

# **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

**МАТЕРИАЛЫ XVIII МЕЖДУНАРОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
(25–26 МАЯ 2022 Г., Г. ЧЕЛЯБИНСК)**

**ЧЕЛЯБИНСК  
2022**

МИНИСТЕРСТВО ПРОСВЕЩЕНИЯ РФ  
Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический  
университет»

# **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

**МАТЕРИАЛЫ XVI МЕЖДУНАРОДНОЙ  
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
(25–26 мая 2022 г., г. Челябинск)**

**ЧЕЛЯБИНСК  
2022**

ББК 87.63

T58

**Традиционные общества: неизвестное прошлое** : материалы XVIII Междунар. науч.-практ. конф., 25–26 мая 2020 г., г. Челябинск / редколлегия: *П.Б. Уваров (гл. ред.), А.Е. Бушуева, Н.И. Тахиров, Д.В. Чарыков*. – Челябинск: Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2022. – 360 с. – Текст: непосредственный

ISBN 978–5–907611–00–9

Материалы конференции ориентированы на изучение проблематики обществ несовременного типа. В частности, рассмотрены вопросы политических и социально-экономических отношений, антропологических и культурных параметров в традиционном обществе. Большой блок вопро сов связан с переходным состоянием досовременных обществ от традиции к модерну.

Материалы рассчитаны на специалистов-историков, преподавателей, аспирантов и студентов вузов, а также всех интересующихся проблематикой исторического знания.

*Редакционная коллегия:*

*П.Б. Уваров, д.и.н., гл. редактор*

*Д.В. Чарыков, к.и.н.*

*Н.И. Тахиров, магистрант*

*А.Е. Бушуева, студент*

*Рецензенты:*

*С.С. Загребин, д-р ист. наук, профессор*

*И.В. Нарский, д-р ист. наук, профессор*

ISBN 978–5–907611–00–9

© Издательство Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

ПАРАДОКСЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ, ИЛИ УСЛОВНОСТИ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИХ ПРАКТИК	12
--	----

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

<b>Лойко А.И.</b> ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ КАК ОСНОВА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА	15
--	----

<b>Уваров П.Б.</b> ЭКСПРЕССИВНАЯ ИСТОРИОСОФИЯ В.В. РОЗАНОВА: «ПЕЧАТНАЯ ВОДКА. ПРОКЛЯТАЯ ВОДКА. ПРИШЛО СТО ГАДОВ И НАГАДИЛИ У МЕНЯ ВО РТУ»	21
--	----

<b>Шеметев А.А.</b> КУДА ДЕЛИСЬ МИРНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: МАТЕМАТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПОГЛОЩЕНИИ МИРНЫХ ОБЩЕСТВ ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ, ОБЪЯСНЕННЫЙ САМЫМ ПРОСТЫМ ЯЗЫКОМ	28
---	----

### ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ

<b>Волошин Д.А.</b> «ALLES UMSONST!»: ТЕМА УПАДКА РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В ИЗЛОЖЕНИИ Ф. НИЦШЕ	40
--	----

**Горшков С.М.**  
ТЕОРИЯ ЭЛИТ И ВОЗМОЖНОСТЬ ЕЁ ПРИМЕНЕНИЯ  
В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ  
ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ 49

**Исакова Л.В.**  
ТАРАНОВСКИЙ Ф.В. О НОРМАННСКОЙ ТЕОРИИ  
В ИСТОРИИ РУССКОГО ПРАВА  
(ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ) 53

**Кондорский Б.М.**  
ТРАДИЦИОННЫЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ  
СИТУАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ 58

**Коротенко В.А., Фукалов И.А.**  
УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ В КОЧЕВОМ ТРАДИЦИОННОМ  
ОБЩЕСТВЕ НА ПРИМЕРЕ КАРЛУКСКОЙ КОНФЕДЕРАЦИИ  
(ДЖАБГУЛИАТА) 67

## **СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

**Атдаев С. Дж.**  
ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ПОДБОРА МЕСТНОСТИ,  
ПОДХОДЯЩЕЙ ДЛЯ НОВОГО ПОСЕЛЕНИЯ, У ТУРКМЕН 76

**Быков А.Ю.**  
ЭТНО-СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА КАЗАХСКОГО  
ОБЩЕСТВА XVII–XVIII вв. 84

**Герашенко И.Г., Герашенко Н.В.**  
КАРЛ ПОЛАНЬИ ОБ ЭКОНОМИКЕ ТРАДИЦИОННОГО  
ОБЩЕСТВА 91

**Дончев К.Т.**  
ФОРМЫ НАСЛЕДОВАНИЯ ПО ОБЫЧНОМУ ПРАВУ  
В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ БОЛГАРИИ ПОСЛЕ

ОСВОБОЖДЕНИЯ БОЛГАРИИ ОТ ОСМАНСКОЙ ВЛАСТИ (1878)	98
<b>Корнишина Г.А.</b> ЖЕНЩИНА В ТРАДИЦИОННОМ МОРДОВСКОМ ОБЩЕСТВЕ	106
<b>Логиновский С.С.</b> АВВА ДОРОФЕЙ О ТРЕХ ВАРИАНТАХ «УСТРОЕНИЯ ДУШИ В ЧЕЛОВЕКЕ» И ИХ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ	112
<b>Прилуцкий В.В.</b> ТРАДИЦИОНАЛИСТСКАЯ УТОПИЯ И БЕЗБРАЧИЕ В РУССКИХ И АМЕРИКАНСКИХ МИСТИЧЕСКИХ СЕКТАХ XVII – НАЧАЛА XX вв.	120
<b>Ярков А.П.</b> ИДЕНТИФИКАЦИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ МУСУЛЬМАН УРАЛА И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ)	127

## **КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

<b>Даренская В.Н.</b> В.И. ДАЛЬ О ПРОБЛЕМЕ НАРОДНОЙ ГРАМОТНОСТИ	134
<b>Исаков А.А.</b> О ПОНЯТИИ ФАРИСЕЙСТВА В «ЛАОДИКИЙСКОМ ПОСЛАНИИ»	142
<b>Кассал Б.Ю.</b> ЭТОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СЮЖЕТОВ НЕКОТОРЫХ АР- ТЕФАКТОВ СИБИРСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ	149
<b>Миронова А.В.</b> ПРАЗДНИКИ БОГА ТОТА В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ	158
<b>Мокшин Н.Ф.</b> ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ МОРДВЫ	165

<b>Моторина О.С.</b> К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ЖАНРА ВОКАЛЬНОЙ СИМФО- НИИ	172
<b>Мулялкина М.А.</b> «ЧТОБЫ ГОВОРИТЬ НА ПИРАХА, НУЖНО ЖИТЬ В КУЛЬТУРЕ ПИРАХА». СООТНОШЕНИЕ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ Д. ЭВЕРЕТТА	178
<b>Мышлянов А.Б., Тахиров Н.И.</b> ЧЕЛОБИТНЫЕ ИВАНА ПЕРЕСВЕТОВА – ЗАРОЖДАЮЩАЯСЯ ПУБ- ЛИЦИСТИКА НА РУСИ XVI ВЕКА	187
<b>Нарватова М.А.</b> ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ НАРОДА В СКАЗКАХ МОРДВЫ	191
<b>Сулимов С.И.</b> ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ ВАРВАРСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ	197
<b>ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ</b>	
<b>Абрамов В.К.</b> НАЧАЛО КОНЦА СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЫ – ОСНОВЫ ТРАДИЦИОННОГО МОРДОВСКОГО ОБЩЕСТВА	208
<b>Батищев С.Д.</b> ШТРИХИ К ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ Г. ЧЕЛЯБИНСКА КОНЦА XIX в.: ПО СТРАНИЦАМ МЕМУАРОВ ПОЛЬСКОГО ВРАЧА В. ЗАГОРСКОГО	216
<b>Вахровский Д.В.</b> СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ИСТОРИЗМ НАРОДНОЙ ЛЕГЕНДЫ О ПРЕБЫВАНИИ МАКАРИЯ ЖЕЛТОВОДСКОГО И УНЖЕНСКОГО В ЛУХСКОМ КРАЕ (ТЕРРИТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТИ)	222

<b>Воробьев Е.П.</b> НАЧАЛО ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ РОС- СИЙСКОГО ГОРОДА В РЕВОЛЮЦИОННУЮ ЭПОХУ (НА МАТЕРИАЛАХ г. ЦАРИЦЫНА)	229
<b>Гаврилина Н.А.</b> БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В РОССИЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ В XIX в. (НА МАТЕРИАЛАХ ТУЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ)	236
<b>Даренский В.Ю.</b> «СОВЕТСКИЙ СТРОЙ» КАК ПСЕВДОМОРФОЗА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА	241
<b>Дроботушенко Е.В.</b> СОХРАНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ В СРЕДЕ БУРЯТСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ВОСТОЧНОГО ЗАБАЙКАЛЬЯ В СОВЕТСКОЕ ПОСЛЕВОЕННОЕ ВРЕМЯ	251
<b>Ищенко Н.С.</b> ИДЕИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ИНДИЙСКОМ ФИЛЬМЕ «ПИКЕЙ» (2014)	258
<b>Корецкий А.И.</b> ПРАВОСЛАВНОЕ МОЛОДЁЖНОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК ВАРИАНТ СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЁЖИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНОГО МОЛОДЁЖНОГО ОБЩЕСТВА «ДЕРЖИСЬ!»	266
<b>Липская О.Г.</b> ЭТИКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ КАЗИМИРА НАРБУТА	274
<b>Максимова И.В.</b> ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ПРЕССА КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ДЕВИАЦИЙ В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ (К ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСА)	281



<b>Мерзлякова И.С.</b> СОХРАНЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ ТРАДИЦИОННОЙ СЕМЬИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ДЕЙСТВУЮЩИХ ПРАВОВЫХ ПРИНЦИПОВ СЕМЕЙНОГО ПРАВА РФ	288
<b>Мокшина Е.Н.</b> РЕЛИКТЫ ДОХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИОЗНО- МИФОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТОВ В ОБРЯДОВЫХ ТРАДИЦИЯХ МОРДВЫ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ	294
<b>Москаленко М.Р., Юдин И.В., Каргаполова Е.С.</b> НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ В ВУЗОВСКОМ КУРСЕ ИСТОРИИ И ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН	300
<b>Рыбин Д.В.</b> КРИЗИС ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА И БОРЬБА ПРОТИВ ЖЕСТОКОГО ОБРАЩЕНИЯ С ДЕТЬМИ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ: ПРИМЕР ПУБЛИЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ А.Ф. КОНИ	307
<b>Святкин М.И.</b> ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ МОРДВЫ, СВЯЗАННОЙ С ЖИЛИЩНО-ПОСЕЛЕНЧЕСКИМ КОМПЛЕКСОМ, В XIX–XXI ВВ.	314
<b>Скорченко Ю. А.</b> СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ПРЕКАРИАТА	320
<b>Якунин В.Н.</b> ВЗАИМООТНОШЕНИЯ СО СВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ И ОБЩЕ- СТВОМ, ОСНОВНЫЕ СОБЫТИЯ И ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ СА- МАРСКОЙ И НОВОКУЙБЫШЕВСКОЙ ЕПАРХИИ В 2019 г.	326

## **ИСТОРИЯ НОТАРИАТА (ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ)**

**Гаврилова И.А.**

РЕАЛИЗАЦИЯ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА  
ПРЕЦЕДЕНТНЫХ ФЕНОМЕНОВ В ДИСКУРСЕ  
ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКОЙ ГАЗЕТЫ  
«ПРАВО КАЖДОГО

332

**Коняев А.Е.**

ДОМ ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА А.П. МЕЛЬГУНОВА В ЯРО-  
СЛАВЛЕ: ИСТОРИЯ В НОТАРИАЛЬНЫХ АКТАХ (1777–1778)

337

**Толчев И.А., Чарыков Д.В.**

СОЦИАЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ МАРГИНАЛЬНОСТЬ  
КАК БАЗОВАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО  
НОТАРИАТА

345

**ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ**

353



*Если нет в голове идеи, то не увидишь и фактов.*

*И. П. Павлов*

## **ПАРАДОКСЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ, ИЛИ УСЛОВНОСТИ ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИХ ПРАКТИК**

Следуя конкретно-историческому методу, историк вынужден и обязан вжиться в эпоху, т.е. в образ мыслей и мировидение, логику людей определенной эпохи. Это не просто, и по объективным, и по субъективным причинам. Во-первых, чтобы качественно вжиться, нужно иметь достаточное количество артефактов и адекватно их интерпретировать. Во-вторых, нужно выйти за пределы собственной субъектности, в том числе, сформированной эпохой проживания самого историка, тем, что Т. Кун назвал парадигмой. В силу этого удел историка – неизбежность играть роль, а не быть непосредственным актором. А значит допускать условности.

Одной из условностей является допущение о применимости современных представлений о рациональности по отношению к мышлению людей религиозноцентристских (традиционных) обществ. Научная рациональность строится на принципиальной интеллектуальной объяснимости как действий отдельных исторических персонажей, так и исторических процессов в целом, какими бы абстрактными субстанциями они не становились при этом. Однако логика людей религиозноцентристских обществ предполагает опору не на рациональность, а на принятие данности. Данность является не субъективным произволом отдельных людей или формируемых из них сообществ. Данность более соотносима с порядком божественного замысла в силу объективированности происходившего. То, что случилось уже точно, определено. В то же самое время, будущее неизбежно носит неопределенностный характер. Поэтому при принятии решений по тем или иным вопросам, если уже никак не удастся от этого уклониться, осуществляется с опорой на существовавшие данности, закрепившиеся в форме традиций. Поэтому акторы апеллируют к прошлому, оно объективировано, оно есть данность. Это не исключает субъективных трактовок, интерпретаций, хотя

от них стараются максимально отстраниться, т.к. это нарушит логику объективированности.

С этой точки зрения является логическим и историографическим парадоксом говорить о реформах Избранной рады или патриарха Никона. В обоих случаях, как и равно порядковых историографических ситуациях, речь не может идти о реформах. Почему? Реформа предполагает применение современных практик рациональности, когда акторы предполагает домысливание неопределенности будущего за счет усилий разума. Это само по себе зачастую оборачивается ошибкой. Такого рода действия носят в лучшем случае кратковременный характер прогнозирования. Разуму сложно учесть всю совокупность факторов, которые повлияют на результат действия. Сами факторы могут и неизбежно будут меняться по ходу разворачивания определенных действий. Но и результаты осуществляемых действий так же зачастую носят непрогнозируемый характер даже с вероятностью учета возможных влияющих факторов. Военные говорят о тумане войны, но с той же неизбежностью можно говорить о тумане будущности при принятии любого рационального решения. Тем не менее, в современных условиях политики, иные общественные деятели, опираясь на собственную субъективность, стремятся к осуществлению планируемых действий, которые характеризуют термином реформа. Но, повторимся вновь, опыт внимательного исторического наблюдения показывает, что в большинстве случаев можно спрогнозировать лишь краткосрочный результат и в рамках нескольких конечных факторов реформируемой системы общественных отношений, сферы человеческой деятельности. Долгосрочные результаты могут носить совершенно противоположный эффект тому, который мог чаяться авторами. Аллегорично современность можно сравнить с гигантской шахматной доской, на которой фигуры искренне уверены, что их действия самостоятельны и определяют ход партии в целом. Фигуры, их масштаб и активность разнятся, однако уверенность (опора на собственную рациональность) ферзя ничем существенно не отличается от уверенности пешки. И, объективности ради, надо признать, что партию делает не ферзь, а логика коллективных действий, не важно, верит ли фигура в её предопределенность или нет.

Долг покоится на истине, в свое время произнес Тории Мототада. Однако кто сказал, что истина носит рациональный характер. Поскольку субъектность в логике религиозноцентристских (традиционных) обществ не являлась надежной опорой для принятия решений в условиях веры и апелляции к Абсолюту, таковой могла выступать лишь данность прошлого. Поэтому принятие решений, особенно при конфликте подходов, носит характер борьбы случившихся данностей, традиций. Ни Иван Грозный, ни Никон не продуцируют практики современной рациональности, выстраивая чаемую конфигурацию будущего с опорой на собственный разум. Они принимают сторону ранее существовавшей данности (традиции), апеллируют к её божественному происхождению и требуют её защиты. При этом данность может носить иррациональный или внерациональный характер. Так же как на шахматной доске фигура может отчаянно не понимать логику разворачивающейся партии, однако, если личность признает существование Абсолюта, то со смирением относится к происходящему. Таким образом, термин реформа как рациональный спроектированный план изменений с ожидаемыми на этапе разработки результатами не применим к историческим реалиям отечественной (да, надо полагать, и не только отечественной) общественной и политической жизни XVI–XVII веков. В условиях туманности и неопределенности будущего, невозможности, при всем желании и личной гордыне, охватить замысел Творца можно опереться лишь на данность прошлого и постараться восстановить её в возможно более незамутненном виде. При этом никто не говорит, что данность прошлого (традиция) рационально лучше. Это в принципе субъективная характеристика. Не зная будущего, сложно сказать, что лучше, а что хуже.

\*\*\*

Редколлегия уведомляет, что материалы публикуются с разумным соблюдением авторской орфографии и синтаксиса. Редколлегия может иметь мнение, отличное от мнения авторов материалов.

Редколлегия

## **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

***А.И. Лойко***

Белорусский национальный технический университет (г. Минск)

### **ЗДРАВЫЙ СМЫСЛ КАК ОСНОВА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

Здравый смысл определяется М.М. Бахтиным как естественная форма существования народа и его культуры [1]. Особенно важную роль здоровый смысл играл в традиционных европейских обществах. Он вынужден был адаптироваться к теологической культуре христианства, но при этом сохранял приверженность собственным институциональным структурам. Эта приверженность традиции позволила в эпоху Возрождения восстановить свой статус институту естественного права. В Беларуси для этого были правовые условия, обусловленные гарантиями толерантности и свободы вероисповедания. Благодаря этим условиям государственное право стало базироваться на естественном праве. Это отразилось в практике написания Статутов (Конституций) Великого Княжества Литовского. В создании этих документов участвовали Ф. Скорина, с. Будный, А. Волан, Н. Гусовский, Л. Сапега. Некоторые из них занимали высокие государственные должности. Это позволило им реализовать уникальный проект в области права [2].

В XVII–XVIII веках естественное право стало вытесняться из законодательной деятельности рационализмом. На эту тенденцию отреагировали представители шотландской школы философии здравого смысла. Они предложили изучать общественное и индивидуальное сознание в многообразных функциях его повседневности.

Основателем шотландской школы здравого смысла является Т. Рид. Школа ставила целью на основе методологии здравого смысла восстановить традиционные ценности. Эта задача мотивировалась тем,



что здравый смысл базируется на суждениях, априорно вложенных Богом в сознание человека. Эти суждения не зависят от разума и не могут быть объектом его критики.

А. Шефтсбери рассматривал здравый смысл как понимание индивидом общего блага и как приверженность общине. Он выделял в здравом смысле чувственную компоненту в формах гуманизма, добродетели и любезности. Добродетель базируется на моральной и метафизической основе.

Позиция шотландской школы здравого смысла получила поддержку. Подобной позиции в отношении здравого смысла придерживался А. Бергсон. По его мнению, здравый смысл реализуется на социальном уровне. Он руководит отношениями людей. Он позволяет адаптироваться к новым ситуациям коммуникации.

Позиции здравого смысла поддерживают представители философской герменевтики. Они считают здравый смысл одним из ведущих начал жизни людей (Х.Г. Гадамер). Герменевтика исходит из естественности сознания в форме здравого смысла. Именно здравый смысл сдерживал религиозный фанатизм. Это в свое время отмечали М. Монтень и Р. Декарт. По их мнению, здравый смысл противостоит невежеству и суеверию. Но он не может конкурировать со строгими критериями научной деятельности.

Г. Чербери актуализировал понятие естественного рассудка. Оно стало основанием для шотландской школы здравого смысла. Т. Пейн считал аргументы здравого смысла основными при рассмотрении права народа на независимость.

Джордж Эдвард Мур исходит из принципа строгого различения акта сознания и объекта [3]. Он считает ошибочным аргумент о тождестве восприятия и воспринятого. Объект в этом случае представляется лишь содержанием сознания. Свойство предмета смешивается с восприятием этого свойства. Мы не замкнуты в рамках собственного сознания, изолированы от внешнего мира и других людей. Но люди склонны верить, что чувственно воспринимаемые объекты, не наблюдаемые в данный момент времени, наблюдались бы, окажись они в положении, позволяющем их наблюдать. Инстинктивная вера в существование объектов и вне восприятия не может быть отвергнута.

Истинность предложений о существовании физических объектов, других людей неявно заложена в общем способе их мышления, в присущей им уверенности, что они это знают. Даже отрицание таких

положений уже неявно подразумевает существование того, кто их отрицает. Человек не знает, откуда ему известны многие простые и бесспорные истины. Он их просто с очевидностью знает. И это знание не может быть поколеблено. Отрицанию очевидного противится здравый смысл и даже сам язык. Для решения волновавших его проблем значение философ придавал анализу ощущений и других форм чувственного опыта.

Дж. Мур сформулировал вопрос о соотношении чувственных данных и физических объектов, поскольку анализ ощущений дает ключ к различению чувственного опыта и реальности. С помощью такого анализа, прослеживая и сопоставляя вариации ощущений, ему удалось выявить несовпадение между ощущением и ощущаемым, Один и тот же предмет в зависимости от сопутствующих обстоятельств воспринимается как холодный и как теплый. Один и тот же цвет глазом воспринимается иначе, чем под микроскопом. Предмет в целом может восприниматься как одноцветный, даже если его элементы многоцветны. С помощью таких различий косвенно заявляет о себе объект.

Не ограничиваясь анализом чувственно данного, Дж. Мур разрабатывал также процедуры прояснения языковых знаковых презентаций чувственных образов, придавая все большее значение смысловому анализу языка. Суть анализа заключается в прояснении понятий и высказываний. Он указал некоторые условия правильного анализа. Это требование тождества анализируемого и анализирующего понятия. Он отчетливо различал философское утверждение истин здравого смысла и философский анализ этих истин, процесс доказательства философских высказываний и анализ посылок, заключений этого доказательства. Иначе говоря, не ставилась под сомнение ценность самой философии, а ее важнейшим делом представлялось стремление описать универсум в целом.

Сторонником позиции здравого смысла был Б. Рассел. Он характеризовал свои позиции как научный здравый смысл. Мир в обычном понимании является миром людей и вещей. За горизонтом этого мира существует мир большой Вселенной. События этого большого мира существуют в виде цветных пятен определенного оттенка и формы, осязаемых свойств, звуков определенной высоты и длительности. Каждый элемент называется единичным. Здравый смысл не противопоставляет науку и обыденное знание, знания и верования. Различие между ними не принципиально и определяется степенью правдоподобия.

Исходя из позиции логицизма, Б. Рассел утверждал, что ни одно понятие и аксиома не должны приниматься на веру. Он допускал, что логика и математика имеют общий синтаксис. Как простейшие законы логики, так и сложные теоремы математики выводимы из небольшого набора элементарных идей. Особая роль в его программе логицизма возлагалась на решение сложных логических проблем, прежде всего устранения парадоксов.

Предметом, разработанной им, теории описаний, стали обозначающие выражения, обеспечивающие информативность сообщений и связь языка с реальностью. Его заинтересовали характерные трудности их употребления, порождаемые склонностью людей за каждым грамматически правильным обозначающим выражением усматривать соответствующий ему объект.

Анализ языка выявлял новые логические головоломки и сопутствующие им философские трудности, характерные для абстрактных уровней рассуждения. Это проявилось в парадоксах оснований математики. Здравый смысл Б. Расселу подсказывал ответ. За основу анализа обозначающих фраз он взял представление о том, что значение обозначающего выражения можно узнать либо путем прямого знакомства с соответствующим обозначаемым предметом, либо с помощью его описания. Знакомство предполагает непосредственное указание на именуемый предмет, его наглядное, чувственное предъявление. Описание рассматривается как словесная характеристика предмета по его признакам.

Б. Рассел предложил строго различать имена и описания как два разных типа отношения знаков к объекту. Описание может быть определенным и неопределенным. Важным стало разграничение собственных имен и определенных описаний. Определенное описание прямо не указывает на соответствующий предмет, поскольку берет признак в абстракции от его носителя. В теории описаний было предложено толкование предложений, включающих в обозначающие фразы. Трудности в понимании обозначающих фраз порождаются неправильным анализом предложений, в состав которых они входят. Роль в адекватном анализе играет понимание высказывания в целом как переменной, смысл которой зависит от входящих в него выражений.

Логика отождествлялась Б. Расселом с синтаксисом, с правилами осмысленной расстановки слов. Всякий символ, выходящий за рамки простого именованного единичного объекта, толковался как ничему в действительности не соответствующий. Б. Рассел предложил четко разграни-

чить классы понятий по степени их общности. Четкое разделение логических типов и установление языковых запретов на их смешения имело целью устранить парадоксы. Из теории следует, что при смешении логических типов возникают предложения, лишенные смысла, которые нельзя охарактеризовать ни как истинные, ни как ложные. Ошибки приводят к логически тупиковым ситуациям. Этот вывод повлиял на развитие аналитической философии.

Задача логического анализа предполагает уточнение, прояснение смысла слов и предложений, составляющих знание. Это достигается путем перевода, переформулирования менее ясных положений в более ясные высказывания. Прояснение языка является средством более четкой информации об объектах, поскольку оно проясняет смысл, предметное содержание высказываний.

События в отличие от фактов подвижны и изменчивы. Логические атомы повествуют о событиях. Логическим комбинациям элементарных высказываний соответствуют ситуации комплексного типа и факты. Из фактов формируется бытие в форме картины реальности. Этим делается акцент на семантику сознания. Фундаментальным стало рассмотрение элементарных высказываний как логических фактов простейшего типа событий. Совокупность осмысленных высказываний составляет информативные повествования о фактах и событиях, охватывающие все содержание знания. Потратив много интеллектуальных усилий на реализацию идеи совершенного логического языка, Л. Витгенштейн обратился к естественному языку и речевой деятельности людей.

Теперь он не считает язык обособленным и противостоящим бытию его отражением. Он рассматривает язык как речевую коммуникацию, связанную с конкретными целями людей в конкретных обстоятельствах, в разнообразных формах социальной практики. Необходимыми условиями коммуникации признаются понимание языка и его употребление.

Акцент на употреблении языка подчеркивает его функциональное многообразие. Нужно в корне преодолеть представление, что язык функционирует одинаково и служит одной и той же цели передавать мысли о вещах, фактах и событиях. Для языка характерны вариации значений, функциональность выражений, богатейшие экспрессивные выразительные возможности. Последовал отказ от единой, основополагающей логической формы языка. За основу берется тезис, что каждый вид деятельности подчиняется своей собственной логике.

Привычные действия языка в форме приказов, вопросов и рассказов являются частью естественной истории. Язык трактуется как живое явление, бытующее лишь в действии, практике коммуникации. Значение знака толкуется как способ его употребления.

Базовыми структурами языка считаются родственные друг другу подвижные функциональные системы языка, его практики. Л. Витгенштейн назвал их языковыми играми. В основу положена аналогия между поведением людей в играх в карты, шахматы, футбол и в реальных действиях, в которые интегрирован язык. Игры предполагают заранее выработанные комплексы правил. Понятия игры и правил связаны тесно, но не жестко. Игра, подчиненная чрезмерно жестким правилам, не является игрой. Игры невозможны без неожиданных поворотов, вариаций и творчества.

Под языковыми играми понимаются модели работы языка и методика анализа его в действии. Их назначение заключается в том, чтобы дать ключ к пониманию более зрелых и нередко неузнаваемо видоизмененных форм речевой практики.

Таким образом, к здравому смыслу постоянно обращаются известные мыслители даже в условиях техногенной цивилизации. Это означает, что в структуре этой цивилизации сохраняют свою фундаментальную роль компоненты традиционного общества в форме здравого смысла [4].

#### ***Библиографический список***

1. Лойко, А.И. Диалог в творчестве Ф.М. Достоевского, М.М. Бахтина и Л.С. Выготского / А.И. Лойко // Швейцарские тетради – 2021 – № 11. – С. 208–221.
2. Лойко, А.И. Беларусь в пространстве кросскультурных взаимодействий: ценности славянской общности / А.И. Лойко // Зборнік дакладаў і тэзісаў Міжнароднай навукова-практычнай канферэнцыі «Традыцыі і сучасны стан культуры і мастацтваў» (Мінск, Беларусь, 24-25 лістапада 2016 года). Выданне ў двух тамах. – Мінск: Права і эканоміка, 2017. – Т.1. – С. 754–757.
3. Лойко, А.И. Философия информации / А.И. Лойко. – Минск: БНТУ, 2021. –374 с.
4. Лойко, А.И. Духовность, наука, технологии, нравственность в современном обществе / А.И. Лойко // Духовность. Образование. Наука: толерантность и нравственность в структуре духовной жизни общества. Материалы Международной научной конференции (Минск, 20 апреля 2017 г.). – Минск: БНТУ, 2017. – С. 24–43.

**П.Б. Уваров**

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический  
университет (г. Челябинск)

**ЭКСПРЕССИВНАЯ ИСТОРИОСОФИЯ В.В. РОЗАНОВА:  
«ПЕЧАТНАЯ ВОДКА. ПРОКЛЯТАЯ ВОДКА. ПРИШЛО СТО ГАДОВ  
И НАГАДИЛИ У МЕНЯ ВО РТУ»**

Предлагаемый исследовательский сюжет реализован нами в рамках фреймовой методологии. Для неё характерен прием «статья-цитата», когда основная «несущая конструкция» строится на прямых утверждениях исследуемого мыслителя, а не на их интерпретациях и комментариях к ним [4; 5]. Более того, развернутые цитаты снижают возможность для спекуляции и софизмов, «перебивающих» авторов. Главная задача – дать возможность В.В. Розанову максимально отчетливо выразить свою точку зрения по вопросам, которые он сам считал первостепенными.

Одной из любимых тем великого русского мыслителя являлась тема детрадиционализации России, а также внимательное (и даже пристрастное) отношение к её коммуникативной составляющей и к её непосредственным акторам – интеллигенции.

С точки зрения исторической коммуникативистики, изменение представления о мире сравнительно легко деформирует и меняет, казалось бы, более фундаментальные, материальные его составляющие. «На страницах Опавших листьях» Розанов констатирует «Вся «цивилизация XIX-го века» есть медленное, неодолимое и, наконец, восторжествовавшее просачивание всюду кабака.

Кабак просочился в политику – это «европейские (не английский) парламенты».

Кабак прошел в книгопечатание. Ведь до XIX-го века газет почти не было (было кое-что), а была только литература. К концу XIX-го века газеты заняли господствующее положение в печати, а литература – почти исчезла.

Кабак просочился в «милое хозяйство», в «свое угодье». Это – банк, министерство финансов и социализм.

Кабак просочился в труд: это фабрика и техника.

Раз я видел работу «жатвенной машины». И подумал: тут нет Бога.

Бога вообще в «кабаке» нет. И сущность XIX-го века заключается в оставлении Богом человека» [1, с. 340–341].

В «Мимолетном» Розанов продолжает составлять реестр детрадиционализации: «Пропали эти «дорогие короли». Эти «святые священники»...

Ха! ха! ха!

Пропало доверие к «святости». Исчезло вообще из мира представление «дорогого»...

Главное – «вообще», ужасное «вообще». Оно ни во что упирается, но оно все обнимает.

«Человек происходит от обезьяны».

«Атомы. И они движутся. Вот и все».

«Кусочки их движения». Такова космология. Где же тут родиться нежному.

Где же тут остаться нежному.

«Человек – скотина. А я да ты – две скотины».

«Система скотских отношений – социология» (Конт, Спенсер).

«Мир – вообще свиньи, все они должны быть сыты».

А «сытость» – мировая проблема (социализм).

Скажите, пожалуйста, где тут остаться «священному» и «королю». Основные фигуры – чернорабочие в блузе и «безработный» хулиган.

Они и суть тайным образом – «короли». «Его Величество – большинство» (формула Достоевского в «Дневнике писателя»).

Католичество, государства, дипломатия – все это археология.

Рынок и торговля – вот суть всего.

Железная дорога и телефон – дух всего.

Свиньи-то, я думаю, поссорятся? И хулиганы передерутся? Непременно. Это наши «партии» <...> Таким образом, самое «Тело Европы» перерабатывается. Идеи вообще все отстраняются. Всякие идеи. Позументы, золото. Бриллианты и прочие камни. Есть просто:

1) едущие («я ем»),

2) работающие,

3) в блузе и шапке,

да еще:

4) женщина» [2, с. 207–208].

И вдогонку: «Механизм гибели европейской цивилизации будет заключаться в параличе против всякого зла, всякого негодяйства, всякого злодеяния: и в конце времен злодеи разорвут мир.

Заметьте, что уже теперь теснится, осмеивается, пренебрежительно оскорбляется все доброе, простое, спокойное, попросту добродетельное. <...> Так что, собственно (погибнет), не от сострадательности, а

от лжесострадательности... В каком-то изломе этого... Цивилизации гибнут от извращения основных добродетелей, стержневых, «на роду написанных», на которых «все тесто взросло» [1, с. 282].

В.В. Розанов прекрасно понимал, что в основе происходящих цивилизационных изменений лежит новый коммуникативный формат: «Какой вздор самая мысль остановить уже разночавшееся движение идей! «Останавливать» что-нибудь можно было до книгопечатания, до Гуттенберга... Теперь все явления социальной жизни стали воздухообразными и решительно неуловимы для физического воздействия. Воздух, электричество, магнетизм – вот сравнение для умственной жизни. Она автономизировалась, получила ту свободу, никто не давал ей, просто потому, что стала волшебнo-переносимой, волшебнo-подвижной, волшебнo-неуловимой, неощутимой» [3, с. 586].

Для Розанова детрадиционализация начиналась с интеллигенции. При этом, как и у В.И. Ленина – с А.И. Герцена: «Герцен напустил целую реку фраз в Россию, воображая, что это «политика» и «история»... Именно он есть основатель политического пустозвонства в России. Оно состоит из двух вещей: 1) «я страдаю», и 2) когда это доказано – мели какой угодно вздор, все будет «политика». Т.к. все гимназисты страдают у нас от лени и строгости учителей, то с Герцена началось, что после него всякий гимназист есть «политик», и гимназисты делают политику. Это не вообще «так», но в 9/10 – так» [1, с. 437–438].

Пожалуй, именно Герцен активировал тип интеллигента переходного общества, недовольного своей статусной диспозицией в социуме с низким уровнем информационной потребности: «Пришел вонючий «разночинец». Пришел со своею ненавистью, пришел со своею завистью, пришел со своею грязью. И грязь, и зависть, и ненависть имели, однако, свою силу, и это окружило его ореолом «мрачного демона отрицания»; но под демоном скрывался простой лакей. Он был не черен, а грязен. И разрушил дворянскую культуру от Державина до Пушкина. Культуру и литературу...» [1, с. 257]

Кстати, к теме «лакейской» оппозиции Розанов обращается в своих размышлениях не раз: «Вся русская «оппозиция» есть оппозиция лакейской комнаты, т.е. какого-то заднего двора – по тону: с глубоким сознанием, что это – задний двор, с глубокой болью – что сами «позади»; с глубоким сознанием и *признанием*, что критикуемое лицо или критикуемые лица суть барин и барыня. Вот это-то и мешает слиться с оппозицией, т.е. принять тоже лакейский тон». <...> Политическая свобода и гражданское достоинство есть именно у консерваторов, а у «оппозиции» есть



только лакейская озлобленность и мука «о своем ужасном положении» [1, с. 441, 442].

Розанова, в первую очередь, не устраивало то, что в основе «опозиционности» интеллигенции лежали мелкий эгоизм, раздутые самолюбие и себялюбие, не имеющие никакого отношения к насущным нуждам государства и общества. И безжалостно клеймятся номинативом «потная Чухлома»: «Мне давно становится глубоко противною эта хвастливая и подлая поза, в которой общество корежится перед «низким» *правительством*, «низость» коего заключается в том одном, что оно одно было занято *делом*, и делом таких размеров, на какие свиное общество решительно не в силах было поднять свой хрюкающий «пяточок» (конец морды). Общество наше именно имело не *лицо*, а морду, и в нем была не душа, а свиной хрящик, и ни в чем это так не выразилось, как в подлейшем, в подлом из подлых, отношении к *своему правительству*, которое оно било целый век по лицу за то, что оно не читало «писем Белинского» и не забросило батальоны ради «писем Белинского». <...> Поистине, цари наши XIX века повторяли работу московских первых царей – в невозможных условиях хоть построить что-нибудь, хоть сохранить и сберечь что-нибудь. В «невозможных условиях»: т.к. когда общество ничего не делает и находит в том свою гордость.

Безумие, безумие и безумие; безумное общество.

Как объясняется и Аракчеев; как объясняются вспышки лютости в нашем правительстве:

– *Да что же вы ничего не делаете?»* [1, с. 572, 574].

Именно русская литература рассматривается Розановым как главное орудие борьбы либеральной интеллигенции с традиционной Россией: «Собственно, никакого сомнения, что Россию убила литература. Из слагающих «разложителей» России ни одного нет нелитературного происхождения» [2, с. 452]. И главным средством разрушения коммуникации, по Розанову, являлись «несвоевременные слова»: «Есть *несвоевременные* слова. К ним относятся Новиков и Радищев. Они говорили правду и высокую человеческую правду. Однако если бы эта «правда» распозлась в десятках и сотнях тысяч листов, брошюр, книжек, журналов по лицу русской земли – доползла бы до Пензы, до Тамбова, Тулы, обняла бы Москву и Петербург, то пензенцы и туляки, смоляне и псковичи не имели бы духа отразить Наполеона.

Вероятнее, они призвали бы «способных иностранцев» завоевать Россию, как собирався позвать их Смердяков и как призывал их к этому

идейно «Современник»: также и Карамзин не написал бы своей «Истории». Вот почему Радищев и Новиков хотя говорили «правду», но – не нужную, *в то время – не нужную*» [1, с. 236–237].

Тех, кто расчетливо использовал «несвоевременные слова» Розанов аттестует «пакостниками», а их действия – «пакостничеством»: «От декабристов до нас литературу русскую определяют «пакостничеством»...

Очень талантливым, временами – гениальным. Но – пакостничеством.

Перья были золотые. Но они обмакивались в какую-то зловонную гущу пакостных чувств и идей. <...> Гении, таланты, полуталанты и просто очень прилежные люди соединены были в течение века общим качеством, что были

#### ПАКОСТНИКИ.

И они испакостили народную душу, народный быт...

Все 1) так хорошо писали, 2) были так учены, 3) графы, князья, профессора, поты, журналисты, – больше всего журналисты, – которым решительно одинаково было:

1) Если муж верен жене своей – скучно, если он изменяет жене – занимательно.

2) Если молодой человек служит, занимается, строит дом и женится – скучно; если беспутничает, лодырничает и попадает на скамью подсудимых – интересно.

3) Если девушка с брюхом до брака – пиши роман; если после брака – нет романа.

4) Если он ненавидит свое отечество – интересный человек; если любит свое отечество – что же о таком говорить?

5) Кто говорит, что человек – небесное существо, – пошляк; если он утверждает, что человек произошел от паука, осла, а может быть сделан из резины – ждем ему руки.

6) «Ура» все ослиное – «провались!» – все божественное.

И это сто лет, *сто лет*, СТО ЛЕТ, без передышки в Нью-Йорке и Петербурге, во всякой Кинешме и Арзамасе: – но удивляться ли, что все стало ПРОВАЛИВАТЬСЯ» [2, с. 80, 19].

В результате отмеченного «пакостничества» в России историко-культурно реализовался эффект компрометации реальности, когда реальность теряет качественную ценность для человека. Данное духовно-психологическое состояние в настоящее время чаще обозначается термином «расчеловечивание»: «После того как были прокляты помещики у Гоголя и Гончарова («Обломов»), администрация у Щедрина («Господа

ташкентцы») и история («История одного города»), купцы у Островского, духовенство у Лескова («Мелочи архиерейской жизни») и, наконец, вот самая семья у Тургенева, русскому человеку не осталось ничего любить, кроме прибауток, песенок и сказочек. Отсюда и произошла революция» [2, с. 506]

Очевидно, главным трикстером русской литературы для Василия Васильевича был Н.В. Гоголь: «...все русские прошли через Гоголя – это надо помнить. Это самое главное в деле. Не *кто-нибудь*, не *некоторые*, но все мы, всякий из нас – Вася, Митя, Катя... Толпа. Народ. Великое «ВСЕ». Каждый *отсмеялся своей час*... «от души посмеялся», до животика, над этим «своим отечеством», над «Русью»-то, ха-ха-ха!! – «ну и Русь! Ну и люди! Не люди, а свиные рыла. Божии создания??? – ха! ха! ха! Го! го! го!..»

Лиза заплакала. Я заплакал. – Лизанька, уйдем отсюда. Лиза, не надо этого. Своя земля. В эту землю похоронят тебя и меня похоронят. Можно ли лечь в смешную землю...» <...> Лизочка и Коля: вам девять лет и вам в классе читают, «как поссорился Иван Иванович с Иваном Никифоровичем». Смешно. Везде смешно. Это вам кажется, что у вас «папа и мама». Это не главное и случай: они чиновники с «чин чина почитай», и взяточники. Лиза и Коля, вам лучше удавиться, подлое отродье подлого рода. Удавитесь все, всем родом, всей страной...» [2, с. 40, 41]. В силу сказанного не удивляет и следующий «вскрик» Розанова: «...русская литература есть несчастье русского народа... неужели Государь её читал? Её нужно просто выкинуть из школ. Неужели можно «воспитывать детей» на проклинании и на насмешке над своею родною землею и над своим родным народом?» [2, с. 108]

И конечно, не случайно столь глубокие и трагические размышления философа заканчиваются определенно и нерелятивно: «Я понял, что в России «быть в оппозиции» – значит любить и уважать Государя, что «быть бунтовщиком» в России – значит пойти и отстоять обедню, и, наконец, «поступить, как Стенька Разин» – это дать в морду Михайловскому... <...> Тогда-то я понял, где оппозиция; что значит быть «с униженными и оскорбленными», что значит быть с «бедными людьми». Я понял, где корыто, и где свиньи, и где – терновый венец, и гвозди, и мука. <...> Я вдруг опомнился и понял, что идет в России «кутеж и обман», что в ней встала левая «опричнина», завладевшая всею Россиею и плещущая купоросом в лицо каждому, кто не примкнет к «оппозиции с семгой», к «оппозиции с шампанским», к «оппозиции с Кутлером на 6-титысячной пенсии»...

И пошел в ту тихую, бессильную, может быть в самом деле имеющую быть затоптанную оппозицию, которая состоит в:

- 1) помолиться,
- 2) встать рано и работать» [1, с. 459, 459–460, 460].

Тем не менее. Розанов прекрасно понимал, что новый безрелигиозный коммуникативный формат (представление о бытии) приобретает труднообратимый характер, как и влияние информационных рантье. Единственный выход он видел в экспрессивности выражения собственной тревоги, переходящий в отчаяние. Именно поэтому в его историософствовании можно почувствовать своеобразную гонзо-методологию. Для его аналитических построений определяющим моментом становится нарушение любых коммуникативно-лексических конвенций с целью добиться экстраординарного, токсичного отпечатка реальности и словоупотребления, в максимально «рельефное», скрупулезно точное и выразительное ощущение, сравнимое с действием «нашатыря».

Но сам же Василий Васильевич всё-таки осознавал необратимость происходящего: «лови руками холеру», «хватай щипцами запах розы» – вот что можно ответить цензуре и властелинам, рассмеявшись на их попытки» [3, с. 587].

#### ***Библиографический список***

1. Розанов, В.В. О себе и жизни своей [Текст] / В.В. Розанов. – Москва: Моск. рабочий, 1990. – 876 с.
2. Розанов, В.В. Собрание сочинений. Мимолетное [Текст] / В.В. Розанов. – Москва: Республика, 1994. – 542 с.
3. Розанов, В.В. Сумерки просвещения [Текст] / сост. В.Н. Щербаков / В.В. Розанов. – Москва: Педагогика, 1990. – 624 с.
4. Уваров, П.Б. Историософия Антуана де Сент-Экзюпери, или Опыт в стиле «фреймворк» [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы XV Междунар. науч.-практ. конф. (27–28 мая 2021 г., г. Челябинск): в 2 ч. Ч.1. – Челябинск: Изд-во Южно-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2021. – С. 90–96.
5. Уваров, П.Б. Историософские построения Шарля Бодлера: антропология интеллигенции в свете исторической коммуникативистики [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы XV Междунар. науч.-практ. конф., 15 мая 2019 г. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2019. – С. 76–83.

**А.А. Шеметев**

Северо-Западный Институт управления РАНХиГС (г. Санкт-Петербург)

**КУДА ДЕЛИСЬ МИРНЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА:  
МАТЕМАТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПОГЛОЩЕНИИ МИРНЫХ ОБЩЕСТВ  
ЦИВИЛИЗАЦИЕЙ, ОБЪЯСНЕННЫЙ САМЫМ ПРОСТЫМ ЯЗЫКОМ**

*Введение: основная гипотеза.* Все люди на планете вышли из традиционных обществ. Все цивилизации на нашей земле также появились из традиционных обществ. Традиционное общество – это группа людей, которая живёт в рамках обычаев, ритуалов и табу. Часто в таких обществах присутствует анимизм, то есть, очеловечивание и одушевление явлений природы.

Традиционные общества не могли быть большими, поскольку не могли поддерживать значительное количество производства и хранения еды, а также поддерживать нужный уровень гигиены для проживания больших групп населения. Поэтому они жили маленькими общинами.

В условиях маленьких групп биологически может встать угроза вырождения. Поэтому традиционные общества должны были зависеть от своих соседей.

В данной статье представляется взгляд с позиции теории игр (в рамках дискуссии с основными научными концепциями), что изначально существовали мирные и агрессивные племена, сосуществовавшие рядом. Какие-то племена были более агрессивными, а какие-то племена были более мирными. За счёт длительности периодов проживания таких племён друг с другом племена и их численность находились в определённом балансе. Агрессивные племена не должны были пытаться уничтожить мирные племена, потому что иначе бы им грозило вырождение вследствие отсутствия биологического разнообразия.

Исключение составляли племена из обильных пищевых регионов, в частности, бассейнов Средиземного моря. Там пищи хватало и люди могли путешествовать на более дальние расстояния, чтобы избежать биологического вырождения, например, путешествуя по рекам и морям в более густонаселённом бассейне. В таких условиях уже нет нужды в более мирных племенах-соседах. Поэтому, на взгляд автора, мирные племена были обречены на порабощение (или истребление) более агрессивными «соседями», либо на переход к стратегии агрессивных племен и даче отпора.

Постепенно более агрессивные племена расширяли свои земли, и так формировались цивилизации.

*Научная дискуссия.* На протяжении веков развитое человечество восхищается цивилизацией. Это воплощается и в музыке, и в культуре, и в искусстве, и в философии, и во многих других областях [2; 19]. Цивилизация является неотъемлемой частью быта развитого человечества.

Однако не все восхищались цивилизацией. Значительное количество произведений культуры, философии и искусства посвящены человеку в его естественной среде обитания в традиционных обществах [1; 16; 21]. Часто подчёркивается красота такого человека и его естественности.

На основе конфликтующих точек зрения о естественном человеке, с одной стороны, и естественной цивилизации, с другой стороны, сформировалось множество точек зрения по данному вопросу.

Еще Аристотель [2] верил не только в доминанту цивилизации, но и в ее циклично-спиралевидное развитие. Он и его последователи верили в цикличный переход от одного типа управления к другому. Например, они верили в переходы от аристократии («власти знати»), к монархии («власти монарха»), к олигархии («власти богатых»), охлократии («власти толпы»), демократии («власти резидентов/народа»), тирании («власти тирана») и возврату на начальную позицию («аристократии»).

Такая спираль, по мнению сторонников Аристотеля, постепенно оттачивала традиционные общества и вводило их в цивилизационный процесс. Деспот-тиран, лидер традиционного общества, мог потерять власть перед группой знати (по-гречески, «аристов») данного общества.

Потом кто-то из знати уже свергал тирана и правила сообща. Впоследствии кто-то из самых знатных устранял конкуренцию и становился монархом.

Впоследствии наиболее состоятельные члены общества (по-гречески, «олигархи») спланировали и устанавливали свою власть. Потом народ (представители такого общества) их свергал, и власть передавалась толпе (по-гречески, «охлосу»).

В итоге, вследствие сложности жизни в условиях «охлократии» общество договаривалось о совместном правлении уже в форме демократии. Но потом появлялся кто-то, кто хотел стать тираном и пытался взять власть в свои руки и исторический процесс повторялся, но уже на новом уровне. Примерно так видели становление цивилизации первые мыслители и их последователи.

Вместе с тем, уже при зарождении подобной философии появились и первые несогласные, имевшие свою точку зрения на процесс развития цивилизации из традиционных обществ. Первым можно назвать Платона [16]. Он и его сторонники верили в постепенное естественное развитие цивилизации в рамках просвещения и познания истины. Сама картина развития цивилизации у Платона и его первых сторонников не была столь же полной, как картина, предлагаемая его оппонентами, в частности, Аристотелем.

Но из трудов Платона [16] можно подчеркнуть стохастичность процесса зарождения цивилизации. Традиционные общества, живя «как в пещере», сталкивались с представителями цивилизации, что меняло уже само традиционное общество (Платон не упоминал о степени и направлении такого влияния).

Следует заметить, что данное исследование не затрагивает теологическую концепцию развития традиционных обществ и цивилизации, считая такие рассуждения выходящими за рамки данной работы.

Спор сторонников Платона и Аристотеля подхватили уже в эпоху возрождения. Первым теоретиком здесь можно назвать Сэра Йеремию (Исаю) Бентама, который развил свою концепцию развития традиционных обществ и их перехода к цивилизации в рамках его концепции исторического процесса и развития этики [3; 13; 20]. Сэр Бентам пытался сохранить монархию и найти обоснования ее незыблемости, споря, таким образом, как с Аристотелем и его сторонниками, так и, по сути, с Платоном.

Сэр Бентам полагал, что развитие общества (включая традиционные общества) происходит посредством перенятия морали при котором интересы большинства превалируют над интересами меньшинства. В знаменитом примере с вагонеткой (описанным им и впоследствии часто воспроизводимого его сторонниками), если сравнить развитие традиционных обществ с той самой несущейся вагонеткой, где нужно принять непростой выбор куда свернуть, Сэр Бентам предположил, что общества сворачивали всегда туда, где интересы большинства превалировали над интересами меньшинства.

Значительные части работ Сэра Бентама далее оправдывают появление монархии в традиционном обществе и семейно-кланового принципа выделения знати, которая и является объективным представителем общества и преследует исключительно интересы большинства через своего представителя (монарха).

Именно переход от патерналистской системы к монархии Сэр Бентам и определяет как конец развития традиционного общества и появление цивилизации. В экономике такой подход часто называют утилитаризмом.

Философия сэра Бентама стала очень популярной и у нее появились продолжатели. Так, Карл Маркс [7–12], де-факто приняв суть утилитаристского подхода сэра Бентама, не согласился с его философией зарождения и развития цивилизации.

Карл Маркс согласился, что интересы большинства в любом случае превалируют над интересами меньшинства (иное он считал противостественным), а также в эффективность примера с вагонеткой сэра Бентама, где, спасая большинство, ввиду неизбежности, жертвуют меньшинством (при этом, меньшинством бы не пожертвовали если была бы хоть какая-то возможность сохранить и большинство, и меньшинство).

Карл Маркс и его последователи полагали, что Сэр Бентам, хотя и пытался сохранить монархию, фактически создал философию, оправдывающую ее ненужность и возможность ее ликвидации в рамках неизбежности исторического процесса и интересов большинства.

Марксисты полагали, что традиционное общество отличалось от остальных тем, что оно не имело излишков. Следовательно, в таком обществе все равны. Де-факто марксисты считали такое общество почти идеальным, поскольку в нем не было ни денежных отношений, ни классов, ни государства, при этом, существовали человеческие отношения и социальная жизнь.

Впоследствии с развитием технологий появляются первые излишки и первые вопросы о том, как их делить, полагали марксисты.

Все следующие формации исторического процесса марксисты считали несправедливыми, поскольку, в рамках этики утилитаризма, они не соответствовали интересам большинства.

Так, рабовладельческая формация не соответствовала интересам рабов и крестьян, которых было большинство, а феодальная формация – интересам крестьян и горожан (которых тоже было большинство); капиталистическая формация не соответствовала интересам рабочих и крестьян (их также было большинство), а социалистическая формация (на момент создания произведений Маркса нигде массово не существовавшая), противоречила принципам общности и поэтому эволюционно приводила к ликвидации денежных отношений и даже государства, приводя к коммунизму, полагали марксисты.



Таким образом, де-факто, первая и последняя формации в рамках концепции Марксистов очень похожи. Фактически, коммунизм мало чем отличается от традиционных обществ (только технологиями и цивилизацией, а также отсутствием анимизма – очеловечивания и одушевления всех явлений природы). Все остальное подобно: нет классов, нет концентрации излишков ни у кого, все примерно равны экономически, отсутствует государство, нет посредников, имеется социальная жизнь.

Противником утилитаризма выступил Эммануил Кант [6]. Он полагал, что эмпатическое восприятие является врожденным и движет человечество к его развитию. Фактически, практическую проблему с вагонеткой Сэра Бентама такой подход так однозначно не решит, как ее решили бы сторонники утилитаризма (сам Сэр Бентам, К. Маркс, и другие). Но труды Эммануила Канта открыли двери для альтернативных концепций развития общества и цивилизации.

Так, например, уже философы XX века видели в «историцизме» огромную ошибку всего пласта рассуждений утилитарной направленности [5; 17]. Они не верили ни в predetermined цикличность/спираль или иной исторический процесс и не воспринимали детерминизм.

Третий подход не следует рассматривать всерьез, предполагается в данной статье. Речь идет о чистой научной теории насилия [15; 18]. Ее сторонники предполагают всеобщую кровожадность традиционных обществ, уничтожающих всех, кого они только могут, чтобы сохранились только наиболее насильственные общества и поработили всех остальных. Конечно, элемент теории насилия присутствовал в развитии человечества, но не в таком объеме, в каком это предстает в трудах сторонников данного подхода.

Данная статья все-же полагает, что насилие не было природным фактором и изначальной переменной, иначе бы такие племена просто бы выродились вследствие естественных биологических процессов. Традиционные общины были маленькими, часть из них были более агрессивными, часть – менее. Если пара агрессивных общин ликвидирует представителей мирных общин, то биологическое разнообразие в регионе резко упадет, что приведет в серьезному риску того, что такие племена много поколений не протянут.

К тому же, биология, как наука на которую ссылались представители теории насилия, как раз ее и опровергает. Так, современная биология трактует, что не человек является венцом творения и мыслящим существом, а ген [4]. Ген живет вечно (в идеале), и в его биологической

природе предусмотрен только один алгоритм – самораспространение (создание своих копий).

Таким образом, биологический ген поменяет человека на двух его братьев, четырех двоюродных братьев, и так далее, потому что совокупность гена в данной популяции будет 100% от изначального копируемого гена.

Следовательно, ген может автоматически запускать механизмы выживания в случае, если какая-то особь или особи начнут массово истреблять другие особи, потому что это противоречит интересам самого гена на биологическом уровне в самовоспроизводстве и репликации [4].

Таким образом, даже биологически племена, опирающиеся исключительно на насилие, выжить бы просто не смогли и просто выродились как следствие сокращения биологического разнообразия, так и вследствие сложных биологических механизмов репликации генов.

Данный вывод понятен и на уровне простой логики: близкие родственники ухудшают качество генофонда популяции при скрещивании, а разнообразие популяций (и общин) наоборот укрепляет генофонд и выживаемость видов (включая традиционные и иные общества людей).

*Методология.* Более подробно процесс можно представить в форме матрицы из теории игр [14]. Упростим ситуацию всего до двух малочисленных традиционных обществ (А и Б), сосуществующих рядом друг с другом. Упростим решения каждого общества до банальных: сосуществовать мирно (М) или истреблять соседей (И). Тогда примерные исходы будут описаны следующей матрицей теории игр:

Таблица 1. Матрица исходов существования двух *малых* традиционных общин в рамках концепции теории игр

	А,Б	И	М
И		0,0	1,0
М		0,1	<u>5,5</u>

В случае, если оба общества решат истреблять друг друга – оба получат 0, потому что либо все ресурсы будут уходить на войну, либо они просто истребят друг друга до того уровня популяции, что не смогут поддерживать жизнеспособность популяции в среднесрочной перспективе.

Если одно общество готовится к истреблению соседей, а другое – к жизни в мире (не готовясь к войне) – победитель условно получит один балл, проигравший 0. Балл – поскольку среднесрочное существование популяции победителей также может встать под вопросом вследствие биологических процессов и потери биологического разнообразия для

воспроизводства генов (часть и без того малочисленных популяций просто истребят).

Если же обе общины сосуществуют мирно – они получают условно по 5 баллов (баллы все условные, но порядковое значение баллов будет примерно таким). То есть, только в этом случае гарантировано процветание двух обществ и их генофонда не только в среднесрочной, но и в долгосрочной перспективе.

Таким образом, (М,М) является равновесием по Нэшу (как в разовой математической игре, так и при постоянном взаимодействии (повторяющаяся игра)), то есть, рациональные игроки никогда не будут жалеть, что выбрали именно мирное сосуществование и ни у кого не будет желания отклониться от своей стратегии единолично (даже втайне от другого, например, начать тайно готовиться к войне).

Представим себе, что регионы имеют неравномерное распределение ресурсов. Следовательно, в каких-то регионах пищи будет больше (просто природно). Например, в Средиземноморском бассейне пищи намного больше, чем в регионах Севера или в континентальной лесистой местности.

В таких регионах традиционные общества уже не могут быть малочисленными. Пусть идет естественный прирост общества в таких регионах намного более быстрыми темпами, чем в других регионах.

В данном случае угроза вырождения резко сокращается, и матрица для малых традиционных общин (Таблица 1) превращается в новую матрицу (Таблица 2).

Также, большие общины имеют меньшую вероятность быть истребленными, поэтому исход (И – истребление), превращается в исход (В) – то есть, война и порабощение.

Таблица 2. Матрица исходов существования двух *больших* традиционных общин в рамках концепции теории игр

	<b>А,Б</b>	<b>В</b>	<b>М</b>
<b>В</b>		<b><u>30,30</u></b>	100,10
<b>М</b>		10,100	25,25

Видно, в случае мирного сосуществования общины имеют по 25 условных баллов (больше, чем в малых обществах). Но если одна община тайно подготовится к войне и нападет, то она получит ресурсы неготовой к войне стороны, а также часть людей (рабов), и их земли, таким образом, набрав условные 100 баллов.

Не подготовившаяся к войне община все же еще получит 10 баллов (потому что часть членов смогут выжить, например, в качестве рабов), но их жизнь изменится к худшему, чем было до того (то есть, условно они будут иметь не 25, а уже 10 баллов).

При таком сценарии позиция мирного сосуществования (М,М) уже мало вероятна, потому что каждая из сторон захочет от нее уклониться, тайно подготовиться к войне, напасть на соседей и получить свои 100 баллов вместо имеющихся 25.

Таким образом, в новой матрице имеется только одно равновесие по Нэшу: (В,В), то есть, обе общины готовятся к войне (как в разовой математической игре, так и в повторяющейся). Подготовка к войне понемногу развивает цивилизацию, поэтому общинам немного лучше, чем до того. Например, технология изготовления бронзового литья для изготовления оружия может служить и мирным целям – бронзовый плуг, который увеличит урожайность и качество жизни всей большой общины.

Малым общинам такое развитие ненужно, им нет смысла готовиться к войне (Таблица 1). А вот большим общинам это становится жизненно необходимо (Таблица 2).

Таким образом, это ускоряет процесс развития больших общин еще в большей степени. Следовательно, общины, в целом, получают немного больше от стратегии (В,В), чем от стратегии (М,М).

К тому же, стратегия (В,В) и есть равновесие по Нэшу. В нашем случае это единственная стратегия, от которой никто не захочет уклониться. Она и останется доминирующей для больших общин.

Таким образом, математически, большим традиционным общинам выгоднее готовиться к войне (и, видимо, развивать цивилизацию), в то время как маленьким общинам математически выгоднее сосуществовать вместе мирно.

Если бы две такие общины столкнулись (большая с маленькой), то маленькая община, поскольку их равновесие по Нэшу это (М,М), была бы неготова к войне, а большая община, поскольку их равновесие (В,В) была бы во всеоружии.

Именно поэтому даже математически большие общины из богатых пищевыми ресурсами регионов (как, например, Средиземноморье) будут покорять своих маленьких собратьев из бедными ресурсами регионов.

Выжить и сохранить свои гены смогли бы только те племена, которые, вопреки математики, имели бы столь высокое искусство охоты (и

жили бы достаточно далеко от регионов со сверхнаселенными общинами), что смогли бы отбить агрессоров. Тогда, после первого контакта с воинственными большими общинами, у малых общин игра изменится на новое равновесие (В,В) (Таблица 2).

Таким образом, равновесие в форме первой матрицы (М,М) (Таблица 1) устойчиво только до тех времен, пока малые общины не столкнутся с большой воинственной цивилизацией, что изменит их матрицу на аналог Таблицы 2.

Таблица 3. Матрица исходов столкновения *больших и малых* традиционных общин в рамках концепции теории игр в случае, если малая община сможет устоять в первое время

	А	В	М
Б			
В		30,4	50,1
М		50,1	25,5

Примечания: здесь А – большая община, Б – малая община. В данной матрице в условиях мирного сосуществования малая община получает 5 баллов, большая – 25. Если малая община атакует большую – получит один балл (шансы на победу малы, исход вероятно будет одинаков – большая община победит). В условиях разовой игры равновесия по Нэшу здесь можно не наблюдать, так как при стратегии (В,В) большая община хочет мира больше; при стратегии (М,М) большая община хочет войны; при стратегии (В,М) малая община предпочла бы подготовиться к войне, равно как и при зеркальной стратегии (М,В).

А вот в условиях повторяющейся игры равновесием по Нэшу будет (В,В). В этом случае ни одна из сторон не будет жалеть об избранной стратегии. Конечно, малая община получит больше от мирной жизни, даже несмотря на некий технологический прогресс в войне (например, развитие самой военной науки у малой общины). Но все-же, отклонение будет означать, что малая община получит 1 балл, вместо 4. Большая община увидит мирные намерения малой и нападет, чтобы получить 50 баллов вместо 25.

Единственный математический способ существовать двум большим общинам, или большой общине в соседстве с маленькой общиной, мирно – это либо повысить штрафы за последствия войны, либо повышать выгоды от постоянного мира в рамках продолжающейся игры

(например, за счет торговли, династических связей, иного взаимодействия). Оба метода фактически направлены на изменение матрицы игры таким образом, чтобы создать новое равновесие (М,М), из которого бы никто не захотел выходить. При этом, в традиционных обществах ввиду неразвитости цивилизации это может быть крайне сложно.

И здесь уже малые общины будут более заинтересованы переориентировать своих мирных соседей на предоставление помощи в военном противостоянии (либо же мирные соседи будут просто истреблены или поработаны агрессором).

*Заключение.* Таким образом, малые традиционные общины изначально могут быть только мирными (обратная стратегия не является математическим равновесием по Нэшу). И даже более агрессивные малые общины будут мирно терпеть даже самых миролюбивых соседей из таких же малых общин, как в силу исторического процесса, так и в силу математического равновесия по Нэшу.

Большим же общинам (выросшим в численности вследствие расположения на более богатыми в плане пищевых ресурсов, санитарных и климатических условиях местностях) математически выгоднее быть воинственными и готовиться к войне – это их равновесие по Нэшу в рамках теории игр.

В реальном мире множество подобных примеров. Так, на момент прибытия Колумба на острова Карибского бассейна, он встретил практически невооруженных мирных местных племен, которых поработили. Столкнувшись с Европейским агрессором, мирные индейские племена резко стали воинственными, и равновесие по Нэшу сменилось, как указано в данной статье.

То же самое происходило в Африке. Хотя есть стереотип о неистовой воинственности Африканских племен, данная статья полагает, что это миф, созданный в период колонизации Африки, чтобы пропагандировать дикость местных племен и, следовательно, объективность их использования в качестве рабов и подобных трудовых ресурсов.

В действительности же, даже в Африке, малочисленные племена до эпохи колонизации не могли быть особо воинственными, поэтому не готовились к войне с соседями, и, фактически, отсутствие развития военных технологий привело к тому, что часть племен вообще встретили Европейцев и Арабов с голыми руками, камнями, охотничьими копьями и охотничьими луками в качестве оружия.

Таким образом, математическая логика существования традиционных общин находит свое подтверждение и в реальном мире, в нашей истории.

### **Библиографический список**

1. Ankele, D. William-Adolphe Bouguereau: Masterpieces: 250 Academic Paintings: Gallery Series [Текст] / D. Ankele, D. Ankele. – NY: Ankele Publishing, Ltd., 2014. – 542 с.
2. Aristotle. The Complete Works of Aristotle (Delphi Ancient Classics Book 11) [Текст] / Aristotle, Hastings. – NY: Delphi Classic, 2013. – 8287 с.
3. Bozovoc, M. Jeremy Bentham The Panopticon Writings [Текст] / M. Bozovoc. – London: Verso, 1995. – 82 с.
4. Dawkins, R. The Selfish Gene [Текст] / R. Dawkins. – Oxford: Oxford University Press, 2006. – 385 с.
5. Hardin, G. The Fatal Conceit: The Errors of Socialism [Текст] / G. Hardin, F.A. Hayek // Population and Development Review, 1989. – 183 с.
6. Kant, I. Delphi Complete works of Immanuel Kant [Текст] / I. Kant. – Hastings: Delphi Classic, 2016. – 2987 с.
7. Lavoie M., Rodrigues G., Seccareccia M. Similitudes and Discrepancies in Post-Keynesian and Marxist Theories of Investment: A Theoretical and Empirical Investigation [Текст] / M. Lavoie, G. Rodrigues, M. Seccareccia // International Review of Applied Economics. 2004. – № 2 (18). – С. 127–149.
8. Marx, K. Capital. Volume IV. Theories of Surplus-Value [Текст] / K. Marx. – Moscow: Progress Publishers, 1863. – 1173 с.
9. Marx K. Capital Volume III The Process of Capitalist Production as a Whole [Текст] / K. Marx. – New York: International Publishers, 1959. – 645 с.
10. Marx K. [и др.]. The Communist Manifesto [Текст] / K. Marx, F. Engels, J. C. Isaac, S. Lukes, S. E. Bronner [и др.]. – Yale University Press, 2012. – Pp. 1–214.
11. Marx K., Engels F. Collected Works of Karl Marx (Illustrated) [Электронный документ] / K. Marx, F. Engels. – Hastings: Delphi Classics, 2016. – Режим доступа: <https://www.amazon.com/Delphi-Collected-Works-Illustrated-Seven-ebook/dp/B01N6HTHK9>.
12. Marx, K. Karl Marx on Society and Social Change [Электронный документ] / K. Marx, N. Smelser. – University of Chicago Press, 2019. – Режим доступа: <https://www.amazon.com/Karl-Marx-Society-Social-Change/dp/0226509184>
13. Müller-Schneider T. Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation [Текст] / T. Müller-Schneider. – L: The Athlone Press, 2013. – С. 784–785.

14. Neumann, J. von. Theory of Games and Economic Behavior: 60th Anniversary Commemorative Edition [Текст] / J. von Neumann, O. Morgenstern. – Princeton: Princeton Classic Editions, 2007. – 774 с.
15. Nietzsche, F. Complete Works of Friedrich Nietzsche [Текст] / F. Nietzsche. – Hastings: Delphi Classic, 2016. – 1839 с.
16. Plato. Delphi Complete Works of Plato (Illustrated) (Delphi Ancient Classics Book 5) [Текст] / Plato. – Hastings: Delphi Classic, 2012. – 6626 с.
17. Popper, K. The poverty of historicism [Текст] / K. Popper. – NY: Harper Torch. – 2013. – 166 с.
18. Rosenberg, A. The Myth of the Twentieth Century: An Evaluation of the Spiritual-Intellectual Confrontations of Our Age [Текст] / A. Rosenberg. – NY, 1982. – 454 с.
19. Rubens, P. P. Delphi Complete Works of Peter Paul Rubens [Текст] / P. P. Rubens. – NY: Delphi Masters of Art, 2015. – 896 с.
20. Startk, W. Jeremy Bentham's Economic Writings Critical Edition Based on His Printed Works and Unprinted Manuscripts [Текст] / W. Startk, 3-е изд. – London: Routledge, 2005. – 490 с.
21. Turner, B. P. Mandeville against luxury [Текст] // Political Theory. – 2016. – № 5. – С. 1–27.



## **ПОЛИТИКО-ПРАВОВАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

**Д.А. Волошин**

Армавирский государственный педагогический университет

**«ALLES UMSONST!»:**

### **ТЕМА УПАДКА РИМСКОЙ ИМПЕРИИ В ИЗЛОЖЕНИИ Ф. НИЦШЕ**

Резкий и провокативный философский дискурс Ф. Ницше по сей день не утратил своего отталкивающе-притягательного эффекта. Для одних идеи Ницше, приправленные «либидными» или «физическими» смыслами – деструктивны, вредоносны и не вполне здоровы; другие – наоборот, возвращаются к его текстам снова и снова – и всякий раз для них чтение Ницше становится моментом общей метаморфозы, частью метаболического процесса. В его учении словно пытаются увидеть путь человеческой судьбы, свободной от рационального подчинения настоящему, а также от иррационального подчинения прошлому.

Тема крушения Рима в ницшеанских построениях занимает совершенно особенное место – ввиду особо трепетного отношения последнего к достижениям античного мира. Ф. Ницше, «наиболее остро прочувствовавший проблему декаданса» [14, с. 138], выступил апологетом «антихристианского варианта» объяснения падения Римской империи.

Уже в первые десятилетия XX века этой попытке дал оценку Н.А. Васильев. В своем обзоре он подчеркивает особую ценность вдохновения, которую имела античность в душе Ницше. По этому поводу Васильев пишет: «Когда в сердце его исчезла детская вера, его религией стала античность: Греция дала ему чувство красоты, Рим культ силы, и к обоим полюсам античности до конца своих дней продолжал он относиться с глубокой привязанностью; он, который бранил всех и все на этом свете, отзывался почтительно только о Греции и Риме» [6, с. 173].

Именно последним объяснял он весьма специфическую форму ницшеанского текста – столь далекую от стиля если не профессионального историка, то уж во всяком случае – мыслителя. Но здесь текст иного рода, это стенания и жалобы сына, лишившегося матери. Далее Н.А. Васильев делает предположение, согласно которому антихристианизм Ницше детерминирован представлениями о повинности данной религии в гибели античного мира.

По мнению Васильева, для Ницше ход падения античности прост и ясен. «Это была победа иудея; священника и демократа над римлянином, воином и аристократом. Это была победа морали рабов над моралью господ. Ницше видит в христианстве особый иудейский заговор, составленный, чтобы отомстить грекам и римлянам за унижения еврейского народа» [6, с. 174].

В заключительной части своего обзора Н. А. Васильев прямо ставит под сомнение научную ценность текста Ницше, отказывая последнему в историческом смысле и отмечая легкость, с которой его тезисы можно опровергнуть. Например, автор вопрошает: почему сильные и здоровые германцы, находясь «в апогее своей силы и могущества, только что захватив всемирную империю, могли принять эту иудейскую и декадентскую мораль христианства?». Не согласен автор обзора и с идиллической ницшеанской картиной античности, напоминая, сколько «болезненных явлений» скопилось в римском строе.

Подытоживая раздел о Ницше, Н.А. Васильев характеризует его воззрения как «антиисторичные», облеченные в форму проклятий, гипербола и страстных жалоб. По его категоричному мнению, нужно совершенно не обладать историческим смыслом, чтобы приписывать историческое движение только хитрым замыслам. Н.А. Васильев, помимо прочего, фактически отказывает Ницше и в оригинальности идей, заявляя: «теория <...> очень похожа на те теории рационалистов XVIII века, которые все религии объясняли заговорами и кознями хитрых жрецов, обманувших народ. Сходство это настолько сильно, что мы можем подумать о прямом позаимствовании» [6, с. 175].

В отечественной критике более позднего периода идеи Ницше и ему подобных помещают в контекст ситуации, когда в Европе получают широкое распространение расистские теории и модернистские концепции – при одновременном отказе от прогрессистских сторон позитивизма [7, с. 10].

Несмотря на то, что Ф. Ницше не дает нам полноценного связного исторического нарратива, касающегося падения Римской империи, к характеристике его взглядов советские исследователи все-таки обращались. Так, В. Т. Сиротенко касается этой темы в первом томе своего диссертационного исследования «Введение в историю международных отношений в Европе во второй половине IV – начале VI вв.». Автор полагает, что Ницше – это следствие кризиса буржуазной исторической науки и реализации ее реакционных тенденций. По сути, он стал возможен с того «...времени, когда буржуазия увидела за своей спиной пролетариат с красным знаменем в руках...» [12, с. 95].

По замечанию Сиротенко, уже А. Шопенгауэр выступил с антиисторическими взглядами, которые он облек в оболочку критицизма, но его взгляды не оказали заметного влияния на остальных буржуазных историков. В конце XIX века эти взгляды развивал Ф. Ницше. Поскольку объективные законы истории все больше и больше стали действовать против буржуазии, Ницше, выступивший в качестве идеолога ее наиболее реакционных кругов, решительно ополчился против истории как науки. В истории он усматривал только произвол исторических личностей, которых он объявлял единственными творцами истории [12, с. 96].

В.Т. Сиротенко полагал: с целью дискредитировать революционную борьбу пролетариата против буржуазии, Ницше обратился к тому периоду европейской истории, когда шла замена старого общественного строя новым, античности – средневековьем. «Ницше рассматривает историю Рима с крайне реакционных позиций, и с этих же позиций он ополчился на христианство, которое было ему ненавистным за то, что на раннем этапе своего развития оно приняло сторону всего слабого, низкого, неудачного. Неприятие христианства, по Сиротенко, основывалось на неприятии «идеи равенства душ перед богом», поскольку в конце XIX века идея равенства стала самой революционной идеей в борьбе против эксплуататорского общества. По Ницше, идея равенства – «это расплывчатое понятие», которое сделалось революцией, современной идеей и принципом упадка буржуазного общественного порядка, ярким сторонником которого выступал Ницше.

Саму концепцию Ф. Ницше автор диссертации, вполне в традиции советской историографии, относит к новомодным веяниям. И этот факт примечателен, ибо, в отличие от многих других позиций по персоналиям историографии падения Рима, оценка Сиротенко обнаруживает полное

созвучие с общепринятой и распространенной в то время в отечественном научном сообществе.

Как известно причины падения Рима Ницше видел в затаенной мести раба господину; падение античного общества было победой иудея, священника и демократа над римлянином, воином и аристократом. Мысль проста и в этом качестве некоторым представляется весьма доходчивой. Однако, с не меньшей очевидностью, все попытки кристаллизовать взгляды Ницше на проблему падения Римской империи автоматически выводят на темы антииудейских выпадов Ницше или отсылают к идеям «ницшеанской генеалогии христианства». Не остается в стороне тема филиации ницшеанских идей (напр., той же «воли к власти») и постулатов нацизма. Хотя следует оговориться: сегодня это уже не попытка ответа на вопрос о наличии причинно-следственных связей, осознанных отсылок или их случайной схожести. Сейчас это ответ на вопрос о единстве «резонансов» и «интенсивностей», прямой связи между силами, которые потрясли сознание Ницше до безумия и привели Германию в известное трагическое и фатальное состояние [2, р. 69].

Так или иначе, но специалистами замечено, что учение и тексты Ф. Ницше «мобилизующим» образом действуют на агрессивные инстинкты [1, р. 109]. И даже более того: «Антихрист» Ницше трактуется в ракурсе философского дискурса – сродни вторичному процессу психоаналитической концепции З. Фрейда, а его цели достигаются посредством репрезентативной мизансцены [4, р. 44]. В этой связи попытки структурировать тезисы Ницше о Риме в стройную концепцию «деклинации», приведение отдельных эмоциональных и не всегда рациональных пассажей в систему, кажутся изначально обреченными на неуспех.

Следует признать: поиски отправной точки, «нулевого тезиса» ницшеанской трактовки падения Рима – сложнейшая и в принципе невыполнимая задача. Однако выход может быть найден в вычленинии отдельных пластов, например – характеристике «исходных состояний», повлиявших на точку зрения автора; поисках ответа на вопрос о конкретном виновнике упадка и средствах, им примененных; проблемах хронологической локализации произошедшей катастрофы, оценке ее масштаба; раскрытию аспекта «Рим и варвары» и др.

1. Общий контекст построений Ницше вокруг темы Рима может быть (с долей условного допущения) охарактеризован следующим образом: слабые и бедные ненавидят сильных и богатых. «Слабые» испытывают сильное «разочарование» и вынуждены рационализировать свой

статус, а не стремиться к его улучшению. Сама жизнь есть, по существу, присвоение, угнетение всего чужого и слабого; подавление, жесткость и навязывание собственных форм [2, р. 73]. «*Что хорошо? – Все, что повышает в человеке чувство власти, волю к власти, самую власть. Что дурно? – Все, что происходит из слабости*» – утверждал Ф. Ницше [9, с. 633]. «Прогресса» истории в привычном нам понимании, согласно Ницше, нет. «*Человечество не представляет собою развития к лучшему, или к сильнейшему, или к высшему*» [9, 633]. Каждый народ должен обрести свою добродетель, свой категорический императив. «Народ идет к гибели, если он смешивает свой долг с понятием долга вообще» [9, с. 638-639].

Ученые подметили еще одну немаловажную деталь: ницшеанская «эффектность» познания истории достигается приемом приближения и резкого отстранения (подход подобен поведению врача, внимательно наблюдающего за пациентом, периодически «отстраняющегося» для заполнения диагностической карты). Исторический смысл имеет больше общего с медициной, чем с философией; нам известно, что Ницше время от времени употребляет фразу «исторически и физиологически» [3, р. 88].

2. Следующий момент – характеристика христианства как религии сострадания. Именно в этом качестве ее категорически не принимает Ницше, ибо «*Сострадание противоположно тоническим аффектам, повышающим энергию жизненного чувства; оно действует угнетающим образом. Через сострадание теряется сила*» [8, с. 7]. В этой части он солидарен с Шопенгауэром: сострадание есть практика нигилизма, оно отрицает саму жизнь.

Сострадание вообще противоречит закону развития, который есть закон подбора. Оно поддерживает то, что должно погибнуть, оно встает на защиту в пользу обездоленных и осужденных жизнью. «*В христианстве на первый план выходят инстинкты угнетенных и поработенных: в нем ищут спасения низшие сословия. Христианское – это и ненависть к духу: к гордости, мужеству, свободе, к libertinage духа...* – писал Ф. Ницше [10, с. 126]. Для Ф. Ницше христианство вывело формулу декаданса, утверждая «*...преобладание чувств неудовольствия над чувствами удовольствия...*» [10, с. 126].

В.Т. Сиротенко по этому поводу заметил: «Поскольку в империи центрами сплочения угнетенных масс являлись христианские общины,

которые некоторыми чертами напоминают социалистические организации пролетариата, Ницше обрушился на эти общины и на христианство вообще» [12, с. 96]. В советский период исследователи полагали, что Ницше не смог простить христианству «идею равенства душ перед богом», – поскольку в конце XIX века идея равенства стала самой революционной идеей в борьбе против эксплуататорского общества. По Ницше, идея равенства – «это расплывчатое понятие», которое сделалось революцией, современной идеей и принципом упадка буржуазного общественного порядка [8, с. 143].

По Ницше, не следует «украшать и выражать» христианство, ибо последнее объявило смертельную войну высшему типу человека. Христианство, приняв сторону всех слабых, униженных, неудачников, посягнуло на самые глубокие законы сохранения и роста. Оно не имело никаких точек сопряжения с реальностью, с действительностью – и это в ситуации действия железного правила: понижение Волю к Власти равно физиологический спад и *décadence*. При этом, по замечанию философа, христианское движение не выражает упадка расы, но оно есть агрегат, образовавшийся из тяготеющих друг к другу форм декаданса [9, с. 677].

3. Еще один аспект – ницшеанская характеристика носителей и распространителей христианской религии. Согласно Ф. Ницше, если отсутствует воля к власти, существо деградирует.

Обращает на себя внимание амбивалентность характеристики иудеев Ницше. Он называет их одновременно самым замечательным народом мировой истории, «потому что они, поставленные перед вопросом: быть или не быть, со внушающей ужас сознательностью предпочли быть какою бы то ни было ценою» [9, с. 649]; при этом замечая, что это был «вместе с тем самый роковой народ всемирной истории» [9, с. 650]. По психологической проверке данный народ Ф. Ницше называет народом «самой упорнейшей жизненной силы» [9, с. 650]. И его представители, движимые нуждой выживания, избрали путь радикальной фальсификации природы, а заодно и всего естественного: «...Идя от природы – шли и от реальности, испытывая к ней «инстинктивную ненависть» [10, с.137].

4. Рецепция исторического опыта античности Ф. Ницше. Греко-римская государственность для него – это величайшее творение в монументальном стиле. Рим был самой грандиозной формой организации, «какая до сих пор могла быть только достигнута, в сравнении с которой

все прошедшее и последующее есть только кустарничество, тупость, дилетантизм...» [9, с. 687].

Ницше приписывает Риму высочайший и трагичный в своей незавершенности потенциал дальнейшего развития: «Это замечательнейшее художественное произведение великого стиля, было лишь началом, его строение было рассчитано на тысячелетия» [9, с. 687]. Как в свое время подметил Н. А. Васильев, Ницше «...рассыпается в доказательствах того, что и теперь еще римская Империя есть для нас недосыгаемый идеал» [6, с. 175].

5. Итак, античность для Ницше – нечто преисполненное здоровья, имеющее запас невиданной прочности и в высшей степени жизнеспособное. Так почему же тогда стало реальностью падение Рима? И здесь мы подходим к следующему смысловому блоку построений Ницше – описанию механизма крушения Рима и его хронологической локализации.

Согласно Ницше, высокая культура – это пирамида; и стоять она может стоять только на широком основании. Христианство в Риме стало возможным вследствие численного превосходства «больных и испорченных» слов: «*Христианство... обращалось ко всем обездоленным жизнью, оно имело своих союзников повсюду...*» [9, с. 677]. При этом Ницше категорически отвергает мысль о развращенности древности как причине обращения людей к новой религии.

Христианство же, поглотив «в себя учения и обряды всех подземных культов *imperii Romani*, всевозможную бессмыслицу большого разума» [9, с. 661], распространившись среди низших сословий, социального дна античного мира, вышло на поиски власти. «Нижний мир античности» [10, с. 127] взял количеством.

В чисто психологическом плане падение Рима предлагается искать в затаенной мести раба господину. Это был своего рода канал выхода энергии инстинктов всех угнетенных. По Ницше, в христианстве не достаёт также откровенности: «темное место, закоулок – это в его духе» [9, с. 647], это был мир, исполненный ненавистью к чувствам и радостям. В итоге христианство, «...потайной червь, который во мраке, тумане и двусмысленности вкрался в каждую отдельную личность и из каждого высосал серьезное отношение к истине, вообще инстинкт к реальности...» [9, с. 687].

Рим существовал, пока его граждане чувствовали дело Рима как свое собственное дело. Но таких граждан было слишком мало. Для

Ф. Ницше «Nihilist» и «Christ» – это не просто рифма, но приговор Империи, так как оба они ведомы единым инстинктом – разрушения. Исторический урок Рима для Ницше «ужасающе ясен» – и заключен в том, что «жатва» была отравлена за ночь... Христианство единым махом перечеркнуло великий подвиг римлян [10, с. 177]; «святые анархисты» свершили свое благочестивое дело.

Падение Рима было стазисом естественного движения, когда «...трусливая, феминистская и слащавая банда, шаг за шагом отчуждая «души» от грандиозного строительства» [9, с. 667] осуществила кардинальную подмену. По итогу произошедшего неудавшееся, слабое и больное стало культивироваться, рабская мораль и все деградирующее стали возводиться в идеал.

Таким образом, Ницше является философом, который мыслил «власть», не помещая ее в контекст политологических рамок. Он постоянно говорит о «Силе» и «Воле», не являясь при этом анархистом [5, р. 96]; не является исключением в этой схеме и тема упадка античности. Возгласы «Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst» [13, s. 307] и «Alles umsonst!» [13, s. 308] – это квинтэссенция взглядов Ф. Ницше на проблему падения Рима. В этих возгласах вся полнота гнева на «виновников» и отчаянное сожаление о произошедшем, вернее, – так и не случившейся реализации мощного замысла.

Итак, христианство, являясь хитроумным изобретением боровшегося за выживание народа «за ночь» погубило огромное дело римлян – приготовить почву для великой культуры. Все «слабое» и «неудавшееся» посредством христианской религии уничтожило то, что составляло аеge regegnius – imperium Romanum, самую грандиозную форму организации, которая до сих пор могла быть достигнута. Философ показывает, что христианство, своими тенденциями пропагандировавшие жизнь по принципу λάνε βίωβδας («проживи незаметно») убило доблесть римлян, нивелировало их добродетели; в результате этот народ утратил не только воинственный дух, мужество, – но и вообще всякую силу. Таким образом, в теории, выдвигаемой Ф. Ницше христианство приобретает характер искусного средства обмана, это не причина, а лишь инструмент, которым античный цивилизационный фундамент был сокрушен.

### **Библиографический список**

1. Bataile, G. Nietzsche and the Fascists [Text] / G. Bataile // Semio-text(e). – 1978. – Vol. III. – № 1: Nietzsche's Return. – Pp. 109–113.



2. Fourquet, F. Libidinal Nietzsche [Text] / F. Fourquet // Semiotext(e). – 1978. – Vol. III. – № 1: Nietzsche's Return. – Pp. 68–77.
3. Foucault, M. Nietzsche, Genealogy, History [Text] / M. Foucault // Semiotext(e). – 1978. – Vol. III. – № 1: Nietzsche's Return. – Pp. 78–96.
4. Lyotard, J.-F. Notes on the Return and Kapital [Text] / J.-F. Lyotard // Semiotext(e). – 1978. – Vol. III. – № 1: Nietzsche's Return. – Pp. 44–53.
5. Rajchman, J. Nietzsche, Foucault and the Anarchism of Power [Text] / J. Rajchman // Semiotext(e). – 1978. – Vol. III. – № 1: Nietzsche's Return. – Pp. 96–108.
6. Васильев, Н.А. Вопрос о падении Западной Римской империи и античной культуры в историографии, литературе и в истории философии в связи с теорией истощения народов и человечества [Текст] / Н.А. Васильев // Изв. Об-ва археол., ист. и этногр. при Казан, ун-те. – Т. 31. – Вып. 2–3. – Казань: 1-я Городская Типография, 1921. – С. 115–248.
7. Историография античной истории: [учебное пособие по специальности «История»] [Текст] / [В. И. Кузицин, А. И. Немировский, Э. Д. Фролов и др.]; под ред. В. И. Кузицина. – М.: Высшая школа, 1980. – 415 с.
8. Ницше, Ф. Антихрист [Текст] / Ф. Ницше. Пер. Н.Н. Полилова. – СПб.: Прометей, 1907. – 155 с.
9. Ницше, Ф. Антихрист. Проклятие христианству [Текст] / Ф. Ницше / пер. В.А. Флёровой. В кн.: Ницше Ф. Сочинения в 2-х т. Пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1990. – 829 с. – С. 631–692.
10. Ницше, Ф. Антихрист. Проклятие христианству [Текст] / Ф. Ницше / Пер. А.В. Михайлова. В кн.: Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13-ти томах. – Т. 6: Сумерки идолов. Антихрист. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского, Я.Э. Голосовкера и др.; науч. ред. И.А. Эбаноидзе. – М.: Культурная революция, 2009. – 408 с. – С. 108–183.
11. Ницше, Ф. «Происхождение трагедии» [Отрывки из книги], «Об антихристе»; [Речи, аллегории и картины] [Текст] / Ф. Ницше. Пер. с нем. – М.: Т-во тип.-лит. Владимир Чичерин, 1900. – 343 с.
12. Сиротенко, В.Т. Введение в историю международных отношений в Европе во второй половине IV – начале VI вв. [Текст] / В. Т. Сиротенко. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1973. – Ч. I. Источники. – 175 с.
13. Nietzsche's Werke. Erste Abteilung [Text] / F. Nietzsche. – Band VIII. – Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1919. – 487 s.
14. Rehm, W. Der Untergang Roms im abendländischen Denken: Ein Beitrag zur Geschichte der Geschichtsschreibung und zum Dekadenzproblem [Text] / W. Rehm // Das Erbe der Alten. Zweite Reihe, Heft XVIII. – Leipzig: Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, 1930. – 176 s.

**С.М. Горшков**

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический  
университет (г. Челябинск)

## **ТЕОРИЯ ЭЛИТ И ВОЗМОЖНОСТЬ ЕЁ ПРИМЕНЕНИЯ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: ОПЫТ ОСМЫСЛЕНИЯ**

Классиками элитологии считаются итальянские учёные Газтано Моска и Вильфредо Парето. Настоящий материал представляет собой попытку взглянуть на европейскую историю с точки зрения теории элит, при этом автор дополняет суждения классиков собственными размышлениями. Европейская государственность избрана в качестве основы для рассуждений в силу лучшей изученности. Догосударственный период развития Европы не рассматривается, так как заслуживает специального изучения.

Под «государством» я понимаю определённым образом организованную систему властных отношений, направленную на обеспечение функционирования социума, при этом родственные связи не являются основой общественных связей в целом. Такой основой являются связи территориальные.

Основные положения теории элит могут быть сформулированы следующим образом.

Термин «элита» обозначает социальный слой, представители которого имеют право и возможность принимать управленческие решения, обязательные для остальной части общества («народа»), проводить их в жизнь и наказывать за неподчинение им.

Возникновение элиты – составная часть процесса общественного разделения труда, когда внутри общества в силу разных причин отделяются друг от друга производительный труд и различные виды непроизводительного труда.

В соответствии с наличием разных сфер жизни общества можно выделить политическую (синонимично – административную или управленческую, занимающуюся созданием правил для функционирования социума в целом и поддержанием внутреннего порядка), экономическую (владеющую основными материальными ресурсами общества), военную (армия целиком, либо её верхушка) и духовную (определяющую систему ценностей общества) элиты. Политическая элита является главной, в силу чего термин «элита» иногда употребляется только по отношению к ней. В ряде случаев отдельные лица и социальные группы соче-

тают в себе признаки разных видов элит (например, средневековые европейские светские феодалы были и политической, и экономической, и военной элитой). Элита делится также на общегосударственную и региональную. Отношения внутри элиты характеризовались как взаимодействием, так и борьбой (примеры последнего – борьба светской и духовной власти в средневековой Европе за доминирование; борьба центральной власти с региональными элитами, иногда завершавшаяся наступлением феодальной раздробленности).

Термин «элита» может быть соотнесён с марксистским понятием «господствующий класс», хотя и не совпадает с ним полностью по содержанию и представляется более удачным для характеристики социальных отношений (в частности, в силу возможности дробления элиты на группировки, что может иметь значение для характеристики реальной исторической действительности). В случае использования марксистского подхода возникает проблема определения места в античном или капиталистическом обществе политической элиты, которая не подходит в полной мере под определение «рабовладельцы» или «капиталисты». Теория элит позволяет рассматривать функционирование различных элитарных группировок и выработку стратегии управления обществом на стыке их интересов и действий.

Способы попадания в политическую элиту – по наследству, в результате выборов или назначения. Представители элиты субъективно стремятся к превращению этого статуса в постоянный, закреплённый за ними тем или иным способом. Очень часто проявляется стремление элиты к образованию замкнутых коллективов, полностью или практически полностью отделённых от остальной части общества (дворянство в средневековой Европе). Наследственная политическая элита, характерная для традиционного общества (то же дворянство), в Европе XIX в. начинает сменяться выборной (что представляло собой радикальную перемену), хотя некоторые её представители и имели аристократическое происхождение.

Выполнение элитарных функций отдельным индивидом может быть как постоянным в течение жизни, когда эти функции составляют его наследственную сословную привилегию (реальные ограничения на это могут быть связаны с возрастом или состоянием здоровья), так и временным или даже эпизодическим. Как временный вариант может рассматриваться избрание представителя народа на ту или иную государственную должность. Я полагаю, что участие народа в выборах и референдумах (в государствах, называющих себя демократическими) представляет

собой эпизодический способ приобретения народом элитарных свойств (по наиболее важным кадровым, а также по некоторым важнейшим принципиальным государственным вопросам), которые только этим и ограничиваются, так как в остальном управление осуществляется элитой (правда, элитой нового типа – выборной). Различие между элитой и народом на время этих мероприятий исчезает (в связи с чем на короткое время исчезает элитарность управления как таковая), чтобы после их проведения появиться вновь. При этом должен оговорить, что закрепление элитарного осуществления управленческих функций вполне рационально, так как управляющие должны обладать суммой знаний и навыков, необходимых для принятия оптимальных решений.

В связи с изложенным считаю важным сформулировать вывод: управление государством может осуществляться в двух вариантах – чисто элитарного правления, и смешанного, когда политическая элита правит совместно с народом, при сохранении ею доминирующего положения. Принципиальное различие между этими двумя вариантами заключается в том, что в первом случае речь идёт о наследственной элите, а во втором – о выборной. При этом следует иметь в виду, что выборная политическая элита может формироваться за счёт представителей иных элитарных группировок, например экономической.

Демократии как «народовластия» никогда не было, нет его и сейчас. Закрепляемый в демократических конституциях тезис о том, что источником власти является народ, призван создать иной способ легитимации властных отношений, исторически пришедший на смену положению о том, что источником власти является Бог. Теория «представительной демократии», утверждающая возможность правления народа через представителей, избираемых этим народом в органы власти, по сути дела признаёт, что народ сам не управляет – то есть, она подтверждает тезис о наличии элиты в обществе.

Наиболее важными факторами, способствовавшими сохранению чисто элитарного варианта управления, являются следующие:

1. Экономическое доминирование (наличие контроля за наиболее важными в данном обществе источниками материальных благ – в доиндустриальном обществе за землёй).
2. Военное доминирование (аристократический характер армии в средневековый период).
3. Оправдание власти элиты господствующей в обществе идеологией (в доиндустриальных обществах – той или иной религиозной системой).

Отсутствие отдельных факторов, из упомянутых выше, может привести к участию народа в управлении государством. Отсутствие всех факторов – к смене наследственной элиты выборной. Но о возникновении полного народовластия речи идти не может.

В истории Европы элитарное управление ярче всего проявило себя в период средневековья (V–XV вв., в наиболее чистом виде – примерно в XI–XIII вв.), когда у власти находились наследственное дворянство (сочетало в себе качества политической, военной и экономической элиты) и духовенство (сочетало в себе качества духовной и экономической элиты, а также было причастно к политике). Необходимо сделать несколько оговорок. В раннее средневековье (V–XI вв.) власть этих элит только формировалась, что предполагало некоторое участие в управлении народа (например, через народные собрания у германских народов). В XIII–XIV вв. стали возникать представительные учреждения (парламенты), в которые допускались представители горожан. Также стоит учесть то обстоятельство, что дворянство могло пополняться за счёт представителей неблагородных слоёв через процедуру аноблирования.

В XVI–XIX вв. дворянство и духовенство постепенно теряют власть, так как исчезают факторы, обеспечивавшие их доминирование. Экономическое доминирование утрачивается вследствие развития капитализма, не связанного с землёй, как основным ресурсом, и появления буржуазии, претендовавшей на свою долю власти. Военное доминирование утрачивается вследствие развития огнестрельного оружия, покончившего с аристократическим характером военного дела и обусловившего возникновение массовых армий, рекрутировавшихся из народа. Идею доминирования элиты (через христианство) пропадает вследствие постепенной секуляризации сознания населения, вызванной научными открытиями (от Коперника до Дарвина) и критикой религии философами, например французского Просвещения.

В результате этих процессов в XIX – начале XX в. власть наследственной элиты постепенно сменяется властью выборной политической элиты, которая могла рекрутироваться частично из старой элиты, частично – из представителей буржуазии и светской интеллигенции, частично – из представителей сформировавшихся в эту эпоху партий рабочего класса. К выборам этой политической элиты был допущен народ, что привело к установлению смешанного элитарно-народного управления, продолжающегося до сих пор.

**Л.В. Исакова**

Арзамасский филиал Национального исследовательского  
Нижегородского государственного университета  
им. Н.И. Лобачевского

### **ТАРАНОВСКИЙ Ф.В. О НОРМАННСКОЙ ТЕОРИИ В ИСТОРИИ РУССКОГО ПРАВА (ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ АНАЛИЗ)**

Известный теоретик права и государствовед Федор Васильевич Тарановский (1875–1936), научное наследие которого до сих пор не исследовано комплексно, является автором ряда работ историко-правового характера, отражающих не только уровень и компетентность исследователя в различных областях научной деятельности данного направления, но и представляющих интерес как целостные разработки и грамотное описание сложного правового материала с учетом временного и социального контекста.

Научная карьера ученого началась в 1896 г., когда он со званием кандидата прав окончил Варшавский университет и, как подающий большие надежды начинающий ученый, был оставлен при университете для подготовки к магистерскому экзамену на кафедре государственного права, став ближайшим сподвижником правоведа и источниковеда Ф.И. Леонтовича (1833–1910). Защита магистерской диссертации Тарановского состоялась 9 октября 1905 г. на юридическом факультете Санкт-Петербургского университета. Представленная им работа «Юридический метод в государственной науке. Очерк развития его в Германии: историко-методологическое исследование» [3] является образцом реализации на практике «юридического метода в науке» и «сравнительного правоведения» – двух основных направлений развития европейской научной мысли конца XIX – начала XX вв. Обширное и по тематике, и по хронологии (с середины XV по начало XIX вв.) исследование позволило автору проследить процесс сложной эволюции немецкого государственного права, а применяемая им методология – свести процесс изучения смежных историко-правовых явлений к их социально-историческому контексту.

Ярким примером такого исследования выступает статья «Лейбниц и т.н. [так называемая] внешняя история права», увидевшая свет в марте в марте 1906 г. на русском [1] и несколькими месяцами позже на немецком [4] языках. Здесь автор делает акцент на том, что внеш-

няя история права понимается в «социологическом смысле», т.е. исходя из уровня социального развития конкретного общества, и не является исключительно перечислением источников права в хронологическом порядке.

Эта же точка зрения проводится им в работе 1909 г. «Норманнская теория в истории русского права» [2]. Применение «сравнительного метода к историческому изучению русского права, – как подчеркивает автор, – имеет свою историю». В качестве образца такого исследования он указывает «Историю русского права» Ф.И. Леонтовича (1869 и 1892 гг.), а «началось оно с самого элементарного приема сравнения, именно – с сопоставления норм древнерусского права с теми источниками, из которых они, как предполагалось, были непосредственно заимствованы» [2, с. 1]. Далее автор отмечает, что известное летописное сказание о призвании варягов было истолковано в XVIII в. представителями немецкой школы в русской историографии «в таком смысле, что первоначальное заведение правового и политического порядка у русских славян было признано исключительно делом пришлых варягов... от них получили восточнославянские племена первоначальные юридические институты и политические учреждения». Автор верно указал, что первоначальный быт славянских племен, «образовавших впоследствии русский народ и русское государство» рассматривался как «*tabula rasa*». Введенная немецкими учеными Санкт-Петербургской Академии наук в научный оборот теория, известная в науке под названием «норманнской» (или «скандинавской»), стала определяющей для исследователей истории древнерусского права, которые «отправляясь от готового учения о насаждении первооснов гражданственности среди восточных славян варяжскими князьями и их норманнской дружиной, рассматривали древнейшие памятники русского права как уставы этих пришлых князей и дружинников, изданные по точному образу и подобию законов их родины» [2, с. 2].

Тарановский указал, что с того времени исследователи, «отправляясь от готовой схемы норманнской теории, выработанной Байером и Миллером» [2, с. 5], стали сравнивать Русскую Правду со шведскими и датскими законами, направляя свои усилия на то, чтобы найти для каждой отдельной статьи нашего первого сборника «ее норманнский первообраз». Постепенно круг источников расширился за счет привлечения актов «германской Европы» (саксонских, швабских, остготских, вестготских, фризских, франкских и др.), «культурному влиянию которой подчинили восточных славян пришлые варяги» [2, с. 2]. С этих позиций на историю

русского права смотрели такие отмеченные автором исследователи, как Штрубе (1756 г.), нашедший «аналоги» статьи Русской Правды «о езде на чужом коне без разрешения собственника» в ютландских законах, а также «точно и близкое к подлиннику воспроизведение правоположений германских законов» [2, с. 3]; А.Л. Шлецер (1801 г.), признавший выводы Штрубе и использовавший их в качестве одного из доказательств скандинавского происхождения варягов [2, с. 5]. Н.М. Карамзин, являясь официальным придворным историографом, увязывал скандинавское происхождение древнего русского права с «естественным последствием владычества варягов» [2, с. 5]. Скандинавскую теорию принимает А. Рейц (1829 г.), который в «Опыте истории российских государственных и гражданских законов» с ее помощью объясняет отдельные юридические памятники [2, с. 7]. М.П. Погодин (1832 и 1846 гг.), рассматривая норманнский период русской истории (862–1054 гг.) считает право «проявлением норманнской стихии», а любые сопоставления законов объяснял заимствованием [2, с. 9], не находя в Русской Правде «никаких иных элементов, кроме германского» [2, с. 10] и признавая бесспорным «варяжский дар гражданства» [2, с. 20].

Иного мнения придерживался Г. Эверс (1808 г.), признавший производное от германских народных законов происхождение Русской Правды «безусловным и независимым от национального происхождения варягов». Он аргументировал невозможность заимствования русского права из ютландских законов тем, что последний был поставлен на 223 года позже Русской Правды, указав при этом, что оба памятника «черпали свои постановления из единого германского первоисточника» [2, с. 6]. В 1814 г. Эверс уточнил, что «Ярослав не переводил дословно германского источника, но приспособлял его к особенностям характера и нравов славян» [2, с. 6]. Это же мнение автора прослеживается и в работе 1826 г. «Древнейшее русское право в историческом его раскрытии». Однако, следует заметить, что теория Эверса была скорее исключением из «общего правила».

Интересную точку зрения представил Н.А. Полевой (1829 и 1830 гг.), который, признавая летописный рассказ о призвании варягов «баснословным», видел в нем «свидетельство... распространения скандинавов на восток, какое имело место и на западе Европы». История же развития права пошла на западе и на востоке разными путями, т.к. различна была «культурная почва, на которую пришлось сесть завоевателям там и здесь» [2, с. 19]. Русскую Правду, в том виде, в котором она дошла



до нашего времени, он назвал «смешением законов скандинавских и германских, древних славянских обычаев, даже греческих и церковных законов» [2, с. 20]. Упоминает ученый и работу И.В. Киреевского (1845 г.) в связи с критикой труда последнего М.П. Погодиным. Однако, автор не дает самой характеристики его работы [2, с. 14]. Также, вскользь, приведена им цитата из статьи Ю.Ф. Самарина (1840 г.): «У нас не было и не могло быть завоевания, именно благодаря географическому положению страны и малочисленности пришлого племени» [2, с. 42]. Подобные ссылки даны им на работы Венелина, с которым полемизировал А.А. Кунник [2, с. 23], и докторской диссертации Т.Н. Грановского (1849 г.) «Аббат Сугерий. Об общинах во Франции», в связи с критикой ее Погодиным [2, с. 33]. К позиции антинорманизма Тарановский относил славянофилов, в отношении которых подчеркнул, что «теория культурного, так сказать, оплодотворения славян чуждыми этнографическими элементами оскорбляла национальное самолюбие славянофилов и решительно отвергалась ими» [2, с. 24].

Анализ и сопоставление различных точек зрения на формирование русского права древнейшего периода заставили Тарановского задаться вопросом о том, «создала ли норманнская теория особую философию русской истории» [2, с. 16]. Для этого он сопоставляет научные школы «естественного права о первоначальном естественном договоре», связывая ее с учением французского юриста Франсуа Готмана (1524–1590) в его знаменитом труде «Франко-Галия». Шарль Луи Монтескье (1689–1755) придерживался «германского происхождения французской монархии» или, как отмечал сам автор, «готического правления», основы которого были распространены по всей Европе, благодаря завоеваниям народов севера [2, с. 18].

Однако, как верно подчеркнул Тарановский, ничего подобного в русской историографии не наблюдается. Норманнская теория в нашей истории ограничилась исключительно лишь древним периодом, «в котором отмечались заимствования, не обобщаемые, однако какую-либо единую философско-историческую мыслью» [2, с. 18]. Представители норманнской теории XVIII и XIX вв. следили лишь «за ростом монархического полновластия» [2, с. 18]. В полной мере приведенная концепция раскрылась в теории «официальной народности», где особое значение придавалось «призванию, а не завоеванию» [2, с. 41].

Проанализированный историографический материал привел автора к важным заключениям, которые можно свести к следующим основным пунктам. Во-первых, «культурно-историческая миссия германцев в славянском мире» ограничивается у норманистов исключительно пределами древнего периода русской истории. Во-вторых, утверждение о привнесении политической и правовой культуры не приводило сторонников норманизма к дальнейшим выводам на этой почве (за исключением А.А. Куника, проводящего в 1844 г. аналогию между призванием варягов и обращением Петра Великого на запад за образцами для его государственных преобразований) [2, с. 21]. В-третьих, вопрос о происхождении варягов-руси должен рассматриваться как «средство для построения философии русской истории» [2, с. 22]. В-четвертых, мирный характер «первоначального образования русского государства» [2, с. 24], «не через завоевание, а мирным путем через добровольное призвание князей» [2, с. 24], в отличие от западного завоевания. В-пятых, факт отсутствия феодализма, т.к. период феодальной раздробленности «представляет совершенно иное зрелище» [2, с. 30].

Таким образом, Ф.В. Тарановский в начале XX в. проанализировал и обобщил богатый историографический материал, касающийся норманнской теории в истории русского права. Он не только показал исторические корни данного теоретического положения, привнесенного в русскую историю немцами-академиками XVIII столетия, и развитого в отечественной исторической науке русскими учеными XIX в., но и указал исторические предпосылки его формирования. Выводы ученого самостоятельны и точны, основаны на сопоставлении текста первых исторических источников (Русской Правды и договоров Руси с греками) и источников зарубежного (европейского и скандинавского) права на основе применения сравнительно-исторического метода к изучению такого сложного историко-правового явления как процесс формирования правовых норм Древнерусского государства.

### ***Библиографический список***

1. Тарановский, Ф.В. Лейбниц и так называемая внешняя история права [Текст] / Ф.В. Тарановский. – СПб.: Сенат. тип., 1906. – 37 с.
2. Тарановский, Ф.В. Норманнская теория в истории русского права [Текст] / Ф.В. Тарановский. – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1909. – 43 с.
3. Тарановский, Ф.В. Юридический метод в государственной науке. Очерки развития его в Германии. Историко-методологическое исследование

[Текст] / Ф.В. Тарановский. – Варшава: Типография Варшавского учебного округа, 1904. – 342 с.

4. Herr Dozenten Taranowsky in Warschau. Leibniz und die sogenannte äussere Rechtsgeschichte [Text] // Sonderabdruck aus der Savigny-stiftung für Rechtsgeschichte. Verlag von Hermann Böhlau Nachfolgern in Weimar / Zeitschrift der SavignyStiftung für Rechtsgeschichte. Bd. XVII. Germ. Abt. 1906. – S. 190–233.

**Б.М. Кондорский**  
г. Донецк, Украина

### **ТРАДИЦИОННЫЕ ОСНОВЫ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ В КАЗАХСТАНЕ**

В опубликованной статье за 2018 г., исследуя закономерности и особенности характерные для «цветных революций» на постсоветском пространстве, автор обратил внимание на определяющую роль, которую играет традиционный фактор в центрально-азиатских государствах (и не только) и сделал на это счет небольшой прогноз: «И в Киргизии, и в Казахстане мы имеем рекрутирование элит на основе традиционных институтов. К сожалению, Назарбаев, возможно сам того не ведая, заложил слишком много «мин», которые могут взорваться после его ухода с политической арены» [10, с. 96].

То, что произошло в начале января в Казахстане можно назвать «цветочками», а возможно, даже «почками». Все еще впереди. Тем более, создается впечатление, что руководство Казахстана пока не сделало нужных выводов и, судя по составу нового правительства, пока не собирается заняться радикальным «разминированием». Мы не разделяем эйфории большинства российских политологов по поводу принципиального изменения внутренней и внешней политики Казахстана. В частности, по отношению к России и русскоязычным гражданам этого государства.

Для того, чтобы дать объективную оценку того или иного события, нужно хорошо знать и понимать объективные законы исторического развития. К сожалению, между политологическими и историческими исследованиями существует слабая «смычка». Для того чтобы понять, что мы имеем сегодня и что нас ждет завтра, иногда полезно заглянуть в прошлое. Автор попытался восполнить этот пробел на при-

мере Китая [12], государств Центральной Азии [14], Украины [18], Ближнего Востока [9], Тропической Африки [17]. Например, чтобы осмыслить глубинную суть, продвигаемого Китаем проекта «Экономический пояс Шелкового пути», нужно углубиться в историю Китая на две с половиной тысячи лет [11, с. 24].

*Революционная концепция исторического развития*

Здесь весьма будет полезной, разрабатываемая автором, революционная концепция исторического развития [16]. Основная идея заключается в том, что в основе каждого этапа исторического развития лежит определенный тип революций: неолитических, архаических, феодальных, революций Нового времени. Именно они формируют потенциал дальнейшего развития, который зависит от «глубины» и степени преемственности с прошлым этапом развития

Наибольшей глубиной и наименьшей преемственностью с предыдущим периодом отличалась феодальная революция в Западной Европе на рубеже I тыс., что предопределило здесь наиболее прогрессивный характер развития. Любая революция сопровождается радикальной сменой социального сознания. Поэтому, ее основой является устранение носителей старого сознания. В Северо-Восточной Руси, где революция началась только во второй половине XIII в., таковыми были городские общины, которые подвергались в этот период регулярным репрессиям с помощью татар со стороны Александра Невского и его сына [22, с. 197].

Составной частью революционной концепции является теория революционного периода (РП) [15]. Революции Нового времени происходили в форме РП как системы, имеющей свои внутренние законы. Конкретные революции следует рассматривать как внешнее проявление процессов в рамках РП.

Все основные государства, в зависимости от сроков наступления РП можно разделить на три основные группы – стран первой, второй и третьей генераций (СПГ, СВГ, СТГ). К СПГ можно отнести Нидерланды, Англию, США, Францию, где революции начались ранее остальных. К СВГ относится большинство европейских стран и Япония. Здесь РП начался в середине XIX века и закончился после Второй мировой войны. В СТГ – России, Китае, Турции, Иране, Индии, латиноамериканских и балканских государствах РП ограничился рамками XX века. Отдельную группу составляют арабские страны. Здесь РП начался после Второй мировой войны и закончится не ранее середины XXI в. Анализ показывает, что сроки наступления РП прямо зависели от характера и глубины феодальной революции.

У кочевников практически отсутствовали феодальные революции в прямом смысле этого слова. Все кочевые государства носили не политический, а потестарный характер и управлялись на основе архаических институтов редистрибуции и реципрокации. Это касается даже Монгольской империи [6, с. 62]. То же самое относится и к Тропической Африке, что предопределило специфическое развитие африканских государств в постколониальный период [17, с. 46].

Современные Казахстан, Киргизия и Туркмения являются прямыми наследниками кочевых сообществ. Наличие отдельных «феодализмов» в свое время носило внешний характер. Все это привело к активизации этнического сознания и проявлению традиционных социальных институтов в этих странах в настоящий период.

#### *Этническое сознание*

В сознании человека можно выделить две основных составляющих – этническую и личностную [13, с. 119]. Этническое сознание формируется в детстве (приблизительно до 10 лет). В отличие от личностного сознания, которое может меняться в течение жизни, подвергаться критическому самоосмыслению, этническое сознание носит данный характер. Его нельзя изменить волевым способом. Можно только говорить о степени его активизации. Характерной особенностью этнического сознания является то, что социальная действительность категоризируется с помощью базовой пары «мы-они» [2, с. 49].

Этническое сознание можно отнести к архетипическим образованиям, связанным с феноменами, которые архаичны по своей природе и имеют иррациональную основу. Этническое сознание приводит к деиндивидуализации в форме национализма, где коллективная граница «свои-чужие» является определяющей (системообразующей). Этот тип общности основан на эмоциях, чувствах и обладает мощной энергетикой [23, с. 29]. При попытках использовать эту энергетику в политической сфере, она часто выходит из-под контроля. Это как пожар в лесу – его легко поджечь, но трудно потушить [19].

Резкую активизацию этнического сознания мы сейчас наблюдаем на Украине. Традиционное этническое сознание обычно сохраняется и воспроизводится в сельской местности. Здесь надо иметь в виду, что в 60-70-е годы на Украине наблюдался массовый приток населения в Киев и другие крупные города (за исключением Донбасса) из сельской местности [10, с. 97]. Это относится к более 80% политической и культурной элиты страны (включая четырех президентов).

При этом, сколько бы «университетов» не заканчивали подобного рода политические деятели, в плане своего базового сознания они остаются «хлопцями з глухого сэла»... Ющенко все пять лет своего президентского срока с упорством, достойным иного применения, пытался сделать из Украины «Большой хутор».

В арабских странах феодальная революция затронула, в отличие от Западной Европы, в основном городское население. В сельской местности до настоящего времени доминирует традиционно-племенное сознание. В процессе Арабской весны произошла его резкая активизация [21, с. 25]. Это привело к политической сегментации Сомали, Ливии, Йемена, Сирии. Сохранение глубинной языческой основы, принявшей внешнюю форму строгого монотеизма, способствовал появлению радикального исламизма. Например, ислам плохо приживался в Аравии. Еще для начала XX в. у бедуинов были характерны рецидивы языческого сознания [5, с. 76–77].

#### *Роль клановой структуры в государствах Центральной Азии*

В государствах Центральной Азии этническое сознание имеет форму «сознания клана». В кочевой период клановая система сообщества для кочевников была жизненно необходимым условием существования в экстремальных условиях степи. Для менталитета кочевников было характерно почти полное отождествление и слияние своих личных, индивидуальных ценностей, стремлений и интересов с интересами и ценностями своего клана [7, с. 42].

В советский период клановый тип сознания сохранился не только на бытовом уровне, но и в системе власти, не смотря на борьбу с подобного рода явлениями Москвы. В брежневский период происходит заметная активизация клановых отношений. Однако, внешне они имели патрон-клиентальную форму.

После получения независимости в рамках клановой структуры опять начинают играть определяющую роль родственные связи. Из властных структур произошло «вымывание» не только русских, но и городской русскоязычной казахской интеллигенции. Так как основным требованием является знание казахского языка, то органы государственной власти стали заполняться выходцами из сельской местности. Кстати, и в советский период партийно-государственная элита в основном рекрутировалась из сельских маргиналов.

Именно у выходцев из сельской местности клановость является органической частью этнического сознания, которая оказывает уже определяющее влияние на личностное сознание. В Казахстане в период независимости клан, клановые отношения, клановая структура выступают как неформальный институт рекрутирования элит. Для носителей кланового сознания главное не личное «Я», а опора на себе подобных и их мнение. Поэтому, приходя во властные структуры, выходцы из сельской местности окружают себя земляками и родственниками [4, с. 32].

В Казахстане и Киргизии на уровне руководства страны клановость стала принимать уродливую форму «семейственности». Все это порождало и порождает коррупцию и дисбаланс в структуре элиты. До последнего времени примером возможных последствий этого явления была Киргизия. Логично, что рано или поздно это должно было проявить себя и в Казахстане.

Как в Казахстане, так и в Киргизии руководство является заложником традиционалистской системы отношений, влияющих на их образ мышления и характер практических действий [20, с. 40]. Аналогичная картина наблюдается и в Туркмении, где более трех четвертей всех чиновников относятся к ахалтекинскому племени, выходцем из которого является нынешний президент.

Подобного рода отношения в свое время Макс Вебер рассматривал как патримониализм, характеризующийся нерасчлененностью публично-политической и частной сферы [26, с. 236-237]. Происходит своеобразная приватизация власти определенным кланом. По мнению Ш. Эйзенштадта, для развивающихся обществ Азии, Африки и Латинской Америки характерны неопатримониальные структуры, характеризующиеся симбиозом, синтезом элементов традиционализма и современного государства [25].

В 90-е годы за рубеж на учебу по различным программам было направлено более 20 тыс. молодых казахстанцев. Предполагалось, что они составят ядро будущих кадров как государственной службы, так и бизнес-структур. В этот период ставка была сделана на политиков и предпринимателей, получивших образование на Западе [8, с. 5].

Требования новоявленных «западников», получивших прозвище «младотурков», провести радикальные реформы по западным лекалам, старая элита восприняла как угрозу. Кочевой (этнический) базис и традиционный тип сознания, который пережил 70-летний период советской власти, никуда не делся. В полной мере это касается и так называемых

«младотюрков», которые на уровне базового этнического сознания остались «кочевниками». Все это способствовало формированию химерной структуры нынешней элиты.

За последний век в Казахстане сменилось несколько типов общественно-политических систем, но политические элиты претерпели не столь глубокие трансформации. Советская элита явилась прямой преемницей байской родоплеменной аристократии. В современный период имеет место попытка существующей казахстанской элиты преодолеть комплекс неполноценности, которая оказалась во власти не в силу ее качества и компетентности, а в силу приспособляемости и удачного стечения обстоятельств, связанного с ее клановым происхождением [1, с. 127].

Значимым следствием активизации традиционного сознания стала массовая мифологизация и национализация (этнизация) истории центральноазиатских государств. Предпринимаются попытки сделать свою историю максимально древней и застолбить свою автохтонность в Центральной Азии [14, с. 74–75]. Кстати, все это в полной мере характерно и для украинского истеблишмента [18, с. 75].

Для туркмен, казахов и узбеков присвоение арийского прошлого означает, прежде всего, утверждение своего статуса как «коренного народа». Кроме того, «арийское родство» отводит тюркским народам почетное место в древней истории и уравнивает их с европейцами, помогая освободиться от комплекса неполноценности [24, с. 226].

Как уже говорилось выше, у кочевых сообществ никогда не было и не могло быть реального государства, его традиций. Как следствие, Казахстан стал объектом влияния целого ряда государств: Китая, Турции, США, Великобритании и, разумеется, России. Все это оказывает соответствующее воздействие на структуру элиты. Не надо забывать, что одной из основных причин «цветных революций» был раскол элит [23, с. 30]. В нормальных государствах различные фракции элиты должны дополнять друг друга и, главное, ставить национальные интересы государства выше корпоративных.

Нечто похожее характерно для украинской элиты, архетип которой сформировался еще в начале XVII и практически не менялся до наших дней. Во время известных событий середины – второй половины XVII в. казацкая старшина постоянно искала покровительство со стороны ее соседей (и не только) – Польши, России, Турции, Швеции и,



даже, Трансильвании, часто находясь под одновременным протекторатом нескольких государств [18, с. 65-67]. Украинские историки называют подобное явление поливассалитетом. Я же называю это проституированностью.

#### *Заключение*

Корпоративность (в широком смысле этого слова) всегда препятствовала прогрессивному развитию общества, способствовала его консервации, процветанию коррупции. Любая корпорация ставит свои внутренние интересы выше внешних, общественных. Основное острие Французской революции было направлено не столько против сословности дворянства и духовенства, сколько против корпоративности тогдашней буржуазии.

Сталин всеми способами боролся против клановости и корпоративности. При нем коэффициент корпоративности был самым низким за весь период существования Советского государства. Кадры подбирались с позиций профессиональной пригодности [3, с. 81]. Этим можно объяснить репрессии против «старой гвардии» партии и военной элиты [10, с. 93-94]. Тем самым, подчеркивался приоритет интересов народа, нации. Корпоративность военной элиты была характерна для многих СТГ – Китая, Турции, Пакистана, Сербии, латиноамериканских стран.

Процесс кланизации, который начался в 90-е годы на Украине, в настоящее время еще больше усилился. Автор считает, что первичной причиной поражения режима Януковича во время второго Майдана была кланизация партии Регионов, которой воспользовались противостоящие ему олигархи. Процесс кланизации новоявленной партии «Слуга народа» произошел в течение года.

Кланизация характерна (в той или иной степени) для всех СТГ. В России в 90-е годы кланизация, во всех сферах общества, «расцвела пышным цветом». Последующая борьба с этим явлением привела к тому, что кланизация попросту ушла в «глубокое подполье».

Здесь нужно иметь в виду очень важный момент. В России, также как и в других СТГ, нет полноценной политической системы, также как и экономической. В обоих случаях мы имеем своеобразные уклады, которые, в отличие от системы, не имеют потенциала развития. В обеих сферах действуют не столько объективные политические и экономические законы, сколько клановые.

То, что партия «Единая Россия» имеет сформировавшуюся клановую структуру, которая пока находится больше в потенциально состоянии, не вызывает сомнения. Действуют объективные законы. Следует учесть, что данная организация является своеобразным фундаментом политической системы России. Тот факт, что В. В. Путин оказывает огромное на нее влияние, имеет свои плюсы и минусы. В случае ухода его с политической арены или кризисной ситуации в государстве, вся эта клановость вылезет наружу, в том числе и в экономической сфере, со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Здесь необходимо обратить внимание на очень важную закономерность. Если возникает какое-либо явление, угрожающее безопасности социально-политической (экономической) системы и на него не обращают должного внимания, оно рано или поздно проходит «точку невозврата», увеличиваясь в объеме, автономизируясь и структурируясь. Появляется деструктивная система, которая развивается уже по своим внутренним законам и главное – имеет значительный регенерационный потенциал. Если вначале проблему можно решить «малой кровью», то после перехода «точки невозврата» уже «большой». Однако имеет место и вторая «точка невозврата», после которой появившуюся угрозу нельзя устранить даже «большой кровью». Все это обычно заканчивается разрушением существующей системы [11, с. 26].

### ***Библиографический список***

1. Агаев, Г.Ш. Прошлое, настоящее и будущее клановых сообществ Казахстана [Текст] / Г.Ш. Агаев // Вестник МГОУ. Сер. История и политические науки – 2012. – № 5. – С. 126 – 128.
2. Ачкасов, В.А. Этническая идентичность в ситуациях общественного выбора [Текст] / В.А. Ачкасов // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1999. – № 1. – С. 45 – 56.
3. Багдасарян В.Э. Властная идейная трансформация: исторический опыт и технология [Текст] / В.Э. Багдасарян, С.С. Сулакшин. – М.: Научный эксперт, 2011. – 344 с.
4. Борисова, Е. Роль неформальных институтов в управлении Казахстана [Текст] / Е. Борисова // Вестник Евразии. – 2002. – № 1 (16). – С. 28 – 47.
5. Васильев, А.М. История Саудовской Аравии (1745 – конец XX в.) [Текст] / А. М. Васильев. – М.: Классика плюс, 1999. – 672 с.
6. Васютин, С.А. Лики власти [Текст] / С.А. Васютин // Монгольская империя и кочевой мир. Кн. 2. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2005. – С. 56–71.

7. Ерофеева, И. Хан Абулхаир: полководец, правитель и политик [Текст] / И. Ерофеева. – Алматы: Санат, 1999. – 334 с.

8. Карсаков, И.Е. Политическая трансформация республики Казахстан в контексте смены политических элит [Текст] / А.Е. Чеботарев, И.Е. Карсаков. – Алматы: Центр «Альтернатива», 2009. – 126 с.

9. Кондорский, Б.М. Революционный период на Большом Ближнем Востоке [Текст] / Б.М. Кондорский // «Американские студии». Сборник докладов VI международной научной конференции. – Симферополь: КрФУ, 2017. – С. 89–102.

10. Кондорский, Б.М. «Революции» после революций («цветные революции» с позиций теории революционного периода) [Текст] / Б.М. Кондорский // История и современность. – 2018. – № 4. – С. 88–107.

11. Кондорский, Б.М. Историко-экономические и политико-идеологические предпосылки китайского проекта «Экономический пояс Шелкового пути» [Текст] / Б.М. Кондорский // Проблемы Дальнего Востока. – 2019. – № 3. – С. 21–28.

12. Кондорский, Б.М. Исторические предпосылки и основы внутренней и внешней политики современного Китая [Текст] / Б.М. Кондорский // Россия и Китай: история и культура. Сборник статей XII международной научно-практической конференции. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2019. – С. 237–245.

13. Кондорский, Б. М. Рецидивы архаических социальных институтов в рамках политических режимов постсоветских государств [Текст] / Б.М. Кондорский // История и современность. – 2019. – № 3. – С. 112–131.

14. Кондорский, Б.М. Роль этнического (традиционного) фактора в формировании общественно-правового сознания в государствах Центральной Азии [Текст] / Б.М. Кондорский // Евразия: государство и право. – 2019. – № 12. – С. 61–80.

15. Кондорский, Б.М. Использование теории революционного периода для глобального прогноза [Текст] / Б.М. Кондорский // VI Международный научный конгресс «Глобалистика 2020: Глобальные проблемы и будущее человечества». – М.: МГУ ФГП, 2020. – С. 402–407.

16. Кондорский, Б.М. Революционная концепция исторического развития [Текст] / Б.М. Кондорский // VI Международный научный конгресс «Глобалистика 2020: Глобальные проблемы и будущее человечества». – М.: МГУ ФГП, 2020. – С. 566 – 571.

17. Кондорский, Б.М. Теоретические основы социально-политических процессов в Тропической Африке [Текст] / Б.М. Кондорский // Сепаратизм в Африке: история, современность и перспективы. – М.: ИА РАН, 2020. – С. 36–59.

18. Кондорский, Б.М. К вопросу об истории государственности Украины [Текст] / Б.М. Кондорский // История и современность. – 2021. – № 1. – С. 54–81.
19. Липкин, А.И. Россия и Европа. Проблемы цивилизационной и национальной идентичности [Текст] / А.И. Липкин // Россия и Европа: вопросы идентичности. – М.: ИЕ РАН, 2008. – С. 103 – 113.
20. Наумов, А.О. Мягкая сила, цветные революции и технологии смены политических режимов в начале XXI века [Текст] / А.О. Наумов. – М.: Аргатак-Медиа, 2016. – 274 с.
21. Нечитайло, Д.А. «Аль-Каида» и «Арабская весна» [Текст] / Д.А. Нечитайло // Азия и Африка сегодня. – 2014. – № 1. – С. 22–26.
22. Оловинцов, А. Статус Руси в XIII–XVI веках. Тюрки или монголы? Иго или противостояние? [Текст] / А. Оловинцов. – М.: Алгоритм, 2018. – 432 с.
23. Прокофьев, А.В. «Цветные революции» на постсоветском пространстве в начале XXI в. на примере Грузии, Киргизии, Украины [Текст] / А.В. Прокофьев. – Казань: КазГУ, 2011. – 190 с.
24. Шнирельман, В. Арийский миф в современном мире. Т. 2. [Текст] / В. Шнирельман. – М.: Новое литературное обозрение, 2015. – 440 с.
25. Eisenstadt, S.N. Traditional Patrimonialism and Comparative Perspectives [Текст] / S.N. Eisenstadt. – London: Sage Publications, 1973. – 95 p.
26. Weber, M. Economy and Society. An Online of Interpretive Sociology [Текст] / M. Weber – Berkeley: University of California Press, 1978. – 1469 p.

***В.А. Коротенко***

Фонд «БИОМ» (г. Бишкек)

***И.А. Фукалов***

Французский Институт Исследований Центральной Азии (г. Бишкек)

### **УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ В КОЧЕВОМ ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ НА ПРИМЕРЕ КАРЛУКСКОЙ КОНФЕДЕРАЦИИ (ДЖАБГУЛИАТА)**

Первые сведения о карлуках известных под именем булак относятся к VII веку. В середине VII века в состав карлукского объединения входили три крупных племени – булак, чигиль и ташлык. Вожди карлукских племен носили титул эльтебер. В 742 году политическая гегемония в степях Монголии перешла союзу трех племен карлуков,

уйгуров и басмылов. Басмылы на короткое время возвысились, и их вождь стал каганом, но в 744 году уйгуры и карлуки разбили басмылов. В результате этих событий в Центральной Азии возникло новое государство – Уйгурский каганат (744–840 гг.). Глава уйгурских племен стал верховным каганом, вождь карлуков получил титул западного ягбу. Стремление к самостоятельности привело карлуков к тому, что они откололись от Уйгурского каганата. В середине VIII века между огузами и карлуками развернулось борьба за тюргешское наследство. В 766 году в руки карлукского дджабгу перешло все Жетысу с двумя ставками тюргешских каганов – Таразом и Суябом, так возникло Карлукское государство. Огузы, побежденные карлуками покинули пределы Семиречья и ушли на берега Сырдарьи. Карлукские племена начали политику завоевания новых земель, так в 766–775 годах карлуки захватили Кашгарию, а в конце VIII века распространила свое влияние на Фергану. В VIII–X вв. карлукские племена расселились на обширной территории Казахстана – от Джунгарского Алатау до среднего течения Сырдарьи, между озерами Балхаш и Иссык-Куль, в долинах рек Или, Чу, Талас, в отрогах Тянь-Шаня, в Исфиджабской области вплоть до средневекового города Отрар. В государстве карлуков насчитывалось 25 городов и поселений [1, с. 48].

С главенством карлуков связано возрождение государственности западнотюркских племен на новом витке истории тюркской Центральной Азии. Крупное племенное объединение, неоднократно упоминаемое в рунических надписях под именем уч карлук («три карлука»), появляется в китайских источниках уже в связи с событиями первой половины VII в. Кочевья в Джунгарии, Восточном Казахстане и на Алтае (включая Монгольский Алтай) в течение нескольких столетий оставались главной территорией карлукских племен. В середине VII в. карлуки активно проявляли себя в политической жизни Западнотюркского каганата, где они, кроме Джунгаро-Алтайского региона, контролировали Тохаристан. Согласно арабским источникам, владетель Тохаристана именовался то «ябгу тохаров», то «ябгу карлуков» [4, с. 29–33]. В 710 г. арабский завоеватель Средней Азии Кутейба ибн Муслим арестовал карлукского джабгу Тохаристана, и тот провел долгие годы в Дамаске, что не помешало его сыну занять отцовский престол. Восстание джунгарских карлуков на Черном Иртыше в 630 г. стало одной из причин гибели Западнотюркского Тон-ябгу-кагана. Известна также попытка подчинить эту группу карлуков, предпринятая в 647–650 гг. восточнотюркским

Чабыш-каганом, поднявшим восстание против Танской империи и обосновавшимся на Северном Алтае. Общей глава карлуков впервые упоминается орхонскими надписями под титулом эльтебер, который носили вожди крупных племенных объединений. Китайский источник отмечает, что обычаи карлуков такие же, как у других западных тюрков, а язык мало отличается от языков большинства из них. Характерной чертой языка карлуков было «джекание»: они произносили, например, «джабгу», вместо обычного для соседних тюркских племен «ябгу» [5, с. 15]. Титулатура карлукских правителей была довольно нетипична для правивших тюркских родов и династий, поскольку сакральные функции правителей Великой Степи захватили уйгуры, присвоив при этом сакральные функции тюркских династийных титулов. Карлукам приходилось довольствоваться невысокими титулами. Наименования тюркских правителей они сочетали с согдийскими титулами, а также брали привнесенные. Особенно стоит отметить титулы «ялан-шах», «ийнал-тегин», «манака», «тебин-барсхан», «кутегин». Данная титулатура свидетельствует о метаниях карлукских правителей в сакральной сфере титулов владык. За неимением возможности использовать привычную для тюрков титулатуру с ее сакральными механизмами, отнятую уйгурами, карлуки прибегали к симбиозу и мимикрии самых различных властных титулов. Сакральность власти при этом ослабевала, что особенно ухудшалось неимением у карлуков правящего рода как Ашина или Ягларак [6, с. 27–29].

Оставаясь в сфере политического влияния восточно-тюркских каганов с конца VII в., карлуки не смирились с утратой независимости. Только в первой четверти VIII в. Бильге-каган и Кюль-тегин трижды участвовали в боях с мятежными карлуками, а в надписи их полководца Кули-чора Тардушского рассказано о поражении тюрков в жестокой битве на р. Тез (в Северо-Западной Монголии)[7, с. 16–22].

Участвуя в коалиции с басмылами и уйгурами, а затем враждуя со своими бывшими союзниками, глава карлуков принял титул джабгу, который носили правители западного «крыла» тюркских каганатов. Потерпев поражение, карлуки, согласно надписи уйгурского Элетмиш Бильге-кагана, «в год Собаки (746 г.), замыслив измену, бежали. На запад, в страну Десяти стрел, они пришли». Элетмиш правильно оценил обстановку. Уже в следующем году карлуки, в союзе с токуз-татарами, вновь сражались с уйгурами. Однако, быстрое изменение военно-политической ситуации между Сыр-Дарьей и Алтаем заставило

карлуков на время забыть о соперниках на востоке и противостоять новому врагу [8, с. 105].

Воспользовавшись фактическим распадом Тюргешского каганата после гибели Сулука, танская администрация западного края постепенно подчинила своей власти Семиречье, а имперская армия продвинулась на рубеж Сыр-Дарьи. В 740 г. китайскими войсками был захвачен и разграблен Тараз; правившая там тюргешская династия Кара Чоров физически истреблена. В Семиречье появляется китайский ставленник «хан десяти стрел» Ашина Сянь, но в 742 г. он был убит в Кулане. В 748 г. китайский экспедиционный корпус захватил и разрушил столицу западнотюркских каганов Суяб, а в 749 г. китайская армия взяла Чач. Истребление тюргешских родов во время междоусобиц и войн с Китаем расчистило дорогу карлукам, сделав их на время хозяевами в Средней Азии, но при этом поставив меж двух огней – войсками Танского Китая и халифата Аббасидов [9, с. 68–72]. Даже если Ашина младшей ветви продолжали править своими племенами, подтверждение это без сомнения преувеличение: уже цитированный текст Гардизи представляет карлуков как наследников каганской династии (Хāqānīān). Питер Голден уточняет что тюркские каганы ставили в качестве главы карлуков эльтебера, как правило выбранного из Ашина. На границах мусульманского мира память о старой династии сохранялась и через этих карлукских посредников память об Ашина крепко держалась вплоть до X века.

Наконец среди уйгуров Карабалгасунская надпись, возведенная 70 лет после победы над Ашина, все время объявляет что именно эта победа над последними дала власть уйгурам и таким образом говорит о престиже, оставшемся связанным с сакральным кланом.

Противодействующие армии сошлись на р. Талас в июле 751 г., несколько дней не решаясь вступить в битву. На пятый день противостояния в тыл китайцам внезапно ударили карлуки, и тогда атаку с фронта начали арабы. Танская армия, неся большие потери, дрогнула и обратилась в бегство. Конвой Гао Сяньчжи с трудом проложил ему дорогу среди охваченных паникой бегущих воинов.

Своим участием в Таласской битве карлуки не испортили отношений с танским двором. Уже в 752 г., после шестилетнего перерыва, в имперскую столицу Чанань прибыло посольство карлукского джабгу. Причиной столь быстрого восстановления связей стало тревожившее обе стороны усиление уйгуров. В том же году карлуки

возобновили войну с уйгурами. Ябгу все еще рассчитывал занять каганский престол в Отюкенской черни, захваченной Яглакарами традиционной ставке повелителей кочевых народов Центральной Азии. Надежды джабгу были небезосновательны – его союзниками стали енисейские кыргызы, басмылы и тюргеши, а оставшиеся в Хангайских горах после 744 г. карлукские племена были особенно опасны для Элетмиша [10, с. 161].

Война, с переменным успехом, длилась более двух лет и велась в центре уйгурских земель. С огромным трудом уйгурскому кагану удалось одолеть своих противников, действовавших слишком разобщенно, чтобы победить.

Последствия войны имели немалое значение для будущего карлуков. Отюкенские карлуки подчинились Элетмишу и приняли поставленного им тутука (управителя). Карлукский джабгу окончательно оставил надежды на каганат и прекратил войну за тюркское наследство. Отныне все его устремления были направлены на овладение Семиречьем и закрепление в Джунгарии и в городах Таримского бассейна. Впрочем, и здесь он потерпел неудачу – в 756 г. уйгуры принудили к подчинению джунгарскую группу карлукских племен. Итогом войн против Китая и Уйгурского каганата стало закрепление карлуков в регионе Семиречья. Оставив себе титул джабгу, карлукский владыка смирился с фактом своей слабости и продолжил борьбу за расширение сфер влияния Карлукского Джабгулиата. К этому времени арабы усилили натиск на Среднюю Азию, стремясь получить контроль как над торговыми путями, так и обратить местное население в ислам. В 806 г., когда вспыхнуло антиарабское восстание в Мавераннахре, карлуки оказали поддержку восставшим. В начале IX в. карлуки потерпели поражение в результате арабского похода 812 г. В середине IX в. после падения Уйгурского каганата карлукские джабгу приняли титул кагана. Принятие данного титула не сделало карлуков величественнее, наоборот – во время Кыргызского Великодержавия карлукские каганы все больше теряют сакральный статус присущий титулу «каган» [11, с. 271]. Территория господства карлуков охватывала земли Семиречья и восточной части Сырдарьинской области. Если обратить внимание на сведения источников, то это были в точности территории тюргешей, занимаемые ими до прихода карлуков. Если определять территорию расселения тюргешей, то по Гардизи в область тюргешей «надо идти из Невикета в Пянджикет. рядом с ним находится



селение Зекет...по левую сторону от этого селения есть три других, между ним и селением Суяб. Дихкан Суяба – брат Пейгу, правящий вместе с представителем последнего. Это селение находится вблизи горы. Другое селение называют Хут-Куял; оно отстоит на 1 фарсах от первого; оно выставляет 5 000 вооруженных; дихкана его называют Баглила; он по происхождению тюргеш и живет в степи.» [3, с. 61–62]. В 893–94 гг. Исмаил Саманид захватил Тараз и обратил главную церковь в мечеть. Во все времена Тараз сохранял свое значение как центр торговли. И до обращения города в ислам здесь шла торговля между тюрками и мусульманами. Дальше Таласа мусульмане обыкновенно не заходили, так как страна была занята кочевниками-карлуками [4, с. 33]. К X в. власть карлуков в Семиречье значительно ослабла. Изначально в Карлукском каганате не существовало твердой центральной власти. Она была разделена между отдельными владельцами областей, номинально признававших власть карлукских джабгу. Нередко владельцами оседлых районов были представители кочевой знати. Таким образом, можно отметить, что часть поколений дулу признала власть карлуков, другая часть конфедерации дулу проживала в Илийской долине и в Джунгарском Алатау. Та часть конфедерации племен дулу, принявшая власть карлуков, участвовала в событиях государства Карлукский каганат. Карлуки упоминаются как союзники киргизов. Карлуки как и тюргешы имели давние родственные связи с киргизами. Киргизы, боровшиеся за власть с уйгурами, в своей борьбе опирались на западных союзников. Исследователи отмечали сохранение этнических групп тюргеш, аз, карлук и кыргыз и в IX–XII вв. на Алтае. Также скорее всего карлуки наследовали титулатуру правителей сразу от трех народов: тюргешей, кыргызов и уйгуров, переплетя ее со своей основной сакральной титулатурой. Смешение таких титулов как инанч, тегин, йинал лишь свидетельство слабой власти. Во главе отдельных владений или городов стояли фактически независимые правители, лишь номинально признававшие власть карлукского джабгу. Ал Хорезми, давший толкование тюркским титулам, писал, что «царь карлуков назывался джаббуйя. Йинал-тегин – это наследник джаббуйи, и у каждого предводителя тюрок – царя или дехкана – есть йинал, то есть наследник» [12, с. 219].

О самостоятельности некоторых племен свидетельствуют упоминание титулов их правителей. Правитель Тараза именовался айласом, г. Суяба – бывшей когда-то столицей тюргешей – ялан-шахом. Правители

карлукского племени лабан, а по словам О.Караева и племени тухси носили титул кутегин. Они имели свои военные отряды и могли противостоять врагу [13, с. 115]. Даже получив титул кагана карлукский джабгу не мог быть полным властителем карлукских родов, тенденция ослабления центральной власти, начавшаяся еще при тюргешах, окончательно оформилась при карлуках. Сакральные механизмы, выработанные еще в VI веке уже не могли работать как раньше, мимикрия и симбиоз с различными вливаниями также оказались безуспешными. Большую роль сыграло также военное противостояние с арабами, которые неизменно громили силы карлуков и совершали захваты последних карлукских городов, вытесняя их на север. К тому моменту ситуация в Центральной Азии стала меняться к худшему для тюрков положению. С востока пришли кочевники – кидани, которые ослабили Кыргызский каганат, северные соседи карлуков – кимаки фактически столкнулись с теми же проблемами ослабления центральной власти. У основной массы населения джабгулиата стало возникать ощущение слабости власти, потери небесного дара – «кута». Власть в Карлукском джабгулиате уже не являлась предельно сакрализованной. Ушли те времена, когда личность кагана была в ореоле «Небесной харизмы». Даже принятие карлукским джабгу титула каган не изменило этого положения дел в государстве. Как государство кимаков, Карлукский джабгулиат был сильно разрозненным союзом племен, джабгу фактически правил лишь своим кочевьем, возможно являясь третейским судьей на спорах между родами карлуков. После разгрома тюргешей и окончания Кыргызского Великодержавия карлуки не сумели взять контроль над Центральной Азией, даже вступив в эфемерный союз с кимаками. Постоянная борьба с арабами и Китаем ослабила и без того непрочную власть джабгу. Как таковой сакральной сущности власть джабгу уже не несла, слишком велики были неудачи карлуков, начиная с середины IX века, отсутствовала необходимая консолидация племен и родов. Сакрализация власти требует не только легитимной власти правителя, но также и его личной харизмы, упорства в войнах и объединении родственных племен под своей властью. Это присутствовало у тюрков, тюргешей, кыргызов и уйгуров, но фактически отсутствовало у карлуков. На начальном этапе джабгу восприняли старый механизм сакрализации власти, но уже после поражений от уйгуров, а затем от экспансии арабов джабгу карлуков уже не могли иметь столь высокий уровень сакральности власти, какой имели к

примеру каганы тюргешей. Слабый контроль над родами и неспособность удерживать основные ветви торговых путей, потеря городов, столь необходимых кочевникам совершенно загубила статус карлукских правителей. Лишь принятие ислама и исламской сакрализации позволила карлукским племенам чигил и ягма выйти на новый уровень государственного строительства и сакрализации власти в Караханидском каганате.

Уже с IX века все больше тюрков начинают принимать ислам, который все более укреплялся в Средней Азии не только военным, сколько путем проповедников. Карлукский джабгулиат фактически стал последним тюркским государством основанным на сакрализации власти установленной в Великом Тюркском Каганате. При этом сакральный институт правителя настолько ослаб, что уже не мог фиксировать статус правителя, тем самым это обрекло джабгу карлуков на исчезновение. Ислам, пришедший в Среднюю Азию, и его властные механизмы, чуть позже использованные Караханидами поставили точку в истории сакральности власти у карлуков.

### **Библиографический список**

1. Материалы по истории киргизов и Кыргызстана: Извлечения из китайских источников II в. до н. э. – XVIII в. [Текст] / сост. К. Джусаев – Бишкек, 2003. – Т.2. – 260 с.
2. Ибн Хордадбех. Книга путей и стран [Текст] / Ибн Хордадбех // пер. с араб. Н. Велихановой. – Баку: Элм, 1986. – 427 с.
3. Извлечения из сочинения Гардизи «Зайн ал-ахбар» [Текст] // В.В. Бартольд Сочинения в 9-ти томах. – М.: Наука, 1973. – Т.VIII. – С. 23–63.
4. Бартольд, В. Отчет о поездке в Среднюю Азию с научной целью [Текст] // В.В. Бартольд. Сочинения в 9-ти томах. – М.: Наука, 1966. – Т. IV. – С. 21–95.
5. Сыздыков, С.М. Қарлұқ елінің қалалары [Текст] / С.М. Сыздыков // Қазақ тарихы. – 1994. – № 6. – С. 13–19.
6. Жолдасбаев, с. Материальная культура казахов XV–XVIII вв. (по археологическим данным) [Текст] / С. Жолдасбаев: автореферат диссер. на соискание уч. ст. канд. ист. наук. – Алма-Ата, 1975. – 32 с.
7. История Казахстана в арабских источниках. Арабские географы и путешественники IX–XII вв. [Текст] / вступительная статья, перевод с арабского, комментарии, тексты и факсимиле Б.Е. Кумеков, Р.Б. Кумекова. – Алматы: Дайк-Пресс, 2010. – Т. 2. – 128 с.
8. Байпақов, К. Ұлы Жібек жолы және орта-ғасырлық Қазақстан [Текст] / К. Байпақов, Ұ. Нұржанов. – Алматы: Қазақстан, 1992. – 204 б.

9. Петров, К.И. Очерки социально-экономической истории Киргизии VI–начала XIII в. [Текст] / К.И. Петров. – Фрунзе: Илим, 1981. – 234 с.
10. Бичурин, Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена [Текст] / Н.Я. Бичурин. – Алматы: Жалын баспасы, 1998. // [Текст] – Т.1. – LLXIV. – 390 с.
11. Бартольд, В.В. Статьи и рецензии. Н.А. Аристов, Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности (1897) [Текст] // В.В. Бартольд Сочинения в 9-ти томах. – М.: Наука, 1968. – Т.5. – С. 266–280.
12. Абу Наср Мухаммад ибн Абд ал-Джаббари ал-Утби. Тарих-и Йамини (Десница державы) [Текст] // Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX в. – Ташкент: Фан, 1988. – С. 24–57.
13. Караев, О. История Караханидского каганата (X–XIII вв.) [Текст] / О. Караев. – Фрунзе: Илим, 1983. – 301 с.
14. Бируни, А. Избранные произведения. [Текст] / А. Бируни. – Ташкент, 1957. – Т. I. – 657 с.
15. Бичурин, Н.Я. (Иакинф). Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена [Текст] / Н.Я. Бичурин. – Алматы, 1998, – Т. 1. 390 с.
16. Зуев. Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии [Текст] / Ю.А. Зуев. – Алматы, 2002. – 338 с.
17. Караев, О.К. Арабские и персидские источники IX–XII вв. о киргизах и Киргизии [Текст] / О.К. Караев. – Фрунзе, 1968. – 103 с.
18. Кляшторный, С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи / [Текст] / С.Г. Кляшторный // Проблемы востоковедения. – 1959. – №5. – С. 162–169.
19. Кляшторный, С.Г. Согдийская надпись из Бугута [Текст] / С.Г. Кляшторный, В.А. Лившиц // СНВ. – 1971. – Т. X. – С. 121–146.
20. Кычанов, Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров [Текст] / Е.И. Кычанов. – М., 1997. 319 с.
21. Литвинский, Б.А. Буддизм [Текст] / Б.А. Литвинский // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М., 1992. – С. 427–507.
22. Литвинский. Б.А. Манихейство [Текст] / Б.А. Литвинский // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М., 1992. – С. 508–532.
23. Сухэбатар, Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии [Текст] / Г. К. Сухэбатар // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск, 1978. – С. 62–67.

## **СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

***С. Дж. Атдаев***

Институт истории и археологии Академии наук Туркменистана  
(г. Ашхабад)

### **ТРАДИЦИОННЫЕ СПОСОБЫ ПОДБОРА МЕСТНОСТИ, ПОДХОДЯЩЕЙ ДЛЯ НОВОГО ПОСЕЛЕНИЯ, У ТУРКМЕН**

*Чистые воды текут неизменно,  
Дышит покоем благая земля.  
Здесь поселиться дано несомненно,  
Дом возвести, посадить тополя.*  
(С.А.)

Тема, посвященная поселениям и видам жилищ у туркмен, довольно подробно описана в научной литературе. Однако, как определялся сам выбор местности и какие требования к нему предъявлялись, остался без должного внимания и освещения. Мы попытаемся, по возможности, в общих чертах обрисовать эту проблему, и определить основные требования и рекомендации данной задачи.

Обнаружение местности, годной для проживания, всегда являлось важным и первостепенным моментом для оседания на новом месте. Более тщательно стоял вопрос с определением конкретного местоположения для возведения жилища. Подобная традиция, состоящая из конкретного набора требований и пожеланий, уходит своими корнями в глубокую древность. При возведении жилых объектов и различных зданий бытового назначения, предки туркмен очень щепетильно относились к расположению будущей постройки. Место – это непременно

должно было быть чистым, удобным и подходящим к требованиям социального проживания.

Сама процедура выбора пространства включает в себя такие требования как: выявление ландшафтных особенностей местности и выбор конкретного места под строительство жилья. В основе подобных представлений лежат всегда хозяйственно-бытовые и социально-экономические соображения. Самыми удобными для проживания считались земли вдоль крупных рек. Жители пустынных районов старались, по возможности, быть ближе к водным источникам. Плодородные долины предгорных районов служили щедрыми пастбищами для скота. Зимние поселения предпочитали располагать в небольших долинах, хорошо защищенных от ветров горами. Растущий в горах лес, служил материалом для строительства жилищ, хозяйственных построек, а также использовался в качестве топлива. Летние поселения, наоборот, размещались на более открытых пространствах, где ветер был необходимым условием для успешного содержания скота.

Если заглянуть в истоки данного вопроса, то можно упомянуть эпическое произведение тюрок «Книга моего деда Коркута», где описан своеобразный способ выбора места под будущее жилье. После того как джигит женился, ему следовало, по заведенному обычаю, выпустить стрелу. Там, где падала стрела, ставили новый шатер [5, с. 38]. В быту же, все происходило намного прозаично и основательно. Подобные решения принимались не спеша. У туркмен, на первом этапе переселения, новые земли осваивались группой неженатой вооруженной молодежи.

Важным условием было, конечно же, наличие плодородной почвы и водных источников [12, р. 35]. В качестве примера удобно будет вспомнить исторический труд «История переселения салыров», повествующая о перекочевке части туркмен в Китай в конце XIV в. Покинув пределы Самарканда, переселенцы забрали с собой определенную меру священной земли и воды. Прибыв на новые земли, туркмены-салыры повсюду сравнивали взятые с собою образцы с весом местной земли и воды. Когда же они достигли местности Отузтаг, вес священной земли и воды сравнялся с весом местной земли и воды. Это был добрый знак, и туркмены решили здесь осесть [9, с. 122].

Согласно туркменским преданиям, раньше, чтобы определить удачное место для поселения, устраивали особую процедуру. В землю вкапывали кол, на который закрепляли кувшин с водой и кусок сырого

мяса. По истечении нескольких дней, старейшины посещали это место для проверки. Если вода и мясо было испорченным, то это место считалось непригодным и его покидали.

Для определения конкретного участка для постройки жилища нередко использовали поведение животных и насекомых. К примеру, считалось, что собака имеет особое чутье и безошибочно определяет хорошее качество данного участка. В ходе археологических исследований на средневековом памятнике Шехрислам (IX–XVI вв.), проведенных в 2018 г. сотрудниками Института Истории и археологии Академии наук Туркменистана, было вскрыто несколько жилых помещений. Примечательно, что пороги ряда домов были выложены из жженого кирпича, на которых были выдавлены следы собак, предположительно местной породы алабай (см. фото). Это служит явным указанием на культовое назначение подобных отпечатков. Аналогичные следы собак на сырцовых кирпичах обнаружены также в Мерве, в ходе раскопок на крепости Эрк-кала, в помещении № VI (II–III в.) [10, с. 83].



*Рис. 1. След собаки на жженом кирпиче. Шехрислам. IX–XVI вв.*

При выборе нового места прибегали и к помощи лошади. Если животное начинало активно разгребать землю копытами, это считалось хорошим знаком. Этому животному приписывали сакральную магическую силу. Веревкой, сплетенной из лошадиных волос, часто окружали место стоянки, дабы обезопасить себя от змей. Верилось, что дом, у порога или над дверью которого прибита подковка, недоступен для злых духов. Эту традицию отмечал в своих наблюдениях корреспондент британской газеты *"Daily News"* Эдмонд О'Донован (1844–1883), побывавший в Мерве в начале 1881 года [13, р. 141].

«Дар» лошади определять удачное место использовали и мастера колодезного дела. По воспоминанию научного работника К.Ю. Борков-

ского, находившегося в Туркестане в составе фольклорно-этнографической группы на заре XIX века, туркмены, прежде чем начать рытьё колодца в песках, рядом привязывали коня. Дело в том, что животное могло чуть опасность, когда сыпучий грунт внезапно мог обвалить стены колодезной ямы [11].

После возведения жилища, его украшали различными амулетами. Популярен был образ петуха, который считался символом огня и был связан с домашним родовым очагом. Шелковое или ковровое изображение петуха, закрепляли снаружи к остову (*туйнуку*) юрты. Назначение этого образа всегда была одна – уберечь от несчастий, принести в жизнь покой и стабильность. Иногда устанавливали фигурку павлина, так как, по поверью, эта птица охраняла рай. К тому же, юрту часто украшали перьями. Художник и топограф Анри Гулибеф де Блоквиль, волею судеб оказавшийся в 1861 г. в Мерве, писал, что на новоселье стены юрты «украшают лоскутками шелковой или бумажной материи различных цветов и прикрепленных к ним перьев, служащих для украшения стены, и развешенных нарочно так высоко, чтобы, можно было достать их не иначе, как припрыгнув» [3, с. 25].

Дом оберегали и другие амулеты. О'Донован отмечал, что туркмены подвешивали в юртах пару вывернутых наизнанку и прокопченных овечьих шкур овец. Горловые отверстия были широко раскрыты посредством четырех пересекающихся палочек. Шкуры эти назывались *туник* (С.А. *tünek* – конура, клетушка). Назначение этих таинственных предметов О'Доновану, несмотря на его многочисленные расспросы, узнать не удалось [13, р. 141]. О'Донован также подметил, что недалеко от дверного проема был закреплен войлочный кармашек для получения даров блуждающих духов [13, р. 141]. Подобные предметы являлись признаками сакрализации «хозяина юрты».

Амулетами являлись и клыки кабанов. Обычно они встречались в домах охотников. В представлении восточных народов кабан всегда имел двоякое понимание. С одной стороны, это животное считалось запретным. Посетивший в XIX веке земли туркмен венгерский исследователь Арминий Вамбери (1832–1913) писал: «даже если самый благочестивый мусульманин умирает от ран, нанесенных кабаном, он попадает на тот свет нечистым «неджис», и его не может очистить пятисотлетнее пребывание в чистилище» [1, с. 39]. С другой стороны, клык кабана



«гапан диш» являлся символом оборонительной силы, и употреблялся в качестве амулета от злых сил и дурного глаза.

Более требовательное отношение, в силу историко-религиозных традиций, сложилось в отношении домашней свиньи. Эта скотина считается нечистой «*харам*» и ее присутствие на прилегающей к жилищу территории не приветствовалось. Примером могут служить события, происходившие в степных районах Северо-Восточного Кавказа в 20-х годах XX в. В докладной записке председателя Комиссии по обследованию Туркменского района К.А. Курджиева говорится: «Русские крестьяне, всякими способами вытесняли туркмен из их аулов, причем обычным приемом был такой: несколько крестьян закупали у туркмен дворы с постройками за бесценок, пользуясь голодом, а затем, вселяясь в аул, обычно разводили свиней, а туркмены, не перенося, как истые мусульмане, близости сожительства свиньи, оставляли свои дворы и переселялись в другой туркменский аул... Таким путем вытеснены совершенно пять аулов... Туркмены не пытаются получить с крестьян не только за отдельные дворы с постройками, но совершенно бесплатно оставляют очень ценные постройки, как например в Муса-Аджинском ауле» [4, с. 14].

Помимо безупречной «чистоты», земля должна была быть свободной от всякого рода паразитов. Отведенный для жилья участок, и прилегающая к нему территория, предварительно выжигался огнем. Описание этого приема мы видим в записках русского естествоиспытателя и путешественника XIX века Г.С. Карелина (1801–1872). Обследовавший, в сопровождении нескольких туркмен, восточное побережье Каспийского моря, его отряд остановился на Буинских островах, где: «Мы выбрали для палаток песчаное высокое место, зажгли прежде окрестные сухие растения и выжив из нор всех змей» [8, с. 56].

Выбор будущего жилища часто сопровождался обрядом кругового обхода. Временные стоянки туркмены окружали веревками, сплетенными из верблюжьей шерсти. Считалось, что такая шерсть была способно оградить не только от змей и скорпионов, но и от злых духов. Чтобы в семье был достаток и благополучие, туркмены обводили вокруг дома корову, так как считалось, что это животное приносит счастье. Обход вокруг жилища применялся и во врачебной практике [2, с. 111].

Туркмены, оседая на новые участки, непременно расчищали их от кустов и сорняков, дабы обезопасить себя от всякого рода насекомых и мошкары. Исследователь А. Бёрнс (1805–1841), посетивший в начале 30-х

годов XIX в. туркменские селения, расположенные невдалеке от берегов Мургаба, отмечал: «кустарники вокруг кочевья были вырублены почти на милю во все стороны». И хотя сам путешественник объяснял это действие тем, что «они собственно уничтожены были потребностью топлива» [7, с. 42], мы, однако, больше склонны полагать, что осуществлялось все это исключительно с целью нахождения на отдаленном расстоянии от непрестанно досаждающей мошкары.

Согласно древнему 12-летнему циклическому календарю туркмен, год барса проходил под знаком энергии и олицетворял мощь земли. Когда подбирали удачное место для жилища говорили: «Пусть это место будет благополучным для Вас». Если место было определено удачно, то считалось, что оно заряжено благой энергией «гунт». В таком случае, в семье будет много детей, и все будут здоровы. Такой дом считался гостеприимным. Люди говорили: «Счастье живет в радушном доме». Если в семье часто умирали, то юрту обычно сдвигали в сторону, а иногда даже меняли место, говоря обычно: «не повезло с местом поселения» [6, с. 155].

Сборка юрты обычно производилась силами женщин [13, р. 139]. Возведение жилища у туркмен начиналось только в так называемые «счастливые дни». Понятие об «удачном» (*сэхетли гун*) и «неудачном» (*сэхетсиз гун*) днях было связано прежде всего с движением мнимой звезды (*йылдыз*) и днями недели. Обычно человеку, незнающему удачные числа, с упреком говорили: «Если не знаешь всех удачных чисел месяца, тогда запомни числа 7, 17 и 27». В пятницу (*джума, анна*) не полагалось перекочевывать на новое место, устанавливать юрту, переселяться в новый дом. Туркменская поговорка гласит: «Джумада гечме, шенбеде бичме» («В пятницу нельзя переезжать, а в субботу – кроить»). Если все-таки возникла необходимость переехать в пятницу или другие «неудачные» дни, то можно было отправляться в путь, пообещав пожертвовать Звезде-бабушке одну лепешку («Сэхетсиз гун бир ере гечжек болсан, Йылдыз мамамын, елына бир коке айытмалы») [6, с. 159]. Учитывалось также расположение звезды Зохре (планета Венера). Согласно лунному календарю Хиджры, звезда эта постоянно перемещалась, а 8 и 9 числа каждого месяца располагалась под землей. В эти дни запрещалось возводить дома.

Выбирая место для установки новой юрты, на землю сыпали соль, которая должна была защитить хозяина от неудач, бед и сглаза. Почитание юрты выражалось в том, что при входе в нее полагалось здороваться. Туркмены объясняли это тем, что в их юрте, якобы живут духи предков, которых следует приветствовать при входе.

После возведения нового дома хозяин устраивал угощение «той», сопровождавшееся национальными играми. Новоселье производится, когда юрта еще не покрыта войлоком. Непосредственно в кибитке организовывали соревнование, когда к остову юрты подвешивали платки. Парни по очереди подпрыгивали, чтобы достать платок и получить его в подарок. Участники желали хозяину счастливой жизни в новом доме. Молодые женщины и девушки качались на веревке, привязанной обоими концам к верхней части юрты. Гулибеф де Блоквиль так описывал новоселье: «Самые ловкие из гостей стараются сорвать с верху шатра лоскутки материи и перья. После этого начинается борьба, скачка, стрельба в цель из ружей или пистолетов на всем скаку. После обеда все садятся пить чай и слушают музыку» [3, с. 25].

Со временем новые места обживались большим количеством жилищ и образовывались более крупные поселения. Для охраны территории сооружались укрепления – *гала*. Крепости возводились совместными усилиями, где каждое племя выделяло определенное количество людей. Работы организовывались местными ханами, в честь которых и назывались крепости: к примеру, крепость Ораз Яглы-хана (текинский род Гараахмет) или крепость Аннагулы Яглы-хана (текинский род Гараахмет) и т.д.

Выбор места под строительство жилища, включал в себя определенный набор требований. Эти положения были направлены на обеспечение нормальных условий проживания и отвечали повседневным бытовым запросам общества. Подобные наставления-инструкции прочно осели в сознании народа, приняли черты культурно-прикладного наследия и, впоследствии, обросли элементами поучительных поверий и примет.

### **Библиографический список**

1. Вамбери А. Путешествие по Средней Азии [Текст] / А. Вамбери. – М.: Восточная литература. 2003. – 175 с.
2. Аздаев, С.Дж. Круговые обходы в обрядовой практике туркмен [Текст] / С.Дж. Аздаев // Народы и религии Евразии. – 2021. – № 3. – С. 107–127.

3. Блоквиль, Г. Четырнадцатимесячный плен у туркменцев [Текст] / Г. Блоквиль // Всемирный путешественник. – СПб: Типография товарищества «Общественная польза». – 1867. – Том. II. Год 1. Вып. 32. – С. 17–29.
4. Карпов, Ю.Ю. Борьба плуга и овцы. Некоторые аспекты колониционных процессов в степных районах Северо-Восточного Кавказа в новейшее время [Текст] / Ю.Ю. Карпов // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 11. – Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 2011. – С. 7–30.
5. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос [Текст] / перевод ак. В.В. Бартольда. Издание подготовили В.М. Жирмунский, А.Н. Кононов). – М.–Л.: Издательство Академии Наук СССР, 1962. – 299 с.
6. Оразов, А. Некоторые верования и обряды туркмен, связанные с юртой XIX – начало XX века [Текст] / А. Оразов, Д. Чарыев // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. – М.: Наука, 2000. – С. 154–164.
7. Путешествие в Бухару: рассказ о плавании по Инду от моря до Лагора с подарками великобританского короля и отчет о путешествии из Индии в Кабул, Татарию и Персию, предпринятом по предписанию высшего правительства Индии в 1831, 1832 и 1833 годах лейтенантом Ост-Индской компанейской службы, Александром Борнсом, членом Королевского общества. Часть третья. [Из 3-х частей] [Текст]. – М.: Издание И.В. Голубкова. В Университетской типографии. 1849. – 628 с.
8. Путешествия Г.С. Карелина по Каспийскому морю [Текст] // Записки императорского русского географического общества. По общей географии. – СПб: 1883. – Т. 10. (под редакцией М.Н. Богданова). – 497 с.
9. Тенищев, Э. Р. Саларские тексты [Текст] / Э.Р. Тенищев. – М.: Наука, 1964. – 142 с.
10. Усманова, З.И. Эрк-кала (по материалам ЮТАКЭ 1955–1959) [Текст] / З.И. Усманова // Труды Южно-Туркменистанской археологической комплексной экспедиции. – Ашхабад: Изд. АН Туркменской ССР. 1963. – Том XII. Материалы по археологии Мерва. – С. 20–94.
11. Эбердыев, А. Ахалтекинский конь – живая палитра красоты [Текст] / А. Эбердыев // Нейтральный Туркменистан. 9 апреля 2021 г.
12. Curtis, W.E. Turkestan: The Heart of Asia [Текст] / W.E. Curtis. – New York: George H. Doran Company, 1911. – 342 p.
13. The Merv Oasis travels and adventures east of the Caspian during the years 1879-80-81, including five months' residence among the Tekkés of Merv by Edmond O'Donovan special correspondent of the «Daily news» [Текст]. Vol. II. – New York: G. P. Putnam's Sons. 1883. – 500 p.

**А.Ю. Быков**

Сингапурская академия корпоративного менеджмента (г. Москва)

### **ЭТНО-СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА КАЗАХСКОГО ОБЩЕСТВА XVII–XVIII ВВ.**

В условиях аридной зоны Евразии в течение длительного этапа исторического развития экстенсивное скотоводство было единственно возможным способом освоения ойкумены. Генезис номадизма сопровождался сложением и консервацией потестарной структуры, своеобразных социальных отношений и менталитета, а также развитием своеобразной внутриэтнической системы.

Казахское общество было структурировано по кровнородственному, генеалогическому принципу, выразившемуся в существовании родоплеменной и жузовой организации. Казахский этнос представляет собой сложную иерархичную этническую систему. Высшую ступень таксономической иерархии занимают жузы, племенные объединения и племена. Вопрос о причинах и времени сложения жузовой системы является в науке дискуссионным. Наиболее обоснованной представляется точка зрения В.П. Юдина, считавшего, что жузы возникли не позднее начала XVII в., когда их существование фиксируется письменными источниками. Первое достоверное упоминание о казахских жузах относится к источникам, датированным 1616 г. [22, с. 14–57]. Нижний таксономический уровень занимают аул и большая патриархальная семья (с учетом многоженства). Центральным звеном, связывающим верхний и нижний таксономические уровни, является род.

В исторической литературе нет единого понимания термина «казахский род». В частности, в российской историографии утвердилось очень широкое толкование этой категории. Родом называют такие объединения, как аргын, кыпчак, байулы, шапрашты, ысты. Как показывают этнологические исследования, вышеназванные этнические единицы являются племенами, а байулы – даже союзом племен. В то же время, родом в отечественной науке называют и такие единицы, как каракесек, адай и т.д., которые соответствуют казахскому понятию «ру» (род). Мы будем рассматривать понятие род именно в последнем понимании.

Казахский род – явление историческое. Формирование родов, их дробление и исчезновение фиксируются как этнографическими,

так и письменными источниками. В основе образования новых родов лежит так называемая семипоколенная система родства (жетіру). Как показал современный казахстанский этнограф М.С. Жакин, в реальности жесткой семипоколенной системы не существовало, она могла быть восьми-, девяти- и т.д. поколенной системой генеалогического родства [3, с. 22–33]. Однако родственники до седьмого поколения всегда считались близкими, браки между ними запрещались, нарушение запрета каралось смертью. Таким образом, родовая система способствовала формированию полиструктурного кланового экзогамного этнического сообщества.

Трайбализм в казахском обществе был тесно связан с процессом этногенеза. Социогенез в рамках кочевнического сообщества протекал параллельно и сливался с этногенезом. В условиях господства экстенсивного кочевого скотоводства, низкой плотности и высокой географической мобильности населения социальные связи проявлялись, в первую очередь, в рамках экстерриториальной общины. Статус индивида в значительной мере определялся статусом той корпорации, к которой он принадлежал, а уж затем его личными качествами. Поэтому этногенетические процессы играли столь существенную роль в социо- и политогенезе.

Сохранение и трансляция кочевой традиции происходили главным образом на уровне родовой общины. Принадлежность к роду на протяжении столетий оставалась главным параметром личной идентификации казахов. Если у казахов не существовало географической локализации в силу особенностей способа ведения хозяйственной деятельности, то очень четко прослеживаются наличие в их общественных связях родовой и клановой принадлежности [1, л. 11 об.].

В состав трех – Улу (Старшего), Орта (Среднего) и Киши (Младшего, Меньшего) жузов входили союзы племен, племена, роды, поколения, подроды, отделения и аулы.

Традиционно наибольшим авторитетом и влиянием среди сородичей пользовались казахи Старшего и Среднего жузов, наименьшим – Младшего. Одновременно существовала и внутрижузовая иерархия родов и племен. В состав Старшего жуза входили племена: жалаир, ошакты, дулат, канлы, шынышклы, албан, суан, шапрашты, сарыулысын, сергелы, ысты. Средний жуз составляли племена: аргын, найман, кыпшак, керей, уак, таракты и конрад. Казахи Младшего жуза подразделялись на три крупных поколения (союза племен): алимұлы, байұлы и жетіру [2, л. 1–19;

15, с. 239–250]. В своих жузах наибольшим авторитетом и влиянием традиционно пользовались представители подразделений племен жалаир, сарыуьсын (Старший жуз), аргын (Средний), алшын (алчин) и адай (Младший жуз).

Внутри племен и родов также существовала иерархия. Род занимал центральное место в этнической стратификации. Положение рода во внутриэтнической иерархии зависело от ряда основных показателей: происхождение, численность, экономическая и военная сила. Причем три последние критерия взаимообусловлены. Так, род исентимир (поколение байулы, Младший жуз) был наиболее бедным, не пользовавшимся ни уважением, ни почетом. Тогда как адай (тоже поколение) – род наиболее воинственный, многочисленный и богатый скотом. Отношения между представителями родов, занимавших разнополярное положение во внутриэтнической стратификации, не легитимировались адатом, но закреплялись обычаем, и нашли отражение в таком виде этнографических источников, как пословицы и поговорки [19, л. 96–99 об.; 7, с. 63; 16, с. 24; 18, 251–293].

Статус родов не являлся константой. Положение родов в иерархии не находилось в жесткой зависимости от принадлежности к какому-либо жузу. Статус рода периодически повышался, в первую очередь, у тех, которые вели вооруженные действия против внешних соседей – Коканда, Хивы, Джунгарии, Китая или России. Справедлив вывод И.В. Ерофеевой о том, что на уровне общественного сознания казахского социума патронатно-клиентные отношения вполне соответствовали персонифицированному типу восприятия властных структур, осознававшихся казахами-кочевниками в категориях меритократии и генеалогического старшинства [4].

Как отмечалось выше, среди большинства казахских родов существовал обычай экзогамии, запрещавший браки между родственниками до седьмого поколения. На ак сук и асыл сук этот обычай не распространялся. Они были эндогамны, среди них встречались даже кузенные браки. Это положение было закреплено адатом [11, с. 136]. Эти две эндогамные группы, находившиеся вне традиционной многоступенчатой таксономической лестницы кровного и генеалогического родства, возводили свое происхождение к иноплеменникам, что и позволяло иметь им

собственные адаты, признанные остальными патронимическими единицами казахов. Они не имели собственной «родовой территории», проживая во всем ареале расселения казахов, не будучи членами их общин.

К первой категории – торе – относились Чингизиды. Часто их именовали ак суюк (белая кость) в отличие от остальных казахов, именовавшихся кара суюк (черная кость). Появление этой группы связано с монгольским завоеванием, после которого потомки Чингисхана приобрели в тюркской среде элитарный статус, связанный с якобы внеземным происхождением их предка, и ставший традицией, закрепленной обычным правом. Так, Жеті Жаргы предусматривало девятикратную ответственность кара суюк за преступления против Чингизидов [8, с. 318–323].

Ак суюк представляли собой экстерриториальную группу, не входившую в жузовую систему. Атрибутами их власти были: право пользоваться белой кошмой, использовать особый уран (боевой клич) – Аркар, долгое время они не были подвластны суду биев – их мог судить только хан, к ним не могли применяться телесные наказания, любой представитель кара суюк обязан был при встрече с Чингизидом преклонять колени и называть его «таксыр» (господин), а если Чингизид был пешим, а кара суюк – конным, то шаруа обязан был отдать султану коня [14, л. 19]. Если представитель кара суюк был обличен в том, что представлялся султаном, он признавался преступником и приговаривался к 15–30 ударами нагайкой. Наказание за женитьбу на ак суюк было аналогичным, как за убийство мужчины. Единственной повинностью султанов в казахском социуме была военная [17, с. 20–22].

Обычно торе являлись предводителями военных ополчений, только из их среды избирались ханы. До XVIII в. исключительно, а в XIX–XX вв. предпочтительно султанами отправлялись функции родопрародителей. Они собирали нерегулярные сборы, в их пользу отбывались не систематические повинности, значительная их часть в рамках Российской империи представляла нижнее и среднее звено колониального аппарата, многие из них получили дворянское звание, а несколько казахских Чингизидов получили княжеский титул.

В казахском кочевом обществе власть не была институциализирована. Чиновничества как особого слоя управления не существовало. В середине XVIII в. оренбургский генерал-губернатор И.И. Неплюев в связи с этим писал в Коллегию иностранных дел, что «киргиз-кайсацкия (казахские – А.Б.) орды состоят под именем разных владельцев и старшин, из



которых ни один не только совершенной власти, но ниже прямой команды не имеет» [3, л. 119 об.]. Аналогичные оценки можно встретить у путешественников того времени [19, л. 117 об.; 9, с. 17].

Отправление властных полномочий сочеталось в казахском обществе с обычной производственной скотоводческой практикой. В таких условиях не могло возникнуть организации власти, характерной для европейской или даже джунгарской государственности. У казахов регулятором социальной практики служили не писаное право и государство, а обычай и община [12, л. 42 об.; 20, с. 215–217].

Вторую эндогамную элитарную группу казахов составляли отправители мусульманского культа в степи – кожа. Иначе их еще именовали асыл сук (хорошая кость). Обычное право также, как и для султанов, выделяло привилегии этой группы. За преступления против них предусматривалась семикратная ответственность по сравнению с аналогичным преступлением против рядового казаха. Они, как и султаны, имели право наказывать шаруа, но только с согласия совета [11, с. 42–45]. Кожа считались потомками Али, четвертого арабского халифа, зятя пророка Мухаммеда, что сакрализовало их генеалогию и определяло высокий социальный статус. Политическое влияние их в степи было незначительным, что объясняется относительной малочисленностью группы, слабой исламизацией традиционного общества казахов-кочевников [13, л. 26 об.], значительной конкуренцией со стороны отправителей языческих культов – баксы [10, с. 114–135], а несколько позднее и со стороны среднеазиатских и татарских мулл.

Высокая самооценка и стремление дистанцироваться от кара сук, вплоть до обычая эндогамии, позволяют говорить о существовании в традиционном казахском обществе каст ак сук и асыл сук.

Сфера действия генеалогического родства казахов-кочевников была широка и пронизывала всю систему общественных отношений и представлений, являясь ее неотъемлемой составляющей. В низших звеньях родоплеменной организации (аул, отделение, род) патронимия регулировала вопросы наследования имущества, опеки, право левирата и аменгерства, материального обеспечения ритуалов, на уровне высших групп (племя, союз племен, жуз) – власти, идеологии, политики.

В целом, традиционное казахское общество на рубеже XVII–XVIII вв., по нашему мнению, следует отнести к интегральному типу традици-

онализма, при котором в течение длительного времени остаются неизменными, соблюдаются и достоверно воспроизводятся в этнической и родовой среде издревле усвоенные традиции, «понятые как ценные для жизни и обеспечивающие ее благосостояние». Такой традиционализм «бывает удовлетворенным лишь в том случае, если традиционалистский взгляд проникает во все сферы – сферу политики, экономики, культуры и религии и объединяет их в общем понимании полученного от прошлого *sacrum*» [21, с. 370]. Он характеризуется общественной тотальностью, когда вся жизнь индивидов подлежит общественному контролю; он бессознателен, пока стабилен, материальная и духовная культура при нем понимается как неделимое целое, а изменение фрагментов представляет угрозу для существования целого. Сложившаяся внутриэтническая стратификация, предопределившая слабую мобильность внутри страт (жузов, племен), является не просто отражением такого типа традиционализма, а во-многом явилась фактором, определившим уникальность традиционной этно-социальной и этно-политической организации казахского общества до- и раннеимперского периода, адаптированного к внешней среде и, как ни казалось бы странным и противоречивым, оказавшейся способной адаптироваться к условиям модернизации, особенно на средних и нижних таксономических уровнях.

### **Библиографический список**

1. Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук (Архив СПб ИИ РАН). Ф. 36. Оп. 1. Д. 438.
2. Архив внешней политики Российской империи Министерства иностранных дел Российской Федерации (АВПРИ МИД РФ). Ф. 122. 1748 г. Д. 4.
3. АВПРИ МИД РФ. Ф. 122. Оп. 122/1. 1747 г. Д. 3.
4. Ерофеева, И.В. Политическая организация кочевого казахского общества [Электронный ресурс] / И.В. Ерофеева // Центральная Азия и Кавказ (Лулио). – 1998. – №2 (14). – Режим доступа: [http://www.ca-c.org/journal/14-1998/st\\_15\\_erofeeva.shtml](http://www.ca-c.org/journal/14-1998/st_15_erofeeva.shtml).
5. Жакин, М.С. Закономерность совпадения приобретения статуса «ру» в семипоклоленной системе с циклами развития кочевого государства [Текст] / М.С. Жакин // Проблемы истории и этнологии Казахстана (сборник научных статей). Вып. 3. – Астана: Фолиант, 2000. – С. 22–33.
6. Ирмуханов, Б.Б. Из истории казахов: «Аз»-Жанибек, Казахское ханство и жузы [Текст] / Б.Б. Ирмуханов. – Алматы, 2001. – 210 с.
7. Казанцев, И. Описание киргиз-кайсака [Текст] / И. Казанцев. – СПб.: Тип. Т-ва «Общественная польза», 1867. – 231 с.

8. Кляшторный, С.Г. Казахстан: Летопись трех тысячелетий [Текст] / С.Г. Кляшторный, Т.И. Султанов. – Алма-Ата: Дауир, 1992. – 375 с.
9. Кэстль, Дж. Дневник путешествия в году 1736-м из Оренбурга к Абулхаиру хану Киргиз-Кайсацкой Орды [Текст] / Дж. Кэстль / пер. с нем. – Алматы: Жибек жолы, 1998. – 152 с.
10. Момынова Ш.Р. Материалы по истории Казахстана (XIII – конец XVII в.) [Текст] / Ш.Р. Момынова. Вып. 2. – Караганда: Изд-во Карагандинского ун-та, 1992. – 160 с.
11. Материалы по казахскому обычному праву. Сб. 1. [Текст]. – Алма-Ата: Изд-во АН КазССР, 1948. – 350 с.
12. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 853. Оп. 1. Д. 22. 1842-1851 гг.
13. РГИА. Ф. 1264. Оп. 1. Д. 319.
14. РГИА. Ф. 1284. Оп. 223. Д. 85. 1886 г.
15. Сведения о местах расположения Киргизских родов Оренбургского края [Текст] // Записки ИРГО. Т. 1. – СПб., 1867. – С. 239-250.
16. Седельников, Т. Борьба за землю в киргизской степи (Киргизский земельный вопрос и колонизационная политика правительства) [Текст] / Т. Седельников. 2-е изд. – Алма-Ата: Изд-во республиканского отд-я Советского фонда культуры, 1991. – 125 с.
17. Султанов, Т.И. Чингиз-хан и Чингизиды. Судьба и власть [Текст] / Т.И. Султанов. – М.: АСТ, 2006. – 445 с.
18. Толыбеков, С.Е. Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века (Политико-экономический анализ) [Текст] / С.Е. Толыбеков. – Алма-Ата: Наука, 1971. – 633 с.
19. Центр хранения архивных фондов Алтайского края (ЦХАФ АК). Ф. 1. Оп. 2 доп. Д. 85.
20. Чулошников, А.П. Очерки истории Казак-Киргизского народа в связи с общими историческими судьбами других тюркских племен. Ч. 1. Древние времена и средние века [Текст] / А.П. Чулошников. – Оренбург: Кирг. гос. изд-во, 1924. – 290 с.
21. Шацки, Е. Утопия и традиция [Текст] / Е. Шацки. – М.: Наука, 1990. – 420 с.
22. Юдин, В.П. Орды Белая, Синяя, Серая, Золотая... [Текст] / В.П. Юдин // Утемиш-ходжи. Чингиз-наме / Факсимиле, перевод, транскрипция, текстологические примечания, исследование В.П. Юдина. Комментарии и указатели М.Х. Абусеитовой. – Алма-Ата: Гылым, 1992. – 296 с.

**И.Г. Геращенко**

Волгоградский институт управления

**Н.В. Геращенко**

Волгоградская государственная академия физической культуры

## **КАРЛ ПОЛАНЬИ ОБ ЭКОНОМИКЕ ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

К. Поланьи большое внимание уделял изучению экономики традиционного общества в самых разных аспектах. Его интересовали не только архаичные общества и восточные деспотии, но и античный полис. Американский ученый видел внутреннюю противоречивость любого традиционного общества, а тем более общества рыночного, которое является одновременно преемником и разрушителем традиционализма.

Древняя Греция, по мысли К. Поланьи, в IV веке до н.э. представляла собой полукommerческое общество, в котором зарождающийся индивидуализм сочетался с патриархальными традициями. Философия Аристотеля стала выразителем данного противоречия, поэтому ее анализ интересен, в том числе и с экономической точки зрения.

Аристотель впервые изложил теоретические взгляды на экономическое устройство древнегреческого полиса и сформулировал в связи с этим целый ряд проблем, которые сохраняют свою актуальность и для современной экономической теории. Некоторые западные экономисты, например Ф.А. Хайек, называли Аристотеля крайне слабым экономистом, не способным понять даже азы рыночной экономики [9, с. 24]. Напротив, К. Поланьи считал Стагирита основоположником экономической теории, высказавшим глубокие идеи, которые определили отношение к рыночной экономике на многие столетия.

Аристотель через философско-экономические идеи Фомы Аквинского оказал определяющее влияние на хозяйственную жизнь средневековой Европы, которая сохраняла многие черты традиционализма. Человек с этих позиций рассматривался как самодостаточное существо, не приспособленное к бесконечному деланию денег и максимизации прибыли. Известная философская категория «меры» ставила предел постоянному росту человеческих потребностей [1, с. 59]. Аристотель указывал, что цены должны соответствовать нормам справедливости, а взимание процентов является фактически воровством. В средние века Августин даже пришел к выводу, что ростовщик обворовывает самого

бога, поскольку дает деньги в рост на время, а время принадлежит только богу.

К. Поланьи отмечал кардинальность подхода Аристотеля, что позволило ему глубоко проникнуть в материальную организацию жизни человека и превзойти многих последующих экономистов. Поланьи утверждал, что во времена Аристотеля рыночные отношения в Греции только зарождались, а традиции играли очень большую роль [7, с. 120]. С этим достаточно сложно согласиться, поскольку на востоке рыночная экономика существовала уже несколько тысячелетий (именно там были изобретены деньги и торговля, в том числе, и международная, государственное регулирование рынка и т.п.). Древние греки не могли не знать и не перенять этого восточного опыта.

Аристотель изучал экономику полиса в становлении, поскольку рыночные механизмы уже функционировали, но они не были хорошо отлажены, а соответствующая наука попросту отсутствовала. Стагирита заинтересовала проблема соотношения покупных и продажных цен, которая стала основополагающей на всем протяжении развития экономической теории. Важным вопросом является также процесс возникновения прибыли.

К. Поланьи указывает, что самостоятельная рыночная экономика возникает только в XIX веке, когда она обособливается от остального общества и, прежде всего, от политики [7, с. 121]. До этого рыночная система хозяйствования в своих различных модификациях была включена в систему всего социума и не обладала автономностью. Должно было пройти много столетий, прежде чем рыночная экономика смогла функционировать по своим собственным законам. На философском уровне данное состояние отметил Г. Гегель, а на экономическом – К. Маркс. До XIX века рыночная экономика фактически развивалась в рамках традиционного общества.

Современное общество основывается на контракте, в то время как традиционное – базировалось на статусе. Статус устанавливается рождением человека и определяет его место в семье и обществе. В основе статуса находится родство и институт усыновления. Эпоха феодализма строилась, прежде всего, на статусе, который постепенно был потеснен гражданским обществом XIX века. Если посмотреть на историю Индии, то там статусная структура общества, основанная на кастах и варнах, сохраняется до настоящего времени. Следовательно, индийская рыночная эконо-

номика находится в тесном переплетении с древними традициями. Возможно, это является достоинством, а не недостатком, так как позволяет объединять общество в одно целое [10, с. 74–75].

Что касается Европы, то уже в Древнем Риме статус был постепенно заменен контрактом, так как права и обязанности граждан вытекали из двусторонних договоренностей. В дальнейшем феодальные отношения затормозили этот процесс, произошел частичный возврат от римского права к статусному. Рыночные отношения, в связи с этим также перестали играть определяющую роль.

Важное значение для анализа рыночной экономики играет противопоставление сообщества и общества. Сообщество предполагает тесное взаимодействие людей на основе родственных и дружественных отношений. Общество является уже более авторитарным и патерналистским по отношению к своим членам. В сообществе более высокий уровень доверия, а в обществе преобладает формальное взаимодействие на принципах деловой этики. С одной стороны, по мере развития рыночной экономики происходит высвобождение человека от статусных ограничений, но, с другой стороны, теряется доверительное общение и защищенность субъекта со стороны сообщества [8, с. 91].

Карл Поланьи большое внимание уделяет анализу традиционного общества в контексте экономической антропологии. Хозяйственная жизнь аборигенов, несмотря на свою кажущуюся простоту, является достаточно сложной, поскольку здесь присутствуют многообразные межличностные связи с родственниками, соседями, членами общины. Как отмечала известный американский этнограф Маргарет Мид, папуасы Новой Гвинеи не имеют конкретного места для занятия своей хозяйственной деятельностью. Экономические отношения папуасов как бы растворены во всем пространстве, занимаемом общиной. Обособливаться здесь не принято, поэтому индивидуалистическая мотивация в принципе не может возникнуть [6, с. 87].

Еще одна особенность традиционной экономики – отсутствие количественного начала. Обмен между членами сообщества носит качественный характер, поэтому математические расчеты здесь практически не развиты. Главное в процессе дарения, чтобы был последующий отклик, а кто кому сколько подарил часто не принимается в расчет. Б. Малиновский выделил разновидности обменов, начиная от бесплатных даров и заканчивая коммерческим бартером. При этом, «бесплатный дар»

предполагает не благотворительность, а ответный дар без идеи эквивалентности. Эквивалентный обмен не распространен, поскольку он основывается на количественных подсчетах. Туземцы, обмениваясь бесплатными дарами, не предполагают, что между ними имеется что-то общее [5, с. 104].

Традиционный обмен часто не несет в себе вообще никакого экономического содержания. Туземцы иногда дарят друг другу одну и ту же вещь. Главным в таком случае выступает не получение материальной выгоды, а укрепление межличностных связей. Члены общины обеспокоены не накоплением благ и удовлетворением собственных разнообразных потребностей, а наличием гарантий со стороны своих соплеменников по оказанию помощи в случае непредвиденных обстоятельств. Нередко один и тот же предмет возвращается к своему хозяину, что свидетельствует об основной цели обмена – укрепить узы взаимности.

Даже, если имеет место утилитарный бартер, когда обменивающиеся стороны лично заинтересованы в продуктах обмена, то рыночные механизмы все равно не действуют. Когда земледелец получил небольшой урожай в результате засухи, то рыбак уступает ему свою рыбу с учетом постигшей соплеменника неприятности. Чаще всего утилитарный бартер касается вновь произведенных продуктов, а не тех, которые уже несколько лет находятся в употреблении. Последний тип вещей обладает уже личностной значимостью для хозяина и не подлежит обмену [7, с. 129].

Экономика традиционного общества не знает такого понятия, как собственность – права самостоятельно распоряжаться личными вещами. Имеет место многообразие прав различных лиц распоряжаться одним и тем же предметом. Тем самым разрушается единство вещи с точки зрения права собственности. Член общины или его семья не имеют права собственности на участок пахотной земли. Они просто обладают возможностью использовать эту землю определенным образом наряду с другими членами племени. Это, в свою очередь, опять-таки затрудняет применение количественных методов при экономических расчетах внутри сообщества.

Родоплеменные сделки носили не чисто экономический характер, а статусный. Когда создавалась семья, рождались дети, то происходило перераспределение материальных благ. Прежде всего, это касалось земли, жилья и орудий труда. Но подобное перераспределение остава-

лось в рамках данного племени и никуда не пропадало. Члены сообщества все также оставались в частичном пользовании данными предметами, а вновь созданная семья могла рассчитывать на поддержку своих соплеменников.

Однако постепенно внутри традиционного общества стали формироваться отдельные элементы чисто экономических отношений. Это касается, например, залога и процента. Афинская форма залога первоначально касалась земли, которая передавалась земледельцу на дружественной основе, но с условием возврата части урожая за пользование землей. Эта часть урожая и была натуральным процентом в счет имеющегося долга.

Как показал К. Полани, Аристотель анализирует зарождающиеся рыночные отношения в условиях рабовладельческого традиционализма. Рабовладение также основывалось, в первую очередь, на статусе, а не на экономике рынка. Аристотель в своей философии выделяет три дара судьбы: почет и престиж, безопасность жизни и сохранность тела, богатство [7, с. 132]. Как видим, богатство стоит на последнем месте. Приоритет принадлежит почету и престижу, как это было в более ранних родоплеменных сообществах. На втором месте располагается безопасность жизни и сохранность тела, т.е. здоровье по Аристотелю превышает денег.

В условиях рыночной экономики на первое место выходит богатство, так как от него зависит не только престиж и почет, но и здоровье. Это связано с всеобщей покупательной способностью денег, когда покупается буквально все, включая межличностные отношения и саму жизнь. Происходит полная переоценка ценностей, при которой наиболее востребованными в обществе становятся индивидуализм, рационализм, постоянное просчитывание собственных выгод и потерь.

Экономические идеалы Аристотеля, в целом, относятся к традиционному обществу [2, с. 381]. Почет и престиж, как дар судьбы, определяется не богатством, а чисто человеческими выдающимися качествами личности, которые выделяют ее из среды своих соплеменников. То же самое касается и здоровья, которое нельзя было купить за деньги, что превращало его в самостоятельное и более высокое благо.

Не случайно Олимпийские игры зародились в Древней Греции. Физическое развитие там ценилось ничуть не ниже, чем интеллект или другие способности. Спортсмен получал возможность достичь почета, не занимаясь политической карьерой либо военным делом. Купить олимпийскую медаль также было невозможно. Тем самым в афинском полисе



выстраивалась иерархия благ, которая носила не рыночный характер. Здесь присутствует глубокий образовательный аспект, связанный с кристикой рынка [3; 4].

Экономические идеи Аристотеля не излагались им в каком-то одном месте, а присутствуют в разных сочинениях, особенно, в «Политике» и «Этике». Такой подход объясняется тем, что Аристотель не рассматривал еще экономику в качестве самостоятельной науки, а изучал экономические проблемы в контексте целостного общественного организма. В центре его внимания находились понятия «сообщество», «самодостаточность» и «справедливость».

Понятие «сообщество» нашло свое воплощение в древнегреческом полисе. Здесь люди связаны узами доброй воли. Такое сообщество строилось на принципе взаимности, когда граждане добровольно принимали на себя обязанности и делили их между собой. Подобная организация жизнедеятельности способствовала стабильности общества, поскольку предполагала доверие между согражданами [7, с. 135].

Самодостаточность полиса заключалась в способности жить за счет собственных ресурсов. Это нашло свое выражение в понятии «автаркия». Уже Платон всесторонне разработал данное понятие в своей концепции «идеального государства». Аристотель также не возлагал большие надежды на международную торговлю. Внешняя торговля естественна только в том случае, если она способствует выживанию сообщества за счет поддержания его самодостаточности. Аристотель полагал, что способность долго жить за счет внутренних ресурсов полиса ведет к сплочению граждан и их независимости от внешнего окружения, которое чаще всего было враждебным.

Как показывает К. Поланьи, справедливость понималась Аристотелем не так, как в настоящее время. Справедливым считалось неравенство, существующее в обществе. Статус, который играл в полисе определяющую роль, уже предполагал неравенство (неравенство положения, ума, образования), которое дополнялось различным имущественным положением и существованием рабства. Справедливость в таком понимании рассматривалась Аристотелем как благо, поскольку она способствовала стабильности и самодостаточности общества.

С этих позиций Стагирит анализировал и феномен справедливой цены. Справедливые цены должны соответствовать положению участников сообщества и укреплять добрую волю, которая является принципом организации полиса. Обмен благами эквивалентен, поэтому денежной

прибыли здесь нет. Участники торговли просто оказывали друг другу необходимые услуги. Прибыльная розничная торговля также имела место, поскольку государство нуждалось в деньгах, но такой торговлей должны были заниматься профессиональные торговцы, а не рядовые граждане.

Показателен в этом смысле спор Аристотеля с Солоном, который утверждал, что человеческая жажда богатства не знает границ. Аристотель с этим был категорически не согласен. Истинное богатство – это вещи, необходимые для поддержания жизни. Потребности человека не безграничны, а природа не знает нехватки средств пропитания.

Экономические взгляды самого Карла Поланьи во многом близки размышлениям Аристотеля. Создатель экономической антропологии полагал, что современным экономистам есть чему поучиться у представителей нерыночной экономики, которые смогли создать сообщества, основанные на доверии и взаимопомощи.

#### **Библиографический список**

1. Аристотель. Никомахова этика [Текст] / Аристотель. – Соч. в 4-х т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 53–294.
2. Аристотель. Политика [Текст] / Аристотель. – Соч. в 4-х т. – Т. 4. – М.: Мысль, 1983. – С. 375–644.
3. Геращенко, И.Г. Культура критики как необходимое условие эффективности образования [Текст] / И.Г. Геращенко, Н.В. Геращенко // Фундаментальные и прикладные исследования кооперативного сектора экономики. – 2015. – № 5. – С. 139–144.
4. Геращенко, И.Г. Проблемность современного образования [Текст] / И.Г. Геращенко, Н.В. Геращенко // Сб. материалов Международной научно-практической конференции «Инновационное, экономическое и правовое развитие общества: проблемы и перспективы взаимодействия». Волгоград, 2013. – С. 31–34.
5. Малиновский, Б. Научная теория культуры [Текст] / Б. Малиновский. – М.: ОГИ, 2005. – 184 с.
6. Мид, М. Избранные произведения [Текст] / М. Мид. – М.: Наука, 1988. – 430 с.
7. Поланьи, К. Избранные работы [Текст] / К. Поланьи. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 199 с.
8. Поланьи, К. Великая трансформация [Текст] / К. Поланьи. – СПб.: Алетейя, 2002. – 320 с.
9. Хайек, Ф.А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма [Текст] / Ф.А. Хайек. – М.: Изд-во «Новости» при участии изд-ва «Catallaxy», 1992. – 304 с.

10. Шумахер, Э.Ф. Малое прекрасно. Экономика, в которой люди имеют значение [Текст] / Э.Ф. Шумахер. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 352 с.

**К.Т. Дончев**

Институт этнологии и изучения фольклора  
Этнографическим музеем Болгарской академии наук

### **ФОРМЫ НАСЛЕДОВАНИЯ ПО ОБЫЧНОМУ ПРАВУ В СЕВЕРО-ЗАПАДНОЙ БОЛГАРИИ ПОСЛЕ ОСВОБОЖДЕНИЯ БОЛГАРИИ ОТ ОСМАНСКОЙ ВЛАСТИ (1878)**

В настоящей статье рассматриваются традиционные формы наследования *раздел* и *завещание* в Северо-Западной Болгарии, отслеживая их динамику в периоде от Освобождения до середины XX-ого века.

И после Освобождения основной формой наследования в Северо-Западной Болгарии, как и в Болгарии в целом, был раздел имущества, называемый «делба»<sup>1</sup>. Из-за усилившегося стремления к приобретению собственности все более частым явлением становился раздел при жизни отца, а не после его смерти. Очень редко сыновья дожидались смерти отца, чтобы потребовать своей доли. Так же редко раздел совершался по «отцовскому желанию». Обычно на разделе настаивали сыновья, ссылаясь на то, что «не могут жить больше так», потому что сильно «расплодились» (с. Алтимир).

Тем не менее согласие отца было необходимым условием для совершения раздела при его жизни, что подтверждает традиционное право отца располагать имуществом по своему усмотрению. При разделе без его согласия он ничего не давал выделившемуся сыну или давал ровно столько, «сколько нужно, чтобы выжить» (с. Раковица). Если же отец разрешал сыну выделиться (что бывало очень редко), то давал ему, «сколько хотел» (с. Железна), причем обычно меньше полагавшейся ему доли общего хозяйства. Например, «ему полагается получить двадцать

---

<sup>1</sup> Исследование основано на авторские полевые материалы, хранящиеся в архиве Института этнологии и изучения фольклора с Этнографическим музеем Болгарской академии наук, собранные в 80-х годах XX-ого века путем интервьюирования с представителями местного населения в преклонном возрасте.

декаров, отец даст ему пятнадцать» (с. Стубел). Вообще, пока был в живых, отец решал, как разделить имущество. «Обычай следующий: что отец хочет, это и даст»; «что решит отец, это происходит – он ставит ручку кувшина» (с. Камено-Поле).

Несмотря на большие права отца раздел при его жизни по своему эффекту не был равноценен разделу, который совершался после его смерти. После смерти отца наследники «делали заново раздел» – «пределвали (делили снова) имущество» в соответствии с требованиями закона. Так, отделившийся предварительно сын, который получил долю меньше положенной ему, получал остальную часть.

При разделе при его жизни отец оставлял себе имущества «сколько хочет» – «что скажет он, он чорбаджия (хозяин) имущества» – но обычно придерживался требований закона, т.е. оставлял себе не больше трети имущества (с. Камено-Поле). Эту часть после его смерти наследники делили между собой или она доставалась сыну, который о нем заботился. Во всех случаях доля отца была меньше долей его сыновей или же равнялась им. Впрочем, он мог и не оставлять долю для себя, если жил у кого-нибудь из сыновей. Обычно это был младший сын, или «самый любимый» (с. Алтимир).

Раздел обычно совершался «по совести» – по взаимному согласию, но все больше начал утверждаться раздел по жребью. Жребий здесь называли «жребё» (сс. Горна-Кремена, Камено-Поле), «ждебие» (с. Доктор-Йосифово), «жребие» (сс. Стубел, Копиловци). К жребью прибегали в случае споров, или если угожья имели разное качество – «чтобы никто не сердился». «Жребе признают и в суде» (с. Камено-Поле). Жребий тянули разными способами. Вот как респонденты из с. Стубел описывают розыгрыш жребия. Землю разделяли на доли соответственно числу наследников. Каждой доле определяли номер, который писали на листочке. Листочки складывали «в шляпу», перемешивали, и тянули. Каждый из наследников удовлетворялся тем, что ему доставалось. В с. Стакевци нейтральное лицо вытаскивало листочки из шляпы и объявляло, кому достается вынутый листочек. В с. Горна-Лука, если между наследниками не было разногласия, жребий тянул отец. Он клал листочки в свою шляпу и – «кому что достанется», никто не имел права сердиться. В с. Копиловци, если возникал спор, жребий тянул тот, кто считал себя обиженным в наибольшей степени.

В большинстве случаев дележ совершался без свидетелей (сс. Алтимир, Раковица, Копиловци). В общем, их присутствие зависело

от отношений между сонаследниками: «если наследники сговорчивы, если они люди, то свидетели не требуются» (с. Стубел); «те, которые ссорятся, приглашают свидетелей» (с. Доктор-Йосифово). Однако в некоторых местах присутствие свидетелей – «одного-двух» (с. Стакевци), или «трех, самое меньшее двух» (с. Горна-Лука) было обязательным. Свидетелей выбирал отец.

Продолжалась практика, характерная для периода до Освобождения, письменные договоры о разделе не составлялись. Наследники ограничивались регистрацией своих долей в общине. Но постепенно составление письменных договоров стало обязательным. Договоры подписывались наследниками и «кем-нибудь из соседей» в качестве свидетелей и обычно заверялись в общине, в суде и даже «у нотариуса». Только в редких случаях не заверялись нигде.

Раздел не сопровождался религиозными суевериями и обрядами. Наследники чаще всего «ссорились, а не угощались» (с. Грамада). В тех случаях, когда раздел совершался мирно, то можно было «самое большое угостить друг друга», или обменяться добрым пожеланием «быть самим себе хозяевами» (с. Копиловци). «Когда сговорчивы, устраивают кутеж, но если ссорятся, разойдутся кто куда хочет» (с. Горна-Кремена). «Если ладят, угощаются, если не ладят, передерутся» (с. Камено-Поле).

Конкретное содержание раздела тоже раскрывает усилившееся стремление к неограниченной собственности. Неженатые сыновья получали доли наравне с женатыми, так как «и у них будут семьи». «Женатый, неженатый, его доля есть его доля» (с. Горна-Кремена). Незамужняя дочь не получала долю, так как до замужества оставалась жить у своего отца и пользовалась его долей (с. Горна-Лука). Только в отдельных местах незамужняя дочь тоже имела право на зестру (землю в приданое), как замужняя, если, конечно, дочери вообще получали зестру (с. Ново-Село)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> После Освобождения наследственные отношения в болгарском государстве были установлены Законом о наследстве 1890 года, согласно которому нисходящие родственники мужского и женского пола имели равные права на наследство. Эта система наследования, однако, противоречила обычной практике, согласно которой только сыновья имели право наследовать имущество умершего отца, поскольку после брака они обычно оставались в семье отца и своим трудом продолжали вносить вклад в приумножение его имущества [1, с. 129]. В сложившейся обстановке законодателю пришлось уступить и принцип равенства полов при наследовании

При разделе скота и домашней утвари сыновья и дочери имели равные права. Только в редких случаях дочери отказывались от своих долей скота и домашней утвари, или такие вообще им не полагались. В с. Раковица, например, при разделе скота и домашней утвари дочери «не требовали своей доли». А в с. Алтимир дочери не имели права на долю при разделе крупного рогатого скота.

Овцы обычно не делились, они «оставались вместе» – о них заботился отец; настриг шерсти, однако, делился поровну между сыновьями.

Дом отца обычно наследовался тем сыном, который заботился об отце, причем это не обязательно был младший сын. Если за отцом ухаживала дочь, дом оставался ей (с. Железна). Отец мог оставить дом любимому сыну – «выбирает себе самого доброго сына», живет с ним и оставляет дом ему (с. Железна, Грамада). Бывало также, что отцовский дом переходил по наследству к тому сыну, «у которого не было дома», обычно это был младший (с. Горна-Лука). Но наряду с этим все больше утверждалась практика, что на дом отца имели равные права все наследники, включая и дочерей. Местное население указывает различные примеры того, как поступали в таком случае:

– один из сыновей оставался в доме отца, выплачивая доли, полагавшиеся его братьям и сестрам, деньгами или давая им «какой-нибудь огород или другой участок земли» (с.с. Ново-Село, Стубел);

– один из сыновей покупал дом и выплачивал доли сонаследникам (с. Камено-Поле);

– если сыновья имели свои дома, дом отца «оставался ему», а после его смерти наследники «разрушали дом», делили строительный материал и продавали его или использовали для своих нужд (с. Алтимир).

То же самое стремление к приобретению собственности характерно в отношении водяных мельниц и бакалейных лавок. Водяные мельницы и бакалейные лавки реально не делились. С ними поступали по-разному:

---

был пересмотрен. Закон был скорректирован в смысле, что доля наследников мужского пола при наследовании непокрытого недвижимого имущества (полевых угодий) должна была быть в два раза больше доли наследников женского пола. Тем не менее система наследования, установленная писаным правом, не смогла сразу одолеть право обычное. Практика наследования по закону начала утверждаться только после Первой мировой войны [2, с. 124].

– наследники продавали имущество и выручку делили между собой поровну (с.с. Стакевци, Раковица);

– наследники оценивали имущество, один из них покупал его и выплачивал остальным их доли (с.с. Ново-Село, Грамада, Доктор-Йосифово, Раковица, Копиловци, Горна-Кремена);

– наследники эксплуатировали такое имущество поочередно определенное время – неделю, месяц, или год и доход принадлежал очереднику (с.с. Стакевци, Горна-Кремена, Камено-Поле, Старопатица);

– если отец владел имуществом вместе с пайщиками, наследники получали, естественно, только его пай (с. Стубел);

– водяные мельницы и лавки поступали в наследство после смерти отца. Пока был жив, в это имущество никто не вступался и отец распоряжался им по своей воле: мог продать «иностранцу», т.е. человеку из другого села, мог оставить его одному из сыновей (с. Горна-Кремена) и т.д.

Если раздел совершался при жизни отца, мать не получала особой доли, так как пользовалась долей отца – доля матери и была, в сущности, долей отца, она была общей для обоих (с. Горна-Лука); «доля отца есть и доля матери» (с. Доктор-Йосифово). При разделе после смерти отца мать получала свою долю, но и здесь намечаются различные варианты:

– получала долю наравне с сыновьями – «как брат». «Даже она первая наследница – если хочет, может тебе ничего не дать» (с. Горна-Кремена, Раковица);

– получала долю наравне с дочерьми – «как сестра», т.е. долю в два раза меньшую, чем доли сыновей (с.с. Грамада, Камено-Поле);

– получала «часть» (долю) отца, а она равнялась отдельным долям сыновей (с. Доктор-Йосифово);

– имела право получить половину из отцовской доли, но только, если наследники «судятся (подадут в суд)» (с. Стубел).

Если после раздела в какой-нибудь из долей оставались фруктовые деревья, с ними поступали различными способами:

– очень редко плоды собирались всеми наследниками вместе и потом делились поровну (с. Горна-Кремена);

– чаще наследники делили деревья, хотя они находились в чужой доле (с.с. Горна-Кремена, Камено-Поле). Например, в с. Камено-Поле шелковицами в чужих дворах владели «долгие годы». В Джуджовском

дворе имелись Вырбанчовские шелковицы; Янковци владели шелковицами в Василовци. Собственники шелковиц собирали плоды, отдавая «по согласию» часть тем, в чем дворе находились деревья;

– в отдельных местах (с. Алтимир) вырубали фруктовые деревья;

– собственник доли вырубал деревья или использовал только для себя, «давая что-то (в смысле деньги)» другим наследникам. «Лучше всего», когда собственник доли оценивал деревья в деньгах и выплачивал соответствующие суммы остальным наследникам. «Держать в чужом селиште (дворе) деревья, не хорошо» (с.с. Камено-Поле, Стубел);

– иногда при определении долей деревья «оставлялись вне долей», чтобы потом все могли собирать их плоды. Если все-таки оставались деревья в одной доле, их плодами мог пользоваться только собственник доли. Другие наследники не имели права входить и собирать плоды в чужом уголье: «Что за собственник, который согласился бы с этим». Собственник доли мог распоряжаться как сочет нужным деревьями: «Мог вырубить их и взять их себе» (с. Раковица).

После Освобождения наследственное имущество переходило к наследникам не только путем раздела, но и по завещанию.

В задруге завещания не делали, так как в ней «обычай так определенно и строго распределил все задружное имущество вплоть до иголки между членами, что не нужно никакого другого распределения. ...Если идет речь о завещании, то это завещание, увещевание, просьба, с которой умирающий старик обращается к сыновьям или братьям, заповедая, чтобы они не делились, жили вместе, братски и дружно» [3, с. 135]. В известной степени то же относится и к задружной семье<sup>3</sup>. «Отец не может завещать одному больше, а другому меньше, а хочет, чтобы все получили поровну. Так и здесь обходится без завещания» [3, с. 135].

Малая, индивидуальная семья в отличие от задруги и задружной семьи уже знала завещание. Завещание делалось главным образом отцом. Согласно закону, он имел право завещать максимум одну треть имущества, т.е. только «полагающуюся» ему часть, его долю. Отец мог

---

<sup>3</sup> В первые десятилетия после Освобождения обычное семейное и наследственное право в Северо-Западной Болгарии осуществлялось в рамках задружной семьи, рассматриваемой в литературе как переходная форма между большой патриархальной семьей – «задругой» – и малой семьей [2, с. 122].



сделать завещание «когда захочет» (с. Горна-Кремена). Обычно завещание делалось «близко к смерти – когда человек видит уже, что неспособен поддерживаться сам» (с. Горна-Лука). Чаще всего отец завещал имущество кому-нибудь из сыновей, чтобы тот заботился о нем. Поэтому в с. Горна-Кремена говорят: «завещава срещу гледане» (завещает за заботу). В особых случаях отец делал завещание, если его сыновья «не ладили», или, когда убеждался, что «нет такого, который будет о нем заботиться» (с. Грамада).

Он мог завещать свою долю «кому хочет» – сыну, дочери, приемышу, жене, или «тому, кого любит», а даже и чужому человеку, вопреки тому, что имел прямых наследников (с. Стубел, Железна). «Он дал сыновьям (то, что им полагается), а свою часть может дать другому, если захочет» (с. Стубел).

Часто завещание имело условный характер: отец завещал свою долю одному из сыновей, при условии, что он будет заботиться о нем, и если сын не выполнял эту обязанность, брал назад свое завещание (с. Грамада).

Завещание мог сделать и человек, у которого не было прямых наследников. «Раз у человека нет детей», он завещает свое имущество близким родственникам (с. Горна-Лука). Один респондент из с. Стубел рассказывает, как составлялись завещания в этом случае: «Какой-нибудь человек не имеет наследников; постарел уже, заботиться о нем некому, тогда он вызывает родственника, друга или соседа, и говорит ему: Все, что я имею, я завещаю тебе, чтобы ты заботился обо мне, пока я жив, и похоронил после смерти».

Постепенно наряду с устными все больше начали делаться и письменные завещания – «устному (завещанию) не верится» (с. Горна-Лука); «не остается только устным, так как когда умрет завещатель, наследники не признают его» (с. Стубел). Завещание делалось в суде, явно, в присутствии большинства людей – свидетелей (не менее двух), «чтобы знали, кому что завещается, чтобы потом никто не сердился» (с. Железна). Составлял и подписывал его сам завещатель, а если был неграмотным, то ставил отпечаток своего большого пальца вместо подписи. Подписывали завещание и свидетели. Завещатель должен был быть трезвым и в полном сознании. В противном случае завещание считалось недействительным.

Обычно завещание не оспаривалось наследниками – они должны были точно выполнять его условия (с.с. Горна-Кремена, Камено-Поле,

Раковица, Железна, Ново-Село). Бывали случаи, когда оспаривалось, но только, если оно не было «законным». «Раз уже выдан нотариальный акт на имя того, кому завещано имущество, невозможно его растрогнуть» (с. Стакевци). Только завещатель имел право изменить свою волю, «так как это завещано, а не продано» (с. Железна).

Своеобразным видом завещания, известного в исследуемом районе и после Освобождения, было дарение. Практиковались главным образом дарения земельных угодий отдельным лицам, церквям, монастырям, школам и др. Дарились также разные предметы – одежда, платки, на средства дарителя строились также «чешмы» (чешма – каменное сооружение с краном для родниковой воды). Побуждения для дарений были различными: «чтобы выздоровел больной ребенок в семье», «чтобы заботились о дарителе», или просто «на память».

Дарителями имуществ становились прежде всего люди, которые не имели наследников. Можно было подарить и все свое имущество. Подаренное «не может тронуть и Господь – оно самое законное из всего» (с. Горна-Кремена).

Обычно дарение не оформлялось в суде и перед свидетелями и не сопровождалось подписанием договора. Но бывали случаи, когда это происходило. Например респонденты из с. Камено поле указывают, что дарение «тоже узаконивается в суде», чтобы было «надежным». А респонденты из с. Алтимир отмечают, что иногда при дарении заключался договор, хотя и было возможно совершить его и без договора – хотя и «тоже признается после этого». При заключении договора присутствовали два свидетеля.

\* \* \*

В заключение можно сказать, что традиционные формы наследования в Северо-Западной Болгарии продолжали существовать и в периоде после Освобождения, но в них произошли значительные изменения под влиянием развития новых социально-экономических отношений капиталистического типа.

Имеем в виду: раздел имущества при жизни отца; раздел по жребию; совершение раздела в присутствии свидетелей и посредством заключения письменных договоров; отмирание религиозных обрядов при разделе, как и некоторые конкретные стороны раздела, а именно: получение долей наследственного имущества неженатыми сыновьями наравне с женатыми и незамужними дочерьми наравне с замужними; равные права всех наследников при наследовании скота, домашней

утвари и неделимых имуществ; появление письменных завещаний и дарений, заверяемых в суде.

Эти изменения были выражением постепенного разрушения и отмирания обычного наследственного права в Северо-Западной Болгарии, соответственно во всей стране, в исследуемый период.

### ***Библиографический список***

1. Андреев, М. История на българската буржоазна държава и право [Текст] / М. Андреев. – София, 1980.

2. Дончев, К. Болгарское обычное право от Освобождения Болгарии от османской власти (1878) до 50-х годов XX-ого века (по материалам из Северо-Западной Болгарии) [Текст] / К. Дончев // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVII международной научно-практической конференции (27–28 мая 2021 г., г. Челябинск). Часть 1 – Челябинск. 2021. – С. 120–129.

3. Маринов, Д. Жива старина. Кн. IV [Текст] / Д. Маринов. – Русе, 1894.

***Г.А. Корнишина***

Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева  
(г. Саранск)

## **ЖЕНЩИНА В ТРАДИЦИОННОМ МОРДОВСКОМ ОБЩЕСТВЕ**

В традиционном мордовском обществе женщины играли заметную роль, как в семейной, так и в общественной жизни. В частности, они оказывали большое влияние на обрядовую жизнь сельской общины. Как безвыездно живущие на одном месте, выросшие в определенной обстановке и впитавшие в себя все особенности существующего быта, они были хранителями старинных традиций. Многие исследователи отмечали, что именно мордовки являлись наиболее строгими блюстительницами и исполнительницами всех семейных и общественных ритуалов. Именно данная сфера жизнедеятельности мордвы будет предметом рассмотрения в данной статье.

С древнейших времен мордва занималась земледелием, а у всех земледельческих народов землю – стихию плодородия, всегда отождествляли с женщиной, дарящей новую жизнь. Представление о земле как производящей природной субстанции, в народном представлении всегда ассоциировалось с женщиной, что и предопределило основные

элементы земледельческой обрядности. Особенно ясно эта связь проявлялась в обрядах весенне-летнего цикла. Они знаменовали собой не только встречу и проводы весны, пробуждение земли и стимуляцию ее расцвета, но и подготовку человеческого коллектива к взаимодействию с природой и ее изменениями. В этот период женщины во многих случаях руководили обрядовым поведением всей общины и сами являлись основными участницами и исполнительницами обрядовых действий. Причем каждая возрастная группа выполняла при этом особую роль.

Девочки 6–12 лет совершали обход дворов во время Масленицы. Хозяевам дома они в песенной форме желали благополучия, величали их. В ответ на это девочек кормили блинами. Во время обрядов призыва весны, птиц девочки вместе с мальчиками-ровесниками, держа в руках фигурки ласточек или жаворонков, сделанных из теста, бежали на гору или поднимались на деревья, крыши домов. При этом они исполняли заклички-веснянки, в которых просили птиц поскорее прилететь и принести с собой весну. Девочки участвовали и в исполнении своеобразных песен – *мишты* и *тоячат*, которые пелись в дни великого поста у домов, где жили молодые парни и девушки. В них высмеивались недостатки молодых людей (лень, грубость, жадность и т.д.):

Тоя-ли, тояля-ли,  
Давай кого-нибудь заденем!  
Заденем мы Машеньку!  
Как заденем мы ее?  
Ходит непричесанная,  
Носит грязные платья [4, с. 71].

Взрослые члены общины также привлекали детей для того, чтобы они созывали людей для участия в обрядовых действиях, их также просили обойти дома с целью сбора продуктовых припасов и вещей, которые затем использовались во время ритуальных церемоний. Также девочки-подростки принимали участие в обрядах взрослых девушек и женщин, они наблюдали, как происходит церемония, как надо исполнять ритуальные действия, запоминали слова молитв и обрядовых песен. Таким образом, они перенимали необходимые навыки, которые затем сами использовали во время различных обрядовых действий.

Совершеннолетние девушки и молодые женщины особенно активную роль играли в начале весеннего цикла, когда велась подготовка к полевым работам. Они своей молодостью и красотой олицетворяли

силы природы. Именно они, начиная весенний обрядовый цикл, собравшись в группы, в которые входили жительницы одной улицы или сельского конца, шли на окраину селения к реке или оврагу. Здесь встав на их противоположных берегах, участницы обряда перекликаясь, исполняли песни *позярат*, в которых «зазывали» весну. Надо отметить, что в весенних обрядах мордвы часто исполнялись различные стихотворные и песенные произведения, в которых люди обращались к божествам и предкам с просьбой обеспечить богатый урожай. Например, упоминавшиеся *позярат* в прошлом посвящались богине воды *Ведьаве*, которая являлась также и покровительницей изобилия и плодородия. В ночь на вербное воскресенье девушки исполняли песни, обращенные к богине весеннего ветра *Вармаве*:

Ой, Вармава, Вармава!

Пришла, пришла весна,

Пришло весеннее половодье [3, с. 513].

С Масленицы до Пасхи, несмотря на Велики пост, девушки-мордовки пели на улицах веселые песни частушечного типа, в которых высмеивали, или, наоборот, величали отдельных людей, обычно молодых девушек и парней. Исполнялись также и песни, посвященные семейному и общественному быту, воспеванию труда и любви, весенней обновляющейся природе. Все они как бы психологически готовили человека к весеннему труду, в них высмеивались неумелые и ленивые, чувствовались трудолюбивые и добросовестные.

Молодые девушки были основными исполнительницами многих весенних обрядов и праздников. Для того чтобы подготовиться к ним они совместно обходили дома своих односельчан, чтобы собрать деньги и продукты, а также вещи, которые были им нужны для проведения различных гаданий. Надо отметить, что во время этих обходов практиковалось так называемое обрядовое воровство.

Практиковались у мордвы и обрядовые обходы селений девичьими группами. В ночь на Вербное воскресенье во время такого обхода девушки ударяли хозяев дома и особенно детей веточками вербы. Делалось это для того, чтобы передать людям силу и плодovitость дерева, первым пробуждавшимся весной. На пасхальной неделе девушки совершали обход домов своих соседей, чтобы пожелать им здоровья, успехов в хозяйстве и конечно доброго урожая: «Дай Вам бог здоровья, да уро-

дится хлеб!». Особенно активно вели себя девичьи группы во время Троицкой недели. Их обязанностью было начинать этот праздник. Они наряжали и проносили по улицам символ Троицы – украшенное деревце, обычно березку или клен. А в конце праздничной недели девушки возглавляли торжественную процессию своих односельчан, которая знаменовала собой проводы весны – *Тундонь ильтямо*. Главным обрядовым персонажем данной церемонии выступала Весна, ее изображала самая красивая девушка селения. Обязательным атрибутом ее костюма был большой венок, сделанный из веток деревьев, трав и цветов. Иногда Весну представляла собой девочка, которую наряжали в разноцветные платки и ленты. В этом случае ее несли на руках молодые парни. В больших селениях праздничное шествие и соответственно «Весна», собирались на каждой улице. По окончании обрядовой церемонии все его участники шли к какому-то водоему или на хлебное поле. Здесь опускали на воду или разбрасывали по земле ритуальный венок «Весны», а также украшенное деревце. Таким способом стремились передать земле и воде плодоносящие силы растений, что должно было способствовать хорошему урожаю и благоприятной погоде.

Взрослые женщины, в том числе и пожилые, также имели свои обязанности. Они обучали девушек и девочек весенним песням, готовили ритуальные блюда для различных функциональных надобностей участников обрядов – детей подростков, мужчин, молодежи и т. д. Из их числа выбирались и руководительницы молений, не только чисто женских, но и семейных, а также общесельских. Таких женщин, хорошо знавших молитвы и ход обрядовых церемоний, называли *инбаба* (*ине* «великий», *баба* «бабушка») или *покш баба* «большуха». Они пользовались всеобщим уважением и почитанием.

Главенствующую роль играли взрослые женщины в так называемых обрядах «кормления» покровителей природных стихий земли, воды, растительности, а также животных, жилых и хозяйственных построек и т.п. При этом надо было учитывать как «характер» этих покровителей, так и самих объектов природы и строений. Ритуальную еду готовили не только для различных божеств: *Ведьавы* – богини воды, *Масторавы* – богини земли, *Норовавы* – богини плодородия и др., но также и для участников ритуальных действий и домашних животных. Обрядовые трапезы, которые устраивались на местах поклонения покровителям природных стихий, а также ритуальное употребление пищи и напитков,

которые вначале «предлагались» божествам, символизировало максимальное слияние человека с землей, растительным и животным миром, природными стихиями.

Некоторые обряды и моления, основным моментом которых являлось кормление божеств, были исключительно женскими. Например, моление девушек в честь *Вармавы* – богини ветра, которое проводилось накануне Вербного воскресенья. На нем обязательным блюдом должна была быть похлебка из рыбы с мукой или рыбные пироги, которыми девушки угощали взрослых и детей, пришедших к ним «в гости». Повсеместно в мордовских селениях после окончания сева проводилось моление *бабань каша* или *бабань озкс* («каша женщин» или «моление женщин»). Во время него женщины молили богов о хорошем урожае, о здоровье своих домочадцев и приплоде скота. Ритуальным блюдом здесь была каша, которую варили сообща. Часть ее съедали на месте моления, а остатки несли домой. Там ритуальную кашу разбрасывали во дворе и хлевах для *Кудавы* – покровительницы дома и *Кардаз сярко* – покровителя двора, а также скармливали скоту. Между Троицей и Петровым днем почти везде пожилые женщины совершали моление *грань озкс* – моление на меже. Оно проводилось с целью возврата на свои поля «ушедших» на соседние участки *Модавы* и *Модань паза* (бога и богини земли), которые дарили плодородие. Женщины молили их о «возвращении» и «угощали» их различными блюдами и медовым квасом. В период от посева до колошения хлеба проходили женские братчины *авань поза* – женская брага. В них участвовали только замужние женщины, которые варили общественную брагу и молили богов об удачном годе. Здесь же они принимали в свое сообщество молодухек, вышедших замуж в течение последнего времени, и желали им иметь побольше детей. По окончании моления женщины с песнями и плясками отправлялись в гости к другим братчинам. По пути они обрызгивали ритуальной брагой посева и скот, чтобы они лучше росли и плодились [1, с. 361–362].

На взрослых женщинах лежала также практическая и ритуальная забота о скоте. Хозяйки, кроме разве лошадей, обслуживали скотину весь столовый период. Они же выполняли все обряды и магические действия, направленные на обеспечение здоровья и плодовитости домашних животных. Например, большуха руководила семейным молением в честь бога свиней *Тувонь паза*, которое проводилось на Новый год. А в осеннем молении в честь дворового божества *Кардазавы* вообще участ-

вовали только женщины и дети. Мужчины в этот день должны были работать вне дома и принимали участие только в ритуальной трапезе. Хозяйки же выполняли церемонию первого выгона скота на пастбище. Для этого они сохраняли с Вербного воскресенья веточки вербы, которыми и подхлестывали животных во время их выхода со двора со словами: «Пусть бог их охраняет, когда они пьют холодную воду, едят зеленую траву, даст им здоровья» [2, с. 131]. Под ноги животным клали полотенце, пояс или фартук хозяйки, чтобы скотина не забывала ее и всегда возвращалась домой. Каждая женщина должна была уметь «отводить» порчу от скота, либо вовремя обращаться к знающим людям.

В случае болезни животных хозяйка проводила ночное моление – *вень озкс*. Она со свечой или горшком горящих углей в руках обходила дом и двор, прося *Кудаву* – покровительницу дома и семьи – освободить скот от болезни, даровать ему здоровье и силу. Решающую роль играли женщины и в молениях, организуемых в случае каких-либо стихийных бедствий: мор, эпидемия скота, градобитье, бездождье и т.п. Как и во время эпидемических болезней или падежа скота, они устраивали *стака озкс* «тяжелое моление». В нем могли участвовать старухи, вдовы и девственницы. После моления богам на околице села несколько девушек (от двух до шести), впрягались в соху или маленький плуг и опахивали село кругом, чтобы болезнь не смогла в него проникнуть. Только женщины совершали и *тасто озкс* «изгнание саранчи». Две или три молодые девушки, изображавшие саранчу, прятались в посевах, а остальные участницы обряда пугали их криками «Уходи саранча! Уходи!», заставляя таким образом «саранчу» убежать с поля. Затем молились верховному богу, прося его усмирить пущенных им «птиц», т.е. саранчу, которая поедает хлеб и траву [2, с. 41]. В случае засухи пожилые женщины ходили к реке, ручью, роднику, где обращались с просьбами о дожде к водяному божеству *Ведьаве*, божеству грома *Пургине пазу* или к верховному богу *Нишке*, *Шкаю*. После этого они наполняли водой принесенную с собой посуду и по возвращении обливали ею всех встречаемых, стараясь таким образом вызвать дождь. Возрастной состав участниц чрезвычайных молений был различен, но заметно преобладание девственных групп: девочек, девушек, старых дев, составлявших категорию естественной первичной молодости, а также вдов и старух – которым приписывалось возвращение статуса девственности.



Таким образом, женские обряды охватывали в совокупности все сферы хозяйственной деятельности и жизненного благополучия общины. В зависимости от ситуации в них принимали участие различные женские возрастные группы от детей до старух.

#### **Библиографический список**

1. Евсевьев, М.Е. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии [Текст] // Евсевьев М.Е. Избранные труды. В 5 т. Т. 5. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1966. – С. 342–384.
2. Корнишина, Г.А. Экологическое воззрения мордвы (религиозно-обрядовый аспект) [Текст] / Г. А. Корнишина. – Саранск: Изд-во Мордов. унта, 2008. – 157 с.
3. Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа [Текст]. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2004. – 991 с.
4. Самородов, К.Т. Мордовская обрядовая поэзия [Текст] / К.Т. Самородов. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1980. – 168 с.

***С.С. Логиновский***

Южно-Уральский государственный университет (г. Челябинск)

### **АВВА ДОРОФЕЙ О ТРЕХ ВАРИАНТАХ «УСТРОЕНИЯ ДУШИ В ЧЕЛОВЕКЕ» И ИХ ЗНАЧЕНИИ ДЛЯ СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ**

Целью данной статьи является анализ рассуждений жившего в VI в. известного христианского подвижника аввы Дорофея Газского [см. о нем: 1] о трех вариантах «устроения души в человеке» и значении этих рассуждений для понимания социальной мысли святых отцов, для уяснения специфики святоотеческих представлений о социальной реальности. Авва Дорофей известен как автор весьма популярных «Душеполезных поучений». Рассматриваемые в данной статье рассуждения представлены в десятом поучении, имеющем название «О том, что нужно проходить путь Божий разумно и внимательно».

Свое рассуждение авва Дорофей начинает с указания на важность внимания и усердия в жизни христианина. Он говорит о том, что время земной жизни человека ограничено, и после ее окончания возможности изменить что-либо у человека уже не будет. Поэтому необходимо всегда жить добродетельно, всячески избегая любого греха. Несмотря на труд-

ность такой жизни для новоначальных, человеку следует быть внимательным ко всему, что он делает, и «вначале понуждать себя» [2, с. 127], зная, что в дальнейшем и помощь Бога, и собственный опыт сделают добродетельную жизнь не такой тяжелой.

Авва Дорофей отмечает, что такой способ действий является универсальным для любого вида деятельности, дабы она была успешной. В качестве подтверждения он ссылается на свой личный опыт обучения светским наукам во время жизни в миру, которые первоначально не вызывали особого интереса, но в дальнейшем увлекли его, принося лишь радость.

При этом важным является не только прилежание, но и умение концентрироваться на выбранном виде деятельности. «Ибо как желающий обучиться плотничеству не занимается иным ремеслом, так и те, которые хотят научиться деланию духовному, не должны заботиться ни о чем другом, но день и ночь поучаться в том, как бы приобрести оно» [2, с. 129]. Без такой концентрации на чем-то одном, при распылении своих сил даже большое прилежание не гарантирует успеха, а оказывается чаще всего «неразумным утруждением себя» [там же]. Для того, чтобы этого не произошло необходимо внимание – внимание ко всему, что человек думает и делает, дабы все это было направлено к одной цели, и ничто от нее не отвлекало.

Кроме того, внимание христианину необходимо для того, чтобы точно определять на каком этапе движения к Богу он находится и действовать соответствующим этому этапу образом, а также не принять конец этапа за конец всего пути.

Этапы движения к Богу можно понимать различно. Авва Дорофей предлагает выделить три таких этапа, каждый из которых отличается тем, как человек (его душа) соотносится с греховными страстями, борьба с которыми является главной темой у аскетических писателей [см.: 3; 5; 7]. Поэтому неудивительно, что в оставшейся части рассматриваемого поучения авва Дорофей анализирует эти три этапа движения к Богу, называя их тремя возможными вариантами устройства души человека.

Согласно этой классификации, человек «или действует по страсти, или сопротивляется ей, или искореняет ее» [2, с. 132]. Для большей наглядности рассказ об этих трех устройствах души авва ведет на примере греховной страсти тщеславия, подчеркивая, что сказанное о ней справедливо и для любой другой страсти.

Первый возможный для человека вариант устройства души – действие страсти – предполагает следование греховной страсти без какого-либо сопротивления ей. В случае с тщеславием это означает постоянное прекословие ближним, спор с ним, негативную реакцию на любое замечание с их стороны, не говоря уже об оскорблении. При этом враждебное отношение не ограничивается непосредственным взаимодействием с оскорбившим (независимо от того было ли действительно оскорбление или это только фантом, порожденный сознанием рабствующего греховной страсти тщеславия), но продолжается и после него: подверженный действию греховной страсти тщеславия человек в уме всячески обыгрывает варианты деструктивного взаимодействия с оскорбившим его и сожалеет не о том, что в ответ на оскорбление вел себя грубо, а о том, что вел себя недостаточно грубо. В результате конфликтное взаимодействие может не ограничиваться единичным столкновением, но продолжаться при следующих встречах с оскорбителем или даже кем-то иным.

Сопротивление страсти, согласно авве Дорофею, предполагает тот или иной вариант действий, при котором человек не следует греховной страсти, но и не искореняет ее, по причине чего греховная страсть присутствует в нем, и то или иное воздействие на него эта страсть все же оказывает. Главная опасность в таком устройении души заключается в том, что всегда сохраняется большая вероятность того, что человек начнет действовать по страсти. Впрочем, нередко сопротивление страсти является началом третьего, правильного устройства души человека. Одним словом, данный вариант устройства души является переходным.

И только третий вариант устройства души в человеке предполагает отсутствие не только внешних (социальных, направленных на ближних) проявлений действия греховной страсти, но и внутренних негативных изменений, обусловленных ее воздействием и низкую вероятность действия по страсти. В идеале такой человек, в том случае, когда ему не просто делают замечание, а даже и оскорбляют, не только не возмущается, но, напротив, радуется, воспринимая это как еще один повод для смирения, ведущего к спасению. Более того, «когда кто-либо оскорбляет его, то он и сам должен досадить себе и уничтожить себя мысленно, чтобы в то время, когда другой смиряет его извне, он сам смирял себя внутренне» [2, с. 134]. Некоторые, особенно преуспевающие в добродетельной жизни, при оскорблении не только сами не смущаются, но еще «и

сожалуют о смущении оскорбившего его» [там же]. Это вовсе не означает, что оскорбляющий всегда прав, и его гнев добродетелен. Он, наоборот, может быть всецело руководим греховной страстью, но это никоим образом не должно изменять поведения оскорбляемого, если он стремится реагировать на подобные ситуации по-христиански, получая от этого пользу для себя и приносить пользу другим.

Говоря о вариантах устройства души в человеке авва Дорофей подчеркивает, что каждый из них представлен множеством подвидов, знание которых также необходимо, поскольку позволяет более эффективно двигаться к цели каждого христианина – полному искоренению всех греховных страстей. Авва не ставит перед собой задачи полного перечисления всех этих подвидов, он лишь кратко рассматривает некоторые из них. В этой связи, на наш взгляд, особый интерес представляет второе устройство души в человеке, предполагающее сопротивление страсти. Это своего рода переходный вариант устройства души в человеке, и в той или иной степени к нему относится большинство людей, живущих между грехопадением прародителей и Вторым Пришествием Христа, т.е. большинство ветхих людей.

Авва Дорофей выделяет следующие виды тех, кто сопротивляется греховной страсти:

- 1) те, кто не отвечают оскорбляющему оскорблением, но внутренне (в себе) переживают из-за этого и печалются о том, что не смогли принять оскорбление как должно;
- 2) те, кто первоначально не поддаются действию греховной страсти, пытаются ей противостоять, но в конечном счете проигрывают это противостояние, поддаются действию страсти;
- 3) те, кто отвечают оскорблением на оскорбление, но действуют так по привычке, а не в качестве осознанной реакции на данный конкретный случай;
- 4) те, кто не отвечают оскорблением на оскорбление, испытывают лишь внутреннюю скорбь от оскорбления, «однако осуждают себя за то, что скорбят и раскаиваются в сем» [2, с. 133];
- 5) те, «кто не огорчается оскорблением, но и не радуется (о нем)» [там же], как должен делать тот, кто искореняет греховную страсть тщеславия.

Различие между этими подвидами второго варианта устройства души в человеке весьма заметны. Авва Дорофей даже говорит, что второй и третий подвиды весьма близки к первому варианту устройства души в человеке – к тем, кто исполняет страсть.

Кроме того, есть люди, которые по видимости не исполняют греховную страсть тщеславия и не отвечают на оскорбление оскорблением, однако делают это не по причине борьбы с этой страстью, а потому что ими владеет другая греховная страсть, которая в данном случае предполагает такой, внешне правильный вариант поведения. Однако, подчеркивает авва Дорофей, такая внешняя правильность не должна восприниматься как еще один подвид сопротивления страсти: такие люди «принадлежат к действующим по страсти, хотя и сами себя ободряют» [2, с. 134].

Даже такое беглое изложение аввой Дорофеем подвигов второго варианта устройства души в человеке показывает, сколь разнообразным и трудным для анализа является данная тема как с точки зрения ее теоретического изучения, так и в практическом плане.

Каково значение изложенного материала для понимания социально мысли святых отцов? Как рассмотренный материал связан с социальной мыслью? На первый взгляд, рассматриваемое поучение аввы Дорофея, по сравнению со всеми предшествующими его поучениями, кажется имеющим наименьшее отношение к социальной мысли. В самом деле, авва концентрируется здесь на рассказе о вариантах устройства души в человеке, его отношении к греховным страстям и средствах борьбы с ними – т.е. на явно антропологической проблематике. Мы этого не отрицаем: без сомнения, данный материал может и должен рассматриваться как пример христианской антропологии. И тем не менее, согласно развиваемому нами подходу [см.: 6], он имеет непосредственное отношение и к социальной мысли святых отцов и, более того, хорошо демонстрирует ее специфику.

Суть развиваемого нами подхода заключается в том, что социальная мысль отцов Церкви антропологична, что нередко затрудняет ее правильное понимание и даже просто обнаружение. С точки зрения святых отцов, люди, вступая в различные взаимоотношения друг с другом (и с другими разумными существами – Богом и ангелами), не только создают социальную реальность, но и оказываются тем ее элементом, изменение которого является важнейшим фактором (наряду с действиями Бога, о которых святые отцы никогда не забывают), способным эту реальность

изменить. При этом у святых отцов речь идет не только о незначительных изменениях, но и о возможности качественных изменений, различных вариантах устройства социальной реальности. Причина этого опять же в том, что сам человек способен изменяться весьма радикально – вплоть до изменения своего онтологического статуса и (как следствие этого) всего связанного с ним тварного бытия, в том числе и социального, особенности которого, подчеркнем еще раз, по преимуществу определяются состоянием природы человека.

Такой подход делает возможным рассмотрение любой антропологической проблематики не просто как имеющей непосредственное отношение к социальной мысли, но как проблематики. Которая (говоря современным языком) одновременно является и антропологической, и социальной. Хотя различие между святоотеческой антропологией и социальной мыслью есть, все же определяющая роль антропологической проблематики для социальной мысли святых отцов такова, что даже безусловно антропологические темы оказываются необходимыми и неустранимыми составляющими социальной мысли святых отцов, которая без этих тем не может быть адекватно понята.

В частности, рассуждения аввы Дорофея о трех возможных вариантах устройства души человека могут быть квалифицированы как имеющие отношение не только к внутренней жизни человека, но и как варианты его существования в обществе, определяющие характер связи человека с окружающими его людьми и, в конечном счете, определяющие тот или иной вариант социального устройства, возникающий в результате этой связи. Иначе говоря, именно обусловленный отношением к греховным страстям вариант душевного устройства людей задает основные параметры и их социального бытия, которое в конечном итоге есть результат взаимодействия множества образующих его людей. Даже наличие надындивидуальных элементов социальной реальности не отменяет этого, поскольку и эти элементы возникают как результат повторяющихся взаимодействий между людьми, и их характер определяется характером этого взаимодействия.

Показательно, что приводимые аввой Дорофеем примеры вариантов устройства души человека связаны именно этим социальным измерением действия греховных страстей. Описывая действие греховной страсти тщеславия, авва Дорофей делает акцент на том, как наличие или отсутствие этой страсти определяет поведение человека по отно-

шению к окружающим его людям. И это справедливо не только для греховной страсти тщеславия: все греховные страсти имеют ярко выраженное социальное измерение, все они предполагают наличие других людей и определенный – всегда деструктивный – способ взаимодействия с ними.

Поскольку наличие или отсутствие страсти является устойчивой (хотя и изменяемой) характеристикой, постольку и определяемое этой страстью отношение к окружающим людям также является устойчивой характеристикой, отличающей определенный вариант социального устройства от других, основанных на иных способах взаимодействия.

Соответственно, изменение социального бытия (т.е. изменение характера социальных связей между людьми) предполагает, в первую очередь, изменение самого человека. В самом деле, если характер социальных связей, как следует из рассуждений аввы Дорофея, определяется наличием или отсутствием греховных страстей, то изменение социального бытия следует начинать с изменения отношения человека к греховным страстям.

Исходя из анализа наличной действительности, в которой греховные страсти являются определяющими взаимодействия между людьми, с неизбежностью приводя ко всевозможным «нестроениям» (конфликтам), авва Дорофей говорит о возможности и необходимости полного искоренения всех греховных страстей из жизни человека, тем самым указывая не только на идеал индивидуального совершенства. Достижение этого индивидуального совершенства, с необходимостью изменяет и социальное бытие, причем тем больше, чем больше людей искоренили в себе греховные страсти<sup>4</sup>.

Поэтому можно сказать, что все описываемые аввой Дорофеем в его «Душеполезных поучениях» методы искоренения греховных страстей есть не только методы достижения индивидуального совершенства, но и методы изменения социального бытия. Эти методы не всегда предполагают институциональные изменения, но, с христианской точки зрения, такие изменения необходимы далеко не всегда, поскольку главной проблемой общества является наличие в нем греховных страстей. И даже если те или иные социальные институты можно квалифицировать как их

---

<sup>4</sup> Конечно, полное искоренение греха и идеальное социальное бытие для христианина явлены в бытии Царствия Небесного, полнота которого будет явлена после Второго Пришествия Христа, однако и в этом зоне христианин должен прилагать усилия для улучшения своего бытия и бытия других.

порождение, подлежащее устранению, для этого необходимо бороться не со следствиями (т.е. плохими социальными институтами), а с их причиной – греховными страстями – иначе, при сохранении последних, на месте одних уничтоженных плохих социальных институтов возникнут другие, которые, возможно, будут еще хуже. Только тогда «все социальные, биологические, экологические и другие проблемы находят правильное решение, если сердце человека очищено» [4, с. 246–247] от действия греховных страстей.

Таким образом, в своем десятом поучении авва Дорофей рассматривает три варианта «устроения души в человеке», показывая их значение не только для индивидуального, но и для социального бытия. Различие этих устроений связано с отношением ко греховным страстям. Их принятие приводит к искажению как индивидуального, так и социального бытия, делает его конфликтным. Противодействие греховным страстям, хотя и не связано с такими очевидными проблемами, все же всегда предполагает их возможность. По этой причине только третий вариант «устроения души в человеке», предполагающий искоренение греховных страстей, может быть (в случае успеха борьбы с грехом) основой гармоничного, приближающегося к совершенству устроения индивидуального и социального бытия человека.

### **Библиографический список**

1. Бернацкий, М.М. Дорофей Газский [Текст] / М.М. Бернацкий, Дионисий (Шленов) // Православная энциклопедия. Том XVI. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2007. – С. 32–43.
2. Дорофей, авва. Душеполезные поучения [Текст] / авва Дорофей. – М.: Издательство ТСЛ, 2007. – 304 с.
3. Зарин, С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование [Текст] / С.М. Зарин. – Киев: Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2006. – 694 с.
4. Иерофей (Влахос), митр. Святитель Григорий Палама как Святогорец. [Текст] / митр. Иерофей (Влахос). – СТСЛ, 2011. – 432 с.
5. Ларше, Ж.-К. Исцеление духовных болезней. Введение в аскетическую традицию Православной Церкви [Текст] / Жан-Клод Ларше. – Сергиев Посад, 2018. – 763 с.
6. Логиновский, С.С. Святоотеческая типология обществ как религиозный вариант осмысления и преобразования социальной реальности: диссертация ... доктора философских наук: 09.00.14 [Текст] / С.С. Логиновский. – Челябинск, 2018. – 342 с.



7. Плакида (Дезей), архим. «Добротолюбие» и православная духовность [Текст] / архимандрит Плакида (Дезей). – М: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. – 384 с.

***В.В. Прилуцкий***

Брянский госуниверситет им. акад. И.Г. Петровского

### **ТРАДИЦИОНАЛИСТСКАЯ УТОПИЯ И БЕЗБРАЧИЕ В РУССКИХ И АМЕРИКАНСКИХ МИСТИЧЕСКИХ СЕКТАХ XVII – НАЧАЛА XX вв.**

Различные религиозные мистические движения нового времени в Российской империи и Соединенных Штатах предложили собственные варианты утопического плана переустройства общества. Их представители попытались реализовать данные проекты на практике в закрытых сообществах и замкнутых общинах. Участников подобных религиозных групп отличали: приверженность традиционному образу жизни в сельской местности, неприятие модернизации и сопротивление ей во всех сферах, аскетизм, поддержка строгого консервативно-патриархального уклада (в России – основанного на принципах «Домостроя» XV – середины XVI вв. или даже монастырского устава). Мистические секты получили известность своими поисками и попытками достижения в реальной жизни утопического религиозно-социального идеала – «невидимого града» Китежа, «свободной земли», «райского города Игната за морем песка» некрасовцев, легендарной страны Беловодье, т.е. Святой Земли, «Земли Обетованной» (в России) [8, с. 9]. В Северной Америке – стремлением к формированию «Нового Израиля» или «божьего народа» и построению им Нового Иерусалима или Сиона [10, р. 10]. Как правило, подобные группы ориентировались на книжную ученость, а некоторые из них стремились реформировать церковь в соответствии со своими воззрениями. Для участников данных религиозных организаций, как правило, было характерно стремление к обобществлению имущества, «примитивный коммунизм». Наиболее присуще подобное явление было для американских мормонов и русских «духовных христиан»: молокан, духоборов и части христоверов (хлыстов), известных как «Новый Израиль». Старообрядцы также создавали общины коммунистического типа. Ярким примером

подобного сообщества являлась Выговская пустынь (обитель) на территории современной Карелии (1694–1855/1856 гг.) – крупный экономический и религиозный центр монастырского типа на Русском Севере [5, с. 254–258]. Длительное время община беспоповцев в Выге, считавшая себя преемницей знаменитого Соловецкого монастыря, процветала и насчитывала более 3 тыс. насельников. Все они в обязательном порядке вплоть до 1790-х гг. давали обет безбрачия, поскольку жили в ощущении скорого наступления конца света, «последних времен».

Любопытно, что русские староверы искали «Царство Божье» (Беловодье, земной рай) на Востоке: в Сибири, в горных долинах Алтая, в Туве, на Дальнем Востоке, на Курилах и даже в Японии (легендарное «Опоньское царство»), а также в «свободной земле» казаков-некрасовцев, бежавших в Османскую империю (Балканы, устье Дуная, побережье Мраморного моря, Малая Азия) [4]. Некрасовцы, в свою очередь, стремились найти мифический «Град Игната» на Ближнем Востоке, в Аравии, Египте, Эфиопии, Индии и Китае. В США утопические религиозные общины часто основывались на осваиваемых территориях, известных как «фронт» (т.е. «граница», «пограничье»). Наиболее характерный пример – освоение мормонами (Святыми последних дней) земель американского Дальнего Запада в середине XIX – начале XX вв. В конечном итоге русские и американские религиозные радикалы начали наделять чертами сакрального (священного) пространства собственные отдаленные и относительно изолированные поселения в труднодоступных районах. В их представлении они становились духовной осью мира, сосредоточением святости, истинной веры и даже местом предстоящего второго пришествия Иисуса Христа (мормоны считали Америку «богоизбранной страной», а штат Миссури – территорией, где якобы находился библейский Эдем, жил Адам и где будет новое появление (второе пришествие) Сына Человеческого, Спасителя).

Интересно, что безбрачие стало одним из краеугольных камней в идеологии и деятельности части мистических сект апокалиптической направленности. Идея безбрачия и отказа от общения с противоположным полом как основа истинной святости и безгреховной жизни, необходимой для спасения в загробном мире, пустила глубокие корни в христианстве и близких ему учениях. В эпоху античности ессеи (кумраниты), радикальная иудейская аскетическая секта терапевтов, манихеи, гностики-

маркиониты, энкратиты («воздержники») и гидропарастаты («водо-причастники») выступали против брака, семьи и деторождения. Некоторые ультраконсервативные христиане были настроены негативно по отношению к браку еще в эпоху античности, когда начало появляться безбрачное духовенство и зарождался безбрачный епископат. В III–IV вв. возникло христианское монашество. Епископ Евстафий Севастийский (IV в.) разработал учение о безбрачии. Его проповедь имела успех в центральной части Малой Азии. В католической церкви обязательный обет безбрачия для священнослужителей (целибат) начал вводиться еще в конце VI – начале VII вв., но окончательно утвердился и стал общераспространенной практикой только в конце XI в. Многие средневековые секты, проповедовавшие аскетизм, также выступали против брака и семьи. Безбрачниками являлась наиболее радикальная часть павликиан (VII–XIII вв.), богомилов (X–XV вв.), катаров и альбигойцев (XII – начало XIV вв.). Традиция безбрачия была продолжена в религиозных движениях, возникших в новое время в России и Америке.

Известно, что реформа Никона началась в 1653 г., а окончательный раскол православной церкви в России случился в 1656 г. В 1690-е гг. произошло разделение старообрядчества на два основных течения: поповщину (умеренное, нацеленное на сохранение церковной структуры) и беспоповство (радикальное, сектантское). Еще в конце XVII – первой половине XVIII вв. практически все беспоповцы и некоторые иные русские сектанты (поморцы-даниловцы и выговцы, спасовцы, федосеевцы, старопоморцы-филипповцы (с 1737 г.), бегуны или странники (с 1766 г.), хлысты, скопцы) выступали против брака и семьи. Беспоповцы отвергали всю церковную иерархию (священников, епископов и др.). Но у них появились свои духовные наставники, начетчики, уставщики, которые являлись фактическими руководителями общин, миссионерами и проповедниками. Они владели книжной грамотностью и в отдельных случаях успешно дискутировали с представителями синодальной церкви или иных старообрядческих направлений (толков или согласий). Наставники староверов отчасти напоминали протестантских пасторов. В некоторых беспоповских согласиях постепенно сформировалась настоящая иерархия из «духовных отцов», «старцев», «пастырей», имевших преемственность, возникла особая культура почитания наставников. Наиболее ха-

рактерна она была для поморцев. У некоторых бегунов (странников-статейников) даже имелись: патриарх (управляющий старейшина), епископы, настоятели общин (вроде пресвитеров).

Изначально почти все беспоповцы – «ревнители древлецерковного благочестия» отвергали брак и семью. Беспоповцы отрицали вместе с браком и многие церковные таинства (священство, миропомазание, елеосвящение, причащение), поскольку в православной церкви и в окружающем мире якобы «воцарился духовный Антихрист». Крещение и исповедь у них осуществляли выборные прихожане [7]. На северо-западе первым центром старообрядчества стал Новгород, где некий Феодосий Васильев возглавил радикальное движение беспоповцев, получившее известность как федосеевцы-старопоморцы. Когда местные власти начали их преследовать, то сторонники Феодосия в 1696–1699 гг. уехали за границу в северо-западные районы Литвы, заселенные русскими. В течение всего XVIII в. беспоповцы переселялись в Эстонию и Северную Литву. Они обосновались, в частности, в Невеле, который и стал важным федосеевским центром на долгие годы. Вокруг Невеля стало селиться все больше и больше эмигрантов-беспоповцев, и там Феодосий создал первое заграничное старообрядческое поселение бракорборцев. Затем в Польше появились новые монастыри федосеевцев [6].

Для бегунов были характерны взаимопомощь и наличие общей страннической кассы. Более чем 150-летняя история бегунского толка характеризовалась образованием внутри него множества групп (статейники-иерархиты, противостатейники, пустынники, безденежники, неплательщики, лучинковцы и др.). «Брачные странники» стали одним из таких независимых течений, которое получило развитие со второй половины XIX в. Но все же большинство бегунов (скрытников, подпольников) придерживались отказа от брака и семьи. Идеал жизни бегуна – это инок (монах) [1]. Но, подобно федосеевцам, странники иногда практиковали свободные связи и содержали детские приюты. Наставники бегунов часто имели по несколько неофициальных «жен» и де-факто являлись многоженцами. Целое столетие небрачными беспоповцами являлись и представители крупнейшего поморского старообрядческого согласия. Они считали брак «бессвященнословным», поскольку его невозможно было заключить в условиях отсутствия священнослужителей. Но рост благосостояния поморцев, развитие бизнеса их купечества и необходи-

мость передачи собственности по наследству привели к отмене подобной практики в 1780–1790-е гг. (окончательно в 1798 г.) [2]. К началу XX в. среди русских старообрядцев убежденными безбрачниками остались только наиболее радикальные и одновременно консервативные федосеевцы, филипповцы и бегуны.

Мистические секты скопцов и хлыстов также являлись безбрачными. У хлыстов (христоверов, «Нового Израиля», «людей божьих»), известных еще с середины XVII в., наряду с исполнением заповеди о безбрачии наблюдалась практика свободных связей. Изуверская секта скопцов («духовных христиан», «белых голубей» или «агнцев божьих»), возникшая предположительно в 1750–1760-е гг., была близка по идеям к хлыстам. Она отвергала брак, семью и деторождение (хотя могли быть исключения – дети были необходимы для наследования и продолжения религиозной традиции) [9]. Продолжили и завершили историю и традиции небрачных религиозных групп России федоровцы, возникшие в южных губерниях в 1920-е гг. в контексте движения катакомбников (истинно-православных христиан) со значительной примесью хлыстовщины. Федоровцы жили закрытой коммуной, основанной на коллективном труде, сохранившей дореволюционный крестьянский уклад, и исповедовали идеи, напоминающие апокалиптическое беспоповское старообрядчество. Их безбрачие, основанное на убеждении в том, что благодать ушла из церкви, поэтому священники не могут совершать таинства, привело к естественному вымиранию общины уже в конце XX в.

В Северной Америке также получили распространение мистические, но одновременно ультраконсервативные движения, члены которых принимали обет безбрачия и создавали коммуны с общей собственностью, являвшиеся своеобразными протестантскими монастырями. В колониальный период это были общины французских ранних лабадистов, других пиетистов и «свободномыслящих» (вторая половина XVII в.). Наибольшую известность получили безбрачные последователи немецкого мистика Иоганнеса Келпиуса в Пенсильвании (1667–1708), которые проживали в пещерах долины реки Виссахикон в ожидании конца света, первоначально предполагавшегося в 1694 г. [3, с. 204–205]

Наиболее характерный пример американских безбрачников – шейкеры (известные также как «трясущиеся квакеры» и «Объединенное сообщество верующих во второе пришествие Христа»). Новое религиозное

движение выделилось из квакеров в середине XVIII в. в Англии. Но наибольшее развитие шейкеры получили только после их переселения во главе с Анной Ли (1736–1784) на территорию будущих Соединенных Штатов в 1774 г. Шейкеры были сторонниками целомудрия, выступали против брака, семьи и деторождения. Детей-сирот усыновляли из приютов, пока в середине XX в. власти не запретили это делать религиозным группам. Общины шейкеров, в которые часто вступали потерявшие землю фермеры, а также женщины, которых привлекала идея равноправия полов, строились на коммунистических принципах на основе обобществления имущества. Шейкеры в эпоху своего расцвета, известного как «Эра Проявлений (Эра Раскрытия)» (1820–1860 гг.), насчитывали более 20 трудовых коммун, от 4 до 6 тыс. полных членов и до 20 тыс. сочувствующих поселенцев. Общины шейкеров развивали сельское хозяйство и ремесла [3, с. 205–213]. В начале XX в. насчитывалось около 1 тыс. шейкеров, а в 1950-е гг. их организация распалась и почти исчезла из-за экономических и демографических проблем. Сейчас от этого религиозного движения осталась одна небольшая группа (2 чел. по состоянию на 2017 г.).

В 1855–1932 гг. действовали созданные немецкими пиетистами самообеспечивавшиеся колонии в Айове, получившие известность как общество «Амана» (ранее в 1843–1855 гг. в штате Нью-Йорк существовала их коммуна «Эбенэзер») [11, р. 48–61]. В них также не поощрялись (но допускались) заключение браков и деторождение [13, р. 129–137]. Община «Амана» насчитывала 1,8 тыс. чел. в начале XX в. Еще одна подобная группа – данкеры (данкарды) седьмого дня, сочетавшие в своей идеологии пиетизм и анабаптизм, обосновались в округе Ланкастер штата Пенсильвания. Они создали протестантскую монашескую общину «Эфрата» («Ефрата») (1732–1814 гг.), насчитывавшую в период расцвета около 280–300 чел. Помимо братьев и сестер, не вступавших в брак, членами ордена являлись также люди с семьями и детьми, которые допускались к богослужению в субботу. Община «Эфрата» вскоре превратилась в важный интеллектуальный, образовательный и книгоиздательский центр для местных анабаптистов [12, р. 222–254]. Некоторые исследователи полагают, что в учении членов протестантского «монастыря» соединились элементы католицизма (целомудрие, монашеский образ жизни), христианский мистицизм, радикальный протестантизм, и, возможно, даже масонство. После 1814 г. община «Эфрата» трансформиро-

валась в традиционную протестантскую деноминацию – Немецкие баптисты седьмого дня, и пережила несколько расколов. Сейчас она называется Братской церковью, к которой в Пенсильвании принадлежит до 5 тыс. чел.

Таким образом, в данной статье были рассмотрены особенности традиционалистской утопии некоторых религиозных объединений нового времени и попытки ее реализации на практике в России и Америке. Безбрачие, связанное с представлениями о благочестивой монашеской жизни, стало важной составляющей в деятельности подобных групп. Старобрядцы являлись носителями религиозных, морально-этических, социальных и хозяйственно-бытовых традиций Московской Руси (доникоианской, допетровской эпохи, и, вероятно, даже Древней домонгольской Руси), а также представлений об идеальном христианском государстве «Третий Рим» XVI в. (времен Ивана Грозного). На мировоззрение русских сектантов и раскольников оказали влияние «народная религия» (различные распространенные в народе суеверия и сохранившиеся остатки язычества, наиболее ярко проявившиеся в культе земли, камней, деревьев и т.п.) и даже западноевропейский мистицизм нового времени. Обосновавшиеся в Северной Америке разного рода мистические секты также стремились в относительной изоляции сохранить традиционный уклад западноевропейского общества XVI–XVII вв. Стремление к сохранению традиций не исключало, однако, попыток выработать и реализовать на практике собственный социальный утопический идеал консервативной направленности. Наибольшим радикализмом отличались старообрядцы-беспоповцы, религиозная идеология и практика которых оказалась очень близкой к протестантским сектам Запада, связанным с Реформацией церкви.

### **Библиографический список**

1. Бегуны, или странники [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ruvera.ru/stranniki>.
2. Древлеправославная Поморская Церковь (ДПЦ) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fruvera.ru%2Fdpc>.
3. Кислова, А.А. Религия и церковь в общественно-политической жизни США первой половины XIX в. [Текст] / А.А. Кислова; отв. ред. И.А. Белявская. – М.: Наука, 1989. – 241 с.

4. Матыцин, К.С. Исторические этапы легенды о Беловодье у старообрядцев Алтая: историографический аспект исследования [Текст] / К.С. Матыцин // Народы и религии Евразии. – 2019. – Т. 4. – № 21. – С. 115–127.
5. Никольский, Н.М. История Русской церкви [Текст] / Н.М. Никольский. – М.: Политиздат, 1983. – 448 с.
6. Федосеевское согласие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://yandex.ru/turbo?text=https%3A%2F%2Fruvera.ru%2Ffedoseevy>.
7. Филипповское согласие [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ruvera.ru/filippovsy>.
8. Чистов, К.В. Русская народная утопия (генезис и функции социально-утопических легенд) [Текст] / К.В. Чистов. – СПб.: Дмитрий Булавин, 2003. – 538 с.
9. Эткинд, А. Хлыст (Секты, литература и революция) [Текст] / А. Эткинд. – М.: Новое литературное обозрение, 2019. – 648 с.
10. Baer, H.A. Recreating Utopia in the Desert: A Sectarian Challenge to Modern Mormonism [Текст] / H.A. Baer. – N.Y.: State Univ. of N.Y. Press, 1988. – 225 p.
11. Perkins, W.R., Wick, B.L. History of the Amana society or Community of true inspiration [Текст] / W.R. Perkins, B.L. Wick. – Iowa City: The University, 1891. – 79 p.
12. Sachse, J.F. The German sectarians of Pennsylvania. In 2 volumes. Vol. 2. 1742-1800 [Текст] / J.F. Sachse. – Philadelphia: Printed for the author, 1899. – 535 p.
13. Shambaugh, B.M.H. Amana, the community of true inspiration [Текст] / B.M.H. Shambaugh. – Iowa City: State Historical Society of Iowa, State Historical Society of Iowa, 1908. – 415 p.

**А.П. Ярко**

Тюменский государственный университет

## **ИДЕНТИФИКАЦИЯ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ (НА ПРИМЕРЕ МУСУЛЬМАН УРАЛА И ЗАПАДНОЙ СИБИРИ)**

Уральские горы в восприятии местного населения не являлись препятствием в культурных контактах ни в эпоху энеолита, ни в Средневековье. Лишь с введением в Новое время (благодаря В. Татищеву)



научных представлений о природном рубеже между Европой и Азией (а позднее и проведение административных границ) в сознании людей постепенно происходило и формирование различий в оценке социокультурных процессов. В этой связи полагаем, что для аборигенного, свободно перетекающего по обе стороны Уральских гор населения, эти процессы имели более замедленные темпы.

К времени Позднего Средневековья в Урало-Сибирском регионе постепенно, но необратимо утрачивала моральный авторитет система родоплеменной общности, как и вся иерархия прежних ценностей, базирующаяся на абсолютизации родоплеменного «начала».

Изменения наступили, когда эта территория вошла в состав Улуса Джучи под управлением младшего брата Бату – Шибана, а впоследствии и его потомков. Элита исповедовала ислам, тогда как подчинённые им массы придерживались и архаичных верований, включая тенгрианство. Это наложило отпечаток и на практику управления в регионе исламской элитой полиэтноконфессиональной средой. Позднее процесс постепенного распространения на этой территории ханафитского мазхаба – одного из четырёх правовых учений<sup>5</sup> ислама – стал одним из ключевых трансформационных явлений Средневековья и Нового времени.

Зафиксируем – явные изменения определили формат общественного сознания и психологии нового социума – уммы. Посредством практики формировалась её ментальность, определяя нормами и запретами стереотипы поведения мусульман в природно-географическом, геополитическом и социокультурном окружении. Доктрина, принятая элитой с помощью пришлых миссионеров из Средней Азии и Поволжья, дополнялась региональными особенностями, которые не противоречили ни общечеловеческим ценностям, ни сложившимся моральным установкам жителей.

Умма в рассматриваемой в статье части современной России в ходе своего развития всегда представляла собой неравновесную систему. Она состояла и состоит из элементов (индивидов и сообществ, связей между ними и окружающей средой, консервативных или прогрессивных убеждений и представлений). Каждая из них в процессе

---

<sup>5</sup> Кроме ханафитского мазхаба – маликитский, шафиитский, ханбалитский, чьи приверженцы в регионе в рассматриваемый период немногочисленны.

культуротворения вносит вклад в характеристики этой системы и влияет на идентификацию всех своих членов. Она всегда была различна: на уровне его гражданства (если фиксировалась), внутри группы (этноса или конфессии), от наблюдающих со стороны.

Один из маркеров идентичности – религиозные верования. Первыми осознали себя мусульманами правители, чьи имена свидетельствует о закрепившихся традициях. Уже упомянутый выше хан Шибан позиционировал себя наместником Аллаха, который возглавляет «истинных мусульман», охраняет ислам во всей чистоте, а также уничтожает еретиков и отступников. Именно он присвоил титул имама уз-заман ва халифат-ур-Рахман – имама эпохи и халифа милосердного, что также могло стать причиной включения этого образа в предания проживавших на периферии мусульманского мира.

В период правления Сайид Ибрахима государственность здесь укрепилась. Сообщения источников о роли там ислама фрагментарны, но показательны, что в грамоте московскому правителю Сайид Ибрахима отмечено: «Яз – бесерменской государь, а ты христианской государь, от сех мест вперед меж бы нас добродетель бы наша была» [1, с. 18]. Упоминание «царства бесерменского» – не свидетельство массовой принадлежности к исламу: край оставался пёстрым в этноконфессиональном отношении.

Постепенное утверждение в массах религии во многом связано текстами сачара как «законно подтверждающих» их идентичности. О закреплении традиций как «своих» говорят похоронные обряды (например, Ермак погребён отдельно как иноверец). Противопоставление очерчивало границы религиозной общности. Однако жёсткого конструирования образа «другого» как врага по отношению к «язычникам» не могло быть в среде местных мусульман – у них сохранялся не только культ предков, но и элементы прежних верований, образуя синтетический образ. Так, Сейфи Челеби говорил о Кучуме как стороннике ханафитской ветви суннизма – «он мусульманин, принадлежащий к вероисповеданию Имама Азама» [3, с. 261], в русских летописях встречаются неоднократные упоминания о Кучуме как «бесурманском сибирском царе» [2, с. 22]. Для значительной части местных тюрков и угров этнокультурная идентичность стала с того

времени совпадать с исламской, в т. ч. с помощью преданий о шейхах и астана.

Вхождение уральских и сибирских земель в состав Российского государства, с одной стороны, привело к консолидации местной уммы и осознанию себя «муслим», с другой стороны – «некрепких в вере» вернуло к «язычеству» предков или привело в христианство.

В России всегда усложнялась схема межличностных отношений на социальной и этноконфессиональной основе: казахи именовали всех служилых бухара; в ведомости Тюменской воеводской канцелярии 1746 г. указывалось: «...бухарцы и татара называют русских людей орус, а себя называют мусельмане» [4, с. 209–210]. Эуштинцев в 1770-е гг. характеризовали как «добрых мусульман», а многие телеуты и чаты ещё оставались «язычниками» [5, с. 545–546].

Негативная реакция на информацию, например, о мусульманском «фанатизме», формировала стереотипы. Это углубило социальный и психологический антагонизм между «русским центром» и коренным населением Сибири, типизировавшимся с помощью терминов «азиат», «мусульманин», «татарин», попадающих в обобщенно-политическую категорию «зла».

Система управления окраинами страны строилась на идентичности, отражённой в переписи 1897 г. Тогда иные из мусульман были напуганы известием о переписи, собираясь в мечетях и в резиденциях у мулл. Некоторые из более разумных инородцев приезжали в Тару для разъяснений. В результате переписи все же удалось установить, что в Амурской, Забайкальская, Енисейской, Иркутской, Приморской, Тобольской, Томской, Якутской губерниях и областях проживало 170 875 мусульман.

Рубеж XIX и XX вв. продемонстрировал изменение идентичности. Иногда это делило этнос: в Среднем Приобье если одни помнили о происхождении от башкирских / уфимских татар (называя себя не только усреднённо: татар-башкурт, но и определённо – мусульмане), то западные и южные манси исчезли, ассимилированные татарами и русскими, соответственно становясь мусульманами или православными.

Идентичность по религиозному признаку на фоне не оформившегося этнического (тугумная принадлежность важнее) – всего лишь «ответ» на «вызов» эпохи – миссионерского давления РПЦ и русификаторского – со стороны правительства.

Значимо укрепление идеи самоорганизации, а традиционной формой её проявления стали НКА тюрко-татар и съезды: все-сибирские, областные, уездные, волостные и т. д., названные «мусульманскими».

Большинство мусульман не отделялось от «инородцев», откликаясь на инициативы. Так, от имени делегатов – инородцев томского губернского народного собрания (проходил в апреле–мае 1917 г.) телеграмму Петроградскому Совету рабочих и солдатских депутатов подписал казах Кынев, а съезд представителей инородческих волостей Алтая в июле 1917 г. приветствовал представитель Благотворительного общества З.Т. Габдулхаков.

В советские годы продолжилось административное переустройство Урала и Сибири, связанное со стремлением «огосударствить этничность». Татары, бухарцы, казахи и башкиры, жившие на границе республик, оказались «разорванными», но это не было болезненным. Сохранялась и «плавающая этничность»: иные сибиряки определяли себя согласно тугумным наименованиям, а лишь затем – татарами (бухарцами, башкирами, казахами), но, в представлении верующих, «всегда мусульмане». Поэтому у многих процесс административно-территориального размежевания не вызвал реакции, какая наблюдалась в других регионах СССР после «топорного разделения».

Поскольку религия не только для царской власти нередко выступала критерием этнической и языковой идентичности, то и в первые годы советской власти это отражалось в наименованиях (например, Тобольский мусульманский детский дом). В немногочисленных мусульманских ячейках РКП /б/ и РКСМ ещё только шло формирование советских кадров управленцев. В последующий период было решено «покончить» с внешней религиозностью, но с внутренней обстояло сложнее (опрос учащихся в школах показал – число верующих ко-

лебалось от 28 до 80 %). Вера уходила в приватную сферу, институализировалась в этике, капсулировалась в традициях и самосознании [5, с. 146].

Возрождение в 1990-е гг. проходило неоднозначно. Большинство мусульман настораживала информация о приобретении молодёжи к социально опасным идеям, а то и вовлечении в незаконные вооруженные формирования, агитация за выезд в «горячие точки» для борьбы с кафирами, к которым причисляли и тех, кто поддерживал светское устройство государства. Специфично положение с самосознанием у «русских мусульман», поскольку в эту группу включены те, чьи предки ислам не исповедовали. Нередко ислам воспринимался как неразрывная (обязательная) идентичность: «если татарин / азербайджанец – значит мусульманин». На этом фоне показательно, что в советских переписях 1920-х гг. нагайбаки фиксировались отдельно, но с 1930-х гг. их записывали татарами. Тем не менее, к религии далеких предков, за редким исключением, они не вернулись.

Все советские годы мусульманки через одежду и, особо, повязанный платок могли «говорить» о своей принадлежности, то мужчины надевали головной убор только в ритуальных случаях. А вот борода укрепляла их повседневную самоидентификацию. На идее возрождения идентичность основывались те, кто пытался при введении в школах раздела «Духовно-нравственное воспитание» апеллировать к родителям при выборе курса «Основы мусульманской культуры», «Основы православной культуры». Показательно, что в 2010 г. в Тюменской области 60,8 % опрошенных татар считали себя мусульманами, но большинство не отличали религиозных праздников от остальных (семейных, календарных и др.).

Анализируя совокупность многих факторов и явлений, оказавших влияние в течении длительного времени на умму суперрегиона, можно сделать вывод, то эта умма представляет собой неравновесную систему, состоящую из элементов (личностей и сообществ, связей между ними и окружающей средой, консервативных или прогрессивных убеждений и представлений), каждый из которых в процессе культуротворения вносит вклад в характеристики этой системы. Жизнь и деятельность мусульманина на этой территории в составе

определённых групп (общностей) и его саморефлексия (в т. ч. в форме закрепления этнорелигиозного симбиоза – «мусульманин») определялись моделью экономических, социальных и культурных связей, где индивидуальность и личностное восприятие окружающего мира занимали подчинённое положение.

***Библиографический список***

1. Посольская книга по связям России с Ногайской Ордой. 1489–1508 гг. [Текст]. – М.: Наука, 1984. – 435 с.
2. Летописи сибирские [Текст]. – Новосибирск: Наука, 1991. – 234 с.
3. Султанов, Т.И. Известия османского историка XVI в. Сейфи Челеби о народах Центральной Азии [Текст] / Т.И. Султанов // Тюрколог. сб. 2003–2004. – М.: Восточная литература, 2005.
4. Трофимова, О.В. Ведомость Тюменской воеводской канцелярии 1746 года как источник по этнической истории татар [Текст] / О.В. Трофимова // Тумашевские чтения: актуальные проблемы тюркологии: мат. Всерос. науч.-практ. конф., посв. 80-летию акад. Д.Г. Тумашевой. Тюмень: Издательство Тюменского государственного университета, 2007. – С. 207–212.
5. Фальк, И.П. Записки путешествия академика И.П. Фалька [Текст] / И.П. Фальк / Полное собр. ученых путешествий по России, издаваемой Академией наук. Т. 6. – СПб., 1824.
6. Ярков, А.П. Сибирский ислам как фактор региональной политики [Текст] / А.П. Ярков // Развитие политических институтов и процессов: зарубежный и отечественный опыт: материалы III Всерос. науч.-практ. конф. – Омск, 2012. – С. 142–149.

## **КУЛЬТУРА И ЧЕЛОВЕК В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ**

***В.Н. Даренская***

Луганский государственный педагогический университет

### **В.И. ДАЛЬ О ПРОБЛЕМЕ НАРОДНОЙ ГРАМОТНОСТИ**

Мировоззренческие рассуждения В.И. Даля до настоящего времени остаются почти не исследованным аспектом его наследия. Их ценность не только в том, что они объясняют собственное творческое credo самого В.И. Даля, его понимание сущности языка и основания его поэтики, но и имеют очень важное значение и как концептуализация мировоззрения русского народа, который он исследовал. Среди новых работ, которые начали анализ этой темы, можно выделить статью И.А. Голованова «Аксиологические константы традиционной духовной культуры в фольклорном собрании В.И. Даля» [2]. В данной статье будет рассмотрен ряд ключевых текстов В.И. Даля, в которых даются общие характеристики мировоззрения русского народа. Эти тексты имеют публицистический характер, однако содержат в себе ценные концептуальные положения, которые требуют систематизации и осмысления в качестве целостной концепции народного мировоззрения.

Как известно, революционно настроенные публицисты еще при жизни В.И. Даля отнеслись к его творчеству критически и даже враждебно. Из них наиболее радикально высказался Н. Чернышевский в своей рецензии на его книгу «Картины из русского быта». Он писал: «...у г. Даля нет и никогда не было никакого определенного смысла в понятиях о народе, или, лучше сказать, не в понятиях (потому что, какое же понятие без всякого смысла?), а в гряде мелочей, какие запомнились ему из народной жизни... г. Даль не понимает народного быта» [6, с. 984]. Чем объяснить такое странное мнение, абсурдность которого совершенно очевидна в силу того, что В.И. Даль был в то время лучшим знатком народа среди всех русских ученых, работавших в этой области? Объяснение здесь вполне очевидное и оно лежит в области мировоззрения

и идеологии. Для Н. Чернышевского народ был в первую очередь «темной массой», которая пребывает якобы в «рабстве» и поэтому а priori не может иметь в своем быте и мировоззрении чего-либо ценного. Сам Чернышевский достаточно откровенно высказывал свое презрение к народу, которое заметно даже по названиям его статей: «Народная бестолковость», «Леность грубого простонародья» и т.п. По мнению революционеров, народ должен все получить только после революционного изменения жизни, а до этого его жизнь мало чем отличается от животного существования. При этом революционеры, в отличие от В.И. Даля и других ученых, народа по сути не знали и с ним почти не общались. Их якобы «любовь к народу» была лишь абстрактной идеологической схемой. При более внимательном рассмотрении эта «любовь» вообще оказывалась мифом и лицемерием, поскольку этим людям не жалко было массовой гибели народа в кровавых смутах ради придуманного ими будущего «счастья». XX век показал ложь их идеологии.

В.И. Даль, в отличие от революционных идеологов, не только знал и понимал реальный народ, но и имел общее с ним мировоззрение. Как писал В.Г. Белинский, «к особенности любви Даля к Руси принадлежит то, что он любит ее *в корню*, в самом стержне, основании ее, ибо он любит простого русского человека, на обиходном языке нашем называемого крестьянином и мужиком» [1, с. 80]. Это стало возможным именно потому, что В.И. Даль исповедовал христианскую веру и мировоззрение, общее с русским народом (этому не мешал и критический взгляд на отдельные его аспекты), поскольку знал, что оно является самым содержательным из всех возможных – и особенно по сравнению с революционным безбожием Чернышевского и подобных ему. Именно это и вызывало плохо скрываемую ненависть к В.И. Далю со стороны последнего, которая и заставляла Чернышевского делать столь абсурдные утверждения, противоречащие очевидным фактам.

Воспоминания П.И. Мельникова-Печерского свидетельствуют о том, что В.И. Даль вполне осознанно принял Православие, так как считал, что в Православной Церкви сохраняется вся полнота Истины. В одной из бесед со своим другом-учеником он сказал: «Самая прямая наследница апостолов, бесспорно, ваша греко-восточная церковь, а наше лютеранство дальше всех забрело в дичь и глушь... Римское католичество в этом отношении лучше протестанства, но там другая беда, горшая лютеранского головерия – главенство папы, признание смертного и страстного человека наместником Сына Божия. Православие – великое благо для



России, несмотря на множество суеверий русского народа. Но ведь все эти суеверия не что иное, как простодушный лепет младенца, еще неразумного, но имеющего в себе ангельскую душу. Сколько я ни знаю, нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный... Поверьте мне, что Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие... Расколы – вздор, пустяки; с распространением образования они, как пыль, свеются с русского народа. Раскол недолговечен, устоять ему нельзя; что бы о нем ни говорили, а он все-таки не что иное, как порождение невежества... Пред светом образования не устоять ни темному невежеству, ни любящему потемки расколу. Суеверия тоже пройдут со временем. Да где же и нет суеверий? У католиков их несравненно больше, а разве протестантство может похвалиться, что оно совершенно свободно от суеверий? Но суеверие суеверию – рознь. Наши русские суеверья имеют характер добродушия и простодушия, на Западе не то; тамошние суеверия дышат злом, пахнут кровью. У нас непомерное, превышающее церковный закон почитание икон, благовещенская просфора, рассеянная вместе с хлебными зернами по полю ради урожая, скраденная частица Святых даров, положенная в пчелиный улей, чтобы меду было побольше, а там – испанские инквизиции, Варфоломеевские ночи, поголовное истребление евреев, мавров, казни протестантов!” Так говорил он много раз и впоследствии, и чем более склонялись дни его, тем чаще» [4, с. 329-330].

В данном свидетельстве значимы две фразы В.И. Даля, принципиально важные для понимания его мировоззрения: 1) «нет добрее нашего русского народа и нет его правдивее, если только обращаться с ним правдиво... А отчего это? Оттого, что он православный»; 2) «Россия погибнет только тогда, когда иссякнет в ней Православие». Первое высказывание – это принципиальный ответ всем русофобским мифам о русском народе, за много веков придуманных его врагами и усиленного пропагандируемым до сих пор. В нем важна и оговорка: «если только обращаться с ним правдиво», которая означает, что русский народ проявляет свои лучшие качества тогда, когда его не обманывают и не пытаются навязать ему чуждые понятия и образ жизни. В последнем случае он эти качества утрачивает. Второй принципиальный тезис Даля состоит в том, что своей нравственной высоты русский народ достиг только благодаря Православию, и неизбежно утратит ее, если утратит православную веру

– что и подтвердилось на практике в XX веке. Тем не менее, пока Православие сохраняется хотя бы частью народа – Россия будет существовать. Таков прогноз В.И. Даля на все будущие времена.

Особым аспектом в наследии В.И. Даля является его Письмо к издателю А.И. Кошелеву, опубликованное в журнале «Русская беседа», 1856. Часть III. Это письмо в свое время приобрело «скандальную» известность, главным образом, потому что его оппоненты из «прогрессивного» лагеря, как справедливо отметил Ю.П. Фесенко, «преднамеренно исказили его позицию» [6, с. 6] в вопросе о распространении грамотности в народе. Так, например, М. Салтыков-Щедрин писал: «г. Даль в оное время отстаивал право русского мужика на безграмотность» [Цит. по: 6, с. 221]. В действительности же Даль в этом письме высказал совершенно иную и чрезвычайно прозорливую мысль, в справедливости которой мы можем вполне убедиться только теперь – на основе трагического опыта нашей истории.

«Речь о просвещении, – писал здесь Даль, – Спор о пользе или вреде его, хотя некогда Академии и вызывали на решение такого странного вопроса и сулили за это награды, спор этот может вертеться на одном только недоразумении, на различном понятии о значении слова просвещение. Оно может служить средством к добру и ко злу; в последнем случае оно, без всякого сомнения, вредно; могут быть также отрасли просвещения, кои, при известных обстоятельствах, наклонностях и влиянии, делаются опасными; могут быть другие, кои должно распространять, а тем более применять к делу, не в том виде, как они нам передаются; *вообще же против просвещения и образования мог бы восстать тот только, кто полагал бы сущность жизни нашей не в духе, а во плоти; другими словами, кто желает оскотиниться.* Полагаю, что объяснение это ясно, и не подаёт повода к кривотолкам; надеюсь, что не станут выворачивать слов моих наизнанку; это была бы забава пошлая, которая послужила бы только новым убеждением в пользу сказанного, т. е. что *всё может быть употреблено во зло.* Я не говорю о науках точных, о каких-нибудь истинах счисления, о дознанном событии, тут не прибавишь и не убавишь: *но выводы, заключения и приложение этих истин, – действия, бесспорно также относящиеся к просвещению, могут быть весьма не одинаковы, смотря по взглядам на предмет, по направлению и убеждениям.* Что русскому здорово, то немцу смерть, и наоборот» [Выделено мной. – Авт.] [3]. Как видим, ни о каком «праве на безграмотность» здесь речь не идет, и Даль является таким же сторонником просвещения народа, как и его оппоненты. Однако в отличие от них,

Даль очень хорошо понимает, к чему может привести *необдуманное навязывание* грамотности народу. Вообще, уже сама мысль Даля о том, что грамотность при ее неправильном введении может служить во зло – была для своего времени крайне смелой и глубокой, даже гениальной. Для того чтобы объяснить, почему это возможно, Даль приводит простую аналогию. «Нож и топор – пишет он, – вещи необходимые; а между тем сколько было зла от ножа и топора? Пример этот крут; чтобы показать степени в этом деле, примените тоже рассуждение к пороху, к пару, к самой грамоте, и вы конечно согласитесь, что для доброго, полезного приложения изобретений этих к делу, нужно быть приготовленным, приспособленным; нужно пройти через низшие степени к высшим, нужно понять опасность обращения с таким товаром и не только умом и сердцем желать добра, но и не заблуждаться насчёт последствий; а *заблуждение это именно тогда вероятно, когда мы слепо и бессознательно подражаем*» [Выделено мной. – Авт.] [3]. Даль обвиняет наивных прогрессистов типа Чернышевского в 1) слепой подражательности Западу, т.е. боязни отстать от него в статистике количества грамотных; 2) в нежелании продумать последствия быстрого введения грамотности в народе. Т.е. фактически Даль указывает на то, что «прогрессисты» в России сами недостаточно просвещенные люди, поскольку им не хватает самостоятельного мышления, рефлексии и дальновидности.

«Постараюсь объяснить это примерами, – продолжает свою мысль Даль, – Некоторые из образователей наших ввели в обычай кричать и вопить о грамотности народа и требуют наперёд всего, во что бы ни стало, одного этого; указывая на грамотность других просвещённых народов, они без умолку приговаривают: просвещение, просвещение! Но разве просвещение и грамотность одно и то же? Это новое недоразумение. *Грамота только средство, которое можно употребить на пользу просвещения, и на противное тому – на затмение*. Можно просветить человека в значительной степени без грамоты, и может он с грамотой оставаться самым непросвещённым невеждой и невежей, т.е. непросвещённым и необразованным, да сверх того ещё и негодяем, что также с истинным просвещением не согласно. Лучшим несчастным примером у нас могут служить некоторые толки закоснелых раскольников: *все грамотны, от мала до велика, а конечно трудно найти более грубую и невежественную толпу*» [Выделено мной. – Авт.] [3]. Фундаментальная мысль Даля о том, что просвещение и грамотность – это далеко не одно и то же, и очень часто грамотность может сочетаться с диким невежеством – принципиально важна и для нашего времени, когда из

«образования» сделан фетиш и нет понимания того, что формальное образование вовсе не есть просвещение. Любое полезное умение может стать причиной зла. Грамотность не является исключением: *«Грамота, сама по себе, ничему не вразумит крестьянина; она скорее собьёт его с толку, а не просветит. Перо легче сохи; вкусивший без толку грамоты норовит в указчики, а не в рабочие, норовит в ходоки, коштаны, мироеды, а не в пахари; он склоняется не к труду, к тунеядству»* [Выделено мной. – Авт.] [3]. Суть того, о чем здесь пишет Даль, очень проста: *грамотность в первую очередь вовсе не сделает человека образованным, но в первую очередь она разрушит здоровый уклад жизни и породит массу социальных паразитов.*

Далее Даль еще более проясняет свою мысль в ее конкретных аспектах: «А что читать нашим грамотеям? Вы мне трёх путных книг для этого не назовёте. А что писать нашим писакам? Разве ябеднические просьбы и подложные виды? Св. Писание, даже по цене, как оно продаётся и притом почти только в столицах, весьма редко может дойти до рук простолюдина, и то уже по цене удвоенной. При том одним этим он не удовольствуется, а захочет знать, что говорится в других книгах. Упомяну мимоходом, что были когда-то так называемые лубочные издания, малополезные, но и безвредные; и их теперь нет, но и на место их нет ничего. Если бы вы убедились на деле, что вместе с грамотой, по какой-либо неразрывной связи, к какому бы то ни было народу прививается и нравственная порча, влекущая к употреблению нового знания своего во зло, – я говорю только если бы – то вероятно бы согласились, что грамота не есть просвещение и что наперёд грамоты надо бы позаботиться о чём-либо ином. *Сутяжничество и все бесчестные увёртки, прикрываемые видом законности, появляются тотчас там, где грамота вытесняет совесть и занимает её место, где совесть заменяется грамотой.* Если бы ближайшее по соприкосновенности к мужику сословие промышляло злоупотреблением грамотности и закона, то такой обычай легко мог бы сделаться повальным. Удалите же наперёд безнаказанный пример этот, покажите будущему ученику своему благое приложение грамоты – не на словах, а на деле, окружите его такими примерами – и с Богом, учите его» [Выделено мной. – Авт.] [3]. Таким образом, второй принципиальный тезис Даля состоит в том, что грамоте нужно учить людей тогда, когда они к этому уже будут достаточно подготовлены новыми условиями жизни, поскольку при тех условиях, которые есть на тот момент, о котором шла речь, грамота в первую очередь приведет к моральной деградации народа.

Даля и специально обращается к своим будущим оппонентам чтобы прояснить свою мысль и избежать кривотолков (но, как оказалось, совершенно бесполезно): «Прошу не принимать слов моих в таком смысле, будто я гоню грамоту; нет, я хочу только убедить вас, что грамота не есть просвещение, а относится к одному внешнему образованию, и потому не может быть сущностию забот наших для образования простолюдина. Придавать лоск прежде отделки вещи нельзя, разве для того только, чтобы обмануть наружным видом её. Слово грамотей уже нередко слышится в бранном смысле, как равносильное плуту, даже мошеннику, и в этом случае именно подразумевается, что грамотность у этого человека заняла место совести» [3]. Ситуация, когда «грамотность у этого человека заняла место совести» является гениально прозорливым предсказанием В.И. Даля.

Даля и эту свою мысль прояснил на конкретном жизненном примере: «Два простых безграмотных мужика пришли ко мне на днях судиться; один насчитывает долг, другой отрекается. Сколько я не бился, но многолетние счёты их были так запутаны, что нельзя было сделать никакого верного расчёта, и должник, сознавая одну часть долга, от другой упорно отпирался. Коли так, то пусть он отбожится, сказал, наконец, проситель, и Бог с ним; забожженные деньги на его совести будут; прикажите ему, вот хоть сейчас при вашей милости, помолиться со мною перед образом, да пусть после побожится, что не должен, и Бог с ним. Ответчик с большою уверенностью продолжал убеждать нас, что он прав; по-видимому он и сам этому верил, но от молитвенной божбы отказался и принял на себя долг, сказав: так пусть лучше деньги на его совести будут, чем на моей; он неправедным добром не разживётся. Очевидно, что здесь должника вразумила богобоязненность и совесть; будь дело на бумаге, на письме, мужик стал бы указывать на одно это и устранил бы всякое вмешательство совести. Законное право заняло бы место правды» [3]. Этот пример является своего рода мини-рассказом из народного быта, показывающим, как «грамотность заменяет совесть».

Общий вывод Даля таков: «Большинство так называемых ревнителей образованности и просвещения – все мы к нему стремимся, но может быть различными путями, или не совсем одинаково его понимаем – назовут такую народную расправу варварством, которое основано на невежестве, безграмотстве, а потому потребуют безусловно, чтобы она была заменена порядком письменным и судебным. Не отвергая столь же безусловно вашего порядка, я однако же попрошу вас вникнуть наперёд

поближе в наше домашнее дело: *вместе с письменным порядком неминуемо является склонность к сутяжничеству*, потому что, устанавливая порядок этот, вы сами даёте людям новые обрядливые правила и говорите: а кто, с той либо с другой стороны, не исполнит этих обрядов, тот лишается прав своих... *Итак, изводя народный исконный обычай, вы должны остеречься, чтобы не заменить его, по неуместной переимчивости своей, одним только призраком порядка; чтобы не поставить на место совести, стыда и страха прежнего порядка, какие-нибудь нескончаемые обряды и бумажное производство, ничего не обеспечивающего, а потому и ведущее к растлению нравственности и к разрушению всякой торговой доверенности»* [Выделено мной. – Авт.] [3]. Позднее «средства установить лучшее на прочном основании» в России были найдены: система всеобщего начального образования была заложена в конце XIX века К.П. Победоносцевым как сеть церковно-приходских школ (к 1918 г. начальное образование должно было стать общеобязательным, но этому помешала война и особенно революция). Суть этой системы была в том, что начальное образование было церковным и объединено с нравственным воспитанием. Дети учились читать по Псалтири и по нравоучительным церковным книгам. Как видим, К.П. Победоноцев полностью учел уроки В.И. Даля. Тем самым, можно сказать, что *начальное образование создавалось в России на основе идей Даля*. К сожалению, в XX веке образование пошло уже по совсем иному – нравственно деструктивному – пути, и привело именно к тем результатам, от которых предостерегал Даль.

Концепция Даля до сих пор имеет большое прогностическое значение, поскольку в ней сформулированы принципы усвоения народом новых культурных явлений. Игнорирование этих принципов в бездумной погоне за внешним «прогрессом» привело к катастрофам XX века, поставившим русский народ на грань выживания. Остается надеяться, что идейное и культурологическое наследие В.И. Даля будет усвоено и позволит избежать подобных катастроф в будущем.

### **Библиографический список**

1. Белинский, В.Г. Рец. на кн.: повести, сказки и рассказы Казака Луганского. СПб., 1846 [Текст] / В.Г. Белинский // Белинский В.Г. Полн. собр. соч.: в 13 т. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953–1959. – Т. 10. – С. 80–85.
2. Голованов, И.А. Аксиологические константы традиционной духовной культуры в фольклорном собрании В.И. Даля [Текст] / И.А. Голованов // Челябинский гуманитарий. – 2012. – № 1(18). – С. 37–45.

3. Даль, В.И. Письмо к издателю А.И. Кошелеву [Текст] / В.И. Даль // Русская беседа. – 1856. – III. – С. 1–16.
4. Мельников-Печерский, П.И. Воспоминания о Владимире Ивановиче Дале [Текст] / П.И. Мельников-Печерский // Даль В.И. Картины из русского быта. – М.: Новый Ключ, 2002. – С. 267–333.
5. Фесенко, Ю.П. Проза В.И. Даля: Творческая эволюция [Текст] / Ю.П. Фесенко. – Луганск; СПб.: Альма матер, 1999. – 261 с.
6. Чернышевский, Н.Г. Картины из русского быта Владимира Даля [Текст] / Н.Г. Чернышевский // Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений в пятнадцати томах. Том VII. Статьи и рецензии 1860–1861. – М.: ОГИЗ ГИХЛ, 1950. – С. 983–986.

**А.А. Исаков**

Арзамасский филиал Национального исследовательского  
Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского

### **О ПОНЯТИИ ФАРИСЕЙСТВА В «ЛАОДИКИЙСКОМ ПОСЛАНИИ»**

«Лаодикийское послание» относится к числу сложнейших для понимания памятников древнерусской письменности. Возникнув в конце XV века, оно на протяжении двух столетий входило в круг чтения образованных русских людей, будучи в нескольких отличающихся формах транслировано в сборниках грамматического и хронологического содержания. Его исследование еще долго будет актуальной задачей, целью же данной статьи является микроанализ содержащегося в философском стихотворении понятия «фарисейство» (в словосочетании «фарисейство жительство» или «житие фарисейску»). Значимость этого понятия определяется тем, что именно оно для большинства исследователей служит отчетливым маркером, демонстрирующим неортодоксальность всего текста. Однако вопрос о том, на какое содержание указывает это понятие, до сих пор не имеет удовлетворительного ответа.

Научное издание ЛП было осуществлено в 1955 году Я.С. Лурье, который также ввел удобную классификацию списков по типам, группам и изводам. Я.С. Лурье не стал окончательно решать вопрос о смысле упоминания фарисейства в памятнике, поставив исследователей перед дилеммой: если упоминание фарисейства восходит здесь к Евангелию, то оно означает «неискреннюю, внешнюю религиозность», а если к тому же источнику, что и предисловие Геннадия Гонзова к Пасхалии 1492 года, то

может указывать на верование в воскресение мертвых [5, с. 176]. С таким ограничением не согласился уже А.И. Клибанов, введший третью возможность понимания фарисейства как «внешнего устава жизни (πολιτεία)» [6, с. 68–69]. Позже он развил критику взглядов Я.С. Лурье, доказывая, что применительно к древнерусской литературе некорректно говорить о положительных значениях термина «фарисейство»: «В книгах Нового Завета “фарисеи” упоминаются 30 раз и всякий раз однозначно отрицательно... Предположить, что в “Лаодикийском послании” фарисейству придается положительное значение, противоречит духу еретического учения, как раз направленного против фарисейства, воплощенного в критикуемой ими церкви...» [7, с. 143–144]

Тем не менее, влияние Я.С. Лурье на отечественную историографию было и остается настолько велико, что даже В.В. Мильков предпочел выбрать одну из предложенных им альтернатив: «Известно, что противники ереси рассматривали фарисейство в положительном значении этого нарицательного понятия – в смысле твердого следования религиозным предписаниям в жизни (Геннадий Новгородский). Фарисейством вместе с тем принято обозначать лицемерие, способствующее сокрытию истинных взглядов и убеждений. По логике, именно этот, отличающийся от точки зрения Геннадия, смысл и должны были иметь в виду еретики, рекомендуя сокрытие своего учения...» [3, с. 332–333]

Зарубежная историография проблемы тоже восходит к критике взглядов Я.С. Лурье и, как правило, опирается на его же публикацию памятника. Д. Фрейданк (видимо, в силу концентрации на грамматической части ЛП) предложил, наверное, наиболее простое понимание термина фарисей – как синоним другого библейского выражения «книжник» [12, с. 368].

Большинство остальных вариантов прочтения термина «фарисейство» зарубежными исследователями можно разделить на две группы. Представители первой следуют логике Дж. Файна, который воспринимал упоминание фарисеев в послании как свидетельство того, что оно посвящено рефлексии идей иудаизма [11, р. 501]. Ф. Кэмпфер подчеркивал, что термин фарисейство в ЛП употребляется вне контекста новозаветной полемики Христа с фарисеями, и вслед за немецким специалистом по фарисейству Р. Херфордом склонялся к трактовке фарисейства как практической стороны иудейской религии [15, ss. 58, 62–64]. И. Майер толковал эту строку ЛП исходя из этимологии самого слова фарисей («отделившийся») и из контекста «Мишне Тора» Моисея Маймонида, в которой описывается тип мудреца, который «отделяется от путей простого



народа» [15, с. 8]. Близкий взгляд на эту проблему сформулировала и Ф. фон Лиленфельд, вслед за Г. Шолемом трактовавшая фарисея ЛП как аскета-каббалиста [16, р. 21]. Версии И. Майера и Ф. фон Лиленфельд представляются весьма вероятными, но при одном условии: у «Поэмы о душе» должен быть исходный текст на еврейском языке, с которого сделан перевод на русский, однако существование такого текста до сих пор – лишь гипотеза.

Вторая группа исследователей в той или иной степени разрывает связь упоминания фарисейства в ЛП со средневековым раввинистическим иудаизмом. Дж. Хэйни предложил его трактовку в контексте классической античной философии, фактически уравнивая это понятие с софистикой: «...смысл отрывка в том, что некоторые мудрецы, называемые здесь фарисеями, зарабатывают на жизнь, торгуя своей мудростью. Подразумевается, что это действительно положительная черта класса» [13, pp. 835, 841]. Р. Штихель, отрицавший связь ЛП с ересью жидовствующих, полагал, что понятие фарисейства попало в текст из Хроники Георгия Амартола или древнерусского перевода «Тайной Тайных», где оно означало «ученого монаха». Сам же термин по Штихелю имел восточно-христианское или даже иудео-христианское происхождение (отразившееся, например, в апокрифическом Евангелии от Варнавы) и не встречался у средневековых евреев [18, с. 135]. М. Таубе опирался в реконструкции смыслов ЛП на оригинальный текст «Тайной тайных», однако в нашем конкретном случае ограничился передачей термина «фарисейство» понятием «воздержание» (*temperance, abstinent way of life*) в англоязычных публикациях [19, р. 347; 20, р. 675] и «житие умеренное» в русскоязычной [9, с. 380]. Этот исследователь также является сторонником того взгляда, что упоминание фарисейства не отражает влияния иудаизма, а возникает под влиянием доступных древнерусскому книжнику сочинений, прежде всего, «Тайной тайных» [20, р. 678–680]. С позицией М. Таубе солидаризировался А.И. Алексеев [1, с. 478–479].

Более сложную интерпретацию упоминания фарисейства предложил Т. Зеебом, который считал, что оно может восходить к Хронике Георгия Амартола, а мировоззренчески – к Новому Завету, где смысл разделения между народом и фарисеями примерно тот же, что и между мирянами и монахами: «“Монах”, таким образом, есть поднятый на более высокую степень “фарисей”» [17, ss. 440–441]. Смысл же упоминания фарисейства в ЛП, по мнению Т. Зеебома, состоит в полемике с обоснованием монашества Иосифом Волоцким, то есть фарисейство в ЛП – это

альтернативная (ветхозаветная по происхождению) форма аскезы, которую еретики предлагали вместо современного им русского монашества.

Мы полагаем, что источником заимствования о фарисействе для автора «Лаодикийского послания» стало «Слово о ересях» Епифания Кипрского. Епифаний (ок. 310–403 г.), финикиец по происхождению, был воспитан в иудаизме, но уже в юности крестился и последовал инвективе Евангелия – раздал имение и удалился в пустыню (сначала он практиковал аскезу в Египте, затем в Палестине). Известность Епифаний приобрел как епископ города Саламин на Крите и борец с арианством. Ему принадлежит сочинение «Панарий», в котором характеризуются 80 «ересей», среди которых присутствуют школы («секты») античной философии (4), течения в иудаизме (7), а также четыре направления эллинизированного иудаизма (самарейства). «Панарий» стал основой для труда Иоанна Дамаскина «О ересях вкратце», а это сочинение, в свою очередь, вошло в состав Кормчих книг и поэтому было широко распространено во всей православной ойкумене.

Процитируем соответствующий фрагмент по рукописи «Мерила праведного», принадлежавшей Ивану Волку Курицыну, брату наиболее вероятного автора ЛП – Федора Курицына: «Книжницы же законници убо бяху и втори преданием, от сухих в них старец, обилнеее службы обычая храняще, им же не законом научишася, но сами себе уставиша чести оправданиемъ законоположения. Фарисеиска з[ово]мии отлучении, иже конечно житие живоуще, рекше въздержливое, и паче инех искуснейше, иже верують възкресению мертвых, яко и книжници, и о ангелех, и о душе святем яко же есть сложение. Житие же имеют различно, и до времени же въздержание и девство, и постъ же дващи и в субботу, котлом же очищение и паницам, и чашам, и стьякляницам яко же и книжници. Десятины же даютъ начатки, и часты молитвы творять, и образы самовольныя службы во одожди имеютъ, в свитах иже в плащих, им же и расширение пазухам, еже есть и знамение багреници, и подолци ризамъ и яко звонци воцани на краих свит. Си же таковая беаху им знамения до времеие въздержания. Си же внесоша рожение и честь» [8, ф. 173.1, ед.хр. 187, л. 233 об.–234].

Контекст этого заимствования можно реконструировать благодаря источнику, современному ЛП, а именно «Грамоте новгородского архиепископа Геннадия соборному духовенству о пасхалии на осьмую тысячу лет» (от 21 декабря 1492 г.), упоминание фарисейства в которой отмечал Я.С. Лурье. Приведем соответствующий фрагмент: «В жидех же

быша фарисеи и саддукеи; саддукеи убо отмахуся въскрешения мертвых, и ни ангела, ни духа имеаху; фарисеи же обоя исповедаху. Но по фарисеех многое божественное писание свидетельствует, и от Пророк, и от Апостол, и от святых Отець; саддукием же – ни едино от сих. И еретицы убо, саддукейская дрѣжаще, истинну отврѣгше, лжи последоваху...» [2, с. 815]. Текстуально это изложение близко опять же к «Слову о ересьх» Епифания Кипрского («саддукеи убо отмахуся въскрешения мертвых, и ни ангела, ни духа имеаху; фарисеи же обоя исповедаху» – «Фарисейска ... верують въскресению мертвых, яко и книжници, и о ангелех, и о душе святем»). Контекст упоминания фарисейства здесь именно положительный, причем даже логически чреватый для того времени, поскольку по Геннадию фарисеи вполне наследуют ветхозаветным пророкам, а учение апостолов и святых отцов – фарисейскому.

Однако историческое значение приобрела не эта богословская промашка новгородского владыки, а обвинение еретиков в саддукействе. Именно с ним мы встречаемся в «Просветителе» Иосифа Волоцкого, когда он в «Сказании о новоявившейся ереси» характеризует еретические взгляды митрополита Зосимы: «“А что то царство небесное? А что то второе пришествие? А что то въскрешение мертвым? Ничего того неть, – умерл кто ин, то умер, по та места и был”. И с ним и инии мнози ..., иже в тайне держаще ереси многи, ... и саддукейску и месалианскую ересь дрѣжаще...» [5, с. 473]. Это очень важный момент, так как все участники дискуссии прекрасно понимали смысл оппозиции «фарисейство» – «саддукейство» и, следовательно, либо обличители во главе с Геннадием и Иосифом приписывали еретикам такие взгляды, которых те не имели, либо еретики маскировали свои истинные взгляды, обозначая себя как последователей фарисеев.

В свою очередь сама оппозиция «фарисейство» – «саддукейство» восходила к сочинениям Иосифа Флавия. В доступной древнерусскому читателю «Иудейской войне» фарисейство описывалось в сокращенном и скорректированном переводе с акцентом на учении о воскресении мертвых: «Фарисеи ж рекомыи законъправець, всяку вещь на бога възложать, и на суд и правду и кривду сущуу въздавають. О души же глаголють, яко всяка душа нетленна есть, но обаче аще блага душа будеть, то приходи от прѣваго тела к честнейшему, а злаа ведома есть к мукам» [4, с. 160]. Больше всего редактора переводчика заметна в замене «другого» тела на «честнейшее», чем отметалась возможность понимания фарисейского учения о воскресении в ключе метемпсихоза. Впрочем,

особенности древнерусского перевода вообще интересны: греческое *εἰς αἰώνην* (судьба) у самого Иосифа скорее всего означало «промысел», а в русском переводе стало передаваться понятием «честь». Что касается саддукейства, то отношение этого течения к проблеме воскресения было хорошо известно из Евангелия, где саддукеи в споре с Христом применяют настоящий софизм (если человек должен воскреснуть, то чьей женой должна быть по воскресении женщина, состоявшая при жизни в левиратном браке с семьей братьями по очереди?), а сам он фактически солидаризуется с точкой зрения фарисеев [Мф. 22:23–33, Мк. 12:18–27, Лк. 20:27–39].

Поводом к полемике о воскресении из мертвых могла стать постройка нового московского кремля при Иване III. Она подхлестывалась крупными пожарами и сопровождалась переносом существовавших внутри крепостных стен церквей, монастырей и погостов. Реакция общества, буквально пропитанного тогда эсхатологическими ожиданиями, хорошо известна по посланию Геннадия Новгородского митрополиту Зосиме, написанному в конце сентября – начале октября 1490 года: «А ныне беда сстала земскаа да нечесть государскаа великаа: церкви старые извечные выношены из города вон, да и монастыре старые извечные переставлены. А кто веру держит к святым божиим церквам, о том писано сице: “Освяти любящаа благолепие дому твоего и тех прослави божественую твою славою”. Да еще паки сверх того и кости мертвых выношены на Дорогомилowo: ино кости выносили, а телеса ведь тутю остались, в персть розошлись; да на тех местех сад посажен. А Моисей писал во Втором Законе: “Да не насадиши себе садов, ни древа, подле требника господа бога твоего”. А господин наш отец Геронтий митрополит о том не воспретил: то он ведает, каков ответ за то дасть богу, а гробокопателем какова казнь. Писана, что будет въскресение мертвых, не велено их с места двигати, опроче тех великих святых, коих бог прославил чюдесы, да божиим повелением и аггелским явлением бывает пренесение мощем, на избавление людем и на утвержение и на почесть градовом. А что вынесши церкви, да и гробы мертвых, да на том месте сад посадити, а то какова нечесть учинена? От бога грех, а от людей сором» [5, с. 377]. Была ли фраза, приписываемая «Просветителем» Зосиме ответом на это? Вполне вероятно.

Таким образом, понятие «фарисейство» в первоисточниках выступало маркером определенной мировоззренческой позиции в вопросах о

соотношении промысла и свободной воли, загробном суде и воскресении мертвых и ряде других. В ЛП оно было заимствовано из «Слова о ересях» Епифания Кипрского, включенного в Кормчую книгу Ивана Волка Курицына. Причиной появления понятия «фарисейство» в ЛП является полемическая деятельность Геннадия Новгородского и Иосифа Волоцкого, обвинивших жидовствующих в саддукейской ереси. Утверждение о следовании фарисейскому идеалу было ответом на это обвинение. Соответственно, ведущим смыслом упоминания фарисейства следует считать постулирование веры в загробный суд и воскресение мертвых.

### **Библиографический список**

1. Алексеев, А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие [Текст] / А.И. Алексеев. – М.: Индрик, 2012. – 560 с.
2. Грамота новгородского архиепископа Геннадия соборному духовенству о пасхалии на осьмую тысячу лет и предисловие к самой пасхалии [Текст] // Русская историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией. Том шестой. – СПб.: Тип. Имп. академии наук, 1880. – Стб. 801–820.
3. Громов, М.Н. Идеиные течения древнерусской мысли [Текст] / М.Н. Громов, В.В. Мильков. – СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманитар. ин-та, 2001. – 959 с.
4. История иудейской войны Иосифа Флавия: Древнерусский перевод. Том I [Текст] / А.А. Пичхадзе, И.И. Макеева, Г.С. Баранкова, А.А. Уткин. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 880 с.
5. Казакова, Н.А. Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в [Текст] / Н.А. Казакова, Я.С. Лурье. – М.-Л.: АН СССР, 1955. – 544 с.
6. Клибанов, А.И. Духовная культура средневековой Руси [Текст] / А.И. Клибанов. – М.: Аспект-пресс, 1996. – 366 с.
7. Клибанов, А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI в. [Текст] / А.И. Клибанов. – М.-Л.: АН СССР, 1960. – 411 с.
8. НИОР РГБ. Ф. 173.1. Ед. хр. 187. 2 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/173-i/f-173i-187>.
9. Таубе, М. Ересь «жидовствующих» и переводы с еврейского в средневековой Руси [Текст] / М. Таубе // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени [Текст] / под. ред. А. Кулика. Том 1. – М.: Мосты культуры/Гешарим, 2017. – С. 367–393.
10. Таубе, М. Послесловие к «Логическим терминам» Маймонида и ересь жидовствующих [Текст] / М. Таубе // IN MEMORIAM: Сборник памяти Я.С. Лурье. – СПб.: Atheneum-Феникс, 1997. – С. 239–246.

11. Fine, J.V.A. Fedor Kuritsyn's «Laodikijskoe poslanie» and the Heresy of the Judaizers [Text] / J.V.A. Fine // *Speculum*. – 1966. – Vol. 41. – P. 500–504.
12. Freydank, D. Der «Laodicenserbrief» (Laodikijskoe poslanie). Ein Beitrag zur Interpretation eines altrussischen humanistischen Textes [Text] / D. Freydank // *Zeitschrift für Slawistik*. – 1966. – Bd.11. – S. 355–370.
13. Haney, J.V. «The Laodicean Epistle»: Some Possible Sources [Text] / J.V. Haney // *Slavic Review*. – 1971. – Vol. 30. – No. 4. – December. – P. 832–842.
14. Kämpfer, F. Zur Interpretation des «Laodicensches Sendschreibens» [Text] / F. Kämpfer // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. – 1968. – Neue Folge. – Bd. 16. – S. 53–69.
15. Lilienfeld, F.V. Das «Laodikijskoe poslanie» des großfürstlichen Djaken Fedor Kuricyn [Text] / F.V. Lilienfeld // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. – 1976. – Neue Folge. – Bd. 24. – S. 1–22.
16. Maier, J. Zum jüdischen Hintergrund des sogenannten «Laodicenschen Sendschreibens» [Text] / J. Maier // *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. – 1969. – Neue Folge. – Bd. 17. H. 1. – S. 1–12.
17. Seebohm, T.M. Ratio und Charisma Ansaetze und Ausbildung eines philosophischen und wissenschaftlichen Weltverstaendnisses im Moskauer Russland [Text] / T.M. Seebohm. – Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1977. – 766 s.
18. Stichel, R. Zur Bedeutung des altrussischen «Laodicenschen Sendschreibens» (Vorbericht) [Text] / R. Stichel // *Zeitschrift für Slavische Philologie*. – Heidelberg, 1978. – Bd. XL. H. 1. – S. 134–135.
19. Taube, M. The Spiritual Circle In the Secret of Secrets and the Poem on the Soul [Text] / M. Taube // *Harvard Ukrainian Studies*. – 1994. – Vol. 18(3/4). – P. 343–355.
20. Taube, M. The «Poem on the Soul» in the Laodicean Epistle and the Literature of the Judaizers [Text] / M. Taube // *Harvard Ukrainian Studies*. – 1997. – Vol. 19. – P. 671–685.

**Б.Ю. Кассал**

Омское региональное отделение ВОО «Русское географическое общество»

### **ЭТОЛОГИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СЮЖЕТОВ НЕКОТОРЫХ АРТЕФАКТОВ СИБИРСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ**

Сибирская коллекция Петра I – собрание артефактов из драгоценных металлов, найденных в начале XVIII в. в курганах на территории Запад-

ной Сибири, и с 1859 г. хранящихся в Эрмитаже, Санкт-Петербург. Коллекция состоит из ~250 предметов с изображением различных животных и людей, отлитых из золота и серебра [15, с. 7]. Время создания артефактов было отнесено к скифо-сарматскому периоду (IV–III вв. до н.э.), с выполнением в скифо-сибирском зверином стиле. Артефакты свидетельствуют о предметном мышлении и его воплощении представителями традиционных культур с возможным реализмом.

Некоторые исследователи отмечали, что животные, выполненные в канонах скифского звериного стиля, «изолированы от окружения...», «существуют сами по себе...», «не связаны никаким действием» [1, с. 259; 3, с. 19; 10, с. 230; 15, с. 11]. Свообразным итогом многолетней дискуссии посчитали, что «скифские звери вообще не показаны в каком-либо действии – они просто существуют... это просто звери в строго канонических позах» [14, с. 192]. Между тем, проблема содержания образов звериного стиля достаточно просто решается, если представить их как натуралистично выполненные аллегории. «...Необходимо абсолютное доверие мастеру, его пониманию образа, его творческой индивидуальности. Если посмотреть на скифских животных без тенденциозности, взглядом внимательного, но неискушенного зрителя, то станет совершенно ясно, что надо определить те состояния зверей, которые отобразил художник, и смысл загадочного скифского канона станет ясен» [13, с. 125]. Это позволяет осуществлять этологическое исследование сюжетов изображений на артефактах Сибирской коллекции.

Цель исследования: дать этологическую интерпретацию сюжетов некоторых поясных пластин-застежек Сибирской коллекции Петра I.

Материалы. Большая часть коллекции (14 пар поясных пластин-застежек) происходит из курганов приалтайских степей между Обью и Иртышом. Для этологического анализа использованы поясные пластины-застежки с изображениями животных, находящихся во взаимодействии друг с другом. Опознание видовой принадлежности изображенного животного производилось по наличию когтей/копыт в дистальной части его конечностей, что дифференцирует их на современных хищных и травоядных. У хищных животных определялось наличие или отсутствие рисунка (полос, пятен) на теле, наличие гривы на голове и шее, спине и лопатках, форма ушей (округлая, заостренная, с кисточкой), форма хвоста и наличие кисточки на его конце, форма зубов. У травоядных животных диагностическими признаками для определения вида являлись форма головы, наличие и форма рогов, форма хвоста и его оволосение, и др. Для

этологического анализа использовано по одной из двух пар зеркально выполненных поясных пластин-застежек.

Результаты и обсуждение. Для этолога при рассмотрении артефактов из Сибирской коллекции Петра I важны детали изображений. В искусствоведческой литературе такие изображения тракуются как «нападения одного зверя на другого зверя» [1, с. 259; 3, с. 19; 10, с. 230; 15, с. 11]. Однако такая трактовка изображений на некоторых артефактах вызывает неприятие своей очевидной несообразностью. Для каждого хищника характерна видоспецифическая техника нападения на жертву, в зависимости от ее видовой принадлежности и размеров [4, с. 216; 9, с. 27]. Этому хищники учатся с раннего детства, сначала в агрессивных играх друг с другом, а затем тренируясь на придушенной живой добыче, которую им приносит родитель, а позже – непосредственно в процессе наблюдения и участия в охоте со взрослыми особями.

Львы и тигры стремятся свалить наземь крупное копытное животное, наваливаясь на него, а затем убить укусом в шею или затылок с повреждением позвоночника, или задушить, передавливая трахею или захватывая пастью рот и нос жертвы и не давая ей дышать, с удержанием до тех пор, пока та не перестает двигаться. И только после этого они принимаются за разделывание и поедание добычи. Пятнистые гиены, гиеновидные собаки, волки наносят жертве рваные раны, стремясь сделать это в таких местах, где шкура жертвы наименее толстая и ее легче разорвать; обычно это область паха, промежность и каудальная часть брюшной стенки. При этом они проявляют чрезвычайную осторожность, чтобы не попасть под удар копытом тазовой конечности жертвы. Спереди к жертве эти среднеразмерные хищники избегают приближаться, чтобы не попасть под удары копытами грудных конечностей и укусы зубами: верблюд, осел или жеребец способны перекусить зубами позвоночник взрослого волка. Кроме того, вооруженные клыками самцы этих травоядных животных способны наносить рваные раны своим врагам, а самцы рогатых животных – колющие раны рогами или их отростками. Бурый медведь обычно сбивает жертву с ног ударом передней лапы, одновременно нанося рваные раны 8-12-сантиметровыми когтями, и добывает ее мощными укусами в шею или холку, с повреждением позвоночника жертвы. Менее крупные хищники (шакалы, лисы, мелкие кошки, куньи и др.) также стремятся умертвить жертву, нанося ей смертельный укус в затылок и вызывая мгновенный паралич.



Но подобные действия изображены не на всех артефактах Сибирской коллекции; изображения на некоторых поясных пластинах-застежках представляют нечто иное. А именно: вылизывание крупным животным одного вида менее крупного животного другого вида, что явно выражает неагрессивное отношение одного к другому. Это действие является сублимацией, зрелым типом защитного механизма, при котором социально неприемлемые импульсы или идеализации преобразуются в социально приемлемые действия или поведение, возможно, приводящие к долгосрочному преобразованию первоначального импульса. Подобным образом проявляется материнский инстинкт относительно приемных детенышей, в роли которых показаны звери менее крупных размеров, относительно размеров приемных родителей (рис. 1).



*Рис. 1. Вылизывание крупным (копытным) животным менее крупного (хищного) животного, с явным выражением их неагрессивных взаимоотношений, изображенное на поясной пластине-застежке из Сибирской коллекции Петра I*

Процесс вылизывания обозначается высунутым из пасти языком, что хорошо читается на исследуемых поясных пластинах-застежках. Однако опубликовавшие свое мнение интерпретаторы воспринимают этот анатомический элемент – высунутый язык – как «клюв фантастического животного» [1, с. 259; 3, с. 19; 10, с. 230; 15, с. 18], которым это фантастическое животное водит по загривку и спине прижавшегося к нему менее крупного животного (рис. 2).

В обоих исследуемых случаях вылизывающее животное – это травоядное копытное, тогда как вылизываемое – хищное, чего в природе не

бывает вследствие инстинктивного и воспитанного в процессе взросления страха жертвы перед хищником. Обратное явление – вылизывание хищником детеныша травоядного – иногда наблюдаемо, но это к исследуемым артефактам не относится. Как и вылизывание хищником убитой или умирающей жертвы.

«Фантастическое животное» [15, с. 11] на артефактах скифо-сибирского мира/культуры появилось вследствие зоологического нераспознавания изображения при отсутствии четких знаний о среде обитания и ее животных компонентах, которые были обязательными для выживания носителей скифо-сибирской культуры. Ориентация интерпретаторов на собственные смутные представления об этих знаниях привели к ложным построениям на основе фантомов, многократно повторяемых последователями за однажды совершившими ошибку авторитетными учеными, очевидных при нежелании обосновывать собственную интерпретацию изображения на артефакте. Это способствовало закреплению в современном искусствоведении ряда досадных ошибок и неточностей в определении изображаемых животных объектов, кочующих из одной работы в другую. Искусствоведческий анализ артефактов Сибирской коллекции и ее фрагментов проводился разными авторами, однако к опознанию изображений не привлекался профессиональный зоолог/этолог, знающий животных, обитающих на территории евразийских степей и лесостепей.



*Рис. 2. Вылизывание крупным (копытным) животным менее крупного (хищного) животного, которое кусает за шею (доедает?) крупную хищную птицу, держащую в клюве голову не крупного копытного животного, с выражением неагрессивных/агрессивных отношений, изображенных на поясной пластине-застежке из Сибирской коллекции Петра I*

Все степные культуры, формируясь в сходных условиях, приобрели сходные черты социальной организации семейных групп, родов, племен. Благодаря жизни в неизменной деятельности человека природной среде, неизбежным становилось развитие идей о единстве с ней и формирование тотемистических и тотемических культов, когда родословная рода/племени велась от какого-то значимого животного или явления природы, которое могло выполнять роль родоначальника/покровителя рода/племени [16–17]. Это было довольно полно изучено на примере населяющих прерии Северной Америки индейских племен, их внутривременных отношений и обычаев, взаимодействий с соседними племенами, особенностей верований и религиозных культов [19, с. 112; 23, с. 1022]. Очевидно, основные позиции этого понимания могут быть экстраполированы на образ жизни обитателей степей Северной Евразии в тот период, когда еще не было развито скотоводство, и значительная роль в жизнедеятельности людей принадлежала присваивающему хозяйству. Однако, из-за отсутствия письменности на этой территории, основное упоминание о существовании племен и племенных объединений того времени имеется у немногих древних авторов, в частности, у Геродота [2, с. 277].

Внезапное появление и многочисленные тиражирования образов скифского звериного стиля заставляют предполагать некую идеологическую концепцию, определяющую и предваряющую каждое конкретное воплощение художественных образов, поскольку в основе создания художественных произведений, выполненных в каноне скифского звериного стиля, лежит идея, присущая религиозному сознанию человека [13, с. 124]. Исходя из того, что одной из ранних форм религии был тотемизм [18, с. 205], его носителями в степной зоне Северной Евразии были роды/племена и группировки скифо-сибирского мира/культуры. При этом своими покровителями и родоначальниками они могли считать животных разных видов; для обозначения известной социальной группы избиралось изображение того или другого объекта. По имени этого объекта получали свои названия роды/племена или иные социальные группы, а впоследствии, в силу своеобразной первобытной психологии, выработалось представление, что объект, послуживший моделью тотемного знака, был истинным родоначальником рода [20, с. 94]. Реальная вера в действительное происхождение от тотемного объекта вполне объяснима всем умственным складом первобытного человека [21, с. 83; 22, с. 96; 24, с. 141]. Поэтому взаимодействие тотемических образов между собой в этом случае отражало взаимодействие родов/племен.

Очевидно, что между изображенными на исследуемых поясных пластинах-застежках из Сибирской коллекции Петра I животными разных биологических видов нет проявления агрессии (см. рис. 1 и, отчасти, рис. 2), что подводит к мысли о том, что на артефактах воспроизведены аллегорические сцены, в своей основе имеющие отношения между родами, чьими тотемами являются изображенные животные. В этом случае изображение процесса вылизывания одного животного другим на артефактах скифо-сибирского мира/культуры следует воспринимать, как установление отношений союзничества между двумя родами, с доминированием одного из них (вылизывающего/«усыновляющего» тотемического животного) относительно другого (вылизываемого/«усыновляемого» тотемического животного). Иначе сцены вылизывания хищника потенциальной жертвой не находят у зоолога логического объяснения. Изображения тотемов родов/племен с проявлением лояльности животных разных биологических видов друг к другу – несомненное свидетельство межродовых/племенных союзов с главенством одного рода/племени над другим.

В пользу тотемизма изображенных на артефактах Сибирской коллекции животных косвенно свидетельствует и то, что ни один из них не изображен в одновидовой паре «родитель – детеныш». Вероятно, это было обусловлено тем, что при разделении большая часть племени сохраняла за собой исходный тотем, а меньшая часть приобретала нового тотемного покровителя, и использовала его изображение в качестве опознавательного знака.

Произошедшие с переходом к номадизму изменения способствовали смене религиозной парадигмы [11, с. 127; 12, с. 109]. В результате, с развитием животноводства, в течение исторически короткого времени теротеистические и тотемические культы утратили свое значение, а следом потеряли и смысл, уйдя в прошлое, и артефакты с изображением тотемических сцен потеряли свое значение. Для современных интерпретаторов они превратились в абстрактные изображения животных, которые в ряде случаев не находят правильного биологического определения. Вследствие этого понимание жизни народов евразийских степей продолжает оставаться для них во многом загадочным и непостижимым. Между тем, этологический анализ изображений на артефактах может дать больше информации для понимания условий обитания их авторов, нежели только искусствоведческий [5, с. 35; 6, с. 67; 7, с. 29; 8, с. 450].

### **Выводы**

1. Артефакты Сибирской коллекции являются выдающимся памятником истории и культуры народов, населявших пространства Западной Сибири и Средней Азии. Изображения на артефактах носили не только реальный, но и символический характер, подтверждая принадлежность их носителя к определенной социальной группе. Они же служили опознавательными знаками при встрече представителей разных родов/племен.

2. Поскольку артефакты Сибирской коллекции представляют собой во многом случайную выборку прикладных изделий, проведенный зоологический/этологический анализ не является всеобъемлющим. Расширение спектра вовлекаемых в анализ археологических находок – артефактов скифо-сибирской культуры закономерно уточнит и усложнит понимание взаимоотношений народов – обладателей родовых/племенных тотемов – на территории евразийских степей.

### **Библиографический список**

1. Артамонов, М.И. Сокровища саков. Аму-Дарьинский клад. Алтайские курганы. Минусинские бронзы. Сибирское золото [Текст] / М.И. Артамонов. – М.: Искусство, 1973. – 279 с.

2. Геродот. История: в 9 кн. [Текст] / Геродот / Пер. и примеч. Г.А. Стратановского. – М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1993. – 599 с.

3. Завитухина, М.П. Пётр I и Сибирская коллекция Кунсткамеры [Текст] / М.П. Завитухина // Из истории петровских коллекций. – СПб.: Гос. Эрмитаж, 2000. – С. 14–26.

4. Кассал, А.Ю. Развитие мифа о грифоне в традиционных обществах [Текст] / А.Ю. Кассал, Б.Ю. Кассал // Традиционные общества: неизвестное прошлое: мат. XV Международ. науч.-практ. конф. / под ред. П.Б. Уварова (гл. ред.). – Челябинск: Южно-Урал. ГГПУ, 2019. – С. 2011–2019.

5. Кассал, Б.Ю. Возможности зоологической интерпретации арт-объектов археологии [Текст] / Б.Ю. Кассал // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае в 2016 году: археология, этнография, устная история. Вып. 12: мат. XII Международ. науч.-практ. конф. – Омск: Издатель-Полиграфист, 2017. – С. 34–36.

6. Кассал, Б.Ю. Изображения – перевертыши на серебряной пряжке из могильника Сидоровский-I (II–IV века н.э.) [Текст] / Б.Ю. Кассал // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сб. науч. тр. XXII Международ. науч. симпоз. / гл. ред. Н.А. Томилов. – Павлодар, 2018. – С. 62–66.

7. Кассал, Б.Ю. Новые возможности интерпретации изображений – перевертышей на поясной бляшке из могильника Абрамово-4 (V–IV вв. до н.э.) [Текст] / Б.Ю. Кассал // Полевые исследования на Алтае, в Прииртышье

и Верхнем Приобье (археология, этнография, устная история). 2017 г. Вып. 13: Мат. XIII международ. науч.-практ. конф. – Горно-Алтайск: БИЦ ГАГУ, 2018. – С. 25–30.

8. Кассал, Б.Ю. Реинтерпретация арт-объектов археологии в современной практике зоологической идентификации [Текст] / Б.Ю. Кассал // Сб. мат. XII Конгресс антропологов и этнологов России / отв. ред.: А.Е. Загребин, М.Ю. Мартынова. – М.; Ижевск: ИЭА РАН, УИИЯЛ УрО РАН, 2017. – С. 450.

9. Кассал, Б.Ю. Теротеистический культ пещерного льва: философско-религиозный комментарий [Текст] / Б.Ю. Кассал // Вестник ОмГПУ. Гуманитарные исследования. – 2018. №4(21). – С. 24–29.

10. Клейн, Л.С. Сарматский тарандр и вопрос о происхождении сарматов [Текст] / Л.С. Клейн // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. – М.: Наука, 1976. – С. 228–234.

11. Корякова Л.Н. Ранний железный век Зауралья и Западной Сибири (саргатская культура) [Текст] / Л.Н. Корякова. – Свердловск: Урал. ун-т, 1988. – 240 с.

12. Матвеева, Н.П. Социально-экономические структуры населения Западной Сибири в раннем железном веке [Текст] / Н.П. Матвеева. – Новосибирск: Наука, 2000. – 399 с.

13. Паульс, Е.Д. О происхождении скифского канона в изобразительном искусстве [Текст] / Е.Д. Паульс // Степи Евразии в древности и средневековье. Кн. II: Мат. науч.-практ. конф., посвящ. 100-лет. со дня рожд. М.П. Грязнова. – СПб: Гос. Эрмитаж, 2003. – С. 124–125.

14. Переводчикова, Е.В. Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи [Текст] / Е.В. Переводчикова. – М.: Восточная литература, 1994. – 206 с.

15. Руденко, С.И. Сибирская коллекция Петра I [Текст] / С.И. Руденко // Археология СССР. Свод археологических источников. – М.-Л.: Институт археологии АН СССР, 1962. – Вып. Д 3-9. – 52 с., 27 отд. л. табл.

16. Семёнов, Ю.И. Основные этапы эволюции первобытной религии [Электронный ресурс] / Ю.И. Семёнов // Скепсис. – № 2. – Режим доступа: [https://www.studmed.ru/semenov-yu-i-osnovnye-etapy-evolyucii-pervobytnoy-religii\\_d29bd6f152e.html](https://www.studmed.ru/semenov-yu-i-osnovnye-etapy-evolyucii-pervobytnoy-religii_d29bd6f152e.html).

17. Семёнов, Ю.И. Тотемизм, первобытная мифология и первобытная религия [Электронный ресурс] / Ю.И. Семёнов // Скепсис. – № 3/4. – Режим доступа: [http://sceptis.net/library/id\\_393.html](http://sceptis.net/library/id_393.html).

18. Токарев, С.А. Ранние формы религии [Текст] / С.А. Токарев. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.

19. Уайт, Дж. М. Индейцы Северной Америки. Быт, религия, культура [Текст] / Дж. М. Уайт. – М.: Центрполиграф, 2006. – 314 с.

20. Chamberlain, A.F. Der Ursprung des Totemismus [Текст] / A.F. Chamberlain, J. Pikler, F. Somlo // Journal of American Folklore. – Vol. 4. – Berlin, 1900. – P. 316.

21. Frazer, J.G. Totemism [Текст] / J.G. Frazer. – Edinburgh: A. & C. Black, 1887. – 96 p.

22. Lang, A. Myth, ritual and religion [Текст] / A. Lang // New impression. – Vol. 2. – London: Longmans, Green, and Co., 1906. – 380 p.

23. Sturtevant, W.C. Handbook of North American Indians: Plains [Текст] / W.C. Sturtevant, R.J. DeMallie. – Washington D.C.: Smithsonian Inst., 2001. – 1376 p.

24. Tylor, E.B. Remarks on Totemism with Especial Reference to some Modern Theories Concerning It [Текст] / E.B. Tylor // Journal of the Royal Anthropological Institute, 1898. – Vol. XXVIII. – P. 138–148.

**А.В. Миронова**

Государственный академический университет гуманитарных наук  
(г. Москва)

### ПРАЗДНИКИ БОГА ТОТА В ДРЕВНЕМ ЕГИПТЕ

Предисловие: Исследование выполнено в СПбГУ при поддержке гранта РФФ (проект №19-18-00085 «Календарные праздники древнего Востока: календарный ритуал и роль темпоральных представлений в формировании традиционного сознания народов древнего мира»).

В Древнем Египте Тот почитался как бог луны, письма, счета, слова, мудрости и изображался в виде ибисоголового божества и павиана. Его священными животными были также змея, лягушка и заяц. Главный культовый центр Тота находился в Гермополе. В памятниках он упоминается как «владыка Гермополя» (*nb hmnw*) и «истинный писец эннеады». В Дейр-эль-Медине он был известен, помимо прочего, как мстительное божество, которое может навлечь слепоту на тех, кто его обидел [8, p. 87].

Сведения о празднике бога Тота восходят к эпохе Древнего царства, примерно к IV дин. Упоминания о нем встречаются в списках праздников, начертанных на стенах гробниц. Название этого праздника дало наименование первому месяцу года – *Dhwty* (греч. Тот). В календаре праздников из храма Мединет Абу (эпоха Рамсеса II) праздник называется *hb Dhwty*. В надписи остракона O. IFAO 1088 этот праздник стоит между *wr rnp* (Открытие года) и праздником Амона. В остраконе из Дейр-эль-Медины O. DeM 603 (эпоха Рамсеса III) упоминается «день Тота» (*hrw Dhwty*) [8, p. 85]. В списках праздников, начертанных, на стенах гробниц

Древнего царства, нередко встречается последовательность праздников *wr rnpt-Dhwty-tpy rnpt-w3g*, что указывает на смысловую взаимосвязь праздника Тота с новогодними праздниками (*wr rnpt* и *tpy rnpt*) и праздником Уаг (*w3g*), имевшим отношение к культуре Осириса и усопших.

С эпохи Среднего царства праздник Тота приходился четко на 19-й день первого месяца сезона разлива (в условной формуле – I Axt 19). По-видимому, он являлся частью праздничного цикла, в который входил праздник Опьянения (*thy*), проводившийся I Axt 20 и связанный преимущественно с культом богини Хатхор. Этот праздник отмечал наступление разлива Нила, одним из подателей которого являлся Тот. В эпоху Нового царства праздник Тота дал название первому месяцу года, ранее именовавшемуся в честь праздника *thy*. В храме Эдфу (эпоха Птолемеев) праздник Тота приходился на I Axt 18 и продолжался четыре дня, до I Axt 21. В календаре из храма Эсны даты I Axt 19 и 21 обозначены как праздники Тота [8, p. 88].

Сведений о характере проведения праздника Тота практически не сохранилось. Однако несомненно, что в этот день совершались жертвоприношения перед статуей божества. В календаре праздников из Мединет Абу (эпоха Рамсеса II) о празднике говорится следующее: «День праздника Тота. Жертвоприношение Амону. Священная процессия царя Усермара-Миамуна. Эннеада, находящаяся в храме, празднует этот день» [2, с. 235]. Далее приводится список жертвенных даров, среди которых упоминаются печенье хлеба, белый хлеб, сосуды, быки, птицы, вино, фимиам, пучки травы, girлянды цветов, разного рода мази, плоды.


В Каирском календаре (P. Saïro JE 86637; эпоха XIX дин.) праздник Тота обозначен как день, когда эннеада отмечает великий праздник и процессия Тота проходит в некрополе. В остраконе O. DeM 603 (эпоха Рамсеса III) приводится описание обычая, связанного с праздником Тота. Писец Кенсети в письме к своему брату Аменемопе просит дать ему чернила и тростниковые кисти, «которыми он собирался заполнить свою палитру писцов в день Тота» [8, p. 87]. Вероятно, здесь подразумевается определенный обряд, представленный, например, в гробнице царицы Нефертари (QV 6612; эпоха Рамсеса II). В этой сцене царица изображена стоящей перед Тотом, рядом с которым изображен столик для жертвоприношений, на котором расположены чаша, лягушка и палитра писцов [11, p. 763 (14)]. Позади царицы начертаны слова из 94-й главы Книги мертвых, начинающиеся со слов: «Заклинание для получения сосуда с водой и палитры у Тота» [8, p. 87–88]. Это заклинание было призвано утвердить порядок в мироздании и наделить усопшего магической силой



письма бога Тота. Просьба Кенсети, упомянутая в его письме, также напоминает греко-римский обычай подношения палитры Тоту. Встречаются сцены с изображением царя, подносящего Тоту несколько тростниковых ручек и миску писца с водой. Этот ритуал, проводившийся в храмах греко-римского времени, был направлен на возрождение сил царя.

В календаре храма Эсны под датой I Aht 4 стоит следующая запись: «Праздник Амона. Праздник Тота. Праздник Хнума с его эннеадой. Находит Шу око Хора у Сета. Исторгает его» [2, с. 237–238]. В папирусе Sallier IV под датой I Aht 26 говорится о борьбе в этот день Хора с Сетом, запрете совершать тогда что-либо и предписании «приносить жертвы во имя Тота», подставившего коровью голову Исиде, обезглавленной Хором (P. Sallier IV, II, 6–III, 6). Под датой II Aht 3 в том же календаре указано: «Выход (процессии) Тота (перед?) Ра в его таинственном ковчеге... Все, что увидишь в этот день – превосходно» [2, с. 238].

При изучении символической программы праздников Тота следует обратить внимание на значение образов ибиса и павиана в религиозном аспекте. Эти существа ассоциировались не только с Тотом, но и с душами усопших, достигшими состояния блаженства и ставшими Аху (букв. «мощные», «сильные», «светлые») [1, с. 213–214; 6, р. 214–217]. Категория Ах выражалась на письме в виде знака лесного ибиса (лат. *Geronticus*

*eremita*) , с которым отождествлялся и бог Тот. Рассмотрим подробнее вопрос о взаимосвязи Тота с Ах и, соответственно, с культом предков.

В осирических мифах Тот выступает в роли целителя Ока Хора. В 83-й и 116-й главах Книги мертвых это событие упоминается наряду с мотивами восхождения усопшего к свету и суда над врагами Хора в период полнолуния. Кроме того, Тот являлся помощником Ра в его борьбе с мраком (КМ, гл. 134). Эту роль также брал на себя усопший, желавший превратиться в «свет сияющий»: «Свет и мрак соединены, как рехуи, находящиеся в теле моем, великими заклинаниями моих изречений... Я унес мрак силою моею; я восполнил око тем, чего у него недоставало... Я судил (?) Сета в доме высоком» (КМ, гл. 80) [пер. по: 2, с. 104–105]. В данном отрывке усопший соотносится с Тотом в трех его аспектах: 1) бога света, защитника Солнца; 2) судьи в споре Хора и Сета; 3) бога мудрости, создателя магических формул.

Идея отождествления покойного правителя с Тотом неоднократно встречается в Текстах пирамид (Pyr. 709a, 905a, 1233b, 1237c). В одном отрывке сказано, что царь облачается «в одеяния Тота», выйдя из Буто «перед душами Буто» (Pyr. 1089a–1089c). Затем «души Гелиополя» дают

ему лестницу для поднятия на небо (Pyr. 1090c–1090d). Соотнесение усопшего с Тотом предполагало обретение первым возможности правильного произнесения магических формул, являвшихся, по замечанию Б.А. Тураева, «тем орудием, которым можно было, по верованиям египтян, преодолевать загробные препятствия и побеждать на том свете врагов» [2, с. 52]. Обладая этой способностью, усопший становился «сильным» (*nḥt*), причем в физическом смысле. То же качество характеризовало состояние Ах. Согласно Книге мертвых, успешное прохождение суда Осириса означает, что слово усопшего «истинно», а сам он обретает власть над врагами, наполняется силой (P. Nu, list 19, lines 6–7) [4, р. 314]. В тексте папируса Херту (римский период) неоднократно встречается обращение к Тоту со словами: «Сделай слово мое истинным против врагов моих» [9, pl. 1].

Принесение жертвенной пищи усопшему способствовало не только его возрождению в ином мире, возвращению ему способности слышать и говорить, но наделяло его более могущественным умением: произносить заклинания, подобно Тоту, что сопряжено с физической крепостью. Такая трансформация души, видимо, описывалась понятием *сах* («превращение в Ах»). Обретая дар слова, покойный мог передать свой сан потомку, поскольку Тот считался также покровителем престолонаследия. К нему обращались цари, желавшие утвердить законность своей власти [2, с. 120–122]. Неслучайно, например, Тутмос I включил имя этого бога в свое тронное имя («Тутмос» – букв. «Рожденный Тотом»). Не являясь прямым наследником своего предшественника, Аменхотепа I, он, очевидно, стремился получить от Тота благословение на свое правление. После смерти Тутмоса I его дочь, Хатшепсут, также нуждавшаяся в легитимизации власти, поместит в храме Дейр эль-Бахри сцену поклонения Тутмосу I, изображенному в виде павиана. Очевидно, в данном случае Тутмос I отождествлялся с Тотом, который передавал престол Хатшепсут. Указанный рисунок свидетельствует о взаимосвязи культа Тота с древним культом бога-павиана Хедж-ура (с егип. «Великий Белый»), служившего собирательным обозначением предков и упоминаемого еще в памятниках Раннединастического периода [1, с. 214–217].

Праздник Хедж-ура был посвящен культуре всех царских предков, ставших Аху. В ходе него совершалось плавание в барке. Смысл праздника состоял прежде всего в утверждении статуса правителя Египта как законного наследника престола. Поскольку Аху соотносились с Тотом и

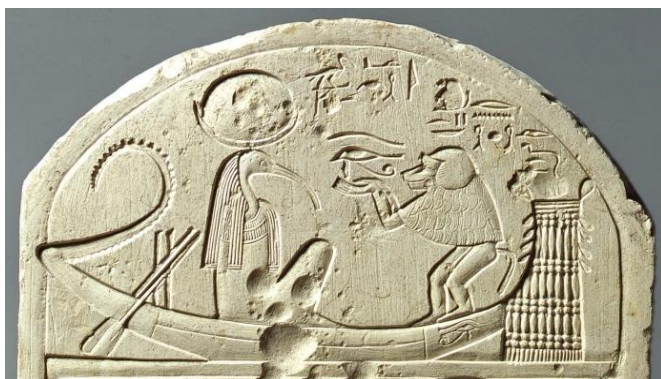
считались обладателями силы и дара правильного произнесения магических заклинаний, к ним обращались за помощью в борьбе с силами зла. Вероятно, праздник Хедж-ура являлся прототипом праздника Тота и отмечался в то же время, что и последний, который в конце концов вытеснил его.

Время проведения названных праздников коррелировалась с началом разлива Нила [10, р. 158]. Об этом событии возвещали ибисы, улетающие из долины Нила перед наступлением разлива [7, р. 21]. Египтяне считали этих птиц разумными и чистыми, которые уничтожают змей и никогда не пьют отравленную или загрязненную воду (Plutarch. De Iside et Osiride, 75). Миграция ибисов перед наступлением половодья связывалась с уходом души усопшего в инобытие. Таким образом, возрождение жизни на земле, связанное с началом разлива реки, ассоциировалось у египтян с возрождением души в ином мире, становившейся после определенных ритуалов Ах – такой же чистой, как ибис, и легкой, как перо богини Маат, лежавшее на чаше весов в зале суда Осириса.

Ибисы раньше других птиц приветствовали восходящее солнце. В этом смысле они играли ту же роль, что павианы, нередко изображавшиеся в позе поклонения солнцу. Чаще всего в египетских памятниках встречаются образы гамадрилов, или плащеносных павианов (лат. *Papio hamadrys*). Это крупные и сильные животные, имеющие шерсть светлого цвета. При появлении хищников они оглушительно кричат, карабкаются на скалы и сбрасывают оттуда камни на своих врагов. Встречая восход солнца, они издают щебечущие звуки, вероятно, подражая голосам птиц.

Возможно, выбор павианов для обозначения душ усопших объясняется, в числе прочего, внешним сходством обезьян с человеком; к тому же они являются одними из самых умных животных, что определило их соотнесение с богом мудрости Тотом. Состояние Ах предполагало обладание силой и мощью, присущих, например, павиану, и необходимых для полноценного служения богам в ином мире и обеспечения им защиты в их ежедневных странствиях. Согласно 126-й главе Книги мертвых, боги-павианы очищали усопшего от его грехов и давали ему пищу, тем самым наделяя его силой и приобщая к миру Аху. Учитывая, что эти боги, вероятно, обозначали души усопших предков, или души-Аху, они помогали другим душам усопших, недавно отошедшим в мир иной, пройти суд Осириса, стать чистыми и легкими, что давало им возможность отправиться на Поля блаженства.

Для более глубокого понимания семантики различных изображений Тота и душ усопших рассмотрим рельеф стелы скульптора Неферренпета из Дейр эль-Медины, посвященной Тоту. В верхней части стелы запечатлена лунная барка с павианом, подносящим Око Хора ибису (рис. 1). Бог Тот здесь представлен в двух ипостасях: как павиан, названный «владыкой бесконечности (nHH), творцом вечности (Dt)» и как Иах-Тот, т.е. лунное божество. В надписи нижней части стелы говорится о том, что Неферренпет, видевший «тьму», созданную Тотом, просит того осветить его (sHD), чтобы видеть бога [5, р. 26]. По мысли египтян, ладья Тота перевозила души усопших в загробный мир через ночное небо.



*Рис. 1. Фрагмент стелы Неферренпета из Дейр эль-Медины (XVI–XI вв. до н.э.). Египетский музей в Турине (Stela Turin № 50046)<sup>1</sup>*

В рассматриваемой сцене обыгрывается миф об исцелении Тотом глаза Хора, отданного затем Осирису с целью воскресить того. Око Хора являлось аналогом жертвенной пищи и полной луны. Таким образом, воскресший Осирис, почитавшийся и как бог луны, ассоциировался с полной луной. Разрубленное же тело Осириса соотносилось с поврежденным Оком Хора, части которого египтяне связывали с фазами луны. Символом всего лунного цикла служит головной убор Тота-ибиса, включающий лунный серп и полную луну. Подношение Ока Хора Тоту-ибису в данном случае символизировало восстановление целостности небесного светила, что означало окончательную победу света над мраком. Именно

<sup>1</sup> [https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat\\_1592](https://collezioni.museoegizio.it/it-IT/material/Cat_1592).

тогда, т.е. в середине лунного месяца, происходило, как считали египтяне, возрождение души усопшего, становившегося Ах, который на письме изображался в виде ибиса.

В стеле Нефференпета отражены не только два аспекта Тота, исцелившего глаз Хора и отождествлявшегося с полным лунным циклом, но и посмертное состояние души, соотносившейся с Тотом и соединявшей в себе черты двух его ипостасей, ибиса и павиана, являясь одновременно легкой и сильной, способной преодолевать любые преграды и защищать богов. Рисунок стелы служит хорошей иллюстрацией представлений египтян о характере жертвоприношений, проводившихся как на земле, так и в ином мире. В качестве главного жертвователя всегда выступал царь, который после смерти становился богом-павианом, совершавшим подношения богам и кормившим души-Аху (КМ, гл. 126).

Стела из Туринского музея намекает также на характер проведения праздника Тота, во время которого осуществлялось плавание ладьи, на которой, по-видимому, устанавливали статуэтки павиана и ибиса. В ранний период истории Египта эта церемония была связана с культом бога Хедж-ур, фигурки которого в виде павиана устанавливали на ладье, иногда рядом с фигуркой сокола, о чем говорят соответствующие модели ладей додинастического и Раннединастического периодов [6, figs. 3, 4]. Плавание подобной ладьи обозначало, с одной стороны, переход души в мир иной [6, p. 377], а с другой – странствование по небу богов, олицетворявших небесные светила, к которым желал присоединиться усопший.

### **Библиографический список**

1. Миронова, А.В. Праздники в честь царских предков в Древнем Египте [Текст] // Диалог со временем / А.В. Миронова. – 2021. – № 75. – С. 201–220.
2. Тураев, Б.А. Бог Тот: опыт исследования в области древнеегипетской культуры [Текст] / Б.А. Тураев. – СПб.: Журнал «Нева»; Летний сад, 2002. – 408 с.
3. Bleeker, C.J. Hathor and Thoth: Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion [Текст] / C.J. Bleeker. – Leiden: Brill, 1973. – 185 p.
4. Budge, E.A.W. The Book of the Dead: Chapters Coming forth by Day [Текст] / E.A.W. Budge. – L.: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898. – 565 p.
5. Galán, J.M. Seeing Darkness [Текст] / J.M. Galán // Chronique d'Égypte. – 1999. – Vol. 26. P. 18–30.

6. Hendrickx, S. Late Predynastic falcons on a boat (Brussels E. 7067) [Текст] / S. Hendrickx, M. Eyckerman, F. Förster // JSAS. – 2008. Vol. 24. – P. 371–384.
7. Janák, J. Spotting the Akh. The Presence of the Northern Bald Ibis in Ancient Egypt and Its Early Decline [Текст] / J. Janák // JARCE. – 2010. – Vol. 46. – P. 17–31.
8. Jauhainen, H. “Do Not Celebrate Your Feast without Your Neighbours”: A Study of References to Feasts and Festivals in Non-Literary Documents from Ramesside Period Deir el-Medina: thesis ... in Egyptology [Текст] / H. Jauhainen. – Helsinki, 2009. – 410 p.
9. Lieblein, J. Le Livre Égyptien Que mon nom fleurisse [Текст] / J. Lieblein. – Leipzig: Hinrichs, 1895. – 47 p.
10. Poo, M.-C. Wine and Wine Offering in the Religion of Ancient Egypt [Текст] / M.-C. Poo. – L.; N.-Y.: Routledge, 1995. – 263 p.
11. Porter, B. Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs, and Paintings. Vol. I. Pt 2. 2 ed. [Текст] / B. Porter, R. Moss. – Oxford: Clarendon pr., 1964. – 887 p.

**Н.Ф. Мокшин**

Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева  
(г. Саранск)

## **ДОХРИСТИАНСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАЗДНИКИ И ОБРЯДЫ МОРДВЫ**

Народным праздникам, обряду, фольклору принадлежит огромная роль в извечной деятельности человека по освоению и обустройству окружающей среды, этнической территории как жизненного пространства. Каждый день мордвина-крестьянина, а мордву с полным на то основанием можно назвать народом крестьянским, сопровождался целостным комплексом праздников и обрядов, обычаев, поверий, народных знаний, примет. Они составляли традиционный аграрный круговорот, своеобразный годовой цикл неписанного земледельческого праздничного календаря, к которому с христианизацией примкнули и престольные (храмовые) праздники.

В старину элементы среды обитания – земля, вода, лес, поле, луг, ветер, небесные тела, кладбище, жилище и хозяйственные постройки обожествлялись, сакрализировались. Окружающий мир со всем его обжитым пространством функционировал в качестве здорового (не надлом-

ленного, не ущербного, не порушенного) организма в своем собственном годовичном круге праздников, обрядов, обычаев, наблюдений за чередой природных циклов. Каждая деревня, как частица всего этноса, имела свое годовое календарно-астрономическое «колесо», вращавшееся от одного дня, недели, месяца, времени года (зимы, весны, лета, осени) к другому, составляя годовую ось жизни людей.

Отличительной особенностью этносоциальной и этнокультурной жизни мордвы вплоть до начала XX в. было бытование сельской общины и сохранение общинного землевладения, что во многом определяло повседневный уклад мордовского крестьянства, характер не только этносоциальных связей, но и ритуальную сферу. Даже в советское время смена уклада жизни шла очень медленными темпами. Если на одном полюсе были колхозные и партийные собрания, то на другом – моления на кладбищах, у святых источников, у домашних икон. Общегосударственные, безрелигиозные, советские праздники и обряды так и не смогли вытеснить деревенские, поскольку этносоциальное сознание каждого крестьянского сообщества, каждой деревни как микромира хранило в своей коллективной памяти те этнокультурные и этнобытовые модели поведения, что были созданы и приняты всеми жившими ранее поколениями [3].

Многие мордовские озксы (от слова *озномс*, *озондомс* – молиться) ведут свое происхождение со времени первобытно-общинного строя и возникали, по-видимому, не просто как религиозно-магические обряды, а в тесной связи с трудовой, хозяйственной практикой, из традиций общинных работ. Впоследствии к ним примешались разные магические представления, молитвы тем или иным божествам, жертвоприношения. В праздниках-озксах мордвы очень четко прослеживается их связь с хозяйственной деятельностью, и, прежде всего, с земледелием. Они могли быть общинными, т.е. устраивались всем селом, когда имелись в виду интересы всего общества (первый выгон скота на луга, начало пахоты, сева, уборки урожая), и семейными, когда имелись в виду интересы отдельной семьи.

Основным моментом всех озксов было жертвоприношение божествам, их кормление, преследовавшее задачу приобретения их расположения. С этой же целью на озксах произносились молитвы – *озномат* (эрз.), *озондомат* (мокш.). За день до озкса мылись в бане и надевали чистое платье. В дни наиболее важных озксов не работали. Работать в это время считалось за грех. При молении обращались на восток, руки воздевали к небу ладонями вверх или скрещивали их на груди ладонями под мышки, и кланялись, вставали на колени или падали ниц.

Большинство мордовских озков не имело точной календарной даты проведения. Они, как правило, были связаны с началом, серединой или завершением тех или иных работ. Поскольку мордва исстари была народом земледельческим, то вполне понятно, что озксы, связанные с земледелием, занимали ведущее место в календаре мордовских озков. Значительная часть их посвящалась также животноводству и пчеловодству, первоначальной формой которого было бортничество [4, с. 127–129].

Центральной темой зимнего цикла аграрного календаря, т.е. времени, когда не производятся полевые работы и деятельность крестьянина сосредоточена на его усадьбе, являлась тема обработки полученных летом и осенью продуктов и наблюдений над природой, отражающих желание предугадать грядущее. Описаний оригинальных мордовских обрядов, связанных с зимним циклом сельскохозяйственного года, очень мало. До нас дошли лишь фрагментарные сведения о том, что мордва период зимнего солнцестояния и поворота солнца на лето (начало пребывания дня) отмечала праздником *калядань чи* (эрз.), *калядань ши* (мокш.), т.е. «день каляды». В праздник «зимних святок» – каляды совершались разнообразные магические обряды, целью которых было обеспечение благосостояния в будущем году. Многие элементы праздника каляды составили позднее бытовое содержание праздника Рождества Христова. В эти дни ребятишки ходили по домам, пели калядки и собирали пирожки (мокш. *калядань пяркат*, эрз. *калядань прыкинеть*). Причем обычай этот был весьма распространен среди мордвы. Во многих местностях калядовали не только дети, но и взрослые, просили Коляду об урожае хлеба.

В это время некоторые из крестьян (мужчины и женщины), сняв кресты, с распущенными волосами, без поясов, выходили в поле гадать. Ходили на перекресток дорог (*ки рашко* – эрз., *ки рашка* – мокш.), падали ниц и слушали: если год будет хороший, тогда слышится будто бы скрип, точно везут снопы, если плохой, то – грохот, словно куда скачут. А если будет мор на коров, тогда режут коровы, если будет здоровый год, тогда коровы стучат рогами. Если будет людской мор, слышится вопль, не будет мора – пение песен. Женщины выносили на улицу конопляные мочки и оставляли их на ночь. Если мочка заиндевеет, то в наступающем году будет хорошая конопля. Об урожае гадали и на снопах хлеба; на ночь выставляли на колья снопы ржи, пшеницы и других хлебов, на котором будет больше иная, тот уродится лучше.



В канун Нового года (*Од ие* – эрз., *Од киза* – мокш.) стряпали «орешки» (*пештть* – эрз., *пштть* – мокш.), жарили поросенка, гуся или курицу. Вечером устраивали озкс. Хозяйка по очереди беря в руки приготовленные блюда, просила Пакся-аву об урожае хлеба, Вирь-аву об урожае орехов, Юрт-аву о размножении скота). Вечером молодые парни в вывороченных шубах и шапках ходили по домам и собирали «орешки». В день Рождества Христова мордва, как и русские, молили свиную голову. В день Крещения пекли из теста лошадок, другие фигурки в виде скотных дворов с коровами, овцами, свиньями, куриные гнезда с курами и яйцами, ульи, одонья, а вечером устраивали моление. В этот и на следующий день катались на лошадях так же, как русские на Масленицу. Если кто-то не покатался, считали, что божество двора *Кардаз-сярко* (эрз.), *Кардонь-сяркса* (мокш.) будет щекотать его лошадей и они отощат.

Таким образом, озксы и магические обряды, сопровождавшие зимний цикл сельскохозяйственного года, хотя и варьировались, имея некоторые локальные особенности, отчетливо проникнуты стремлением предугадать и обеспечить в новом году хороший урожай хлебов, других культур, приплод скота, словом, благополучие в жизни людей [2, с. 122–124].

Весенне-летний цикл мордовских озксов открывал *ливтема-совавтома озкс* (эрз.), *лихтема-сувафтома озкс* (мокш.) – моление первого выгона скота (*ливтемс* – выпустить, *совавтомс* – впустить), который обычно проводился в начале апреля. Моление это совершалось на окраине села, на выгоне, куда пригоняли скот и прогоняли его под горшком с новым огнем (*од тол*), добытым путем трения сухих деревянных брусков.

Следующим важным моментом весенне-летнего цикла были обряды, связанные с севом яровых хлебов. Они выражали стремление людей как можно лучше обеспечить урожай хлебов. Моление, устраивавшееся всей общиной перед началом сева, называлось *кереть озкс* (эрз.), *керяд озкс* (мокш.), т.е. моление сохи, плуга. В некоторых местах оно называлось *сабан озкс* (*сабан* – деревянный плуг). *Кереть* (эрз.), *керяд* (мокш.) – старинное, в настоящее время забытое, мордовское название плуга, сохранившееся в обозначении озкса, посвященного началу сева. Он совершался всей общиной в конце деревни. От каждой семьи приносили петуха или селезня, которые на месте озкса резались и варились. В некотором отдалении от караваев хлеба расстилали белую скатерть, ставили на нее хлеб-соль и вареную птицу.

Через некоторое время после посева яровых хлебов, проводившегося обычно в конце апреля – начале мая, справлялся новый общинный молян – *сараз озкс* (эрз., мокш. *сараз* – курица). Свое название это моление получило оттого, что на нем приносились в жертву куры. Озкс посвящали божеству поля Норов-аве (Пакся-аве).

Много общинных молений совершалось летом. В начале июня проходило моление алашань озкс, посвященное лошадям (эрз., мокш. *алаша* – лошадь). Если иметь в виду, что для земледельца в прошлом лошадь была незаменимой опорой в хозяйстве, залогом и источником его благополучия, то становятся понятны причины проведения этого озкса. На нем мужчины молились о здоровье и размножении лошадей.

Через неделю после алашань озкса совершался *скал озкс* или *тракс озкс* (эрз. *скал*, мокш. *тракс* – корова). Подобно лошади, корова также была важной опорой хозяйства, кормилицей семьи. Этот озкс сопровождался молитвой о сохранности и приплоде крупного рогатого скота.

Одним из самых торжественных и многолюдных летних молений был общинный *веле озкс* (эрз., мокш. *веле* – село), проводившийся в конце июня в течение трех дней. В первый день резали быка, во второй – телку, варили пиво. В первые два дня молились Верьде Шкаю о здоровье сельчан и урожае хлебов, а в последний – о здоровье солдат, находившихся в это время на военной службе.

Накануне сенокоса (начало июля) устраивали луговое моление (мокш. *лайме озкс*), на котором резали двух овец и просили Шкая помочь скосить луга, высушить хорошо сено и сметать его в стога, чтобы оно пошло на здоровье скоту, чтобы скот тучнел от него. А перед прополкой полей проводили моление, посвященное началу прополки полевых овощей (мокш. *пакся иможонь кочкама озкс*, эрз. *пакся эмежень кочкам озкс*), на котором просили божество поля Норов-аву помочь в работе.

К летним молениям относился *грань озкс* – моление на грани, т.е. на меже, отделявшей поля одной сельской общины от другой. На нем молились Норов-аве об урожае хлебов и о спорине в хлебе, без которой он мало питателен, и чтобы спорина эта не ушла к соседям на поля [4, с. 132–137].

При выколашивании ржи проводили общинное моление *бука озкс* (эрз., мокш. *бука* – бык). Это праздничное моление назначалось заранее. Один из крестьян ходил по домам и говорил, что завтра праздник бука озкс. Быка для жертвоприношения выбирали пестрого, деньги за него

платила вся община. Моление это устраивалось в ржаном поле. Молились о дожде, об урожае. Потом садились на лугу обедать, пили пиво, устраивали гулянье [1, с. 383].

Каждое засушливое лето мордвой совершались моления о дожде – *пиземь озкст* (эрз. *пиземе*, мокш. *пизем* – дождь). Они проводились по мере того, насколько необходим был дождь для хозяйственных работ. При данном молении обращались с просьбами о хорошей дожде к водяному божеству Веды-аве, божествам грома Пурьгине-пазу (эрз.), Атям-шкаю (мокш.) или к верховному богу Шкаю (Нишке).

Когда созревали хлеба (август), устраивался *варма озк* (эрз., мокш. *варма* – ветер). Сильные ветры в это время были губительными для урожая, и люди считали, что надобно задобрить покровительницу ветров Варма-аву. Ей делали различные жертвоприношения. В середине августа, когда сеяли озимые, справлялся *видьме озк*, *видемань озк* (эрз., мокш. *видемс* – сеять), а после посева озимых – *озим озк* [2, с. 130–131].

Третий цикл аграрных озксов приходился на осеннее время. Среди них следует отметить *уча озк* или *реве озк* (мокш. *уча*, эрз. *Реве* – овца), проводимый по окончании полевых работ. Все село, являвшееся единым социальным организмом – общиной, собиралось на поле, неся с собой брагу, пироги, хлеб, соль, чашки, ложки. На общинные деньги покупалась самая хорошая овца и варилась в больших котлах. На этом озксе благодарили Шкаю (Нишке) и других богов по поводу уже собранного урожая.

Осенью совершалось несколько семейных молений, в ряду которых важное место занимал *Юрт-ава озк* – моление в честь божества жилища Юрт-авы. Этот озкс совершался глубокой осенью, когда семьи со двора и поля возвращались на зимнее житье в дом. На нем резали овцу, в честь Юрт-авы варили брагу и готовили разную стряпню.

В конце октября – начале ноября заканчивался выпас скота на лугах. В это время с летнего пастбища скот возвращался домой на зимовку. По середине двора ставили стол, покрытый белой скатертью, на нем раскладывали различные кушанья. Произносились молитвы, обращенные к божеству двора Кардаз сярко, содержавшие просьбы о сохранении и увеличении скота. По окончании молитв оставляли кусочки стряпни в хлевах и возвращались домой обедать.

Кроме изложенных общинных и семейных озксов, имевших довольно определенные календарные сроки проведения, приуроченные к началу или завершению тех или иных хозяйственных мероприятий, порой, в случае необходимости, устраивались и «чрезвычайные» озксы,

например, при эпидемии или эпизоотиях, пожарах, наводнениях и других бедствиях.

В случае частых заболеваний в семье, болезни скота проводился *Вень озкс* (мокш., эрз. *ве* – ночь) – ночное моление, посвященное Юрт-аве. Домохозяйка пекла большой пирог, закрепляла на нем сорок свечей и просила Юрт-аву выгнать все болезни как из дома, так и со двора. Затем с жаром в горшочке обходили дом и двор. Вень озкс некоторые домохозяйки проводят и сейчас, например, в Темниковском районе Мордовии.

Помимо молений-озксов, связанных с земледелием и животноводством, мордва исполняла и ряд других, также непосредственно сопрягавшихся с ее хозяйственной жизнедеятельностью, в частности с пчеловодством. Первые моляны на пчельниках проходили в конце июня – начале июля. На это время приходилось роение пчел. В конце июля – начале августа перед выемкой меда хозяин ставил около пеньков медовые соты и приглашал Нешкеперь-азор-аву (божество пчельника, покровительница пасеки, ее держательница, хозяйка. – *Н. М.*) попить меду, угощал ее. Во время выемки меда население обычно отправлялось на пчельники. Там готовились огромные кадушки с пуре (медовухой. – *Н.М.*). Пурепитие в лесу продолжалось в течение двух дней [4, с. 139–141].

Таким образом, можно сделать вывод, что базой для возникновения годового цикла мордовских озксов служили основные хозяйственные занятия мордвы, и, прежде всего, ее земледельческая деятельность. Бессилие земледельца перед грозными стихийными явлениями природы (засухи, ветры, град, заморозки, эпидемии, наводнения и пр.), от которых зависели судьба и благополучие людей, постоянная боязнь подвергнуться нищете, разорению и даже смерти – вот что нашло свое выражение в озксах мордвы. Конечно, в них выражалось не только это. Здесь имели место, по крайней мере на некоторых озксах, и оптимистические мотивы, выражавшие радость жизни, стремление коллективно, всей общиной, отдохнуть, повеселиться после завершения тех или иных утомительных трудовых процессов.

### **Библиографический список**

1. Бутузов, Ф. Верования и культ мордвы (эрзи) с. Сабанчеева Алатырского уезда Симбирской губернии [Текст] / Ф. Бутузов // Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском Казанском университете. – Т. 9. – Вып. 4. – Казань, 1893. – С. 381–384.

2. Мокшин, Н. Ф. Религиозные верования мордвы [Текст] / Н. Ф. Мокшин. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. – 248 с.

3. Мокшин, Н.Ф. Происхождение финно-угорских (уральских) народов [Текст] / Н.Ф. Мокшин // Финно-угорский мир. – 2009. – № 3 (4). – С. 42–53.

4. Мокшин, Н.Ф. Мордва и вера [Текст] / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005. – 532 с.

**О.С. Моторина**

Сибирский государственный институт искусств  
им. Дм. Хворостовского (г. Красноярск)

## **К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ЖАНРА ВОКАЛЬНОЙ СИМФОНИИ<sup>2</sup>**

С древнейших времен жизнь человека сопровождается музыкой. Начиная с того момента, когда человек взял в руки две палки и начал ударять ими друг об друга, создавать ритм, петь и танцевать, по сути, начала зарождаться история музыкального искусства. Как указывает исследователь, «музыкально-поэтически-театральное искусство изначально было неотъемлемой составляющей синкретической культуры первобытного общества в двух ипостасях:

- 1) ритуально-магических формул;
- 2) бытовых попевок и обрядов (колыбельных, погребальных, трудовых, военных, охотничьих, свадебных и т.п.), сохранившихся в фольклоре всех народов» [7, с. 11].

История Древней Греции хранит тоже немало примеров, связанных с музыкальным искусством. Достаточно вспомнить Орфея, который усмирал игрой на лире животных, силы подземного мира, а также волны, помогая гребцам корабля; древнегреческий Бог земледелия и садоводства Пан играл на флейте, ставшей прообразом современного духового инструмента; Сирены своим пением завлекали моряков и путников, лишая их силы и разума. Примеры можно множить и множить. Важно одно: музыка остается неотъемлемой частью существования общества. Сообразно тому, как меняется человек, меняется общество – меняются формы

---

<sup>2</sup> Статья поддержана Красноярским краевым фондом поддержки научной и научно-технической деятельности (проект №2022030908420).

подачи, жанровые системы, средства музыкальной выразительности, исполнительские приемы, интонационный словарь эпохи, поскольку подлинное искусство откликается на запросы времени, отражает наиболее глубокие и важные ценности эпох, времени и народов.

В науке о музыкальном искусстве существует такое понятие, как «генерализирующий жанр эпохи» (от латинского «generalis» – общий, главный). Этот термин, заимствованный из картографии выдающимся музыковедом, ученым Вячеславом Вячеславовичем Медушевским, как нельзя лучше отражает суть явления. Он может быть применим к такому жанру, который наиболее точно и всеобъемлюще отражает сущность времени. Вплоть до эпохи Барокко таковым была месса, воплощавшая теоцентрическую картину мира. Она звучала в храме, во время католического богослужения, объединяя массу людей в едином духовном порыве. Жанр мессы складывался постепенно на протяжении многих столетий. Сначала откристаллизовался текст, который составили 5 крупных частей на латинском языке:

1. Kyrie eleison (Господи, помилуй).
2. Gloria in excelsis Deo (Слава в вышних Богу).
3. Credo (Верую).
4. Sanctus. Benedictus (Свят. Благословен).
5. Agnus Dei (Агнец Божий).

Со временем композиторы стали создавать на текст музыку. Первые образцы были достаточно простыми, одnogолосными, однако к XVII веку месса представляла собой сложное многочастное произведение для многоголосного хора в сопровождении органа или различных инструментальных составов. Одной из разновидностей мессы является реквием – заупокойная месса в католической традиции. Первые обнаруженные образцы этого жанра датируются около 1450 года (автор – представитель франко-фламандской школы Йоханнес Окегем).

На рубеже XVII–XVIII веков произошли коренные изменения во всех сферах жизни и деятельности общества, что было связано со «сменной мироощущения с теоцентрического из антропоцентрическое» [2, с. 91]. Человек становится главным мерилom всего сущего на земле, в связи с чем изменения происходят и на уровне жанровой системы: активно развивается светское музицирование, постепенно складываются оркестровые капеллы – прообразы будущих классических оркестровых составов, в театре наряду с серьезными жанрами востребованы комические. Наконец, в XVIII веке появляется жанр, который оказался способен отразить новую концепцию человеческого бытия и прийти на смену

messe. Им стала симфония. Складывавшаяся постепенно, ставшая «детischem» различных европейских музыкальных школ, симфония достигла расцвета в творчестве трех представителей венской классической школы: Й. Гайдна, В.А. Моцарта и Л. ван Бетховена.

Согласно теории М.Г. Арановского, классический симфонический цикл включает четыре части, каждая из которых воплощает какую-либо ипостась человеческого бытия [1]:

- 1 часть – homo agens («человек действенный»).
- 2 часть – homo sapiens (человек мыслящий»).
- 3 часть – homo ludens («человек играющий»).
- 4 часть – homo communis («человек общественный»).

В творчестве венских классиков цикл представлял собой некое единое инструментальное «действие», движение в котором направлено к финалу как к итогу симфонической концепции. Финал воплощал одну из важнейших идей эпохи Просвещения: создание идеального общества гармоничных личностей, поскольку человек не мыслился вне общества и вне социальной жизни.

Вместе с тем, было бы неправильно говорить, что композиторы создавали произведения в жанре симфонии как бы «под копирку», множественно тиражируя сложившийся образец. Каждый великий автор трактовал симфонический цикл индивидуально, привнося что-то новое.

Если Йозефа Гайдна считают «отцом симфонии», в творчестве которого произошла выработка основных приемов жанра и его канона, то у Вольфганга Амадея Моцарта инструментальные циклы отмечены большей индивидуальностью. Это связано с театральным мышлением композитора, особенностями его творчества, а также с тем, что симфония не являлась для него первостепенным жанром и была как бы на «периферии» творчества.

Бетховен относился к этому жанру по-особому. В отличие от Гайдна, написавшего 104 симфонии, и Моцарта, наследие которого сохранило около 50-ти симфонических циклов, у Бетховена всего девять симфоний, но каждая индивидуальна и неповторима с точки зрения, как цикла, так и замысла. Самыми известными произведениями в этом жанре стали Пятая и Девятая симфонии. В Пятой ее автор впервые выразил музыкальными средствами драму в инструментальном цикле, воплотив «принцип сюжетной драматургии», чем «уравнял инструментальный жанр с драмой» [5, с. 101]. Девятая положила начало абсолютно новой жанровой разновидности симфонизма, названной впоследствии вокальной. В финале грандиозного цикла композитор вводит текст из оды

«К радости» Ф. Шиллера, вследствие чего к симфоническому оркестру присоединяются хор и квартет солистов, чтобы выразить «итог постепенного и длительного пути к основной цели человечества – братству, царству радости, идеальному обществу. И именно текст, вокальное начало помогает провозгласить главную мысль, основную идею произведения» [6, с. 263].

Соединив инструментальную музыку и слово, Бетховен заложил новую традицию, воспринятую композиторами XIX века: включение вокального начала в симфонический цикл. Подобное совмещение привлекало романтиков ввиду особенности эпохи, которая, как известно, «поместила в центр мироздания не Человека вообще, но именно Индивида, отдельную Личность» [1, с. 16]. Это обусловило появление в творчестве композиторов новых тем: одинокой личности, затерянной в чужом и враждебном мире; бегства от мрачной реальности в мир недостижимо прекрасной мечты; бурного протеста на грани нервной взвинченности; душевных колебаний между экзальтацией и тоской, небесным и inferнальным началами; неразделенной любви, смерти, странствий, исторического прошлого, фантастики, двойничества, тоски по идеалу. Большое внимание уделяется темам автобиографического и исповедального характера; переосмысливается место фольклора как источника композиторского вдохновения. Наконец, очень важными становятся вокальные жанры и тенденция к циклизации.

В связи с этим в творчестве композиторов XIX веков происходят изменения в традиционной структуре 4-частного сонатно-симфонического цикла, среди которых можно обозначить «сужение» или расширение цикла, появление дополнительных частей, изменение их порядка. Самым интересным является включение вокального начала, которое заслуживает особого внимания. Это явление, с одной стороны, стало прямым продолжением Девятой симфонии Бетховена, а с другой, выразило стремление романтиков включать слово в инструментальный жанр.

Марк Генрихович Арановский уделяет этой теме внимание в рамках главы «Симфония, слово и вокальные жанры» [1]. Ученый считает, что союз инструментальной музыки с поэтическим словом стал «одной из форм обновления симфонии» [1, с. 204]. Современный исследователь жанра вокальной симфонии В. О. Петров выделяет три предпосылки возникновения данной жанровой разновидности [4, с. 4]:

1. Тяготение композиторов к синтезу искусств.



2. Стремление расширить содержательное поле известных музыкальных сфер, вследствие чего происходит взаимообмен между инструментальным и вокальным началом.

3. Использование богатых возможностей слуховой информации. Это происходит благодаря открытой программности, в которой важную роль играет слово.

Интересно, что жанр вокальной симфонии, довольно разнообразно представленный в западноевропейских музыкальных школах, оказался практически не востребован русскими композиторами XIX века. Позволим высказать предположение, что это связано с особенностями традиции. В начале статьи упоминалось о том, что симфония пришла на смену мессе – самому значительному жанру католического богослужения, исполнявшемуся в сопровождении органа. Поэтому вокальная симфония становится новой итерацией взаимоотношений вокального и инструментального начал, но уже в рамках жанра, воплощающего образ «нового» человека – индивида романтического века. В этом плане переход от мессы – к симфонии, от симфонии – к синтезу вокального и инструментального начал видится естественным, воплощающим феномен жанровой цикличности в явлениях, «рожденных отдаленными друг от друга историческими эпохами и весьма непохожими культурными условиями» [3, с. 369].

Не всякая симфония может называться вокальной, так как именно внутреннее содержание выясняет суть жанра. Для нас базовым является определение Н. А. Симаковой: «Вокальная симфония – симфония, в которой на протяжении всего цикла непрерывно развивается одна музыкально-поэтическая мысль, идея широчайшего общественного звучания, и ее раскрытию подчинен вместе с вокальными средствами комплекс приемов симфонической драматургии» [6, с. 262]. Определяющим для ученых становится, как указывает Арановский, «сохранение типологических признаков жанра», «предотвращение перехода на позиции вокальных жанров» [1, с. 204].

В основном, композиторы вводили тексты только в одной из частей симфонического цикла, как правило, в финальной. Стремление отделить, выделить, придать большую весомость финалу, подчеркнуть значимость главной идеи произведения наталкивало автора на мысль о необходимости включения в финал «живого слова». Синтез инструментального и вокального начал в финале Девятой симфонии Л. ван Бетхо-

вена, где композитор включает хор, служит выражению итога постепенного и длительного пути к основной цели человечества, и именно текст помогает провозгласить главную мысль.

В творчестве композиторов-романтиков тексты постепенно стали заполнять все большее пространство формы. Их выбор, в первую очередь, связан с идеей и сюжетом симфонического цикла. В целом тексты можно систематизировать следующим образом:

1. Литературные. За основу берется какое-либо значительное произведение, например: «Фауст» И. Гёте в «Фауст-симфонии» Ф. Листа, поэтический фрагмент романа «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше в Третьей симфонии Малера и т.д.;

2. Духовные. В основе текста Второй симфонии Ф. Мендельсона-Бартольди «Симфония-кантата “Хвалебный гимн”» лежат религиозные тексты Псалмов 33, 39, 96, 105, 145, 150 немецкого поэта XVII века М. Ринкарта; текст Славления Девы Марии на латинском языке используется в «Данте-симфонии» Ф. Листа и т.д.;

3. Фольклорные. Тексты из книги немецкой народной поэзии встречаются во Второй и Восьмой симфониях Г. Малера, а также текст фольклорной песни «Небесная жизнь» в Четвертой симфонии композитора; фрагменты карело-финского эпоса «Калевала» в драматической симфонии «Куллерво» Я. Сибелиуса.

Безусловно, в рамках статьи невозможно осветить все аспекты такого сложного и многопланового жанра как вокальная симфония. Это одно из интересных и самобытных явлений музыкального искусства. Рожденная на рубеже классического и романтического века, способная вдохновлять, она оказалась открыта экспериментам и оставляла композиторам возможность множественных решений при опоре на сложившиеся традиции.

### ***Библиографический список***

1. Арановский, М.Г. Симфонические искания: Проблема жанра симфонии в советской музыке 1960–1975 гг. [Текст] / М.Г. Арановский // Исследовательские очерки. – Л.: Советский композитор, 1979. – 287 с.

2. Большая российская энциклопедия в 35 томах. Т. 2 [Текст] / науч.-ред. совет: Ю.С. Осипов; отв. ред. С.Л. Кравец. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2005. – С. 91–92.

3. Дубравская, Т.Н. Эпоха Возрождения и феномен цикличности в истории вокальной музыки [Текст] / Т.Н. Дубравская // Циклические ритмы в истории, культуре и искусстве. – М.: Наука, 2004. – С. 369–393.

4. Петров, В.О. Слово в инструментальной музыке [Текст] / В.О. Петров. – Астрахань: АИПКП, 2011. – 102 с.
5. Рыжкин, И.Я. Сюжетная драматургия бетховенского симфонизма [Текст] / И.Я. Рыжкин // Бетховен. Сборник статей. Вып. 2. / ред.-сост. Н.Л. Фишман. – М.: Музыка, 1972. – 376 с.
6. Симакова, Н.А. К вопросу о разновидностях жанра симфонии [Текст] / Н.А. Симакова // Вопросы музыкальной формы. – М.: Музыка, 1972. – С. 261–285.
7. Юхвидин, П.А. Художественная культура народов Евразии. От истоков до XVII века. В лекциях, беседах, рассказах [Текст] / П.А. Юхвидин. – Красноярск, 2000. – 276 с.

***М.А. Мулякина***

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

#### **«ЧТОБЫ ГОВОРИТЬ НА ПИРАХА, НУЖНО ЖИТЬ В КУЛЬТУРЕ ПИРАХА». СООТНОШЕНИЕ ЯЗЫКА И КУЛЬТУРЫ В ИССЛЕДОВАНИЯХ Д. ЭВЕРЕТТА**

Соотношение культуры и языка волновало исследователей, начиная с 19 века. Первой значимой фигурой, которая повлияла на развитие идеи созависимости языка и культуры, становится В. Гумбольдт, выразивший связь между данными явлениями в формуле «язык народа есть его дух, и дух народа есть его язык» [1, с. 68]. Его исследование языка и философская концепция языка как мира, связующего человека и окружающую действительность, повлияла на многих философов различных традиций, а также лингвистов. К примеру, язык как отдельный мир, связывающий человека и окружающую действительность, имеющий деятельностную природу, рассматривали Й-Г. Гадамер, Ф. Шлейрмахер, М. Хайдеггер, Л. Вайсбергер, А.А. Потебня и многие другие. Сама возможность говорить о субъективном отражении в сознании человека языковых знаков и зависимость трактовки мира от принадлежности к этносу становится достаточно популярной идеей, которая также получает и эмпирические подтверждения. Самое знаменитое и вместе с тем вызывающее множество споров в научном сообществе подтверждение данному феномену мы знаем как «гипотезу лингвистической относительности», сформулированную Б. Уорфом на основе установления отсутствия цветобозначений у племени хопи, с чем мы можем ознакомиться в его статье «Отношение норм поведения и мышления к языку». Гипотеза так и не

стала теорией, так как получила опровержение, но интереса к тезису о взаимовлиянии языка и культуры не убавила.

Ещё одним исследователем, продвигающим в схожей парадигме и защищающим идею о субъективности отражения мира носителями языка является Д. Эверетт, который проводил исследования языкового материала и быта племени пираха в полевых условиях на протяжении 30 лет. По завершении исследований автор формирует концепцию о предопределяющем влиянии культуры на язык, которая противоположна взгляду Уорфа на язык как на «фактор, который ограничивает свободу и гибкость этого взаимовлияния и направляет его развитие строго определенными путями» [2, с. 196]. В данной статье мы хотим рассказать о том, как пираха воспринимает мир и как это отражается в языке.

Говоря об исследовании Д. Эверетта, нужно сказать, что автор понимает культуру как некую целостную систему артефактов, которая имеет непосредственное отношение к окружающему миру, формируя наши представления о нём. То есть культура – это приспособление к окружающему миру, которое отражается на нашем поведении. Данное понимание культуры совпадает с определениями, которые давались учёными, исследовавшими взаимосвязь языка и культуры. К примеру, Сепир считал, что «культуру можно определить как то, что данное общество делает и думает [3, с. 193], что, по нашему мнению, несколько идеализирует её сущность и расширяет класс объектов, к которым мы можем обращаться при построении теории. Сложившаяся ситуация может говорить о недостаточной степени методологической разработки изучения культуры. Данную проблему заметил и К. Леви-Стросс в исследованиях Б. Уорфа, говоря о том, что язык и культура были исследованы на разных уровнях теоретизирования и научной методологии. Нам кажется уместным вынести это замечание и исследованиям Д. Эверетта, который при полевых исследованиях племени пираха руководствовался данным определением культуры. В дальнейшем в статье будут описаны те факты культуры, которые сам Эверетт считает её проявлениями.

Культура и быт пираха представляют собой яркий пример традиционного общества. По замечаниям А.Д. Кошелева, главным достоинством исследования Д. Эверетта, можно признать «системный взгляд на племя пираха, соединяющий различные стороны его жизни» [6, с. 8], что позволит нам проанализировать и культурные, и языковые и даже аксиологические стороны жизни племени пираха.

Эверетт описывает пираха как племя, характеризующееся закрытой культурой, где традиционный уклад жизни преобладает над возможностью её модернизации и улучшения, которые навязываются со стороны бразильцев. Пираха живут охотой в джунглях и рыбалкой, практически не имеют орудий труда и не хотят перенимать новые технологии от соседствующих племён и португальцев или бразильцев. Представляется интересным, что несмотря на натуральное хозяйство и его ограничения в средствах обеспечения жизнедеятельности, члены племени большую часть времени занимаются досугом, причём это является неотъемлемой частью их мироощущения: себя они считают волевыми людьми, поэтому могут есть один раз в два дня, а спят урывками, так как рядом располагаются джунгли, наполненные опасностями.

Интересна культура пираха и следующими фактами: в их системе отсутствуют мифы. Члены племени не заинтересованы в объяснении мира, но в то же время верят в духов. Также данная культура интересна для западного человека и отсутствием ритуальных традиций. Единственный ритуал в культуре – день, в котором члены племени весь день могут танцевать и освобождаются от родовых связей.

Также индейцы существуют в мире, свободном от довлеющих дискурсов как механизмов контроля: они не любят, когда кто-то указывает им, как нужно поступить и говорит, что лучше, а что хуже. Это замкнутый этнос, который не подвергается влиянию извне и поэтому вызывает сильные эмоции у Эверетта. Как говорит сам исследователь, он обратился в веру пираха, хотя у самого племени нет понятия «вера». Эверетт с большой любовью отзываясь о том, что эти люди по-настоящему познали ответ на философский вопрос о смысле жизни.

Данная ситуация может стать проблемой при проведении полевых исследований. Всё же, в области социогуманитарного познания, научным результатом всегда является раскрытие смысла явления, главным инструментом на пути к которому будет интерпретация рассматриваемого факта. Но, как мы знаем из работ по герменевтике Х-Г.Гадамера, интерпретация не имеет критериев и зависит от интерпретатора. То есть интерпретация субъективна по своей сути, а на интерпретацию фактов в концепции Эверетта могло повлиять и его сакральное отношение к племени пираха. Вспомнив мысль М. Вебера о научном деятеле свободном от оценки, придём к мнению, что такая ситуация негативно влияет на всю научную концепцию в целом. Когда мы говорим о Д. Эверетте, появляется ощущение, что мировоззренческие идеалы племени чересчур увле-

кают исследователя, что при недостаточном освоении методики проведения полевого исследования, по мнению В.Б. Касевича в статье «Минимализм в языке и речи», приводит исследователя к «теоретическому шоку» [6, с. 78] при обнаружении языковых аномалий.

Но всё же предметом научных изысканий Эверетта является лингвистическая составляющая его исследований, которая продемонстрировала экзотичность языка пираха и пробудила интерес к взаимосвязи культуры и языка. Уникальным для носителей европейского языка представляется и фонетический запас, и грамматика, и лексика, и синтаксис пираха. Но стоит заметить, что описание данных явлений и их интерпретацию некоторые учёные не одобряют. К примеру, Дэвид Песецки, Эндрю Невинс и Силен Родригес, отстаивающие интересы генеративной грамматики, в своей статье в журнале «Language» говорят о неправильной оценке и нелогичности интерпретаций языковых фактов Эвереттом, другие же авторы не столь критичны к результатам исследования.

Начнём рассматривать фонетический строй пираха: скудный фонетический состав (3 гласных и 8 согласных, использующихся разным образом у мужчин и женщин), который приводит к образованию «каналов дискурса» – свист, мычание, музыкальную речь, выкрики. Такое явление Д. Эверетт объясняет следующим образом: язык перестаёт использовать знаки, а переключается на иные каналы передачи мысли или «каналы языкового общения», что подтверждает концепцию Эверетта о влиянии культуры на язык. Конечно, отрицать существование данных каналов связи нельзя, но и нельзя сказать, что точна их интерпретация. К примеру, В.М. Алпатов в статье «Почему у книги Эверетта такой резонанс?» пишет, что с помощью каналов дискурса «передаётся только информация определённого вида» [6, с. 11]. Сам же Эверетт замечает, что свист применяется преимущественно в джунглях, мычание – при общении матерей с детьми. Конечно, если рассматривать уже приводившееся определение культуры Эвереттом, то мы можем рассматривать этот факт как культурно детерминированный, но если мы будем говорить, что данные каналы сформировались как биологическое приспособление к среде, то данное подтверждение концепции Эверетта исчезает.

Лексика пираха не отличается огромным количеством слов, находящимся в его запасе, также не отличается и большим количеством структур таких как суффиксы, префиксы. Отличительной особенностью этого языка станет и то, что в его лексике мы не найдём категорий числа. Да, в нём есть обозначения по типу «много», «мало», которые также

труднопереводимы, но счёта обнаружить не удаётся. Причём, по замечаниям Д. Эверетта, индейцы племени пираха не могли научиться счёту, хотя антрополог проводил занятия 8 месяцев. Но по окончании занятий, правильный ответ в решении примера давался не всегда.

В статье А.А. Кибрика «Тирания чужого ума» можно увидеть демонстрацию разбора исследования Б. Комри, который относит язык пираха к языкам с ограниченными системами числительных, говоря о том, что люди могут использоваться счёт и без присутствия в языке слов для его обозначения. [6, с. 32]. Тогда объяснение неудачных попыток обучения счёту выводится на уровень когнитивных исследований. Д. Эверетт же пытается встроить данный факт в концепцию влияния культуры на язык.

Д. Эверетт связывает отсутствие категории числа с понятием «принцип непосредственности восприятия». Как нам кажется, это понятие является центральным в концепции Д. Эверетта и становится базовым звеном в обосновании концепции происхождения языка из культуры, которое на теоретическом уровне как бы «проводит» все эмпирические факты через него, наделяя языковые явления культурно-специфичной природой. Автор не даёт точного определения этого принципа, скорее это более практико-ориентированное понятие, которое сходно с мыслью М. Хайдеггера о том, что язык – это дом бытия, в котором и будет выражаться сущее и его бытие, то есть в языке будет отражена жизнь, с которой непосредственно соприкасается культура народа.

Так что же такое принцип непосредственности восприятия? Принцип непосредственности восприятия у пираха говорит нам о том, что люди воспринимают всё происходящее как «здесь и сейчас» и не могут выражать в языке мысли, которые не соотношены с тем моментом, в который они производятся.

Если мы будем анализировать жизнь племени пираха, то мы придём к заключению, что человек пираха воспринимает все, что происходит с ним как «здесь и сейчас». Пираха не нужны усложнения, они живут в той среде, где им комфортно, где они полностью могут быть предоставлены сами себе. Д. Эверетт связывает с этим принципом и невозможность конструирования в языке слов для цветообозначений, синтаксических структур придаточных предложений или сложносочиненных предложений, а также уже названных счётных слов.

Эверетт же объясняет отсутствие счётных слов следующим образом: число воспринимается как обобщение, которое требует абстрагирования и постоянного соотношения с принятой классификацией, что уже

говорит о выходе за пределы «здесь и сейчас» парадигмы. Числительные неконкретны, представляют собой категории, который не поддаются эмпирическому наблюдению. Но существование таких характеристик как «мало» или «много» тоже говорит о применении процедуры абстрагирования, поэтому А.В. Никулин в своей статье «Принцип непосредственности восприятия: критическая оценка» замечает, что «...остаётся не вполне ясным, почему, если ПНВ запрещает выражать точное количество, он же разрешает выражать приблизительное количество» [6, с. 87].

Таким же образом в концепции Эверетта объясняется отсутствие цветообозначений и замена их метафорическими выражениями по типу черный – «кровь (есть) грязный». Но, как пишет А.В. Никулин в уже упомянутой статье, и Э. Невинс, и П. Кей согласны в том, что принцип непосредственности восприятия – недостаточный механизм для объяснения отсутствия цветообозначений: «это едва ли свидетельствует о чём бы то ни было, кроме того факта, что у цветообозначений, существующих в пираха, есть прозрачная этимология. [6, с. 89]

Д. Эверетт с помощью принципа непосредственности восприятия также постулирует область возможного дискурса племени пираха: говорить возможно только о том, с чем имел дело в своём непосредственном опыте, и обсуждать только то, что случилось за день или же то, какой сон приснился (сон пираха тоже воспринимает как продолжение дня). Но в книге мы можем встретить случаи, которые противоречат принципу непосредственности восприятия, к примеру, случай, когда индейцы планируют убийство или эпизод, в котором женщины лгали Эверетту, что уже предполагает выход за рамки непосредственного опыта. Это еще раз убеждает нас в неточностях описанного принципа.

Также в свете принципа непосредственности восприятия прекрасно объясняется сюжет с отсутствием мифологии у пираха, но представляется непроясненным вопрос о существовании в их культуре духов, которых они встречают в джунглях. Е. Панов в статье «Язык и культура – две стороны одной медали» говорит, что данный факт маловероятен и требует более пристального исследования того, как именно в мировосприятии пираха духи действуют в природе. Эверетт не даёт этого описания, а останавливается на рассмотрении того, как пираха переодеваются в духов и отождествляют себя с ними, придумывая танец. Также Эвереттом было отмечено, что женщины делают ожерелья для защиты от духов: факт того, почему они это делают, и мог бы выявить мифологические элементы.



Описанные факты позволяют говорить о неординарности языка пираха, но не уникальности, так как схожие элементы можно встретить и в других языках, к примеру, и в племени хопи, исследованиями которого занимался Б. Уорф. Но сами пираха не сомневаются в уникальности их культуры. Здесь правильным бы было привести в пример случай, который описан в книге Эверетта: съев за обедом листья салата, учёный получил негативный отзыв о своих пищевых привычках от индейца, который отметил, что Эверетт не может свободно изъясняться на языке пираха, потому что ест листья салата, а не мясо как все пираха. Смысл этого случая можно уместить в одну фразу: «чтобы говорить на пираха, надо жить в культуре пираха» [4, с. 227].

Ещё одной, по мнению Эверетта, уникальной чертой пираха становится грамматический строй языка. Как выражается Д. Эверетт «грамматика во многом нужна для того, чтобы развернуть значение глагола в целое предложение» [4, с. 222]. Возможно, данное мнение учёного сформировалось под влиянием языка пираха, в котором грамматические конструкции ограничены, но при этом смысл остаётся понятным, хотя и предполагает интерпретацию. К примеру, в грамматике пираха нет такой конструкции, которая позволила бы словам перемещаться для того, чтобы задать новый смысл предложения (*кот* обошёл собаку или *собака* обошла кота). Как объясняет Д. Эверетт, в языке пираха эту функцию на себя берет повествование и контекст.

Также характерной особенностью грамматики племени пираха можно назвать запрет на конструкции-матрёшки (машина моего папы), здесь нет вложения синтаксических конструкций одного и того же типа. В языке пираха мы не сможем найти придаточные предложения, а найдём только аналоги сложноподчинённых предложений, они же в свою очередь будут выражены либо с помощью метафор, либо с помощью иных типов связей, например, произойдёт объединение смысла нескольких предложений.

Именно поэтому Д. Эверетт говорит о том, что он не может следовать генеративной грамматике Н. Хомского, рассуждая о языке как врожденном инстинкте. Одним из поводов к полемике стало обнаружение как раз отсутствия рекурсии в языке пираха. Как синтаксическое средство оно не встречается в конструкциях, но всё же смысловую рекурсию наблюдать можно, особенно чётко она проявляется в нарративной составляющей. Разночтения Д. Эверетта и Н. Хомского по большей части скрываются в том, что Хомский анализировал синтаксическую рекурсию,

но совершенно не хотел обращаться к мыслительной, которой занимался Эверетт. А.А. Кибрик говорит о том, что некоторые конструкции языка пираха всё же можно считать рекурсивными, как, к примеру, заглавие книги «не спи – кругом змеи», поэтому следует пристальнее отнестись к лингвистическому анализу предложений данного типа.

Анализируя грамматику языка пираха, Д. Эверетт приходит к выводу, что у пираха мы должны четко следить за тем, в какой ситуации произносится то или иное высказывание. Язык пираха – это тот язык, где смысл и значение намного важнее, чем форма, причём смысл и значение, по мнению Эверетта, можно понять лишь тогда, когда произошло глубокое проникновение в культуру и познание быта.

Такое эмоциональное отношение к обнаружению подобных лакун в языке пираха приводит Эверетта к преувеличению значимости некоторых из них и уже отмеченному «теоретическому шоку». Придерживаясь мнения о том, что грамматика зачастую играет не самую важную роль при выражении смысла, Эверетт не уделяет должного внимания тому, что ищет подтверждение данному тезису преимущественно в ситуациях разговорной речи. На это в своей статье «Язык пираха и разговорная речь» обращает внимание С.А. Бурлак, которая говорит, что культура пираха построена на устном дискурсе: те синтаксические явления, что были замечены Эвереттом, были совершенно обычными для культуры, в которой не было письменного языка, более странным показалось бы нахождение фактического подтверждения таким явлениям. [6, с. 24–25]

После детального анализа концепции Эверетта мы понимаем, что теория даёт систематический взгляд на жизнь племени пираха, при этом выделяя несколько экзотических черт в языке и культуре, которые подвергаются сомнению. Но все же ни один из подходов к критике Д. Эверетта не может предоставить полноценного обоснования ложности концепции, а устанавливает либо противоречивость, либо относительность факта или принципа, действующего в языке пираха. Тогда будет резонным вопрос: а возможно ли опровергнуть данную концепцию? На наш взгляд, этого сделать невозможно, так как концепция обладает иммунной резистентностью к опровержениям вследствие экстралингвистического характера выводов, где, подвергая критике один тезис, мы не опровергаем концепцию в целом. С другой стороны, стало ясно, что концепция влияния культуры на язык кажется состоятельной только в случае правильности принципа непосредственности восприятия, который не вызывает доверия со стороны научного сообщества.

Также подтверждение или опровержение данных исследования и самой концепции затруднено в наши дни, так как в культуру пираха с недавнего времени стали вводить элементы технического и социального прогресса, достигнутые европейскими странами: появляются школы, телевизоры и улучшается комфортабельность быта, что разрушает основы национальной культуры в ее первозданном виде.

Но нужно сказать и о том, что концепция Д. Эверетта не может претендовать на универсальность, так как строится в рамках одного микросоциума и не имеет доказательной силы и средств при перенесении этих свойств на более развитый тип общества.

В конце своего исследования мы не можем не сказать об одном важном аспекте существования данной концепции. Ее системность, новизна, пафосность, переходящая в полемику вновь открывает научную дискуссию и актуализирует проблемы соотношения языка, мышления и культуры.

#### **Библиографический список**

1. Гумбольдт, фон В. Избранные труды по языкознанию [Текст] / В. фон Гумбольдт. 2-е изд. – М.: Прогресс, 2000. – 400 с.
2. Сепир, Э. Язык, раса, культура [Текст] / Э. Сепир // Избранные труды по языкознанию и культурологии. – М.: Прогресс, 1993. – С. 185–195.
3. Уорф, Б. Отношение норм поведения и мышления к языку [Текст] / Б. Уорф // Языки как образ мира. – М.: Издательство АСТ, 2003. – С. 157–201.
4. Эверетт, Д. «Не спи – кругом змеи!» Быт и язык индейцев амазонских джунглей [Текст] / Д. Эверетт. – М: Издательский дом ЯСК, 2016. – 384 с.
5. Российский журнал когнитивной науки. Специальная тема выпуска: «Не спи – кругом змеи!» Д. Эверетта [Текст]. – Т. 5. – №1. Март. – 2018. – 95 с.
6. Nevins A. Pirahã exceptionality: A reassessment [Текст] / A. Nevins, D. Pesetsky, C. Rodrigues // *Language*. 2009. Vol.85. No.2. – P. 355–404.
7. Everett, D. Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã [Текст] / D. Everett // *Current Anthropology*. – 2005. – Vol. 46. – №. 4. – P. 621–646.
8. Everett, D. Pirahã culture and grammar: A response to some criticisms [Текст] / D. Everett // *Language*. – 2009. – Vol. 85. – №. 2. – P. 405–442.

**А.Б. Мышлянов, Н.И. Тахиров**

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет (г. Челябинск)

### **ЧЕЛОБИТНЫЕ ИВАНА ПЕРЕСВЕТОВА – ЗАРОЖДАЮЩАЯСЯ ПУБЛИЦИСТИКА НА РУСИ XVI ВЕКА**

На подступах к XVI веку Великое княжество Московское переживало свой расцвет, постепенно подходя к эпохе Ивана Васильевича IV. С началом же его правления длительные государственные метаморфозы обрели наконец окончательную твердую явность и ясность, что позволило уверенно совершить последний рывок – и переродиться Российским царством.

На волне всеобщего культурного подъема распускается и литература – она окончательно выходит за летописный порог и обустроивается в умах обученных грамоте людей. Буквально «оживает» в письме духовенство, начавшее вести и ярые споры, и наставления, и покаяния на бумаге. Рождаются десятки «повестей» и «сказаний». Появляется светская переписка, тексты – грамоты, завещания, поучения, и многое другое [2, с. 5]. Все это предстает в неоднородной форме – жанры сливаются, переливаются одно из другого, вступают в непривычные сегодня симбиозы. Так в те времена ковалось рожденное жерлом религии привычное для нас современное литературное слово.

Давшее, кроме прочих, жизнь и такому роду, как *публицистика*. Царствующая сегодня в информационном пространстве, трудно представить её в своём «раннем возрасте». Однако оно было – и его след точно приведет вас к XVI веку. Однако с более детальным поиском «истоков» могут возникнуть проблемы. Дело в том, что публицистику даже «саму по себе» трудно ограничить предельными рамками – какая литература не будет касаться темы актуальных общественно-политических проблем? На этапе же ее зарождения этот критерий вовсе легко терялся среди религиозных нравоучений и наставлений, еретических распрей, героических сказаний, жизнеописаний и личных переписок. Так например, Максим Грек, лицо духовное, оставил после себя три тома сочинений (по позднему изданию), среди которых есть место и богословским книгам, и письмам с явным политическим подтекстом – причем две этих кажущихся противоположности ощущаются на одной литературной грани, из-за чего не представляется возможным четко выделить публицистику в его трудах [2, с. 136].

В подобной ситуации особую ценность представляет наследие Ивана Пересветова – как одного из действительно ярко выраженных авторов отечественной публицистики; и не просто публицистики, но публицистики светской [8].

О жизни древнерусского писателя сегодня водится мало достоверных знаний. Советский историк отечественного средневековья А.А. Зимин прямо пишет, что «исследователю биографии И.С. Пересветова приходится встречаться с большими трудностями» [6, с. 10]. Источником сведений служат лишь слова самого Пересветова о себе и единственное упоминание в царском архиве. Известно лишь, что Пересветов был выходцем из Литвы (русского происхождения), долгое время прослужил наёмником при польском короле Сигизмунде I, возглавлял крупный воинский отряд. На службе Пересветов знакомится с турецкой армией, на литовских землях встречает выходцев из Москвы. Жизненный опыт напрямую отразится на будущих работах публициста. Пересветов нёс службу до конца 30-х годов, после чего наконец перебрался на Московский двор, к малолетнему Ивану IV, с предложением организовать мастерскую по выделке особых («македонского образца») щитов. Получив «добро» от государя, Пересветов начинает работу; но делу недолго будет суждено идти ладно. Бывшему польско-литовскому дворянину не составило труда найти себе в Москве влиятельных недругов. Пересветов быстро познакомился с жадными, хищническими порядками ведения дел в столице, и, разграбленный, не мог больше молчать [10].

Стоит отметить, что Пересветов не ограничен написанием двух челобитных царю. Его идеи о царской власти и укладе государства, отраженные в ключевом труде – «Большой челобитной», – проходят отчетливый литературный путь. Пересветов как публицист начинает с написания «*Повести об основании и взятии Царьграда*», фактически перекладывая авторский труд Нестора Искандера с тем, чтобы через призму истории последних лет Византии обличить современное ему вольноправное московское боярство. Второй трактат «*Сказание о Константине*» Пересветовым пишется уже самостоятельно, без какой-либо дополнительной опоры на чужие произведения. В них древнерусский публицист указывает на связь между правлением императора Константина, который искренне чтит учения православной церкви, но был мягок со своим окружением, и падением оплота православия под натиском османского султана; обвиняет жадных вельмож, вовремя не укротимых Константином, в падении Царьграда, что можно прямо читать как обличение всевластия московских бояр в период малолетства будущего царя [4].

О себе Пересветов подробно рассказывает в «*Малой челобитной*». В целом, «*Малая челобитная*», в отличие от остальных трудов публициста, имеет большей частью вид типичной делового обращения, где обрисовывается проблема и пишется просьба о её разрешении царем. Но на уровне делового языка Пересветов как раз и раскрывается ярко в образе публициста – на примере своей собственной жизни он не только описывает проблему, но и жалуется на произвол бояр, на то, что в московском государстве не найти «правды»: «*И твоё, государь, жалование, поместье, от великих людей от обид нарядили пусто*» [1]. Пересветов указывает, что проблема безнаказанности бояр касается не только лично его самого, но царской власти в целом.

Наконец его поздний труд – «*Большая челобитная*», – как верно замечает Зимин, стал попыткой Пересветова осмыслить весь свой предыдущий литературный опыт и объединить все мысли в одном труде. По факту, «*Большая челобитная*» «подводит итог всей его (Пересветова) публицистической деятельности» [6, с. 17]. Пересветов использует предыдущий деловой слог, но наполняет его упорным осуждением текущего положения власти в Московском государстве. Пересветов считал, что власть вельмож на Руси, вследствие «разложения армии, лихоимства и несправедного суда, подкупности местного и центрального аппарата, усиление гнёта», приведет в итоге к кончине государства – и сопоставлял молодого Ивана с последним византийским императором. В пример публицист приводит реальные случаи и описывает вполне достоверную картину Москвы, которая находит подтверждение в трудах других писателей того времени [5, с. 406]. С другой стороны – Пересветов указывает на опыт правления османского «Магмет салтана», который, являясь безбожником-мусульманином, провел в империи важные реформы, ограничил власть придворных вельмож и укрепил армию. Идеал Пересветова – это абсолютная монархия, где царь правит над боярами, а не бояре – над царем; где царь не только боголюбив, но и тверд в обращении с придворным окружением, тверд в военных делах. Пересветов, как человек служивого толка, именно в армии и в порядке, в «правде» видит силу правителя и всего государства. По сути, Пересветов ставит поддержание царём «порядка» жесткой рукой выше, чем его личную набожность. Пик «*Большой челобитной*» заключен в его словах: «*Бог не веру любит – правду*» [1]. Все свои идеи Пересветов наконец сводит в одну точку – к царю Ивану Васильевичу. И предвосхищает, по сути, его грядущие реформы. Кроме одного – вере было суждено ещё всё-таки постоять во главе угла.

Таким образом, Пересветов действительно может по праву считаться одним из представителей ранних отечественной публицистики. Он не просто писал о насущных проблемах – он оценивал их через призму истории, сравнивал, предлагал собственные идеи. И, несмотря на явное присутствие западного следа в мыслях, сохранил в своих трудах русские культурные (в том числе и литературные) традиции и черты. С другой стороны – творчество Пересветова наглядно показывает, как постепенно «остывает» религиозное мировидение светского человека, как бывшее традиционное отношение к порядку государства отходит на второй план, освобождая место современному «эффективному» понятию управления. Это – отпечаток польско-литовской границы двух миров, на которой и взращивался ум Ивана Пересветова. Вестника грядущих перемен.

### **Библиографический список**

1. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 9: Конец XV – первая половина XVI века [Электронный ресурс] // Азбука веры. – Режим доступа: [https://azbyka.ru/otechnik/Istorija\\_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusii-tom-9/24](https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/biblioteka-literatury-drevnej-rusii-tom-9/24).
2. Будовниц, И.У. Русская публицистика XVI века [Текст] / И.У. Будовниц. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – 311 с.
3. Государственный архив России XVI столетия. Опыт реконструкции [Текст] / подг. текста, коммент. А. А. Зимина; под ред., предисл. Л.В. Черепнина; Ин-т истории СССР АН СССР. – М.: Ин-т истории СССР 1978. – Ч. 1-3. – 630 с.
4. Ерусалимский, К.Ю. Публицист и централизованное государство: И.С. Пересветов в творчестве А.А. Зимина [Текст] / К.Ю. Ерусалимский // Диалог со временем. – 2012. – Вып. 38. – С. 100–128.
5. Зимин, А.А. И.С. Пересветов и его современники: Очерки по истории русской общественно-политической мысли середины XVI века [Текст] / А.А. Зимин. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – 498 с.
6. Зимин, А.А. И.С. Пересветов и его сочинения [Текст] / А.А. Зимин // Сочинения И. Пересветова / подг. А.А. Зимин; под ред. Д.С. Лихачева. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – С. 3–27.
7. Зимин, А.А. Русская публицистика конца XV–XVI в.: Учеб. пособие по источниковедению ист. СССР [Текст] / А.А. Зимин. – М.: Ротапринт, МГИАИ, 1959. – 55 с.
8. Словарь книжников и книжности Древней Руси. Выпуск 2 (Вторая половина XIV–XVI вв.) [Текст]. – Л.: Наука, 1989. – 517 с.
9. Федоров, А.С. Проблема текста как литературного факта в русской публицистике XVI века (послания Ивана Пересветова) [Текст] / А.С. Федоров

// МНСК-2018: литературоведение. Материалы 56-й Международной научной студенческой конференции. – С. 14–15.

10. Фролов, Д.В. Иван Пересветов как языковая личность XVI века [Текст] / Д.В. Фролов // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. – 2013. – № 2. – С. 104–107.

***М.А. Нарватова***

Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева  
(г. Саранск)

### **ОТРАЖЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ НАРОДА В СКАЗКАХ МОРДВЫ**

Сказка занимает значительное место в фольклоре мордовского народа. Из поколения в поколения передавались устные рассказы с интересным и необычным содержанием. Сказка является важным элементом культуры народа, отражает его историческую память, мировоззрение и жизненную философию. Особенностью фольклорной сказки является ее поэтичность, остроумие, душевность, мудрость. Народные сказки, передающиеся из поколения в поколение, сохраняют основу сюжета, но в той или иной степени все-таки претерпевают изменения, поскольку каждый сказочник вносит в нее что-то свое. С одной стороны это придает каждой сказке индивидуальность, а с другой – со временем сказка «оттачивается» и дальше передается самый лучший ее вариант, в котором убрано все лишнее, которому присуща особая поэтичность и мудрость.

Большое количество народных мордовских произведений было собрано учеными в фольклорных и этнографических экспедициях. Сказки, собранные в экспедициях М.Е. Евсевьевым [1], использовались последующими исследователями уже не только в качестве литературных и языковых источников, но и в качестве этнографических, дающих представление о жизни и деятельности мордовского народа. Огромный вклад в сохранение исторической действительности и фольклорных особенностей мордвы, которые так или иначе нашли свое отражение в сказках, внесли следующие дореволюционные этнографы В.Н. Майнов [5], П.И. Мельников-Печерский [6], А.П. Смирнов [21], А.А. Шахматов [15].



Среди современных этнографов-исследователей, занимающихся этой темой, можно выделить Н.Ф. Мокшина, Г.А. Корнишину, А.С. Лузгина, Е.Н. Мокшину, Ю.Н. Сушкову и др.

Известный фольклорист А.И. Никифоров дал следующее определение сказки – «это устные рассказы, бытующие в народе с целью развлечения, имеющие содержанием необычные в бытовом смысле события (фантастические, чудесные или житейские) и отличающиеся специальным композиционно-стилистическим построением». Также он выделяет три существенных признака сказки. По его мнению, первым признаком является целеустановка на развлечение, вторым – необычное в бытовом смысле содержание, третьим – особая форма построения [18, с. 20]. Сказки – это излюбленная форма повествования для детей, в которой передавалась мудрость предков, история народа, его культура и быт. Зачастую народные сказки представляют собой нравоучительные рассказы, где за выдумкой и волшебством скрывается жизненная истина и разумная мысль.

Мордовские народные сказки условно можно разделить на три основных вида: сказки про животных, бытовые и волшебные. Следует иметь в виду, что элементы одного вида проникают в другие виды сказок, тем самым обеспечивая интерес к ней слушателей. Так во всех видах сказок присутствует элемент волшебства, кроме этого, во многих сказках, независимо от вида, в той или иной степени фигурируют животные. Необходимо отметить, что практически в каждой сказке можно выявить тот или иной социально-бытовой момент жизнедеятельности мордовского народа.

Особенностями бытовых сказок является историческая действительность, отражающая повседневный быт мордвы. Данный вид сказок направлен на формирование у юных слушателей истинных жизненных ценностей и установок. Они дают представление о жизнедеятельности мордовского народа, его хозяйственных занятиях, одежде, утвари, пище, устройстве общественного и семейного быта. В бытовых сказках, как правило, чудодейственные элементы минимализированы и герой справляется со всеми трудностями сам благодаря своей смекалке и находчивости. Бытовая сказка направлена на воспевание положительных качеств героя. В сказке «Быки провалились» батрак наказал попа, который заставлял работать в большой православный праздник, хотя совсем иначе говорил в своих проповедях в церкви. Так простой трудяга благодаря

своей находчивости и оплатил свой труд – продав быка, и организовал себе выходной, а поп остался «в дураках» [16].

Именно в бытовых сказках мы узнаем, что мордовский народ промышлял охотой, рыболовством, бортничеством, разводил домашний скот, занимался земледелием. В сказке «Ежовые рукавицы» можно проследить семейно-бытовой уклад мордовской семьи: жена ведет хозяйство и беспрекословно подчиняется мужу. Подобный эпизод есть в фантастической сказке «Марфа, Фрол и черт Танчутка», где Фрол хитрит, чтобы супруга принесла воды, сготовила еду и даже поставила сваренную картошку на стол [16].

Еще один пример волшебной сказки «Черные онучи», где отражено много бытовых моментов. Например, даже в самом названии фигурирует традиционный предмет одежды мордвы – онучи. Онучи – это длинная полоса ткани около 30 сантиметров шириной, которой в прошлом обматывали ногу под лапти или сапоги. На сегодняшний день данное слово считается анахронизмом, поскольку вышло из обихода вместе с тем, как отпала необходимость в данном предмете одежды. Но оно сохранилось в одноименной сказке. В этой же сказке четко прослеживается мировоззрение мордовского человека, его понятие о богатстве. Падчерица-трудога помогла отелиться корове, ожеребится лошади, объягнется овечке и в благодарность за это на обратном пути получила стадо коров, лошадей и овец, что сделало ее обеспеченной невестой [1; 16].

Во многих сказках, независимо от их вида, в той или иной степени фигурируют животные. Однако сказки о животных выделяются в отдельный вид. Данный вид сказок характеризуются тем, что героями повествования являются домашние животные и дикие, обитающие в лесах. Особенностью данных сказок является вымышленная реальность. В мордовских сказках, как правило, не фигурируют «заморские» животные, которых мордва не встречала в своей жизни. В них обычно встречаются такие животные как кошка, собака, корова, петух, куры, гуси, лошадь, а также дикие: лиса, медведь, заяц, волк. Примерами сказок про животных служат «Пустачейка», «Лиса и журавль», «Глупый петух», «Пугливая мышь» и др. В сказках животные наделены человеческими чертами, как положительными, так и отрицательными. Как правило, добрые персонажи побеждали злых и завистливых героев. Однако в сказках нет идеализированного героя, также как и нет единых носителей определенного качества, например, лиса не всегда самая хитрая, примером служит сказка

«Пусточейка» [16]. Т. В. Зуева отмечает, что «в сказках о животных сохранились следы того периода примитивного ведения хозяйства, когда человек мог только присваивать продукты природы, но еще не научился их воспроизводить. Основным источником жизни людей в то время была охота, а хитрость, умение обмануть зверя играло важную роль в борьбе за выживание. Поэтому заметным композиционным приемом животного эпоса является обман в его разных видах: коварный совет, неожиданный испуг, изменение голоса и другие притворства» [2, с. 142]. Яркий пример хитрости в борьбе за выживание отражается в сказке «Пусточейка», где птичка по своей глупости скидывала своих птенчиков лисе, пока ее не научила ворона как ей следует поступать. Надо отметить интересный факт, что в данной сказке стереотип хитрости – лису, обманывает ворона. Ворона научила Пусточейку, что отвечать лисе, когда она придет в очередной раз. Кроме того, лиса принесла Вороне горшок масла, чтобы той было вкуснее, а птица съела масло и улетела. Как правило, сюжет сказок о животных не сложен и в нем мало событий; сказки подобного вида в своем большинстве представлены в повествовательной форме с обильными диалогами, что при должном исполнении позволяет представить ее как драматическое действие.

Надо отметить, что часто животные являются не только главными персонажами сказок про животных, но и дополняют сюжеты других сказок. Например, в сказке «Дуболго Пичай» именно гуси привели героя Виртяна к гробу девушки. Отличием волшебных сказок от сказок о животных является то, что главный герой в них – человек, а не животное. Волшебные сказки представляют особый пласт, который демонстрирует фантазию народа. Т. В. Зуева отмечает, что «волшебные сказки ученые называли "мифическими", "чудесными", "фантастическими", однако термин "волшебные", введенный В. Я. Проппом, употребляется чаще всего» [2, с. 147; 19].

Народные сказки имеют важное значение в жизни человека и являются отражением исторической памяти народа, своеобразным хранилищем информации о былых временах. Именно это обуславливает важность изучения и сохранения уникальных сказок мордвы. Их особенностью является то, что в них сохранилось историческое прошлое народа. Именно в фольклорных сказках находят отражение многие обычаи, традиции и обряды, которые неосознанно включаются в контекст повествования. Например, в сказках мордовского этноса можно встретить описание следующего уникального обычая: после смерти

тело не придавали земле, а устанавливали гроб на распутье дорог. Подобный эпизод присутствует в сказке «Дуболго Пичай», когда братья гроб своей сестры-красавицы установили на распутье трех дорог. Подобный эпизод упоминает и Д. Морской в своем произведении «Ульяна Сосновская» [17], только там гроб привязывают на дерево, чтобы зимой его звери не достали. Отметим, что наземные захоронения были характерны в первобытности для носителей гордецкой археологической культуры, к которой восходят многие финно-угорские народы, в том числе и мордва. Данному обычаю есть также рациональное объяснение: были суровые зимы, и у мордвы не было возможности выдалбливать деревянными орудиями несколько метров замерзшей земли. Подобного мнения придерживается Т.А. Салаева, которая в своем исследовании утверждает, что, судя по этнографическим материалам, долго сохранялся обычай зимой в сильные морозы, когда копать землю фактически было невозможно, подвешивать гроб на деревья, а после оттаивания земли покойного хоронили в могиле [20, с. 87].

В тексте сказок мордвы часто фигурируют различные дохристианские божества: Вирява, Ведява, Нишке-паз, Юртава и др., есть одноименные сказки: «Ведява», «Вирява». Отражение элементов языческих верований народа также является важной особенностью мордовских сказок. В них божества наделены волшебной силой, и каждое из них встречается в своей стихии, например, Вирява – в лесу, Ведява – в воде [10]. В представлениях мордвы их божества имели человеческий облик, т.е. были антропоморфны, только по размерам являлись значительно крупнее взрослого человека. Необходимо заметить, что своих богов мордва называла красивыми, умными, хотя в сказках они не всегда выступали таковыми. К примеру, в сказке «Вирява» мужичок, попавший в лес, защемил руки Вирявы в дереве, а богиня леса сразу не смогла понять этой уловки, поэтому и оказалась в западне. Кроме того, смекалистый мордвин сумел забрать и привести в село девочку, которую несколько лет назад украли Вирявы.

Таким образом, мордовский сказочный фольклор является важным источником в изучении жизнедеятельности мордовского этноса. Передаваясь из поколения в поколение, сказки донесли до нас много важной информации, которую сложно было зафиксировать по-другому, и она могла попросту исчезнуть.

**Библиографический список**

1. Евсевьев, М.Е. Избранные труды: в 5 т. Т. 3. Мордовские народные сказки и загадки [Текст] / М.Е. Евсевьев. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1964. – 412 с.
2. Зуева, Т.В. Русский фольклор: учебник для высших учебных заведений [Текст] / Т.В. Зуева, Б.П. Кирдан. – М.: Флинта; Наука, 2002. – 400 с.
3. Корнишина, Г.А. Традиционные обычаи и обряды мордвы: исторические корни, структура, формы бытования [Текст] / Г.А. Корнишина. – Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т, 2000. – 150 с.
4. Лузгин, А.С. В тесном соседстве: хозяйство и материальная культура населения Мордовии [Текст] / А.С. Лузгин. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1987. – 188 с.
5. Майнов, В.Н. Очерк юридического быта мордвы [Текст] / В.Н. Майнов. – СПб., 1885. – 267 с.
6. Мельников П.И. (Печерский А.). Очерки мордвы [Текст] / П.И. Мельников (А. Печерский). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1981. – 134 с.
7. Мокшин, Н.Ф. Происхождение финно-угорских (уральских) народов [Текст] / Н.Ф. Мокшин // Финно-угорский мир. – № 3 (4). – 2009. – С. 42–53.
8. Мокшин, Н.Ф. Мордовский народ в истории и культуре Российского государства [Текст] / Н.Ф. Мокшин, А.С. Лузгин. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 2012. – 255 с.
9. Мокшин, Н.Ф. Актуальные проблемы исследования финно-угорской культуры [Текст] / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Ломшина и др. – Саранск, 2014. – 164 с.
10. Мокшин, Н.Ф. Мордва и вера [Текст] / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина. – Саранск: Морд. кн. изд-во, 2005. – 532 с.
11. Мокшин, Н.Ф. Митрополит родом с Вада [Текст] / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина. – Саранск: Тип. «Красный Октябрь», 2021. – 99 с.
12. Мокшин, Н.Ф. Этнография финно-угорских народов [Текст] / Н.Ф. Мокшин, Е.Н. Мокшина, Ю.Н. Сушкова, В.В. Гришаков. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2017. – 176 с.
13. Мокшина, Е.Н. Межконфессиональная ситуация в Республике Мордовия (1990–1999 гг.) [Текст] / Е.Н. Мокшина // Регионоведение. – № 4/1999 – № 1/2000. – С. 384–390.
14. Мокшина, Е.Н. Образ медведя в религиозных и мифологических представлениях финно-угорских народов (мордвы, марийцев, удмуртов, коми и др.) [Текст] / Е.Н. Мокшина // Финно-угорский мир. – № 3–4. – 2012. – С. 97–101.

15. Мордовский этнографический сборник [Текст] / сост. А.А. Шахматов. – СПб.: Тип. Императорской Академии наук, 1910. – 848 с.
16. Мордовские народные сказки [Текст]. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1978. – 417 с.
17. Морской, Д.И. Ульяна Сосновская [Текст] / Д.И. Морской. – М.; Л.: Госиздат, 1930. – 47 с.
18. Никифоров, А.И. Сказка и сказочник [Текст] / А.И. Никифоров. – М.: ОГИ, 2008. – 376 с.
19. Пропп, В.Я. Морфология сказки [Текст] / В.Я. Пропп. Изд. 2-е. – М.: Наука, 1969. – 168 с.
20. Салаева, Т.А. Семейно-родовая культура мордвы: традиции и инновации [Текст]: дис. ... канд. ист. наук / Т.А. Салаева. – Саранск, 2016. – 207 с.
21. Смирнов, А.П. Заметки о мордве в памятниках мордовской старины Нижегородской губернии [Текст] / А.П. Смирнов // ИОАИЭ. Т. XI. Вып. 3. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1893. – С. 286–290.

***С.И. Сулимов***

Воронежский государственный университет

## **ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ ВАРВАРСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

История развития цивилизованного мира протекает неравномерно: почти за каждым расцветом той или иной цивилизации неминуемо следует спад политического и экономического могущества, сопровождающийся активизацией варварского окружения, упадком и разрушением цивилизованных государственных форм, постепенным замещением её общества более примитивными в культурном плане варварскими пришлецами. Но в религиозном плане исследователь раз за разом видит обратный процесс: созданные цивилизованными обществами универсальные религии проникают на варварскую периферию и постепенно вытесняют традиционные верования её обитателей. Причём, военно-политическое поражение цивилизации не замедляет данный процесс. Если цивилизованные войска разгромлены на поле боя, то это вовсе не значит, что варварская паства теряет доверие к цивилизованным миссионерам. А в дальнейшем именно усвоенная от поверженной цивилизации универсальная религия оказывается той дверью, сквозь кото-

рую варвары приобщаются к культурному и даже политическому наследию уничтоженного высокоразвитого общества. То есть получается, что автохтонные варварские верования и культы не могут соперничать с цивилизованной универсальной религиозностью ни при каких обстоятельствах: ни при соседстве с цивилизацией, ни при политической победе варваров над ней. Примеров тому история знает немало: германское завоевание Западной Римской империи, уничтожившее монархию цезарей, но сделавшее варваров христианами; или тюрко-монгольские походы в Китай и на Ближний Восток, с завидной частотой превращавшие цивилизованные государства в руины, а кочевников – в ревностных буддистов и мусульман. Следовательно, сама специфика традиционных варварских верований обуславливает невозможность их соперничества с цивилизованной религиозностью. Но какова же эта специфика? В данной работе мы попытаемся ответить на данный вопрос.

Говоря о варварской религиозности, необходимо уточнить, что варвары – это не название племени, народа или группы народов, а собирательный ярлык, который цивилизованные путешественники и писатели без разбора навешивают на тех соседей своей родины, жизнь которых протекает в более простых культурных формах. Так, для китайского летописца Фана Сюанлиня варварами были кочевники монгольской степи – гунны и тюрки, а римский историк Публий Корнелий Тацит называл варварами жителей лесов за Рейном – германцев. Евразийские кочевники и оседлые германские пахари вовсе не были похожи между собой, но цивилизованные наблюдатели акцентировали внимание именно на тех их особенностях, которые отличали варварские племена от цивилизованного общества (например, милитаризованный образ жизни, отсутствие государства и т.д.) [6, с. 152]. То есть варвары, может быть, и не очень похожи друг на друга, но на граждан цивилизованного общества они похожи ещё меньше. По этой причине верования кочевых и оседлых варваров хоть и несходны между собой, но всё-таки имеют ряд общих черт, не позволяющих им конкурировать с развитыми религиями цивилизованных обществ. Для того чтобы эти особенности обнаружить, кратко рассмотрим автохтонные религиозные культы евразийских кочевников и древних германцев.

Культура кочевников евразийской степи содержит черты, общие для всех племён этого обширного региона. В частности, согласно орхон-

ским надписям, одни и те же божества почитались кочевниками от Керулена до Дуная лишь с незначительными деформациями их имён. Характеризуя образ мира, созданный степной религиозностью, французский исследователь Р. Груссе так описал доисламскую космологию тюрков: «Мир состоит из нескольких уровней, поставленных один на другой. Семнадцать верхних составляют небо, царство Света, семь или девять нижних – подземный мир, царство Тьмы; между ними поверхность земли, где живут люди. Небо и земля подчиняются живущему на самом верхнем уровне неба высшему существу, которое называют Божественное Небо, или Тенгри. На небе также живут праведные души, а подземный мир – ад для грешников. Тюркская мифология включала ещё много божеств, в том числе богиню Умай, покровительствовавшую детям, и бесчисленных духов, обитавших на земле и в воде (йер-суб, на современном турецком яр-су), в первую очередь тех, кто населял горы и источники, святые места (идук), развитие культа которых мы увидим во времени и в законодательстве Чингисхана» [2, с. 104]. Бытует мнение, что Тенгри является главным объектом поклонения в степных культах, и поэтому религию евразийских кочевников можно назвать тенгрианством. На самом деле это не совсем так. Тенгри – это лишь одно из божеств, в некоторые исторические моменты обретавшее высокую популярность, но, кроме этого бога, кочевники почитали и другие сакральные сущности.

Пантеон кочевников подробно исследовал советский учёный Л. П. Потапов, анализируя автохтонные культы народов Алтая и отмечая, что данные божества под разными именами хорошо известны как в алтае-саянском регионе, так и древним тюркам, монголам и уйгурам [3, с. 244]. Роль творца, создавшего мир и устранившегося от мирских дел, в данном пантеоне играет *Бай-Ульгэн*, чьё имя переводится как *Верховный Бог*. У него множество сыновей и дочерей, таких как богиня охоты Одноглазая Яик или бог бури Чажиган, но сам Ульгэн к миру равнодушен и фактически представляет собой *deus otiosus*. Его противоположностью, активным и деятельным врагом мира, является Эрлик-хан, бывший небожитель, ставший владыкой подземного мира и стремящийся любой ценой причинить людям горе. У него также есть сыновья и дочери, в совокупности представляющие собой целый сонм злых духов. Помимо Ульгэна небесным божеством является и упоминавшийся нами Тенгри, который почитался преимущественно древними и средневековыми ари-



стократами гуннов, тюрков и монголов, но никогда не бывший покровителем простых скотоводов. Также очень уважаемой степной богиней является Умай – покровительница материнства и всех детей, пока они находятся в колыбели. Ещё в степном пантеоне играет важную роль божество Йерсу (у алтайцев), известное монголам как Этуген, а тюркам как Ыдук Йер-Суб, выступающее в роли хозяина / хозяйки земли и всего, что она даёт пастухам и пахарям. В частности, само имя *Ыдук Йер-Суб* переводится как *Мать Земля-Вода*. По мысли кочевников, это божество живёт в земном мире и охотно покровительствует своим почитателям в их повседневных делах.

О культе Тенгри следует сказать подробнее. Его особенность заключается в том, что небесный владыка находится со степным правителем в отношениях покровителя и протезе. Источником легитимности для власти ханов, шаньюев и каганов была реальная или вымышленная генеалогия, однако основателем любой родословной всё равно является один-единственный человек, с заслуг и успехов которого всё началось. Он должен обладать каким-то иным достоинством, нежели пышное генеалогическое древо. Причём, это достоинство должно быть неоспоримым и неотъемлемым, передающимся по наследству от славного предка к не менее славным потомкам. Иными словами, перед степными аристократами и, особенно, монархами проблема легитимации власти стояла настолько же остро, как и перед любыми другими языческими правителями. В частности, этот вопрос пришлось решать Чингисхану, который во внешней политике опирался на вооруженную силу, а во внутренней – на свой личный авторитет. Однако всё равно ему пришлось объявить себя ставленником Неба, и, что для нас самое в данной ситуации важное, такая неуклюжая легитимация властных претензий кочевников не удивила. Отечественный исследователь А. М. Хазанов отмечает, что Чингисхан, называя себя небесным избранником, по сути не сказал монголам ничего нового: «Концепция Неба, связанная с концепцией священной власти, существовала в евразийских степях задолго до Чингисхана. Небо (Высшее Небо, Вечное Небо), которое покровительствовало Чингисхану и возложило на него право управлять миром, было ни кем иным, как Тэнгри (Тенгри – С.С.) т.е. верховным, но не антропоморфным и не чётко персонифицированным богом у тюркских (ср. Вечное Небо у орхонских тюрков) и монгольских кочевников» [9, с. 434]. Но Тенгри – это именно бо-

жество, а не небо, понимаемое как атмосферное или космическое явление. Этот бог царствует не только над небесными чертогами, но и вмешивается в человеческие дела. Таким образом, получается, что хан, шаньюй или каган, обретая власть, был избран Тенгри в качестве самого влиятельного агента этого божества в земном мире.

Но не следует думать, что степных повелителей короновали шаманы или какие-то иные священнослужители. Важной особенностью степных культов является отсутствие в них иерархического клира. Шаманы, будучи профессиональными заклинателями духов, действовали в одиночку и нечасто имели от магической деятельности достаточный для жизни доход. Чаще всего шаману, помимо колдовства, приходилось заниматься ещё каким-нибудь ремеслом, и это ремесло поглощало всё его свободное время. Поэтому степной шаман не только не мог подвергнуть легитимность правителя сомнениям, но даже в принципе не находился с аристократами на одном уровне социального престижа. Проще говоря, шаман не мог быть арбитром в ханских спорах.

В те моменты, когда кочевники достигали вершины своего политического могущества, создавая степные империи, культ Тенгри становился в духовной жизни доминирующим, однако он никогда не вступал в конфронтацию с поклонением другим божествам. Считалось, что ритуалы, связанные с Тенгри, может выполнять либо хан / каган, либо специально уполномоченный им для этого сановник. Тенгрианского же клира никогда не существовало, и шаманам, этим колдунам-одиночкам, не приходилось ни с кем конкурировать [10, с. 60 – 61]. Можно предположить, что кочевники исповедовали классический генотеизм, признавая и уважая любых божеств при условии, что их почитание не будет оказывать негативного влияния на политическую и экономическую жизнь степи. В частности, в XII в. в Монголии было распространено христианство несторианского толка, и ни один нойон или хан не пытался его притеснять, равно как кочевники-христиане вряд ли руководствовались принципами своей веры при заключении политических соглашений.

Теперь уделим внимание религиозным воззрениям оседлых варваров, используя в качестве примера дохристианские верования германцев и скандинавов. Несмотря на некоторые различия в именах богов, северные и южные германцы почитали один и тот же пантеон, в котором соседствовали светлые и тёмные божества, чудовища и полубоги. Согласно языческим представлениям германцев, мир имеет трёхчастное

устройство, и все три яруса как бы нанизаны на космическое дерево – раскидистый ясень Ирминсуль (у скандинавов – Игдрассиль). На верхнем ярусе, именуемом *Асгард*, живут светлые божества – *асы*, с которыми периодически схватываются тёмные божества – *ваны*, хотя об открытой вражде между двумя лагерями божеств говорить нельзя: трикстер германской мифологии, ван Локи, одинаково вхож в любой из миров и поддерживает с богами-асами такие же приятельские отношения, как и с противостоящими им чудовищами. Средний мировой уровень делится на два сопредельных друг другу края – обитель людей *Мидгард* и родина чудовищ *Утгард*. Причём, и люди, и чудовища могут периодически проникать в миры друг друга, но каждая из этих сторон сильна именно на своей территории. Чудовище (великан, оборотень) так же беззащитно в Мидгарде, как и человек – в Утгарде [1, с. 149]. Боги из Асгарда противостоят тьме, но в Утгарде нет их власти. В частности, именно там живут чудовища, которых ни один из асов так и не смог одолеть. Нижний мир, *Хельхейм*, вообще принадлежит повелительнице мёртвых хтонической богине Хель, и ни один из асов не смеет туда спускаться.

Важной чертой германской мифологии является учение о конце света, который в скандинавских мифах называется *Рагнарёк*. В predetermined день и час чудовища Утгарда и мертвецы богини Хель сумеют ворваться в Мидгард и Асгард, и люди, и боги, сражаясь с ними, погибнут, хоть и уничтожат непрошенных гостей. Поэтому ни вождь асов Один, ни даже такая милостивая богиня как покровительница любви и красоты Фрейя не могут гарантировать своим почитателям счастливой жизни: однажды привычный характер бытия обязательно разрушится, и небесные божества окажутся бессильны. После гибели богов и чудовищ наступит возрождение жизни, но в новый мир уже не вступит ни один из прежних жителей Асгарда и Мидгарда. Возможно, именно поэтому обитатели Асгарда не налагают на свою паству никаких обязательств нравственного характера и сами не особенно ограничивают свои желания. В частности, американский теолог Дж. Б. Рассел подчеркивает такую черту богов германского пантеона как нравственная амбивалентность: «Германские боги, как и все монистические божества, амбивалентны в моральном отношении. Вуотан или Водан, правитель богов и людей, также является богом ярости (*Wut*) и разрушения и предводителем дикой охоты. Тор или Донар – защитник богов и людей, но также громовержец и молотобоец,

страшная фигура, одетая в красное и едущая на повозке, которую везут два козла» [4, с. 74].

Также важнейшей категорией германской религиозности была вера в удачу, понимаемую как животворящая сила, пронизывающая человека и всех других существ. Именно благодаря ей всё живое является живым. Удача дифференцировалась по сферам деятельности, в которых она проявлялась, но различные виды удачи не всегда дополняли друг друга. Например, можно было иметь удачу земледельца и при этом совсем не уметь рыбачить. Разумеется, существовала и ратная удача, которая требовалась в первую очередь для конунгов, но также и для всех, кто претендовал на военное лидерство, будь то ярл или родовой старейшина. В частности, именно такая удача была залогом легитимности правителя в глазах германцев-язычников [1, с. 104]. При этом удача является коллективным достоянием всех членов родственной общности независимо от того, действительное родство их объединяет или мнимое. Так, родичи в разной мере обладали удачей своего клана точно так же, как воины одной дружины как бы заряжались удачей своего вождя и взаимно подпитывали друг друга. Именно поэтому для древних германцев не играл серьёзной роли тот факт, кто именно из членов удачливой семьи занимает престол или ведёт дружину в бой. Важно было лишь то, чтобы именно этот человек был наиболее удачливым из всех своих родственников или сослуживцев. По этому же принципу германцы полагали, что самое важное наследство, которое может оставить предок потомкам – это свою часть семейной удачи, что символически выражалось в наречении новорождённого именем покойного прадеда или деда.

Очень важно отметить, что у древних германцев не существовало ни организованного духовенства, которое могло бы выступить третьей стороной в спорах о наибольшей удачливости, ни даже храмов, в которых можно было бы символически короновать предводителей. Германцы располагали жречеством, организовывавшим жертвоприношения богам и осуществлявшим гадания, которым паства придавала немалое значение [8, с. 176]. Но серьёзной социальной или политической роли германские жрецы не играли и, в отличие от кельтских друидов, даже не располагали судебными полномочиями. Поэтому неудивительно, что как в эпоху викингов, так и задолго до неё среди германцев

находилось немало смельчаков-индивидуалистов, которые предпочитали полагаться на свою родовую и дружинную удачу напрямую, без посредничества каких-либо жрецов или божеств.

Мы кратко рассмотрели автохтонные верования кочевых и оседлых варваров, которые в ходе истории вступили в тесное взаимодействие с цивилизованным миром. Какие одинаковые для германцев и евразийских кочевников религиозные аспекты мы могли бы выделить?

В первую очередь это ориентация на зримую, земную силу. Ведь, как мы видели выше, в популярном у кочевников шаманизме никаких правил или норм нравственно-этического характера не имеется. Божества древних германцев не угрожают своей пастве расправой за непослушание, но сами они являются в первую очередь носителями силы. К примеру, Один ведёт себя как конунг Асгарда, возглавляющий дружину или родовой клан богов-асов, а многие легендарные герои приходятся ему внебрачными сыновьями. То есть языческая святость имеет вполне земной идеал силы и плодovitости, а, следовательно, в языческом варварском обществе примером для подражания будет носитель именно этих качеств.

Из этого следует второй важнейший аспект варварского язычества: сакральное отношение к удаче, понимаемой как наглядное проявления избыточных сил. Мы уже рассматривали скандинавское представление об удаче как одухотворяющей человека жизненной силе, которой чем в человеке больше, тем он более умелый, твёрдый и находчивый. Религиозные верования кочевников имеют аналог такого понимания удачи в представлении об избрании того или иного человека и его потомков Небом. Неслучайно в обеих разновидностях варварского язычества носителем наивысшей святости считается не религиозный, а политический деятель. Причём, германцы полагали, что он обладает наибольшей среди соплеменников удачей, а степняки основывали превосходство своего правителя на покровительстве Неба. Однако в обоих случаях сакральными считаются одни и те же человеческие качества. Вот, к примеру, как характеризует идеального конунга В. Грёнбек: «Унаследовать королевское достоинство вовсе не было синекурой. Управление страной требовало большого ума и многих способностей, но эти качества и составляли королевский характер. То, что прирожденный лидер мог достичь больших успехов, защитить честь и право своих подчиненных и, что более сложно, поддерживал их права в надлежащих

отношениях друг с другом, объяснялось глубиной и силой его удачи. (...) Все эти способности составляют удачу короля: дипломатия и щедрость, красота и красноречие. И ни одно качество нельзя выделить особо – от дара излечивать больных до плодовитости» [1, с. 113]. Кочевники приписывали эти же качества своего боготворимого предводителя небесному вмешательству: «Небу было подвластно всё, только оно в состоянии регулировать то, что на земле, но делает оно это через своего избранника, которым. Конечно же, был монгольский хаган. Небо давало ему силу, демонстрировало различным образом свою волю, а хаган благодаря этому организовывал свой народ и весь мир» [5, с. 140]. Важно, что соотношение человеческих достоинств кагана и небесного выбора является равным: каган получает право властвовать над миром от Неба (то есть от божества Тенгри), но Небо вряд ли вручит такое эксклюзивное право заурядному человеку. Получается, что каган изначально имеет все необходимые для мирового господства дарования, а Тенгри лишь разрешает ему их применить. Можно сказать, что Небо избирает для свершения своей воли адекватного исполнителя, а такие качества как физическая сила, предусмотрительность, плодовитость и дипломатичность являются наиболее соответствующими предпочтениям Тенгри.

Отмеченные нами особенности варварского язычества имеют важнейшую черту, отличающую варварские культуры даже от языческих верований цивилизованного общества. А именно – варварские религии полностью имманентны земному порядку. Например, скандинавские боги образуют кровнородственный клан, живущий на небесном хуторе Асгард. Их жизнь представляет собой романтизированное отражение образа жизни их земных почитателей. Но все эти занятия – человеческие, причём, подверженные трансформациям в ходе исторического времени. Культ Одина вряд ли останется популярным в мире, где больше нет родовых кланов и воинских дружин. Участь тенгрианства в эпоху, когда у степняков больше нет ханов, тоже оказалась печальной. Ведь Небо оказывается безгласным и безучастным, если нет конкретных выразителей его воли в лице могущественных светских правителей, а к началу XV в. такие фигуры в евразийской степи сошли с исторической сцены. Полностью имманентные земной реальности верования оказываются бесполезны и нежизнеспособны, если эта реальность терпит фундаментальные изменения. Именно по этой причине ни германские варвары, ни

евразийские кочевники не смогли вытеснить религии побеждённых цивилизованных народов собственными аналогами: ведь даже оказавшись в положении завоевателей чуждого городского общества, варвары всё-таки оказывались в иной социальной обстановке, нежели та, на которую опирались их культы [7, с. 220].

Однако социально-исторические изменения неизбежны при любых вариантах развития варварского или цивилизованного общества, и именно в моменты резких кризисов и общественных трансформаций язычникам становится ясно, что их божества и кумиры не имеют под собой никакой универсальной, независимой от исторической конъюнктуры основы. Такие верования в действительности не имеют связи ни с чем, что стояло бы вне мира или над ним. Неслучайно те представления о богах-творцах, которые у язычников всё-таки имеются, всегда невыразительны, и нередко такой безликий творец воспринимается как «праздный бог». Ведь творец мира по определению должен носить трансцендентный (потусторонний) по отношению к миру характер, а практические, отнюдь не склонные к умозрениям варвары наделяют себя и своих божеств исключительно земными качествами. И течение земной жизни выбивает из-под их богов небесные престолы гораздо надёжнее, чем любые цивилизованные миссионеры.

Универсальные религии, созданные цивилизованными обществами (христианство, буддизм, ислам), обращаются не племени или клану, а к индивиду, и именно поэтому они становятся для варваров актуальными именно в те моменты, когда прежнее социальное устройство подвергается эрозии. Причём, неважно, чем именно вызвана эта эрозия – крахом воинской аристократии в результате поражения, полученного от цивилизованной империи, или же превращением аристократов в феодалов благодаря покорению цивилизованных земледельцев. В обоих случаях традиционный общественный строй разрушается, и каждому отдельно взятому варвару приходится осознать своё одиночество перед лицом пришедших проблем. В такой обстановке именно божество, желающее познакомиться с ним лично и предлагающее ему место в ином, более стабильном мире, справедливо кажется варвару более привлекательным.

### ***Библиографический список***

1. Грэнбек, В. Эпоха викингов. Мир богов и мир людей в мифах северных германцев [Текст] / В. Грэнбек. – Москва: Центрполиграф, 2019. – 607 с.

2. Груссе, Р. Степные кочевники, покорившие мир. Под властью Аттилы, Чингисхана, Тамерлана [Текст] / Р. Груссе. – Москва: Центрполиграф, 2020. – 527 с.
3. Потапов, Л.П. Алтайский шаманизм [Текст] / Л.П. Потапов. – Ленинград: Наука, 1991. – 320 с.
4. Рассел Дж.Б. Люцифер. Дьявол в Средние века [Текст] / Дж.Б. Рассел. – Санкт-Петербург: Евразия, 2001. – 448 с.
5. Скрынникова, Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана [Текст] / Т.Д. Скрынникова. Изд. 2-е. – Санкт-Петербург: Евразия, 2013. – 384 с.
6. Сулимов, С.И. Социально-философские аспекты «Хэй да ши люэ»: встреча цивилизации и варварства [Текст] / С.И. Сулимов, Д.Д. Трегубова, И.В. Черниговских // Манускрипт: научно-теоретический и прикладной журнал. – Тамбов: Грамота, 2020. – № 2 (13). – С. 145–152.
7. Сулимов С.И. Специфика религиозности кочевников евразийской степи [Текст] / С.И. Сулимов, Р.А. Черенков // Взаимодействие этносов и культур в евразийском межкультурном пространстве (к 90-летию Удмуртского института истории, языка и литературы УдмФИЦ УрО РАН): сборник статей. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2021. – С. 213–221.
8. Тодд, М. Варвары. Древние германцы. Быт, религия, культура [Текст] / М. Тодд. – Москва: Центрполиграф, 2005. – 223 с.
9. Хазанов, А.М. Кочевники и внешний мир [Текст] / А.М. Хазанов. – Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2008. – 512 с.
10. Юрченко, А.Г. Золотая Орда: между Ясой и Кораном (начало конфликта). Книга-конспект [Текст] / А.Г. Юрченко. – Санкт-Петербург: Евразия, 2012. – 368 с.



## **ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ**

**В.К. Абрамов**

Межрегиональная общественная организация мордовского  
(мокшанского и эрзянского) народа

### **НАЧАЛО КОНЦА СЕЛЬСКОЙ ОБЩИНЫ – ОСНОВЫ ТРАДИЦИОННОГО МОРДОВСКОГО ОБЩЕСТВА**

Среди важнейших сфер жизни 1920-1930-х гг., переживавших трансформацию в рамках «строительства социализма», в отечественной историографии на первое место традиционно ставилась индустриализация. Однако, не умаляя значения этой главной цели партийного руководства страны для социально-экономических преобразований, следует все же отметить ее косвенное влияние на непосредственную жизнь мордовской общины. Индустриализация выкачивала людские и продовольственные ресурсы из деревни, изменяла ее социально-политическое и экономическое состояние опосредованно, прежде всего через коллективизацию, имевшую катастрофические последствия для мордовского, почти полностью крестьянского, народа.

В отечественной историографии обычно дифференцируются «коллективизация» и «кооперация», которую имел в виду В. И. Ленин, дорабатывая свой план социалистических преобразований после неудачи форсированного строительства социализма, и голода 1922 г. уже в условиях нэпа. Определенная форма коллективного хозяйствования традиционно подразумевалась уже самой системой общинного наделного землепользования. Различная работа: строительство дорог, мостов, заготовка и чистка леса, всевозможные виды «помочей» и т.д. – испокон веков делалась коллективно. Традиционно существовали и формальные объединения крестьян: товарищества по совместной обработке земли, артели отходников и т.п. Все они, различаясь по степени

и длительности, так сказать, обобществления, в основе имели спонтанные потребности сельских жителей. Поэтому сама по себе идея добровольного объединения для совместной производственной деятельности – в колхозы, совхозы, коммуны и т.п. – не вызывала у крестьянства в целом массового неприятия. В годы нэпа даже сложилось известное равновесие между, как тогда говорили, единоличным и коллективизированным крестьянством, составлявшим около 2% сельского населения и представлявшим собой, пожалуй, даже необходимую социально-экономическую нишу для тех, кто по разным причинам не мог быть самостоятельным хозяином.

Значительно большая доля крестьян участвовала в кооперативных объединениях, где совместная производственная сфера охватывала лишь переработку сельскохозяйственных продуктов, а основная деятельность заключалась преимущественно в их закупке и реализации, торговом посредничестве и кредитовании. В годы нэпа численность крестьянских кооперативов росла очень быстро. Например, только с 1923 г. в РСФСР она увеличилась почти в 3 раза, тогда как всех кооперативных объединений – лишь на треть [6, с. 11]. Самое важное значение в стране приобрели кредитная, промысловая, сельскохозяйственная, а в Среднем Поволжье – потребительская кооперация, которые уже ориентировались не только на посредничество, но и на производство [13]. После отхода от «военного коммунизма» именно подобные кооперативные организации В.И. Ленин предлагал «распространить... на все общество» [9, с. 161]. В статье «О кооперации» в период нэпа он писал: «...чтобы достигнуть через нэп участия в кооперации поголовно всего населения – вот для этого требуется целая историческая эпоха. Мы можем пройти на хороший конец эту эпоху в одно-два десятилетия» [10, с. 372].

До конца 1920-х гг. это предписание последовательно выполнялось. По первому пятилетнему плану предусматривалось к 1932/33 г. довести долю крестьянских хозяйств, объединенных только в сельхозкооперации, до 85%, а всеми ее видами охватить практически все крестьянство. При этом валовой продукт колхозов, т. е. производственных объединений, должен был составить 11,4% совокупного валового сельскохозяйственного продукта [4, с. 326]. Примерно такие же показатели планировались и в Мордовии. К началу 1930 г. здесь только в потребкооперацию было включено 60% крестьян. При этом 14% хозяйств, к концу пятилетки, должны были войти в колхозы [14, л. 196].

Разнообразные виды кооперации, несмотря на свою отраслевую монопольность, в общем, способствовали развитию сельского хозяйства

и крестьянства как социального строя, но только в условиях известного состояния рыночных отношений. Попытки сделать их средством изъятия из деревни дополнительного продукта по твердым (заниженным) ценам давали слабый эффект, ибо крестьяне в этом случае начинали использовать «черный рынок» либо вообще ограничивали закупки промышленных товаров. Кооперацию в какой-то мере можно было применять как механизм экономического принуждения, однако как способ внеэкономического воздействия она «не срабатывала».

Проводимая И.В. Сталиным коллективизация предполагала создание коллективных производственных объединений в единообразной форме сельскохозяйственной артели, заключенной в рамки экономического и внеэкономического принуждения, при котором произведенный продукт полностью бы контролировался государством через своих представителей. Эта система в основном подходила под определение К. Марксом феодально-крепостнической системы [10, с. 23] с той лишь разницей, что сеньором, владельцем земли, разделяемой на колхозные «феоды», выступало государство. Следует заметить, что феодально-крепостническую суть взаимоотношений крестьянства и государства прекрасно понимала партийная верхушка. По словам Н.И. Бухарина, коллективизация определялась провозглашенным И.В. Сталиным на июльском (1928 г.) Пленуме ЦК ВКП(б) «лозунгом дани, т. е. военно-феодальной эксплуатации крестьянства» [4, с. 317]. Крестьяне, особенно из бывших помещичьих, кто еще помнил эпоху крепостных и временнообязанных, также быстро разобрались в сути «социалистической коллективизации». Например, колхозник И.В. Рочин из с. Олевка Ардатовского района МАО, по донесениям осведомителей НКВД, в декабре 1932 г. говорил односельчанам: «Загнали нас в колхоз – это хуже барщины, представители, которые приезжают к нам, как бывшие управляющие» [17, л. 420].

Сама идея принесения в жертву части населения для получения экономических выгод государством была не нова: «огораживание» и обезземеливание крестьян стали первым этапом английской индустриализации, теорию «военно-феодальной эксплуатации крестьян» государством для создания промышленности выдвигал Л.Д. Троцкий [4, с. 317] и др. Новым было внедрение ее в социально-экономическую практику при одновременном уничтожающем развенчании в области идеологии.

В полной мере сознавая репрессивный характер акции, накануне сплошной коллективизации, в преддверии многочисленных арестов и раскулачиваний, партийная верхушка предельно упростила механизм репрессий и практически отменила судебные процедуры. Приговоры тем, кто

признавался «классово-враждебным элементом», выносили так называемые тройки в составе первого секретаря райкома, председателя райисполкома и начальника местного ОГПУ. Основным инструментом коллективизации наряду с партийными органами должен был служить аппарат ОГПУ во главе с В.Р. Менжинским, затем Г.Г. Ягодой. Официальные цели и экономические предпосылки коллективизации стали каноническими в советской историографии. К первым относилась, прежде всего, необходимость кардинального и быстрого повышения производительности труда в сельском хозяйстве путем максимального использования машинной техники и новейшей технологии, ко вторым – развертывание сети машинно-тракторных станций с парком, достаточным для обслуживания организуемых колхозов, а также поставка колхозами существенной доли товарного зерна. Ни одно из этих положений на примере Мордовии не подтверждается. Что касается материальных предпосылок, то в 1929 г. в Мордовии было всего 64 трактора общей мощностью 840 л. с. [12, с. 133]. Даже с учетом совхозной техники на каждый трактор (обычно мощностью в 15 л.с.) приходилось в среднем по 1 тыс. га пашни и на каждый комбайн – около 30 тыс. га [2, с. 321]. Машины были плохого качества, часто ломались, и, разумеется, служить достаточной технической базой колхозного строительства не могли.

17 ноября 1929 г. ЦК ВКП(б) во главе с И.В. Сталиным принял резолюцию «Об итогах и дальнейших задачах колхозного строительства», в которой утверждалось, что начался спонтанный переход к сплошной коллективизации районов и округов, и выдвигалась задача сплошной коллективизации отдельных областей. 5 января 1930 г. она была дополнена постановлением ЦК «О темпе коллективизации и мерах помощи государства колхозному строительству», объявлявшим «крутой поворот от политики ограничения кулачества к политике ликвидации кулачества как класса на основе сплошной коллективизации» и устанавливавшим временные рамки для последней по различным зонам. На Средней Волге ее предусматривалось закончить в основном осенью 1930 г. [4, с. 374, 381, 389–390].

Кто же считался кулаком по советским законам? Согласно постановлению СНК СССР от 21 мая 1929 г. к кулацким были отнесены крестьянские хозяйства, обладавшие хотя бы одним из следующих признаков: систематическим применением наемного труда с целью эксплуатации; владением мельницей, крупорушкой или любым промышленным

заведением с механическим двигателем; занятием торговлей, ростовщичеством, коммерческим посредничеством или наличием других «нетрудовых» [3, с. 253]. Таких в Мордовии в 1929 г., даже по оценке местных органов, насчитывалось лишь 2,4 процента [11, с. 17]. Эти крестьяне стали подвергаться постоянному экономическому давлению. Например, они должны были оплатить около половины сельскохозяйственного налога, в то время как 36,2% бедняцких хозяйств вообще от него освобождались. Налог строго дифференцировался и между плательщиками. Так называемые середняки платили по 9 руб. 03 коп. на хозяйство, а зажиточные и кулаки – свыше 89 руб. При этом в целом по Мордовии сельскохозяйственный налог возрос более чем в 1,5 раза: с 1 355 550 руб. в 1927/28 г. до 2 137 092 руб. в 1928/29 г. [2, с. 322]. Подобная политика приводила к тому, что крестьяне старались избавиться от всех атрибутов, делавших их «кулаками». Поэтому к 1930 г. явных т.н. кулаков в Мордовии почти не оставалось, и стремившиеся выполнять директивные установки местные функционеры записывали в них всех, кто не только в настоящем, но и в прошлом подходил под параметры, перечисленные в постановлении СНК. Остальные противники коллективизации объявлялись «подкулачниками».

В соответствии с решениями ЦК ВКП(б) первоначальный план в Мордовии был пересмотрен с увеличением объема коллективизации к концу пятилетки с 14% до 95%. При этом в 1930 г. предстояло коллективизировать 52% всех крестьян [14, л. 192]. Как видно, руководители Мордовии пытались ограничиться минимальными темпами в рамках предписанных центром директив. В помощь органам кроме спецуполномоченных в село были посланы 256 рабочих из городов Мордовии, а также 294 «двадцатипяти тысячника» из Москвы, Луганска, Шатуры, Орехово-Зуева и других городов страны [11, с. 187]. «Шефствовал» над коллективизацией в Мордовии Ленинский район Москвы [2, с. 322].

Сплошная коллективизация в мордовской деревне практически началась вслед за постановлением ЦК ВКП(б) от 5 января 1930 г. Несмотря на специальные перевыборы сельских советов и организацию при них групп бедноты, собрать достаточно действенный местный актив для создания колхозов не удалось. Из докладной записки местного ОГПУ следовало, что за период с 1 октября 1929 г. по 7 мая 1930 г. из более чем 1 000 колхозов Мордовии самими крестьянами был организован лишь

21 [16 л. 101]. Поэтому коллективизация сводилась здесь к тому, что приезжавшие в села уполномоченные собирали сходы и с помощью местных активистов уговаривали крестьян вступать в колхозы. При отказах в дело шли всевозможные угрозы. Угрожали чаще всего конфискацией имущества, выселением со всей семьей, арестом или даже расстрелом. Если это не оказывало воздействия, следовали разнообразные репрессии: лишение избирательных прав, наложение явно завышенного сельскохозяйственного налога, конфискация за недоимки лошадей, коров и другого скота, арест, выселение из края с конфискацией имущества. Прежде всего, они затрагивали наиболее активных противников коллективизации, независимо от их имущественного положения, и кулаков (настоящих или бывших). Часто им подвергались и личные «враги» местных функционеров.

Одной из мер были превентивные аресты недовольных: с 1 января по 1 апреля 1930 г. в Мордовии коллегией ОГПУ было осуждено 2 363 чел., из них в трех случаях сотрудникам ОГПУ удалось найти «доказательства» организованной подготовки к выступлениям и только 5 чел. являлись, в прошлом членами каких-либо политических партий. Анализ социального состава осужденных, в том числе на высылку, свидетельствует, что весной 1930 г. ОГПУ не столько занимался «ликвидацией кулачества как класса» в связи с начавшейся сплошной коллективизацией, сколько забирал без разбора всех, в ком мог усмотреть потенциальных противников большевиков. Из деревень «изымалась» наиболее развитая и активная часть населения. Причем, по признанию самих органов, превентивные аресты, служившие для предупреждения массовых выступлений крестьян, скорее способствовали им. Одновременно, с начала 1930 г. была предпринята попытка «изъять» из сел Средне-Волжского края 5 000 чел. «антисоветского элемента» и выселить 10 000 крестьянских хозяйств. В том числе из Мордовской автономной области предписывалось «изъять» 1 000 чел., выселить 1 200 семей общей численностью около 8 400 чел. Выселяемых должны были вывозить через 11 станций, для чего готовились 4 эшелона (263 вагона). Вся операция предусматривалась закончить до 5 февраля [2, с. 323, 325].

Деревня Мордовии ответила на сплошную коллективизацию массовым движением. Если в 1929 г. в связи с проведением хлебозаготовок, принудительным изъятием сельскохозяйственного налога, закрытием

церквей, перераспределением земли и т.д., по данным МОООГПУ, произошло 42 выступления и 208 террористических актов, то только в первую треть 1930 г. было 178 массовых волнений, а террористических актов – 104. По далеко не полному подсчету во всех массовых выступлениях (с 1 января до мая 1930) участвовало из всех социальных групп населения свыше 35 тысяч человек. Это был, примерно, уровень выступлений 1905 г. [1, с. 105]. В национальном и социальном аспектах антиколхозное движение было движением всего крестьянства края, проявлением инстинктивного отвращения к противоестественной социально-экономической структуре, в которую его пытались загнать. Об этом же говорит и почти полное отсутствие каких-либо политических лозунгов, кроме «Долой колхоз!». Подобный процесс шел по всей стране.

Центральное руководство было вынуждено отступить. 2 марта 1930 г. в газете «Правда», как известно, была опубликована статья И.В. Сталина «Головокружение от успехов», в которой он подтверждал незыблемость принципа добровольности при вступлении в колхоз и перекладывал вину за административный нажим и воцарившийся в деревне хаос на местные партийные и советские органы. В тот же день был напечатан доработанный текст Примерного Устава сельскохозяйственной артели, согласно которому обобществление ограничивалось рабочим скотом, семенными запасами, а также хозяйственными постройками и инвентарем, необходимыми для ведения коллективного хозяйства. Дома, приусадебные участки земли, мелкий инвентарь для их обработки, молочный и мелкий скот, домашняя птица в потребительских размерах оставались в единоличном пользовании. Это была значительная уступка крестьянству, но она не могла изменить уже сложившееся отношение к колхозам.

14 марта ЦК ВКП(б) постановлением «О борьбе с искривлениями партлинии в колхозном движении» предложил местным организациям прекратить практику принудительных методов коллективизации и сосредоточить усилия на организационно-хозяйственном оформлении и укреплении колхозов [7, с. 101–104]. После их появления начался массовый выход крестьян из колхозов. Стараясь остановить этот процесс, ЦК ВКП(б) в апреле принял постановление «О льготах для колхозов», по которому колхозники на 2 года освобождались от налогов на скот, с них снимались некоторые виды задолженности и т.д. Но и такая мера ока-

залась неэффективной: 10 марта 1930 г. в Мордовии числилось коллективизированными 49,7% всех крестьян, 20 марта – 46,9%, 1 апреля – 14,7%, 10 апреля – 9,0%, 20 апреля – 8,3 процента [15, л. 203]. В среднем по России уровень коллективизации снизился до 23,6 процента [5, с. 98]. Первая попытка социалистически «закрепостить» крестьянство не удалась.

### **Библиографический список**

1. Абрамов, В.К. Мордовское национальное движение [Текст] / В.К. Абрамов / Ассоциация финно-угорских народов Российской Федерации. – Саранск, 2007. – 180 с.
2. Абрамов В. К. Мордовский народ (1897–1939) [Текст] / В.К. Абрамов. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 1996. – 412 с.
3. Берхин, И.В. История СССР: Советский период [Текст] / И.В. Берхин. – М.: Высш. школа, 1987. – 702 с.
4. ВКП(б) в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК [Текст]. – М.: Госполитиздат, 1941. – Ч. 2. – 834 с.
5. Ивницкий, Н.А. Коллективизация и раскулачивание (начало 30-х годов) [Текст] / Н.А. Ивницкий. – М.: Интерпракс, 1994. – 267 с.
6. Кооперация в 1923/24 году и в 1924/25 году [Текст]. – М.: ЦСУ СССР, 1928. – 33 с.
7. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. 1929–1932 [Текст]. – Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – 9-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1984. – 446 с.
8. Ленин, В.И. О кооперации [Текст] / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. Изд. 5. Т. 45. – М.: Изд-во, политической литературы, 1970. – С. 371–377.
9. Ленин, В.И. Первоначальный вариант статьи «Очередные задачи Советской власти» [Текст] / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. Изд. 5. Т. 36. – М.: Изд-во политической литературы, 1970. – С. 127–164.
10. Маркс, К., Энгельс, Ф. Немецкая идеология [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. 2-е изд. Т. 3. – С. 7–544.
11. Очерки истории Мордовской АССР. Т.2. [Текст]. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1961. – 544 с.
12. Средняя Волга [Текст]. – М.-Самара, 1932. – 174 с.
13. Толстова, Н.Н. Кооперация на селе как форма соединения промышленности и сельского хозяйства [Текст] / Н.Н. Толстова // Проблемы аграрной истории Поволжья в переходный период от капитализма к социализму (1917–1937). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1987. – С. 64–69.
14. Центральный государственный архив Республики Мордовия (ЦГА РМ). Ф. Р-238. Оп. 10. Д. 6.
15. ЦГА РМ. Ф. 3-238. Оп. 11. Д. 36.
16. ЦГА РМ. Ф. 3-238. Оп. 11. Д. 46.
17. ЦГА РМ. Ф. 3-238. Оп. 11. Д. 116.



## **ШТРИХИ К ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ Г. ЧЕЛЯБИНСКА КОНЦА XIX в.: ПО СТРАНИЦАМ МЕМУАРОВ ПОЛЬСКОГО ВРАЧА В. ЗАГОРСКОГО**

Источники личного происхождения всегда вызывают интерес у исследователей, поскольку через них они могут увидеть какие-то штрихи в истории сквозь призму личностных восприятий авторов этих источников.

В 2021 году сотрудниками Челябинского краеведческого музея были изданы под одной «обложкой» [1] отдельные главы из мемуаров В. Загорского обрусевшего поляка, врача по специальности. Часть своего жизненного пути (1885-1892 гг.) автор мемуаров провел в г. Челябинске. Именно та часть мемуаров, которая освещает жизнь В. Загорского в этом городе, и была переведена на русский язык и издана сотрудниками музея. Поскольку до настоящего времени дореволюционный Челябинск практически не находит отражения в эго-источниках, за исключением ставших уже знаменитыми в академической среде, «Челябинских хроник» К.Н. Теплоухова [2], то выход в свет мемуаров В. Загорского стало знаковым явлением, которое нельзя обойти стороной.

Мы не претендуем на полноту анализа этого источника. В своей обзорной статье мы постараемся акцентировать внимание читателей на каких-то наиболее ярких моментах, которые привлекли наше внимание. Безусловно, этот новейший исторический источник вызовет живой интерес у историков Урала и будет ими использоваться в исследовательской практике.

Какие же причины заставили В. Загорского осесть в таком заштатном городке, как Челябинск? В. Загорский и его жена переехали в Челябинск в связи с тем, что там в больнице была свободная вакансия врача. В. Загорский считал, что сможет получить хорошую врачебную практику в этом городе.

Мемуарист описывает свои первые впечатления от визуального образа города. Первое впечатление приезжих о городе было благоприятным, автор мемуаров отмечал чистоту города и то, что «сады придавали городу весёлый вид, а пять белых церквей с зелёными куполочками вносили разнообразие в городской пейзаж» [1, с. 32]. Проблем с жилищем не было. Молодой врач арендовал просторную пятикомнатную квартиру за 120 рублей в год [1, с. 34]. Прежде чем, наш герой приступил

к выполнению своих обязанностей, он получил своего рода «инструктаж». В курс профессиональных дел в местной больнице В. Загорского ввел его предшественник, который «лишился должности в Челябинске и был переведён в другой город за пьянство, невыполнение своих обязанностей и взяточничество» [1, с. 35]. Такая уничижительная характеристика, данная собрату по профессии, будет не единичной. Положительные впечатления от города не мешают мемуаристу видеть и некоторые недостатки в его инфраструктуре. Так, например, он приводит в своих воспоминаниях любопытную зарисовку, касающуюся улиц города, они были «не мощёные, а только шоссированные, поэтому летом от них поднимаются клубы пыли, а весной и осенью пешеходы увязают по щиколотку в грязи» [1, с. 36]. Большим плюсом повседневной жизни в Челябинске автор считал дешевизну продуктов питания.

Безусловно, В. Загорский не мог обойти стороной в своих воспоминаниях больницу, в которой ему предстояло работать на протяжении нескольких лет. В своем описании он подчеркивает ее опрятность и достаточное количество коек для больных. Вместе с этим отмечает, что «аптека была оборудована скверно, в ней не доставало большого количества необходимых медикаментов» [1, с. 40] и недостаток в специализированном медицинском оборудовании «кроме инструментов для ампутации, ножниц, нескольких скальпелей и пинцетов, больше ничего не было» [1, с. 42]. Больница не пользовалась большим спросом со стороны большого населения во многом, по мнению мемуариста, из-за того, что предшественник В. Загорского несколько халатно относился к своим обязанностям, что выразилось, например, в редких его визитах на рабочее место (в среднем раз в неделю).

Приступая к своей практике, мемуарист вспоминал, что у него были опасения относительно того, справиться ли он со своими обязанностями, так как «я должен был одновременно быть терапевтом, хирургом, гинекологом, окулистом, отиатром, сифилидологом — словом, специалистом самого широкого профиля» [1, с. 46]. Таким образом мы можем констатировать, что не только в наше время врач в небольшом городе вынужден являться специалистом всех профилей, но и в более давние времена.

На страницах мемуаров встречаются характеристики другим врачам, работавшим в Челябинске в одно время с В. Загорским. Они, как правило, не комплементарного характера. Так, когда речь зашла о враче Вятковском, он сказал следующее: «Как врач он был абсолютный ноль и

забыл даже то, чему научился в университете» [1, с. 50]. Нарекания вызывали у автора и отсутствие знаний о современных медицинских новинках, которые внедрялись в повседневную практику медицинских работников. Другой челябинский врач, с которым Загорскому доводилось сталкиваться по профессиональной надобности, Юсупов. Он его характеризует следующим образом: «полудикий, бескультурный и к тому же вечно пьяный» [1, с. 53].

Насколько личностные характеристики, которые давал В. Загорский в своих мемуарах, соответствовали действительности сказать сложно. Читатель неизбежно может прийти к выводу, если будет основываться только на воспоминаниях В. Загорского, что медицинские кадры в Челябинске оставляли желать лучшего. Этот вопрос требует отдельного исследования. Здесь мы его не касаемся.

Как врач регулярно бывал в местной тюрьме, проведя медицинские осмотры заключенных. При характеристике тюремных условий жизни заключенных, В. Загорский прибегает к образному сравнению: «Ад Данте может показаться раем по сравнению с челябинской тюрьмой» [1, с. 76]. Что же заставило мемуариста прибегнуть к такому сравнению? Тюрьма была ориентирована на содержание 93 заключенных, но на деле их количество в разные годы доходило до 800-1000 человек [1, с. 77]. И, следовательно, из-за такой скученности «жильцов» соблюдение элементарных гигиенических норм было невозможно. Грязь в камерах, отсутствие системы вентиляции. Отмечает врач и распространение вшей и блох в среде заключенных, как раз из-за таких условий существования. Баня челябинским заключённым полагалась раз в неделю. Вот, что думал В. Загорский по поводу этой процедуры: «неподходящее выражение «моются», больше подойдёт выражение «пачкаются». Баня, старая, полуразвалившаяся, находится на тюремном дворе, а поскольку заключённые отправляются туда партиями по 30–40 человек, то они даже не имеют возможности присесть и якобы моются, стоя друг за другом в тесноте» [1, с. 79].

Вполне понятно, что В. Загорский в своих мемуарах акцент делает на то, что связано с его повседневной профессиональной деятельностью. Поэтому «служебная» линия является сюжетообразующей в его воспоминаниях.

Помимо городских жителей, Загорский принимал и осматривал деревенских, которые приезжали зачастую в город, чтобы попасть на прием к врачу, поскольку своего, как правило, в деревнях не было.

Перед плановыми хирургическими операциями сначала знакомился с имеющейся литературой, прежде чем переходить к практике. Тренировался на трупах, когда ему удавалось их раздобыть.

Для историков медицины Челябинска приятна фраза В. Загорского о том, что «челябинская больница дала мне больше, чем университет» [1, с. 92]. Здесь мемуарист имеет в виду то, что в университете он получал, прежде всего, теоретические знания, а в Челябинске уже стал активно применять теорию на практике.

Многие страницы своих воспоминаний врач посвятил эпизодам из своей медицинской практике, которые позволяют читателю увидеть с какими болезнями, травмами приходилось сталкиваться ему в своей профессиональной деятельности. Останавливаться на них мы не станем.

В. Загорский был невысокого мнения об умственном развитии большинства пациентов, с которыми ему приходилось сталкиваться. Свидетельством этого является его фраза: «зная низкий интеллект местного населения, я привык подробно объяснять способ употребления лекарств, но, несмотря на это, случались многочисленные недоразумения» [1, с. 100]. Так, в качестве примера, невежества пациентов можно привести случай, когда у больного случилась передозировка лекарственного препарата в следствие того, что он не так понял словосочетание «столовая ложка»: «больной под выражением «столовая ложка» понял ложку, которой разливают суп, и сразу выпил всё лекарство, предназначенное на шесть дней» [1, с. 101].

Подытоживая примеры из своей практики В. Загорский приходит к сокрушительному выводу, касательно населения Урала: «казаки и крестьяне не имеют понятия о самых элементарных принципах гигиены, зато они создали себе нелепые представления о болезнях, их причинах и течении, в которых суеверия и предрассудки играют главную роль» [1, с. 102]. В качестве примера таких предрассудков можно назвать следующее: «Некоторые женщины доходят в своей дикости и фанатизме до такой степени, что на протяжении всего Великого поста не дают своим младенцам ни груди, ни коровьего молока, считая это грехом» [1, с. 104].

Отношение матерей к болезням своих детей вызывает негодование у мемуариста, поскольку к врачу обращаются уже тогда, когда зачатую уже поздно обращаться. И когда В. Загорский спрашивал своих «клиентов» зачем тянули до последнего, то ему отвечали: «я думала, что и так пройдёт» [1, с. 105]. Это отношение матерей к детям свидетельствует, что традиционный образ мышления продолжал господствовать в

жизни основной массы населения и то, что для образованного человека в лице В. Загорского было аномалией, для большинства было нормой.

Мемуарист отмечал, что всегда стремился честно и добросовестно исполнять свой профессиональный долг. Определенным стимулом к этому, служило то, что он был «чужим» по национальности в городе. В. Загорский: «я хорошо помню слова моего отца о том, что поляк на чужбине должен быть безупречен, потому что по нему судят обо всём польском народе» [1, с. 106].

Нелестного мнения В. Загорский был не только о простых обывателях города, но и местной интеллигенции: «необходимо признать, что педагогическое сообщество в Челябинске и в уезде оставляло желать много лучшего» [1, с. 114].

Русское общество было традиционным. Тоже касалось и отношений в семье. Однажды В. Загорский стал свидетелем сцены, когда муж избивал свою жену на улице. Поляк вмешался в это дело, но женщина вместо благодарности заявила следующее: «а вас кто просил вмешаться? Когда муж учит свою жену, никому не должно быть дела. Тоже мне, нашлись защитники!» [1, с. 123]. Снова непонимание между представителями старого общества и В. Загорского, как представителя нового, современного общества.

Регулярно проводил медицинский осмотр призывников в армию, отмечал частые попытки симуляции болезней среди рекрутов. Многие прикидывались глухими. С целью проверки слуха, В. Загорский использовал следующий прием: сначала вопросы задавались самым громким голосом, потом незаметно тональность голоса снижалась и «симулирующий глухоту обычно не мог заметить этого постепенного понижения голоса и отвечал на вопросы, даже заданные шёпотом» [1, с. 124].

Для проведения своего досуга В. Загорский с несколькими товарищами организовали небольшой клуб, в котором занимались в основном чтением газет и игрой в карты [1, с. 139]. Типичный досуг для представителей интеллигенции.

Отмечал тяжелое положение солдат в Челябинске: «с ними жестоко обходились, плохо кормили, мучили караулами, упражнениями и конвоированием заключённых. Били по любому поводу» [1, с. 172].

Отдельные страницы [1, с. 193–196] своих мемуаров Загорский посвятил описанию гонений на униатов, часть которых были сосланы в Челябинск. Особое возмущение мемуариста вызвал тот факт, что когда униаты попросили о медицинской помощи, то лица, под надзором которых

они находились, отвечали, что для них медиков нет. В. Загорскому пришлось проявить инициативу и саму прийти к больным и оказать им необходимую медицинскую помощь. На этом основании на Загорского был написан донос местным исправником в адрес губернатора о том, что польский врач, дескать, подбивает униатов на неповиновение. О существовании доноса Загорский узнал от самого губернатора, который не дал хода этой бумаге.

Помимо того, униатов стремились привлечь к православным обрядам: «они скрывали больных, а когда кто-либо умирал, хоронили его тайно ночью или на рассвете» [1, с. 196].

В 1891 году В. Загорский описывает эпидемию цинги, которая распространилась в тюрьме из-за скученности заключенных. Обращение врача к тюремным инстанциям по поводу необходимости выделения дополнительных помещений для заключенных, никакого эффекта не возымели. Начальство отвечало: «Нет денег» [1, с. 202], а губернатор ответил более оригинально: «При цинге хорошо помогает квашеная капуста и редька. Применяйте!» [1, с. 202], то есть чиновник дает советы врачу, как лучше справиться с эпидемией, не увеличивая при этом денежных затрат.

На страницах своих воспоминаний В. Загорский описывает и голод, который постиг Оренбургскую губернию в 1891–1892 гг. Некоторые дельцы наживались на этом несчастье: «под видом благотворительности они организовали масштабную скупку за бесценок у умирающих от голода бедняков их изделий, зарабатывая на этой гнусной афере значительные суммы» [1, с. 214]. Идет подробно описание того, как оголодавшие люди, порой члены одной семьи, дрались между собой из-за куска хлеба. В следствие голода наблюдался феномен голодной апатии, который выражался в следующем: «голодающий человек предпочитал скорее умереть, чем взяться за какую-нибудь работу, даже если ему обещали за неё накормить и заплатить» [1, с. 216]. Голод сопровождался эпидемией тифа. Работы у В. Загорского прибавилось.

Отмечает мемуарист и случаи коррупции в уезде во время голодного времени, когда должностные лица выдавали голодающим только часть денежных пособий, которые им назвались, а остальное оседало у них в карманах.

Практические в тоже время произошли изменения в профессиональной жизни В. Загорского, у него забрали часть полномочий и уменьшили зарплату в связи с приездом еще одного специалиста в город. Это стало поводом задуматься о том, что настала пора покинуть Челябинск и

вернуться на свою историческую родину. Во время эпидемии в Челябинск приезжал с инспекцией чиновник из столицы, который нанес визит и В. Загорскому. По словам В. Загорского, этот чиновник «одобряет моё решение покинуть такую дыру, как Челябинск» [1, с. 223].

Подытоживая свою жизнь в Челябинске, В. Загорский делает для себя следующий вывод: «Челябинску, то есть его больнице, я обязан приобретёнными врачебными знаниями и практикой, которые мне дал богатый клинический материал в больницах» [1, с. 228].

Итак, мемуары В. Загорского позволяют любознательным читателям уловить некоторые особенности жизни в провинциальном уездном городе, коим был г. Челябинск, получить представление о состоянии медицины в городе, увидеть характеристики некоторых общественных деятелей того периода времени. Безусловно, этот источник будет активно разрабатываться в дальнейшем другими исследователями, которые смогут дать более подробный и качественный источниковедческий анализ этих мемуаров.

#### **Библиографический список**

1. Загорский, В. Мои воспоминания: мемуары польского врача о жизни в Челябинске. 1885-1892 гг. [Текст] / В. Загорский. – Челябинск, 2021. – 328 с.
2. Теплоухов, К.Н. Челябинские хроники: 1899-1924. [Текст] / К.Н. Теплоухов. – Челябинск, 2001. – 512 с.

***Д.В. Вахровский***

Тольяттинский государственный университет

### **СЕМИОТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ И ИСТОРИЗМ НАРОДНОЙ ЛЕГЕНДЫ О ПРЕБЫВАНИИ МАКАРИЯ ЖЕЛТОВОДСКОГО И УНЖЕНСКОГО В ЛУХСКОМ КРАЕ (ТЕРРИТОРИЯ СОВРЕМЕННОЙ ИВАНОВСКОЙ ОБЛАСТИ)**

Фольклор в традиционном обществе выполняет функции основной вербальной формы передачи знаний. Исторические знания фольклором передаются, прежде всего, посредством жанров несказочной прозы, отделенных В.Я. Проппом от другой, принципиально отличной жанровой области – сказок по принципу их отношения к действительности. Как указывает И.К. Феоктистова на основе проведенного анализа проблемы разграничения жанров «для сказок общей является установка

на вымысел, а для несказочной прозы (преданий, легенд, быличек) – установка на достоверность повествования» [9].

Свидетельства пребывания в Лухском крае местнотимого святого – преподобного Макария Желтоводского, Унженского (далее по тексту – Макарий) народная память хранит в виде комплекса легенды и сакрального места, топографически связанного с местом впадения р. Добрица в р. Лух (окрестности современного с. Худынское Ивановской области). В настоящей работе мы подвергнем данный комплекс анализу с семиотической точки зрения последовательно ходу освещаемых легендой событий и предпримем попытку «расшифровать» передаваемую символическим кодом информацию с позиции историзма.

Рассмотрение легенды осуществляется в варианте, приводимом Кинешемской епархией Русской Православной Церкви. «Как гласит легенда, Макарий оказался в нашем селе Худынском совершенно случайно и «не откуда». Местное население грубо приняло странника, жители не поняли благого намерения старца. Его убожеский вид вызвал у селян пренебрежение. Не стал святой человек докучать людям, тем более таким недобрый. Он лишь сказал им: «Худые вы люди, и место у вас худое», сел на камень и переплыл реку на то самое местечко «Пустыньку». Смысл сказанных слов отразился, как считают многие, на названии села.

Со временем люди поняли, что за человек их посещал. Место, от которого Макарий переплывал на камне, стало для селян святым» [8].

В основе легенды лежит широко распространенный в фольклорных текстах, мигрирующий сюжет непризнания коренными жителями внезапно появившегося в их местности странника и его последующее изгнание. С семиотической точки зрения данный сюжет можно трактовать, как появление в сложившемся социуме локуса легенды этнически и культурно инородного, персонифицированного, в данном случае, в образе старца. Значимую революционность этого события для данного социума подчеркивает указание факта появления, как «случайно и «не откуда». Данное отсутствие хронотопа движения свидетельствует об отсутствии связи предыдущего и настоящего времени в передаваемых событиях. С нашей точки зрения, посредством вышеуказанного символического разрыва пространственно-временной связи легендой передается нарушение в сложившемся мироустройстве, «инородное вторжение» в действующий миропорядок социума рассматриваемого локуса.



Чудесное составляющее рассматриваемой легенды, являющееся ведущим отличительным признаком собственно легенды, как фольклорного жанра, представлено эпизодом переплывтия реки Макарием на камне. Мотив чудесного плавания на камне в фольклорной традиции подробно проанализирован В.С. Кузнецовой. Согласно её выводам, которые мы полностью разделяем, «в фольклорной традиции упомянутых чудесным образом приплывающих/пребывающих на камне персонажей сближает то, что все они выполняют определенные креативные действия – по сотворению и обустройству мира...» [4]. Таким образом, семиотический смысл мотива плавания на камне, выражаемый в действиях по новому обустройству мира, полностью согласуется с нашими предыдущими выводами о значении эпизода предшествующего внезапного появления героя данной легенды, как символа нарушенного прежнего миропорядка.

Сюжет неузнанного святого, лежащий в основе анализируемой нами легенды, подразумевает не только чудесное проявление «божественной» сути героя, но и последующее наказание грубо обошедшихся с ним. По мнению В.Я. Проппа относительно легенд о святых, «мы видим, что грешника, нарушителя норм человеческого общежития, всегда постигает кара, иногда на том свете, но чаще еще на этом. Но есть и такие легенды, в которых грех не карается, а прощается. Грешник совершают покаяние и становится праведником» [7, с. 294].

В контексте рассматриваемой нами легенды вышеуказанный тезис В.Я. Проппа находит полное сюжетное подтверждение. Грех выражается в грубом отношении к внезапно появившемуся, «непонятому» старцу. Наказание («кара», по В.Я. Проппу) символично заключается в оставлении этого места святым с последующим наречением в качестве «худого», т.е., словом, несущим негативную, «низкую» эмоциональную окраску и настраивающим на явно отрицательное когнитивное восприятие. Покаяние же приходит «со временем», при осмыслении и осознании личности странника и выражается в сакрализации этого «худого» места, места исхода Макария, становящегося для местного населения впоследствии «святым».

Завершив рассмотрение легенды с семиотической точки зрения и сформулировав выводы по сути символично-передаваемых ею событий, перейдем к анализу этого комплекса информации с позиции историзма. Опираясь на выводы семиотической трактовки, мы можем представить

общий передаваемый легендой смысл, как последовательную цепочку событий, связанных с появлением и деятельностью Макария: «внезапное нарушение мироустройства социума данного локуса – обустройство нового миропорядка и его первичное неприятие социумом – постепенное установление нового миропорядка и его принятие». Согласно вышеуказанным ключевым точкам выстроенной цепочки, мы последовательно проведем рассмотрение легенды в её историческом контексте на основе жития Макария, привлечения археологических данных, топонимических и гидронимических сведений и других доступных источников.

С позиции историзма, житие Макария подтверждает появление преподобного на р. Лух – «...отправился в пустынное место, на реку под названием Лух. Здесь он построил себе маленькую келью и начал подвизаться против невидимого врага — слезными молитвами, бдением, пощением, всенощными молебнами. Вскоре всюду прошла слава о нем из-за его добродетелей, и люди стали чтить и славить его», но не приводит какой-либо информации о конфликтах с местным социумом, а в качестве причины ухода старца из этих мест называет нежелание «славы света сего» и поиск «полного безмолвия и славы от самого Господа Бога» [1].

Точно датировать время пребывания Макария на р. Лух не представляется возможным, однако, руководствуясь данными жития, можно вполне достоверно предполагать, что данный период приходится на рубеж XIV-XV веков, заканчиваясь не позднее 1439 года. Местное население лухских окрестностей этого времени определено носило финно-угорский этнонациональный характер и вряд ли было христианизировано. Так, А.Е. Леонтьев в работе «Археология меря» выделяет, что в данной местности «поселения отличаются небольшими размерами (менее 1 га) и расположены в сходных топографических условиях – на уступах невысоких береговых террас и крупных дюнах в поймах рек. Компактность расположения памятников на большой, благоприятной для обитания территории позволяет предполагать их принадлежность самостоятельной группе населения» [5, с. 215]. Анализ гидронима «Лух» и других наименований рек в данной местности, имеющих детерминант – V-x (Ландех, Люлех, Пенюх и др.), проведенный А.К. Матвеевым, устанавливает факт «что гидронимы на – V-x были созданы не мерей, а каким-то другим финно-угорским народом» [6, с. 91]. Также, применительно к характеру рассматриваемой нами местности, А.В. Карпов отмечает, что

«достаточно долго сохранялись «островки» финноязычного населения в Костромском крае» [3].

Однозначно определить этнонациональную принадлежность местного населения рассматриваемого рубежа XIV–XV веков, все же, не представляется возможным. Вероятно, это могло быть автохтонное племенное сообщество, погранично расположенное между ареалами расселения финно-угорских племен мери и муромы. Такая обособленность вполне способствовала стойкому внутриплеменному сохранению языческих верований. Макарий же в историографии известен как видный христианский миссионер поволжских земель, креститель местной мордвы, марийцев и чувашей. Таким образом, опираясь на вышеизложенные факты, мы можем видеть, что отраженный в легенде конфликт с местным населением, обозначенный нами как «внезапное нарушение мироустройства социума данного локуса», с позиции историзма может выглядеть как появление христианского миссионера в языческой среде.

Миссионерская деятельность Макария неразрывно связана с основанием им христианских обителей. Согласно житию святого, таковых было три: на р. Лух, у озера Желтые Воды на р. Волга и на р. Унжа. Интересующее нас в рамках данной статьи место на р. Лух достаточно точно описывает костромской историк-краевед Н.А. Зонтиков: «Место, где находился Богоявленский монастырь на р. Лух, определено в литературе уже давно. Это – село Богоявленское, что в Рыболовской Луке, Юрьеvecкого уезда Костромской губернии (совр. с. Худынское Лухского района Ивановской обл.)» [2, с. 64]. Исторический факт основания Макарием монастыря на р. Лух в окрестностях современного с. Худынское полностью коррелирует с уже рассмотренной нами семантикой мотива чудесного плавания на камне в легенде, представляемого как «действия по обустройству нового миропорядка». Схожие фольклорные сюжеты, связанные с историческими реалиями и объединенные мотивом чудесного плавания на камне, мы можем видеть и в других, посвященных христианской колонизации местности, народных легендах и преданиях. Так, на камнях по воде в народных легендах путешествуют креститель коми-зырян Стефан Пермский, основатели Соловецкого монастыря Зосима и Савватий, местночтимые святые северорусских земель Варлаам Важский и Прокопий Устьянский [4].

Трактовку семантики камня, связываемой с зонами контактов с финно-угорскими народами, отмечает Я.В. Чеснов. «Русский этнографический материал показывает, что то или иное почитание камня в виде антропологемы разной насыщенности тяготеет к маргинальным зонам контактов с народами, среди которых эта антропологема ясно выражена. На Русском Севере речь может идти о субстрате финно-угорских народов» [10]. Таким образом, семантика камня и эпизод чудесного плавания Макария на нем в рассматриваемой нами легенде определяют собой не только основной, «мироустроительный» смысл данного мотива, отражающий, по нашему мнению, исторический факт основания монастыря на р. Лух, но и, в совокупности с предыдущими выводами, осмысляющий прохождение данного процесса в контакте с религиозно-инородным финно-угорским народом.

Основанный Макарием на р. Лух монастырь существовал недолго. Житие святого говорит об оставлении преподобным основанной им обители, а Н.А. Зонтиков, в дополнение к этому, приводит данные о прекращении существования монастыря за недостатком братии [2, с. 64]. Это позволяет сделать выводы о первичном непринятии местным социумом христианской религии с появлением миссионера. В изначальном месте основания монастырь не сохранился, но процесс всеобщей христианизации продолжался. По всей видимости, постепенная сакрализация места исхода Макария по тексту легенды связана именно с этим процессом. Местное население постепенно было окрещено, что вызвало переосмысление и необходимость создания нового, отвечающего христианской религии культового центра взамен утраченной обители, основанной Макарием. Это выразилось в сакрализации и почитании упоминающегося в легенде места исхода святого, как сакрально и физически связанного с деятельностью первого христианского миссионера в данной местности.

Таким образом, подводя итог анализу историзма составляющей рассматриваемой нами легенды, мы можем видеть, что обозначенная нами семиотическая её трактовка в качестве цепочки «внезапное нарушение мироустройства социума данного локуса – обустройство нового миропорядка и его первичное неприятие социумом – постепенное установление нового миропорядка и его принятие» вполне соответствует историческим реалиям распространения христианства в данной местности.

На наш взгляд, легенда о пребывании Макария в Лухском крае, как фольклорный носитель семантически «закодированного» исторического знания в традиционном обществе, отражает процесс крещения местного территориально обособленного автохтонного объединения – первоначальное непринятие христианства, основание и последующее запустение церкви, как оплота православного миссионерства, постепенное обращение местных жителей в новую религию и сопутствующая этому процессу сакрализация места, персонально связанного с деятельностью первого здешнего христианского святителя – Макария Желтоводского и Унженского.

### **Библиографический список**

1. Житие Макария Желтоводского и Унженского [Электронный ресурс] // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского Дома) РАН. – Режим доступа: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=10577>.
2. Зонтиков, Н.А. Макариево-Решемский монастырь: вехи истории [Текст] / Н.А. Зонтиков – Кинешма: Макариев-Решемский женский монастырь Кинешемской Епархии Русской Православной Церкви (Московский Патриархат), 2019. – 880 с.
3. Карпов, А.В. Финно-угры и славяне в Волго-Клязьминском междуречье: эпоха христианизации [Электронный ресурс] / А.В. Карпов // Мир современной науки. – 2014. – №6 (28). – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/finno-ugry-i-slavyane-v-volgo-klyazminskom-mezhdurechie-epoha-hristianizatsii>.
4. Кузнецова, В.С. О мотиве плавания на камне в фольклорной традиции и в рукописной книжности [Электронный ресурс] / В.С. Кузнецова // Научный альманах «Традиционная культура». – 2015. – № 3 (59). – Режим доступа: [http://www.trad-culture.ru/sites/default/files/files\\_pdf/06-Kuznecova.pdf](http://www.trad-culture.ru/sites/default/files/files_pdf/06-Kuznecova.pdf).
5. Леонтьев, А.Е. Археология мери: к предыстории Северо-Восточной Руси [Текст] / А.Е. Леонтьев. – М.: Геоэко, 1996. – 340 с.
6. Матвеев, А.К. Субстратная топонимия Русского Севера: в 4 ч. Ч. 4: Топонимия мерянского типа [Текст] / А.К. Матвеев; сост., науч. ред. О.В. Смирнов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015 – 313 с.
7. Пропп, В.Я. Поэтика фольклора (Собрание трудов В.Я. Проппа) [Текст] / В.Я. Пропп; сост. А.Н. Мартынова. – М.: Лабиринт, 1998. – 352 с.
8. Рассечь небеса... [Электронный ресурс] // Кинешемская епархия Русской Православной церкви. – Режим доступа: [http://kparhya.blogspot.com/2015/12/blog-post\\_40.html](http://kparhya.blogspot.com/2015/12/blog-post_40.html).

9. Феоктистова, И.К. Русские предания и легенды: проблема разграничения жанров [Электронный ресурс] // Вестник ОмГУ. – 2000. – №1. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/russkie-predaniya-i-legendy-problema-razgranicheniya-zhanrov>.

10. Экзистенции: камень [Электронный ресурс] // Институт философии Российской академии наук. – Режим доступа: <https://iphras.ru/page18455813.htm>.

**Е.П. Воробьев**

Московский государственный технический университет  
гражданской авиации

### **НАЧАЛО ТРАНСФОРМАЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОГО ГОРОДА В РЕВОЛЮЦИОННУЮ ЭПОХУ (НА МАТЕРИАЛАХ Г. ЦАРИЦЫНА)**

Первая мировая война и революция 1917 г. изменили уклад жизни в провинциальном российском городе. Деформация и разрушение традиционного общества отразились в культуре, которая сочетала привычные формы и элементы нового, революционного порядка.

В начале 1917 г. в Царицыне устраивались новогодние мероприятия, призванные отвлечь жителей от суровых военных будней. Праздник стремились сделать для раненых и больных воинов. В Царицынском лазарете была устроена елка для тех, кто не мог посетить главное городское торжество в Доме науки и искусства. Для солдат был поставлен спектакль «Вова в отпуску», затем были показаны отдельные номера, в том числе при участии выздоравливающих. Литературно-музыкальный вечер состоялся в лазарете при земской больнице, в лазарете №3 в Александровской гимназии спектакль был проведен силами учеников [16, с. 2; 17, с. 3].

6 января соборный протоирей Горохов возглавил традиционный крестный ход на реку, символизирующую Иордан, в которой искупались многие участники. На площади у Успенского собора под звуки оркестра военной музыки состоялся парад войск, который принимал воинский начальник полковник Разумовский [17, с. 2].

В Царицыне 1917 г. сохранялся высокий интерес населения к театру и музыке. В городе функционировали большие театральные залы: в здании Общественного собрания, в саду «Конкордия», в мюзик-холле «Парнас», в Доме науки и искусства.

Культурные процессы отличались эклектичным характером, соединяли воедино трагедию военных лет и веселье публики. Студенческий вечер 14 января в Общественном собрании для оказания поддержки бедствующим товарищам включал постановку комедии А.П. Чехова «Медведь», концерт и кабаре с украшением фойе зала рисунками, плакатами и надписями [18, с. 2; 19, с. 3].

Театральный сезон в Царицыне открылся 27 января, репертуар отражал военные и революционные события, а также лирическую тематику. 28 января в электротеатре «Парнас» Дамским кружком Аварского полка был устроен благотворительный спектакль «Великий Шмуль» в пользу вдов и сирот. В дивертисменте приняли участие два оркестра полка, проводились лотерея и аукцион [20, с. 2]. Популярностью пользовались представления «Интимного театра» под управлением В.П. Левитского, ставившего одноактные комедии, фарсы, водевили, пантомимы, оперетты. Большое распространение в городе получили любительские клубы и драматические кружки при заводах.

Весной – летом 1917 г. особую популярность среди населения сохраняло кино. В кинотеатрах «Художественный», «Рим», «Иллюзион», «Наука и жизнь», «Русь», «Модерн», «Патэ», «Венера», «Эхо» демонстрировались разнообразные произведения с яркими названиями, призванными привлечь зрителей: «Сладострастие», «Опьяненная танцовщица», «Сын гадалки», «Революционер», «Кокаинистка», «Запретная ночь», «Непогребенные», «Сердце не простило», «Любовь среди декораций», «Сыщик», «Я умер», «Песнь свободы», «За свободу, за народ», «Жизнь как она есть», «Слаще яда», «В огнях Шантана», «Провокатор», «Казнь женщины», «В царстве нефти и миллионов», «До дна осушенный бокал», «Власть земли», «Смерть богов». Киносеансы часто сопровождались показом хроники событий в стране и в мире, записей действий лидера революционной России А.Ф. Керенского.

В Царицыне существовали музей местного края, в котором устраивались просветительские лекции, и музей-паноптикум из четырех отделов, в котором демонстрировались световая панорама о войне, пластические фигуры великих людей [25, с. 3].

Весной 1917 г. в царицынском цирке с успехом выступали братья Никитины. Осенью большое представление давал цирк Василия Поло, в

котором публику особенно привлекали состязания борцов [14, с. 1; 24, с. 2].

Заметные события произошли в музыкальной жизни типичного тылового города. Редкий интерес вызывали выступления в январе 1917 г. артистов Поллака и Розенберга, исполнивших произведения Й. Гайдна и Ф. Шопена [15, с. 2]. Приезжие исполнители собирали полные залы, так как отличались высоким уровнем и не успели надоесть зрителям в отличие от доморощенных талантов.

Активную деятельность в Царицыне осуществляло отделение Русского музыкального общества, проводившее концерты учеников, вызывавшие как критику, так и похвалу взыскательной публики. 10 февраля состоялся литературно-музыкальный вечер представителей всех средних и низших учебных заведений для сбора средств в пользу нуждающихся детей воинов. 11 февраля много зрителей привлек благотворительный концерт в зале Городской Управы, устроенный попечительным советом 2-й мужской гимназии в пользу малоимущих учеников и образования Георгиевского фонда. Сольные и хоровые партии М.И. Глинки, П.И. Чайковского, С.И. Танеева исполнялись на бис [22, с. 2; 23, с. 2].

В мае 1917 г. проходили концерты сводного хора в составе 100 человек под управлением бывшего регента Покровской церкви И.М. Перегудова при участии известного баса Киевской консерватории Я.С. Калишовского. Часть сборов направлялась на благотворительные цели, например, в пользу приюта-яслей Демократического женского клуба. Неоднократно звучал новый народный гимн «Боже, народ храни» [26, с. 3].

Внимание любителей хорошей музыки также привлекали выступления подвизающегося в благотворительном кафе «Чашка чая» струнного оркестра. Устроители кофейни собирали средства для Царицынского Армянского Дамского Комитета, помогавшего воинам и беженцам, позже жертвам турецкого геноцида. Пять музыкантов исполняли такие серьезные классические произведения как «Рапсодия» Ф. Листа, «Колыбельная песнь» Б. Годара, «Серенада» А. Брага, «Полонез» М. Огинского, «Ноктюрн» Ф. Шопена, отрывки из опер и романсы [13, с. 3].

После революции стали меняться цели сбора средств с помощью культурных мероприятий. Так, 30 апреля в гимназии Е.Д. Алексеевой при участии полкового оркестра состоялась лотерея-аллегри в пользу стипендии «Свободная Россия» [24, с. 1]. 28 мая Борис Броневицкий (Бронский) планировал читать свои рассказы «Ужасы войны» и «Сад цветет» в зале «Парнас» для получения средств для библиотеки [25, с. 1].



12 июля полковой комитет 93-го запасного пехотного полка организовал постановку драмы «Безработные», гуляние в саду «Карнавал в Ницце», аукцион-лотерею и «бой цветов» для образования фонда по выдаче пособий семьям убитых, сиротам и инвалидам [4, с. 1].

13 августа «Союз иностранцев» на Французском заводе устраивал праздник в Народном саду. Половина прибыли с мероприятия должна была пойти в помощь русским военнопленным в Германии и на библиотеку для заводских рабочих [11, с. 3].

После падения самодержавия в России были созданы новые органы власти, решавшие вопросы культурной политики. В Царицыне общедоступные спектакли организовывала Театральная комиссия Царицынского Совета рабочих и солдатских депутатов, была образована просветительная комиссия Царицынского военного комитета, действовали культурно-просветительские секции, клубы и комитеты заводов, воинских частей, политических партий, благотворительных организаций. Так, 26 мая концерт в Общественном собрании устроила культурно-просветительская комиссия 155-го запасного пехотного полка, собиравшая деньги на подарки солдатам на фронте [25, с. 1].

Недостаток опыта новоиспечённых организаторов культурных мероприятий приводил к неудачам. Царицынский женский демократический клуб провел камерный концерт 21 мая, на Троицу, когда горожане как обычно устремились на природу. На балконе зала немногочисленные зрители лузгали семечки и разговаривали [25, с. 3]. Лузгание семечек стало одной из примет революционного времени, порождая грязь и снижая культуру общения.

Культурные учреждения города конкурировали за внимание публики и властных органов, способных оказать поддержку или, напротив, закрыть то или иное заведение. Поэтому в объявлениях о предстоящей культурной программе обязательно указывалось, что часть вырученных средств пойдет на решение актуальных проблем: создание Царицынского политехникума, нужды Исполкома Совета рабочих и солдатских депутатов, организацию выборов в Учредительное Собрание, осенью в помощь жертвам большевистского террора, которыми в Царицыне стали уволенные почтово-телеграфные служащие, не поддерживавшие переход власти в октябре 1917 г.

Для популяризации культурной жизни использовались лотереи-аллегри, танцы, балы-маскарады. Однако обедневшим жителям все больше приходилось думать о хлебе насущном. Местные власти отмечали падение сумм сбора с увеселений и зрелищ [1, л. 211].

Повседневная жизнь горожан характеризовалась разрушением традиционного уклада, распространением азартных игр, падением религиозности. Известная в Царицыне бильярдная Германа была ежедневно переполнена публикой, в заведении играли на деньги представители разных социальных слоев. Площадная брань, вульгарные шутки и остроты висли в душном помещении вместе с табачным дымом. Посетители в помещении находились в шапках, любители бильярда играли на довольно большие деньги по 50 руб. партия, к тому же играющие принимали ставки на результаты. Игра могла длиться с утра и до 10 часов вечера [21, с. 2].

Новейшими развлечениями, особенно солдат и подростков, стали игры в «орла», в «козла» и «луканье». В «козла» играли под деревьями сквера, а в «орла» на проходных аллеях. Часто игры переходили в открытые скандалы, сопровождавшимися драками. Еще серьёзнее дело обстояло с «луканьем» камнями: группа ребятшек располагалась по одну сторону реки Царицы, а другая на противоположной; на Дар-горе таким «фронтom» служил проездовой мост. Играющие вели осаду позицией, выбирали камни – «дикари», которыми легко можно проломить голову, отыскивали безопасное место и до позднего вечера кидались камнями [12, с. 3]. Такие жестокие игры отражали настроения военной эпохи, когда ценность здоровья человека и даже его жизни была снижена.

Огрубление нравов и употребление вина осложняло положение царицынских обывателей. Солдаты и жители участвовали в винных погромах, в городе и его окрестностях процветало самогонование, милиция неоднократно находила тайники с алкоголем [10, с. 2].

В духовном развитии общества наблюдались противоречивые тенденции. Корреспондент местной газеты подробно описал с. Новая Отрада Царицынского уезда: «Здесь до войны царствовали беспробудное пьянство и безобразия. Драки и скандалы, иногда сопровождаемые убийствами, были обычным явлением. Власти в лице уездного пристава и урядника, сознательно закрывали глаза на происходящее, питаясь взятками. Шинки под видом «чайных», были на каждом шагу; широкой рекой лилась водка. Шинки были также своего рода кассами ссуд куда рабочие местных лесопильных заводов несли в заклад одежду, обувь, багры инструменты и даже лапти и рукавицы. «Закладные» операции процветали по понедельникам, ибо к этому дню закладные пьяницы уже пропивали свой недельный заработок и решались нести в заклад свои «орудия производства» чтобы получить полбутылки живительной влаги на похмелье. Праздничные дни тогда представляли характерную

картину: на полосе железнодорожного отчуждения группами и в одиночку валялись упившиеся. Ругань, пение непристойных песен, игра на «тальянках», азартные игры в «орлянку», карты было на каждом шагу... Но теперь Н. Отрада стало неузнаваема. Хотя улицы поселка и оживлены, но пьяных нет. Собираются у сельского комитета, и кучками, оживленно обсуждают текущие события. По-видимому, преобладает «большевистское» течение» [9, с. 3].

Более доступным для населения стало чтение. Кроме городской публичной библиотеки открывались новые центры просвещения при отделениях политических партий, общественных организациях, заводах и учреждениях Царицына.

В развитии системы образования большую роль стали играть инициативные группы населения, вмешивающиеся в определение содержания учебных программ и критикующие педагогов. Группы родителей поднимали вопросы об открытии новых учебных заведений, о снабжении учеников обувью, о доступности для них медицинской помощи [3, с. 4; 6, с. 3; 7, с. 4; 8, с. 2–3].

1917 год – это время революционного праздника, сопровождавшегося массовыми демонстрациями, митингами, собраниями. Революционная эйфория быстро сошла на нет, формы духовной жизни менялись медленно. Средств для организации культурных мероприятий становилось все меньше, и поэтому они все больше приобретали любительский характер. На первых порах энтузиазма хватало с избытком, но профессионализм участников концертов и театральных постановок оставлял желать лучшего. Много делалось силами учащейся молодежи.

На юношах и девушках Царицына в полной мере сказались разногласия, царящие в обществе. В когда-то одном из лучших учебных заведений города – Александровской гимназии развивались спекуляции, нажива, пьянство. Как описывал один из очевидцев: «У нас в Царицыне есть чуть ли не все душерастравляющие, но не облагораживающие пути: есть пошленькие электро-театры, есть балы-маскарады с неизменными «Танцы до 3-х часов ночи», есть труппа артистов, которая задалась целью – ставить пьесы, действующие на низменное животное чувство человека. Есть наконец всемогущая и всепожирающая улица...» [2, с. 4]. В этих условиях часть молодежи сохраняла веру в лучшее будущее. Поэт-любитель призывал:

«Юноше – другу.

Встань! Проснись! Подымись!

Смело грудью вперед!

Грозных бурь не страшись,  
Верь, победа придет.  
Выше знамя борьбы!  
Громче крик призывной!  
Не страшися судьбы –  
Сила, юность с тобой!» [3, с. 4].

Конец 1917 г. был отмечен дальнейшим ростом противоречий в царицынском обществе и разрушением традиционной повседневности. В условиях конфликтности нормальная жизнь окончательно уступала место борьбе за выживание.

В октябре в городе еще сохранялось относительное спокойствие и продолжалась культурная жизнь. 8 октября в крытом рынке базара 4-й части Театральной комиссией при РСДРП(м) устраивалась лотерея-аллегри с целью сбора средств на выборы в Учредительное Собрание, а также больным и раненым воинам [5, с. 1].

Тем не менее напряжение в массах нарастало. 17 октября состоялось шествие рабочих с выступлениями ораторов Полуяна и Павлюкова по случаю годовщины событий Первой русской революции. У здания Царицынского Совета, где митинговали большевики, в толпе раздавались крики «долой палача Керенского», «долой буржуазных приспешников». Один из ораторов говорил, что «правительство отдаст немцам Петроград», другой – «крестьяне не дают хлеба из-за коалиции». Собравшихся приглашали 22 октября уже на вооруженную демонстрацию, устраиваемую одним из полков в память жертв «17 октября» [6, с. 3].

Комендантский час, угроза междоусобных столкновений вызвали затишье в Царицыне, обыватели попрятались за запертыми дверями и наглухо закрытыми окнами своих домов, что стало еще одной приметой времени. Целостность духовной жизни была утрачена, в условиях бесконтрольной свободы происходил быстрый рост варварского поведения.

### ***Библиографический список***

1. Государственный архив Волгоградской области (ГАВО). Ф. Р-71. Оп. 1 Д. 34.
2. Жизнь наша. №4. 5 февр. 1918 г.
3. Жизнь наша. №5. 12 февр. 1918 г.
4. Рабочая мысль. №10. 11 июля 1917 г.
5. Рабочая мысль. №77. 6 окт. 1917 г.
6. Рабочая мысль. №84. 18 окт. 1917 г.
7. Рабочая мысль. №101. 7 нояб. 1917 г.
8. Рабочая мысль. №104. 10 нояб. 1917 г.

9. Республиканец. №2. 6 июня 1917 г.
10. Республиканец. №22. 29 июня 1917 г.
11. Республиканец. №51. 10 авг. 1917 г.
12. Республиканец. №74. 10 сент. 1917 г.
13. Республиканец. №88. 28 сент. 1917 г.
14. Республиканец. №89. 29 сент. 1917 г.
15. Царицынский вестник. №5349. 5 янв. 1917 г.
16. Царицынский вестник. №5350. 6 янв. 1917 г.
17. Царицынский вестник. №5351. 8 янв. 1917 г.
18. Царицынский вестник. №5356. 14 янв. 1917 г.
19. Царицынский вестник. №5358. 17 янв. 1917 г.
20. Царицынский вестник. №5370. 31 янв. 1917 г.
21. Царицынский вестник. №5375. 7 февр. 1917 г.
22. Царицынский вестник. №5378. 10 февр. 1917 г.
23. Царицынский вестник. №5379. 14 февр. 1917 г.
24. Царицынский вестник. №5436. 30 апр. 1917 г.
25. Царицынский вестник. №5454. 24 мая. 1917 г.
26. Царицынский вестник. №5458. 28 мая. 1917 г.

***Н.А. Гаврилина***

Тульский государственный педагогический университет  
им. Л.Н. Толстого

### **БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ В РОССИЙСКОЙ ПРОВИНЦИИ В XIX В. (НА МАТЕРИАЛАХ ТУЛЬСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

Реформы 60–70-х г. XIX в. привели к социально-экономическим изменениям в российском обществе. Приказы общественного призрения были заменены земствами и городскими думами в рамках деятельности которых осуществлялась новая социальная политика. Были приняты нормативные акты о создании земских учреждений [10]. Разрозненное законодательство в 1892 г. было сведено в «Устав об общественном призрении» [13].

В уставе неизменными оставались принципы общественного призрения: организация общественных работ для трудоспособных, забота родственников о нуждающихся, размещение одиноких нетрудоспособных в благотворительные учреждения. Городские думы в соответствии с изданным «Городовым положением» 16 июня 1870 г. [3, с. 229–304].

были обязаны заниматься вопросами здравоохранения, народного образования, благоустройством города. Однако, в пореформенный период отсутствовали единая программа оказания помощи нуждающимся у государственных и общественных институтов. В соответствии с нормативными актами было определено 12 категорий нуждающихся [12, с. 227].

В 1880 г. в стране действовали 34 губернских и 360 уездных земских управ. В последнее десятилетие XIX в. увеличилось количество учителей, агрономов, врачей и других специалистов, работавших в заведениях, созданных органами самоуправления.

Тульское «Городское Попечительство о бедных», не ограничивая количество своих членов, определило круг обязанностей, в который входило: контроль в городе за оказанием помощи нуждающимся категориям населения, определение суммы финансовых средств на общественное призрение, проведение мероприятий по увеличению средств на благотворительные цели, постановка вопросов о необходимости оказания социальной поддержки жителям Тулы на заседаниях Городской думы.

Все благотворительные учреждения делились на благотворительные общества и благотворительные учреждения. Началом значительного роста принято считать 1861 г., к 1899 г. было основано 95% всех обществ и 82% всех заведений [2, с. 10].

Большую группу благотворительных учреждений составляли заведения для нуждающихся взрослого населения, в которых им оказывали лечебную помощь, предлагали работу, предоставляли возможность бесплатного проживания, оказывали помощь продуктами. Были созданы заведения для детей: организация бесплатного и детского обучения, лечебная помощь, материальная поддержка очень многим была необходима. Следует подчеркнуть, что благотворительная помощь оказывалась в большей части городскому населению.

В соответствии с «Уставом об общественном призрении» (1892 г.) частным лицам разрешалось создавать благотворительные заведения, но устройство таковых было ограничено определенными рамками [13, с. 28]. Так же благотворительные общества находились под контролем Министерства внутренних дел, которое утверждало уставы по созданию касс и обществ взаимной помощи для рабочих, народных читален.

В конце XIX в. в Туле находились благотворительные учреждения различной направленности: детские приюты для мальчиков и девочек, приют-ясли, дом призрения для бедных, тульско-калужское училище для

слепых детей, учреждения Тульского губернского земства, Тульский дворянский вдовый дом, Тульский исправительный Баташовский приют, дом трудолюбия, богадельни при церквях [7, с. 153].

Михайловский дом призрения бедных, созданный в Туле в конце XIX в. призревал сирот и детей обоего пола беднейших мещан, неспособных к труду. Дом призрения содержался на средства мещанского общества, на проценты с завещанного чиновником Кольцовым, на пожертвования частных лиц. В Михайловском доме призрения призревались дети в возрасте от 7 до 10 лет. Число призреваемых престарелых зависело от финансовых возможностей. Дети обучались рукоделию, с 9-летнего возраста посещали училище, которое содержало мещанское общество. Воспитанницы, по достижению 18-летнего возраста, при выходе из дома призрения, получали пособие в размере 50 руб., тем, кто выходил замуж давалось пособие по 150 руб. [14, с. 4]. Престарелые в приюте находились на полном обеспечении, увольнялись управой за неблагоприятные поступки или по собственному желанию [14, с. 13].

В 1876 г. в Туле было создано благотворительное общество «Милосердие» [9]. Тульские купцы-благотворители явились его учредителями: братья Сушкины, Лялины, Васильковы, Баташевы. В соответствии с уставом общество предоставляло нуждающимся продукты питания, одежду, дешевые квартиры, обеспечивало их работой, оказывало помощь в воспитании детей, назначало пособия. В 1879 г. в Туле «Милосердие» открыло мастерскую для принятия заказов частных лиц как из материала заказчика, так и покупаемых на средства общества для обеспечения бедных работой. В этой мастерской по пошиву одежды могло работать более 50 человек. Управляла делами мастерской купчиха Елизавета Петровна Добрынина [9, с. 5–7].

Попечительствам в Туле удалось объединить благотворительные организации, общественные управления и частных лиц для организации призрения. В Тульской губернии были созданы кружки трудовой помощи для организации и проведения общественных работ. В пореформенный период промышленное производство было недостаточно развито, Россия оставалась аграрной страной. По данным Комитета Министров в конце XIX в. зафиксировано два миллиона человек, тех, кто не имел никакой работы [5, с. 21]. Тульский дом трудолюбия, основанный в 1888 г. определял работу нуждающимся путем разделения труда и разнообразием производства. Определенные успехи в производительности дома трудолюбия были обусловлены приобретением машин, что позволило

выполнять более сложные задачи. Дом трудолюбия оказывал поддержку всем, кто искал работу. Внутренний порядок в Доме трудолюбия не был регламентирован, так как это было частное филантропическое учреждение, но дисциплина соблюдалась. Частные пожертвования позволили скомплектовать библиотеку и проводить в воскресные дни народные чтения. Главное назначение Тульского дома трудолюбия – поддержка населения во время безработицы. В этом Доме находились случайные люди, без какой-либо квалификации, но могли находиться представители различных ремесел. Именно такая группа людей направлялась на Тульский оружейный завод. Рабочие имели возможность трудиться, что не давало им превратиться в богодельщиков. На каждого взрослого выдавалось в день два фунта черного хлеба. Стоимость питания в день составляла 4,3 копейки на человека [8, с. 13].

В 1896 г. в Доме трудолюбия находилось 149 лиц обоего пола: дворяне, мещане, почетные граждане, чиновники, крестьяне. В Тульской губернии сложилась местная организация, которая занималась координацией общественных работ, определенную работу в этом направлении проводили земства. Земства высказывались о необходимости организации общественных работ во время голода в 1891–1892 годах. Предлагалось организовывать общественные работы по строительству хлебных магазинов, элеваторов, подъездных путей, проведению грунтовых дорог. Эти работы должны были быть доступными для всего населения, так как преследовали не только продовольственные, но и экономические цели. Острота бедствия, охватившего Россию, была колоссальной, о чем свидетельствовала сумма правительственных издержек, исчислявшаяся миллионами рублей, направленных на борьбу с потерями в результате неурожая. Великий Л.Н. Толстой, лично принимавший участие в оказании помощи населению, пострадавшему от неурожая писал: «Бедствие нынешнего года заключается не только в недостатке заработков, – в принужденной праздности нескольких миллионов населения. Если у населения не будет возможности заработать на хлеб, сотни миллионов будут потрачены на раздачу даровых пособий, но бедствие все-таки не будет устранено. Но дело не только в одной материальной трате: праздность целого населения, получающего даровую пищу, имеет страшное разрушающее влияние...» [11, с. 129–130].

В Туле в 1891 г. при Тульском местном управлении Российского общества Красного Креста было образовано Главное попечительство. В свою очередь, в уездах Тульской губернии были образованы местные попечительства, на них была возложена обязанность оказания помощи



населению и организации общественных работ. Эти вопросы находились на контроле у губернаторов: они поручали земству наметить возможность проведения работ в пострадавших районах и определить размеры заработной платы. Таким образом, Министерство внутренних дел стремилось создать целую систему трудовой помощи, в которой общественным работам отводилось первое место. Нередко общественные работы применялись в виде временной меры и против временных бедствий. Но, формируясь в особую систему, направленную на борьбу с недостатком культурной площади земельных владений, низким ее качеством, неупорядоченностью населения, общественные работы играли определенную роль в экономической жизни страны и решении социальных проблем населения.

Большую роль в этом процессе играли земства, которые кроме оказания собственного призрения нуждающимся, в своей благотворительной деятельности не редко преследовали цели предупреждения бедности и нищеты. Земство в Тульской губернии устраивало для переселенцев рабочие бараки, бюро и конторы для определения рабочих мест, учреждали эмеритальные и вспомогательные кассы. Главная заслуга земства заключалась в том, что оно, выделив из области призрения медицинскую помощь в самостоятельную часть управления и, приняв всецело расходы по ее организации, тем самым, освободило городские, сословные и частные общества от необходимости заботиться о медицинской помощи. Повысив в населении интерес к общественным делам, подтвердив важность участия в них общественных сил, земское самоуправление, тем самым, вызвало интерес у населения к самостоятельности и инициативе [5, с. 29].

Земства не отводили значительной роли ни родственному, ни сословно-общинному призрению, так как осознавали, что общая бедность крестьянского населения, как в отдельных семьях, так и в общинах, настолько велика, что исключает возможность правильной постановки на их средства какой бы то ни было формы призрения.

У тульских оружейников сложилась традиционная система решения социальных вопросов. Начало было определено в 1782 г. «Положением о порядке управления заводом и правах оружейников и других принадлежащих заводу лиц», утвержденным Екатериной II [4]. Была открыта школа для детей оружейников, учреждена касса помощи, больницы; при повышении цен на продукты, бедные оружейники получали из заводского магазина муку и крупу по прежней цене, а за счет заводской казны пополнялся убыток. Из благотворительной суммы правление

завода выдавало оружейникам на строительство и ремонт домов сумму под проценты [4, с. 90]. В 1824 г. при оружейном заводе была открыта школа на 300 человек детей-оружейников. Все ученики были обеспечены учебниками, а бедные дети получали одежду и обувь. В 1861 г. в школе обучалось 447 учеников [4, с. 340–341].

В конце XIX в. в уездных городах Тульской губернии действовало 19 благотворительных учреждений: городские богадельни, один частный приют для детей в Ефремовском уезде, отделение для увечных воинов, церковные богадельни. Создание благотворительных обществ и заведений во второй половине XIX в. позволяло решать социальные вопросы, исключать прошение милостыни, повышать уровень социальной ответственности общества перед гражданами – все это снижало социальную напряженность в обществе.

### **Библиографический список**

1. Антология социальной работы: в 5-и т. [Текст] – М.: Сварогъ – НВФ СПТ, 1995. – Т. 3. – 544 с.
2. Благотворительные учреждения Российской империи: в 3-х т. [Текст] – СПб.: Типография Собс. акц. общ. печ. дела в России Е. Евдокимов, 1900. – Т. 1. – 360 с.
3. Городовое положение от 16 июня 1870 года № 48498 [Текст] / ПСЗ. 2-е собр. – СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1874. – Т. 65 – 783 с.
4. Зыбин, С.А. История Тульского императора Петра Великого оружейного завода [Текст] / С.А. Зыбин. – М.: Типо-лит. т/д. И.Н. Грызунова и К, 1912. – 357 с.
5. Максимов, В.Е. Очерки по истории общественных работ в России [Текст] / В.Е. Максимов. – СПб.: Типо-лит. Р.С. Вольпина, 1905. – 259 с.
6. Максимов, Е.Д. Практическая и законодательная постановка мер общественного призрения [Текст] / Е.Д. Максимов // Русское богатство. – № 10. – СПб., 1896. – С. 29–32.
7. Обзор Тульской губернии за 1897 год [Текст]. – Тула: тип. Губ. правл., 1898. – 216 с.
8. Отчет правления Тульского попечительного общества о домах трудолюбия за 1896 год [Текст]. – Тула: тип. Губ. правл., 1897. – 31 с.
9. Отчет правления Тульского благотворительного общества «Милосердие» за 1897 год [Текст]. – Тула: тип. Губ. правл., 1898. – 58 с.
10. Положение о губернских и уездных земских учреждениях от 1 января 1864 года [Текст] / ПСЗ. 2-е собр. – СПб.: Тип. II Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1867. – Т. 39. – 822 с.

11. Толстой, Л.Н. Сочинения [Текст] / Л.Н. Толстой. – М.: Художественная литература, 1954. – Т. 29. – 450 с.
12. Труды первого съезда по общественному призрению, созданного министерством внутренних дел 11–16 мая 1914 г. [Текст]. – Пг.: [Б и], 1914. – Т. 1–2. – 743 с.
13. Устав об общественном призрении 1892 г. [Текст]. – Пг.: [Б и], 1892. – 107 с.
14. Устав Михайловского дома призрения бедных в г. Туле. [Текст]. – Тула: [Б и], 1899. – 14 с.

***В.Ю. Даренский***

Луганский государственный педагогический университет

### **«СОВЕТСКИЙ СТРОЙ» КАК ПСЕВДОМОРФОЗА ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

Принципиальный парадокс «советского строя» состоит в том, что в нем общая цивилизационная модернизация (секуляризация, урбанизация и развитие техники) осуществлялась за счет радикальной архаизации форм социальной, экономической, политической и культурной жизни. В этом смысле он был радикальный «псевдоморфозой» (О. Шпенглер), изначально обреченной на саморазрушение в силу этого своего главного внутреннего противоречия. Естественно, что в советской идеологии все феномены архаизации, наоборот, изображались как нечто «новое», но от этого их подлинная суть не менялась. Для столь неустойчивого феномена, как «советский строй», 70 лет существования – это очень большой срок. Просуществовать так долго СССР смог только благодаря мобилизационному режиму жизни во всех сферах. Как только этот режим ослабел, и с 1960-х годов начался период относительно спокойной жизни, сразу же началось вырождение и распад «советского строя», поскольку он по самой своей природе может существовать только в режиме мобилизации и войны. Поэтому Великая Отечественная война временно укрепила «советский строй» и фактически продлила его существование на несколько десятилетий. Любое улучшение материальных условий и ослабление политического режима автоматически приводило к саморазрушению СССР, поскольку резкое повышение материальных запросов и потребности в духовной свободе не могло быть удовлетворено в рамках

советской экономики тотального дефицита и в условиях идеологического диктата.

Кроме того, советская партийно-государственная «элита», изначально имевшая криминальное происхождение, при первой же возможности отказалась от существования в советском «гетто» ради пользования всеми благами «свободного мира». Все остальное население стремилось к этому же, поэтому советскую «элиту» никак нельзя обвинять в «предательстве» – разрушая СССР, она всего лишь выражала «общенародные чаяния». Тот факт, что эти «чаяния» оказались во многом обманчивыми, также не является чьей-то виной, а лишь результатом неведения о том, как устроен современный мир. В современном мире все, кто не входит в «золотой миллиард», автоматически оказывается в «третьем мире». Поскольку по уровню социально-экономического развития СССР объективно относился к «третьему миру», поэтому в соответствии с изначально заданным мировым «распределением ролей» его территория и впоследствии должна оставаться там же, независимо от того, какие государства там возникнут.

Принципиальная архаизация, парадоксальным образом лежащая в основе советской модернизации, должна быть рассмотрена подробнее. Для большей корректности советскую историю следует условно разделить на три периода: ранний (1920–40-е); поздний (1970–80-е) и переходный между ними (1950–60-е). Поздний период СССР может рассматриваться уже как разновидность «социального государства» современного типа, хотя и низкоэффективную по сравнению с его западными аналогами. В этот период архаические элементы уже весьма ослабели вследствие «гуманизации» советского режима. Но в первые два периода они были определяющими.

В сфере экономики тотальная госсобственность в СССР часто трактуется как разновидность «государственного капитализма», лишь замаскированная «социалистической» фразеологией. По многим параметрам это действительно так. С госкапитализмом советскую экономику роднит принцип государственных инвестиций и государственного планирования, но радикально отличает тот факт, что в отличие от госкапитализма, советская экономика имела закрытый характер и в ней отсутствовала внутренняя конкурентная среда. По этому критерию советская экономика относится к еще более архаическим стадиям, чем капитализм – к феодальной и даже рабовладельческой (в ранний период). Колхозы сталинского периода и система ГУЛАГа – по всем объективным признакам

[И по субъективным тоже. Ср. свидетельство А.А. Зиновьева: «Год колхозной жизни в наших местах я приравниваю, по крайней мере, к году исправительных лагерей строгого режима... Потому описания сталинских лагерей на меня не произвели сильного впечатления: я видел и пережил сам кое-что похуже» [2, с. 13]] являются реликтом рабовладельческого строя, возрожденного на государственном уровне. А поскольку в колхозах жило большинство населения страны, то этот феномен можно даже определить как «государственно-рабовладельческий строй». Однако этот период был относительно коротким – чуть более 20 лет от коллективизации до выдачи паспортов и массового бегства молодежи из села – поэтому его можно считать лишь экстремальным и мобилизационным, но не жестко необходимым для «советского строя» как такового. Но если «рабовладельческий» компонент был временным, то уже «феодальный» относится к сущностным основам советской экономики и общества в целом.

Те черты, которые отличают советскую экономику от госкапитализма, весьма четко соответствуют признакам феодализма. Народ лишен какой-либо собственности, кроме личной, вся собственность находится в руках государства, а государство – в руках корпорации («партии») как сюзерена. Это классический ранний феодализм; далее он идет в «глубину» и формируется «новое сословное общество». В 1970–80-е годы оно уже вполне сложилось и почти заблокировало вертикальные каналы социальной мобильности. В сочетании с экономикой тотального дефицита и ярким образом западного «общества потребления» эта ситуация привела к массовой психологии недовольства жизнью в позднесоветский период. Недовольство росло параллельно с ростом уровня жизни, однако в этом нет парадокса – психология человека такова, что недовольство всегда порождается именно благополучием, поскольку оно резко повышает новые запросы, которые не могут быть удовлетворены. Особенно сильно этот психологический феномен проявляется после эпохи войн и нищеты, каковой были 1920–1950 годы. В СССР 1970–80-х годов уровень массового недовольства жизнью был значительно выше, чем в современной России. Естественно, в то время были невозможны социологические опросы на эту тему, однако это хорошо помнят все те, кто жил в то время. Исключение составляла привилегированная советская «элита» (около 1/10 части населения) – и в основном именно её потомки в наше время являются пропагандистами неосоветизма.

Среди элементов архаики, актуализированной «советским строем», особенно в его ранний период, можно указать даже и на явные черты первобытнообщинного строя. В самой непосредственной и очевидной форме они проявились в криминальном мире, который в СССР приобрел гигантские масштабы и стал органической частью всего общества в целом, сильно влияя на его психологию, мораль и язык. До 1917 г. в России не существовало криминального мира как массового явления, а были только его локальные очаги, обычно, этнического характера (цыганский, еврейский и др.). Криминальный мир как огромное сообщество возникает в 1920–30-х годах вследствие происшедших социальных катастроф и появления огромной массы социальных маргиналов (беспризорники и др.). Отношения в криминальном мире построены на очень жестких обычаях и распределении социальных ролей, очень похожих на те, которые существуют в первобытном обществе у самых диких племен. Язык в этом мире также редуцируется до почти первобытного, что было впервые показано Д.С. Лихачевым в его исследовании 1920-х годов на материале собственного пребывания на Беломорканале. Через систему криминального мира в советский период прошли десятки миллионов людей, миллионы там сформировались с детства, а затем все эти люди перенесли стереотипы этого мира в остальное сообщество, в армию, силовые структуры, администрацию, бизнес и даже в мир детей – садики и школы. Многие стереотипы поведения, мышления и речи, ставшие привычными и нормальными в современном российском обществе, привнесены в него из криминального мира. Впрочем, это не означает, что они криминальны сами по себе – чаще всего, как раз наоборот, это стереотипы инстинктивной самозащиты по принципу «Меньше знаешь – крепче спишь» или «Чем больше узнаю людей – тем больше нравятся собаки». Естественно, есть принципиальное отличие между нормальным первобытным обществом и его патологической «реинкарнацией» в XX веке.

Первобытное племя было в первую очередь кровнородственной религиозной общиной, где все обычаи носили религиозный характер, имели сакральный смысл и были основаны на нравственном принципе самопожертвования ради жизни рода. Напротив, криминальная общность камеры, барака и зоны имеет светский характер (хотя безбожников там тоже не было). Похожими в первобытном обществе и криминальной среде являются только жестокость обычаев и вертикальное распределение ролей. Поэтому это «псевдоморфоза» первобытности, очень похо-

жая на оригинал по форме, но очень далекая от него по внутреннему содержанию. Именно в таком виде «первобытность» и «вклинилась» в общество XX века, а в наше время даже уже стала его органической частью.

Явные черты «первобытной общины» имела и советская экономика в целом, основанная на первобытном принципе «распределения». А поскольку распределение контролировалось «смотрящим» в виде государства, то эта экономика по своей «модели» очень похожа на закрытую систему распределения, которая существует в криминальном мире. И эта аналогия не является внешней и случайной – но на самом деле они имеют общее происхождение. Общим прототипом и криминальной, и советской экономики является экономика еврейского финансового мира, существующая еще с Античности, а в Новое время подчинившая себе мировую экономику в целом. Таким образом, советская экономика представляла собой странный гибрид госкапитализма, неофеодализма и первобытной общины с ее «распределением». Поскольку этот «монстр» очень трудно подогнать под какие-либо классификации научного характера, то проще всего обозначать его чисто идеологическим термином – «социализм». Однако идеологема «социализм» не имеет научной верификации, и это дает возможность для любых манипуляций. В силу переплетения в советском экономическом строе сразу четырех элементов – госкапитализма, неофеодализма, госрабовладения и первобытной общины – в качестве его научного определения можно использовать термин «ретардизм» (от «ретардация» – возвращение на более примитивную стадию развития). Этот термин хорошо подходит и для обозначения советского политического строя. Идеологический термин «тоталитаризм» невозможно использовать в качестве научного, поскольку он в той или иной степени может быть применен к любому обществу. Кроме того, в своем буквальном значении он не имеет смысла, т.е. тотальный контроль невозможен ни в одном обществе из существовавших в истории (возможно, он станет возможным в будущем благодаря новым технологиям). И советская, и западная политическая системы являются тоталитарными и манипулятивными, используя якобы «демократические» выборные технологии лишь в качестве политического спектакля для легитимизации олигархической власти (на Западе – финансовой, в СССР – партийной). Однако в отличие от советского политического архаизма западный «политический спектакль» использует более тонкие технологии манипуляции массами. В свой ранний период советский политический режим занимался целенаправленным геноцидом части населения в качестве официальной государственной политики

(наиболее массовым был геноцид крестьянства в период коллективизации и голода как её неизбежного инструмента). В этих чертах советский политический режим становился «первобытным» даже в самом буквальном смысле слова, поскольку у всех первобытных племен геноцид «чужаков» – это естественная часть жизни.

Наиболее парадоксальным образом процесс архаизации происходил в сфере культуры, поскольку здесь «обвал» в архаику наивно воспринимался, наоборот, как особая «новизна». Подобно тому как в экономике возвращение к первобытному «распределению» и фактическому рабовладению в виде колхозов 1930-50-х годов объявлялось «новым» экономическим строем, точно так же и обвальная культурная деградация как в сфере «высокой», так и массовой культуры изображалась в качестве «новой социалистической культуры». В религиозной сфере возвращение от высшей формы откровения – православного христианства – к первобытному обожествлению безличных природных сил под именем «материи» изображалось как «освобождение». Все это можно назвать «освобождением» только в самом ироническом смысле – освобождением от высших достижений человеческого духа ради падения самую бессодержательную дикость. Однако этой дикости предавался самый респектабельный и наукообразный вид. В частности, понятие «материи», которое в советском мировоззрении должно было занять место Бога, является возвращением к самому архаическому уровню мышления – восприятию реальности как самодвижущегося «всего». Собственно, само советское понятие «материи» было интеллектуальным мошенничеством: бралась одна из частных метафизических категорий с вполне определенным содержанием (пассивное воплощение идеальных форм), но вместо этого реального содержания «материи» приписываются божественные атрибуты – вечность, способность к творению, сознание и т.д. Такой искусственный «монстр», обладающий всеми атрибутами божества, может заместить в сознании то место, которое раньше было у Бога. В результате советское мировоззрение становилось своего рода светской религией, типологически близкой к неогностицизму. Религиозный характер его маскировался внешним наукообразием (не имевшим к реальной науке никакого отношения), однако все равно его нельзя было скрыть, поскольку советское мировоззрение излагалось в строгой догматической форме как некое подражание катехизису. Типологически абсолют в виде «материи», развивающейся вследствие «борьбы противоположностей» близок теогонии Гесиода и досократиков, т.е. самым ранним стадиям



мышления. Все более поздние стадии для него непонятны, а все непонятное табуируется термином «идеализм» (а сам принцип табуирования-запрета также крайне архаичен).

Кроме этого, языческого идолопоклонства перед мифологизированной «материей», советское мировоззрение было основано на идолопоклонстве перед «образованием». В советской цивилизации то, что там называли «образованием» в первую очередь, выполняло разрушительную роль – его задачей было разрушение христианского мировоззрения. «Образование» в первую очередь противопоставлялось «религии», а значит, само *de facto* претендовало на роль квазирелигии. Это означает, что даже само слово «образование» в этом советском контексте радикально поменяло свой изначальный смысл на прямо противоположный. Естественно, что здесь «образование» одновременно выполняло и свою официальную роль – приобретение «специальности» и некоторой суммы специальных знаний, однако в рамках советской цивилизации эта цель была не основной. Основной была цель построения антихристианской цивилизации. При этом также использовался очень архаичный символ: «образование» изображалось как своего рода «инициация» перехода от тьмы к свету. Поэтому сам термин «просвещение» приобрел здесь лицемерно перевернутый смысл: изначально «просвещение» было христианским термином и означало принятие веры – «свет Христов просвещает всех». Словом же «мракобесие» обозначалось язычество и атеизм (живут во мраке и служат бесам). Но к XX веку этим словом был придан прямо противоположный смысл, и они лицемерно использовались в «борьбе с религией». Поэтому этим словам следует вернуть их исконный смысл хотя бы уже в наше время.

Вместе с тем, архаизация (ретардация) как цивилизационная основа «советского строя» имела и свои позитивные аспекты, которые в меру возможности компенсировали ее негативные стороны. *«Советский строй» вообще стал возможен только потому, что он паразитировал на лучших качествах народа, сформированных намного раньше – еще традиционной православной цивилизацией.* Но сам «советский строй» эти качества не воспроизводил, а наоборот, активно разрушал. Поэтому, когда эти качества иссякли у новых поколений, СССР разрушился автоматически, поскольку исчез тот человеческий ресурс, за счет которого он существовал. Даже пресловутый «коллективизм» на самом деле вовсе не был советским, а был получен уже как готовое качество народа, сформированное христианской моралью самопожертвования и психологией

русской крестьянской общины. Этот «коллективизм» вовсе не был советским, но существовал, пока была живы поколения, родившиеся еще в царской России. Новые советские поколения, вопреки официальной пропаганде, формировались с психологией эгоцентрического потребительства, и когда с 1960-70-х годов они стали преобладать, СССР был обречен, поскольку не мог обеспечить запросы этого типа людей, становившегося господствующим. То же самое можно сказать и о других позитивных качествах народа – от терпения до потребности в вере и идеале. *Все они были качествами старого православного народа, а у советского человека могли сохраняться только в виде исключения под влиянием предков.* Весьма показательной является массовая психология в период Великой Отечественной войны. Катастрофический разгром в начале войны, массовая сдача в плен и дезертирство показали, какая большая часть народа не хочет воевать за СССР и не верит советской идеологии. Победы начались тогда, когда народ мобилизовался на основе самого архаического чувства самосохранения и мести, но также и православной культуры смерти за Отечество как одного из видов праведности. Это также был пример *позитивной архаизации*, без которой СССР вообще не мог бы существовать.

Стоит отметить, что близкий подход к пониманию специфики «советского строя» в свое время был предложен выдающимся ученым русского Зарубежья П.М. Бицилли в рамках его концепции «вторичного варварства». Если воспользоваться советским же жаргоном, то можно сказать, что в основу «советского строя» было заложено «непримиримое» противоречие между высокотехнологичным способом производства и первобытнообщинным способом распределения. А.А. Зиновьев, при всей его зашоренности советской мифологией, тем не менее, также указал на два важных аспекта советского строя, указывающих на его подлинную природу. Во-первых, «реальный коммунистический строй есть прежде всего и по преимуществу способ выживания в предельно трудных условиях... а не способ достижения некоего общества всеобщего благополучия и счастья» [1, с. 93]. Тем самым, советский строй создавался вовсе не в соответствии с неким планом и теорией, а просто в силу того, что нормальной способ социальной жизни был разрушен «революцией», и оставалось только лишь «выживать» на самом архаическом уровне. Во-вторых, тенденции архаизации имеют место в любом обществе, являются универсальными, но в СССР они проявились сильнее и

стали основой социальной жизни только вследствие чрезвычайных обстоятельств – последствий революционной катастрофы. Любой социальный кризис неизбежно приводит к деградации социальных структур и отношений – к движению «в направлении создания структуры масс населения по законам коммунальности» [1, с. 93]. То есть «по законам» возвращения на социальный уровень первобытного племени.

Возникает естественный вопрос: почему катастрофа «ретардизма» произошла именно в России? Это кажется более чем странным, поскольку накануне 1917 г. Российская империя уже стала третьей экономикой мира, первой в мире по темпам экономического роста, мировым лидером во многих высокотехнологичных отраслях промышленности и фундаментальной науки и т.д. Уровень жизни рабочих перед революцией был выше, чем в СССР в 1950-е годы (это признавал Н. Хрущев, который сравнивал на собственном опыте), и вообще рост благосостояния всех слоев населения перед революцией был очень впечатляющим. В 1917 г. Россия стояла на пороге победы в великой войне, но эта победа была украдена революцией; усталость от войны в России по сравнению с другими странами была наименьшей, здесь даже не вводились карточки на продовольствие. Таким образом, именно в России внутренние причины для революции по сравнению с другими странами были наименьшими, по сути, их вообще не было. Но революция произошла именно здесь, а не в другом месте. Это очень странно и заставляет сделать вывод о том, что причина катастрофы 1917 г. была в первую очередь не внутренней, а внешней. И действительно, к настоящему времени существуют множество исследований, показывающих «механизм» 1917 г. как операции коллективного Запада по разрушению России. Мировая финансовая олигархия организовала Первую мировую войну с целью взаимного истощения, а затем ликвидации с помощью «революций» тех старых империй, которые еще не были взяты мировым финансовым центром под свой контроль – Российской, Германской, Австро-венгерской и Османской. Поскольку три последние ликвидировались в результате военного поражения, то с ними проблем не было. Проблема была с Россией, которая оказывалась в числе победителей и, более того, внесла в победу Антанты наибольший вклад. Поэтому её ликвидировали с помощью «революции». При этом «революция» одним выстрелом «убивала двух зайцев» – не только лишала Россию победы в войне (это только первая цель, но не самая главная), но

и устанавливала в России террористический варварский режим, уничтожавший её изнутри похуже любой войны.

Бесы-«революционеры», подготовленные на Западе и организовано завезенные в Россию с огромными финансами, достаточными для захвата власти и создания массовки «недовольного народа», были инструментом цивилизационной войны Запада против России. Вместе с тем, многих смущает тот факт, что большевики, приведенные к власти в результате этой спецоперации, затем стали «врагами» Запада. Однако в этом на самом деле нет никакого противоречия, это изначально входило в стратегию Запада по разрушению России как православного царства. Ни один внешний враг не смог бы так изнутри катастрофически ослабить Россию, как это сделали большевики. Вместо прогнозированного Д.И. Менделеевым полумиллиарда населения к концу XX века сейчас в России населения меньше, чем в 1917 г. Это результат «советского эксперимента» – не только геноцида лучшей части народа, но и общей стратегии «ретардизма», поставившей Россию на грань исторического небытия. «Советский строй» сломал хребет России, хотя еще остается надежда на духовное возрождение народа. Но чтобы выжить в будущем, нужно реально понимать то, что произошло в прошлом.

#### ***Библиографический список***

1. Зиновьев, А.А. Конец коммунизма? [Текст] / А.А. Зиновьев // Квинт-эссенция. Философский альманах-1991. – М.: Политиздат, 1992. – С. 69–94.

2. Зиновьев, А.А. Русская судьба, исповедь отщепенца [Текст] / А.А. Зиновьев. – М.: Центрполиграф, 1999. – 530 с.

***Е.В. Дроботушенко***

Забайкальский государственный университет

### **СОХРАНЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ В СРЕДЕ БУРЯТСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ВОСТОЧНОГО ЗАБАЙКАЛЬЯ В СОВЕТСКОЕ ПОСЛЕВОЕННОЕ ВРЕМЯ**

Антирелигиозная политика советской власти в довоенное советское время привела к полному исчезновению в Восточном Забайкалье институализированных структур, каких бы то ни было религиозных учений. На сегодня нет точных данных, когда именно были закрыты для

служб последние храмы и прекратили сами службы (вне зарегистрированных культовых построек) священнослужители региона. Однако опираясь на имеющиеся научные и научно-популярные публикации и источники можно утверждать, что уже ко второй половине 1940-х гг. в Читинской области – административно-территориальная единица Восточного Забайкалья с 1937 г., если и остались действующие культовые постройки и священнослужители, ведущие службы, то это были единичные случаи. Однозначно можно утверждать, что таковых, работающих законно не было в начале пятого десятилетия XX в.

Советский антирелигиозный, атеистический период привел к тому, что, на сегодня, мы имеем достаточно «усеченные» данные по истории религий в стране, причем как на национальном, так и на региональном уровнях. Определенную статистику дают архивные документы, однако в них, зачастую, нет общей картины. Часто это отдельные аспекты, к примеру, закрытие той или иной культовой постройки, снятие с регистрации или, наоборот, постановка на учет религиозной организации.

По послевоенному советскому периоду появятся обобщающие отчеты уполномоченных различных советов, по делам Русской Православной Церкви, по делам религиозных культов, а с 1965 г. по делам религий. Однако они представлены в архивных хранилищах далеко не за все годы и, в основной своей массе, являются краткими. Только единицы приводят кроме сухих статистических цифр по зарегистрированным религиозным организациям, какие-либо еще сведения. Здесь скажем, что по разным регионам ситуация разная. То, что мы отметили, в полной мере относится к Читинской области.

Гонения на религии в 1930-е гг. заставили вероучения «уйти в подполье». Вплоть до широко известной встречи И.В. Сталина с высшими иерархами православной церкви в 1943 г. по всей стране, религиозная деятельность осуществлялась, в значительной степени, нелегально. В Забайкалье же, причем как в Восточном, так и Западном, нелегальной она была полностью.

Отсутствие официальной религиозности в Забайкалье привело к отсутствию данных о таковой в целом по региону относительно начала пятого десятилетия XX в., однако то, что она сохранилась, достаточно ярко показывает ее возрождение в послевоенный советский период. Если по незарегистрированным религиозным сообществам Забайкалья,

в названное время, на сегодня, данных нет, то относительно зарегистрированных религиозных организаций определенную информацию источники дают.

С опорой на архивные документы можно охарактеризовать религиозность бурятского населения Читинской области в послевоенное советское время.

Северная ветвь буддизма, ламаизм, нашла своих последователей в разных частях региона. Основная масса буддистов, несомненно, проживала на территории Агинского Бурятского автономного округа в составе Читинской области. В то же время проживали на западе региона, в Красно-Чикойском районе, недалеко от административного центра области, г. Читы, вблизи Ивано-Арахлейских озер и в ряде иных мест.

В связи с тем, что в документах речь идет только о зарегистрированных религиозных организациях буддистов, данные приводятся только по Агинскому округу, поскольку в иных местах таковых не было.

Возрождение институализированного буддизма в Восточном Забайкалье после периода отсутствия действующих культовых построек и официального ведения служб, началось практически сразу после трансформации религиозной политики советской власти, в 1946 г. Отметим, что приблизительно в это время в регионе были открыты первые православные храмы. В источниках и публикациях существует расхождение в датах, в одних случаях встречаем 1945 г., в иных 1946 г. [2, л. 123; 3, л. 79; 4, л. 16; 10, с. 218].

Официальная религиозная бурятского населения Читинской области, т.е. религиозность разрешенная, зарегистрированная и учитываемая, связана с возобновлением работы в 1946 г. первой и на долгие годы единственной действующей культовой постройки буддистов Восточного Забайкалья – «Дэчен Лхундублинг» («Даши Лхундублинг») дацана в с. Амитхаша Агинского бурятского округа.

Сказать, что сразу после открытия Агинский дацан стал буддистским монастырем в прямом смысле этого слова нельзя, поскольку в годы гонений была разрушена значительная часть построек комплекса, а в 1946 г. открыто для служб только одно здание, которое вплоть до постсоветского времени останется единственным буддистским действующим храмом в регионе [6, л. 166].

Сохранившуюся религиозную традицию бурят-буддистов Восточного Забайкалья можно, на наш взгляд, охарактеризовать через несколько показателей: количество верующих, численность священнослужителей, наличие «святых мест», традиционность в обрядности. При

этом, возможно, первые две составляющих связаны напрямую, т.е. большое число верующих требовало большего количества священников, хотя отметим, что однозначного подтверждения данной зависимости в рамках предметного поля исследования, на сегодня, не прослеживается.

Очевидно, что абсолютные цифры по количеству верующих определить невозможно даже в относительно благоприятные для религиозных вероучений времена. Верующие могут быть невоцерковленными, т.е. не посещать службы и участвовать в обрядовой деятельности религиозного сообщества. Относительно полные цифры могут дать большие социологические исследования, данных о таковых на территории Восточного Забайкалья в послевоенное советское время нет.

Мы опираемся на информацию о количестве верующих, посещавших в отдельные годы большие буддистские праздники, хуралы «Дугжубэ», «Саган-Сара» и «Дошодой». В начале девятого десятилетия XX в. их совокупно посещало до 4 900 чел. в отдельные годы. При этом количество росло [8, л. 3].

В отдельных случаях можно говорить, что религиозная традиция, в значительной степени, сохраняется в период гонений в среде старшего поколения. Постепенный уход его представителей ставит вопрос, за счет чего шел рост числа верующих буддистов в Читинской области. Ответ видится только в одном в сохранившейся религиозности населения.

Согласно источникам, службы буддистскими священнослужителями велись не только в Агинском дацане, осуществлялись выезды в районы, причем и Читинской области, в том числе [5, л.л. 1–2]. Это, на наш взгляд говорит о том, что религиозность населения сохранялась на достаточно высоком уровне.

Акцентируем внимание на средствах, которые единственная зарегистрированная религиозная организация буддистов Восточного Забайкалья получала от обрядовой деятельности. Архивные источники говорят о том, что суммы, особенно если их сравнивать с аналогичными по православной церкви, были достаточно большими. В первой половине 1980-х гг. они достигали до 150 000 руб. [8, л. 9]

Показателем религиозности бурят Восточного Забайкалья является то, что ежегодно из их числа осуществлялся набор учеников в школу крупнейшего буддистского монастыря Гандан (Гандантэгченлин) в г. Улан-Батор (Монголия) [8, л. 9].

Как отмечалось выше, однозначно сказать является ли показателем религиозности бурят-буддистов Восточного Забайкалья количество

священнослужителей, сказать сложно. Их при Агинском дацане к концу восьмого десятилетия XX в. будет 10, а позже 13 [7, л. 7, 8, л. 9].

Для примера можно сказать, что, источники, говорят о единственном священнике при действующей православной церкви региона, Воскресенской в г. Чита, в рассматриваемое время [7, л. 9].

Вполне вероятно, что значительное число священников буддистской церкви предопределено большим количеством верующих. Для проведения повседневных обрядов много священнослужителей не требовалось. Исключением являлись (и являются) большие праздники).

Отметим, что большее, по сравнению с православной церковью, число зарегистрированных священнослужителей у буддистов в Читинской области, может объясняться и иными причинами. К примеру, разным подходом властей к разным религиозным учениям. Напомним, что изначально существовало два самостоятельных Совета, один по делам Русской Православной Церкви и другой, по делам религиозных культов (для неправославных исповедания). Однако здесь специалист в области истории религий в послевоенное советское время скажет, что, наоборот, «большее внимание» со стороны властей уделялось, все же православия. Предположим, что значительнее число буддистских священников было предопределено тем, что буддисты Забайкалья, главным образом, это представители бурят – коренного населения региона. Таким образом, власти высказывали своеобразное почтение им. Но это только предположение.

На наш взгляд, не меньшее право на существование имеет и первая высказанная мысль, о том, что значительным было количество верующих бурят-буддистов, которые смогли в значительной степени сохранить свою традиционную религиозность.

Ярким показателем сохранившейся традиционной религиозности бурят Восточного Забайкалья, на наш взгляд, являются, так называемые «святые места». Верующими людьми они почитаемы и посещаемы, как во времена расцвета религий в государстве, так и в периоды гонений на них.

На территории Читинской области и в годы полного отсутствия официально разрешенного буддизма и в последующее время атеистической пропаганды, почитаем в среде бурят-буддистов, остался ряд мест. Это субурганы и обо. Первый – сооружения в виде ступы, полусферической формы. В годы расцвета буддизма они достигали и достигают 20 с лишним метров. Однако субурганы советского времени не очень большие. Обо – это культовые места буддистов, где поклоняются духам.



Перечень таковых для Восточного Забайкалья в послевоенное советское время встречаем в одном из документов того периода. Все они располагались на территории Агинского Бурятского автономного округа. Было шесть субурганов (называем их по местам расположения): Алханай, Зугалай, Цаган-Челутай, Догой, Хан-Ула и Узон. Также было три культовых места «обо»: Будулан, Улан-Хада, Пунцук [9, л. 162].

Отметим, что уполномоченные Совета по делам религий при Совете министров СССР в своих отчетах по религиозной ситуации в регионе отмечали, что святые места верующие не посещали, однако верится в это с трудом [8, л.л. 9].

Достаточно ярко традиционная религиозность бурят-буддистов Читинской области проявлялась в обрядовой составляющей. Так, в одном из документов от 1983 г. отмечалось, что вопрос о ее сохранении очень остро встал в связи со смертью XIX Хамбо-ламы Жаргал-Доржи Гомбоева, который завещал после его смерти сжечь труп, пепел же «разметать по Агинской степи». Здесь советской власти удалось «переломить» ситуацию и провести захоронение на обычном кладбище в рамках светской обрядности [8, л.л. 7–8].

Деятельность официальной буддистской церкви – это только одна сторона выражения религиозности бурят-буддистов Восточного Забайкалья. Данных о том, что в регионе службы вели незарегистрированные ламы, а также осуществляли деятельность шаманы, на сегодня, не встречено. Однако такая информация имеется по соседнему региону, Бурят-Монгольской (позже – Бурятской) Советской Автономной Республике. Там речь шла как о «бродячих ламах», так и о шаманах [1].

Осмелимся предположить, что в Читинской области ситуация была аналогичной. Причин для отсутствия «бродячих лам» и шаманов мы не видим. То, что об этом нет данных в источниках, может объясняться нежеланием уполномоченных сначала Совета по делам религиозных культов, а затем Совета по делам религий при Совете Министров СССР, показывать в отчетной документации истинную картину. Это бы характеризовало их работу не с самой лучшей стороны.

Таким образом, можно констатировать, что в советское послевоенное время сохранившаяся религиозная традиция бурят в Восточном Забайкалье нашла свое достаточно яркое отражение в религиозной практике, причем, как в институализированной форме, так и на уровне непризнанных государством составляющих.

Интересным для оценки ее «сохранности» станет переходный период второй половины 1980-х – начала 1990-х гг. и постсоветское время. Произойдет резкий всплеск религиозности бурятского населения Восточного Забайкалья. Ясно, что это свойственно не только для бурят и не только для Забайкалья. Однако, по нашему мнению, буддизм в его северной ветви, ламаизме, получит особый толчок. Ярчайшим показателем изменения традиционной уже буддистской религиозности станет то, что в дацанах на службах и вне их, появиться много «не бурят». И данная тенденция сохраниться в дальнейшем. И нас сегодня, на службах в дацанах или при вывешивании, так называемых «флажков удачи» после наступления нового года, можно встретить много русскоязычного населения.

Следует отметить, что история религиозности бурятского населения Восточного Забайкалья в послевоенный советский период отечественной истории, на сегодня, не нашла должного научного анализа. Известные данные создают, скорее, основу для написания названной истории и требует серьезного дополнения. Это становится возможным только при работе с источниками.

#### **Библиографический список**

1. ГАРБ (Государственный архив Республики Бурятия). Ф. Р-1857 Оп. 1. Д. 20
2. ГА РФ (Государственный архив Российской Федерации). Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 31.
3. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 80.
4. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 213.
5. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1643
6. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1726.
7. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 1876.
8. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 2609.
9. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 2212.
10. Энциклопедия Забайкалья. Читинская область: в 4 т. [Текст]. – Новосибирск: Наука, 2000. – Т. 1. Общий очерк. – 302 с.

## **ИДЕИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ В ИНДИЙСКОМ ФИЛЬМЕ «ПИКЕЙ» (2014)**

Религиозные традиции в современных обществах подвергаются трансформации под воздействием экспансивной западной культуры, транслирующей свои ценности в межкультурной коммуникации. Современная секулярная культура западной цивилизации формировалась под сильным влиянием идей Просвещения, выраженных в философии деизма. Философия деизма в Европе оказалась переходной стадией на пути к атеизму и секуляризации культуры. Религиозный вакуум в XIX–XX вв. был заполнен оккультизмом, различными духовными практиками, учениями сект, сформировавших духовный климат постхристианской современной культуры. Антиклерикальные идеи эпохи Просвещения, направленные на борьбу с традиционными религиями, актуализируются в странах, где традиционные верования до сих пор сильны. Одной из таких стран является Индия. Трансформация традиций в сторону терпимости к разным религиям под влиянием идей европейского Просвещения наблюдается в Индии, которая является пространством взаимодействия европейских и местных культур в течение нескольких столетий. Рассмотрим реализацию антиклерикальных идей Просвещения в фильме «ПиКей».

«ПиКей», альтернативное название «Гость» – индийская научно-фантастическая комедия, снятая режиссёром Раджкумаром Хирани в 2014 году на языке хинди. Сюжет рассказывает об инопланетянине, прибывшем на землю и втянутом в противостояние с религиозным гуру. Главную роль в фильме исполнил известный болливудский актер Аамир Хан [2].

Основная тема фильма – борьба против религиозной нетерпимости. ПиКей, прилетевший на Землю из космоса, не имеет никаких религиозных, расовых, культурных предрассудков, он судит обо всем, что ему встречается, с позиций чистого разума, здравого смысла, который подсказывает, как поступить. Основная философская идея фильма заключается в том, что Бог един, люди почитают его под разными именами, и ссорятся из-за своего понимания Бога, в то время как по сути поклоняются одному и тому же высшему существу.

Борьба героя против религиозной нетерпимости выступает как последовательный антиклерикализм. Создатели фильма убеждают зрителя, что все религиозные споры – продукт интриг священнослужителей разных культов, которые заинтересованы в том, чтобы их паства была необразованной, невежественной, запуганной и одновременно агрессивной. Такими людьми легко управлять, натравливать их друг на друга, не давая им задуматься о смысле своей жизни, своем внутреннем мире, мере своей ответственности за собственные поступки и религиозную жизнь. Подобное управление людьми отключает их от религиозного опыта, переживаемого как внутреннее духовное самосовершенствование, превращает их в послушных рабов лидера тоталитарной секты. Парадоксальным образом в фильме религиозная жизнь снимается, сущностно уничтожается. Необходимость разрушить власть служителей культуры обусловлена тем, что религиозной жизни как таковой не существует, в финале духовного развития личности находится разумный человек, следующий законам здравого смысла и не связанный ни с какими потусторонними личностями.

В своей борьбе против религиозных лидеров разных культов и конфессий Пикей опирается на две силы – это простые люди Индии и рационально устроенные по европейскому образцу средства массовой информации. Простые люди Индии, обманываемые и обворовываемые священниками всех мастей, воплощают в себе здравый человеческий смысл, который рвется наружу и способен привести человека к правильному решению, если убрать церкви и секты, которые ему мешают. СМИ Индии, поддерживающие Пикей в его борьбе, представляют собой просвещенную элиту общества, которая понимает, что происходит на самом деле, и стремится распространить свое знание во всех слоях общества, чтобы освободить заблуждающихся сограждан и привести их к мирному сосуществованию, устранив нетерпимость на религиозной почве.

Итак, ключевые идеи фильма – антиклерикализм, поддержанный здравым человеческим смыслом и просвещенными на европейский лад элитами. Вся эта система идей строится на мысли, что Бог един, все познают его по-разному, а любые церкви стоят между людьми и Богом ради наживы священников. Более того, общение людей с Богом невозможно в принципе, Бог создал мир, но не вмешивается в его дела и не поддерживает никого из людей в их сиюминутной глупой борьбе. Указанные идеи представляют собой идеологию европейского Просвещения XVIII века, ярко выраженную в творчестве Вольтера.

В эпоху Просвещения происходил отказ от религиозного миропонимания и обращение к разуму как к единственному критерию познания. Характерной просветительной идеей является отрицание всякого божественного откровения, которое считается первоисточником всех ошибок и суеверий. Просветители боролись против власти церкви, выступали за свободу научного и философского мышления (при условии, что оно либеральное и материалистическое). Основным мировоззрением становится деизм. Большинство философов Просвещения, включая Вольтера, было деистами, но именно в эпоху Просвещения появилось и много атеистов.

Концепция деизма выражается в идее Бога как часовщика с опорой на идеи рационализма. В философии рационализм вселенная понимается как сложный механизм, моделью которого могут быть часы, состоящие из множества прилаженных друг к другу деталей. Бог завел часы в первый миг творения, и больше не вмешивается в работу механизма, дальше все идет своим чередом. Если в Средние века люди постоянно общались с Богом в молитвах, жили на глазах у Бога, знали, что Бог может им помочь или помешать, то в философии Просвещения это признается предрассудком, с которым надо бороться. Самым разумным является устройство мира-механизма, и Бог должен был поступить разумно, как философ-рационалист, то есть создать механизм, в работу которого не нужно вмешиваться.

В обезбоженном мире всякое общение с Богом теряет смысл, и тем более становится бесполезной церковь как инстанция, обеспечивающая такое общение. Уничтожение авторитета церкви стало одной из главных целей просветителей. Либеральными философами эпохи Просвещения было провозглашено право каждого человека на самостоятельное суждение и принятие самостоятельных решений, не опираясь на любые авторитеты, в первую очередь авторитет церкви. В этой связи Вольтеру приписывается фраза, отражающая дух эпохи Просвещения: «Я не разделяю Ваших убеждений, но я отдам жизнь за то, чтобы Вы могли их высказать». Это крылатое выражение о принципах свободы слова часто приписывается Вольтеру. На самом деле авторство принадлежит английской писательнице Эвелин Холл и прозвучало в её книге-биографии Вольтера «The Friends of Voltaire»: «I disapprove of what you say, but I will defend to the death your right to say it» [1].

Эта красивая фраза является одним из девизов либералов вплоть до наших дней, однако в реальности она никогда не исполняется и используется для манипуляций. Либералы наших дней не отличаются критическим мышлением и не поощряют разнообразие взглядов. Если речь идет об одобренной повестке, то малейшее отклонение в сторону запрещено. В наши дни либеральное учение строится по типу тоталитарной секты. Либералы – это не люди разных взглядов, а люди, которые думают одно и то же по ключевым вопросам, таким как права меньшинств, традиционные религии, Black lives matter, вегетарианство и так далее. В этих вопросах никакое разнообразие не только не поощряется, но категорически запрещается. Французский историк начала XX века Огюстен Кошен показал, что такова была и ситуация во времена Вольтера: существовал ряд вопросов (борьба с католицизмом, ненависть к монархии), по которым малейшее разногласие во мнениях было запрещено [5].

Важнейшей темой философов Просвещения, сохранившей свое значение с XVIII века до наших дней, является антиклерикализм. Религиозный фанатизм как следствие клерикализма занимает видное место в философской критике просветителей, включая Вольтера. Наиболее полно вольтеровский антиклерикализм, неразрывно соединенный с критическим изучением религий и церквей в их прошлом и настоящем, выражен в таких его произведениях, как «Важное исследование милорда Болинброка, или Могила фанатизма» (1767), «Боги люди» (1769), «Письма Амабеда» (1769), «Наконец-то объясненная Библия» (1776), «История установления христианства» (1777) [6, с. 579–580].

Вольтер – неутомимый и беспощадный критик церкви и клериков, которых он преследовал как аргументами логики, так и сарказмом. В этой связи его лозунг, направленный против католической церкви, гласил: «Écrasez l'infâme» («Раздавите гадину»). Этот лозунг показывает, что Вольтер отнюдь не собирался отдавать жизнь за право человека высказывать мнение, отличное от мнения Вольтера, если этот человек принадлежал к католической церкви.

Как отмечают современные исследователи, «разъяснение того, что здравомыслящие люди должны преодолеть эту [религиозную] вражду и строить свои отношения на началах братского единения, Вольтер относил к числу важнейших задач философии» [6, с. 579–580]. Радикально опасность религиозного фанатизма будет устранена, считал Вольтер, лишь в результате эффективного просвещения философией всего человечества [6, с. 579].

Для устройства счастливой жизни Вольтер считал необходимым прекратить все теологические споры и диспуты о преимуществах какой-либо религии перед другими. Люди должны читать не пронизанные религиозным фанатизмом книжицы, являющиеся «попросту пищей для гражданской войны дураков», а написанные в духе свободомыслия произведения Цицерона, Монтеня, Лафонтена, так как «подобное чтение незаметно располагает людей к согласию, до сих пор вызывавшему отвращение у всех теологов» [3, с. 537]. Люди тогда станут смотреть друг на друга, как на братьев, «будь то деист, турок, язычник, христианин-грек или христианин-латинянин, англиканин или скандинав, иудей или атеист...» [там же].

Таким образом, в философии Вольтера мы находим деистическую концепцию Просвещения в отношении религиозной жизни. Религиозные различия возникли искусственно, они не имеют значения, поскольку религиозная жизнь как таковая невозможна. Бог-часовщик не занимается миром, поэтому смешно претендовать на то, что какая-то конкретная церковь правильно его почитает, поскольку никакое общение между человеком и Богом невозможно. Религиозная нетерпимость исчезнет, когда все люди поймут, что фактически Бога нет, или Он есть, но с Ним невозможно общаться, что одно и то же. Так деизм приходит к атеизму, выплескивая с водой ребенка. Достижение всеобщей религиозной терпимости возможно путем устранения религиозной жизни как таковой, замены религиозного общения на моральные нормы и культ здравого смысла.

История показала недостижимость этого идеала, ущербность которого можно обосновать и философски, привлекая для этого философию религии, например, философию мифологии Й. В. Ф. Шеллинга.

Немецкий философ Шеллинг в своих работах обосновывает объективность мифологии. Он показывает, что мифология не может быть выдумкой отдельных людей, которая силой навязана остальным. Мифологические представления обладают такой объективной силой, что могут перевесить требования природы, жадность и жалость: люди приносили в жертву богам необходимые вещи и своих детей. Выдумка отдельного человека никогда не смогла бы получить такую власть над целыми народами.

Мифология также не является аллегорической схемой, в которую облачают открытые ранее философами научные представления о природе и человеке [7, с. 158; 8, с. 218 и сл.]. Мифология по сути является

теогонией, историей богов. Мифология в сознании представляет собой теогонический процесс, имеющий объективные основания. Боги в теогоническом процессе выступают с непререкаемой объективностью, у сознания нет выбора, принимать их или нет [7, с. 159].

На христианском религиозном языке это означает, что хотя Бог един, помимо Бога существуют другие личности, которые могут вступать в общение с человеком. Общение с конкретными политеистическими богами формирует язык и нравы конкретного этноса. Таким образом, каждый народ молится своим богам, и реальность этих богов утверждена в их языке и нравах. Уничтожить религиозную сферу рациональной критикой невозможно, можно только заменить одних богов на других. В то время как христианство предлагает человеку не ампутировать религиозное чувство, а направить его на нужный объект – Бога, создателя неба и земли, то деизм просветителей под лозунгом борьбы против религии поставил на место Бога такие не подлежащие критике объекты как разум, научность, демократия. Общение с этими объектами невозможно, поэтому духовная жизнь просвещенного человека сводится к слепому подчинению лидерам, через которых транслируются просветительские ценности.

Таким образом, в описании церкви просветители объективировали свой собственный идеал, воплотили то устройство мира, которое они считают нормальным и естественно следующим из общих положений здравого смысла. Антиклерикальная критика Вольтера и просветителей направлена на уничтожение традиционных религий и замену их тоталитарными сектами, предписывающими слепое повиновение тому, что лидеры понимают под разумом.

Фильм «ПиКей» связан с Вольтером не только общей идеей деизма и антиклерикальной критики, но и образом главного героя. Центральным образом фильма – инопланетянин ПиКей, прибывший из другого мира, не зараженный предрассудками местных жителей и способный увидеть ошибочность их поведения. Это помещенный в современный контекст персонаж книги Вольтера «Простодушный» (или «Простак») [4].

Главный герой повести – сын французского аристократа, потерянный в детстве в Новом свете и воспитанный гурунами. Когда он вырос, его нашли и вернули во французское общество, значительное место в котором он должен занимать по праву рождения. Простодушный оказывается во Франции, не зараженный предрассудками цивилизованного общества, судит обо всем с позиций здравого смысла и разума, видит все



нелепости и глупости общественного устройства. Острие критики направлено в первую очередь против церкви и религиозных предрассудков. Очевидно, что по основным характеристикам образа и сюжета Простодушный совпадает с ПиКеем. Кроме того, любовная история Простодушного заканчивается несчастливо – его любимая умирает, сраженная несовершенством общества. В фильме любовная линия ПиКея тоже заканчивается несчастливо, хоть и оптимистично: ПиКей отказывается от любимой, которая обретает своего возлюбленного после того, как ПиКей разрушил заговор лидера религиозной секты, намеревавшегося разлучить влюбленных разных религий. В фильме разные ипостаси Простодушного получают разное экранное воплощение: антиклерикальная борьба отделяется от любовной истории, и каждую линию воплощает свой персонаж. В то же время общие контуры сюжета сохраняются согласно канонам постмодернистской эстетики.

Таким образом, в индийском фильме «ПиКей» воплощено идейное содержание, основные повороты сюжета и главный герой повести Вольтера «Простодушный». Традиционная индийская религиозная жизнь критикуется в фильме с позиций просветительской критики. Создатели фильма транслируют деистическую философскую позицию, показывая, что религиозные споры не имеют смысла, поскольку Бог не вмешивается в дела людей, и все вопросы можно решить с позиций здравого смысла. Антиклерикальная борьба ведется двумя силами – простыми людьми Индии, носителями здравого смысла, и просвещенными элитами, носителями западных идей. Необходимость антиклерикальной борьбы обусловлена тем, что служители культа являются манипуляторами, которые наживаются на невежестве прихожан, запугивая их в корыстных целях. Фактически антиклерикальная критика, направленная против традиционных религий, приводит к насаждению культа разума, который требует слепого подчинения тому, что считается разумным и научным в настоящий момент. Подлинная борьба с политеизмом, приводящим к нетерпимости, возможна не на пространстве просвещенного разума, которое сконструировано искусственно и не может существовать без целенаправленного насаждения деистических и атеистических идей, а на религиозном поле. В этом случае религиозное чувство сохраняется, но направляется на общение с Богом. Подлинное освобождение от нетерпимости – это не Просвещение, а христианизация, что в условиях поликультурной и поликонфессиональной Индии является очень сложной задачей. В то же

время попытки представить традиционные религии как плод манипуляций служителей культа подменяют проблему и не позволяют не только ее решить, но и четко сформулировать.

Итак, в фильме «ПиКей» показано на уровне образов и выражено в структурном оформлении материала взаимодействие традиционной индийской религиозности и философии эпохи Просвещения. Идеи Вольтера применяются на современном материале. Замена конкретных культов абстрактным культом разума может быть успешной в силу общей десекуляризации мира, однако в настоящее время, в период пробуждения Бога, которое началось в конце XX века, такая попытка деконструировать культы скорее приведет к замене их какими-то нетрадиционными формами религиозности, то есть оккультизмом, духовными практиками и так далее, которые также разрушительны для духовной жизни человека.

### **Библиографический список**

1. Hall, E.B. The Friends of Voltaire [Text] / E.B. Hall. – Independently published, 2018. – 165 p.
2. Tsai Martin. Bollywood musical 'PK' a radical film in extraterrestrial guise [Электронный ресурс] // Los Angeles Times. – 21 декабря 2014. – Режим доступа: <https://www.latimes.com/entertainment/movies/la-et-mn-pk-movie-review-20141220-story.html>.
3. Вольтер. Бог и люди [Текст] / Вольтер. В 2-х т. Т. 2. – М., 1961. – 560 с.
4. Вольтер. Простак [Текст] / Вольтер. Том. 1. Философские повести и рассказы. – М., Л.: Академия, 1931. – С. 269–376.
5. Кошен, О. Малый народ и революция (Сборник статей об истоках французской революции) [Текст] / О. Кошен. – М., Айрис-Пресс, 2004. – 285 с.
6. Кузнецов, В.Н. Философское творчество Вольтера и современность [Текст] / В.Н. Кузнецов // Вольтер: pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, коммент. А.А. Златопольской. – СПб.: РХГА, 2013. – С. 562–623.
7. Шеллинг, Ф.В. Философия мифологии. В 2-х т. Т. 1. Введение в философию мифологии [Текст] / пер. с нем. В.М. Линейкина; под ред. Т.Г. Сидаша, С.Д. Сапожниковой; вст. ст. Т.Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. – 480 с.
8. Шеллинг, Ф.В. Философия мифологии. В 2-х т. Т.2. Монотеизм. Мифология [Текст] / пер. с нем. В.М. Линейкина; под ред. Т.Г. Сидаша, С.Д. Сапожниковой. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2013. – 544 с.

**А.И. Корецкий**

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет (г. Челябинск)

**ПРАВОСЛАВНОЕ МОЛОДЁЖНОЕ ДВИЖЕНИЕ КАК ВАРИАНТ  
СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЁЖИ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО  
ОБЩЕСТВА НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВНОГО МОЛОДЁЖНОГО  
ОБЩЕСТВА «ДЕРЖИСЬ!»**

В 90-е годы XX века в связи с распадом советского государства в обществе начинают происходить значительные изменения, связанные, в частности, с процессами деидеологизации, что в свою очередь создавало благоприятные условия для развития различных мировоззренческих позиций. Произшедшая трансформация общества не могла не сказаться на положении Русской православной церкви.

В условиях постсоветского пространства церковь получает возможность беспрепятственно реализовывать свою миссионерскую деятельность. Расширяется система богословского образования, происходит организация катехизаторской и социальной работы на приходах [10, с. 1].

Ситуация в отношении церкви кардинальным образом начала меняться уже в последние годы перестройки: в 1990 году принимается закон «О свободе совести и религиозных организаций». В результате данного закона появилась возможность для развития всесторонней церковной деятельности, в частности православных молодёжных объединений [Там же, с. 1].

Нужно сказать, что в настоящее время работа с молодёжью является новым направлением в церковной деятельности. Так, например, до революции 1917 года работа церкви с молодёжью не являлась самостоятельным направлением ввиду того, что была частью системы церковного образования. [Там же, с.1].

В постсоветской России новый этап в развитии молодёжной деятельности РПЦ начинается в 2000 году в связи с принятием «Концепции православного молодёжного служения Русской Православной Церкви» [Там же, с. 2].

Тема, связанная с деятельностью православных молодёжных организаций в силу самой новизны ситуации изучена недостаточно. В основном исследования, связанные с изучением молодёжных православных организаций, носят обзорный характер. Имеются исследования, в

которых затрагивается культурно-педагогический аспект, и анализируются формы миссионерской работы с молодёжью.

Есть работы, посвящённые участию церкви в области общественно – политической сферы и привлечению молодёжи к церковному служению. Также затрагивается вопрос, связанный с выявлением уровня религиозности в среде молодёжи посредством опросов.

Нужно отметить, что исследования, посвящённые молодёжному движению в том или ином регионе, ввиду специфичности тематики являются дефицитными.

Поэтому в рамках данного исследования хочется уделить внимание развитию православного молодёжного движения на примере ПМО «Держись» в городе Челябинске.

Что касается нашего региона, то данная ситуация начала существенно изменяться в начале 2000 гг.

В 2000 году в Челябинске появляется одна из первых православных молодёжных организаций: дискуссионный клуб «Глас» при храме в честь иконы Божьей Матери «Утоли моя печали». Руководителем данного клуба стал священник Дмитрий Алфёров [8], в 2006 году начинает свою работу МОО «Трезвение» при храме Василия Великого. В этой организации православная молодёжь принимала также немалое участие.

31 октября 2007 года в Челябинске было положено начало созданию молодёжного православного общества «Держись!», которое и будет являться предметом нашего исследования. Организатором и духовником православного молодежного общества стал протоиерей Ярослав Иванов, в то время директор воскресной школы собора и руководитель катехизаторского отдела Челябинской епархии [9: Костина].

Одной из причин создания общества «Держись!» явилось то, что матерей-прихожанок собора волновал вопрос о дальнейшем воцерковлении детей. Их тяготил тот факт, что дети оканчивали воскресную школу и уходили из Церкви. То есть с окончанием школы заканчивалась и церковная жизнь молодого человека. Так появилась идея создания общества, которую молодёжь активно поддержала [9: Журавлёва].

Возрастные рамки участников «Держись!» были следующими: от 17 до 35. Социальный состав был достаточно разнообразным. Православные молодёжные собрания посещали школьники, студенты, аспиранты и работающие люди. Среди них: математики, юристы, педагоги и медики [9: Костина].

Нельзя не отметить, что коммуникация церкви и молодёжи в условиях постсоветского общества стала новым опытом. Новым вовсе не потому, что церковь ранее не взаимодействовала с молодёжью. Новизна такого опыта совсем в другом. Человек предпринял попытку выстраивать свою жизнь в соответствии с логикой религиозного мировоззрения, которая не является для него, как продукта современного общества, естественной. Ведь в послереволюционный период в России стал целенаправленно формироваться государством принципиально новый антропологический тип человека, для которого материальная реальность должна была стать единственно возможным инвариативным основанием его жизни. И в постсоветский период данный вектор развития также остаётся нормативным.

Поэтому и молодёжь, и духовенство нашего времени являются людьми современного общества, в котором религия не является главным определяющим коммуникатором. Отличие между советским и постсоветским обществом лишь в способе организации жизни в пределах материальной реальности. В первом случае в основу была положена конкретная идеология, во втором множественность взглядов, которая идеологична по своей природе.

Чтобы понять каково было восприятие молодёжью среды, в которой религиозные принципы мыслятся нормативными, приведём впечатления некоторых участников от первых собраний ПМО «Держись!». Впечатления были феерические. Меня удивило, что православные люди такие интересные. Ожидал, честно говоря, собрания евангелистов, которых ничего не интересует в жизни, кроме чтения Священного Писания» [9: Кувятника].

«Было страшно и в то же время любопытно. Представлялись по кругу, и нужно было рассказать о себе совершенно незнакомым людям. Понравилась неофициальная обстановка. О некоторых уже знакомых людях я за один вечер узнала больше, чем за предыдущие два года» [9: Кувятника].

Даже на основании этих высказываний можно сделать вывод о стереотипном, идеологичном взгляде в отношении человека, живущего в соответствии с религиозными представлениями о мире.

По нашему мнению, подобная логика восприятия, с одной стороны, может объясняться результатом незнания того культурно-исторического пласта, который был в дореволюционном российском обществе. С другой, советской эпохой, в которой представление о религиозной

культуре под влиянием атеистической идеологии было искажённым и упрощённым.

К тому же, если мы обратимся к быту дореволюционной эпохи, в частности к периоду до XVII века, когда традиционное общество не претерпело ещё существенной трансформации, то поймём, что жизнь человека не была одним сплошным подвигом аскетизма. Например, в Московской Руси были популярны такие формы досуга как охота, стрельба из лука, кулачные бои. Также популярностью пользовались кукольные комедии, главным героем которых был Петрушка [11].

Продолжая данную тему, отметим, что, по словам первых участников собраний, основная цель молодых людей, приходящих в «Держись!», – найти близких по духу сверстников, с которыми можно не только интересно проводить время, но и совместными делами помогать нуждающимся людям.

Главной же скрепой, по словам самих участников, была вера, что в рамках логики православных молодёжных обществ вполне ожидаемо [9: Костина].

Деятельность «Держись!», по словам молодёжи, была разделена условно на две части: на «праздники» и на «будни». «Будни» – это еженедельные собрания, на которых ребята пили чай, обсуждали определённый ряд вопросов, беседовали и готовились к “праздникам”. “Праздники” – это те дела, которые совершались участниками православного общества для общественной пользы. [9: Журавлёва].

Дела, связанные с общественной пользой молодёжь образно назвала «Тремя слонами»: приходское консультирование, экскурсии по храму, работа с детским домом № 2. Обратимся непосредственно к содержанию данных направлений [9: Товычканова].

Функция приходского консультирования состояла в том, чтобы ответить на интересующие вопросы людей, которые только начинали познавать церковную жизнь. Вопросы могли быть следующими: Как поставить свечку? Кому надо молиться в том или ином случае? Как подготовиться к исповеди и причастию?”. Консультирование проходило в воскресные и праздничные дни в одном из приделов храма [9: Журавлёва].

Экскурсии проводились для взрослых и детей. Взрослым – прихожанам кафедрального собора – рассказывали об истории храма и о Челябинской епархии. Говорили о жизни некоторых святых. Например, об удивительных подвигах, которые совершала когда-то простая сельская учительница Варвара Скворчихинская, наша современница, жившая в соседней Уфимской епархии [9: Журавлёва].

С детьми из детского дома №2 проводились различные игры: футбол, волейбол и баскетбол. Также организовывались и ролевые игры на исторические темы. В качестве примера можно назвать игру, которая прошла в марте 2008 года. Игра была посвящена княжеским междоусобицам в период политической раздробленности Руси [9: Журавлёва].

Три упомянутых направления были не единственными в православном молодёжном обществе. Со временем стали появляться и другие виды деятельности.

Так слета 2009 года стали традиционными паломнические поездки в село Губернское, находящееся в Аргаяшском районе Челябинской области, где в задачи ребят входило оказание посильной помощи в обустройстве храма названного в честь Тихвинской иконы Божией Матери [9: Рыжова]. Православное общество принимало участие и в общекультурных мероприятиях: среди которых были кукольные спектакли, [9: Журавлёва] различные интеллектуальные игры, в том числе и на исторические темы.

В июле 2009 года при участии ребят из «Держись!» состоялся фестиваль «Семья, любовь и верность» [9: Панарин]. Со временем появилось ещё одно новшество в общекультурном плане: Сретенский бал, приуроченный к христианскому празднику «Сретения Господня». Бал стал проходить ежегодно с 2015 года. Перед молодёжью открывалась возможность окунуться в историческую атмосферу XIX века и освоить определённые правила этикета того времени. Важно отметить, что в рамках Сретенского бала проходила, и благотворительная ярмарка. Собранные денежные средства предназначались для детей, нуждающихся в лечении.

Также можно выделить и другие мероприятия. К таким мероприятиям можно отнести спортивно-туристическое направление: катание на лыжах, коньках, организация походов [9: Костина] и духовное: паломнические поездки по различным, значимым для верующих, местам, среди которых Верхотурье, Оптина Пустынь. Кроме того, организовывались беседы на духовные темы, читались акафисты (особые хвалебные песнопения Богу, святым) и т.д. [9: Костина].

В 2011 году Владыка Феофан, возглавивший Челябинскую митрополию после митрополита Иова, благословил священнику Ярославу Иванову возглавить приход Свято-Сергиевского храма. Поэтому половина участников «Держись!» перешли из собора на приход храма святого Сергия Радонежского. Так появилось «Держись!» при храме в честь преподобного Сергия Радонежского [9: Журавлёва].

При Симеоновском соборе духовником «Держись!» стал сначала отец Евгений Мартенец [9: Токмак]. Затем в 2013 году в качестве духовника православного молодёжного общества был назначен священник Дионисий Кадомцев.

Стоит отметить, что после разделения, не один из филиалов «Держись!» не превратился в закрытое общество. Ребята ходили, друг к другу в гости на собрания, принимали совместное участие в подготовке церковных праздников и т.д.

С 31 декабря 2013 года на приходе храма преподобного Сергия игумена Радонежского под руководством отца Ярослава начала проводиться ночная миссионерская Божественная литургия (разновидность христианского богослужения). Особенность такой литургии была в том, что каждая часть службы сопровождалась разъяснениями священника. Также в её организации активное участие принимала молодёжь: одни помогали непосредственно духовенству на службе, другие читали определённые богослужебные тексты, а кто-то дежурил около подсвечников.

В 2014 году были впервые проведены трехдневные январские и майские слёты на приходе храма преподобного Сергия игумена Радонежского. Программа слёта включала в себя различные форматы: начиная с работы в отрядах и заканчивая вечерними разговорами на различные животрепещущие темы.

16 февраля 2014 года в Челябинске по благословению митрополита Челябинского и Златоустовского Феофана состоялась Февральская конференция, посвященная «Дню православной молодежи». На нее прибыли ребята из разных городов: Златоуста, Чебаркуля, Миасса, Трехгорного, Кыштыма, Еманжелинска и других [7].

Начиная с лета 2014 года, стал организовываться под руководством отца Ярослава Иванова Миссионерский Крестный ход, цель которого заключалась в свидетельстве христианской веры и приобщению к ней местных жителей.

С августа 2016 года в рамках ПМО «Держись!» произошли значительные изменения. На приходе храма Сергия Радонежского было решено создать новые объединения: педагогический отряд «Отклик», который в дальнейшем стал заниматься воспитательной работой в подростковом православном лагере «Наследник», организованный по благословению митрополита Никодима в 2015 году, и студенческий клуб «Призма». Год спустя студенческий клуб «Призма» ввиду различных обстоятельств перестал существовать.



Среди причин можно выделить следующие: снижение инициативы участников. Кроме того, стали возникать проблемы, связанные с организованностью встреч. Также имели место быть межличностные противоречия на локальном уровне.

При Свято-Симеоновском кафедральном соборе в формат ПМО «Держись!» особых изменений внесено не было. 12 ноября 2017 года православное молодёжное общество «Держись!» отметило свой десятилетний юбилей.

В настоящий момент «Держись!» как православного молодёжного общества уже не существует. В 2019 году «Держись!» при соборе было переименовано в ПМО «Друзья». В данный момент новым местом собраний для молодёжи ПМО «Друзья» является строящийся храм в честь святого мученика Иоанна Воина, куда был переведён духовник данного филиала общества отец Дионисий Кадомцев.

За десять лет существования «Держись!» образовалось двадцать семейных пар. Среди молодых людей шестеро стали священниками, двое – дьяконами. Среди девушек двенадцать человек стали матушками. За этот период у семейных пар в общей сложности родился шестьдесят один ребёнок [9: Анисимова].

Подводя итоги, можно сказать, что за время существования данного общества при участии молодёжи были реализованы различные направления социально-благотворительного, а также общекультурного и духовно-просветительского содержания.

ПМО «Держись!» явилось благоприятной средой, как для духовного самоопределения, так и сплочения социально-активной молодёжи.

Стоит отметить, что в подобных объединениях создаётся пространство, которое может привлекать молодёжь, помогая пересмотреть стереотипные взгляды касательно церковной жизни. У молодых людей, возможно малознакомых с церковными нормами появляется возможность узнать об ином формате организации образа жизни молодёжи. Важно заметить, что представление об этом выстраивается не посредством СМИ, которые порой тенденциозно могут преподносить образ церкви, а на примере собственного опыта.

Также в подобных обществах священнослужители через общение с молодёжью получают дополнительную информацию о данной социальной группе. В свою очередь молодёжь получает возможность переосмыслить свои взгляды касательно представителей священства. Подоб-

ное взаимодействие, по нашему мнению, может поспособствовать снижению противоречий и недопонимания между церковью и обществом, в частности в лице молодёжи.

Вместе с тем православные молодёжные объединения вносят важные для общества социальные коррективы, способствуя формированию конкретных духовных ценностей, ограждая тем самым молодёжь от нежелательных негативных девиаций.

### **Библиографический список**

1. Акафист [Электронный ресурс] // Азбука веры. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/akafist>.

2. Алексеев, С. В. Молодежная политика в концепции русской православной церкви [Текст] / С. В. Алексеев // Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 4. – С. 1–9.

3. Бородина, Е. М. Роль русской православной церкви в формировании ценностных ориентаций молодежи (на примере Тамбовской области) [Текст] / Е. М. Бородина // Богословский сборник тамбовской духовной семинарии. – 2017. – № 6. – С. 223–228.

4. Емельянова, О. Я. Моделирование развития духовно-нравственной культуры в православных традициях в молодежной среде [Текст] / О. Я. Емельянова, И. В. Шершень, М. А. Кравец // Современные наукоёмкие технологии. – 2019. – № 12. – С. 340–344.

5. Ковальчук, Ю. С. «Битва за молодежь» христианских церквей: особенности миссионерской политики (на примере тюменской области) [Текст] / Ю. С. Ковальчук // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2008. – № 22. – С. 629–642.

6. Остапенко, Г. И. Православно-патриотические традиции национальной культуры как условие и повседневная среда формирования гражданственности и патриотизма у молодежи [Текст] / Г. И. Остапенко // Патриотизм и гражданственность в повседневной жизни российского общества (XVIII–XXI вв.) Материалы международной научной конференции / под общей редакцией В. Н. Скворцова. – СПб.: Издательство Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина, 2013. – С. 251–255.

7. Отчет о Февральской конференции (фото, видео) [Электронный ресурс] // «Держись!». – Режим доступа: <https://derjis.ru/pmd74/otchet-o-fevralskoj-konferencii-foto-video.html>.

8. Полевые материалы автора, 2017 г. Молодёжный дискуссионный клуб «Глас» (информанты: П. А. Устинов, священник, 1982 г. р.).

9. Полевые материалы автора, 2017 г. ПМО «Держись!», Челябинск (информанты: В. С. Панарин, священник, 1986 г. р.; Т. А. Костина, 1986 г. р.);

Г.В. Рыжова 1979 г.р.; Т.А. Журавлева, 1978 г.р.; М.Д. Токмак, 1995 г.р.; А.Р. Топычканова, 1986 г.р.; Е.Г. Кувятника, 1989 г.р.; А.С. Анисимова, 1993 г.).

10. Уфимцева, Е.И. Социальные практики работы с молодежью [Текст] / Е.И. Уфимцева // Известия Саратовского университета. – 2017. – № 4. – С. 419–426.

11. Черникова, Т.В. История России с древнейших времен до XVI века, 6 класс [Электронный ресурс] / Т.В. Черникова. – М.: Издательство Дрофа, 2013. – 240 с. – Режим доступа: <https://history.wikireading.ru/24038>.

**О.Г. Липская**

Белорусская государственная сельскохозяйственная академия  
(г. Горки)

### **ЭТИКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ КАЗИМИРА НАРБУТА**

Вторая половина XVIII в. в истории белорусских земель была временем коренного преобразования духовной культуры. Общественная мысль того времени претерпела значительные изменения под влиянием не только французского Просвещения, но и творчества белорусских мыслителей. Доказательством и ярким примером того, что на белорусские земли проникли идеи Просвещения является творческая деятельность Казимира Нарбута.

Казимир Нарбут (настоящее имя Даниель, имя Казимир получил при вступлении в орден пиаров) родился в 1738 г. в семье среднего шляхтича в имении Яшнец Лидского повета на Гродненщине. Образование сначала получал в пиарской школе в Щучине, затем в Любешовском новициате, после продолжил учебу в Дубровицкой пиарской коллегии. С 1759 г. совершенствовал свои знания в области философии и математики в пиарской коллегии в Вильно. В течение нескольких лет был преподавателем математики в пиарских школах на территории Беларуси, затем четыре года изучал естественные науки и иностранные языки в Италии. После возвращения на родину в 1764 г. был назначен профессором и префектом пиарского коллегиума в Дубровице. Там преподавал всеобщую историю, красноречие и французский язык. Через несколько лет получил приглашение в Вильно, где читал лекции по философии в шляхетском конвикте и одновременно исполнял обязанности префекта пиарской типографии. В 1769 г. издал в Вильно учебник по логике «Логика, или Наука о размышлении и рассуждении», который был рекомендован

впоследствии Эдукационной комиссией для использования в литовских школах. В 1771 г. в Вильно был опубликован, переведенный с французского языка К. Нарбутом, труд Фридриха II «Военная наука прусского короля для его генералов». С 1773 по 1775 гг. как воспитатель сыновей литовского подскарбия находился в Германии и Франции. По возвращении был привлечен к работе в Эдукационной комиссии в Варшаве, в частности в «Обществе по составлению элементарных книг» (учебников для школ), представляя интересы школ украинско-белорусско-литовского пиарской провинции. Им были составлены две главы Устава Эдукационной комиссии. Оценивая учебники, он обращал внимание на их полезность с точки зрения социальных потребностей, сочетания теории с практикой, нравственного воспитания с религиозным и общественно-национальным. Будучи осведомленным о текущих потребностях страны рекомендовал написать учебник для нравственного воспитания молодежи. В 1777 г. был назначен инспектором школ украинско-белорусско-литовского пиарской провинции. За заслуги перед школьными реформами был награжден в 1793 г. орденом Святого Станислава Августа Понятовского. После третьего раздела Речи Посполитой в 1795 г. отошел от дел, поселился в деревне Радзивонишки Лидского повета, где и провел остаток своей жизни [1;3;4;9].

Формирование К. Нарбута как педагога и мыслителя происходило в период, когда схоластика как тип мышления вынуждена была под напором идей нового времени уступить дорогу веяниям этой эпохи. Педагог, опираясь на взгляды Х. Вольфа, А. Вернея, А. Генуэзского, выступал против схоластики, осуждая ее за оторванность от практической жизни человека и общества. Он отмечал, что, если бы схоласты «вместо рассмотрения вопроса, каким образом душа по выходе из тела познает телесные вещи, направляли свои усилия на усовершенствование наук, необходимых и полезных, они исполнили бы долг хороших философов и вместе с тем граждан» [10, с. 87]. Другими словами, назначение ученых и философов К. Нарбут видел в служении обществу, в развитии тех наук, которые выдвигаются практикой жизни.

К. Нарбут был сторонником всестороннего образования под покровительством государства. Он поддерживал идеи воспитания молодежи в духе требований, которые выдвигала его эпоха, выступая против системы воспитания, созданной иезуитами. Педагог-просветитель критиковал сословный характер обучения и воспитания, был приверженцем расширенного изучения естественных дисциплин и прикладных наук. Схоластические методы обучения, оторванные от практической жизни

человека и общества, по его мнению, должны уступить место осознанному восприятию материала учащимися, а получаемые знания, можно было бы с пользой применять в жизни.

Творчество К. Нарбута было тесно связано с тогдашними политическими, социальными и культурными преобразованиями, в ракурсе которых целью всей просветительской и образовательной деятельности было формирование ответственных граждан. Просветитель выступал за обогащение курса традиционной философии, которая рассматривалась им как основа настоящего образования, элементами современного естествознания.

Интерес к естественным наукам и экспериментальному опыту, по мнению Г.В. Болбас, обусловил «психологизацию» принципа природосообразности воспитания в педагогической мысли Беларуси второй половины XVIII – первой половины XIXв.: «Идея целостности природы человека в единстве духовного и телесного начал трансформируется в большей степени в их взаимосвязь и обосновывается естественными причинами, а не Божьим замыслом» [2, с. 92]. К. Нарбут, останавливаясь на вопросах психологии, считал, что душа и тело тесно связаны между собой. Взаимодействие души с телом просветитель объяснял подчинением системе «физического воздействия», согласно которой тело и дух взаимозависимы и воздействуют друг на друга. Внутренней деятельности души предшествуют ощущения, представляя ей материал. «Ощущения, – писал философ, – являются тем путем, при помощи которого мысль приобретает представление о предметах» [10, с. 37]. Критически оценивая теорию врожденных идей, философ настаивал на важности формирования опыта ощущений, которое, по сути, является необходимым условием познания себя и окружающего мира. К. Нарбут считал, что все «представления о всех предметах, которые только может иметь человек, приобретаются им благодаря обучению или применению этих предметов; ничего врожденного нет» [7]. Наши чувства, по мнению мыслителя, «являются как бы дверями, через которые мы получаем представления об окружающих нас предметах» [10, с. 40], т. е. ощущения возникают в результате воздействия внешних предметов на органы чувств. Ограниченность возможностей чувств как причины незнания, по мнению философа, может быть восполнима определенными орудиями и инструментами. Например, познание предметов органами чувств важно осуществлять посредством сравнения его свойств со свойствами и особенностями других предметов [7].

Обогащение традиционной философской проблематики элементами современного естествознания означало связывание ее с реальными потребностями государства, ориентированного, в свою очередь, на расширение нравственной проблематики как основного элемента воспитания. К. Нарбут стремился ввести в курс обучения светскую этику, независимую от религии, но в то же время мыслитель не посягал на религиозную мораль. Эта наука, отмечал педагог, «должна быть самой необходимой, так как этих знаний больше всего нам не хватает» [1, с. 145–146]. Просветитель считал, что следует не только вскрывать моральные пороки отдельного человека, но и обращать внимание учащихся на пороки, недостатки моральных принципов общества в целом.

Согласно представлениям К. Нарбута, человек является общественным существом, человека вне общества быть не может: «когда рассматриваем природу человека, мы не должны рассматривать его вне общества, а наоборот, как члена общества» [7]. Жизнь в обществе, полагал К. Нарбут, – это естественное состояние человека, которое вытекает из самой его природы: «...люди вынуждены жить в обществе, того требует сама человеческая природа» [7]. Исходя из теории естественного права, мыслитель считал, что человек от рождения наделен определенными правами. Важнейшим из таких прав он называл право человека быть счастливым. «Поскольку каждый человек от своего рождения жаждет счастья и имеет на это право, – отмечал К. Нарбут, – постольку он на каждом шагу и при любых обстоятельствах должен стремиться к этому» [7]. Однако природа человека такова, «что из-за его свойств положительных, которые даны ему природой, и из-за его отрицательных качеств, которые свойственны ему уже с детского возраста, следует, что он может счастливо жить только в обществе» [7]. Стремление человека к собственному счастью постепенно превращается в желание всеобщего счастья. Идея же общего блага может быть реализована только в государстве, которое является гарантом соблюдения справедливости, равенства и свободы. Люди живут счастливо в том обществе, где все основывается на соблюдении законов и на уважении к власти: «без соблюдения законов и подчинения Верховной власти ни одно человеческое общество не только счастливое, но и даже долго существовать не может» [7].

К. Нарбут, являясь членом «Общества элементарных книг», написал две части для школьного кодекса – «Устав приходских школ» и «Об инспектировании (визитации) школ». Приходские школы были учебными заведениями низшего звена в системе образования, рассчитанными в основном на обучение детей бедных горожан, ремесленников и

крестьян. Смысл и цель обучения детей этих слоев общества К. Нарбут видел в том, чтобы научить их чтению и письму, дать им необходимые практические навыки и знания по практической геометрии, метрической системе мер и веса, денежному обращению, овощеводству и сельскому хозяйству, лечению людей (медицине), животных (ветеринарии), научить как подготавливать лекарства из растений, коры деревьев и кустарников, красители для различных тканей, шерсти, как использовать вторсырье, золу и т.д. Каждый с большей охотой и точнее будет выполнять свои обязанности перед обществом, свой труд и ремесло, если сам будет обучен этому, – таков вывод педагога-просветителя [3].

К. Нарбут особо акцентировал внимание на том, что школа должна основываться не на догматическом воспитании, а на развивающем обучении: «учителя, которые своих учеников заставляют слепо придерживаться их взглядов, одевают как бы цепи на их разум» [8, с. 147]. Несовершенства учителей (например, они сами не знают того, чему хотят научить, не владеют методами обучения, тщеславны, излишне строгие и т.д.) приводят к тому, что у учеников сначала появляется ненависть к учителю, а затем и к наукам: «...оттолкнутые от науки или же плохо обученные, они не будут иметь желания и воли взяться за учебу или исправить ошибки, так как гораздо труднее от чего-то отучиться, чем чему-либо научиться» [8, с. 148]. Поэтому педагог-просветитель молодым людям дает следующие рекомендации: во-первых, стараться избавиться от плохих навыков, если получил плохое воспитание у родителей, быть прилежным в науке; во-вторых, совершенствовать разум, «а для этого стремись не к поверхностным, а к основательным знаниям» [8, с. 148]; в-третьих, что касается изучения наук, то не стоит браться за те науки, к которым был не подготовлен предшествующими знаниями; в-четвертых, не распылять мысль одновременным изучением многочисленных предметов; в-пятых, необходимо сохранять порядок не только в изучении наук, но и во всех занятиях.

В Уставе Эдукационной комиссии, в разделе «Парафиальные школы», автором которого был К. Нарбут, также высказывается мысль о необходимости сочетания образования с трудовым воспитанием. Вопрос трудового воспитания как необходимого дополнения к образовательному процессу был очень важен. К. Нарбут отмечал, что от изучения предметов в школах ни в коем случае нельзя отделять трудовое обучение учащихся. Но при этом просветитель требовал запрета использования труда школьников в интересах учителей и надзирателей, произвольного введения новых обязанностей для учащихся.

В конце XVIII в. произошли значительные изменения в определении характера отношения к воспитуемым в процессе воспитания, в том числе и нравственного. Постепенно сформировался принцип гуманного отношения к воспитанникам при сохранении требований к ним. К воспитанию просветители в этот период начинают предъявлять следующее требование: уважать личное достоинство воспитуемых, проявлять заботу о них и разумную требовательность к ним. К. Нарбут выступал с осуждением господствующих в школах телесных наказаний учащихся, особо подчеркивал необходимость изживания таких методов из практики обучения и воспитания молодого поколения. Особое внимание педагог обращал на гуманное отношение учителей к ученикам из бедных семей, на уважение их личного достоинства. К. Нарбут не только решительно выступал с осуждением физических наказаний учащихся, за гуманное отношение учителей к ученикам, за уважение личного достоинства каждого ученика, но и резко критиковал учителей за авторитаризм: «Те же учителя, которые своих учеников заставляют слепо придерживаться их взглядов, одевают как бы цепи на разум, когда не разрешают ученикам пользоваться разумной свободой суждения о предметах» [8, с. 147–148].

В своей работе «Логика, или Наука о размышлении и рассуждении, благодаря которой всякий сможет во всем достигать истины и остерегаться заблуждений» К. Нарбут представил ценные советы по воспитанию детей. Дети, как воск, в котором можно выразить все, что угодно, был уверен просветитель, поэтому он рекомендовал родителям не пренебрегать необходимыми усилиями для приобретения хороших знаний или воспитания детей, не пользоваться воспитанием не так как надо: «одни лишним баловством дают возможность разрастись страстям, лени и неряшливости; другие чрезмерной строгостью и побоями портят способности, отталкивают от хороших наук и необходимого труда» [8, с. 147]. Хороший пример, считал мыслитель, есть то необходимое условие, которое направит молодых людей на путь добродетели и блага. Родители при воспитании ребенка должны ориентироваться на его врожденные способности, развивать в своих детях такие нравственные качества, как справедливость, добросовестность, честность, которые составляют суть доброго и добродетельного человека.

Таким образом, являясь одним из критиков схоластики, К. Нарбут осуждал ее за оторванность от нужд и потребностей общества, выступал за развитие естественных наук, прежде всего экспериментального естествознания, считая их нужными и полезными для общества. С просветительно-гуманистических позиций мыслитель высказывался за свободу



философствования, а назначение философии и науки видел в решении реальных задач, выдвигаемых общественной жизнью. Педагогическая и просветительская деятельность К. Нарбута не только способствовала распространению идей гуманного отношения к учащимся, разносторонней образованности людей, тесной взаимосвязи обучения с жизнью, но и в целом определила вектор дальнейшего развития педагогической науки на белорусских землях.

### **Библиографический список**

1. Антология педагогической мысли Белорусской ССР [Текст] / сост.: Э.К. Дорошевич, М.С. Мятельский, П.С. Солнцев. – Москва: Педагогика, 1986. – 468 с.

2. Болбас, Г.В. Развитие принципа природосообразности воспитания в педагогической мысли Беларуси второй половины XVIII – первой половины XIX в. [Текст] / Г.В. Болбас // Педагогические науки и современное образование: сборник научных статей. – Мозырь: МГПУ им. И.П. Шамякина, 2017. – С. 91–94.

3. Дубровский, В.В. Казимир Нарбут [Текст] / В.В. Дубровский. – Минск: Наука и техника, 1979. – 136 с.

4. Идеи гуманизма в общественно-политической и философской мысли Белоруссии: доокт. период [Текст] / АН БССР, Ин-т философии и права; редкол.: К.П. Буслов (гл. ред.) [и др.]. – Минск: Наука и техника, 1977. – 280 с.

5. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: избр. произведения XVI – начала XIX в. [Текст] / под общ. ред. В.А. Сербента, В.М. Пузикова, П.Д. Пузикова. – Минск: Изд-во АН БССР, 1962. – 523 с.

6. Из Устава Комиссии национального образования [Текст] // Антология педагогической мысли Белорусской ССР / сост.: Э.К. Дорошевич, М.С. Мятельский, П.С. Солнцев. – Москва: Педагогика, 1986. – С. 149–150.

7. Нарбут, К. Избранные философские суждения [Электронный ресурс] / К. Нарбут // Філасофія, роздумы. – Режим доступа: [http://pawet.net/library/o\\_reflections/08k/Казимир\\_Нарбут.html](http://pawet.net/library/o_reflections/08k/Казимир_Нарбут.html).

8. Нарбут, К. Логика, или Наука о размышлении и рассуждении, благодаря которой всякий сможет во всем достигать истины и остерегаться истины [Текст] / К. Нарбут // Антология педагогической мысли Белорусской ССР / сост.: Э.К. Дорошевич, М.С. Мятельский, П.С. Солнцев. – Москва: Педагогика, 1986. – С. 147–148.

9. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии до 1917 года [Текст] / авт.-сост. В.М. Конон, С.А. Подокшин, Н.И. Прашкович. – Минск: Наука и техника, 1973. – 560 с.

10. Narbutt, K. Logika czyli rozwazania i rozsadzania rzeczy nauka [Текст] / K. Narbutt. – Wilno, 1769. – 196 s.

**И.В. Максимова**

Волгоградский государственный медицинский университет

**ДОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ПРЕССА КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ  
СОЦИАЛЬНЫХ ДЕВИАЦИЙ В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ  
(К ИСТОРИОГРАФИИ ВОПРОСА)**

В последние десятилетия значительно возрос интерес исследователей к проблемам социальных девиаций в переломные эпохи российской истории, что во многом обусловлено стремлением, учитывая опыт прошлого, найти способы излечения от таких извечных «общественных недугов» как бедность, нищенство, преступность, алкоголизм, проституция и др. Период конца XIX – начала XX в., соответствующий раннеиндустриальной стадии модернизации России, представляет собою одну из наиболее благодатных почв для проведения междисциплинарных изысканий в русле обозначенной проблематики на стыке социологии, истории, психологии, криминологии и ряда других наук. При этом под социальным явлением девиантности, как правило, понимается проявление такого поведения, которое выходит за рамки и отклоняется от общепринятых, социально одобряемых и устоявшихся в определенный период времени общественных норм [1, с. 191].

Одновременно можно констатировать увеличение числа исследований, где в качестве основного источника выступает дореволюционная периодическая печать. В связи с тем, что на страницах периодики нередко публиковались материалы, напрямую или опосредованно связанные с вышеперечисленными «общественными недугами», подобное внимание, безусловно, оправдано. О накопленном опыте и информативных возможностях использования материалов периодической печати для изучения отдельных форм социальных девиаций применительно к городским реалиям пореформенной и позднеимперской России и пойдет речь в настоящей статье. Следует подчеркнуть, что предлагаемый историографический обзор далеко неполон. Наша цель – подвести некоторые итоги в разработке современными авторами заявленной перспективной темы, проанализировав наиболее показательные работы с разной степенью вовлеченности материалов столичной и/или региональной прессы (от одного из источников до основного источника информации). Также необходимо указать, что в большей части исследований анализ социальных девиаций осуществляется в контексте изучения повседневной жизни горожан на фоне происходивших в Российской империи

модернизационных процессов, а в качестве главных носителей девиантной субкультуры рассматриваются деклассированные и маргинальные слои населения.

Среди кандидатских и докторских диссертаций, исследующих проявления различного рода социальных девиаций в городской среде комплексно, как на общероссийском, так и на региональном уровнях, стоит отдельно выделить работы А.Г. Быковой [3; 2], Д.Ю. Ерещенко [6], Н.Ю. Рождественской [13], С.А. Шаламовой [17], Д.П. Жеребчикова [7], И.В. Синовой [15]. Для перечисленных авторов характерно использование обширного круга опубликованных и неопубликованных материалов, среди которых периодическая печать играет роль существенного дополнения к основным или условно более «значимым» источникам. При этом исследователи склонны подчеркивать, по сути, информационную неисчерпаемость материалов периодики. Так, омский историк А.Г. Быкова полагает, что периодическая печать, будучи многоплановым источником, отражает жизнь общества в ее самых разнообразных проявлениях, поскольку выполняет функции регулярного информатора о происходивших событиях [3, с. 5].

Для лучшего понимания специфики и информативных возможностей использования материалов прессы дадим краткую характеристику работ каждого из указанных авторов. Обратившись к проблеме проституции в истории крупных западносибирских городов Омска и Томска в дореволюционное время, А.Г. Быкова активно привлекала материалы специальных (медицинских), общественно-политических и литературных изданий. Вместе с тем в ходе просмотра 38 наименований газет и журналов, автор столкнулся с рядом сложностей. В частности, при фронтальном осмотре подавляющего большинства изданий в некоторых из них (например, «Сибирские вопросы», «Акмолинские областные ведомости»), проблема проституции не получила своего отражения, что, по мнению исследователя, свидетельствует о противоречивом отношении властей и общества к ней (об этом подробнее см. [3]). При написании докторской диссертации, представляющей собою первое обобщающее исследование постановки алкогольного вопроса в Российской империи во второй половине XIX – начале XX в., А.Г. Быкова наряду с иными источниками изучила материалы 46 периодических изданий центрального, регионального, местного характера. Это позволило ей наиболее полно выявить многообразие подходов к решению алкогольного вопроса со стороны государства и общества (об этом подробнее см. п. 2.1 гл. 2 [2, с. 136–157]).

В кандидатской диссертации петербургского историка Д.Ю. Ерещенко впервые научному анализу подверглась проблема столичной преступности в 1914–1917 гг. Как и для большинства исследователей одним из главных критериев отбора периодических изданий для автора служил принцип их наибольшей информативности по изучаемой проблеме, а также учет различий в политической направленности прессы. Анализ газет наглядно продемонстрировал, что максимальным объемом фактов обладали официальная и сочувствующая ей печать. Данное обстоятельство объяснялось их доступом к полицейской информации, находящейся в прямой зависимости от идейной близости к власти. Историк также подчеркнул довольно значимую для диссертации роль рубрики (подрубрики) «Происшествия», в первую очередь применительно к 1916 г. по причине отсутствия полицейских документов за этот период, которые сгорели в ходе февральских событий 1917 г. (об этом подробнее см. [6]). Необходимо отметить, что проблема плохой сохранности дореволюционных архивных фондов в ряде российских городов стоит достаточно остро, что существенно повышает ценность местной прессы как уникального источника информации, в том числе по проблемам социальных девиаций.

После советских лет относительного забвения, с начала 1990-х гг., наблюдается возрождение традиции изучения феномена бедности, особенно в крайней форме своего выражения – нищенстве. Пробудившийся интерес, на наш взгляд, в условиях массового обнищания населения и резкой поляризации общества был закономерен, также как и обращение к дореволюционному прошлому страны [12, с. 19]. При этом современные авторы, прежде всего, изучают нищенство как социальный феномен в неразрывной взаимосвязи с проблемами борьбы с ним, благотворительности и общественного призрения, активно задействуя материалы периодики. Так, ярославский историк Н.Ю. Рождественская обратила внимание на необходимость использования и особую ценность информации, содержащейся в местных газетах (например, «Ярославские губернские ведомости», «Голос», «Костромские губернские ведомости», «Костромской листок» и др.). Ведь газеты, будучи комплексным источником, периодически давали сводки о совершенных преступлениях за определенный период времени, результатах ночных обходов полиции; трактиров, чайных, ночлежных домов, количестве задержанных подозрительных лиц. Одновременно встречающиеся в газетах публикации (аналитические статьи и пр.), которые следует рассматривать в качестве мощного способа влияния на общественное мнение, помогают раскрыть

реальную ситуацию с нищенством, его масштабы, отношение власти и общества к проблемам профессионального нищенства и благотворительности (об этом подробнее см. [13]).

Проблемам молодежного общения и поведения в губернских и областных центрах Восточной Сибири на рубеже XIX–XX вв. посвящена кандидатская диссертация иркутского историка С.А. Шаламовой. В ходе исследования были задействованы материалы 19 газет и 15 журналов как региональной, так и общероссийской направленности. Поскольку внимание авторов газетных заметок и статей было сосредоточено на молодежи в основном в свете проблем социального характера, связанных с ростом криминала, пьянства, хулиганства, самоубийств, аморального поведения, диссертант смог вычлениить и воссоздать наиболее полную картину отклоняющегося поведения молодежи крупных сибирских городов в условиях урбанизации и перехода от традиционного к модернизированному обществу (об этом подробнее см. [17]).

Своеобразные грани повседневности городов Тамбовской губернии в период раннеиндустриальной модернизации раскрываются в диссертации Д.П. Жеребчикова. Местная хроника неофициального отдела газеты «Тамбовские губернские ведомости» стала для исследователя одним из главных источников информации о преступлениях, совершаемых в городской среде (об этом подробнее см. п. 2 гл. 3 [7, с. 130–157]).

В выбранном ракурсе изучения вызывают интерес работы петербургского историка И.В. Синовой. Так, в ее докторской диссертации четвертая глава полностью связана с раскрытием причин и проявлений различных форм девиантного поведения среди детей трудящегося населения г. Санкт-Петербурга, таких как преступность, нищенство, самоубийства, проституция, алкоголизм (об этом подробнее см. [15, с. 179–263]). Периодическая печать, по мнению автора, имела особое значение в России из-за отсутствия сложившихся демократических институтов. Перед ней, с одной стороны, стояла задача формирования общественного мнения, а с другой, его выражения. Ученым было проанализировано более 30 наименований газет и журналов, издававшихся с 1861 по 1914 г., в которых вне зависимости от направленности изданий так или иначе получили отражение детские вопросы. Среди них выделялись педагогические, юридические, публицистические, дискуссионные статьи, посвященные вопросам воспитания, преступности, самоубийств, проституции малолетних [15, с. 46]. В недавно вышедшей монографии И.В. Синовой исследуются, в том числе на материалах периодики, особенности восприятия различными категориями социума

проституции как явления повседневной жизни и досуговой практики в пространстве крупных городов Российской империи в XIX – начале XX в. (об этом подробнее см. [16]).

Помимо диссертационных и монографических исследований, полнотью или, чаще всего, частично изучающих различные проявления социальных девиаций в городской среде, в последние годы растет число работ более узконаправленных, ограниченных конкретными периодическими изданиями, содержание которых подвергается углубленному рассмотрению. Как правило, им свойственен статейный формат. Например, московский историк А.И. Громова проследила, каким образом освещалась проблема проституции на страницах отечественных женских журналов начала XX в., прежде всего общественно-политической направленности (об этом подробнее см. [5]). На материалах газет «Волжско-Донской листок» и «Царицынский вестник» нами впервые в региональной историографии был проведен комплексный анализ проблемы бедности и ее последствий в жизни уездного города Царицына и его обывателей конца XIX в. (об этом подробнее см. [12]). В схожем ключе написана статья хакасского исследователя Т.А. Кискидосовой, посвященная раскрытию на материалах сибирской прессы проблемы нищенства и борьбы с ней в городах Енисейской губернии в конце XIX – начале XX в. [8].

Минский историк Т.В. Воронич по материалам газеты «Наша Нива» всесторонне исследовала проблему преступности и в целом правонарушений на территории Беларуси, в рассматриваемый период входившую в состав Российской империи (об этом подробнее см. [4]). В статьях М.Б. Руденкова на материалах местной периодической печати раскрываются криминальные проявления в городской повседневности Новониколаевска (ныне – г. Новосибирск) (см., например, [14]). Привлекая материалы газет «Саратовский вестник» и «Саратовский листок» в качестве основного источника, мы изучили наиболее распространенные криминальные практики в повседневной действительности губернского города Саратова начала 1910-х гг., что позволило приблизиться к общему пониманию особенностей развития преступности в крупном поволжском городе накануне Первой мировой войны (об этом подробнее см. [9; 10]). В другой статье, написанной на материалах местных газет «Волжско-Донской листок» и «Волго-Донской край», получила освещение проблема хулиганства, являвшаяся настоящим бичом для жителей дореволюционного Царицына (об этом подробнее см. [11]).

В ходе работы с материалами региональной прессы нами были выявлены некоторые особенности, которые целесообразно обозначить

в настоящей статье. Во-первых, для городских обывателей наряду с людской молвой именно газетная периодика служила главным источником информации о различных формах социальных девиаций, поэтому пристальное внимание к газетам как к источнику многоплановой и оперативной информации вполне обосновано. Во-вторых, помимо простой констатации свершившихся правонарушений, что роднит приводимые в постоянной рубрике «Хроника» данные с архивными ведомостями о происшествиях, материалы периодики нередко позволяют взглянуть на проблемы преступности, нищенства, проституции глубже, оперируя свидетельствами и оценками современников, отложившимися в иных рубриках и специальных статьях на злобу дня. В-третьих, с учетом довольно субъективного характера содержащихся в газетах материалов, они требуют критического осмысления и сопоставления с другими источниками.

Подводя итоги, необходимо подчеркнуть, что, несмотря на возросший в российском обществе интерес к рассмотренной проблематике, огромный массив публикаций, в первую очередь региональной прессы, по-прежнему используется недостаточно. Наибольших успехов в изучении социальных девиаций, на наш взгляд, добились сибирские и петербургские исследователи, опыт которых уместно взять на вооружение представителям других регионов.

#### **Библиографический список**

1. Безгин, В.Б. Социальные девиации периода российской модернизации в современных исторических исследованиях [Электронный ресурс] / В.Б. Безгин, Д.П. Жеребчиков // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). – 2015. – № 5. – С. 190–206. – Режим доступа: <http://journal-s.org/index.php/sisp/article/view/6231>.
2. Быкова, А.Г. Алкогольный вопрос в Российской империи во второй половине XIX – начале XX века [Текст]: дисс. ... докт. ист. наук / А.Г. Быкова. – Омск, 2012. – 370 с.
3. Быкова, А.Г. Проституция в истории больших городов Западной Сибири 1880-е – 1914 гг. (по материалам Омска и Томска) [Текст]: дис. ... канд. ист. наук / А.Г. Быкова. – Омск, 1999. – 255 с.
4. Воронич, Т.В. «Цемнякі», «брухарэзы» и «наша паліцыя» – правонарушения на страницах газеты «Наша Ніва» (1906-1915) [Текст] / Т.В. Воронич // «Долгий XIX век» в истории Беларуси и Восточной Европы: исследования по Новой и Новейшей истории: сб. науч. трудов. – Минск, 2020. – Вып. 4. – С. 209–226.

5. Громова, А.И. Освещение проблемы проституции в отечественных женских журналах начала XX в. [Текст] / А.И. Громова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2015. – Т. 4. – № 3. – С. 70–81.

6. Ерещенко, Д.Ю. Преступность в Петрограде в 1914–1917 гг. [Текст]: дис. ... канд. ист. наук / Д.Ю. Ерещенко. – СПб., 2003. – 202 с.

7. Жеребчиков, Д.П. Городское население Тамбовской губернии в период модернизации: вторая половина XIX – начало XX в. [Текст]: дис. ... канд. ист. наук / Д.П. Жеребчиков. – Белгород, 2013. 235 с.

8. Кискидосова, Т.А. Сибирская пресса о проблемах нищенства в городах Енисейской губернии в конце XIX – начале XX века [Текст] / Т.А. Кискидосова // Известия лаборатории древних технологий. – 2020. – Т. 16. – № 3 (36). – С. 197–206.

9. Максимова, И.В. Городская преступность и отношение к ней провинциального общества накануне Первой мировой войны (по материалам саратовской прессы). Часть 1 [Электронный ресурс] / И.В. Максимова // XX век и Россия: общество, реформы, революции. – Вып. 9. – Ч. 1. – Самара, 2021. – С. 71–84. – Режим доступа: <http://sbornik.libsmr.ru/sbornik.html?cid=18>.

10. Максимова, И.В. Городская преступность и отношение к ней провинциального общества накануне Первой мировой войны (по материалам саратовской прессы). Часть 2 [Электронный ресурс] / И.В. Максимова // XX век и Россия: общество, реформы, революции. – Самара, 2021. – Вып. 9. – Ч. 2. – С. 26–41. – Режим доступа: <http://sbornik.libsmr.ru/sbornik.html?cid=19>.

11. Максимова, И.В. «Мы, балканские отпеты, кандалы на нас надеты...»: освещение проблемы хулиганства в дореволюционной прессе г. Царицына [Текст] / И.В. Максимова // Нижнее Поволжье и Волго-Донское междуречье на перекрестке цивилизаций, культур, исторических альтернатив и природных ландшафтов: сб. науч. трудов. – Волгоград, 2018. – С. 166–174.

12. Максимова, И.В. «Нужда скачет, нужда пляшет, нужда песенки поет»: освещение проблемы бедности в прессе г. Царицына конца XIX века [Текст] / И.В. Максимова // История: факты и символы. – 2019. – № 4 (21). – С. 18–26.

13. Рождественская, Н.Ю. Нищенство и благотворительность в Костромской и Ярославской губерниях в конце XIX – начале XX вв. [Текст]: дисс. ... канд. ист. наук / Н.Ю. Рождественская. – Ярославль, 2004. – 293 с.

14. Руденков, М.Б. Криминальная жизнь Новониколаевска на страницах местной периодической печати начала XX в. [Текст] / М.Б. Руденков // МНСК-2018: история. Материалы 56-й Междунар. науч. студ. конф. – Новосибирск, 2018. – С. 120–121.



15. Синова, И.В. Дети трудящегося населения в городском российском социуме в 1861–1914 гг.: проблемы девиантности и виктимизации (на материалах Санкт-Петербурга) [Текст]: дисс. ... докт. ист. наук / И.В. Синова. – СПб., 2014. – 442 с.

16. Синова, И.В. Жизнь по «желтому» билету [Текст] / И.В. Синова. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2021. – 208 с.

17. Шаламова, С.А. Молодёжь губернских и областных центров Восточной Сибири в конце XIX – начале XX вв.: формы общения и нормы поведения [Текст]: дис. ... канд. ист. наук / С.А. Шаламова. – Иркутск, 2010. – 278 с.

***И.С. Мерзлякова***

Забайкальский государственный университет

## **СОХРАНЕНИЕ ЦЕННОСТЕЙ ТРАДИЦИОННОЙ СЕМЬИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ ЧЕРЕЗ ПОСРЕДСТВО ДЕЙСТВУЮЩИХ ПРАВОВЫХ ПРИНЦИПОВ СЕМЕЙНОГО ПРАВА РФ**

Институт современной семьи базируется на законодательстве (как регуляторе брачно-семейных отношений), духовно-нравственном и культурно-историческом наследии (как позитивном социальном опыте, влияющем на общественное сознание, правовую культуру, юридический опыт), и многом другом, включая привнесённое в неё информационным обществом, коммуникационными технологиями, потребительской культурой, индивидуалистскими настроениями, имеющими как положительный, так и отрицательный заряд.

Информатизация и глобализация общественных отношений оказывают влияние на формирование семейных ценностей и на взаимоотношения в семье, но семья по сей день является системообразующим элементом социума, в основе которого лежат сущностные потребности человека в продолжении рода, воспитании детей, заботе о родственниках и т.д., что включено в специальные принципы семейного права.

В истории российского государства и права семейные отношения до начала XIX в. в основном регулировались юридическими обычаями и традициями, определявшими быт семьи, нормами церковного (канонического) права и рядом указов, изданных в течение ряда веков, но не систематизированных. Юридическое закрепление принципов семейного права получили в книге первой Свода законов гражданских «О правах и обязанностях семейных» (1832 г.) [2, с. 5].

Право, как социальный институт, регламентирующий взаимоотношения людей, уже давно прочно вошло в жизнь каждого человека. Среди прочих отраслей права особенностью семейного права выступает его обязательное и незримое присутствие в нашем ежедневном бытии: с момента рождения человека, обязательно регистрируемого в органах ЗАГС, семейное право пребывает во всех его (человека) дальнейших значимых событиях жизни (брачные отношения, воспитание детей, забота о родителях и т.д.).

Семейное право касается каждого гражданина и члена нашего общества, поэтому крайне необходимо, чтобы его нормы соответствовали реалиям жизни и служили защитой и опорой.

Действующий Семейный кодекс РФ представляет собой результат реформирования отечественного семейного права, он вступил в силу с первого марта 1996 года и, как и его предшественники, отразил своим содержанием трансформации и социальные запросы, существовавшие на тот момент в российском обществе. Кардинальные политические и экономические преобразования начала 1990-х гг. потребовали новых подходов к правовому регулированию семейных общественных отношений.

В качестве руководящих векторов и идейных направлений отрасли выступают её принципы.

Принципы семейного права представлены в ст. 1 Семейного кодекса РФ «Основные начала семейного законодательства» [6] и включают в себя следующее:

- признание брака, заключённого в органах ЗАГС;
- добровольность брачного союза мужчины и женщины;
- равенство супругов в семье;
- разрешение семейных вопросов по взаимному согласию;
- приоритет семейного воспитания детей, заботы об их благосостоянии и развитии, обеспечение приоритетной защиты их прав и интересов;
- обеспечение приоритетной защиты прав и интересов нетрудоспособных членов семьи;
- необходимость укрепления семьи;
- построение семейных отношений на чувствах взаимной любви и уважения, взаимопомощи и ответственности перед семьёй всех её членов;
- недопустимость произвольного вмешательства кого-либо в дела семьи;

– обеспечение беспрепятственного осуществления членами семьи своих прав, возможность судебной защиты этих прав;

– запрещение любых форм ограничения прав граждан при вступлении в брак и в семейных отношениях по признакам социальной, расовой, национальной, языковой или религиозной дискриминации.

При отсутствии норм семейного и гражданского права, прямо регламентирующих ситуацию, права и обязанности членов семьи определяются, а также решение спорных моментов между ними осуществляется исходя из общих начал и принципов семейного или гражданского права, согласно ст. 5 Семейного кодекса РФ.

Принципы семейного права формируются в процессе поступательного развития социума, правовой теории и истории, благодаря которым происходит расширение и углубление их содержания. Общественные отношения и люди в своей истории изменились незначительно, тогда как право и мораль изменяются в процессе их интеллектуального роста, постоянного вовлечения в сферу своих интересов того, что не подвергалось теоретической обработке в предшествующие эпохи.

На протяжении многих столетий на формирование духовно-нравственной атмосферы в семейных отношениях оказывали влияние религиозные принципы, ценности и ориентиры. Смело можно сказать, что законодательно закрепленные принципы семейного права связаны не только с правом и моралью, но и с религиозными правилами и догматами, утверждающими ценность института семьи и приоритет семейного воспитания детей как условия формирования полноценной и духовно-развитой личности.

В конце XIX и начале XX вв. принципам семейного права посвящали свои исследования правоведы, государственные, общественные и церковные деятели, философы, писатели, среди которых: А.А. Дернов, Н.Л. Дювернуа, А.И. Загорский, Д.И. Мейер, К.А. Неволин, Л.И. Петражицкий, К.П. Победоносцев, В.В. Розанов, А.Д. Способин, Ф. Шершеневич и другие. По их мнению, принципы семейного права формируются под воздействием юридических традиций, морально-нравственных и духовных ценностей, регулирующих поведение всех членов семьи.

Так, В.С. Соловьёв в цикле статей «Смысл любви» писал, что самореализация личности человека возможна в браке и семье. Н.А. Бердяев в работе «Смысл творчества» рассматривает семью как необходимое условие для продолжения рода человеческого, благоустройства государства и общества [1, с. 185]. Продолжил эту тему И.А. Ильин, который в книге «Путь духовного обновления» писал, что вера, любовь и свобода

формируют в семье уважение к родине и государству, а сам институт семьи представляет собой социальную и правовую ценность [3, с. 199].

В Концепции государственной семейной политики РФ на период до 2025 года закреплено положение, что «сохранение традиционных семейных ценностей, повышение роли семьи в жизни общества, авторитета родителей в семье и обществе, профилактика и преодоление семейного неблагополучия, улучшение условий и повышение качества жизни семей» является приоритетным в демографической политике российского государства [5]. Данное положение упрочивает актуальность и значимость основных начал, принципов семейного права, закреплённых в ст. 1 Семейного кодекса РФ.

Содержание принципов современного семейного права России определяется нормами действующего законодательства, нормами морали и нравственности, включает юридические обычаи, содержание философско-правовых учений, религиозных правил и доктрин, особенности исторического, социально-культурного, этно-культурного развития российского общества.

Расплывчатость границ смыслового содержания морального в семейном праве оказывает влияние на внутрисемейные отношения.

Жизнь пестра и динамична, культурные традиции многолики, современная медицина удивляет своими достижениями, а постмодернистское общество проявляет беспрецедентную за всю историю человечества толерантность к свободе сексуального поведения и свободе определения своей либо своих детей гендерной принадлежности.

Терпимость, гуманизм, свобода самовыражения и самоопределения существенным образом повлияли на ценностную составляющую мировидения человека двадцать первого века (преимущественно на носителя европейской культуры), что даже получило своё закрепление в правовом поле ряда государств: стали допустимы однополые браки; разрешено усыновление (удочерение) супругами, состоящими в однополых браках; допустимо изменение пола несовершеннолетним детям [4, с. 10].

Принципы семейного права помогают сохранить внутреннее духовное содержание отрасли. Так, например, согласно ст. 158 Семейного кодекса РФ, браки между гражданами РФ, между гражданами РФ и иностранными гражданами или лицами без гражданства, между иностранными гражданами, заключённые за пределами территории РФ с соблюдением законодательства государства, на территории которого они заключены, признаются действительными в нашем государстве. Соответ-

ственно, однополые браки должны признаваться, если бы не ст. 167, согласно которой, нормы иностранного семейного права не применяются в случае, если такое применение противоречит основам правопорядка (публичному порядку) Российской Федерации. Следовательно, однополый союз противоречит основным началам семейного законодательства, согласно которым, брак – это союз мужчины и женщины. Исходя из этого положения, однополые браки не признаются в РФ.

Действие данного принципа семейного права отвечает духовно-нравственному воспитанию большинства россиян и обеспечивает сохранение традиционного уклада семейных отношений. Что немаловажно, поскольку институт семьи сегодня находится в сложном периоде своей истории. Отказаться от него невозможно, как, впрочем, и возродить в прежних формах, поскольку он является одним из важнейших инструментов формирования личности человека и его социализации.

Что касается российского Семейного кодекса, то сегодня фундаментальное значение для общества имеет тот факт, что он основан на классических семейных ценностях, которые характерны для большинства многонационального населения России.

Но трансформации, происходящие в аксиологическом пространстве современного человека, упрочение позиций индивидуализма и потребительской культуры, культуры наслаждения и удовольствий, жажда атрибутивности успеха и т.п. не обошли стороной и среднестатистического россиянина.

А посему следует констатировать, что, несмотря на определённую консервативность россиян, брачно-семейные отношения последних демонстрируют накопление «специфических практик брачно-семейных взаимодействий», которые требуют своего осмысления в рамках общей теории права с целью дальнейшей правовой регламентации.

Вполне возможно, что в скором времени будет произведено реформирование семейного законодательства РФ, в котором появятся новые нормы, регламентирующие области, прежде не затрагиваемые семейным правом. Также вполне вероятно, что новые аксиологические векторы потребуют коррективов принципов семейного права, что представляет собой более ответственный и серьёзный по своим последствиям шаг, поскольку принципы отрасли права суть не только правовые векторы, но и духовно-нравственные.

Таким образом, роль принципов семейного права, выступающих в качестве основных начал, руководящих векторов, сводится не только к регулированию правоотношений граждан при отсутствии конкретных

норм права, способных разрешить спорную ситуацию, но предполагает духовно-нравственный ориентир, в рамках которого определяются права и обязанности граждан. Принципы семейного права сохраняют внутреннее духовное содержание отрасли, отвечающее духовно-нравственному воспитанию большинства граждан России, их традиционным взглядам на институт семьи. И, следовательно, в начале XXI века принципы своим содержанием способствуют сохранению традиционного формата российской семьи и сохранению семейных традиций.

### **Библиографический список**

1. Бердяев, Н.А. О назначении человека [Текст] / Н. Бердяев. – Москва: Республика, 1993. – 383 с.
2. Бутова, Е.В. Правовое и духовно-нравственное содержание принципа приоритета семейного воспитания в российском праве [Текст] / Е.В. Бутова // Семейное и жилищное право. – 2020. – №6. – С. 3–6.
3. Ильин, И.А. Путь к очевидности [Текст] / И. Ильин. – Москва: Республика, 1993. – 430 с.
4. Мерзлякова, И.С. К вопросу о несовершенстве семейного законодательства Российской Федерации [Текст] / И.С. Мерзлякова // Государственная власть и местное самоуправление. – 2020. – №12. – С. 10–16.
5. Распоряжение Правительства РФ от 25 августа 2014 г. № 1618-р «Об утверждении Концепции государственной семейной политики в РФ на период до 2025 года» [Электронный ресурс] // СПС «КонсультантПлюс».
6. Семейный кодекс РФ [Электронный ресурс] // СПС КонсультантПлюс.

***Е.Н. Мокшина***

Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарева  
(г. Саранск)

## **РЕЛИКТЫ ДОХРИСТИАНСКИХ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ СУЖЕТОВ В ОБЯДОВЫХ ТРАДИЦИЯХ МОРДВЫ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ**

Современная обрядовая жизнь мордовского народа в целом мало чем отличается от издавна живущего по соседству русского населения, особенно в городах. И это не случайно, ибо русские и мордва живут бок о бок уже много веков. Но все же в жизнедеятельности мордовского

народа, в его обрядности, особенно в сельской местности, до сих пор сохраняются, хотя, конечно и не в чистом виде, некоторые элементы, входящие к языческим традициям.

Как известно, мордва очень медленно расставалась со своими традиционными верованиями и обрядами. Они прочно бытовали в народе, в сознании каждого мордвина, передаваясь из поколения в поколение, веками хранились в народной памяти. И даже христианскую религию она воспринимала не в чистом виде, а адаптируя в соответствии с местными традициями. Возник мордовский вариант русского православия, в котором дохристианские верования и обряды мордвы в значительной степени синтезировались с русским бытовым православием. Мордовские крестьяне были далеки от абстрактной и малопонятной им церковной догматики. В своем «бытовом православии» они соединяли образы и обряды христианской религии с дохристианскими традиционными образами и обрядами, поскольку последние органичнее вписывались в трудовую деятельность земледельца, верившего не только в бога, но и в предков, в «нечистую» и «неведомую силу» – в колдунов, ведунов, знахарей. Сами православные святые выступали в мордовском менталитете как покровители и помощники в повседневных нуждах народа, крестьян, обращавшихся к ним с молитвами от социальных и стихийных бед, о даровании исцеления и успехов в хозяйстве, в общинной, семейной и личной жизни [4; 5].

Будучи существенной сферой народной культуры, обряды и праздники имели не только ритуальный, религиозно-магический смысл. Обладая своеобразным, веками формировавшимся этосом, они разнообразили и скрашивали крестьянскую жизнь с ее тяжелым и монотонным физическим трудом, задавали ей соответствующую ритмику, выступали одной из существенных форм инфосвязей, важным каналом трансляции культурного наследия, инструментом этнической стабилизации и консолидации. На протяжении XIX и XX вв. многие традиционные крестьянские праздники и обряды постепенно утрачивали былое ритуальное значение, роль своеобразного производственного календаря – регулятора трудовых процессов, принимая игровой характер, становясь развлечением, забавой. Их участники порой уже не могли объяснить первоначального смысла исполняемых ими «действ», обычно ссылаясь на старину, что де так поступали предки. Упрощался и сам обряд, забывались молитвы, обрядовые плачи, песни, заговоры и заклинания. В сравнении с прошлым сокращалось и число традиционных производственных праздников, многие из которых в новых условиях трансформировались в

праздники встречи Нового года, проводов зимы, встречи весны, первой борозды, лета, нового урожая и др.

А какое место занимают дохристианские верования и обряды в современной жизни мордвы? Эта проблема на протяжении многих лет изучалась этнографическими экспедициями Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева, а в 1995–2019 гг. нами проводился специальный анкетный опрос сельской мордвы по выявлению характера и уровня ее религиозности, в ходе которого было опрошено более 5 тыс. человек, начиная с 18-летнего возраста.

Жителям обследованных сел был задан вопрос: «Проводятся ли в вашем селе традиционные мордовские моления (*озксы*)?». Все из них ответили на него отрицательно. Однако некоторые из старожилов в ряде сел (Ардатово, Кабаево и Морга Дубенского, Каньгуши и Старый Тештелим Ельниковского, Андреевка и Старое Качаево Большеигнатовского, Большие Ремезенки Чамзинского, Жуковка и Новое Бадиково Zubово-Полянского районов, Кочетовка Инсарского РМ) вспоминали, что в прошлом – в годы их детства и юности, подобные моления иногда проводились. Интересная традиция бытует в ряде поселений Ельниковского района Мордовии (Каньгуши, Старый Тештелим и др.), где ежегодно в середине мая – ближе к июню старые женщины собираются вместе и обходят свои села с иконами, песнями и молитвами, дабы Бог сохранил их от всех невзгод и бедствий – наводнений, засухи, града, смерча, пожара, болезни людей и скота и т.д.

Как рассказывала нам жительница д. Старый Тештелим Имярекова Анастасия Ивановна (1931 г. рожд., уроженка села, бывшая учительница): «Традиция эта уходит в глубь веков, никто уже не помнит, когда она зародилась. Шествие начинается ранним утром в хороший майский день в центральной части деревни на перекрестке дорог. Потом мы обходим ее с внешней стороны, делая остановки у водных источников – колодцев, родников, и вновь возвращаемся в деревню. Кроме икон мы берем с собой в поход также святую воду, ладан, еду, лопату. Ближе к обеду по возвращении в деревню у перекрестка дорог роем в земле ямку и закапываем в нее сырое куриное яйцо, после чего поем молитвы, опрыскиваем все вокруг святой водой, окуриваем ладаном и все вместе садимся есть. Только после этого расходимся по домам. Отец Андрей (местный священник. – *Е.М.*) объясняет нам, что эта традиция не православная, а больше языческая, однако все равно благословляет нас. И надо сказать, в деревне нашей никаких серьезных бедствий и несчастий никогда не было, видимо, Господь нас охраняет». Конечно,



сами участники действия не понимают и не могут объяснить всего смысла происходящего, объясняя все древней традицией и не осознавая того, что сама традиция вероятно восходит к языческим временам, ибо язычество и православие переплелись здесь в единый запутанный клубок [5, с. 244–245].

Так, к примеру, в 2010 г. территорию Среднего Поволжья, в том числе и Мордовию, поразила засуха, практически все лето не было дождей, стояла сильная жара, пожары уничтожали леса и целые села. Во многих сельских поселениях РМ стали проводиться моления о дожде, причем не только в православных храмах, но и по языческой традиции, о чем не раз сообщали в СМИ.

На другой вопрос анкеты «Почитаете ли вы древние мордовские божества Мастораву, Нороваву, Ведяву, Виряву, Кудаву и др.?» – большинство информаторов ответили, что не почитают (в эрзянских селах – 68%, в мокшанских – 75%). Вместе с тем 24% респондентов эрзян и 18% мокшан признались, что почитают их, молятся им наряду с Иисусом Христом. Изредка в некоторых селах среди информаторов очень преклонного возраста встречались и те, кто всю жизнь молится исключительно мордовским богам (1,5%). Как правило, эти люди хорошо знают практически весь пантеон мордовских языческих богов, места их обитания, помнят и некоторые языческие обряды.

Осознавая возрастающую роль религии в современном социуме, лидеры части эрзянского национального движения выдвинули программу возрождения традиционного мордовского язычества, как наиболее приемлемого феномена духовности, соответствующего менталитету мордвы в отличие от православия, которое они считают одним из главных средств русификации. Носителями этой идеи выступали партия «Эрзянь мастор», «Фонд спасения эрзянского языка», Ассоциация эрзянских женщин «Эрзява», а рупором – газета «Эрзянь мастор». Лидеры и активисты этих организаций, приняв сами язычество, заявляли, что его распространение – одна из их политических задач.

По их инициативе в ряде сел Мордовии и соседних регионов, где компактно проживает эрзянское население (в Ульяновской, Оренбургской, Нижегородской областях), начали проводиться языческие моления (*озксы*) с жертвоприношениями дохристианским мордовским богам быков, баранов и овец. Чаще всего озксы устраивались на родине кого-либо из деятелей национальных движений или активистов распространения язычества. Так, не раз они проводились в эрзя-мордовских селах Ташто

Кшуманця Большеигнатовского и Подлесная Тавла Кочкуровского районов Республики Мордовия. На мой взгляд, радетели язычества уделяли его формальной, так сказать, поверхностной стороне больше внимания, чем духовному началу. Озксы нередко транслировались по телевидению, туда приглашались многочисленные гости, в том числе и зарубежные, о них писали в газетах. Все это больше смахивало на рекламу, а не на подлинное религиозное моление, требующее от исполнителей искренности, ибо дело это для верующих святое и выставлять его напоказ не всегда этично.

Немалый общественный резонанс приобрел озкс, проводимый в настоящее время уже неоднократно в середине лета в с. Чукалы Большеигнатовского района Мордовии в силу своего особого исторического статуса. Судя по документам русского делопроизводства, этот озкс имел в прошлом у мордвы значение своеобразного всенародного собрания, проводившегося раз в 40-50 лет. Ныне данный озкс получил название «Раськень Озкс» («Всенародное Моление»). В этом статусе он вновь был проведен 17 июля 1999 года. Традиция возобновилась, и теперь «Раськень Озкс» стал праздноваться регулярно. Наиболее торжественным был «Раськень Озкс» 2004 года. Особую значимость этнопразднику придало участие в нем Главы Республики Мордовия Н. И. Меркушкина. Пожав руки старейшинам, он заявил народу, что «Раськень Озкс» будет отмечаться регулярно как государственный праздник Мордовии. Однако следует отметить, что указанное мероприятие, хотя и носило название «Раськень Озкс», мало походило на подлинное моление, поскольку, как констатировал один из активных его участников Н. И. Аношкин, ставший одним из старейшин, «для двух третей присутствующих это было зрелище, не более» [1].

Последний «Эрзянь Раськень Озкс» («Всеэрзянский Озкс») проводился в с. Чукалы Большеигнатовского района РМ июле 2019 года. На праздник съехались эрзяне из многих регионов России, а также туристы из Санкт-Петербурга, Москвы, Екатеринбурга и других мест. Он проходил по традиционному сценарию: зажжение священной свечи, фольклорно-театрализованное представление, обращение старейшин к эрзянскому богу Нишке, моление, опаживание кургана, хоровод, угощение, выставка народных умельцев. Официальную часть «Раськень Озкс» открыл заместитель председателя Государственного Собрания Республики Мордовия И. Москаев. Он отметил важность события для нашей многонациональной страны, поздравил всех гостей

с праздником и вручил награды тем, кто внес большой вклад в сохранение культуры и традиций эрзян [2].

17 июня 2004 г. был принят Указ Главы Республики Мордовия о проведении национально-фольклорных праздников в Республике Мордовия. «В целях возрождения, сохранения и дальнейшего развития национальных традиций, фольклора, обрядов, ритуалов, национальных видов спорта укрепления межнациональных отношений», Правительству РМ было поручено ежегодно проводить республиканские национально-фольклорные праздники «Акша келу», «Раськень Озкс», «Велень Озкс», «Сабантуй», «День славянской письменности и культуры».

При поддержке организаций, выступающих за возрождение язычества, в Мордовии был создан фольклорно-этнографический ансамбль, названный дохристианским мордовским женским именем «Ламзурь». Он занимается популяризацией ритуала древних озксов и некоторых других традиционных обрядов мордвы. Во многих мордовских селах действуют на базе домов культуры или школ национальные культурно-досуговые центры, которые также занимаются возрождением и популяризацией традиционных обрядов и ритуалов во время проведения некоторых праздников (Троица, Масленица, Рождество, Старый Новый год, Крещение, Пасха и др.) и торжественных мероприятий (юбилей села, свадьба, проводы в армию, выпускной бал у школьников и др.), содержащих в том числе и религиозные элементы, восходящие как к язычеству, так и православию.

Сторонники язычества ведут агитацию за возврат к старой мордовской вере не только посредством проведения озксов и через СМИ. Они сами нередко посещают мордовские села, беседуют с людьми, стремясь убедить их в том, что православие – чужеродная для эрзян религия. Однако такая агитация малоуспешна.

Большинство опрошенных нами сельчан (69% эрзян и 82% мокшан) отрицательно ответило на вопрос «Как вы относитесь к попыткам некоторых представителей интеллигенции, в основном эрзянской, возродить в народе старую мордовскую веру, отказаться от православия, возможно ли это?». Правда, были и такие, кто не возражал против попыток возрождения мордовского язычества (среди них 11% эрзян и 8% мокшан). Остальные респонденты не знали ответа на этот вопрос (20% эрзян и 10% мокшан).

Замечу, что с инициативой возрождения язычества выступает лишь наиболее радикальное крыло эрзянской части национального

движения, мордва-мокша не выдвигает подобных инициатив. А председатель Ассоциации мокшанских женщин «Юрхтава» Н.Н. Кудашова прямо заявила, что «Юрхтава» не декларирует возрождения дохристианской обрядности [3]. Анализ анкет респондентов, высказавшихся за приверженность к старой мордовской вере наряду с христианской, показал, что подавляющее большинство из них – люди старшего поколения, т.е. предпенсионного и пенсионного возраста (82%), остальные принадлежат к среднему поколению (30–50 лет). Основными носителями тех или иных компонентов дохристианской религии и обрядности являются женщины (86%).

Итак, хотя некоторые элементы дохристианских верований и обрядов у части мордвы бытуют поныне, думать всерьез о возвращении мордовского народа к языческой религии в современных условиях не стоит, слишком глубокие и прочные корни пустила в нем православная вера. Это начали осознать и сами организаторы распространения языкачества. Так, Е.В. Четвергов прямо заявил, что большинство собравшихся на озкс воспринимает его не как религиозное моление, а просто как праздник. А вообще-то, языческая вера «была очень интересной» и «мы стремимся вернуть это как часть нашей духовной культуры, чтобы дети знали, люди знали, как молились наши предки, кому они поклонялись, что от них ждали. Вот наша цель» [6, с. 15].

### **Библиографический список**

1. Аношкин, Н.И. Эрзянь мастор [Текст] / Н.И. Аношкин. – Саранск, 2004. – 12 августа.
2. Герасимова И. Народное телевидение Мордовии [Электронный документ] / И. Герасимова, Е. Фролкин. – Саранск, 2019. – 15 июля. – Режим доступа: <https://ntm13.ru/news/v-bolsheignatovskom-sele-chukaly-sostoyalsya-prazdnik-erzyan-rasken-ozks-ili-rodovoe-molenie>.
3. Ивашкин, Н. Юрхтава возвратится с «Юрхтавой» [Текст] / Н. Ивашкин // Известия Мордовии. – Саранск, 1995. – 28 июля.
4. Мокшин, Н.Ф. Митрополит родом с Вада [Текст] / Н.Ф. Мокшин. Е.Н. Мокшина. – Саранск: Красный Октябрь, 2012. – 100 с.
5. Мокшина, Е.Н. Религиозная жизнь мордвы во второй половине XIX – начале XXI века [Текст] / Е.Н. Мокшина. изд. 2-е, доп. и перераб. – Саранск: Красный Октябрь, 2006. – 308 с.
6. Четвергов, Е.В. Та религия была очень интересной [Текст] / Е.В. Четвергов // Вечерний Саранск. – Саранск, 1996. – 25 июля. – С. 15.

**М.Р. Москаленко**

Филиал Удмуртского государственного университета в г. Нижняя Тура

**И.В. Юдин**

Национальный исследовательский университет «МЭИ»

**Е.С. Каргаполова**

Уральский федеральный университет

## **НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИЗУЧЕНИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ В ВУЗОВСКОМ КУРСЕ ИСТОРИИ И ГУМАНИТАРНЫХ ДИСЦИПЛИН**

В современных вузовских курсах истории и ряда других гуманитарных дисциплин традиционное общество изучается достаточно поверхностно (естественно, речь не идет о таких направлениях подготовки, как история, культурология и т.д.). Между тем, существуют интересные, проблемные аспекты изучения традиционализма, которые могут существенно расширить научный кругозор студентов и пригодиться им в будущей профессиональной деятельности. Прежде всего, это вопросы трансформации традиционных социальных институтов духовной сферы общества в настоящее время. В работе мы рассмотрим такие институты, как трудовая этика и отношение учитель-ученик. В последнее время они подверглись достаточно сильной трансформации, и понимание динамики их развития крайне важно для деятельности будущих педагогов, экономистов, руководителей в различных сферах производственной деятельности.

Отметим также, что культура постмодернизма нацеливает на определенное ироническое отношение к традиции [6], и многие ее проявления направлены на разрыв с ценностями традиционализма, что может нарушить социокультурную и историческую преемственность общества. Все это делает актуальными вопросы синтеза традиционных и современных духовных ценностей.

Один из важнейших социальных институтов традиционализма (в духовной сфере общества), которому обязана своим существованием современная цивилизация – это трудовая этика. В большинстве традиционных культур трудолюбие культивировалась как одна из важнейших ценностных норм. Трудовая этика протестантизма, как это по-

казал М. Вебер [2], стала одним из важнейших факторов развития капитализма и современной цивилизации. В буддизме мирянам предлагалось рачительно вести хозяйство, стремиться к материальному благополучию и обеспеченности; богатство расценивалось в качестве законной награды за «праведное поведение» [3]; в чань-буддизме были обязаны трудиться не только миряне, но и монахи. В российской традиционной православной культуре, естественно, культивировался труд (прежде всего, направленный на общественное благо), а также аскетизм и самоограничения. При этом в российской духовной традиции было негативное отношение к личному обогащению, в отличие, например, от протестантизма. Одним из результатов данных процессов стало то, что в различных традиционных культурах была сформированы морально-этические установки, нацеливающие человека на созидательный труд, как для личного, так и общественного блага. В XVIII–XX вв. данные мировоззренческие ценности, в сочетании с научно-техническими изобретениями Нового времени и созданием механизмов интеграции науки и производства, позволили построить индустриальное общество, а затем и начать переход к постиндустриализму. Как в основе движения «стахановцев» и передовиков производства в СССР, так и в идеалах успешного человека (прежде всего, в бизнесе) стран Запада большую роль сыграл синтез традиционной трудовой этики с ценностями личного успеха, активно развивавшимися в массовом сознании в индустриальную эпоху.

Между тем, в 1970-е гг., как в СССР, так и на Западе, трудовая этика начинает размываться. В СССР это было связано с низкой материальной заинтересованностью части работников в результатах труда и распространением в ряде сфер уравниловки в оплате (отметим, что это достаточно сложные социально-экономические феномены, требующие всестороннего, системного изучения, и недопустимо их упрощенное толкование и изображение в карикатурном виде, как это зачастую делает современная либеральная публицистика); развитием теневой экономики; разочарованием в идеалах социальной справедливости (поскольку представители правящей элиты часто сами нарушали эти декларируемые ими ценности), и рядом других негативных тенденций. Аналогичные процессы происходили и на Западе, правда, по другим причинам, одной из которых стало

распространение деструктивных форм «массовой культуры», где доминировали эгоистическая мораль и потребительское отношение к обществу, игровое отношение к жизни, предполагающее безответственность, поверхностность чувств и игривость. Культ упорного труда и постоянного совершенствования своих профессиональных и личностных качеств сменился установками на получение удовольствия от жизни, гедонизм. В культуре постмодерна стало распространяться ироничное отношение к традиционным социальным идеалам [6]. В литературе отмечается, что в постмодернистской трудовой этике размываются концепты трудолюбия, преданности делу и формальные признаки профессионального статуса [5, с. 66]. Трудолюбие как принцип традиционной нравственности и профессионализм подвергаются эрозии в постиндустриальном обществе, а в этике труда возникли серьезные проблемы [1]; труд начинает противопоставляться творчеству, инноваторству. Между тем, реализация практически в любой творческой сфере предполагает высокую степень работоспособности, самодисциплины, ответственности, но современная культура не ориентирует молодежь на воспитание данных качеств.

Размывание трудовой этики находится в тесной взаимосвязи с рядом других негативных социально-психологических тенденций современности. Например, проблемой инфантилизации молодежи, отмечаемой в литературе [7], а также формировании потребительского отношения к жизни, снижении социальной ответственности у современных студентов.

Поэтому изучение феномена трудовой этики традиционных обществ и ее трансформация в современную эпоху очень важны, в особенности для студентов управленческих и педагогических направлений подготовки. Как сочетать лучшие качества традиционной трудовой этики с современными тенденциями развития творчества и креативности в профессиональном мышлении? Какие культурные и педагогические механизмы формирования ответственного отношения к результатам труда следует применять и творчески развивать в современных условиях, на различных уровнях общего и профессионального образования? Как в этом может помочь опыт традиционных обществ?

Процесс размывания традиционной трудовой этики тесно связан с определенными ценностными установками, транслируемыми массовой культурой: пропаганда легкой наживы, индивидуализма, примитивных ду-

ховных запросов и т.д. Это не нацеливает учащихся на упорное систематическое овладение знаниями и препятствует развитию мотивации к получению профессионального образования, прежде всего, высшего. В данном плане ситуация значительно хуже, чем во времена СССР, где при поддержке государства велось широкое распространение классической, элитарной культуры. Приобщение к данному типу культуры, во-первых, нацеливало человека на умение анализировать и воспринимать сложные духовные категории и развивало абстрактное мышление, во-вторых, вырабатывало соответствующие морально-нравственные качества, способствующие освоению профессий с высокими этическими требованиями к деятельности (врач, управленец и т.д.). Выпускник вуза во времена СССР отличался, в частности, достаточно высокими культурными запросами и стремлением к нормам и ценностям элитарной, «классической» культуры, что способствовало развитию в нем гуманистических начал. Среди современного студенчества большим влиянием пользуется массовая культура, которая ведет к дегуманизации и упрощенно-потребительскому отношению к жизни. Это крайне негативно сказывается на самой духовной атмосфере вузов, отсутствии у значительной части студентов элементарных норм вежливости в поведении (услышать мат от студентов в стенах вуза сейчас обыденное явление, что было крайне редко при СССР), и, естественно, оказывает серьезное негативное влияние на качество профессионального образования. Требуются серьезные системные мероприятия по повышению культурного уровня учащихся. В противном случае речь может идти об утрате одной из важнейших функций классического университета – приобщению учащихся к элитарной культуре, несению в массы ценностей гуманизма.

Отсюда следует важность изучения со студентами и такого социального института образовательной системы, как отношение учитель-ученик, поскольку именно в детском и юношеском возрасте закладываются основы личностных и профессиональных качеств. Данные отношения предполагают многоаспектное взаимодействие в силу того, что преподаватель, помимо передачи знания по конкретному предмету, также осуществляет и процесс социализации учащихся, и в силу специфики взаимоотношений должен оказывать на них воспитательное воздействие, формируя социально значимые качества.



Большинству традиционных обществ было свойственно почитание учителя как человека, обладающего важным знанием (которое часто сакрализировалось) и несущего образцы высоко нравственного поведения. При переходе к индустриальной цивилизации и создании системы массового школьного образования социальный статус профессии учителя также оставался высоким. *Теперь преподаватель становился не только образцом поведения гражданина, но и нес ученикам знания и ценности научного мышления и мировоззрения (начиная с эпохи Просвещения, культ знаний и науки начинает транслироваться в массы), без усвоения которых школьнику сложно успешно пройти процесс социализации и получить образование, дающее доступ к престижной профессии или карьере.*

*Важным становится воспитание в учениках дисциплины, ответственности, умения распоряжаться временем для выполнения заданий, без которых ему сложно в будущем выполнять функции индустриального работника, солдата, служащего. Появляются новые требования к педагогической культуре учителя. Достаточно широкую известность в педагогической публицистике получил рассказ о посещении школы прусским монархом Фридрихом Великим: когда тот зашел на урок, учитель всего лишь кивнул головой и продолжил занятие, что было очень непочтительно и дерзко по отношению к главе государства. Но, как только занятие закончилось, и дети ушли, педагог низко поклонился королю и сказал: «Извините мою грубость, Ваше Величество, но если бы дети узнали, что есть кто-то главнее меня, с ними не было бы никакого сладу». И король понял учителя и поблагодарил его. Естественно, что достоверность данного факта подтвердить сложно; подобные эпизоды, даже если они и были в действительности, достаточно быстро обрастали слухами и легендами, но, тем не менее, он косвенно отражает социальное положение учителя в Пруссии тех времен.*

В СССР (где в основе государственной идеологии лежали такие классические ценности традиционного общества, как коллективизм, стремление к социальному равенству и др., которые, в сочетании с культом науки и рядом других ценностей Просвещения, и породили неповторимую советскую цивилизацию) это дополнялось рядом факторов.

*Во-первых*, достаточно серьезное воспитательное воздействие оказывала идеология, которая провозглашала основными чертами советского человека честность, чувство патриотизма и гражданственности, служение Родине. Эти лозунги, разумеется, не всегда совпадали с действительностью, но признавались как общезначимые социальные идеалы. Естественно, что имидж учителя и его манера поведения должны были давать образец данного идеала (что дисциплинировало как педагогов, так и учеников и задавало определенные моральные стандарты). *Во-вторых*, в обществе сохранялись черты традиционного сознания с его уважением к учителю как носителю знания, научной культуры и высоких нравственных качеств, а социальный статус и авторитет в обществе педагога и преподавателя вуза был достаточно высоким. В настоящее время воспоминания об этих временах вызывают у педагогических работников со стажем чаще всего ностальгию.

В настоящее время можно говорить о понижении социального статуса педагогического работника по сравнению с временами традиционного и индустриального общества. Это ведет к ухудшению качества образования, недостаткам в процессе социализации школьников. Как показывает опыт, подобное явление характерно не только для России, но и для ряда развитых стран. Например, в публицистике отмечается, как учителя в Англии подвергаются травле и преследованиям со стороны школьников [4]. И это происходит в развитой стране, позиционирующей себя как следующую лучшим традициям в духовной сфере общества и славящейся качественным образованием!

Поэтому одна из задач, стоящих перед современным обществом – возрождение традиционно высокого статуса учителя, преподавателя, научного работника, без чего современной цивилизации угрожает упадок и деградация сначала образовательной, а затем и иных сфер. Высокий статус педагогического работника, уважительное отношение к образованию и научному знанию стали важнейшими факторами, которые способствовали трансформации традиционных обществ в индустриальные, бурному развитию науки и технологий.

В какой степени исторический опыт деятельности социальных институтов традиционализма применим в настоящее время для повышения статуса педагога? Каковы эти механизмы? Ведь отношение к учителю в традиционных обществах регламентировалось не столько правовыми,

сколько моральными нормами. Эти вопросы представляют большой интерес для студентов педагогических и управленческих направлений подготовки, которым в будущем и предстоит работать над развитием системы образования в России, повышения его качества на всех уровнях.

Изучение со студентами социальных институтов трудовой этики и отношений учитель-ученик, их изначальной специфики, которая сформировалась в эпоху традиционализма, важно для формирования у учащихся целого ряда как общекультурных, так и профессиональных компетенций, а также системного видения динамики социокультурных процессов. Исторический опыт функционирования данных институтов духовной сферы общества в традиционную эпоху может быть актуален для их реформирования и развития в современных условиях. Это очень важно для деятельности будущих педагогов, экономистов, менеджеров.

#### **Библиографический список**

1. Беляева, Е.В. Нравственные ценности эпохи постмодерна [Текст] / Е.В. Беляева // *Философия и социальные науки*. – 2010. – № 1. – С. 60–65.
2. Вебер, М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. – 4-е изд. [Текст] / Сост. Ю.Н. Давыдов. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 656 с.
3. Дорофеева, Т.Г., Пугачева, Н.П. Трудовая этика в буддизме [Текст] / Т.Г. Дорофеева, Н.П. Пугачева // *Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки*. – 2014. – № 6–1. – С. 26–28
4. Каждый четвертый учитель в Великобритании подвергается насилию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://news.myseldon.com/ru/news/index/209920158>.
5. Колесниченко, М.Б. Постмодернистский и производственный труд в социологии [Текст] / М.Б. Колесниченко // *Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Прикладная экология. Урбанистика*. – 2014. – № 3. – С. 63–67.
6. Коновалова, О.А. Ироническая стратегия постмодерна в отношении дискурса [Текст] / О.А. Коновалова // *Вестник Кузбасского государственного технического университета*. – 2006. – № 4. – С. 152–155.
7. Савицкая, М.Т. Социальный инфантилизм как проблема российского общества [Текст] / М.Т. Савицкая // *Вестник Российского философского общества*. – 2020. – № 1–2 (91–92). – С. 104–110.

**Д.В. Рыбин**

Санкт-Петербургский институт Всероссийского государственного  
университета юстиции

**КРИЗИС ТРАДИЦИОННОГО ОБЩЕСТВА И БОРЬБА ПРОТИВ ЖЕСТОКОГО  
ОБРАЩЕНИЯ С ДЕТЬМИ В РОССИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ:  
ПРИМЕР ПУБЛИЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ А.Ф. КОНИ**

Личность А.Ф. Кони, его творчество, а также деятельность как прокурора, судьи, сенатора, члена Государственного совета Российской империи наполнена такими центральными идеями как гуманизм и справедливость. Не случайно Кони отдавал должное и культивировал человеколюбивый образ «святого доктора» немецкого происхождения Федора Гааза [7], а индекс цитирования имени Гааза в трудах и речах известного юриста и общественно-политического деятеля чрезвычайно высок. Среди удивительно разнообразных сфер общественных интересов Кони была защита детства, будучи прокурором и судьей он сам лично часто сталкивался с вопиющими фактами жестокого обращения с детьми. Кроме того, Кони по роду своей практической деятельности юриста и научной работы обобщал и анализировал российскую и зарубежную судебную практику, поэтому хорошо был осведомлен по данному вопросу. Среди большого количества отечественных и зарубежных научных публикаций по Кони отдельных работ, к сожалению, по рассматриваемой теме найти не удалось.

Наивысший интерес к детской проблеме А.Ф. Кони проявил в конце XIX века. Причины, предположительно состояли в повышенной общественной активности Анатолия Фёдоровича, а также в накопившемся объеме данных по уголовным делам по преступлениям в отношении несовершеннолетних, которые сенатор стремился донести до широкой публики. Первый большой очерк о преследованиях детей наш юрист составил при подготовке программной статьи «Задачи трудовой помощи», изданной при выходе первого номера журнала «Трудовая помощь» (ноябрь 1897 г.) [4].

В дальнейшем размышляя о детских проблемах Анатолий Фёдорович регулярно пополнял свой «кейс», дополнял и расширял материал. В 1900-х годах сенатор подготовил обширную статью «Этика публичных мероприятий», которую он долго дорабатывал не торопился опубликовать. Публикация «Нравственность и общественная жестокость» состоя-

лась только в 1922 году в малоизвестном журнале *Артельное дело* [6]. Почти половина статьи была посвящена примерам и формам насилия над детьми. Часть материалов о терроре в отношении детей не вошла в состав упомянутой статьи и сохранилась в архиве в виде второй неопубликованной части работы «Заметки о жестоком обращении с детьми» [1].

Сенатор решительно возлагал на общество охрану детей, защиту их от растлевающих душу и разрушающих тело воздействий, причем он подчеркивал, что это одна из самых святых и первоочередных задач социума [4, с. 7]. Гуманист подчеркивал чрезвычайно важное значение развития личности в детском возрасте (впечатления, чувства, эмоции), которые позже бессознательно детерминируют поведение, поступки взрослого человека. Ученый, на основании судебной практики фиксировал, многообразие форм насилия над детьми. В частности, Кони обращал внимание, что ребенок находился в зоне риска не только в том случае, когда он сирота или по каким-то причинам был отвергнут семьей, но зачастую, когда ребенок страдал от жестокого обращения в самой семье, также жертвами бездушного обращения были как родные, так и чужие дети. В XIX веке распространенным явлением была практика, когда бедная семья отдавала ребенка «мастеру» для обучения какому-либо ремеслу или в наем к «деловому человеку» (патрону). В конце 80-х годов XIX века только в Москве было 8 000 ремесленных заведений, в которых использовался труд 80 000 детей! [8, с. 84]. Кроме того, во второй половине XIX в. – начале XX в. земства среди прочего могли раздавать подкидышей за доплату или без нее в крестьянские или городские семьи [3, с. 21–22]. В последних случаях, опираясь на судебную практику, Кони указывал на довольно частое жестокое или даже бесчеловечное обращение с детьми. Он приводил примеры, когда из-за извлечения прибыли детей заставляли выполнять непосильную для молодого организма физическую работу, и они умирали (например, крестьянин Тюрин), подвергали разнообразным садистским испытаниям в целях их наказания (например, купец Елагин) и использовали для осуществления плотских извращений, то есть умышленно развращали нравственность ребенка [5, с. 88–89]. Тяжелые условия труда, редкие часы отдыха, плохое питание, грубое и жестокое обращение с детьми в ремесленных мастерских нашли свое отражение в художественной литературе того периода (рассказы А.П. Чехова «Ванька», «Спать хочется» и пр.).

Кони, опираясь на свои наблюдения из судебной практики, утверждал, что насилие в семье над ребенком чаще происходило в благопо-

лучных семьях, в них же с «внешним лоском полуобразования», по мнению судебного деятеля, совершались самые вопиющие случаи издевательств над детьми [4, с. 8]. Вызывает интерес еще одно наблюдение Кони, он, ссылаясь на судебную статистику утверждал, что простые по своему общественному положению люди (прислуга, дворники, квартиранты и др.) чаще обращались в правоохранительные органы с сообщениями о фактах истязания детей и ходатайством о заступничестве о них, нежели «культурные лица» [5, с. 89]. Кони фиксировал в разных сферах российского общества медленное, но несомненное расширение гуманистических начал, но с сожалением отмечал, что эта тенденция почти совсем не коснулась защиты детства [4, с. 8]. Гуманист обращал внимание на конкретные уголовные дела, когда люди демонстрировали равнодушные и не обращали внимание на крики истязуемого ребенка. Здесь Кони предстает сторонником активной гражданской позиции населения и необходимости надлежащего реагирования на такие факты путем сообщения в полицию.

Кони фиксировал широту и многообразие способов жестокого обращения с детьми в современной ему России, отмечал изобретательность мучителей и изуверов. Среди способов издевательств над детьми, которые находили отражение в судебной практике, гуманист приводил примеры актов насилия: побои, сечение, постанова на колени на крупную соль, на мелкие обломки разбитой тарелки, ограничение свободы в отхожем месте, стояние босиком на холодном полу, удержание в ванне с ледяной водой, удушение шнурками до невозможности дышать и потери голоса, удушение подушкой, принуждение поесть свою рвоту, а также свои и собачьи испражнения и многое другое [5, с. 90]. Последствиями таких издевательств над детьми были нередко летальные исходы, самоубийства, тяжкий и средний вред здоровью, психологические травмы и девиации. По данным известного дореволюционного ученого, специалиста по самоубийствам Ф.Х. Тереховко видное место в мотивах детских суицидов в рассматриваемый период занимало жестокое обращение с детьми, как родителей, так особенно хозяев, у которых они находились на обучении ремеслу. Он приводит данные, о том, что в Санкт-Петербурге причиной детских самоубийств был мотив «жестокое обращение» в 40 % случаях [9, с. 253]. Кроме того, вчерашние жертвы через некоторое время сами становились мучителями и палачами (любимым образом Кони были четыре картины У. Хогарта «Четыре степени жестокости», отражающие деградацию личности). Жертвы детского насилия были физически и нравственно деформированы, не были неспособны к

нормальному труду и нередко сами совершали преступления и пополняли контингент исправительных учреждений.

Вновь Кони обращал внимание на социальный портрет лиц, совершавших преступления против детей. Он отмечал, что это, как правило, люди с нормальным достатком и социальным положением в обществе – чиновники, врачи, военнослужащие, дворяне и их жены. По данным Кони они оправдывали свои деяния целью воспитания и исправления подрастающего поколения [5, с. 90]. Гуманист негодовал на «врача с громким именем», который поддерживал применение телесных наказаний в отношении детей, как один из педагогических приемов. И, действительно, в российском обществе на рубеже XIX – начала XX вв. было распространено убеждение в необходимости строгости в отношении детей, выражающееся в физических наказаниях [9, с. 254].

Жестокое обращение с детьми Кони фиксировал в благотворительных детских приютах, в попустительстве которых он обвинял светских покровительниц, называя их «акробатами благотворительности». У последних, по его мнению, сочеталось властолюбие с корыстолюбием, и они предоставляли простор для действий заведующих таких приютов, в которых творилось насилие над детьми. По данным Кони «Общество трудовой помощи» неоднократно требовало прекратить работу частных домов трудолюбия, в которых жестоко обращались с детьми [5, с. 91].

Отдельным видом жестокого обращения с детьми в рассматриваемый период в России была отдача их в «цирковых артистов», в эту низшую категорию попадали, как правило, сироты, дети бедных родителей и самих цирковых артистов. Как правило, дети в цирке или балагане работали «каучуковыми людьми», маленькими клоунами, певцами и плясунами под шарманку. Правовед-гуманист обращал внимание, что дети в балаганах вынуждены были терпеть побои, издевательства, а также каждый день рисковали своим здоровьем и жизнью для увеселения публики, выполняя акробатические упражнения на высоте и прочие опасные трюки [4, с. 11].

Наиболее ужасным видом эксплуатации детей было вовлечение их в профессиональное нищенство. В данном ремесле важно было вызвать сострадание и сочувствие в прохожих и, конечно, дети, а еще с физическими дефектами (уродствами) представляли для организаторов этой индустрии особый нездоровый интерес. Кони вспоминал дело нищих Кондрашовых и семейства Коцюбинских, которые намеренно уродовали детей (ломали руки, уродовали пальцы), а после выпускали на

так называемые заработки [5, с. 92]. В России, впрочем, как в странах Западной Европы процветала продажа детей для занятий профессиональным нищенством. В петербургских притонах такие дети назывались «родимчиками», чем более жалкий и болезненный вид они имели, тем в большую сумму они оценивались [8, с. 91].

Правовед-гуманист также решительно боролся против вовлечения несовершеннолетних в занятие проституцией, число последних в Российской империи достигало 30 %, а 10 % «жриц любви» стали заниматься «продажной любовью» с 12 лет [2, с. 20]! Особое внимание Кони старался привлечь к положению женской прислуги, по его данным 45 % проституток были в прошлом служанками. Последние были очень молоды, во всех отношениях беззащитны и не обладали жизненным опытом. Например, по переписи населения 1892 года в Одессе среди женской прислуги состояли 3 шестилетних и 200 не достигших десятилетнего возраста девочки [5, с. 124].

Кони признавал несовершенство действующего в тот период времени отечественного законодательства, в том числе уголовного, в части защиты детей от аморальных родителей. Правовед-гуманист констатировал, что закон в Российской империи выполнял лишь карательную функцию в отношении таких матерей и отцов, а от законодательства требовалась еще реализация предупредительной функции. Здесь Кони продемонстрировал свою осведомленность в законодательстве зарубежных государств и предлагал заимствовать ряд норм. Так, он приводил пример французской организации «Союз в защиту угнетаемого детства», члены которого имели право входа во все помещения, где находились маленькие страдальцы. Такая возможность, предоставленная членам российских соответствующих общественных организаций, по его мнению, предотвратила бы гибель жизней, сберегла бы здоровье и душевную чистоту многих несовершеннолетних [4, с. 9]. Кони ссылаясь также на английское и бельгийское законодательство, в котором были предусмотрены процедуры лишения прав родителей и опекунов, возможности изъятия детей из аморальных семей. Наряду с этим он сожалел, что в современной ему России при возбуждении уголовного дела о жестоком обращении или разращении детей в семье, последние, как правило, оставались жить с родителями [4, с. 10]. Наряду с этим, с грустью, но иронично отмечал Кони, по действующему уголовному закону в случае, если дети православных родителей воспитывались по обрядам другого хри-



стианского вероисповедания, то 190 статья Уложения о наказаниях предписывала отобрать их у последних и отдать православным родственникам или опекунам [10, с. 56].

Кони, безусловно, приветствовал самоорганизацию общества, возникновение общественных организаций, преследующих благотворительные цели. Не являлась здесь исключением борьба против жестокого обращения с детьми. Он был сторонником объединения сил государства и общества в борьбе с этим социальным злом. Гуманист ссылался на позитивный зарубежный опыт работы обществ защиты детей. По приводимым им данным за 10 лет (1890–1900 гг.) английское общество заступилось за 25500 своих малолетних клиентов, которые подверглись насилию, помогло 63000 детям, страдавшим от голода и иных лишений, спасли 12500 человек от родителей, заставлявших их просить милостыню и 4500 девочек, отправляемых на занятие проституцией, а также заступилось за 3200 несовершеннолетних ребят, которые развлекали публику в цирках, балаганах и тавернах [5, с. 93]. Кони охотно сотрудничал с благотворительными организациями и всячески поддерживал их – «Общество попечения о молодых девицах», «Российское общество защиты женщин в борьбе с проституцией», «Общество трудовой помощи», «Благотворительное общество Министерства юстиции Российской империи», «Общество попечения о семьях ссыльнокаторжных» (в последних двух Кони был почетным членом) и другие. Правовед-гуманист выступал за расширение прав общественных организаций, в том числе за общественный контроль над детскими приютами.

На рубеже XIX–XX вв. жестокое обращение с детьми представляло собой острую и нерешенную социальную проблему российского общества. Процветала торговля детьми для вовлечения их в работу «профессиональными нищими», распространена была детская проституция, детский труд бесчеловечно, аморально эксплуатировался в ремесленных мастерских, цирках, балаганах и др.

Кони, как известный судебный и общественный деятель, внес свою лепту в борьбу против жестокого обращения с детьми. Правовед-гуманист обобщил личный опыт прокурора и судьи, а также изучил законодательство и судебную практику Российской империи и Западной Европы по этой проблеме. Кони сформулировал и предложил ряд мер по борьбе с жестоким обращением с детьми, последние были связаны с усовершенствованием уголовного законодательства империи, расширением прав обще-

ственных организаций по защите детства, расширением частной и общественной благотворительности, а также с формированием устойчивого нетерпимого отношения в обществе к подобному рода явлениям.

Кони был сторонником широкого участия общественных институтов в борьбе с социально-психологическими деформациями российского общества. Он справедливо полагал, что при привлечении общественных организаций усилия государственной власти по борьбе с жестоким обращением с детьми будут значительно эффективней. В этой связи Кони был большим другом общественных (благотворительных) организаций, активно с ними сотрудничал и поддерживал их.

Распад традиционного общества привел к росту насилия над детьми. Конечно, такое насилие было распространено и раньше, но наличие общественных структур, контролирующих психологическое состояние общества, в определенной степени, сдерживало его распространение. С уменьшением контроля насилие «освободилось». В новом мире на первый план защитников детей стали выступать новые организации – общественные и государственные (юстиция).

Несмотря на немногочисленность, небольшой объем и, на первый взгляд, публицистичность работ Кони, посвященных защите детства, их отличает научный подход. Выводы в них оригинальны, убедительны и основательно аргументированы. На наш взгляд представляется важным, что Кони «открывает лицо» среднестатистического преступника для общественности, убедительно доказывая, что жестокое обращение с детьми происходило в первую очередь отнюдь не в асоциальных семьях бедняков и лиц, страдающих алкоголизмом. Правовед-гуманист отмечал, что данная проблема (особенно в ее крайних проявлениях) характерная для семейств, которые имели нормальный достаток, достойное социальное положение и соответствующее образование. Тем самым Кони, с одной стороны рушил стереотип общественного мнения о состоянии среды, в которой происходило жестокое обращение с детьми, а с другой стороны предлагал заинтересованной публике шире взглянуть на причины, субъектов и условия, в которых совершались эти преступления. Безусловно, последнее обстоятельство позволяло более резко настроить фокус общественного мнения, точно сконцентрировать усилия органов государственной власти, благотворительных организаций и всех заинтересованных субъектов, боровшихся против жестокого обращения с детьми.

**Библиографический список**

1. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ), ф. 564, оп. 1, д. 179.
2. ГАРФ. Ф. 564. Оп. 1. Д. 180.
3. Зайцев, В.С. Земские учреждения и подкидыши в конце XIX века [Текст] / В.С. Зайцев / Вестник Ленинградского государственного университета (ЛГУ) имени А.С. Пушкина. Серия: История. – 2008. – №2/8. – С. 20–33.
4. Кони, А.Ф. Задачи трудовой помощи. Из журнала «Трудовая помощь» (ноябрь 1897 г.). [Текст] / А.Ф. Кони. – СПб, 1897. – С. 7–11.
5. Кони, А.Ф. Исследования в гуманитарной сфере. / ред.-сост. и авт. вступ. ст. А.Я. Кодинцев, Д.В. Рыбин, Н.Н. Штыкова; Всерос. гос. ун-т юстиции (РПА Минюста России). С.-Петербур. ин-т (фил.). – СПб.: С-Петербур. ин-т (фил.) ВГУЮ (РПА Минюста России), 2020. – 304 с.
6. Кони, А.Ф. Нравственность и общественная жестокость [Текст] / А.Ф. Кони / Артельное дело. – 1922. – № 5–8. – С. 5–11.
7. Кони, А.Ф. Собрание сочинений в восьми томах. Федор Петрович Гааз. [Текст] / А.Ф. Кони. – М.: Юридическая литература, 1968. – С. 288–422.
8. Левенстим, А.А. Жгучие вопросы из практики защиты детей [Текст] / А.А. Левенстим / Вопросы права. – 1901. – №8. – С. 84–91.
9. Тереховко, Ф.Х. К вопросу о самоубийствах в Санкт-Петербурге за двадцатилетний период (1881–1900 гг.) [Текст]: дисс... докт. мед. наук. / Ф.Х. Тереховко. – Гатчина, 1903.
10. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных. С разъяснениями по решениям кассационных департаментов Правительствующего Сената. – СПб., 1869.

**М.И. Святкин**

Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва (г. Саранск)

**ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ МОРДВЫ,  
СВЯЗАННОЙ С ЖИЛИЩНО-ПОСЕЛЕНЧЕСКИМ КОМПЛЕКСОМ,  
В XIX–XXI вв.**

На протяжении многовековой истории мордовского народа жилище, традиционные постройки и поселения занимали важное место в традиционной материальной и духовной культуре. Жилищно-надворный комплекс являлся важным этническим компонентом родильной, свадебной, похоронно-поминальной обрядности. Следует отметить, что традиционные постройки не только являлись местом проведения многих

молений, но и сами часто имели своих божественных покровителей и наделялись духовными качествами.

Одним из первых упоминаний о поселениях и жилищах мордвы является сообщение арабского географа X века Ибн – Русте. Он отмечает, что среди мордвы в это время наиболее распространенным был земляночный вид жилища. Крышу делали из дерева и накидывали на нее землю [7]. Ценные сведения об особенностях мордовских жилищ и поселений содержатся в отчетах о путешествии Платона Карпини и Виллема Рубрук [12].

В XVI веке весомый вклад в изучение материальной и духовной культуры внес австрийский дипломат Сигизмунд Герберштейн. В работе «Записки о Московитских делах» автор сообщает, что наиболее распространенным среди мордвы был рассеянный тип застройки поселений [2].

В XVIII веке с началом преобразований Петра I увеличивается интерес к традиционной культуре народов, проживавших на территории Российской империи. Был открыт музей Кунсткамера, в который привозили предметы быта, утварь, традиционную одежду, а также элементы жилищ. С целью более глубокого изучения традиционной материальной и духовной культуры народов Российской империи было организовано несколько академических экспедиций. Участниками этих экспедиций П. С. Палласом [11], И. И. Лепехиным [6], Н. П. Рычковым [4], И. П. Фальком [5] был собран ценный этнографический материал. В отчетах исследователей подробно описана традиционная культура мордвы, а также уделяется внимание изучению особенностей поселений и жилищ мордвы. Ученые отмечают, что наиболее распространенным видом жилища среди мордвы была курная изба. При этом устройство и убранство жилища было тесно связаны и схожи с русской избой.

С созданием в 1878 году Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете увеличивается количество научных работ, публикаций в области этнографии. Одним из активных членов данного общества был Н. Н. Харузин [13]. Этнограф уделяет внимание изучению поселений и жилищ многих финно-угорских народов, в том числе мордвы. По мнению ученого, первоначальным видом мордовского жилища являлась наземная постройка схожая по устройству с шалашом. Следует отметить, что с данным мнением были согласны не все исследователи, в связи с тем, что в условиях умеренного климата сложно было пережить холодную зиму в подобной постройке.

Ценные сведения о поселениях и жилищах мордвы оставил финский исследователь Аксель Гейкель. Ученый изучил особенности

жилища марийцев, мордвы, эстонцев и финнов. Автор уделяет внимание эволюции и развитию финно-угорских жилищ на протяжении истории, а также выделяет схожие и отличительные черты в устройстве и планировке.

Таким образом, поселение и жилище мордвы являлись объектами изучения многих исследователей. В настоящее время проблема изучения поселений и жилищ мордвы остается актуальной [8; 9; 10].

Тесное взаимодействие мордовского народа с другими финно-угорскими, тюркскими и славянскими народами отразилось на культуре и образе жизни этноса. Так, например, можно заметить в традиционной обрядности мордвы и марийцев много схожих элементов. Принадлежность двух этносов к волжской группе финно-угорских народов, близкое географическое соседство в определенной степени объясняют данное явление. Одним из наиболее ярких моментов, подтверждающих близость двух этносов, является обрядность, сопровождающая процесс строительства дома.

В мордовской мифологии жилище и традиционные постройки часто имели своих божественных покровителей. Так, например, божеством, оберегающим дом являлась Кудава или Кудатя. Периодически, чтобы задобрить этих божеств, проводили моления, на которых просили члены семьи благополучия, счастья и достатка. Считалось, что Кудава обитает в переднем углу избы, а Кудатя – под печью, поэтому обычно в этих местах им оставляли жертвенную пищу.

Закладке и строительству жилища уделялось большое внимание. Старались выбирать место, на котором ранее не было строений и пожаров. Люди верили, что, если построить дом на месте сгоревшего, то возможно новый может сгореть либо это может стать причиной семейных бед. Дом старшему сыну обычно строили рядом с родительским. Предпочтение уделялось хорошо освещенным, ровным и плодородным участкам.

В качестве строительного материала при возведении домов чаще использовали хвойные породы деревьев: сосну и ель. Лес обычно рубили в конце ноября – начале декабря. Использовали «сырое» дерево, так как его легче рубить, а после высыхания конструкция становилась прочнее. Перед закладкой первого венца строители читали молитву «Живые помощи». Под первый ряд бревен клали монеты, чтобы в новом доме всегда было благополучие и достаток.

Торжественным событием являлось окончание строительства дома. В этот день совершалось празднество, приглашались родственники, друзья, односельчане. Хозяева расплачивались с плотниками, иногда дарили небольшие подарки: платки либо продукты. Дома строили как с помощью помочан на добровольной, безвозмездной основе, так и привлекали активно отходников и плотницкие бригады. С плотническим промыслом мордва была знакома с глубокого детства, так как, начиная с малых лет помогая родителям, ребята знакомились со строительным ремеслом [7, с. 194].

В связи с тем, что ранее крыши крылись преимущественно соломой, требовалось защитить ее от ураганов и сильных ветров. С этой целью рядом с избой сажали деревья. Предпочтение уделялось иве, березе и липе. При этом, следует отметить, что ель неохотно сажали либо даже старались вообще вырубать ее, если она росла рядом с жилищем. Считалось, что ель несет отрицательную энергию и приносит в дом беду.

Рождение ребенка всегда являлось торжественным событием в жизни мордовской семьи. Считалось, что в первые дни ребенок подвержен сглазу, поэтому его старались обезопасить и не показывать незнакомым людям. После рождения малыша тщательно мыли в бане и при этом парили венчиком. Мальчиков – дубовым, чтобы вырос сильным и крепким, а девочек – березовым, чтобы стала красивой и здоровой. После мытья ребенка обматывали в рубаху здорового и крепкого человека, чтобы прожил долгую и счастливую жизнь. В первые дни малышу давали два имени, чтобы запутать злого духа. В колыбель подкладывали металлические предметы. Считалось, что это также защищает ребенка от сглаза.

Во многих традиционных обрядах мордвы фигурирует баня. Она являлась не только местом мытья, но и в ней часто проводили магические действия. Покровительницей бани являлась Банява. После мытья оставшуюся воду старались не выбрасывать, а часть оставляли Баняве, чтобы она тоже помылась. Баня тесно связана с родильной, свадебной и похоронно-поминальной обрядностью. Молодые девушки обычно рожали в банях. Повитуха тщательно следила за чистотой и пуповину после рождения ребенка сама прятала. Обычно ее зарывали дома в подполье. Баню строили подальше от дома, чтобы обезопасить жилище от пожара. Чаще ее возводили на приовражной территории рядом с водным источником, чтобы воду не носить издалека. Построить баню могла не каждая

семья из-за нехватки средств, поэтому во многих селениях строили общие бани, либо на несколько семей. Наиболее широко распространенным видом бань являлась «по-черному». Их возводили без трубы. При этом дым выходил через специальное отверстие, сделанное в стене. Во время топки это окошко открывали, а когда баня готова вновь закрывали специальной дощечкой либо брусом. Чтобы не угореть в бане «по-черному», ее нужно было перед мытьем немного проветрить. С целью противопожарной безопасности и сохранения тепла на потолок накидывали землю.

Перед свадебным гуляньем подружки невесты устраивали девичью баню. Каждая девушка приносила несколько полений. Во время мытья в девичьей бане невеста прощалась со своей дозамужней жизнью и оплакивала ее. После этого она благодарила подруг и дарила на память подарки.

После свадебного гулянья в баню либо в амбар отправляли молодых ночевать. На следующий день невесту родственники жениха вели к семейному колодецу. Это событие имело большое смысловое значение. Так как, показывая колодец, родня жениха подтверждала ее принадлежность к их роду.

Похоронно-поминальная обрядность наиболее точно сохраняет свои элементы на протяжении веков. Возможно, это связано со стремлением похоронить и помянуть своего предка по устоявшимся правилам. К покойникам традиционно относились с глубоким почтением и осторожностью. После смерти его мыли в бане, одевали и укладывали на скамью в передний угол.

Важное место в традиционной обрядности мордвы занимало поселение. Так, например, если начиналась засуха, неурожай, падеж скота, эпидемии устраивали общесельские моления. Озксы обычно совершали в священных рощах или на полянах. С собой обязательно приносили жертвенную пищу либо резали быка или барана. Представители от каждого рода обращались к верховному богу и просили помощи.

Первый выгон скота на пастбище являлось важным событием, поэтому в этот день устраивали общесельское моление. Скот прогоняли через ворота, по краям которых стояли люди с иконами. Во время прогона читали молитвы, а скот окропляли святой водой. Следует отметить, что в некоторых эрзя-мордовских селениях свиней не выгоняли. Считалось, что свинья – это грязное животное.

На Троицу в мордовских селениях обычно устраивали гулянья. Дома украшали кленовыми, березовыми и липовыми веточками. В этот день молодежь собиралась в группы и нарядными гуляли и веселись.

Одну из девушек обычно наряжали в весну. Ее украшали веточками деревьев и плели яркий венок. Молодые люди заходили в гости к односельчанам и в своих песнях желали счастья, здоровья и достатка каждой семье. При этом хозяева их одаривали и угощали. В конце праздника компания шла к водному источнику и устраивали гулянье. Девушки бросали свои венки в воду и наблюдали. Если венок не тонул, значит девушка встретит скоро жениха.

Таким образом, жилище, надворные постройки и в целом поселенческий комплекс занимали на протяжении веков важное место в материальной и духовной культуре мордвы. Со временем некоторые традиции изменились либо утратили свое значение, но жилищно-поселенческий комплекс продолжает сохранять свою важную роль в традиционной культуре мордовского народа. Жилище как неотъемлемый компонент этнической жизни приобрело особый символический статус в мировоззрении людей.

#### **Библиографический список**

1. Белицер, В.Н. Обзор мордовских поселений и построек первой половины XX в. в районах смежных с Мордовской АССР [Текст] / В.Н. Белицер // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Вып. 2. – С. 210–249.
2. Герберштейн, с. Записки о Московитских делах [Текст] / С. Герберштейн. – СПб.: издание А. С. Суворина, 1908. – С. 99–100.
3. Горюнова, Е.И. Развитие жилища у мордвы [Текст] / Е.И. Горюнова // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Вып. 2. – С. 127–146.
4. Рычков, Н.П. Журнал или дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства, 1769 и 1770 гг. [Текст] / Н.П. Рычков. – СПб.: Императорская Академия наук, 1770. – 189 с.
5. Фальк, И.П. Записки путешествия академика Фалька [Текст] / И.П. Фальк // Полное собрание ученых путешествий по России. – СПб.: при Императорской Академии наук, 1824. – Т. 6. – 546 с.
6. Лепехин, И.И. Дневные записки путешествия доктора и Академии наук адъюнкта Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства, 1768 и 1769 году [Текст] / И.И. Лепехин. – СПб.: при Императорской Академии наук, 1771. – 376 с.
7. Макушин, Н.П. Современное эрзянское жилище на территории Мордовской АССР [Текст] / Н.П. Макушин // Исследования по материальной культуре мордовского народа. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – Вып. 2. – С. 192–209.



8. Мокшин, Н.Ф. Мордва глазами зарубежных и российских путешественников [Текст] / Н.Ф. Мокшин. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1993. – 240 с.
9. Мокшина, Е.Н., Святкин, М.И. Традиционные хозяйственные надворные постройки мордвы [Текст] / Е.Н. Мокшина, М.И. Святкин // Экономическая история. – 2019. – Т. 15. – № 2. – С. 154–165.
10. Мокшина, Е.Н., Святкин, М.И. Религиозные обряды и праздники мордвы-эрзи, связанные с жилищем и хозяйственными постройками [Текст] / Е.Н. Мокшина, М.И. Святкин // Гуманитарий: актуальные проблемы гуманитарной науки и образования. – 2020. – Т. 20. – № 2. – С. 145–153.
11. Паллас, П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи [Текст] / П.С. Паллас. – СПб.: Императорская Академия наук, 1809. – 657 с.
12. Плано Карпини, Дж., Рубрук, Г. Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука [Текст] / Дж. Плано Карпини, Г. Рубрук; редакция, вступительная статья и примечания Н.П. Шастиной. – М.: Гос. изд-во геогр. лит-ры, 1957. – 272 с.
13. Харузин, Н.Н. Очерк истории жилища у финнов [Текст] / Н.Н. Харузин // Этнографическое обозрение. – М.: Т-во скоропечатни А.А. Левинсон, 1895. – № 1. – 99 с.

***Ю.А. Скорченко***

Луганский государственный университет им. Владимира Даля

## **СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН ПРЕКАРИАТА**

Многие исследователи обращали внимание на проблему социального неравенства, когда 50% общемирового богатства принадлежит «элитному» 1% богатейших людей, а остальному человечеству – лишь около 5% глобального состояния. Это позволило П. Бурдые сделать вывод о том, что идет процесс формирования нового суперкласса – «могильщика буржуазии». И эту роль, вероятно, может исполнить прекариат.

Понятие «прекариат» – неологизм, образованный из двух слов: precarious («нестабильный», «неустойчивый», «негарантированный») и «пролетариат». В некоторых странах он составляет четверть взрослого населения. Характеризуется тремя особенностями: его представители заранее не обеспечены рабочими местами; помимо непосредственной оплаты труда, они не получают дополнительных социальных гарантий в виде пенсий и пособий по безработице; люди, принадлежащие к этому

слою, часто лишены установленных гражданских прав, которые есть у других членов общества. Прекариат растет за счет мигрантов, женщин, учащихся и т. д. [2, с. 316–317].

В числе специалистов, которые затрагивали вопросы прекариата в разных аспектах, можно назвать, прежде всего, П. Бизюкова, А. Давыдова, З. Голенкову, Р. Сеймура, Г. Стэндинга, Ж. Тощенко и др. В то же время следует отметить, что исследованию этой проблемы в ЛДНР еще мало уделяют внимание политологи и социологи. Описывая прекариат как социально-экономическое явление и объясняя происхождение этого определения, исследователи ссылаются, прежде всего, на П. Бурдые («прекариат» – термин, предложенный Бурдые в 1980-х гг.), немецкого социолога У. Бека, английского экономиста и социолога Г. Стэндинга.

Общепризнанным является факт ведения в научный оборот термина «прекариат» профессором социологии Мюнхенского университета У. Беком.

Сегодня в политическом дискурсе можно услышать понятие «буржуазия», а термин «пролетариат» довольно редко. Согласно марксистскому определению, рабочий класс – это совокупность людей, которая зависит от заработной платы и отстранена от собственности на средства производства, поэтому в определенной степени, возможно, говорить о наличии классов и сегодня. Однако, этого недостаточно для описания современной структуры общества, поскольку отношения в сфере производства больше не определяют социальный статус граждан. Для замены понятия «пролетариат» все чаще используется термин «прекариат», определяемый как социальная прослойка с неустойчивым социальным и экономическим положением, временной занятостью (или отсутствием работы). Он формировался постепенно, ведь люди, занятые временной или сезонной работой, были всегда, но как целые группы, количество которых росло и географически распространялось, начали складываться под влиянием идеи политики неолиберализма в 1960–1970-е гг. [4].

Исследованию прекариата как незащищенному и нестабильному общественному слою, продукту социальной маргинализации, главная проблема которого состоит в отсутствии якоря стабильности, Г. Стэндинг посвятил книгу «Прекариат: новый опасный класс» (М.: Ад Маргинем Пресс, 2014). В ней он даже присваивает ему статус «мирового класса» [3, с. 10].

Процесс глобализации – мощный фактор дестабилизации социально-трудовой сферы, снижение роли государства. Глобальная рыночная экономика принесла миллионам людей на планете неуверенность в будущем, и в первую очередь – прекариату. Последний еще не имеет собственного голоса, своей программы, но он уже отдает себе отчет, что является не «ущемленным средним классом» (squeezed middle), не «низшим классом» (underclass) и не «беднейшим рабочим классом» (lower working class) [3, с. 7]. У него уже есть все основания формулировать определенные требования, и они, как это ни парадоксально, не в создании рабочих мест и увеличении видов труда, а в требованиях свободы миграции и определении универсального базового дохода. 1 мая 2001г. в Милане состоялся первый общеевропейский марш мирового прекариата – так называемый «Евро Первоймай».

Г. Стэндинг обратил внимание на то, что старые профсоюзы, исповедовавшие традиции тред-юнионизма (решение проблем «незащищенного труда» за счет увеличения стабильных рабочих мест, долгосрочных гарантий занятости с привлекательными привилегиями), уже не имели того влияния, которое еще инерционно действовало до начала 2000-х гг. Именно глобализационные процессы способствовали преобразованию осознания конкурентно-рыночного курса как европоцентристской интернационализации проблемы: в демонстрациях прекариата все чаще участвуют мигранты и представители гендерных меньшинств [3, с. 10–11], накапливая чувство гнева, грозящего излиться в различные формы протеста.

В условиях диктата глобализированной рыночной экономики, с победой неолиберального курса как общей модели развития, по мнению его представителей – социал-экономистов росло количество людей с незащищенной формой занятости [3, с. 18–19], – прекариата. Он, в отличие от пролетариата, состоящего преимущественно из рабочих с длительной стабильной занятостью, фиксированным рабочим днем и определенными возможностями продвигаться по карьерной лестнице, быть членами профсоюзов, заключать коллективное соглашение с работодателями. Прекариат не имеет этих возможностей и, по мнению Г. Стэндинга, находится в процессе становления [3, с. 20].

Пока в мире существуют старые классы, отмечает Г. Стэндинг, можно выделить семь групп. В социальной иерархии на высокой ступени находится самое богатое меньшинство – элита. За ней следует сариат

со стабильной полной трудовой занятостью, сконцентрированный в большинстве крупных корпораций, правительственных учреждениях и органах государственного управления. За ним – группа «квалифицированных кадров», которая имеет определенные навыки, что позволяет им достаточно зарабатывать и не нуждаться в полной занятости на каком-то одном предприятии. Несколько ниже, с точки зрения получения доходов, находится скелет старого «рабочего класса», количество которого все меньше, а с ним уменьшается и чувство социальной солидарности у промышленных наемных рабочих. Еще ниже – прекариата и рядом с ним – находится большое количество безработных и отдельная группа социально обездоленных, зависимых от подачек общества.

Прекариат обладает классовыми характеристиками, но пока не является классом «для себя», из-за того, что его представители неспособны контролировать технологические силы, с которыми они сталкиваются [3, с. 21, 22, 23, 39]. В отличие от пролетариата, прекариат не имеет отношений общественного договора, обеспечивающего гарантии трудоустройства и определенной лояльности, а без такого договора этот класс (или протокласс [4]) стоит особняком.

В разных странах понятие прекариата имеет неодинаковые оттенки. Так, в Италии прекариат означает больше, чем люди, получающие низкий доход, в Германии этим термином описывают не только временных рабочих, но и безработных, в Великобритании гибкость рынка труда повлекла за собой падение «неквалифицированных» зарплат и распространение неполной занятости.

Процесс прекаризации можно трактовать как распространение многообразных форм нестандартной занятости, как общественное явление, которое связано с увеличением слоя людей, ощущающих шаткость, ненадежность своего социального бытия; прекариат – это экономически активное население, не имеющее возможности реализовать свое право на достойный труд. Общими факторами распространения процесса прекаризации, который трансформирует социальную стратификацию общества, являются: информационная рыночная экономика, неолиберальная идеология, глобализация рынка труда, коммодификации (товаризация, овеществление, превращение в объект купли-продажи) всего.

Дальнейшая социально-экономическая поляризация является основным фактором увеличения количества прекариата, что питает, с од-

ной стороны, протестный потенциал на разных уровнях социальной стратификации. Он способен превратиться в горючую смесь, используемую нечистыми на руку политическими дельцами и финансовыми магнатами в своих корыстных интересах, а с другой – способствует, на наш взгляд, постепенному и пока медленному формированию элементов новой идеи, а затем и идеологии справедливого общества.

Именно прекариат, олицетворяющий наемных работников с ограниченными политическими, гражданскими и социальными правами, с неопределенным будущим и ненадежной профессиональной самоидентификацией, может осознать себя как класс «для себя» и, возможно, исполнить роль пролетариата в будущей социальной революции в случае осознания им собственных интересов, совпадающих с интересами всего общества. История неоднократно доказывала, что это возможно, поскольку существует разница между «классовой детерминацией» и «классовой позицией» [1]. Угроза составляет не только превращение многомиллионного прекариата из «класса в себе» в «класс для себя», что может закончиться «политикой ада», но и отсутствие новой сформированной «политики рая» и представительства этого класса в лице отдельных политиков и неправительственных организаций с определенными программами и стратегиями [3, с. 6].

Проблема прекариата уже осознается как общемировая. Хотя в дискурсе по прекариату раздаются голоса, отрицающие возможность рассмотрения прекариата как новый класс. Так, марксистский публицист Р. Сеймур считает концепцию Стэндинга теоретически недоразвитой, хотя и признает, что определенные важные процессы происходят, в основе которых есть реальный антагонизм, но они наблюдаются уже с ранней индустриальной эры, и изменения в трудовых отношениях не являются такими уж эпохальными. «Ситуацию упрекаемости, естественно сопровождающей финансовое накопление, всегда стремились ограничить лишь самыми низкими классами, насколько это возможно. Однако сейчас она охватывает все более широкие слои общества, поэтому только капиталистический класс и несколько секций среднего класса представляются защищенными от него. Их безопасность оплачена нашей уязвимостью» [1]. Далее Сеймур отмечает, что формируется «индивидуалистический класс с низким уровнем корпоративной лояльности и едва заметной коллективной солидарностью. Именно эти люди стали основой антикапиталистических протестов, студенческих выступлений и т.д.» [1].

Г. Стэндинг предупреждает, что когда прекариат консолидируется, то будет представлять «новый опасный класс», «монстра», которого могут обмануть крайние правые.

Процессом, отрицающим инклюзивность и ведущим к социальной исключительности, является «прекаризация» – трудовые отношения, которые могут быть разорваны работодателем в любой период, дерегулирование трудовых отношений и неполноценная правовая и социальная гарантия занятости. Этот процесс утраты социальной охватывает все большую часть наемных работников. Протестное движение, где главной движущей силой становится прекариат, имеет возможность оформиться в различные организованные и стихийные формы, где прекарии смогут обрести социальную солидарность.

Майдан 2014 – это была революция прекариата. Он в Украине существует во всех крупных городах, и, что важно, не имеет больших региональных различий. Тех, кто еще вне прекариата, уже может беспокоить сам факт его неконтролируемого увеличения.

Прогнозируемое будущее для прекариев, пожалуй, хуже настоящего, поскольку появление «умных» производств сократит доходы от труда. Понятно, что социально-политический эффект от такого экономического прогресса чреват усилением процесса прекаризации как в постиндустриальных странах, так и тех, кто направляется к данной стадии. Само по себе это не может быть основой политической стратегии, однако является частью системы артикуляций, объединяющих трудящихся на борьбу против властного блока. Взять на себя ведущую роль может, по мнению Р. Сеймура, рабочий класс, также страдающий от прекарности, но «наиболее наделенный стратегической подрывной способностью» [1]. Присоединиться к борьбе могут и другие социальные слои и группы. В этом смысле все, не являющиеся представителями финансового или промышленного капитала, имеют возможность быть потенциально опасными.

Следовательно, прекариат становится ведущим социальным слоем. Процесс превращения его в полноценный класс со всеми вытекающими последствиями продолжается; он является продуктом глобализации, социально-экономической нестабильности и одновременно потенциальной угрозой политической стабильности в любом государстве. Исследовать этот феномен надлежит в разных аспектах, поскольку это

чрезмерно широкая проблематика, представляющая интерес для экономистов, социологов, политологов, психологов, правоведов.

### **Библиографический список**

1. Сеймур, Р. Мы все уязвимы: о концепции «прекариата» и ее ложном использовании [Электронный ресурс] / Р. Сеймур // – Режим доступа: <http://commons.com.ua/ru/mi-vsi-vrazlivi-pro-kontsepsiyu> – прекар.
2. Скорченко, Ю.А. Политология. Глоссарий: учеб. пособие [Текст] / авт.- сост. Ю.А. Скорченко. – Луганск: Ноулидж, 2020. – 451 с.
3. Стэндинг, Г. Прекариат: новый опасный класс [Текст] / Г. Стэндинг. – М.: Ад Маргинем, 2014. – 328 с.
4. Тощенко, Ж.Т. Прекариат – новый социальный класс [Текст] / Ж.Т. Тощенко // Социологические исследования. – 2015. – № 6. – С. 3–13.
5. Тощенко, Ж.Т. Прекариат: от протокласса к новому классу. Монография [Текст] / Ж.Т. Тощенко. – М.: Наука, 2018. – 350 с

**В.Н. Якунин**

Тольяттинский государственный университет

## **ВЗАИМООТНОШЕНИЯ СО СВЕТСКОЙ ВЛАСТЬЮ И ОБЩЕСТВОМ, ОСНОВНЫЕ СОБЫТИЯ И ПОВСЕДНЕВНАЯ ЖИЗНЬ САМАРСКОЙ И НОВОКУЙБЫШЕВСКОЙ ЕПАРХИИ В 2019 г.**

Главным событием 2019 года стал визит в Самарскую епархию патриарха Московского и всея Руси Кирилла, который состоялся 27 сентября. Патриарх совершил чин великого освящения собора Софии Премудрости Божией города Самары и Божественную литургию в новоосвященном храме. Патриарх провел совещание с правящими архиереями епархий, входящих в состав Самарской митрополии, и встречу с губернатором Самарской области Д.И. Азаровым [1].

Другим значимым событием 2019 г. стал церковно-государственный форум «Сохранение историко-культурного и духовно-нравственного наследия казачества как фактор народосбережения в России», который прошел в Самаре 7-8 декабря. Форум был организован Приволжским Федеральным округом, Синодальным комитетом Русской Православной Церкви по взаимодействию с казачеством, Волжским войсковым казачьим обществом и Самарской митрополией Русской Православной Церкви. В рамках Форума были обсуждены вопросы взаимодействия

Церкви и казачества, развития духовно-нравственного наследия Победы в Великой Отечественной войне, стратегия народосбережения, разработанная XXIII Всемирным Русским Народным Собором и другие вопросы. В Форуме приняли участие архиереи Самарской митрополии, окружные и отдельные атаманы Волжского войскового казачьего общества, руководители Отделов по взаимодействию с казачеством епархий, расположенных на территории ВВКО, казахи духовники Самарской митрополии, представители казачьих образовательных организаций, общественных организаций, научного сообщества и СМИ [1].

Самарская епархия совместно с Министерством образования и науки Самарской области в 2019 г. организовала проведение областных этапов, ставших традиционными:

- Всероссийского конкурса в области педагогики, воспитания и работы с молодежью «За нравственный подвиг учителя»;
- Международного конкурса детского изобразительного творчества «Красота Божьего мира»;
- Областных школьных Кирилло-Мефодиевских чтений [1].

Основные мероприятия, организованные с участием и при поддержке Правительства Самарской области и муниципальных органов власти в 2019 году:

- курсы повышения квалификации представителей туристических компаний и экскурсоводов по образовательной программе «Теория и методика организации и проведения экскурсий «Православные святые Самарского края»;
- международный фестиваль «Самарское знамя»;
- фестиваль, посвященный Дню славянской письменности и культуры;
- V слет казачьих кадетских классов Самарской области [1].

С участием правящего архиерея в 2019 г. прошли следующие мероприятия: 25 января, в день памяти мученицы Татианы – небесной покровительницы студенчества, митрополит Сергей встретился со студентами Самарского государственного технического университета и Самарского государственного медицинского университета. 11 февраля митрополит Сергей открыл в Самарском епархиальном церковно-историческом музее выставку «140 лет освобождения Болгарии от Османского ига». 15 февраля в Самаре митрополит Сергей принял участие в X зимнем межрегиональном образовательном слёте-



форуме православной молодежи. 21 февраля митрополит Сергей в Самарской православной духовной семинарии встретился с учителями ОПК. 26 февраля митрополит Сергей принял участие в презентации курсов повышения квалификации представителей туристических компаний и экскурсоводов по образовательной программе «Теория и методика организации и проведения экскурсий «Православные святыни Самарского края», которые впервые организованы в Самарской области. 7 марта митрополит Сергей провёл встречу с представительницами Самарского регионального отделения Международной общественной организации «Союз православных женщин». 3 апреля митрополит Сергей открыл православную выставку-ярмарку «Благословенная Самара». 9 апреля митрополит Сергей встретился с активом Самарского регионального отделения Международной общественной организации «Союз православных женщин». На встрече присутствовали представительницы от всех храмов города Самары. 10 апреля митрополит Сергей возглавил рабочую встречу настоятелей храмов города с руководством администрации областного центра в Софийском соборе г. Самары. 20 апреля митрополит Сергей принял участие в церемонии открытия международного благотворительного фестиваля доброго кино «Свет лучезарного ангела». 29 апреля митрополит Сергей поздравил с праздником Пасхи участников и зрителей традиционного пасхального концерта Самарской митрополии в театре оперы и балета. 18 мая митрополит Сергей принял участие в международном фестивале «Самарское знамя». 20 мая состоялось подписание соглашения о сотрудничестве между Самарской епархией и федерацией спортивной борьбы Самарской области. 24 мая митрополит Сергей принял участие в фестивале, посвященном Дню славянской письменности и культуры в детском просветительском центре «Кириллица» города Самары. 17 июня митрополит Сергей возглавил торжественные мероприятия, посвященные очередному выпуску в Самарской православной духовной семинарии. 20 июня в Самарском епархиальном церковно-историческом музее митрополит Сергей открыл выставку израильского фотографа Дафны Таль «Крепкая вера: Православие в Святой земле». 28 июня состоялось подписание соглашения о сотрудничестве между Самарской епархией и Федеральным государственным учреждением «Национальный парк «Самарская

Лука». 15 августа митрополит Сергей освятил колокола для Софийского собора города Самары. 17 августа митрополит Сергей приветствовал участников концерта Тольяттинской филармонии, который проходил на территории Свято-Богородичного Казанского мужского монастыря села Винновка и собрал большое количество молодежи со всех уголков губернии. 19 августа митрополит Сергей, временно управляющий Сызранской епархией, совершил освящение куполов для храма в честь Пресвятой Троицы города Сызрани. 20 августа в Самарском епархиальном управлении состоялась встреча митрополита Сергия с командующим Приволжским округом войск национальной гвардии РФ генерал-полковником Порядиным А.С. и начальником управления Росгвардии по Самарской области генерал-майором А.В. Эсауленко. 25 августа митрополит Сергей приветствовал участников и зрителей концерта колокольных звонов в исполнении мастера колокольного звона В.М. Петровского в Софийском соборе города Самары. 5 августа митрополит Сергей принял участие в церемонии открытия памятника бывшему городскому голове города Самары Петру Владимировичу Алабину. 1 сентября митрополит Сергей принял участие в Дне знаний в Самарском казачьем кадетском корпусе. 5 сентября митрополит Сергей возглавил заседание рабочей группы Самарского регионального отделения Всемирного Русского Народного Собора. 8 сентября в Духовно-просветительском центре «Кириллица» при Кирилло-Мефодиевском соборе областной столицы митрополит Сергей встретился с преподавателями «Основ Православной культуры» школ городов Самара и Новокуйбышевск. 10 сентября митрополит Сергей совершил торжественный молебен на открытие в «Экспо-Волга» традиционной православной выставки-ярмарки «Благословенная Самара». 23 сентября митрополит Сергей совершил освящение куполов и колоколов для храма в честь Святителя Николая Чудотворца в микрорайоне «Южный город» Волжского района Самары. 11 октября митрополит Сергей возглавил актовый день в Самарской православной духовной семинарии. 12 октября в Духовно-просветительском центре «Кириллице» митрополит Сергей открыл V слет казачьих кадетских классов Самарской области. 15 октября митрополит Сергей возглавил заседание Самарского регионального отделения Всемирного Русского Народного Собора. 5 ноября в Тольятти митро-

полит Сергей принял участие в заседании Попечительского совета Поволжского православного института под председательством Губернатора Самарской области Дмитрия Азарова. 6 ноября в детском просветительском центре «Кириллица» при Кирилло-Мефодиевском соборе города Самары под председательством митрополита Сергея прошло расширенное заседание Самарского регионального отделения Всемирного русского народного собора. В качестве приглашенных, слушателей и зрителей на этом мероприятии были студенты и преподаватели вузов, работники сферы образования и культуры, учащиеся кадетских классов. 6 ноября митрополит Сергей провел встречу с руководителями детских хоровых коллективов Самарской епархии. 19 декабря в рамках мероприятий, проводимых на традиционной православной выставке-ярмарке «Благословенная Самара» в помещении «Экспо-Волга», митрополит Сергей совместно с министром культуры Самарской области Б.А. Илларионовым возглавил «круглый стол» «Святитель Николай Чудотворец в истории Самары». 22 декабря митрополит Сергей посетил обитель милосердия в честь великомученика Димитрия Солунского поселка Зубчаниновка города Самары. Здесь содержатся пожилые и тяжелобольные люди после инсульта, инфаркта, серьёзных травм, с деменцией, болезнью Паркинсона и Альцгеймера, лежачие и порой неизлечимые [1].

В 2019 г. митрополит Самарский Сергей принимал участие в общецерковных мероприятиях: 26.01. – 01.02.2019 г. – г. Москва. Рождественские чтения, День интронизации Святейшего Патриарха. 17.07. – 18.07.2019 г. – г. Сергиев Посад. Лавра. День памяти преподобного Сергея Радонежского. 31.07. – 01.08.2019 г. – с. Дивеево. Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский монастырь. День памяти преподобного Серафима Саровского.

20.11. – 21.11.2019 г. – г. Москва, 50-лет служения в священном сане Святейшего Патриарха [1].

Взаимоотношения со светской исполнительной и законодательной властью всех уровней в Самарском регионе у епархии в 2019 году получили позитивное развитие. Правящий архиерей неоднократно встречался с губернатором Самарской области Дмитрием Игоревичем Азаровым, председателем Самарской Губернской Думы Геннадием Петровичем Котельниковым, главами городов и районов области. На этих

встречах поднимались и успешно решались практические вопросы, относящиеся к духовной и светской жизни. В 2019 г. строящихся храмов в Самарской епархии было 29, восстанавливающихся 12, и некоторые из них строились и восстанавливались при поддержке областных и местных властей [1]. Правительство Самарской области оказывало финансовую помощь в реставрации Иверского женского монастыря г. Самары, возведению и благоукрашению Софийского собора г. Самары, детского образовательного центра «Кириллица» при Кирилло-Мефодиевском соборе г. Самары. Министерство образования и науки Самарской области и муниципальные органы власти поддерживали и финансировали Некоммерческий фонд «Детский епархиальный образовательный центр» [1; 2, 288–294; 3, с. 125–130; 4, с. 625–630].

### **Библиографический список**

1. Текущий архив Самарского епархиального управления. Отчёт митрополита Самарского и Сызранского Сергия в Московскую Патриархию за 2019 г.
2. Чирков, М.С. Традиционное православие в российском обществе начала XXI века [Текст] / М.С. Чирков // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI международной научно-практической конференции. – Челябинск: Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2020. – С. 288–294.
3. Чиркова, Н.В. Русская Православная церковь как фактор сохранения духовной преемственности и единства народа [Текст] / Н.В. Чиркова // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVII Международной научно-практической конференции: в 2-х ч. – Челябинск Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический университет, 2021. – Ч.1. – С. 125–130.
4. Чирков, М.С. Образ православного священнослужителя в отечественном кинематографе [Текст] / М.С. Чирков // Образ Родины: содержание, формирование, актуализация. Материалы V Международной научной конференции. – Москва: Московский художественно-промышленный институт, 2021. – С. 625–630.

## **ИСТОРИЯ НОТАРИАТА (ОТ ТРАДИЦИИ К СОВРЕМЕННОСТИ)**

***И.А. Гаврилова***

Южно-Уральский государственный гуманитарно-педагогический  
университет (г. Челябинск)

### **РЕАЛИЗАЦИЯ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА ПРЕЦЕДЕНТНЫХ ФЕНОМЕНОВ В ДИСКУРСЕ ИНФОРМАЦИОННО-АНАЛИТИЧЕСКОЙ ГАЗЕТЫ «ПРАВО КАЖДОГО»**

Целью данной статьи является изучение лингвоаксиологических характеристик прецедентных феноменов на страницах газеты «Право каждого» [10], издаваемой некоммерческой организацией «Фонд развития правовой культуры», учредителем которой выступает Федеральная нотариальная палата. Это полноцветное издание с познавательным контентом прикладного характера по юридической проблематике, выпускаемое тиражом 25 000 экземпляров и распространяемое по всей территории Российской Федерации для посетителей и сотрудников нотариальных контор. Доступна также свободная выкладка электронной версии на сайте [notariat.ru](http://notariat.ru).

Исследование проводилось в рамках одного из перспективных направлений лингвокультурологии – аксиологической лингвистики, ключевыми понятиями которой являются оценка и ценность, что обуславливает актуальность предпринятой работы. Теоретическую основу заложили аксиологические исследования Г.Ю. Богданович, А.Ю. Калугиной [2], Е.М. Вольф [3], С.Г. Воркачева [4] и др., а также работы в области изучения прецедентности И.А. Гавриловой [5], Д.Б. Гудкова [6], Р.З. Назаровой, М.В. Золотарева [9] и др. Нами были интегрированы метод сплошной выборки языкового материала, метод лингвистического описания, включающий этапы выделения, систематизации и последовательной интерпретации языковых явлений, статистические процедуры.

В плане изучения аксиологии правовой медиадискурс представляет несомненный интерес, поскольку ценности, транслируемые юридической прессой, ориентированные на преодоление правового нигилизма и формирование правосознания, социально значимы, т.к. способствуют поддержанию общественного порядка и развитию гражданского общества.

Если под ценностью понимается «универсальный регулятор социального поведения», отражающий «социальное и культурное значение определённых явлений действительности» и закреплённый на уровне общественного сознания «в установках и оценках, императивах, табу и целях» [7, с. 383], то ценностные доминанты правовых медиатекстов будут включать в себя защиту гражданских свобод, достоинства и прав человека, упорядочивание поведения индивидуумов в различных социальных объединениях, воспитание правовой личности, осознающей значимость законов и свободно реализующей свои права, и др.

Главным понятием аксиологии выступает аксиологема – единица языкового выражения оценки в изучаемом дискурсивном мире. Прежде всего, это могут быть оценочные суждения, устойчивые словосочетания, экспрессивные средства, неологизмы, прецедентные феномены и т.д.

Прецедентные тексты (термин, получивший в современном языкознании множество производных – прецедентная ситуация, прецедентное высказывание, прецедентное имя, прецедентный феномен и др.), определяются как тексты, «(1) значимые для той или иной личности в познавательном и эмоциональном отношениях, (2) имеющие сверхличностный характер, т.е. хорошо известные широкому окружению данной личности, включая ее предшественников и современников, и, наконец, (3) обращение к которым возобновляется неоднократно в дискурсе данной языковой личности» [7, с. 216].

Для описания аксиологической стороны прецедентных феноменов правового дискурса мы проанализировали контексты из 35 выпусков газеты «Право каждого» [10] за 2013–2021 гг. и получили 44 примера употреблений в основном в названиях рубрик, заглавиях и подзаголовках статей. Данный результат свидетельствует о функционально-прагматической значимости анализируемых языковых единиц, которые, апеллируя к социо- и этнокультурному опыту читателей, раскрывают важность про-

фессиональных юридических проблем доступным для понимания рядовыми обывателями способом, тем самым воздействуя на их мировоззрение и ценностные приоритеты.

Проиллюстрируем сказанное. Главной темой номера 1 (73) за 2021 г. является разъяснение специфики работы нотариуса. Обширный текстовый материал на стр. 1, 3–5 разделен на смысловые фрагменты, некоторые заглавия которых содержат прецедентные феномены из сферы телевидения и афористического фонда: «А что это Вы тут делаете?» (крылатое выражение из сатирического комедийного фильма Элема Климова «Добро пожаловать, или Посторонним вход воспрещён»); «А поговорить?» (название авторского канала Ирины Шихман на YouTube), «Чтобы Ваш дом был Вашей крепостью!» (трансформированное изречение английского юриста и судьи сэра Эдварда Кока «Мой дом – моя крепость»).

В юридическом контексте данные прецедентные феномены обретают аксиологическую модальность, т.к. вводят в круг интересов адресата ряд важных правовых аспектов, что оказывает положительное влияние на его социальную модель поведения, в частности, какие действия необходимо предпринять для обеспечения максимальной надежности нотариального акта, какие последствия следует предвидеть при совершении сделок с движимым и недвижимым имуществом и т.д.

В статьях юридической тематики прецедентные феномены служат инструментом презентации примеров правомерного поведения. К примеру, меседж газетной публикации «Нотариус в “делах семейных”» (2019. № 2 (69)) с отсылкой в заголовке к афоризму Николая I «Эта сцена – дело семейное, и в ней Европе делать нечего!» [1] – призыв к регулированию имущественных и финансовых вопросов внутри семьи с помощью предусмотренных законом средств. А модифицированное прецедентное высказывание английского философа и историка Фрэнсиса Бэкона «Знание – сила» в заголовке заметки, обсуждающей качество российской правовой периодики, «Любое знание – это сила. Правовые знания – особенно!» (2014. № 3 (47)) придает вес общему посылу: недопустимости публикации статей на юридическую тематику авторами, не имеющими должной квалификации и фальсифицирующими факты в силу непонимания или погони за высоким рейтингом.

Прозрачность внутренней формы пословицы как знака отражения стереотипной ситуации, в котором зафиксирован многовековой опыт мирозерцания народа, и ее вневременной характер превращают паремию в универсальный источник прецедентности. Репрезентированная в юридическом медиатексте она выполняет социально-преобразующую функцию.

Так, догматический и дидактический оттенки значения пословицы «Что написано пером, того не вырубишь топором» делают ее в высшей степени актуальной для обсуждения проблемы весомости и необратимости письменного слова, которому придается значение обязательства, полноценного документа. Статья с заглавием «Что написано пером» (2020. № 2 (72)) призывает скорректировать свои поступки, обратив внимание на действия суда, если возникнут спорные вопросы по порядку расчетов при купле-продаже недвижимости: будут приняты к сведению только закрепленные в договорах и расписках договоренности сторон.

Паремииологические образы, возникающие в сознании носителей языка при воспроизведении пословиц в правовых медиатекстах, содействуют модификации их ценностных ориентиров. Мотивируя читателей проявлять разумную бдительность перед совершением сделок по доверенности, авторы используют заголовок с трансформированной пословицей-предостережением «Доверяй, но проверяй» – «Кто-то доверил, а Вы проверьте: запущен сервис для проверки доверенностей, который поможет предотвратить использование документов с подвохом» (2017. № 1 (61)). Для обоснования преимуществ своевременных взвешенных решений с учетом правовых нюансов и рационального выбора, который приведет к результатам, отвечающим интересам адресата, в заголовочный комплекс вводится перефразированная, но легко узнаваемая паремия «Кто не успел, тот опоздал» – «Бесплатная приватизация жилья: кто не успел, тот... выиграл?» (2013. № 2 (40)).

Типизированные сюжеты и образы, неиссякаемым ресурсом создания которых выступает массовая культура, понятны для декодирования широкой публике, вследствие чего занимают определенную нишу в правовой периодике. В юридическом контексте прецедентные феномены из области поп-культуры, как правило, развивают изначальные смыслы, которые они несли в оригинале, но с дополнительной аксиологической нагрузкой. Скажем, прецедентное высказывание – название мини-сериала «Я не я» режиссера Андрея Красавина, в которой главный



герой инициирует обмен телами в поисках лучшей доли, – вводит читателя в уголовное расследование получения преступником-двойником чужих денежных средств из банковской ячейки с помощью подложных документов. Авторами статьи (2019. № 1 (68)) делается вывод о том, что следует пересмотреть уязвимые механизмы расчета при дорогих сделках и совершать денежные переводы по любым договорам цивилизованным и безопасным способом – через публичный депозитный счет нотариуса.

Одновременно с ценностями ценностное поле информационно-аналитической газеты «Право каждого» содержит также антиценности, среди которых можно выделить такие, как отсутствие правопорядка, правовая безграмотность, несправедливость, незащищенность свобод и прав человека и гражданина и др. Они представлены менее многочисленной группой прецедентных феноменов (9 единиц относительно 35), эксплицирующих всевозможные формы асоциального поведения. Эти статистические данные подтверждают общую позитивную направленность анализируемого издания на повышение уровня правовой культуры населения. За пейоративной оценкой противоправных действий стоит установление норм жизни в правовом государстве.

Приведем некоторые примеры. Крылатые слова из басни «Ворона и лисица» Ивана Крылова «"Уж сколько раз твердили миру..." или квартирное рейдерство» (2015. № 3 (53)) выносятся в заглавие статьи о мошеннических схемах захвата жилой недвижимости. Заголовок заметки о поддельных документах и аферах с доверенностями «Охотники за горем» (2019. № 3 (70)) является незначительной авторской переработкой названия американского фантастического боевика Айвана Райтмана «Охотники за привидениями» (англ. Ghostbusters). Строки из песни «За того парня» (музыка Марка Фрадкина, слова Роберта Рождественского) усиливают дискредитирующую функцию заголовка «Платим за себя, за дом и "за того парня"?» (2013. № 1 (39)) из публикации о лицах, не зарегистрированных, следовательно, не оплачивающих счета, но проживающих и потребляющих коммунальные услуги в квартирах без установленных индивидуальных приборов учета воды.

По итогам проведенного исследования можно сделать вывод о том, что прецедентные феномены, функционирующие в дискурсе газеты «Право каждого», актуализируют как пейоративный, так и мелиоративный полюсы оценки действий индивидуальных или коллектив-

ных субъектов и подтверждают наличие поливариативных аксиологических коннотаций как разновидности прагматической информации, предназначенной для регламентации границ поведения потенциальной аудитории.

### **Библиографический список**

1. Александров-Деркаченко, П. Последний рыцарь самодержавия [Электронный ресурс] / П. Александров-Деркаченко, В. Рудаков // Историк. Журнал об актуальном прошлом. – Режим доступа: <https://историк.рф/journal/19/poslednij-ryitsar-samoderzhaviya-81.html>.
2. Богданович, Г.Ю. Эмоциональная природа как аксиологическая составляющая информационного контента регионального телевидения [Текст] / Г.Ю. Богданович, А.Ю. Калугина // Учёные записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Филологические науки. – 2019. – Т. 5 (71). – № 1. – С. 3–12.
3. Вольф, Е.М. Функциональная семантика оценки [Текст] / Е.М. Вольф; вступ. ст. Н.Д. Арутюновой, И.И. Чельшевой. Изд. 4-е. – М.: URSS: ЛИБРОКОМ, 2009. – 260, [1] с.
4. Воркачев, С.Г. Аксиологическая вариативность лингвокультурного концепта [Текст] / С.Г. Воркачев // Концепт: научно-методический электронный журнал. – 2015. – Т. 13. – С. 1636–1640.
5. Гаврилова, И.А. Прецедентные феномены в заголовках юридических медиатекстов [Текст] / И.А. Гаврилова // Казанский вестник молодых учёных. – 2018. – Т. 2. – № 4 (7). – С. 17–20.
6. Гудков, Д.Б. Прецедентное имя и проблемы прецедентности [Текст] / Д.Б. Гудков. Изд. 2, стереотип. – М.: URSS; 2020. – 152 с.
7. Караулов, Ю.Н. Русский язык и языковая личность [Текст] / Ю.Н. Караулов. Изд. 6-е. – М.: URSS, 2007. – 264 с.
8. Маслова, В.А. Концепты и ценности: содержание понятий, языковая репрезентация [Текст] / В.А. Маслова // Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия: Филология. Социальные коммуникации. – 2011. – Т. 24 (63). – № 2–3. – С. 383–387.
9. Назарова, Р.З. Прецедентные феномены: проблемы дефиниции и классификации прецедентных феноменов [Текст] / Р.З. Назарова, М.В. Золотарев // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: Филология. Журналистика. – 2015. – Т. 15. – Вып. 2. – С. 17–23.
10. Право каждого [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://notariat.ru/ru-ru/publishing-center/newspaper\\_pravo\\_kagdogo](https://notariat.ru/ru-ru/publishing-center/newspaper_pravo_kagdogo).

**А.Е. Коняев**

Ярославская региональная общественная организация «Ветераны боевых действий»

**ДОМ ГЕНЕРАЛ-ГУБЕРНАТОРА А.П. МЕЛЬГУНОВА В ЯРОСЛАВЛЕ:  
ИСТОРИЯ В НОТАРИАЛЬНЫХ АКТАХ (1777–1778)**

Двадцать восьмого февраля 1777 года Екатерина II издала указ об учреждении Ярославского наместничества, первым генерал-губернатором которого стал действительный тайный советник Алексей Петрович Мельгунов [12, с. 5]. Помимо прочего, этот выдающийся деятель оставил в ярославских архивах и целый ряд купчих крепостей (1777) на первый генерал-губернаторский дом и сопроводительных документов к ним (1777–1778). Ныне они являются ценным источником по истории местного нотариата. В 1877 и 1880 годах к истории губернаторского дома обращался выдающийся краевед В.И. Лествицын [8; 9], однако в наши дни его публикации уже давно стали библиографической редкостью, так что будет полезно вновь напомнить о них.

В Ярославль А.П. Мельгунов прибыл 1 апреля 1777 года и первоначально расположился в резиденции митрополита Ярославского и Ростовского (ныне музей «Митрополичьи палаты» на Волжской набережной). Здание считалось одним из лучших в городе: именно здесь в 1763 и 1767 гг. останавливалась сама императрица Екатерина II. Однако «вскоре из-за сырости помещений вся семья Мельгунова заболела. В своём письме митрополиту Самуилу он сообщал: “Никому здесь жить здорово не можно”. Вскоре после того, как были сделаны необходимые приготовления и ремонт, здесь стал жить гражданский губернатор И.А. Заборовский» [5, с. 24]. Позже появилась городская легенда, ставившая под сомнение факт проживания царицы в митрополичьих палатах (вполне достоверный): «По старому городскому преданию, императрица Екатерина Великая приказала построить для себя в Ярославле каменный дворец. Располагался он на берегу Которосли, а вот где точно, про то сведений по старости не сохранилось» [2, с. 21].

Существовала и другая проблема: генерал-губернатору полагалось время от времени устраивать званые приёмы для местной элиты. Руководитель Ярославского наместничества старался учитывать при этом и здешние традиции. В частности, «праздничные обеды были очень

обильны. Для званных обедов готовили множество блюд. Принципиальным является, что подобного рода “корпоративные вечеринки” устраивались дома, в кругу семьи» [1, с. 102]. Поэтому по-настоящему просторный дом был необходим наместнику не только в силу его статуса, но и для решения проблем организационного характера.

Мельгунов «сразу же окунулся с головой в работу. Прежде всего, в течение очень короткого времени, менее чем за год, для главы региона был построен губернаторский дом, который располагался на Которосльской набережной (территория современных домов №№ 44 и 46)» [4, с. 47].

Немаловажным источником по истории этого здания стали купчие крепости Алексея Петровича на земли, на которых потом и было выстроено его жилище. Одновременно эти документы являются и ценными источниками по истории губернского нотариата, отражают многие важные особенности тогдашнего нотариального делопроизводства в части регистрации прав на недвижимость.

Процедура оформления сделок подобного рода была упорядочена ещё Петром Великим: «С 1719 года руководство крепостными делами осуществлялось уже новым правовым институтом – Юстиц-Коллегией, при которой была создана Крепостная контора, возглавляемая секретарём. В компетенцию этого учреждения входило всё, чем прежде занимался Приказ крепостных дел:

- рассылка по России наказов и памятей для правильного и единообразного совершения крепостных актов;
- контроль личного состава крепостных дел, определение и отрешение [регистраторов актов] от должности;
- преследование незаконных поборов [при совершении актов];
- сбор крепостных и гербовых пошлин и взимание недоимок;
- контроль над тем, чтобы все обязательства совершались в крепостной форме “безо всяких домашних притворных писем”» [6, с. 164–165].

Тогда же – и именно в связи с созданием коллегий – в Россию пришло слово «нотариус», хотя и совершенно не в том значении, в каком оно используется сегодня. Энциклопедия Брокгауза и Ефрона так описывает порядок работы коллегий: «Для рассмотрения дел коллегии должны были заседать по генеральному регламенту ежедневно, кроме праздничных дней. На одном конце стола садился президент, справа и слева от него размещались по старшинству советники и ассессоры. За особым

столом в той же комнате сидели секретарь и нотариус. Секретарь был начальником канцелярии и докладчиком в заседаниях коллегии. Всякая поступившая бумага записывалась актуариусом во входящий журнал, изготовленное в канцелярии дело докладывалось секретарём. Присутствующие большинством голосов постановляли по докладу решение, которое тут же вносилось нотариусом в протокол, подписываемый всеми членами. Нотариус вёл реестр и нерешённым делам» [7, с. 693].

В 1729 году «Устав вексельный» узаконил институт публичных нотариусов – юристов, осуществлявших учёт и протест векселей, однако сделки на недвижимость по-прежнему оформлялись только государственными чиновниками «у крепостных дел». Купчие А.П. Мельгунова доносят до нас имена тогдашних регистраторов подобных актов, трудившихся в Ярославле.

Всего генерал-губернатор совершил в Ярославской крепостной конторе семь купчих крепостей: 3 в мае, 3 в июне и 1 – в октябре 1777 года. Все их оформляли три специалиста: техническую работу осуществлял «крепостной конторы писец копиист Иван Шеин», составлял документы и следил за правильностью их оформления «Ярославской провинциальной канцелярии в должности секретаря протоколист Фёдор Канищев», а окончательную юридическую силу совершённого акту придавал своей подписью «надсмотрщик Козьма Киселёв». Последняя, седьмая купчая, совершённая 31 октября 1777 года, называет Ивана Шеина уже не копиистом (переписчиком, техническим служащим), а подканцеляристом (младшим чиновником) Ярославской крепостной конторы [8, с. 3, 7, 9–17, 19].

Нотариальное производство последней трети XVIII столетия сохранило все лучшие черты, характерные для подобного делопроизводства XVI–XVII вв.

Кроме непосредственных участников сделки (продавца и покупателя), акт о переходе прав на недвижимость подписывали несколько свидетелей, а со стороны продавца – ещё и «поручики» (поручители). В случае выявления подлога (если действительным владельцем продаваемого имущества было иное лицо, нежели указанный в купчей продавец) именно эти люди несли перед покупателем имущественную ответственность. Причём, по сравнению с подобными документами второй половины XVII века, была существенно уточнена формулировка этой ответственности. В прежние времена «поручики» и продавец в лучшем случае обязывались уплатить введённому ими в заблуждение покупателю

деньги «вдвое» против понесённых тем расходов на покупку недвижимости и оформление сделки. В купчих же крепостях А.П. Мельгунова читаем обязательство продавца: «...и на поручителях и наследниках моих – данные Его Высокопревосходительством деньги, с пошлины и убытки, какие Его Высокопревосходительству и наследникам его произойдут». То есть, возмещению подлежали все расходы, понесённые покупателем, в том числе и по благоустройству приобретённой недвижимости.

Количество и статус свидетелей были прямо пропорциональны сумме совершаемого акта. Десятого мая 1777 года А.П. Мельгунов купил самый большой участок земли – несколько расположенных рядом «дворов» с деревянным домом, разнообразными постройками при нём, садом и т.д., принадлежавших вдове ярославского купца Фёдора Фадеевича Юхотникова Хионе Афанасьевне. Сумма сделки составила 2000 рублей (для сравнения: годовое жалованье вице-губернатора составляло тогда 1200 руб. [3, с. 7]). Поручителем за Юхотникову выступил купец Афанасий Родионович Горбунов, а свидетелями подписались целых 15 человек, большинство из которых входили в городскую элиту. Тогдашний глава знаменитой династии полотняных фабрикантов Затрапезновых – первой гильдии купец Иван Дмитриевич Затрапезнов; князь Пётр Иванович Львов; князь Иван Семёнович Щепин-Ростовский; «2-й гильдии купец и шёлковой фабрики содержатель» Иван Федотович Кочуров... [8, с. 6].

Одиннадцатого и двенадцатого мая генерал-губернатор «округлил» свои владения, выкупив прилегавшие к земле Х.А. Юхотниковой небольшие «дворы» купца Николая Михайловича Дурандина и мещанки Прасковьи Тимофеевны Рукавишниковой – за 55 и 45 рублей соответственно. Для оформления этих актов вполне хватило двух свидетелей в каждом случае, причём это были в основном городские мещане.

В одном из своих писем, датированном 23 мая 1777 года, А.П. Мельгунов сообщает, что он купил дом в Ярославле. Однако на этом скупка земельных владений, прилегающих к новому жилью генерал-губернатора, не закончилась: потребовалась земля под различные дворовые постройки, в частности, под большую конюшню и каретный сарай, где губернская элита, приезжающая на губернаторские балы и приёмы, могла бы оставлять своих лошадей и экипажи. Поэтому 13 июня были приобретены «дворы» «ярославской посадской вдовы» Авдотьи Яковлевны Калининой и сестёр Авдотьи и Елизаветы Савиных – дочерей «покойного попа Саввы Фёдорова»; соответственно, за 125 и 150 рублей. На следующий день наместник купил большой участок мещанина Ивана

Григорьевича Зынина за 400 рублей. Последним приобретением Мельгунова стала земля купеческой вдовы Матрёны Кирилловны Дьячковой, купленная 31 октября 1777 года за 160 рублей.

Так ярославский наместник оказался хозяином одного большого участка земли на берегу реки Которосли, неподалёку от городской церкви Петра Митрополита, к приходу которой и приписали губернаторский дом. Старое жилище Х.А. Юхотниковой было основательно отремонтировано; расширен и благоустроен сад; построены заново каретный сарай, конюшни и ряд других «служб». В дальнейшем, уже после кончины А.П. Мельгунова, в доме останавливался, будучи проездом в Ярославле, император Павел I.

Любопытна и, скажем так, моральная сторона дела, также подтверждаемая нотариальными актами.

До назначения главой Ярославского наместничества Мельгунов проживал в Петербурге, «на подаренном ему ещё Петром III Елагинном острове. В это время он стал называться Мельгуновским. У Алексея Петровича был здесь небольшой деревянный дом с оранжереей. В лесах на острове в то время была ещё дичь, поэтому устраивалась и псовая охота, переходившая в пиршество». После назначения в Ярославль «в Санкт-Петербурге и Москве Мельгунов продал всю свою недвижимость, в том числе свой остров. Своему другу, драматургу Сумарокову, он продал свои земли в Москве близ Кудринской площади». Назначение ярославским наместником «Алексей Петрович считал последним в своей служебной карьере» [4, с. 44, 47].

Однако и ярославское земельное владение недолго оставалось частной собственностью генерал-губернатора. Первого октября 1778 года последовало распоряжение императрицы о возмещении Мельгунову расходов на покупку земли и капитальный ремонт и возведение новых построек – всего на сумму 8 406 руб. 52 коп. [8, с. 20]. Вскоре после этого наместник передал дом с землёй и всеми постройками в собственность казны и до конца своих дней занимал его не как хозяин, а по должности, как генерал-губернатор.

Интересны детали купчих А.П. Мельгунова, совершённых в Ярославле. Акты за май 1777 года внесены в «записную книгу» (годовой реестр) Крепостной конторы под порядковыми номерами 35, 36 и 37; июньские – под номерами 48, 49 и 50; купчая от 31 октября – под номером 88. То есть, ежегодно в тогдашнем Ярославле совершалось около сотни сде-

лок о недвижимости. «Топографическое описание Ярославского наместничества» 1794 года сообщает, что в губернской «столице» на тот момент имелось «всех вообще обывательских домов, каменных и деревянных, 2 819, лавок 671», а общее число жителей города и уезда было 58 560 человек [11, с. 19, 28]. Таким образом, ярославцы весьма активно осуществляли нотариальные действия по купле-продаже недвижимости.

Несколько снижали нотариальную активность населения высокие пошлины на подобные сделки. Из актов генерал-губернатора видно, что каждый раз он платил пять видов сборов. Главным из них были «крепостные», составлявшие 6% от суммы акта. Кроме них бралась плата за труды писца («от письма»), за запись акта в реестр Крепостной канцелярии («от записки»), компенсация трат на бумагу, чернила и т.д. («на расход»). Пятый вид сборов фигурирует под весьма туманной формулировкой «новоположенные». Впрочем, обычно совокупная сумма этих 4 видов пошлин не превышала 1 рубля – небольшая сумма в сравнении с 6% «крепостных».

В заключение отметим, что строительство генерал-губернаторского дома, выражаясь словами классика, «способствовало много к украшению» всей Которосльной набережной города Ярославля.

Составитель первого полноценного путеводителя по Ярославской губернии (1859) Ф.Я. Никольский сообщает, что в «домельгуновские» времена Которосльная набережная «была захламошена» множеством торговых рядов, располагавшихся в беспорядке; «всего тут было 32 ряда, в коих заключалось 804 номера [лавки]. Отвод этих разбросанных и неуклюжих помещений в середину города, в симметрически распланированный Гостиный двор, принадлежит генерал-губернатору Мельгунову, а устройство очищенной от них Которосльной набережной губернатору Безобразову» [10, с. 258, 260]. (А.М. Безобразов – ярославский гражданский губернатор в 1820–1826 гг.).

Мельгунов же, как минимум, придал этому месту – ныне одному из центральных в Ярославле – по-настоящему городской вид. Во всех купчих крепостях наместника приобретаемая им недвижимость фигурирует или как «дворовая и огородная земля» (4 случая), или как «двор с дворовою и огородною землёю» (3 случая). Как поясняют по этому поводу знатоки истории Ярославля, тогдашние «жители держали домашнее хозяйство – скот, огород – и торговали произведёнными продуктами на городских рынках» [1, с. 43]. После Мельгунова же остался «генерал-губернаторский дом, одна половина онога каменная, а другая деревянная» [11, с. 18].



Алексей Петрович Мельгунов скончался 2 июля 1788 года, состоя в должности ярославского наместника. Его преемники предпочли для проживания другое место, в самом центре Ярославля, рядом с губернскими Присутственными местами. Уже в «Топографическом описании...» 1794 года здание на Которосльской набережной упомянуто как «старый» губернаторский дом. В.И. Лествицын свидетельствует, что уже к концу 1820-х гг. постройка находилась в аварийном состоянии. Во 2-й половине XIX века на месте развалин «дома Мельгунова» было возведено здание Ярославской духовной семинарии, сохранившееся до наших дней – ныне это Естественно-географический факультет ЯГПУ им. К.Д. Ушинского. А рядом с ним располагается Ботанический сад ЯГПУ. Почти как при Мельгунове...

### **Библиографический список**

1. Бородкин, А.В. Быт и нравы ярославцев. Краткий словарь [Текст] / А.В. Бородкин. – Ярославль: Ремдер, 2007. – 244 с.
2. Бородкин, А.В. Ярославские легенды, предания, бывальщины [Текст] / А.В. Бородкин. – Ярославль: Канцлер, 2008. – 108 с.
3. «Дабы доходы в целости сохранены были...». 225 лет финансовым органам Ярославской области (1777–2002) [Текст]. – Ярославль: Формат-принт, 2002. – 84 с.
4. Дутов, Н.В. История Ярославского края в лицах. Пётр I, А.П. Мельгунов [Текст] / Н.В. Дутов. – Ярославль: Издательство ЯГПУ, 2007. – 79 с.
5. Дутов, Н.В. Ярославль. Путеводитель по исторической части города от историка Н.В. Дутова [Текст] / Н.В. Дутов. – Ярославль: Российские справочники, 2015. – 84 с.
6. Исторические хроники российского нотариата / авт.-сост. д. и. н. Б.И. Лившиц [Текст] / М.: РИА «Внешторгиздат», 2003. – 448 с.
7. Коллегии [Текст] // Энциклопедический словарь. Изд. Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – П/том 30. – СПб.: Типолиитография И.А. Ефрона, 1895. – С. 692-694.
8. Лествицын, В.[И.] Генерал-губернаторский дом в Ярославле в 1777–1829 гг. [Текст] / В.И. Лествицын // Календарь Ярославской губернии на 1880 год. – Ярославль: Типография Губернского правления, [б. г.]. – Отд. 23. – С. 1-46.
9. Лествицын, В.[И.] Открытие Ярославской губернии в 1777 году [Текст] / В.И. Лествицын // Календарь Ярославской губернии на 1877 год. – Ярославль: Типография Губернского правления, [б. г.]. – С. 29-85.
10. [Никольский, Ф.Я.] Путеводитель по Ярославской губернии, составленный под руководством Начальника Ярославской губернии А.П. Бутурлина членом-корреспондентом Ярославского губернского статистического

комитета Ф. Н-м и изданный членом-корреспондентом того же комитета угличским 1-й гильдии купцом потомственным почётным гражданином Н.М. Журавлёвым [Текст] / Ф.Я. Никольский. – Ярославль: Типография Германа Фалька, 1859. – 379 с.

11. Топографическое описание Ярославского наместничества, сочинённое в Ярославле в 1794 году [Текст]. – [Б. м.]: [Б. и.], [Б. г.]. – 118 с.

12. Ярославские губернаторы. 1777-1917. Историко-биографические очерки / отв. ред. д. и. н. А.М. Селиванов [Текст]. – Ярославль: Ярославский государственный университет, 1998. – 420 с.

***И.А. Толчев***

филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» в г. Челябинске.

***Д.В. Чарыков***

г. Челябинск

### **СОЦИАЛЬНО-ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ МАРГИНАЛЬНОСТЬ КАК БАЗОВАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА ДОРЕВОЛЮЦИОННОГО НОТАРИАТА**

Вызревание нотариальной функции оказывается тесно связанным с формированием соответствующих понятий частного интереса в имущественных отношениях и идущим рука об руку гражданским имущественным оборотом. Усиление (или, в определенном смысле, появление) гражданского оборота в условиях капиталистических отношений, связанных с представлениями о частной собственности и правовом регулировании этих отношений, делает возникновение нотариального института актуальным. Постепенно вызревающая нотариальная функция становится настолько значимой, что государству уже не удастся отмахнуться от нее путем случайных локальных актов, регулирующих отдельные проявления этой функции. И здесь государственный интерес сплетается с интересом общественным, но при доминировании первого. Как указывает А.А. Еременко: «Следует констатировать, что законодательство, регулировавшее исполнение нотариальной функции в России на начальном этапе ее развития, защищало в первую очередь нужды государевы» [3, с. 53].

Другое дело, что государство в лице его законодателей, может достаточно специфически понимать функции и организацию работы созданного нотариального института. И здесь уже актуальным становится осознание предпосылок, способствующих образованию нотариального института со всей его локальной спецификой.

Государство специфическим образом видело границы и направления происходивших процессов, но, не представляя себе в полной мере всех последствий реформ (1860–1870-х годов), правительство само ломало плотину на пути новых общественных отношений. Феодальный порядок и так трещал по швам, однако его слом был инициирован именно сверху. Все тот же пресловутый «государственный интерес» и породил, и разрушил крепостную систему, а вместе с нею открыл путь капиталистическим отношениям и сопряженной с ними в правовой сфере нотариальной функцией.

Активизация частноправовых отношений с неизбежностью ставила перед государством, игравшим особенную роль в регулировании общественных отношений Российской империи, вопрос об исполнителях нотариальной функции. Здесь возможны два ответа: либо нотариальная функция удостоверения от лица государства значимых имущественных актов будет вверена различным учреждениям и компетентным лицам, либо сведена в один правовой институт. Государство решилось на создание особого правового института.

Значительную роль в институализации российского нотариата сыграла предыдущая практика децентрализации нотариальной функции между различными полномочными лицами и учреждениями. До 1866 года нотариальные функции в Российской империи выполняли: маклеры (в том числе, маклеры слуг и рабочих людей, маклеры цеховых управ и судебных расправ), нотариусы (в том числе биржевые, публичные), крепостные сделки осуществляли крепостные отделения палат гражданских судов. В случае если никого из вышеперечисленных должностных лиц под рукой не было, засвидетельствование частных актов могли проводить чиновники таможи, магистратов, ратуш, судов и т.д. Анализируя эту массу учреждений и лиц, наделенных правом совершения нотариальных действий, Ч.Н. Ахмедов констатирует: «Совокупность учреждений нотариального характера могла быть охарактеризована как децентрализованная, в рамках которой отсутствовала “сколько-нибудь строгая и единообразная организация”. Нотариальная часть разрослась, при ней были созданы учреждения, призванные регулировать правоотношения в

определенных областях. И в результате фактический контроль государства за деятельностью столь разнообразного количества органов и должностных лиц попал под реальную угрозу его абсолютной утраты» [1, с. 18].

Аналогичное наблюдение можно встретить и в работе «Из истории российского нотариата»: «Учреждения, создававшиеся по случаю для регулирования обособленных групп правоотношений, постепенно достигают ... разнообразия и хаоса...» [4, с. 80].

Таким образом, некоторая бессистемность, характерная для наследников Петра I в XVIII в., обернулась хаосом в части регулирования государством отправления нотариальной функции. Отсутствие преемственности и внутренней логики в наделении отдельными нотариальными функциями различных уполномоченных лиц вело к невозможности сколько-нибудь эффективно контролировать их деятельность или хотя бы иметь о ней четкое представление, не говоря уже о необходимости единообразия. Негативный полуторовековой опыт распыления нотариальной функции между различными учреждениями и лицами подтолкнул законодателя к систематизации и кодификации нотариального законодательства. Правительство стало на путь создания единого (с определенными оговорками, неизбежными в такой крупной и разнообразной в народах и укладах империи, как Российская) нотариального института. На наш взгляд, именно эта предпосылка и стала для государства, в конституирующем плане, ведущей в процессе выработки нотариального законодательства.

Н.Ю. Попова резюмирует обозначившиеся предпосылки, отнесенные нами к группе институциональных, следующим утверждением: «Именно 14 апреля 1866 г. стало знаковым моментом для российского нотариата. Тогда в контексте реализации судебной реформы было принято положение о нотариальной части. Время его принятия, конечно, не являлось случайным и отражало *потребность государства в такого рода институте*» [5, с. 37].

В то же время, логика и систематика новых, если можно так выразиться, модернизированных общественных отношений, в том числе, в частноправовой сфере, еще не стала очевидной, не вошла в плоть и кровь российского законодателя. Поэтому до определенной степени дореволюционный нотариат являлся институтом маргинальным, то есть, в соответствии с латинским корнем, находящимся на краю, на пограничье. Многие проблемы дореволюционного нотариата становятся понятными,

если взглянуть на Положение о нотариальной части 1866 г. через призму государственного интереса. Этот самый государственный интерес безусловно доминировал в правовом поле российского государства. Право создавалось и функционировало практически исключительно как придаток государственного интереса. Правом урегулировались те вопросы, которые шли на благо государства. Причем в этой заостренности на государственный интерес законодатель порой шел на пренебрежение даже интересами элит, которые защищали себя в этом плане куда эффективнее, чем основная масса населения, да и к персоне монарха находились куда ближе. Например, А.В. Бегичев на примере наследственного права показывает, что на протяжении истории Московского государства и его наследницы – Российской империи, – именно государственный интерес, в разные эпохи по-разному понимаемый законодателем, был движителем и основой новелл наследственного права [1]. Вот и в вопросе нотариального законодательства государство преследовало в первую очередь публичные интересы. Оттого большое внимание было уделено сделкам с недвижимостью (крепостной части), которые единственные носили обязательную нотариальную форму. К крепостным относились сделки, связанные с недвижимостью, с крепостными крестьянами (их покупкой и продажей), с рекрутскими квитанциями. Такой специфический набор не должен удивлять, так как от «качества» этих сделок зависела воинская служба дворян и уплата налогов. Основой благосостояния дворянства, а значит и возможности несения службы как таковой выступали именно земля и крестьяне. Для податных сословий важен был вопрос количественного состава плательщиков: например, если рекрута забирали в армию, то требовалось заново разверстывать подати с крестьян его общины. Таким образом, крепостная часть и крепостные сделки по мысли законодателя еще со времен Московского государства имели первостепенное значение для государства, а потому находились на особом контроле. Не изменился этот подход и в рамках нотариального института. Именно поэтому крепостные сделки практически в неизменном виде перекочевали из прежней дореформенной законодательной базы и не подверглись рецепции. Именно поэтому эти сделки подлежали обязательной нотариальной форме, т.к. были важны для государства. Государство поставило для надзора за «качеством» этих сделок специального чиновника – старшего нотариуса, который, несмотря на отнесение к нотариусам, по сути же был знаком исключительно только с крепостными

делками. И по этой же причине в продолжение века для государства существовали преимущественно только старшие нотариусы и оберегаемые ими нотариальные архивы, что легко можно увидеть по тем немногочисленным изменениям в нотариальном законодательстве, которые были сделаны за этот период.

В случае с крепостными сделками в рамках нотариальной реформы 1866 г. будет уместным сравнение младших нотариусов с писцами при крепостных отделениях палат гражданских судов. Законодатель, по сути, видел новосозданный институт нотариата именно такими писцами (до писцов были площадные подьячие), главной задачей которых был *составление акта*. Государство же брало на себя функцию контроля над значимыми для себя сделками – крепостными. Надзор осуществляли старшие нотариусы, а ранее эту функцию выполняли надсмотрщики крепостных отделений, а еще ранее – дьяки соответствующего приказа. Нотариусы оставались все теми же составителями актов и не более, оттого так невысоки были требования с точки зрения знания законов и общей юридической грамотности. Главным для них было знать форму акта, а не его правовую суть. На наш взгляд, законодатель в этом вопросе, в своем отношении к значимости тех или иных сделок проявил значительную инертность. По мере развития капиталистических отношений, оскудения дворянства, внедрения воинской реформы, связанной с введением всеобщей воинской повинности, значение крепостных сделок с точки зрения «государственного интереса» стало неуклонно падать. Теперь недвижимость не являлась главным залогом несения службы, да и само дворянство, о «неоскудении» которого, пусть и в добровольно-принудительном порядке пеклось государство, постепенно сходило с исторической арены. Благородное сословие сдавало позиции под натиском «деловых людей» и «подлого люда». Оттого в структуре нотариальных действий неуклонно увеличивалось количество операций, связанных с векселями, залогами, обеспечением торговых сделок и сопутствующих им бумаг. В этой сфере и было более всего заимствований из европейского права, причем начало рецепции положил еще Петр I, с его «стремлением подражать европейским негоциантам» [4, с. 80].

Таким образом, разрабатывая нотариальное законодательство в рамках судебной реформы и, шире, системы «Великих реформ» правления Александра II, государственные деятели во многом продолжали мыслить старыми категориями понимания «государственного интереса». Нотариальный институт оказался законодательно оформлен не

как элемент развития и юридического оформления гражданского оборота, но в первую очередь как блюститель государственного интереса в сфере крепостных сделок. Прочие же его функции законодателем мыслились как вторичные. Как отмечает А.А. Еременко: «В любом случае можно говорить о том, что на начальном этапе становления института нотариата в России законодателем даже в контексте интенсивно развивающихся рыночных отношений не были в полной мере осознаны его роль и значение как института публичного, общественного, обеспечивающего развитие рыночных отношений. Поэтому процесс его институционализации в пореформенное время был детерминирован, прежде всего, охраной интересов государства» [3, с. 58].

Однако динамика общественного развития послереформенной России показала ошибочность такого подхода. То, что в 60-х годах XIX в. еще виделось второстепенным, к концу века приобрело едва ли не ведущее значение. Однако законодательство в силу множества причин и организационного и социального плана не поспевало (а в чем-то, возможно, и не хотело поспевать) за стремительностью изменений общественной жизни. Это обернулось многочисленными трудностями в работе нотариальных органов.

Проблемы дореволюционного нотариата проистекали из таких его свойств, predeterminedных эпохой и законодателем, как «*переходность*» и «*корпоративная разобщенность*». Причем последнее свойство во многом логично вытекало как из переходности, так и из неоднородности Российской империи в целом. Свойства «переходности» и «корпоративной разобщенности» predeterminedили и органично слились в «*инородности*» нотариата. Дореволюционный нотариат по многим проявлениям стал «окраинным» правовым институтом. Этому способствовала и недооценка собственно нотариальной функции со стороны законодателя, и неразвитость гражданского оборота, и переходность нотариального института как такового, в силу сопричастности его совершенно другой системе общественных отношений. Инородность нотариата в определенном смысле вовсе не была уникальной в рамках тех органов и учреждений, которые породили к жизни «великие реформы».

Свойство «*переходности*» созданного нотариального института заключалось в том, что законодателем нотариат изначально не мыслился, а значит и не был облечен в соответствующую правовую оболочку в качестве самостоятельного, а значит и до определенной степени самостоятельного института. В силу инерции восприятия общественных отношений

нотариат стал техническим органом упорядочивания и централизации сделок гражданского оборота. Собственно, степень развития гражданского оборота государство так же недоучло. В итоге, как справедливо указывает Н.Ю. Попова: «введение “нового” законодательства о нотариате в Российской империи проходило с явным запаздыванием по отношению к законодательству, призванному обеспечить реформирование страны, к самим гражданским правоотношениям... Россия за короткий временной период прошла путь от возникновения капиталистических мануфактур до появления огромных монополистических предприятий. Изменение экономической основы требовало соответствующего изменения законодательства. Однако правительство с этим явно не спешило. “Отставание” законодательства от реалий времени все более увеличивалось. Это обстоятельство особенно ярко проявлялось ... и при регулировании торгово-промышленной деятельности, для обеспечения функционирования которой существовал нотариат». (Попова Н.Ю. Нотариат и веки российской государственности С. 38; С. 42). Недооценка роли гражданского имущественного оборота и правового оформления и регулирования соответствующих сделок, безусловно значимого для буржуазных, капиталистических отношений, предопределила недооценку и, местами, непонимание роли нотариата. Требовалось время, чтобы государство осознало направление и специфику общественных изменений. Осознание позволило бы понять роль нотариата в новой системе имущественных отношений. Другое дело, что осознание это как таковое, пожалуй, могло прийти только в условиях новой конфигурации власти. Имперское самодержавное правительство при всем стремлении учесть веяния и требования времени, не могло переступить собственных основ, иначе это было бы уже не самодержавие. Оттого нотариат был осознан и воплощен в букве закона именно как орган (институт) переходный, уже не принадлежащий прежней России, но еще и не ставший в полной мере важной частью системы капиталистических отношений, которые сами еще только вламывались в сонное течение российской имперской жизни.

### ***Библиографический список***

1. Ахмедов, Ч.Н. Функционирование нотариальной части: законодательная регламентация в Российской империи [Текст] / Ч.Н. Ахмедов / Вестник ЮУрГУ. – 2006. – № 13. – С. 18–19.
2. Бегичев, А.В. Наследственное право в Российском государстве в эпоху феодализма: историко-правовые аспекты соотношения публичных и



частных интересов [Текст] / А.В. Бегичев / Нотариальный вестник. – 2010. – № 8. – С. 55–63.

3. Еременко, А.А. Проблемы институционализации российского нотариата: истоки и современность [Текст] / А.А. Еременко / Нотариальный вестник. – 2012. – № 2. – С. 49–60.

4. Из истории российского нотариата [Текст] / Нотариус. – 1997. – № 1. – С. 79–84.

5. Попова, Н.Ю. Нотариат и вехи российской государственности [Текст] / Н.Ю. Попова / Нотариальный вестник. – 2012. – № 2. – С. 37–48.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

**В.К. Абрамов** – д.и.н., профессор член исполкома Межрегиональной общественной организации мордовского (мокшанского и эрзянского) народа.

**С.Д. Атадаев** – к.и.н., ведущий научный сотрудник Института истории и археологии Академии наук Туркменистана (г. Ашхабад)

**С.Д. Батищев** – магистрант кафедры истории России и зарубежных стран историко-филологического факультета Челябинского государственного университета.

**А.Ю. Быков** – д.и.н., профессор Сингапурской академии корпоративного менеджмента (г. Москва).

**Д.В. Вахровский** – студент Тольяттинского государственного университета (платформа «Росдистант»), независимый исследователь фольклора и народной культуры Костромского Заволжья.

**Д.А. Волошин** – к.и.н., доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирского государственного педагогического университета.

**Е.П. Воробьев** – к.и.н., доцент, доцент Кафедры гуманитарных и социально-политических наук Московского государственного технического университета гражданской авиации.

**Н.А. Гаврилина** – д.и.н., доцент, декан факультета русской филологии и документоведения Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого.

**И.А. Гаврилова** – к. филол. н., доцент кафедры английской филологии Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**И.Г. Герашенко** – д. филос. н., профессор кафедры социологии, общей и юридической психологии Волгоградского института управления – филиала РАНХиГС.

**Н.В. Герашенко** – к. филос. н., доцент кафедры педагогики, психологии и коммуникативных дисциплин Волгоградского института управления – филиала РАНХиГС.

**С.М. Горшков** – к.и.н., доцент, доцент кафедры всеобщей истории Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**В.Н. Даренская** – к. филос. н., доцент, заведующая кафедры филологии Луганского государственного педагогического университета.

**В.Ю. Даренский** – д. филос. н., доцент, доцент кафедры философии Луганский государственный педагогический университет, член Союза писателей России.

**К.Т. Дончев** – сотрудник Института этнологии и изучения фольклора с Этнографическим музеем Болгарской академии наук (г. София).

**Е.В. Дроботушенко** – к.и.н., доцент, декан историко-филологического факультета Забайкальского государственного университета (г. Чита)

**А.А. Исаков** – к. филос. н., доцент кафедры истории, обществознания и права историко-филологического факультета Арзамасского филиала ННГУ им. Н.И. Лобачевского.

**Л.В. Исакова** – старший преподаватель кафедры истории, обществознания и права, историко-филологического факультета Арзамасского филиала Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского.

**Н.С. Ищенко** – канд. филос. наук, доцент кафедры музыкального искусства эстрады Луганской государственной академии культуры и искусств имени М. Матусовского.

**Е.С. Каргаполова** – старший преподаватель кафедры истории России, Уральский федеральный университет (г. Екатеринбург).

**Б.Ю. Кассал** – канд. ветеринар. наук, ст. науч. сотр., доцент Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского.

**Б.М. Кондорский** – к. биолог. н., начальник отдела НПФ «Синбиас» (г. Донецк).

**А.Е. Коняев** – к.и.н., сотрудник Ярославской региональной общественной организации «Ветераны боевых действий».

**А.И. Корецкий** – магистрант кафедры отечественной истории и права исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Г.А. Корнишина** – д.и.н., профессор, профессор кафедры истории России Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н.П. Огарева (г. Саранск).

**В.А. Коротенко** – к.ф.н., председатель фонда «БИОМ» (г. Бишкек, Кыргызстан)

**О.Г. Липская** – преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии (г. Горки, Могилевская область).

**С.С. Логиновский** – д. филос. н., доцент кафедры «Международные отношения, политология и регионоведение» Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск).

**А.И. Лойко** – д. филос. н., профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск).

**И.В. Максимова** – к.и.н., сотрудник Волгоградского государственного медицинского университета Министерства здравоохранения Российской Федерации.

**И.С. Мерзлякова** – канд. культурологии, доцент, доцент кафедры гражданско-правовых дисциплин Забайкальского государственного университета (г. Чита).

**А.В. Миронова** – к. иск., доцент исторического факультета Государственного академического университета гуманитарных наук (г. Москва)

**Н.Ф. Мокшин** – д.и.н., профессор, профессор кафедры истории России Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

**Е.Н. Мокшина** – д.и.н., доцент, профессор кафедры истории России Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

**М.Р. Москаленко** – к.и.н., доцент кафедры общенаучных дисциплин, Филиал Удмуртского государственного университета в г. Нижняя Тура.

**О.С. Моторина** – студент Сибирского государственного института искусств им. Дм. Хворостовского (г. Красноярск)

**М.А. Мулякина** – студентка философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова.

**А.Б. Мышлянов** – студент исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**М.А. Нарватова** – аспирант кафедры истории России Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

**В.В. Прилуцкий** – д.и.н., доцент, профессор кафедры всеобщей истории и международных отношений Брянского государственного университета им. акад. И.Г. Петровского.

**Д.В. Рыбин** – к.и.н., доцент, директор Санкт-Петербургского института (филиала) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России) (ВПА Минюста России).

**М.И. Святкин** – аспирант Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева (г. Саранск).

**Ю.А. Скорченко** – к.и.н., доцент, доцент Института строительства, архитектуры и жилищно-коммунального хозяйства Луганского государственного университета им. В. Даля

**С.И. Сулимов** – к. филос. н., доцент, доцент кафедры истории философии и культуры Воронежского государственного университета.

**Н.И. Тахиров** – магистрант исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**И.А. Толчев** – к.и.н., старший преподаватель кафедры тактики и общевойсковых дисциплин филиала Военного учебно-научного центра Военно-воздушных сил «Военно-воздушная академия» в г. Челябинске.

**П.Б. Уваров** – д.и.н., профессор кафедры отечественной истории и права Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**И.А. Фукалов** – к.и.н., эксперт Фонда им. Конрада Аденауэра, исследователь атташе IFEAC (г. Бишкек).

**А.А. Шеметев** – к. экон. н., доцент кафедры государственного и муниципального управления Северо-Западный Институт Управления РАН-ХиГС (г. Санкт-Петербург).

**Д.В. Чарыков** – к.и.н., г. Челябинск.

**И.В. Юдин** – к. полит. н., доцент кафедры рекламы, связей с общественностью и лингвистики, Национальный исследовательский университет «МЭИ» (г. Москва).

**В.Н. Якунин** – д.и.н., профессор, Тольяттинский государственный университет.

**А.П. Ярков** – д.и.н., профессор, ведущий эксперт Экспертного научного центра по противодействию идеологии экстремизма и терроризма Тюменского государственного университета.

*Атеизм – это тонкий слой льда, по которому один человек может пройти, а целый народ рухнет в бездну.*

Фрэнсис Бэкон







*Научное издание*

**ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

Материалы XVIII Международной научно-практической конференции  
(25–26 мая 2022 г., г. Челябинск)

ISBN 978–5–907611–00–9

Редколлегия:

Гл. редактор Павел Борисович Уваров  
Член редколлегии Ангелина Евгеньевна Бушуева  
Член редколлегии Никита Игоревич Тахиров  
Член редколлегии Дмитрий Викторович Чарыков

Работа рекомендована РИС(Н) университета  
Протокол 1/22, 2022 г.

Издательство ЮУрГГПУ  
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69  
Редактор Е.М. Сапегина  
Технический редактор Н.А. Усова

Объем 19,7 уч.-изд. л. (21 усл. п.л.)  
Тираж 100 экз.  
Заказ №

Формат 60X84 1/16  
Подписано в печать 30.05.2022

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии ЮУрГГПУ  
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69