного пути в мистической культуре напрямую связан с вниманием к мелочам, к таким событиям, которые для постороннего взгляда не содержат ничего особенного. В этом в народной культуре видится обретение тайного зрения – более глубокого взгляда на мир, не признающего случайностей и совпадений.

В первые века распространения христианства создавались многочисленные жития страдальцев за новую веру и утверждение её идеалов. Существовал огромный пласт неканонической (апокрифической, еретической), то есть не признаваемой официальной церковью, литературы. Источником духовных стихов являлась христианская литература, которая стала активно проникать на Русь после ее крещения в конце X века. Творчество в области духовного стиха получило новый импульс со времени церковного раскола в 50-70-е годы XVII века, но это было творчество относительно малой части населения, упорно сохраняющей «древнее благочестие». Свои духовные стихи старообрядцы называли псалмами, получившими в науке название «младших стихов», в отличие от старших, эпических стихов. Деление стихов на старшие и младшие условно, оно указывает лишь на преобладающее появление псалм в последние века.

Соединяя в себе черты письменной и устной культуры, духовные стихи выработали особую художественную форму, ассимилировав христианское и народное сознание в единый комплекс. Духовные стихи поются в народной среде, как правило, во время постных дней, всех постов, похоронного обряда. Можно выявить условную типологию духовных стихов: *исповедальную, жалостливую, покаянную, погребальную, богородничную* и др. Особое значение имеет богородничный цикл. Собранный материал позволяет увидеть тесную связь между образом Богородицы и идеалом святости, основанном на покровительстве, защите людей. Здесь заложена, как нам кажется, важнейшая мифологема русского сознания, объясняющая всепрощенческую (безответственную) природу поступков людей. Богородица – идеальный пример всепрощения: сила любви и сострадания ее так велики, что она с легкостью прощает собственных мучителей, которые оказываются спасаемыми лишь благодаря ее огромной любви.

Псалмы, будучи поздними религиозными песнями, возникшими

подчас на книжной профессиональной основе, но связанными с народной поэзией, также копируют фольклорные жанры. Так, на свадьбах исполняют столбовые песни, представляющие псалмы о Марии и Христе, Троице. Есть псалмы-колядки, псалмы-молитвы, псалмы-плачи, псалмы-колыбельные, славильные псалмы. Эта новейшая система жанров оказывается функционально подвижной, способной приспосабливаться к изменившейся культурной ситуации и выполнять в процессе бытования роль разных жанров фольклора. Духовные стихи являются средоточием фольклорной традиции русского народа: в них отражены специфические черты и народного (языческого), и православного мирозерцания. В духовной поэзии во всех формах ее проявления произошел некий органический диалогический синтез языческой и христианской культур, обусловивших взаимодействие и взаимопроникновение двух мировоззренческих систем, сформировавших народное православие. Духовные стихи, сказочный и обрядовый фольклор содержат немало сведений о святых, которых народ особенно почитает, наделяя их земными и божественными функциями.

Выводы. Этнофилологические и лингвокультурологические исследования показали сравнительную консервативность народной культуры, ее привязанность к древним идеалам и тем самым выявили ее уникальность по отношению к быстро изменяющемуся сознанию мешанской и интеллигентской культурной среды. Именно консервативность народного сознания позволяет изучать его сегодня и находить в нем древнейшие элементы магического, сакрального сознания. Дуализм стал неотъемлемой частью русской культуры, постоянно повторяющей путь ценностных инверсий. Здесь святость сохранила свои энергетические (природные) характеристики и обрела новые, став сверхъестественным духовным началом в православии. При этом концепт святости сохраняет все позитивные составляющие языческой святости, прежде всего его энергетический «компонент», то есть *сверхъестественные способности и возможности, направленные на самосовершенствование и мистико-религиозное откровение*. В то же время святой несет в себе не только канонические черты, но он явно выступает в роли народного героя, ему свойственны все характеристики народа. Особенно наглядно эта характеристика проявляется в юродстве как специфически русском явлении святости. Образ святого – образ, являющийся, по сути, плодом коллективного творчества, созданным по всем законам фольклорного сознания. Особое внимание уделено святым земледельческого календаря. Святой в народном сознании как носитель святости (высшего качества человека) не обязательно являлся воцерковленным человеком или аскетом. Чаще всего святые – это бескорыстные служители высшим идеалам, образцы нравственного поведения, живые носители религиозных заповедей.

В заключении формулируются ключевые положения и выводы, обоснованию которых посвящена диссертационная работа.

По теме исследования опубликованы следующие работы автора:

Статьи в журналах из списка ВАК

1. Климова, С.М. Культурологический анализ мотива святости в современной народной культуре (на материале Белгородского края) / С.М. Климова, С.П. Коноваленко //

Научные ведомости БелГУ. – 2008. – № 8 (48). – Вып. 4 (Философия. Социология. Право). – С. 177-182.

Статьи и материалы конференций

2. Коноваленко, С.П. Претворение библейских и евангельских образов в народном песенном творчестве / С.П. Коноваленко // Материалы международной конференции «Иоасафовские чтения». – Белгород, 2004. – С. 126-128.

3. Коноваленко, С.П. К вопросу о синтезе народной и православной культур / С.П. Коноваленко // Перспективы и проблемы светского и религиозного взаимодействия в сфере образования, воспитания и культуры: материалы Всерос. науч. конф. – Белгород, 2004. – С. 98-101.

4. Коноваленко, С.П. К вопросу о воспитании на традициях народной педагогики / С.П. Коноваленко // Опыт духовного просвещения в современной системе образования: научно-богословский сборник / под ред. В.П. Римского и И.С. Соловецкого. – Белгород: Крестьянское дело, 2004. – С. 76-78.

5. Коноваленко, С.П. Духовно-нравственное развитие личности студента на песенном материале Белгородчины в процессе освоения предмета «Фольклорный ансамбль» / С.П. Коноваленко // Социокультурная динамика региона: сб. науч. тр. участников IV межрегион. науч.-практ. конф. (Белгород, 27-28 апр. 2004 г.) / отв. за вып.: С.И. Курганский, А.Н. Бердник, Е.В. Шварев; – Белгород: БелГИК, 2004. – С. 108-111.

6. Коноваленко, С.П. Народное художественное творчество в воспитании детей / С.П. Коноваленко // Патриотизм как концепт формирования человека и мира: материалы межвуз. конф. – Белгород, 2005. – С. 167-170.

7. Коноваленко, С.П. К вопросу об экологии русского языка / С.П. Коноваленко // Социально-экологическая культура как основа экологической безопасности регионов: Всерос. науч.-практ. конф. (Белгород, 13-14 окт. 2005 г.). – С. 143-145.

8. Коноваленко, С.П. Фольклор в контексте формирования личности // Язык, фольклор и культура: проблемы взаимодействия: материалы межрегион. межвуз. науч.-практ. конф. (Белгород, 9 дек 2005 г.). Белгород: Изд-во БелГУ, 2005. – С. 158-160.

9. Коноваленко, С.П. Образ святого как источник формирования соборного сознания / С.П. Коноваленко // Провинция и столица: центробежные и центростремительные процессы духовной эволюции культуры: материалы междунар. конф. – Белгород: Изд-во БелГУ, 2006. – С. 200-204.

10. Коноваленко, С.П. Формирование субъекта профессиональной деятельности на уроках фольклорного ансамбля / С.П. Коноваленко // Культурологическое образование нового тысячелетия: сб. методических докладов и тезисов преподавателей учреждений СПО культуры и искусства. – Вып. 8. – М.: ИП Монастырская М.В., 2006. – С. 108-110.

11. Коноваленко, С.П. Народное православие как феномен национальной культуры / С.П. Коноваленко // Материалы межвузовских «Лихачевских чтений». – Белгород, 2007. – С. 115-118.

12. Коноваленко, С.П. Профессиональные фольклорные коллективы как форма трансляции традиционного народного искусства / С.П. Коноваленко, А.Г. Шершнев // Материалы межвузовских «Лихачевских чтений». – Белгород, 2007. – С. 118-122.

13. Коноваленко, С.П. Духовный стих в современном сознании (на материале Белгородского края) / С.П. Коноваленко // Духовные ценности и нравственный опыт русской цивилизации в контексте третьего тысячелетия: материалы VI междунар. конф. «Славянские чтения». – Орёл, 2007. – С. 146-150.

14. Коноваленко, С.П. Отражение духовной сущности русского народа в национальной культуре / С.П. Коноваленко // Православие и духовный мир молодежи: материалы межрегиональной науч.-практ. конф. (г. Белгород, 18 апр. 2007 г.). – Белгород: Изд-во БелГУ, 2007. – С. 88-92.

15. Коноваленко, С.П. Культ святых в народной традиции / С.П. Коноваленко //

Традиционная народная культура в социокультурном пространстве региона: проблемы сохранения и развития: материалы Всерос. науч.-практ. конф. – Белгород, 2007. – С. 108-114.

16. Коноваленко, С.П. Жанр духовного стиха – элемент этнической музыкальной культуры / С.П. Коноваленко // Музыка изменяющейся России: материалы Всерос. науч.-практ. конф. / гл. ред. М.Л. Космовская; отв. ред. В.А. Лаптева и Л.А. Ходыревская. – Курск, 2007. – С. 79-85.

17. Коноваленко, С.П. Народное песенное творчество: линии сопряжения элитарного искусства и массовой культуры / С.П. Коноваленко // Материалы межвузовских «Лихачевских чтений». – Белгород, 2007. – С. 120-123.

18. Коноваленко, С.П. Этнохудожественное образование на уроках музыки в школе / С.П. Коноваленко // Народная художественная культура и XXI век: от возрождения к развитию: сб. науч. тр. участников междунар. науч.-практ. конф. (Белгород, 27 апр. 2007 г.) / отв. за вып.: С.И. Курганский, Е.В. Шварев, А.Н. Бердник. – Белгород, 2007. – С. 217-219.

19. Коноваленко, С.П. Фольклор на уроках музыки в школе: региональный аспект / С.П. Коноваленко // Народное песенное искусство и фольклорные традиции в современной системе образования: сб. материалов межрегион. науч.-практ. конф. – Орёл, 2008. – С. 98-102.

20. Коноваленко, С.П. Методика освоения музыкального фольклора на уроках музыки в школе / С.П. Коноваленко // Музыкальный фольклор Белгородчины – детям: сб. науч. тр. участников I региональных науч.-творч. «Маничкиных чтений» (Белгород, 30 нояб. 2007 г.). – Белгород, 2008. – С. 67-70.

