

реакции на встречу с «чужим», что, как правило, связано с ростом неприязни, дискриминации и национализма. В таком контексте представляется необходимым воспитание особого восприятия культурного кода⁹ «чужой» культуры, не худшей и не лучшей, а просто «другой», которую надо понять и принять в целях осуществления мирного диалога.

Список литературы

1. Воронков В. Мультикультурализм и деконструкция этнических границ // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова. М., 2002.
2. Вьевьёрка М. Коллективная разность или смешение? // Полиэтнические общества: проблемы культурных различий. М.: Институт востоковедения РАН, 2004.
3. Европейский халифат: четвертое поколение. Режим доступа: <http://rus.ruvr.ru/>
4. Паин Э.А. Конструирование мифов/ Нужны ли иммигранты России российскому обществу. М.: Либеральная миссия, 2006.
5. Померанц Г.С. Размышления о европейском исламе: два взгляда на одну проблему. М, 2006.
6. Радченко Д. Но нет Востока и Запада нет: мультикультурализм в Британии // Международник.Ру, 2006. Режим доступа: <http://www.mezhdunarodnik.ru>
7. Романова А.П., Хлышева Е.В., Якушенков С.Н. Чужой и культурная безопасность. М.: РОССПЭН, 2013.
8. Collinson S. Public Policies Towards Immigrant Minorities in Western Europe // Ethnic Diversity and Public Policy. A Comparative Inquiry. Ed. by Young C. London: Palgrave, 1998.
9. Europe-a new immigration continent: Policies and politics in comparative perspective / Ed. by Thranhardt P. Hamburg: Lit, 1992.
10. Hansen M.L. The Problem of the Third Generation Immigrant. Rock Island, IL: Augustine Historical Society, 1938

References

1. Voronkov V. Mul'tikul'turalizm i dekonstrukcija jetniceskih granic/Mul'tikul'turalizm i transformacija postsovetskih obshhestv / Pod red. V.S. Malahova i V.A. Tishkova. M., 2002.
2. V'ev'jorka M. Kollektivnaja raznost' ili smeshenie?/Polijetniceskie obshhestva: problemy kul'turnyh razlichij. Sb. statej. M.:Institut vostokovedenija RAN.2004.
3. Evropejskij halifat: chetvertoe pokolenie.URLhttp://rus.ruvr.ru/
4. Pain Je.A. Konstruirovanie mifov/ Nuzhny li immigranty Rossii rossijskomu obshhestvu. M.: Fond «Liberal'naja missija», 2006.
5. Pomeranc G.S. Razmyshlenija o evropejskom islame: dva vzgljada na odnu problemu. M, 2006.
6. Radchenko D. No net Vostoka i Zapada net: mul'tikul'turalizm v Britanii//Mezhdunarodnik.Ru, 2006. URL: <http://www.mezhdunarodnik.ru>
7. Romanova A.P., Hlyshheva E.V., Jakushenkov S.N. Chuzhoj i kul'turnaja bezopasnost'. M.: ROSSPJEn, 2013.
8. Collinson S. Public Policies Towards Immigrant Minorities in Western Europe // Ethnic Diversity and Public Policy. A Comparative Inquiry. Ed. by Young S. London: Palgrave, 1998.
9. Europe-a new immigration continent: Policies and politics in comparative perspective / Ed. by Thranhardt P.-Hamburg:Lit,1992.
10. Hansen M.L. The Problem of the Third Generation Immigrant. Rock Island, IL:Augustine Historical Society, 1938.

**КОНФЕССИОНАЛЬНЫЙ ЧУЖОЙ:
ВЕСТИМЕНТАРНЫЕ МАРКЕРЫ СТАРООБРЯДЧЕСТВА¹⁰**

Романова Анна Петровна, доктор философских наук, профессор
Астраханский государственный университет
Россия, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а
E-mail: aromanova_mail@mail.ru

Канатьева Наталья Сергеевна, кандидат биологических наук, доцент
Астраханский государственный университет
Россия, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а
E-mail: nessy71@mail.ru

Топчиев Михаил Сергеевич, кандидат политических наук, старший научный сотрудник
Астраханский государственный университет
Россия, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20а
E-mail: ceo.gfn@gmail.com

⁹ Культурный код – это то, как мы видим мир и понимаем друг друга.

¹⁰ Работа выполнена при поддержке РГНФ проект № 15-03-00402 «Чужой/Другой в меняющемся мире: от онтологии к гносеологической типологизации». (The paper was written with support of RGNF (project No. 15-03-00402 “Alien/Other in a changing world: from ontology to epistemological typology”).)

Проблема Чужого становится все более актуальной в современном мире в связи с миграционными и глобализационными процессами. Чужого мы определяем по целому ряду маркеров: вестиментарных, алиментарных, внешнему виду, конфессиональной принадлежности и т.д. Целью данной статьи является выявление вестиментарных маркеров, связанных со шкалой образов «Свой – Чужой – Монстр» в традиционной одежде старообрядцев и их современной транскрипции, позволяющих выделять их конфессиональную принадлежность. Основным материалом для анализа явились полевые исследования костюмов старообрядцев, опубликованные в научной периодике и монографиях. Методологией исследования является выявление базовых вестиментарных маркеров облика старообрядцев, анализ их включенности в линейку образов «Свой – Чужой – Монстр» в синхронном и диахронном аспектах.

Ключевые слова: Чужой, конфессия, старообрядчество, вестиментарная культура, запреты, Монстр

CONFESSIONAL ALIEN: VESTIMENTARY MARKERS OF THE OLD BELIEVERS

Romanova Anna P., D.Sc. (Philosophy), Professor

Astrakhan State University

20a Tatishcheva Str, Astrakhan, 414056, Russia

E-mail: aromanova_mail@mail.ru

Kanateva Natalia S., Ph.D. (Biology), Associate Professor

Astrakhan State University

20a Tatishcheva Str, Astrakhan, 414056, Russia

E-mail: nessy71@mail.ru

Topchiev Mikhail S., Ph.D. (Policy), Senior Researcher

Astrakhan State University

20a Tatishcheva Str, Astrakhan, 414056, Russia

E-mail: ceo.gfn@gmail.com

The problem of Alien becoming increasingly relevant in the modern world due to migration and globalization processes. We define an Alien with a number of markers: vestimentary, alimentary, visual appearance, religious affiliation, etc. The purpose of this article is to identify vestimentary markers associated with scale images "Own – Alien – Monster" in traditional clothes of old believers and their modern transcriptions, allowing to distinguish their religious affiliation. The main material for analysis was the field research of the costumes of the old believers, published in scientific periodicals and monographs. The methodology of the study is to identify the underlying vestimentary token appearance of old believers, an analysis of their involvement in a range of images "Own – Alien- Monster" in synchronic and diachronic aspects.

Keywords: Alien, confession, old believers, vestimentary culture, prohibitions, Monster

Проблема Чужого многолика и весьма сложна. Весь мир делится для нас на Своих и Чужих. Мы инстинктивно распознаем во встреченном нами человеке Своего или Чужого по ряду характеристик и прежде всего – это внешность, включающая в себя вестиментарные маркеры. Издревле одежда несет значительную часть информации о ее владельце, по одежке встречают, «костюм, – по определению Н.М. Тарабукина, – обладает ... речью» [13, с. 9]. Эта «речь» позиционирует благосостояние и социальную принадлежность субъекта, уровень его культуры и образования, образ жизни и традиции – бытовые и исторические, род занятий и климатические особенности региона проживания, она демонстрирует эстетический вкус и этническую дефиницию, все то, что Ю.В. Бромлей называл «синхронной информацией, обеспечивающей его (этноса – авторы) пространственную стабильность и культурную интегрированность» [5, с. 111].

Символически одежда представляет собой границу, которая отделяет нас от окружающего мира. Будучи одетыми, мы чувствуем себя более защищенными. Обнаженные – мы беззащитны. Одежда амбивалентна в плане определения «Свой или Чужой», она является не только маркером Чужести, но и фактором выявления и сплачивания Своих. Для того чтобы четче обозначить территорию «Своих», была придумана форма: школьная, военная, больничная, сословная (фраки, цилиндры и т.д.) Именно в области вестиментарной культуры сформировались маркеры, как уровня социальной стратификации (погоны, эполеты, аксельбанты), так и знаки принадлежности к определенному сообществу (галстуки, шейные платки, шляпки, значки и т.д.).

Не меньшую роль играют и цветовые маркеры. Цвета в истории культуры не только указывали на социальную принадлежность, но и прежде всего обозначали инаковость, чуждость, пограничность. Причем это связано не столько с самим цветом, сколько с культурой его восприятия. Так если в Китае времен династии Цин желтый был цветом императоров, то в средневековой Европе – это был маркер принадлежности к евреям, т.е. этнической чужести. Цветовые маркеры относились и к внешности, в частности человек с рыжими волосами в европей-

ском фольклоре и поздней библейской традиции (рыжий Иуда) считался обманщиком, предателем, или представителем inferнального мира (ведьмы) [11, с. 213–216].

Наконец, костюм мог четко определить религиозную принадлежность субъекта. Некоторые элементы костюма работают как конфессиональные маркеры до сих пор [14]. Большинство священнослужителей имеет профессиональную одежду. Вне зависимости от этнической принадлежности, по хиджабу мы сразу признаем мусульманку и т.д.

Целью данной статьи является выявление конфессиональных маркеров, связанных со шкалой образов «Свой – Чужой – Монстр» в традиционной одежде старообрядцев и их современное восприятие. Основным материалом для анализа явились полевые исследования костюмов старообрядцев, опубликованные в научной периодике и монографиях.

Основной методологией исследования является выявление базовых вестиментарных маркеров облика старообрядцев, анализ их включенности в линейку образов «Свой – Чужой – Монстр» в синхронном и диахронном аспектах. К базовым маркерам мы отнесли традиционные элементы костюма старообрядцев, которые помимо религиозной и символической нагрузки являются еще и маркерами принадлежности к определенному кругу Своих и очерчивают барьер по отношению к Чужим.

Поскольку старообрядчество весьма неоднородное религиозное направление и существует достаточно разветвленное древо старообрядцев: поповцы, беспоповцы, некрасовцы, белокриницкое согласие и т.д., а наше исследование лежит не в этнографическом, а в философском русле, то мы позволим себе некоторым образом обобщить самые характерные черты вестиментарной культуры старообрядцев и не вдаваться в специфические детали их расхождения в разных толках и согласиях. Тем более что существует целый ряд работ, посвященный деталям костюмов старообрядцев проживающих в различных районах России и зарубежья, принадлежащих к различным толкам и согласиям [1; 6; 15; 16]. В данной статье основные атрибуты вестиментарного костюма рассматриваются как в синхронном, так и в диахронном аспектах.

Между миром Своих – Чужих – Монстров

Классического старообрядца XIX в. можно было опознать по целому ряду вестиментарных атрибутов. Надо заметить, что эти атрибуты не являлись каким-то эксклюзивом, новообразованием, плодом формирования культуры старообрядчества. Все они представляют собой традиционные христианские символы, ставшие элементами русской народной культуры, которые, тем не менее, постепенно перешли в область исторических традиций в православии, а в жизни старообрядцев остались в ритуальной сфере и приобрели религиозно-символическое значение. Несмотря на то, что ряд атрибутов является общехристианскими, по мнению Н.И. Шитовой «в старообрядческом костюме мы находим символическое выражение ценностей не абстрактного универсального христианства, а именно дониконовского русского православия, явившегося плодом восприятия византийской церковности на почве местных восточнославянских традиций» [17, с. 274].

Для анализа мы возьмем наиболее выразительные с точки зрения границы между «Своим» и «Чужим» маркеры старообрядческой вестиментарной культуры. Как мы уже обозначили выше, наш образ старообрядца будет несколько обобщенным и условным. В то же время, композиция старообрядческого костюма, имея обязательные инварианты (состав, принцип соединения частей в одном изделии и объединение частей костюма в строгой последовательности), предусматривает обязательную вариативность, несущую личную информацию об её владельце. Именно поэтому мы говорим, например, о костюме сибирских старообрядцев, подразумевая, в частности, старообрядцев Алтая и Забайкалья, уймонских и семейских, забайкальских, «польских» и т.п. География старообрядческого костюма вообще чрезвычайно обширна, одно перечисление расположения старообрядческих общин на карте мира заняло бы несколько страниц. Тем удивительнее осознавать наличие общих принципов создания и компонентов костюма у староверов, разделённых тысячами километров и десятками (а иногда и сотнями) лет жизни в относительной изоляции.

Обобщенным, потому что мы не учитываем вестиментарные особенности различных толков и согласий, а берем наиболее репрезентативные в нашем представлении элементы одежды. Условным этот образ можно считать потому, что в настоящее время большинство старообрядцев одевается в светскую одежду, а большинство атрибутов старообрядческого костюма в различных согласиях используется в основном как «моленные» [4]

Учитывая наш обобщенный и несколько абстрактный образ костюма старообрядца как объективизацию границы между Своим и Чужим, мы рассмотрим следующие элементы вестиментарной культуры, причисляя к ним не только атрибуты одежды (пояс, для женщин

плат, сарафан, шамшуру, для мужчин азам, но и элементы внешнего вида (борода), молитвенные атрибуты (лестовка) и бытовые практики.

Как ни странно, наиболее символичным и знаковым атрибутом в данном случае является не самый репрезентативный элемент современной вестиментарной культуры – пояс. Тем более, что наибольшую смысловую нагрузку несет не внешний, видимый всеми и опознаваемый пояс, а внутренний, нательный, очень личный элемент костюма. Семиотике пояса как такового и именно его пограничным характеристикам с миром Чужих во всех его ипостасях, посвящена фундаментальная и очень информативная статья А.К. Байбурина [2]. Однако автор анализирует пояс в различных этнических культурах, мы же сосредоточимся именно на старообрядческой традиции.

Как и в целом в христианстве, у старообрядцев существовало два вида поясов – «нижний» и «верхний». «Нижний», нательный пояс, надеваемый при крещении на голое тело, украшен вытканной молитвой, и это очевидно показывает теснейшую сакральную связь между подпоясыванием и произнесением молитвы. «Нижний» пояс носят всю жизнь и не снимают даже в бане. Именно нижний пояс выполняет наиважнейшие смысловые функции.

«Верхний» пояс подпоясывает верхнюю одежду, и он тоже чрезвычайно важен. Шитова Н.И., ссылаясь на собственные полевые исследования, приводит особую «старинную кержацкую (кержаки – сибирское название старообрядцев – авторы) молитву», объясняющую скрытое от посторонних глаз значение пояса: «Крест на мне, крест во мне, крест на небесах, *крестом подпояшусь*, во имя Отца, и Сына, и Святаго Духа. Аминь» (выделение авторов). По словам информаторов, «крестом подпояшусь» означает опоясывание, поскольку при надевании «верхнего» пояса староверы произносят Иисусову молитву. В уймонской общине (Сибирь) такое действие подобно крестному знаменю, т.е. заменяет сотворение креста [17].

Пояс, как элемент вестиментарной культуры, разделяет окружающую реальность на мир тех, кто обладает поясом – «Своих» (людей, христиан, старообрядцев), которые в разных контекстах приобретают разные степени чуждости, и беспоясый мир – монстров, «поскольку у нечисти и нелюдей не может быть поясов». Пояс как круг замыкает пространство, деля его на две дуальности: по вертикали пояс делит человеческое тело на духовный верх и нечистый низ, вторая отделяет тело (Я-сам) от окружающего мира. Причем в этом мире выделяется две ипостаси чужести. Одна это – Не-я, Другой, Чужой. Это не христианин, не старообрядец, представитель другой национальности. Человек без пояса – «безпоясый татарин» [2, с. 6].

Другая – это ипостась Монстра, представителя иного inferнального мира. Защищали от него старообрядцы ребенка часто еще до крещения, на стадии рождения, неприменным опоясыванием новорожденного «тельным» поясом [7, с. 69]. После крещения это функцию подкреплял нательный крест.

В народной культуре пояс рассматривался прежде всего, как канал связи между миром Своих и миром Чужих. Он выполнял функцию канала связи, по которому шла информация, которую в необходимый момент можно было перекрыть [2, с. 8–9]. По мнению И.А. Кремлёвой, сакральное значение пояса имеет тесную связь с верой в магическую силу круга, замыкающего пространство [9, с. 257]. В старообрядчестве, не приемлющем общение с миром inferнальным в любом виде, в том числе и в форме знахарских и колдовских обрядов, пояс выполнял функцию границы с миром Чужого, оберегом и одновременно маркером принадлежности к Своим. Как связь с inferнальным миром воспринимали многие старообрядцы узлы на концах поясов и кисти, различного рода обереги, вязываемые или по-другому закреплённые на поясах, они приравнивались к «диавольским кощонам», т.е. принадлежащими к языческой культуре.

Смешение христианских понятий с языческими («демонским колдовством») всегда трактовалось церковью «как особо тяжкий грех, ведущий к профанации святости и кощунству». Часть старообрядческой исповеди включает: «Согреших, наузы ввязх на себе и к волхвом и к обавником и к чародеем ходих... согреших, наузы на себе нося...». В Потребнике указывается: «Елицы волхвуют... и обвязания на дети свои и на животная возлагают, урка ради... 6 лет да не причастятся... или опоясания... и шолки на главу свою и на выю возлагают, яко недуги отгонити... 6 лет да не причастятся... или в воспоминание Страстей Христовых в Пяток Великий узолицы себе по числу евангелий вяжут, 6 лет да не причастятся».

Чем объясняется подобный традиционный строгий запрет и столь жёсткая епитимия (шесть лет без причастия!) за завязывание узлов на поясах и, шире, на одежде в целом? Сербская исследовательница Ксения Кончаревич, отмечая крайний ригоризм старообрядцев по отношению к некоторым элементам одежды, пишет: «... старообрядцы трактуют обычай завязывать платок на узел как знак Иудиной удавки, символ христоотступничества, что, естественно, не имеет никакого основания в церковных преданиях» [8]. И хотя здесь имеется в виду завязывание узла на платке, узел и сам по себе считает «удавленной», несовместимой с

предписанием «Деяний апостольских» о том, что «подобает христианам огребатися от треб идольскихъ, и от блуда, и от удавленнины» [8]. И, тем не менее, в современной старообрядческой культуре липован Добруджи конечные кисти на поясах присутствуют и кошунами не считаются [12].

Разделение поясом низа и верха, как и правой и левой стороны, не утратили своего значения и поныне. Пояс, как элемент одежды, имеет символическое значение, выходящее за пределы компонента костюма, поэтому неудивительно, что во многих старообрядческих семьях пояса передаются по наследству и «являются выражением родительского благословения» [17, с. 272]. Значение благословения особенно проявлено в поясах с молитвой, но таким же образом могли восприниматься орнаментированные, вышитые пояса. Одному из авторов (Канатъевой Н.С.) приходилось слышать об одном обряде, аналогичном побратимству – разделении поясов. В знак особой близости старообрядцы могли поделить между собой орнаментированные пояса, выполненные в разных техниках. Но это никогда не относилось к поясам с молитвой, их целостность не могла быть нарушена.

Таким образом, пояс является не просто атрибутом одежды, но и обозначает готовность к служению Богу. Без пояса нельзя ни молиться, ни отходить ко сну. Пояс, по мнению П.Е. Бардиной символизировал цельность, порядочность, внутреннюю собранность [3, с. 209].

Остальные атрибуты вестиментарной культуры старообрядцев не имеют столь глубокого содержательного наполнения. Они скорее маркеры, позволяющие отличать Своего от Чужого. Необходимо учитывать и тот факт, что в настоящее время эти атрибуты применяются локально, в основном как моленный костюм.

Женский старообрядческий головной убор многосложен. На голову в традиционном старообрядчестве надевается шапочка (шамшура, самшура). У некоторый согласий – кичка. Сверху надевается плат, он может завязываться сзади или сверху, но на моление практически всегда одевался платок, который закалывается под подбородком булавкой. Именно этот платок и является историческим атрибутом христианки, прежде всего православной. Появление в православном храме без платка не приветствуется. Но в старообрядчестве он почти повсеместно не завязывается узлом, часто это связывают с восприятием узла как «кошуны», а закалывается под подбородком. На моление женщины старообрядки некоторых толков, например стариковских в Горно-Алтайске, обязательно приходят в сарафане [16]. Сарафаны бывают разными – ляпочные, «горбачи», но наиболее традиционны косоклинные. Женщины-старообрядки из Добруджи до сих пор считают, что пояс, кичка, косяк и платок это «закон» [13].

На моление мужчины одевали азам с застежкой налево, подобная одежда была ранее и у женщин некоторых согласий. Для мужчин важным маркером принадлежности к старообрядчеству являлась и до сих пор является борода. Причем если в православии борода была атрибутом прежде всего священнослужителей, то в старообрядчестве это атрибут всех мужчин-верующих, поскольку бритье бороды издревле считалось смертным грехом. Для старообрядцев возможность попасть в царство небесное была связана с бородой не только для священнослужителей, но и для мирян. Борода отличала истинно верующего старообрядца от представителей чужих конфессий.

В старину был запрет и на животные материалы в обрядовой одежде. Возможно, тем самым была проведена граница между миром животных и людей, принадлежащих к старообрядчеству.

Как достаточно яркий маркер старообрядчества можно рассмотреть лестовку, которую используют в ритуалах вместо традиционных для многих религиозных направлений – христианских, мусульманских и буддийских, четок. Конечно, четки в различных религиозных конфессиях имеют свои особенности и тоже достаточно узнаваемы, но лестовки имеют весьма специфическую форму, отличную от четок в принципе, и характерную только для старообрядчества.

Все эти вестиментарные маркеры старообрядчества дополняются в плане отделения «овец от козлищ», «Своих» от «Чужих» еще и бытовыми особенностями. Были и алиментарные маркеры – запреты принимать в пищу конину, картофель, в некоторых согласиях – чеснок, птиц образующих пары (голубей, лебедей и т.д.), диких животных и т.д.). Строго запрещено было (и есть) табакокурение. Были и бытовые маркеры ограждения своих от Чужих. Для иноверцев-странников, которых надо было покормить, была специальная посуда, которую хранили отдельно. Если эти иноверцы принимали старую веру то с них этот запрет снимался [10].

Итак, по сути, вся традиционная культура старообрядцев как совокупное целое, несет на себе печать раскола, отсюда и Чужести. Как ревнители старой веры, сохраняющие во многом традиционную дониконовскую православную культуру, староверы сохраняют ее символы, которые наиболее бросались в глаза в вестиментарной культуре. Ряд из этих символов несет сложную смысловую нагрузку не только в сакральной сфере, но и в области коммуникации

как с миром Своих, так и с разными ипостасями мира Чужих. Необходимо учитывать так же тот факт, что несмотря на общий традиционализм и консерватизм старообрядцев, определенная динамика в их культуре несомненна. Современные старообрядцы, особенно молодое поколение в повседневной жизни носят обычную одежду, без слишком коротких юбок и декольте. Символическую нагрузку, по-прежнему, несет моленная одежда, которую они надевают на службу. Именно она, в общекультурном контексте старообрядцев и в соединении с богослужебным ритуалом очерчивает границу Своих, отгораживая единоверцев хотя бы на определенное время как от людского мира Чужих, так и от мира inferнальных Монстров, выступая своеобразным оберегом.

Список литературы

1. Афанасьева, Арефьева Женский костюм семейских Забайкалья: локальные варианты. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции история и связи. 2015. С. 323–329.
2. Байбурин А.К. Пояс (к семиотике вещей) // Из культурного наследия народов Восточной Европы. СПб.; Наука, 1992. Т. 45.
3. Бардина П.Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. 224 с.
4. Башмакова М. Азия и сарафа. // Русский мир.ru. 2016, март. Режим доступа: <http://www.russkiymir.ru/media/magazines/article/203770/>
5. Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М., 1983. С. 111.
6. Власова В.В., Шарапов В.Э. Одежда в старообрядческой традиции удорских, печорских и вычегодских коми // Ежегодник финно-угорских исследований. 2012. № 3. С. 50–60.
7. Ганцкая О.А., Лебедева Н.И., Чижикова Л.Н. Материальна культура русского населения западных областей // ТИЭ. 1960. Т. 7. С. 69.
8. Кончаревич К. Балканская русистика, О некоторых аспектах коммуникативной культуры старообрядцев. Режим доступа: <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/129-1-0-345>
9. Кремлёва И. А. Об эволюции некоторых архаических обычаев у русских // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 248–264.
10. Культура, хозяйство и быт семейских. Режим доступа: <http://www.oldchita.org/ethno/semeyskie/641-2semeyskie.html>
11. Пастуро Мишель. Символическая история европейского средневековья. Пер. с фр. Е. Решетниковой. - СПб.: Александрия, 2012. 448 с.
12. Серин П.А. Пояс в культуре русских липован Добруджи: трансформация традиции в XX–XXI вв // Традиционная культура. М., 2000. № 4. С. 91–99.
13. Тарабукин Н.М. Очерки по истории костюма. М.: ГИТИС, 1994.
14. Топчиев М.С. «Конфессиональный Чужой»: алиментарные и вестиментарные маркеры // Каспийский регион: политика, экономика, культура. 2015. № 4. С. 318–321.
15. Фурсова Е.Ф. Традиционная одежда старообрядцев юга западной Сибири в конце 19-первой трети XX века: опыт историко-этнографического картографирования // Археология, этнография и антропология Евразии. 2015. Т. 43, № 4. С. 114–126.
16. Шитова Н.И. Моленная одежда старообрядцев - стариковских г. Горно-Алтайска: современная ситуация // Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртыше и на Алтае. 2011–2012 гг. Археология, этнография, устная история. Вып. 8. Барнаул: АлтГПА, 2013. С. 248–252.
17. Шитова Н.И. Символика креста и молитвы в одежде уймонских старообрядцев // Известия Алтайского государственного университета. 2009. Т. 3. С. 271–274.

References

1. Afanas'eva, Aref'eva ZHenskij kostjum semejskih Zabajkal'ja: lokal'nye varianty. //Staroobryadchestvo: istorija i sovremennost', mestnye tradicii istorija i svjazi. Materialy mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii.2015, s.323-329
2. Bajburin A.K. Pojas (k semiotike veshhej)/Iz kul'turnogo nasledija narodov Vostochnoj Evropy (Sbornik trudov MAJE,t.HLV).SPb.;Nauka,1992.
3. Bardina P.E. Byt russkikh sibirjakov Tomskogo kraja. – Tomsk, 1995. - 224 s.
4. Bashmakova M. Azjam i sarafa. // ZHurnal «Russkij mir.ru»,mart 2016 <http://www.russkiymir.ru/media/magazines/article/203770/>
5. Bromlej JU.V., Oчерки teorii jetnosa. – M. 1983, s. 111.
6. Vlasova V.V. ,SHarapov V.JE. Odezhdha v staroobryadcheskoj tradicii udorskikh, pechorskikh i vychegodskikh komi./Ezhegodnik finno-ugorskikh issleedovanij.2012 №3,s.50-60
7. Ganckaja O.A., Lebedeva N.I., CHizhikova L.N. Material'na kul'tura russkogo naselenija zapadnyh oblastej// TIJE, 1960,t.7. s.69
8. Koncharevich K., Balkanskaja rusistika, O nekotoryh aspektah kommunikativnoj kul'tury staroobryadcev. <http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/129-1-0-345>
9. Kremljova I.A. Ob jevoljucii nekotoryh arhaicheskikh obychaev u russkikh / I.A. Kremljova //Russkie: semejnij i obshhestvennyj byt. M., 1989. Str. 248-264).
10. Kul'tura,hozjajstvo i byt semejskih. <http://www.oldchita.org/ethno/semeyskie/641-2semeyskie.html>
11. N. I. SHitova Molennaja odezhdha staroobryadcev - starikovskih g. Gorno-Altajskaja: sovremennaja situacija [Tekst] : stat'ja / // Polevye issledovanija v Verhnem Priob'e, Priirtysh'e i na Altae. 2011-2012 gg. Arheologija, jetnografija, ustnaja istorija. Vyp. 8. - Barnaul : Izd-vo AltGPA, 2013. - S. 248-252

12. Pasturo Mishel'. Simvolicheskaja istorija evropejskogo srednevekov'ja. Per. s fr. E. Reshetnikovoj. - SPb.: «Aleksandrija», 2012. - 448 s.,
13. Serin, P. A. Pojas v kul'ture russkih lipovan Dobrudzhi: transformacija tradicii v XX - XXI vv // Tradicionnaja kul'tura [Text] : nauchnyj al'manah/ Gosudarstvennyj respublikanskij centr russkogo fol'klora. - M., 2000 - . 2012g. № 4 S. 91 - 99
14. Tarabukin N.M. Očerki po istorii kostjuma. M.: GITIS, 1994. Str. 9
15. Topchiev M.S. «Konfessional'nyj CHuzhoj»: alimentarnye i vestimentarnye markery. «Kaspijskij region: politika, jekonomika, kul'tura. №4 2015». 318-321
16. Fursova E.F. Tradicionnaja odezhda staroobradcev juga zapadnoj Sibiri v konce 19-pervoj treti HH veka: opyt istoriko-jetnoraficheskogo kartografirovanija.//Arheologija, jetnografija i antropologija Evrazii.2015,t.43 №4,s.114-126.
17. SHitova N.I. Simvolika kresta i molitvy v odezhde ujmonskih staroobradcev. //Izvestija Altajskogo gosudarstvennogo universiteta. 2009 vyp; t.3 S. 271-274.

СУЩНОСТЬ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ЦЕННОСТИ В РАЗВИТИИ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА

Молчан Эдуард Михайлович, кандидат педагогических наук, доцент
Сергиево-Посадский филиал ВШНИ(И)
Россия, 141300, Московская обл., г. Сергиев Посад, Северный проезд, 5
E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

В работе духовно-нравственные ценности рассматриваются как основа преобразования личности, общества, мира. Раскрывая сущность духовно-нравственных ценностей, автор определяет их как свойства бытия человека, проявляющиеся в духовно-нравственной деятельности и реализующиеся как во внутреннем, так и во внешнем мире человека через сознание, чувства, поведение, общение, отношение, потребности. Показано, что духовно-нравственные ценности являются фундаментом культуры и проявляются во всех видах жизни социума, так как они объективны по своей природе и содержанию, и не зависят от субъективного сознания.

Ключевые слова: общечеловеческие ценности, антиценности, общество, личность, смыслы

THE ESSENCE OF SPIRITUAL AND MORAL VALUES IN THE DEVELOPMENT OF THE INDIVIDUAL AND SOCIETY

Molchan Edward M., Ph.D. (Pedagogy), Associate Professor
Sergiev Posad branch VSHNI (AND)
5 Severnyy proesd, Sergiev Posad, Moscow region, 141300, Russia
E-mail: ed.molchan2015@yandex.ru

In the work of moral and spiritual values are considered as the basis for the transformation of individuals, society and the world. Revealing the essence of spiritual and moral values, the author defines them as properties of being human, which manifests itself in spiritual and moral activities and implemented both internally and in the external world through the mind, feelings, behavior, communication, attitudes, needs. It is shown that moral values are the Foundation of the culture and appear in all kinds of social life, as they are objective by their nature and content, and are not dependent on subjective consciousness.

Keywords: human values, anti-values, society, personality, the senses

Философские исследования духовного бытия личности всегда были актуальны в различных областях науки. Изучая феномен духовного совершенствования человека, философы огромное значение придавали проблеме разработки и теоретическому осмыслению природы и сущности духовно-нравственных ценностей личности. Решение сложных философских задач, стоящих перед современным обществом, оказывается невозможным без апелляции к данному феномену. Духовно-нравственных ценностей играют огромную роль в развитии личности и становлении общества.

С подменой духовно-нравственных ценностей антиценностями непосредственно связана нравственная составляющая личности, приводящая ее в негативное состояние. Духовно-нравственные ценности являются связующим звеном между различными поколениями, а их подмена привносит неприязнь и враждебность в общество. В наше время особое значение должно уделяться возрождению духовно-нравственных ценностей личности и общества, так как общество, не имеющее в своем основании фундамента из ценностей прекращает свое существование. Значительный вклад в разработку данной проблемы внесли исследователи феномена духовно-нравственных ценностей С.Ф. Анисимов, Н.О. Лосский, В.Н. Назаров, К.Х. Нибур, А.С. Хомяков и др. Они рассматривали развитие личности как социокультурный процесс, направленный на формирование у нее духовно-нравственных ценностей.