

Традиционные общества: неизвестное прошлое

Материалы

ХII Международной научно-практической конференции
11–12 мая 2016 года

Конференция организована на базе
Челябинского государственного педагогического университета

Челябинск
2016

УДК 1Ф
ББК 87.63
Т 58

Традиционные общества: неизвестное прошлое [Текст]: материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 11–12 мая 2016 г. / редколлегия: Д.В. Чарыков (гл. ред.), О.Д. Бугас, И.А. Толчев. – Челябинск: Изд-во ООО «ПИРС», 2016. – 152 с.

ISBN 978-5-98578-199-1

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 вопросов связан с переходным состоянием досовременных обществ от традиции к модерну.

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

Редакционная коллегия: Д.В. Чарыков, к.и.н., гл. редактор
И.А. Толчев, к.и.н., член редколлегии
О.Д. Бугас, ст. преподаватель, член редколлегии

Рецензенты: С.С. Загребин, д-р ист. наук, профессор, профессор Челябинского государственного педагогического университета
И.В. Нарский, д-р ист. наук, профессор, директор Центра культурно-исторических исследований ЮУрГУ

ISBN 978-5-98578-199-1

© Дизайн обложки С. Чебышева

Оглавление

Об априориях и теориях.....	6
Теоретические аспекты изучения традиционных обществ	
Д.А. Волошин	
Об «империи», «варварах» и о том, что их разделяет	9
А.В. Горчакова	
24 глава «Капитала» К.Маркса как объект теоретико-методологического анализа.....	13
О.М. Давыдов	
Традиционализм и футурология в перспективе «богословия отнесенности» протопресвитера Александра Шмемана.....	21
В.Н. Даренская	
«Традициология» как междисциплинарная парадигма гуманитарных исследований	24
В.Ю. Даренский	
«Современная» цивилизация как религия смерти.....	30
С.С. Логиновский	
Основания выделения и общая характеристика типов общества в социальной мысли отцов Церкви.....	36
П.Б. Уваров	
Причинно-следственные связи в истории как проекция ситуативных переживаний новоевропейского человека: опыт теоретической репозиции ..	50
Политико-правовая сфера традиционных обществ	
В.М. Рыбаков	
Понятие «морального облика» как неперемный атрибут бюрократии (на примере традиционного Китая)	56
И.А. Фукалов	
Племена басмылов и сакрализация власти в басмыльских идикутах в X–XI веках.....	66
Культура и быт в традиционных обществах	
М.В. Воронцов	
Элементы сакрализации образа М.И. Кутузова в сознании армии и народных масс	74
А.В. Ермолюк	
Уполномоченные Совета по делам религий в восприятии духовенства Русской Православной Церкви	78
А.Р. Ермолюк	
«Позвольте же теперь мне поскандалить в вашем скандале» (творческая индивидуальность В.В. Розанова)	86

Н.И. Осмонова	
Особенности функционирования традиционной культуры кыргызов.....	95
Г.Б. Хабижанова	
Образ женщины в мифологии тюркоязычных народов	101
Традиционное общество в условиях модернизации	
Ю.Г. Акимов	
Индейцы Атлантического региона Канады в начале «контактной эпохи»	107
А.А. Асфандиярова	
Влияние политики на демографические процессы Российской империи первой половины XIX в.....	111
В.В. Гурский	
Откуда есть пошла «Великая Тартария»?	115
К.О. Димони	
Развитие и воплощение в жизнь идеи строительства дороги к Ухтинским нефтяным месторождениям в контексте модернизации и парадигмы преמודерна.....	118
Л.С. Евдокимова	
Ценности христианской демократии» Н.Нойхауза как опыт презентации христианско-демократической традиции в России.....	122
В.В. Курков	
Ненадежность марионеточных режимов в условиях традиционного афганского социума как препятствие на пути привнесённой насильственной модернизации: общность британского, советского и американского опыта ..	129
А.В. Перминов	
Формирование образовательного пространства в условиях полиэтнического общества Казахстана в XIX – начале XX веков	135
Д.В. Чарыков	
Неуловимая дефиниция: методологические трудности в изучении понятия «интеллигенция»	142
Информация об авторах	149

Невозможно избежать проблемы истины. Потому что это одна из конвенций, которая создаёт саму возможность исторического описания

Х. Уайт

Об априориях и теориях...

«...мы помним не прошлое, мы вспоминаем настоящее»

М. Лаудре

В.А. Шнирельман в работе «Подделки и альтернативная история» сборника «Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов» отметил: «Как показывает окружающая действительность, любое общество живёт определённым мифом, который является концентрированным выражением доминирующего мировоззрения». И добавил: «Если, будучи членом данного общества, учёный его разделяет, то его научные построения могут служить укреплению такого мифа, и при этом сам учёный может верить в то, что отстаивает «объективную научную истину»¹.

Автор обнажил сразу две проблемы:

- 1) история является продолжением социальной памяти общества, при этом в ней тесно переплетаются как «мифы» народного сознания, зачастую, весьма молчаливого, так и «мифы» академические, в той же степени многоголосые.
- 2) какова степень объективности и беспредпосылочности гуманитарного знания, т.к., вновь цитируя В.А. Шнирельмана «пренебрежительное отношение к выработке чёткого понятийного аппарата и разработке строгих методических приёмов способствует тому, что граница между наукой и псевдонаукой размывается. Ведь если мы обратимся к целому ряду наших научных понятий и методических процедур, то заметим, что они основываются на условных допущениях и априорных предположениях, которые сами ещё нуждаются в проверке»².

Если первая проблема достаточно объемна, и одновременно присуща человеческому сознанию, пожалуй, с момента возникновения человечества и, в этом смысле, объективна, то вторая проблема напрямую связана с научным сообществом, возлагает на ученых дополнительную ответственность.

На наш взгляд, проблема ценностных предпосылок и априорных предположений в научных работах, может быть решена только путем внедрения в каждый научный гуманитарный текст теоретических предпосылок, которыми руководствуется автор. Проговаривание теории позволит, с одной стороны, непротиворечиво оценить потенциальному читателю и критику научной работы полученные исследовательские результаты, более осознанно вычлняя авторские умозаключения, их соответствие заявленным теоретическим постулатам. С другой стороны, обозначение исходных теоретических конструкций позволяет и самому исследователю осуществлять «свободный этический выбор», тем самым повышая планку интеллектуальной ответственности за полученные выводы. Подобная возможность «самопроверки» даже важнее, т.к. непроговаривание теоретических посылок и,

¹ Шнирельман В.А. Подделки и альтернативная история // Фальсификация исторических источников и конструирование этнократических мифов. – М., 2011. – С. 19.

² Там же. – С. 20.

следовательно, ценностных предпосылок вовсе не ведет к тому, что их нет. Как раз наоборот, они присутствуют, но носят более завуалированный, субъективный характер, авторское мировоззрение более изощренно и ненавязчиво накладывается на исторический материал, что ведет, в конечном итоге, к возникновению интерпретаций. Здесь и проявляют себя все закоулки человеческой души, авторские симпатии и антипатии. Исходя из этого, становится понятным несколько эмоциональное высказывание В. Мединского: «Если вы любите свою Родину, свой народ, то история, которую вы будете писать, будет всегда позитивна. Всегда!»¹. И наоборот.

Рассмотрим в качестве примера крупные работы двух известных исследователей с противоположным отношением к проверке и проговариванию теоретических конструкций, априорий: У. Мак-Нила² и В.В. Кожина³. Безусловно масштабная и по замаху и по реализации работа У. Мак-Нила, посвященная развитию военных технологий, претендует на звание беспредпосылочной. Как отмечает Г. Дерлугьян в предисловии к труду У. Мак-Нила: «Рассуждения Мак-Нила целиком построены на англосаксонском здравом смысле и незаурядной эрудиции, молчаливо чурающихся континентального теоретизирования и философичности»⁴. Однако это типичное англо-саксонское «здравомыслие» и отсутствие «непролазной теоретичности» являют собой лишь видимость. Чтение труда Мак-Нила обнаруживает тяготением автора к оправданию рыночных форм экономики, частной собственности и прочих прелестей западной цивилизации даже и в совершенно чуждых этим социальным идеям эпохах. Проблема в том и заключается, что если бы автор изначально проговорил свои ценностные и интеллектуальные априории, неискушенному читателю было бы куда проще отследить изгибы его описательных усилий и отделить измышления автора от т.н. «фактов».

Противоположный по систематике подход дает знакомство с работами В.В. Кожина. Вадим Валерианович в своей, казалось бы, обзорной работе «Россия. Век XX. 1901–1939», которая претендует, исходя из названия, на определенный справочный обзор данного периода отечественной истории, тем не менее, сразу расставляет все точки над *i*: «Если вдуматься, главные «недостатки» тех сочинений об истории XX века, которые основываются на «точке зрения» какой-либо из политических сил (большевиков, кадетов и т. д.) проистекают не столько из самой этой – по сути дела в настоящее время неизбежной – «политизированности», сколько из того факта, что она или не выявлена, или даже вообще не осознана авторами этих сочинений, преподносимых в качестве будто бы вполне «объективных». Открытое признание о сделанном автором такого сочинения выборе «точки зрения» дало бы существенную корректировку его анализа и его выводов. В моем сочинении «точка зрения» или, вернее будет сказать, «точка отсчета» избрана вполне

¹ Мединский В.В. Война. Мифы СССР. 1939–1945. – М., 2011. – С. 643.

² Мак-Нил У. В погоне за мощью. Технология, вооруженная сила и общество в XI–XX веках / пер. с англ. Т. Ованнисяна. – М., 2008.

³ Кожин В.В. Россия век XX (1901–1939). – М., 1999.

⁴ Дерлугьян Г. Большая история // Мак-Нил У. Указ. соч. – С. 7.

сознательно, и я говорю о ней с полной откровенностью: это крайне «консервативные» политические движения начала века, которые обычно называют «черносотенными»¹. Собственно, это признание позволяет с большей ясностью отслеживать течение авторской мысли и ее вторжение в ход повествования, нежели чем непроницаемая «нетеоретичность» Мак-Нила. Да и самому В.В. Кожину по ходу повествования легче заниматься самопроверкой собственной беспристрастности в отношении того или иного явления, личности.

В целом, следует признать, что историки, как исследователи, пытаются реконструировать историческое прошлое посредством определенных словесно-логических схем, с привлечением разнообразного доказательно-пояснительного аппарата. Это утверждение обнаруживает очевидную мысль: несмотря на то, что исторические факты объективны, события и лица прошлого существовали в своих эпохах объективно, их восприятие потомками всегда будет субъективным. Но задача историка заключается в том, чтобы эту субъективность если не минимизировать, то предельно объективировать, сделать прозрачным элементом исследования, делая собственное сознание (субъектность) такой же частью исследования, как анализируемый исторический объект. Для этих методологических усилий и требуется введение в текст научных работ обязательно проговариваемых теоретических конструкций², которые выступают своего рода лекалом, формальной рамкой, ограничивающей т.с. «коэффициент интерпретации» исторического материала.

Приведенные выше размышления заставляют нас согласиться с утверждением Л. Февра: «без предварительной, заранее разработанной (*и озвученной – Редколлегия*)» теории невозможна никакая научная работа»³.

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

Редколлегия

¹ Кожин В.В. Указ. соч. (электронная версия).

² Желательно вплоть до парадигмального уровня самоанализа, который является одним из самых мощных, но и незаметных пластов исследовательского подхода.

³ Февр Л. Историзирующая история. О чуждой для нас форме истории / Февр. Л. Бои за историю. – М., 1991. – С. 69.

Теоретические аспекты изучения традиционных обществ

Д.А. Волошин

Армавирский государственный педагогический университет

Об «империи», «варварах» и о том, что их разделяет

«Всякая цивилизация нуждается в своей, собственной модели варварства» – это, ставшее уже расхожим выражение, сегодня в очередной раз наполняется остроактуальными смыслами. В последние десятилетия обывательский и научный интерес были направлены прежде всего на контакт с чужими культурами, на опыт «другого». Но эта сверхчувствительность к «иному» в конце концов поставила на повестку дня вопрос о собственной идентичности, угрозах утраты прежней культурной целостности и даже национально-государственного единства.

Вообще, империи, «несущие на штыках цивилизацию», и в прошлом и в настоящем выполняют две онтологические по своей природе функции: 1) они творят совершенство в своих границах; 2) они избавляют от несовершенства, зачастую не спрашивая на то разрешения.

Т.е., варвары должны быть готовы к собственной «разварваризации» посредством *civil*-имперского воздействия: они должны стать такими же как жители империи – это их плата за доступ к столь вожделенным благам.

А если кто-либо не желает «избавляться от несовершенства» – появляется СТЕНА. Это в известной степени неизбежно – ведь Империя в фундаментальном смысле – это централизованный политический проект, в котором принуждение (насилие или, по меньшей мере, угроза его применения) используется для подчинения территориально ограниченного пространства [6, с. 7]. Не пожелавшие избавиться от варварского несовершенства если и увидят Империю – то лишь в качестве пленных. *Status quo* сохранялся достаточно длительное время, для чего империям приходилось прилагать сверхусилия.

Imperium Romanum в этом отношении – образец (и предостережение) на все времена. Вообще, граница между Римом и сопредельными территориями длительное время была проницаема, порой почти незаметна. Как заметил Г. Бауэрсок, благодаря свойственной Риму открытости по отношению к другим народам и культурам римская граница никогда не походила на железный занавес или Берлинскую стену [1, с. 92]. Галлы, германцы и греки могли вести под властью римлян привычный образ жизни, а местные аристократии – инкорпорироваться в правящую иерархию самого Рима. Этот механизм инкорпорирования в имперское пространство новых территорий позволил добиться невиданного по тем временам – отсутствия сколько-нибудь значительного сопротивления империи.

В мире коллективных представлений населения имперские границы также являются границей между Космосом и Хаосом. Именно в силу этого империи как правило стремятся к вышеупомянутой полупрозрачности собственных границ. В пространственной схеме империи (имперский центр – провинции – варварская окраина) энтропия хаоса нарастает по мере удаления от центра, значение и значимость социальных субъектов кардинально снижается. На границе империи заканчивается мир хорошего и высокоразвитого и начинается область беспорядка и непредсказуемости, где постоянно надо было быть настороже [4, с. 178–179]. В Римской империи, по замечанию В.И. Уколовой, «за пределами охватываемого ею «*orbis terrarum*» кончались и «человечность», и социальность – там бушевала неорганизованная варварская стихия» [5, с. 4].

Смысловая структура имперского пространства полисемантическая, в равной степени как и противоречива в своих фундаментальных характеристиках. Это пространство центростремительное по своей сути, однако ему присуща и такая характеристика как проекционность. Т.е., имперское пространство – это пространство-проекция, в противном случае выхолащивается сама имперская идея.

Наверное, любая имперская проекция власти и доминирования рано или поздно «нащупывает» свой «варварский предел». И это не случайно, ведь «...варварский мир и цивилизация представляли собой одно целое, единую сложную систему, все параметры которой, функционируя по собственным законам, в конечном счете были взаимообусловлены» [2, с. 168].

Однако паритетное сосуществование двух столь разных контактных миров не могло продолжаться вечно; закон неравномерности исторического развития неумолимо вывел на первый план агрессивную, наступательную позицию варварской периферии. Жители Римской империи пережили не одну волну варварского натиска на собственную цивилизацию, – и, надо сказать, не без фатальных для себя последствий; римское же государство, поначалу успешно инкорпорировавшее варварский элемент, достаточно скоро теряет всякий контроль перед лавинообразным натиском собственной же варварской периферии.

В итоге цивилизованные римляне стремительно скатывались к варварству, а варвары, как показал V век, стремительно накатывались на империю, желая не столько «стать как римляне», но «иметь то, что имели римляне». Две волны варварства – внутренняя и внешняя – столкнулись, образовав смерч, стерший с лица земли империю [5, с. 88]. «Варварство» своим незамутненным «правом сильного» по сути дискредитировало Империю и ее Порядок. Реальность имперской жизни оказалась вывернутой наизнанку – наверное именно поэтому на излете империи римские интеллектуалы стенали по поводу того, что само имя «римлянин» стало постыдным и лучше уйти к варварам, чем продолжать жить в *такой* империи.

Такой империю сделали. Конечно, не только о варварах в этом контексте должна идти речь. Можно даже склоняться к прогрессивной оценке роли

последних – в общемировом историческом процессе; однако игнорировать их деструктивную составляющую, когда речь заходит о политических структурах поздней античности, значит, проявить очевидную предвзятость. Историческая судьба Римской империи – хрестоматийный пример реализации бинарной, двуединой сущности «Варварства», сходящейся в одну точку: варваром движет и зависть и вожделение благ; варвар не желает разрушения Империи, он желает пользоваться ее благами. Действительно, варвару во все времена свойственно думать: «Блага цивилизации – это некая особенность климата. Стоит только туда попасть – и все будет». Варвар, будучи чрезвычайно ограничен в удовлетворении собственных потребностей в привычной ему среде, теряет всякую меру, доведись ему проникнуть в цивилизованную (в нашем случае – имперскую) ойкумену в своем аутентичном виде. И причина тому не столько в том, что всякая цивилизация действует на неискушенного варвара разлагающе, и тот, не в силах разобраться, желает всего и сразу... Причина кроется в самой сути варварского образа жизни, варварской аутентичности: варвар желает обрести побольше благ цивилизации, не намереваясь изменяться сам. СТЕНА в этом смысле призвана если не развеять подобные настроения, то, по крайней мере, максимально усложнить эту задачу. Как показывает исторический опыт – СТЕНА, как и любой другой паллиатив, не спасает...

В этом отношении римский Адрианов вал стал скорее психологическим барьером, нежели физическим: мощная стена, уходящая за линию горизонта, служила напоминанием о бесспорном превосходстве римлян. Стена упреждала в самом широком смысле этого слова. В некотором отношении можно сравнить Адрианов вал с Берлинской стеной: это сооружение должно было удерживать и тех, кто снаружи, и тех, кто внутри – не давая им контактировать. СТЕНА и в том и другом случае утверждала дискретность, она пресекала и изолировала, ибо слишком тесные контакты в буферной зоне были чреваты потерей контроля [3].

В своей известной книге (ориг. назв. «Imperien: Die Logik der Weltherrschaft – vom Alten Rom bis zu den Vereinigten Staaten») Г. Мюнклер подмечает закономерность: как только империя пересекает «августовский барьер», тем самым переходя от экспансионистской к цивилизующей фазе, ощущение угрозы, исходящей от варварства, нарастает [4, с. 181]. И тому есть свои причины: «сочетание потенциала экспансии с имперской идеей образует идеальную границу империи, ее «*orbis terrarum*» [5, с. 86]. Потому варварство – полноценный системообразующий элемент цивилизации, своего рода смысловой горизонт для живущих в ней. Достаточно вспомнить, какую фундаментальную роль в повседневной жизни Римской империи играл Колизей и все происходившее в нем. Это было ни что иное, как день за днем утверждающее нормальный порядок вещей действие. Действие нехитрое – ибо подразумевало неизбежное торжество цивилизации над всяким варваром, осмелившимся бросить вызов Порядку. Варварство (внешнее и даже имплицитно присутствующее внутри) жизненно необходимо империи, – ибо последняя самоутверждается посредством имперского натиска на варварство. В

то же время, прорыв варвара в имперское пространство, как показывают многочисленные примеры – лишь вопрос времени. Это неизбежно. А вот насколько это хорошо и правильно, – большой вопрос, ибо у тезиса «любая цивилизация, и империя в том числе, молодеет варварами» наверняка найдется немало противников...

Варварство – извечный спутник, контрагент империи, в особенности такой, которая самонаделила себя полномочиями привести в цивилизованное состояние покоренные территории. Варварское состояние и образ жизни могут выступать пугалом для имперского населения, служить средством мобилизации, разжигания алармистских настроений в обществе и пр. Однако центральная его функция состоит в том, чтобы маркировать границы империи, отделяющие эти столь непохожие, по выражению Г. Мюнклера «ассиметричные» миры. При этом чем сильнее в имперских миссиях выражен цивилизирующий компонент, тем резче проступает образ варварства, как антипод [4, с. 186].

Империя и варварский мир – это два взаимозависимых антагониста, две семиосферы; барбарикум при этом используется для семантического укрепления границ Империи. «Варварский фактор» – отталкивающе-притягателен для имперского пространства, лишенного четких контуров; это своего рода панацея, к которой прибегают из века в века власти империи, дабы провести в умах своих подданных четкую линию разграничения, смыслообразующую ось. К тому же настоящая империя – та, чьи аппетиты намного превосходят ее же пищеварительные способности; потому имперская проекция рано или поздно приведет государство к состоянию, когда «вдруг» – «Варвары у ворот!». А пока есть угроза (реальных или гипотетических – не важно) варварских вторжений – всегда будет возможность у власти убедить граждан в том, что все под контролем... В конце концов, повышать градус тревожных социальных ожиданий посредством насаждения образа внешнего врага, – эту карту разыгрывали власти во все времена, когда возникала потребность в дополнительной легитимизации. И как показывают современные события – схема по-прежнему безотказна...

Библиографический список

1. Бауэрсок Г. Римская империя в постимпериалистической перспективе // Вестник древней истории. – 1997. – № 4. – С. 92–93.
2. Буданова В.П. Великое переселение народов как универсальная модель взаимодействия цивилизации и варварства // Цивилизации. – Вып. 5. Проблемы глобалистики и глобальной истории / ред. А.О. Чубарьян. – М., 2002. – С. 168–175.
3. Забара А.П., Волошин Д.А. Адрианов вал как физическая и символическая граница между варварством и цивилизацией // Концепт. – 2015. – Современные научные исследования: актуальные теории и концепции. Выпуск 2. – ART 65043. – URL: <http://e-koncept.ru/2015/65043.htm>. – ISSN 2304-120X.

4. Мюнклер Г. Империи. Логика господства над миром: от Древнего Рима до США. – М., 2015.
5. Уколова В.И. Империя: исторический опыт Рима // Вестник МГИМО Университета. – 2008. – № 02. – С. 3–10.
6. Хант М. Между империей и гегемонией: сумятица в геополитике США // Полис: Политические исследования. – 2008. – № 6. – С. 7–10 .

А.В. Горчакова

Челябинский государственный педагогический университет

*24 глава «Капитала» К.Маркса как объект
теоретико-методологического анализа*

«Система мирового капитализма, существовавшая в XIX веке, несмотря на ее относительную стабильность, была разрушена первой мировой войной. После окончания войны была предпринята слабая попытка ее реконструировать. Эта попытка привела к краху 1929 г. и последующей Великой депрессии. Какова же вероятность того, что современная система мирового капитализма также придет к пропасти, учитывая отсутствие элементов стабильности, которые существовали в XIX веке?» [13, с. 10]. Предчувствие краха мирового капитализма заставило американского финансиста Джорджа Сороса обратиться к поиску оптимального способа избежать обвала мировой рыночной системы. Как противник рыночного фундаментализма он предлагает устранение несоответствий между принципами международной экономики и национальным характером общественных организаций за счет создания единого политического пространства как регулятора бесчинств капитала. Либеральный мыслитель ищет панацею, способную оздоровить и вернуть стабильность мировой экономике. Однако, выписывая рецепт, необходимо заглянуть в историю болезни, чтобы правильно поставить диагноз. История же капиталистической системы настоятельно указывает нам на рубежный период – переход от средневекового общества к Новому времени.

Неоспоримым фактом является то, что первой страной, апробировавшей и утвердившей капитализм как альтернативу традиционным отношениям, была Англия XV–XVI вв., преимущественно аграрная на тот момент: «Наиболее динамичным и бурным было аграрное развитие Англии XVI–XVII вв. Общеисторические закономерности перехода европейского средневекового общества к буржуазному строю ярко проявились в экономической (и особенно аграрной) истории этой страны, раньше других вступившей на путь капиталистического развития» [2, с. 12]. Таким образом, особый интерес представляет именно английский аграрный переворот как яркий пример генезиса капитализма. Эта тема стала привлекательной для многих зарубежных и отечественных медиевистов, прежде всего преследовавших цель раскрыть

социально-экономические предпосылки политической революции середины XVII века. Исследования представителей «русской школы» аграрной истории Англии XV – начала XVII веков не дают широкого представления о причинах слома традиционных производственных, и, прежде всего, социальных отношений: «Для исторической науки XX века было характерно усиление тенденций к фактологическому описанию, к отказу от общих схем исторического процесса и обобщающих концепций».

Первым, чьи методологические воззрения заслуживают внимание, является историк начала XX века А.Н. Савин. В своей работе «Английская секуляризация», датированная 1907 годом, он не рассматривает процессы огораживания общинных полей как таковые, однако его замечания относительно переоценки значимости земельной собственности имеют для нас большое значение: «Земля была очень нужна, а ее не находилось на рынке. Даже в католическую пору взгляды жаждавших земли естественно обращались на монахов; после разрыва с Римом монастырское землевладение было сейчас же принесено в жертву назревшей общественной потребности» [8, с. 418]. Именно эта «общественная потребность» примерно в этот же исторический период обратит внимание не только на земли, относящиеся к церковной собственности, но и даст толчок к появлению крупных земельных собственников-предпринимателей за счет деносации своих феодальных обязанностей. Также в монографии подчеркивается роль парламента, оказавшегося под давлением социально-экономических трансформаций: «В моих глазах общественный порядок в гораздо большей степени определяется подвижными сочетаниями общественных сил, нежели определяют последние» [8, с. 7].

В другой монографии А.Н. Савин, рассматривая положение аграрных дел в условиях английской революции, обращается к положению «породистых землевладельцев», перестроивших свой хозяйственный, и прежде всего мировоззренческий порядок в период кризисных явлений: «Отдельные джентльмены могли беднеть, разоряться, но класс не сдавал своей командующей позиции, сумел приспособиться к новым хозяйственным условиям» [9, с. 83]. Способы «приспособления», уже известные нам как огораживание, приобретают в монографии А. Н. Савина следующую окраску: «В деревне идет легальная, но напряженная борьба: лендлорд стремится превратить невыгодные ему обычные держания в срочные или даже краткосрочные аренды общего права. Многие обычаи оспариваются лендлордами, и после судебного рассмотрения им удается часто заменить «обычное» держание арендой, в других случаях они оттягивают у крестьян общинные земли – пастбища, луга, леса и пустоши, на которые у крестьян не было права полной собственности, а было только право пользования» [9, с. 91]. Таким образом, «обычное» или феодальное право уступает место капиталистическим порядкам, выдвинувшим на первый план новые способы землепользования, исходя из нового понимания своей социокультурной диспозиции.

Попытка А.Н. Савина выйти на уровень философии истории, оторвавшись от экономического фундаментализма, обнадеживает читателя, но, в конечном счете, автор не может выйти за границы индуктивистской эмпирики. То же самое мы можем сказать и об еще одном дореволюционном российском историке – М.М. Ковалевском. Он подмечает следующее: «Разрыв с изолированным хозяйством означал не одно только производство в размерах, превышающих потребности местного рынка. Он обусловил собою еще ряд существенных изменений в строе помещичьего хозяйства, вызвав в помещике и в членах населяющей его земли сельской общины стремление к накоплению ценностей, другими словами обеспечил экономическому интересу перевес над этическим» [4, с. 25]. Таким образом, автор чувствует необходимость новой расстановки акцентов во взглядах на «этику (мораль)» и «экономику», но, на наш взгляд, нарушает логическую генетику их зависимости. И между этими полюсами пролегло событие, явно не связанное с повышением цен на шерсть.

Если дореволюционные историки осуществляли хоть какие-то попытки дать теоретико-методологическое обоснование аграрной революции на рубеже эпох, то советские историки не очень затрудняли себя выходом за рамки марксистско-ленинской концепции исторического процесса. В.Ф. Семенов так отмечает в своей монографии: «В итоге работы, автору лишний раз пришлось убедиться в том, насколько гениально были схвачены Марксом основные черты процесса обезземеливания английского крестьянства» [11, с. 341]. Историк С.И. Архангельский ловко улавливает проникновение капитала в отношения социального и производственного характера: «Если огораживания в XVI веке имели ввиду переход к овцеводству (как мы знаем, огораживание и появилось как процесс освобождения крестьянских земель для разведения овец и продажи полученного сырья на внешнем рынке), то огораживания первой половины XVII века были связаны с новой системой земледелия, с подъемом урожайности. Леса и пустоши старались сделать доходными, общинные права на них рассматривались как препятствие, стоявшее на пути предполагаемых мелиораций. <...> На землю перестали смотреть как на пожалование короля или лорда, связанное с определенной суммой повинностей, как на источник удовлетворения нужд потребительского хозяйства: земля стала считаться помещением капитала, объектом торговых сделок» [1, с. 49]. Автор объективно оценивает отмирание старых «феодальных» порядков, но причина перехода к новым «правилам игры» объясняется в полном соответствии с историософской логикой Маркса.

Таким образом, можно утверждать, что ведущие исследователи аграрного переворота в Англии сводили данный процесс к воздействию «внешних» (объективированных) человеку и обществу факторов: экономических, политических и других. Более того, обращаясь к работам советских медиевистов нельзя не заметить их непосредственную концептуальную и содержательную зависимость от 24 главы первого тома труда К. Маркса. Конечно, это можно объяснять наличием идеологических рамок, выходить за которые было запрещено, но, на наш взгляд, в гораздо большей степени это

объяснялось общеисторическим дефицитом теоретико-методологических концепций, находящихся за пределом обязательного дисциплинарного европоцентризма, в том числе и в немарксистской западной историографии.

Тем не менее, 24 глава «Капитала» с привлекательным названием «Так называемое первоначальное накопление», сохраняет, ввиду своей теоретико-методологической целостности, необходимую репрезентативность в качестве крайне важного концептуального историко-философского источника, объясняющего зарождение и складывание не только так называемой «капиталистической» экономической системы, но и «современного» общества как особого цивилизационного феномена. И, что особенно важно, её текстовые границы создают необходимый фреймворк, защищающий от подозрений в конструировании субъективно предвзятого исследовательского пространства.

Объективность оценки дополнительной информативной нагрузки, которую несет в себе 24 глава как источник, обеспечивается за счет применения альтернативного подхода, способного «обнажить» некоторые противоречия марксистской концепции исторического процесса. Речь идет о коммуникативной теории исторического процесса, исходным пунктом которой является отрицание виталистской парадигмы, основанной на «представлении о людском сообществе как изначальной популяции высокоорганизованных животных, ставящих перед собой, прежде всего задачу удовлетворения материально-физиологических потребностей» [14, с. 44]. Коммуникативный подход заведомо отрицает близость человеческого сообщества с принципами функционирования животного мира. И совсем уместно выглядит цитата К. Маркса все из того же знаменитого труда, характеризующая разницу процессов производства человека и животного: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, а пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» [5, с. 189]. Следовательно, отсутствие инстинктивных кодов в генетической программе человека принуждает его в любой деятельности активно подключать сознание, формируя, прежде всего, образы предполагаемого результата. Беря за основу такое рассуждение, коммуникативный подход исторического процесса рассматривает человека как существа, испытывающего переживание неопределенности (в связи с отсутствием доминирующей инстинктивной программы), и связанного с ним стремления выстроить данную определенность с окружающим миром, реализуя коммуникативную задачу. Таким образом, формируется определенная «картина мира» как результат экзистенциального выбора, следствием чего являются все допустимые экспликации, то есть формы бытия – социальная среда, отношения по поводу производства и распределения материальных благ, политический режим и даже этические границы межличностного взаимодействия.

Хотя Маркс и был близок в своих размышлениях к коммуникативному подходу, то есть предполагал разницу между инстинктивно заложенной матрицей поведения у животных и незащищенной свободой самостоятельно определять принципы существования, но при этом в основу формационного подхода заложил экономически-социальный фактор, по сути совпадающий с виталистской парадигмой исторического процесса.

Раскрывая «тайну первоначального накопления», Маркс пишет: «Экономическая структура капиталистического общества выросла из экономической структуры феодального общества. Разложение последнего освободило элементы первого» [6, с. 664]. С авторской точки зрения феодальная структура общества мало чем отличалась от капиталистической: элементы экономической эксплуатации заменили собой элементы эксплуатации насильственной. То есть необходимо признать как аксиому, что на протяжении всей истории человеческих отношений существовала эксплуатация, имевшая целью обеспечить материальное благосостояние «немногих» за счет «бедности широких масс». «Если рассматривать историю человечества в плане материальном, – как указывает известный отечественный медиевист А.Я. Гуревич, – технического прогресса, то, по-видимому, можно предположить, что люди должны были более или менее сознательно стараться улучшать условия своего материального существования, производить больше продуктов питания для того, чтобы обеспечивать себя и свои семьи, поддерживать государственную власть и т.д. казалось бы, это бесспорно и вместе с тем мы видим, что в традиционных цивилизациях колоссальное количество силы и материальных средств расходовалось часто вовсе неразумно: не на производство и развитие техники, а, напротив, с точки зрения технического прогресса – иррационально, деструктивно. На что в Египте больше всего тратилось силы и рабочих средств? На повышение урожайности? На постройку плотин? На строительство жилых домов? Нет! На постройку колоссальных усыпальниц для фараонов!» [3, с. 246–247]. Феодальные отношения, построенные на основе иерархии, регламентированной религией, не подразумевали той магической составляющей, которую мы смело можем отнести к капитализму, где проявится обменный и взаимовыгодный характер отношений. Таким образом, рассматриваемый Марксом процесс логической эволюции феодальной эксплуатации в капиталистическую не вполне справедлив, так как возникает проблема определения средневековых отношений как эксплуатационных.

Указывая на акт первоначального накопления как отправной точки, Маркс называет его «экономическим грехопадением» подобно грехопадению в теологии. Инициатором этого переворота являлись «феодальные дружины», «стоявшие в самом резком антагонизме к королевской власти и парламенту, создали несравненно более многочисленный пролетариат, узурпировав общинные земли и согнав крестьян с земли, на которую последние имели такое же феодальное право собственности, как и сами феодалы» [6, с. 666]. Далее Маркс добавляет, что выход феодалов за рамки своих средневековых прав и

обязанностей было напрямую связано с изменением рыночной конъюнктуры («повышение цен на шерсть»). С точки зрения коммуникативного подхода, допускающего только два формата реальности – религиозного и безрелигиозного, в традиционном обществе материальная, хозяйственная деятельность рассматривается как важна в силу необходимости, но безусловно второстепенная относительно цели и смысла жизни. Другими словами, абсолютизация экономического фактора при феодальных общественных отношениях немыслима в силу того, что мировидение не допускает ресурсного отношения к окружающей действительности. В этой связи для выяснения феномена произошедшего «грехопадения» (не тороплюсь называть его, подобно Марксу, экономическим), можно, как мне кажется, обратиться к высказыванию К.Б. Соколова: «Любое существенное изменение картины мира автоматически влечет за собой изменение в системе указанных элементов» [12, с. 156]. Указанные элементы – это те, которые в понимании Маркса составляют базис любой формации, то есть развитие материальных производственных сил и производственные отношения: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [7, с. 2]. Иными словами, здесь можно увидеть противоречие, заключающееся в том, что автор ставит определяющим фактором не «экзистенциальный выбор личности», совершаемый в его сознании задолго до того, как «материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями», а именно те самые материальные, или, лучше сказать, экономические условия.

Сравнение с теологическим грехопадением можно допустить, так как при допущении коммуникативности истории, мы совершаем переход от одного допустимого формата (определенностного, религиозного) к другому (неопределенностному, безрелигиозному), или в нашем случае – к переоценке значения экономических возможностей. Однако для того, чтобы «вкусить запретный плод» английским лендлордам потребовалось, как и первым людям на Земле, совершить определенные сознательные перестроения в схеме представления об устройстве сферы бытия. «Могущество феодальных господ, как и всяких вообще суверенов, определялось не размерами их ренты, а числом их подданных, а это последнее зависит от числа крестьян, ведущих самостоятельное хозяйство» [6, с. 671] – вполне правильная характеристика традиционных феодальных отношений, обеспечиваемого такой организацией жизнедеятельности, при которой каждый индивид гарантировал право существования другого с целью достижения общего идеала. Экономика в таких обществах не представляла ключевой сферы приложения сил, а была лишь вспомогательным элементом: «Излишняя концентрации внимания на вопросах хозяйствования, особое рвение к этому однозначно осуждается не только в священных текстах, но и в фольклорных традициях. В этих обществах нет экономики как самодостаточного и эффективного вида деятельности»

[15, с. 55]. И в тот момент, когда мерилom значимости человека в обществе становится «размер ренты», происходят все остальные преобразования во всех прилагаемых сферах – экономике, социальных отношениях, политической структуре и другое.

«Знаменитая XXIV глава первого тома «Капитала» прекрасно иллюстрирует процесс конвертации английским и шотландским сословием воинов и управленцев своей традиционной диспозиции в эгоцентристские материальные предпочтения» [15, с. 56] – так с точки зрения коммуникативного подхода переворот случился не под влиянием довлеющей над правящей элитой внешнеэкономической ситуации, а в сознательной переоценке параметров действительности. И в рамках нового понимания смысла существования все внутри и внешнеэкономические импульсы становятся настолько чувствительны, что приспособливаться к ним приходится через наступление на ранее установленные неформальные законы общественного порядка. И Маркс сам прямо об этом пишет: «Они уничтожили феодальный строй поземельных отношений, т.е. сбросили с себя всякие повинности по отношению к государству, «компенсировали» государство при помощи налогов на крестьянство и остальную народную массу, присвоили себе современное право частной собственности на поместья, на которые они имели лишь феодальное право...» [6, с. 670] – данное положение выводится им как следствие поведения лендлордов под давлением экономической ситуации, потребовавшей изменения роли эксплуататора феодального на капиталистического. Но при уже доказанной противоречивости вывода об эксплуатационных отношениях феодализма, с точки зрения коммуникативной теории исторического процесса данное положение, выведенное Марксом как следствие, больше напоминает причину не только социально-экономических «происшествий».

Коммуникативная теория исторического процесса в своих основаниях опирается на два предельных допущения, вариации и срединные положения между которыми в человеческой жизни невозможно предусмотреть, – это религиозного и безрелигиозного. Прилагая к рассмотрению аграрных процессов английской социально-экономической ситуации на стыке эпох данный подход, мы вполне можем позволить себе утверждать, что сознание европейской цивилизации в этот период изменило ракурс с одного допустимого коммуникативного формата на другой. Очень близко к данному рассуждению подошел советский историк Ю.М. Сапрыкин, который в своей статье «Принцип индивидуализма в английской политической литературе конца XV–XVI в.» обратил внимание на все возрастающую тенденцию индивидуалистических настроений, почерпнутую из сочинений итальянских, а затем и английских гуманистов: «Самые различные источники свидетельствуют, что в английском обществе в это переломное время стремление людей к собственному благу во всех социальных слоях и во всех сферах общественной жизни не только приводило ко все большему освобождению от феодальных ограничений и морали, но уже приобретало явные черты эгоизма и хищничества. Анализ этических идей в произведениях наиболее крупных представителей буржуазно-

дворянского направления английской политической мысли XVI в. приводит к такому заключению: эволюция этих идей неуклонно шла в направлении осознания индивидуализма как морального принципа нового имущего меньшинства – буржуазии и нового дворянства» [10, с. 56]. Единственное замечание: в первом предложении было бы справедливо достаточно просто упомянуть «освобождение от феодальной морали», чтобы максимально приблизиться к сущности происходящих явлений. Но в целом рассуждения Ю.М. Сапрыкина о генезисе индивидуалистического сознания на базе «феодалных структур» вполне соответствует характеристике неопределенного типа личности, с которым мы встречаемся при изучении коммуникативного подхода. Такой тип характеризуется антропоцентризмом, ситуативностью поведения в зависимости от кажущихся ему довлеющих условий изменяющейся «среды обитания», а также индивидуализмом, «стремлением к максимальной автоматизации человеческой личности».

Выбранный текст 24 главы I тома «Капитала» служит ценным источником для анализа процесса зарождения элементов капитализма по той причине, что, во-первых, отражает переломные явления на рубеже Нового времени в той стране, которая первой, как известно, шагнула в капиталистическую эру. Во-вторых, марксистский подход принципиально претендует на цельность и логическую обоснованность (с точки зрения новоевропейского человека), что признает даже Дж. Сорос спустя более чем сто лет: «Марс и Энгельс 150 лет назад дали очень хороший анализ капиталистической системы, который, я должен сказать, в чем-то даже лучше, чем теория равновесия классической экономической науки» [13, с. 4]. Но при всех достоинствах формационной теории, нашедшей свое яркое отражение в изучаемом тексте, в ней, есть определенные противоречия, заключающиеся в ошибочном понимании экономики как главной и единственной движущей силы всего исторического процесса. Напротив, с точки зрения коммуникативного подхода экономика и все другие сферы деятельности человека являются лишь формами объяснения и освоения действительности, логически вытекающими из выбранного индивидом предельного представления о бытии и созданной, на его основе, коммуникации с окружающим миром.

Библиографический список

1. Архангельский С.И. Аграрное законодательство Великой Английской революции 1643–1648 гг. Ч. 1. – М.-Л., 1935.
2. Винокурова Марина Владимировна. Мир английского манора: На материалах земельных описей графств Ланкашир и Уилтшир второй половины XVI – первой трети XVII вв.: диссертация ... док. ист. наук. – Москва, 2003.
3. Гуревич А.Я. Культура средневековья и историк конца XX века / А.Я. Гуревич // История мировой культуры: Античность. Средневековье. Возрождение. – М., 1998.

4. Ковалевский М.М. Экономический рост Европы до возникновения капиталистического хозяйства. Том I. – СПб., 2013.
5. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – Т. 23.
6. Маркс К. Капитал. – М., 1951. – Т.1.
7. Маркс К., Энгельс Ф. К критике политической экономии // Собрание сочинений. Т. 13. – М., 1959.
8. Савин А.Н. Английская секуляризация: Ученые записки Императорского Московского Университета. – М., 1907.
9. Савин А.Н. Лекции по истории английской революции / под общей ред. Е.А. Косминского. – М., 1937.
10. Сапрыкин Ю.М. Принцип индивидуализма в английской политической литературе конца XV–XVI в. // Средние века. – 1974. – Вып. 38. – С. 48–60.
11. Семенов В.Ф. Огораживания и крестьянские движения в Англии XVI века: из истории обезземеливания крестьян в Англии. – М.-Л., 1949.
12. Соколов К.Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция. История и судьба. – М., 1999.
13. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. – М., 1999.
14. Уваров П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 7–8 апреля 2008 г. – Челябинск, 2008. – С. 44–63.
15. Уваров П. Б. Экономика как мировидение и способ существования: историко-философская теорема // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы VII Междунар. науч.-практ. конф. 25–26 апреля 2011 г. – Челябинск, 2011. – С. 53–57.

О.М. Давыдов

Челябинская епархия

Традиционализм и футурология в перспективе «богословия отнесенности» протопресвитера Александра Шмемана

Начнем с постановки проблемы. Одной из главных опасностей для традиции является возможность отождествления ее с архаикой. В этом случае культ прошлого становится единственной традиционной ценностью. Но жизнь, развитие традиции, оплодотворение ею культуры возможны в диалоге с тем, чему она противопоставлена, с интеллектуальными устремлениями в будущее.

Инструментом для реализации этой диалектики могло бы стать понятие «отнесенности», введенное известным богословом протопресвитером Александром Шмеманом.

Отец Александр, будучи серьезным ученым, не использовал этого термина в академических богословских трудах. Понятие «отнесенность» появляется на страницах его дневника. Однако, как свидетельствует сам отец Александр: «Видит Бог, я не считаю себя философом. Но если применить к себе эту кличку только в самом общем ее смысле – применимом ко всякому, кто хоть сколько-нибудь "размышляет", – то моей идеей, моим "вопросом", я думаю, нужно признать идею отнесенности» [1, с. 372]

Отец Александр не дает строгого определения «отнесенности». Однако ясно, что отнесенность больше, чем связь-указание, которую создает символ (в конце концов, символ может оказаться симулякром и указывать в никуда).

С другой стороны, «отнесенность» – это еще не религия. Религия (буквально *religio* – связь) подразумевает диалог Бога и человека, как двух личностей, совершающийся практически «здесь и сейчас», а традиционный религиозный обряд представляет собой лишь обрамление, язык для этого общения (и только в случае магизма обряд, традиция сакральны сами по себе).

«Отнесенность» все-таки не обязательно подразумевает диалог и может осуществляться не только в отношении Личности – Христа, но и в отношении Его Царства (как пишет сам отец Александр), учения, а также при более широком толковании – пласта (христианской) культуры.

Отец Александр подчеркивает динамический, деятельный характер «отнесенности». Недаром наряду с этим существительным, в его дневниках встречается глагол «относить».

Отнесенность как связь выражается в опыте субъекта. Но как? Заметим, что субъект отнюдь не принимается «как мера всех вещей», и у него не подразумевается возможность абсолютно адекватно отражать то, к чему «относит» его опыт.

Отец Александр прибегает здесь к метафоре «отраженного света». «Отнесенность – это связь, но не «идейная», а опытная, – пишет он. – Это опыт мира и жизни буквально в свете Царствия Божия, являемого, однако, при посредстве всего того, что составляет мир: красок, звуков, движения, времени, пространства, то есть именно конкретности, а не отвлеченности. И когда этот свет, который только в душе, только внутри нас, падает на мир и на жизнь, то им уже все озарено, и сам мир для души становится радостным знаком, символом, ожиданием» [1, с. 52].

Этот свет вовсе не является отблесками, которые видят на стене обитатели платоновской «пещеры», так и не умея угадать, что же подлинно является источником света.

Материя литургически преображается, хлеб и вино прелагаются в Тело и Кровь Спасителя, вещественное становится Божественным. Так же преображаются и те, кто вкушает Святые Дары, а в перспективе преобращению подлежит весь мир («се творю все новое», Откр. 21, 5).

Как зеркало, линза, кристалл, собирающий свет от Источника и рассеивающий во все стороны, так «Церковь – это отнесенность и отнесение всего – ко Христу» [1, с. 585]. Христос же воскрес, и Тело Его, Которому

причащаются верующие, принадлежит новой реальности, реальности Царства Небесного».

Таким образом, отнесенность обретает эсхатологическую перспективу. Или, вслед за отцом Александром Шмеманом, можно говорить об «эсхатологической отнесенности».

Попробуем в этом отношении деконструировать «традиционализм» и «футурологию» (как представление о будущем).

Традиция, тем более религиоцентричная традиционная культура может содержать в себе как откровение («Бог заповедал поступать так»), так и опыт индивида или цивилизации («наши отцы и деды поступали так, и это было добро, красиво, разумно, it works»).

При этом свободная воля у индивида не отнималась, он волен был поступить в соответствии с традицией или в противоречии ей, и история фиксировала последствия этого выбора (печальные или не очень).

Разумеется, такой же свободный выбор непрерывно будет делаться и в будущем. Современные мрачные прогнозы, «футурологический пессимизм» строится на том, что человек всегда будет склоняться к выбору эгоистическому, к тому, что выгодно ему здесь и сейчас, а не тому, что велит традиция.

Что имеется ввиду под эгоистическим выбором? Если свобода субъекта поступать в соответствии со своими убеждениями, то такой «эгоизм» сам по себе не плох. Если выбор совершает индивид, отражающий свет преобразившегося Христа, он конечно изберет ту традиционную форму, которая наиболее соответствует цели – осуществлению диалога с Богом. В конечном итоге воля христианина направлена на то, чтобы исполнять волю Его, так что в данном случае «эгоистический» выбор совпадает с выбором религиозным, срабатывает «эсхатологическая отнесенность».

Другое дело, что эгоистический выбор может быть иным. Падшее естество человека может заставить его предпочесть зло и разрушение. Но эсхатологическое преображение человеческой природы как раз направлена именно на то, чтобы преодолеть последствия первородного греха, «относить» падшее естество ко Христу, превращая его в «эсхатологически отнесенное».

Вопрос лишь в том, в какой мере проникнута эсхатологической отнесенностью сама традиция. Ответ на этот вопрос не окончателен, традиция (как форма, как сумма опыта) может меняться сама, направляемая отнесенностью к Царству Божию или к «миру сему».

В последнем случае традиция, как пишет отец Александр Шмеман, может превратиться в идола. «Церковь есть отнесенность... как только она становится одной из составных частей мира (Церковь, государство, культура, этика et tutti quanti), как только перестает “относить”, и это значит – являть, этим явлением судить, обращать и претворять, она сама становится идолом». [1, с. 373]

Подводя итог, заметим, что для о. Александра Шмемана поляризация мировой культуры на «традиционную» и «нетрадиционную» еще не означает деления на спасительное и неспасительное. Как христианин, он, разумеется, верит в спасительность своей веры. Но при этом понимает, что Христос спасает не традицию, не культуру, а конкретного индивида, и соответственно «отнесенность» действует в конечном итоге на индивида.

«...Как хотелось бы честно, просто, ясно изложить, «в чем моя вера», и как это невозможно... Прежде всего потому, что это не ясно моему уму и сознанию. Одно, мне кажется, все-таки «ясно», а именно: что основными «координатами» этой веры являются, с одной стороны, острая любовь к миру во всей его «данности» (природа, город, история, культура), а с другой стороны – столь же острое, столь же очевидное убеждение (или «опыт»), что сама эта любовь направлена на то «другое», что этот мир «являет» и в явлении чего – его сущность, призвание, красота и т.д. Поэтому мне одинаково скучно и тоскливо там, где это «явление» отрицается, то есть и с теми, кто этот мир любит без «отнесенности» к «другому», и с теми, кто это «другое» (религию) просто противопоставляет миру. Скучно и с законченными «секуляристами», и с законченными «религиозниками». А именно эта поляризация и происходит в наши дни. Тоска «обмирщенности» и тоска «благодетельности», ибо и то и другое прежде всего маленькое, унылое, само по себе именно скучное. Однако это именно «координаты», и остается главный и единственный вопрос: что же все-таки делать, как жить в мире – Богом, и в Боге – миром, то есть любовью? В чем присущее человеку творчество? Ибо вместе с Богом он творит свою жизнь и, следовательно, свое Царство Божие...» [1, с. 405]

Библиографический список

1. Шмеман А., прот. Дневники. 1973–1983. 4-е изд., испр. – М., 2013.

В.Н. Даренская

Луганский государственный университет им. В. Даля (г. Луганск, ЛНР)

«Традициология» как междисциплинарная парадигма гуманитарных исследований

Ключевая проблема любой стратегии социокультурного развития, как это ни парадоксально, – это проблема поиска и воспроизведения традиции. «Новое» (modern), к какой бы сфере бытия оно ни относилось, может возникнуть только тогда, когда у него есть корни и у людей есть прочный источник силы для его создания – то есть Традиция как таковая. По отношению к локальной цивилизации или «большому обществу» проблема большой Традиции – это, в первую очередь, поиск некоего императива, который не давал бы «большому обществу» распасться на фрагменты и придавал направленность и смысл его дальнейшему развитию.

Кризис современной цивилизации, ключевым моментом которого является «антропологическая катастрофа» (М.К. Мамардашвили) в смысле исчерпания ценностно-смысловых содержаний человеческого бытия, является одним из приоритетных предметов философской рефлексии. Современная цивилизация вырывает человека из непосредственной включенности в природные циклы, опосредуя и почти сводя на нет его контакт с «упругой плотью бытия», искусственно замыкает его в сфере эфемерной реальности

внутри мира межчеловеческих условностей. Она изначально основана на иррациональном и противоестественном во всех отношениях стремлении к *избыточному* потреблению ресурсов и *избыточному* комфорту, что с неизбежностью быстро приводит к психо-физиологической и нравственной деградации человека. Эта тенденция достигает своего полного выражения в «постиндустриальном» мире, где циркулируют огромные потоки *искусственной* информации, лишь замусоривающей человеческое сознание, теряющее способность к самостоятельному мышлению и целостному, осмысленному взгляду на мир и самого себя. «Потребности посттрадиционного общества быстро стандартизируют весь мир в один урбанизированный мегакомплекс» [5, с. 277]. Так создается замкнутый и бессмысленный мир *искусственного* человеческого бытия, в котором абсолютно доминируют искусственные виды деятельности и искусственные потребности, совершенно избыточные по отношению к базовым процессам духовного и физического воспроизводства человека. Более того, они радикально *препятствуют* последним самим фактом этого доминирования, отбирающим силы и время людей на *экзистенциально деструктивные* цели, порожденные патологической гордыней эфемерного «самоутверждения» Его-центрического индивида. Возникает специфическая жизненная среда, именуемая исследователями «посткультурой» – «своего рода провал бытия», в котором «все обнаруживает себя лишь как средство для чего-либо другого. Общение – это игра для успеха в работе. Работа – средство для улучшения финансового положения. Благополучие – средство для респектабельного имиджа. Углубляясь, таким образом, в этот театр, индивид начинает сомневаться в самих основаниях онтологической подлинности чего-либо в мире» [5, с. 302]. Тотальное давление этой среды формирует самый массовый тип человека как ненасытного эгоцентрического потребителя – и противостоять этому принудительному воздействию чрезвычайно тяжело, ведь альтернативные цивилизационные модели жизни практически уничтожены и возродить их в индивидуальной жизни можно лишь чрезвычайным волевым усилием, *подвигом*.

Ю. Эвола в свое время назвал это состояние «руинами». В этом контексте под «руинами» следует понимать не только и не столько разрушение внешних традиционных учреждений, сколько изменение онтологического статуса и фундаментальных ценностных ориентиров самого человеческого существа.

Д. Володихин определяет Традицию в этом смысле как «постоянную связь между нематериальной сверхценностью, «управляющей» цивилизацией, и вполне материальным социумом»; поэтому, Традиция – это «способность суперэтнуса к осознанному самоограничению и целенаправленному действию; вектор того и другого... определяется характером сверхценности. Традиция – условие *sine qua non* существования цивилизации, т. к. цивилизация, не связанная с нематериальными планами бытия, в принципе нежизнеспособна» [2, с. 10]. В поликультурном «большом обществе», стремящемся к устойчивой интеграции, актуализируется именно это универсальное измерение Традиции (в отличие от множества локальных «традиций»), и культивирование

соответствующего ему *типа человека*. Это тип человека, определяемый наличием в его сознании и деятельности *интенции на реализацию сверхценности*, а вследствие этого и способностью воспроизводить лучшие традиции своей локальной культуры – а главное, и саму способность к культуротворчеству – в трудных условиях экспансии принципиально «пост-культурного» (В.В. Бычков) общества потребления. Для него центр личностной идентичности – не в эмпирических особенностях своей «индивидуальности», но – в *сверх-индивидуальном образе «вечного человека»* (Г.К. Честертон). Исследование принципов и возможностей культуротворчества на основе реализации сверхценностей можно определить как предмет особых междисциплинарных исследований – *«традициологию»*.

Для названного типа человека наилучшим образом подходит определение культуротворчества как «аффирмации» (от лат. *affirmo* – «утверждаю») смыслов, предложенное В.А. Коневым [3]. Впрочем, понятие аффирмации предусматривает, что смыслы, которые «аффирмируются», каким-то образом уже существуют, а значит, это понятие как такое не охватывает самой «сердцевины» культуротворческого процесса – самого возникновения смыслов. В «интенциональном» отношении культура всегда продуцирует самое мощное человеческое Желание – «сверхжелание» вечной Жизни в ее абсолютном, метафизическом смысле, обеспечивая мощную идентичность «Я» и «Мы» в тотальности родового и мирового бытия. (В отличие от нее пост-традиционные социумы продуцируют лишь множество «желаний», бесконечно их умножая и «измельчая», но постепенно «размывая» и проблематизируя Желание как таковое). «Внутри» любой культуры, сохраняющей связь с Традицией в метафизическом смысле этого слова (независимо от ее локальной специфики) человек ощущает себя *лицом* Универсума, – и последний разворачивается как внутреннее пространство его бытия и сознания, а само сознание становится завершенным – *миро-объемлющим*, а деятельность – *миро-образующей*.

Человеческая жизнедеятельность всегда требует универсализации разных форм опыта на основе причастности к абсолютным (или же, в худшем варианте – искусственно абсолютизируемым) ценностям, которые определяют целостность «жизненного мира» личности. Поэтому *за любым разнообразием культурных «образов мира» и форм их опредмечивания, a priori должна существовать определенная протоструктура человеческой целостности, которая включает в себя универсальный сюжет воспроизведения Жизни и победы над смертью*. Этот своего рода «основной миф Культуры» (В.Ф. Петров-Стромский) [4, с. 157] является универсальной внутренней формой человеческого мироотношения, наиболее непосредственно воплощаясь в традиционной культуре и опосредствованно – в посттрадиционной. Его универсальное содержание, независимое от конкретной культурной формы, в которой он может быть «закодированным», может быть представлено определенной схемой. Первой частью «сюжета» в этой схеме будет священная история о том, каким образом все возникло; об этом рассказывает космогонический миф, который символически разыгрывается в «главном»

ритуале. Вторая часть схемы (и второй, производный тип ритуальных действий) представляет собою «вечное повторение подобного» – ее развертывание в пространстве и времени человеческой практики. Ритуал, таким образом, дает «абсолютное» понимание сути и смысла мироздания, и благодаря этому выполняет функцию глубинного смыслового структурирования сознания людей. Предложенная схема может иметь более развернутый вид, включая в себя еще также и третье звено, связанное с концом мира и конечной судьбой человека. С другой стороны, общая схема может быть свернутой к простейшему и самому абстрактному виду: Космос (первоначальная гармония) – Хаос (смерть) – Жертва (творческое действие) – Космос (возрождение).

Преемственность в передаче «основного мифа Культуры» от народной культуры к современным типам культуротворчества исследована явно недостаточно, хотя можно указать и ряд блестящих примеров этого. В частности, на примере становления жанров художественной литературы это было сделано в исследованиях О.М. Фрейденберг. Как отмечает автор, «в первобытной семантике мы вскрываем прежде всего картину мировой жизни, того, что происходит вокруг днем и ночью, на земле и в обществе, под землей и на небе. Эта метафорическая картина остается единой, и она же осмысляет и komponует обряд, бытовой обычай, вещь, действие, слово... То, что сюжет рассказывает своей композицией, то, что рассказывает о себе герой сюжета, есть «автобиография природы», рождающейся в борьбе, страдающей и терпящей смерть, чтоб возродиться снова» [6, с. 298–299]. Универсальный сюжет воспроизведения Жизни и победы над смертью (хаосом) в «скрытой» форме содержится и в других сферах посттрадиционной культуры (в частности, например, в научной картине мира). Но на более поздних этапах развития цивилизации, когда непосредственное, то есть «ритуальное» в узком смысле слова, воспроизведение «основного мифа» исчезает, возникает эффект отчуждения от первоначальной осмысленности мира, замещаемой здесь формами социальной и технологической целерациональности.

Особой формой «превращенного» воспроизведения «родового» принципа является национальная идентичность, представляющая собой искусственную конвенциональную конструкцию, продукт коллективного представления, которое формируется с помощью разного рода дискурсивных практик. Социально-родовая общность и определяющие события ее исторического бытия разворачиваются здесь в дискурс «космогонического» типа, который воссоздает модель архаического мифа и его основные элементы (противостояние сил света и тьмы, особые первособытия, культурные герои). Сам дискурс национальной идентичности структурирован как своеобразная «псевдоморфоза» (О. Шпенглер), в которой «нация» принимает на себя субъектность бывшего родового и конфессионального сообществ. Однако и национальная идентичность, поглотив идентичности родо-племенную и конфессиональную, постепенно остается без «внешних» «источников» своей энергии и своего воспроизведения. Поэтому со временем в глобализированном мире развивается радикальный тип денацификации – так называемый «номадический» (Ж. Аттали) тип человека, «нового кочевника», избирающего

себе место проживания исключительно из экономических и других сугубо прагматических соображений, абсолютно независимо от своего национального происхождения. Однако если человек ужасается экзистенциальной пустоте «номадизма» и ищет «укорененности», ему остается апеллировать к «народности». Но «народы» существуют лишь в мире, в котором реально существует сакральное в конкретном человеческом опыте. Поэтому современный модус «народности», утрачивая свои архаические элементы, ныне становится прежде всего путем к воспроизведению аутентичного опыта сакрального в рамках религиозных традиций, которые уже всегда и неизменно будут сохранять исторически приобретенные национальные признаки. Но «метаязыком», обеспечивающим взаимопонимание разных национальных дискурсов и разных религиозных традиций, всегда остается живая включенность в «основной миф Культуры».

Вместе с тем, возрождение непотребительского стиля жизни и религиозного мышления как альтернативной цивилизационной модели в рамках сложного социума – заметная тенденция, особенно на пространстве «Русского мира». Специфика пост-секулярной культуры состоит в том, что она создается людьми, имеющими печальный опыт жизни в «обезбоженном» мире и своей собственной «обезбоженной» души. Сама эта культура становится их *преобразованием* путем открытия сакральной реальности. В основе такой культуры лежит общий закон приобщения к Традиции: последняя становится из «объекта» изучения – *органом* самопознания и самотрансформации самого познающего субъекта. А само такое познание становится уже вторичным по отношению к *бытийному приобщению*. Сначала рассматривая Традицию как «объект», человек затем переходит в состояние, при котором сама Традиция становится «органом» познаний и источником нового (для нас) знания. В свою очередь, этот переход порождает и новые формы *жизнетворчества*: будучи окруженными со всех сторон секулярной цивилизацией, в основе которой лежит *эголатрия* (идолопоклонство перед смертным Ego), люди *способны* параллельно жить своей внутренней культурой духовного подвига и спасения. В свою очередь, возможная альтернативная «модель глобального порядка» заключается в кластерном мироустройстве, где традиционные культуры выступают островками ценностно-смысловой социальной памяти» [5, с. 304].

Объективной онтологической предпосылкой такой возможности является внутренний креативный потенциал Традиции, изначально предполагающий возможность и особые механизмы ее «регенерации» в самых неблагоприятных исторических условиях, подобных нынешним.

В свою очередь, антропологической предпосылкой такой «регенерации» является существование особых констант человеческой экзистенции, делающих возможным переоткрытие опыта сакрального в условиях десакрализованного жизненного мира. М. Элиаде справедливо указывал на сохранение в нашей экзистенции структуры инициации в качестве одной из таких констант: «значительная часть действий и жестов современного человека продолжают повторять сценарии инициации. Очень часто “борьба за жизнь”, “тяжелые испытания” и “трудности”, возникающие на пути осуществления призвания или карьеры, в некоторых отношениях подобны испытаниям в обрядах

инициации... Ибо каждая человеческая экзистенция формируется серией испытаний, повторяющимся опытом “смерти” и “воскресения”... Короче говоря, большинство “нерелигиозных” людей сохраняет некую псевдорелигию или вырожденную мифологию... профанный человек является наследником homo religiosus и не может просто “стереть” свою собственную историю» [8, с. 208–209]. Тем самым, в человеческой экзистенции всегда сохраняется форма готовности к инициации опытом сакрального, требующая лишь сознательного обращения человека к соответствующему содержанию, хранимому Традицией, и обращения к соответствующей жизненной практике.

Этим содержанием является особый опыт познания Священного. По удачной формулировке Ф. Шюона, «Священное – это присутствие центра на периферии, незыблемого – в движении; абсолютного – в относительном; это то, что придает преходящему и тленному свойства бессмертия» [7, с. 121]. С появлением у человека реального опыта Священного этот познавательный опыт становится своего рода субстанциальной основой разума, благодаря которой его деятельность выходит за рамки естественных перцептивных и рассудочных актов, но постигает сущее как Единое, содержащее в себе бесконечную и непостижимую Основу. Однако изначально в самом разуме уже заложено предвосхищение этого опыта, т.е. сама его потенциальная возможность и устремленность к нему, составляющая наиболее глубокую сущностную основу разумной деятельности, имеющую «априорный» характер.

Вместе с тем, эта внутренняя личностная работа так или иначе всегда имеет социо-культурные последствия. В связи с этим Ален де Бенуа справедливо указывает на принципиальную важность концепции «деятельного самоотречения» у Ю. Эвола, поскольку «этим термином Эвола определял человека, который превзошел свое собственное человеческое “Я” и поднялся на метафизический уровень, действуя единственно в соответствии с принципами» [1]. Такая ситуация означает весьма специфическое состояние современного человека, которого не знал человек «органических» традиционных культур. В частности, само житетворчество в пост-секулярной культуре, способной развиваться и в окружении секулярной пост-культуры «потребительского общества», не подчиняясь ей духовно – это результат личностного свободного усилия, экзистенциально идентичного процессу «инициации» в традиционных культурах. Соответственно, «традициология» представляет собой предметное поле исследований процессов регенерации ценностей и образа жизни людей в соответствии с нормами традиционного общества в результате личностного экзистенциального усилия, и формирования соответствующей дискретной, но жизнеспособной культурной среды.

Библиографический список

1. Ален де Бенуа. Юлиус Эвола, радикальный реакционер и метафизик, занимающийся политикой // <http://www.pravaya.ru/ks/20168>.
2. Володихин Д. Условие sine qua non... Цивилизация и традиция // Традиция и русская цивилизация. – М., 2006. – С. 7–61.
3. Конев В.А. Философия культуры и парадигмы философского мышления // Философские науки. – 1991. – № 6. – С. 16–29.

4. Петров-Стромский В.Ф. Три эстетики европейского искусства // Вопросы философии. – 2000. – № 10. – С. 152–161.
5. Тимощук А.С. Традиционная культура: сущность и существование / Дисс. на соиск. уч. степени докт. филос. н. – Нижний Новгород, 2007.
6. Фрейденберг О.М. Поэтика сюжета и жанра. – М., 1997.
7. Шюон Ф. Познать ислам // Вопросы философии. – 1994. – № 7–8. – С. 119–134.
8. Eliade M. The sacred and the profane. The nature of religion. – N.Y., 1968.

В.Ю. Даренский

Луганский государственный университет им. Т. Шевченко (г. Луганск, ЛНР)

«Современная» цивилизация как религия смерти

Название этой статьи может показаться не только провокативным, но и основанным на несколько необычном употреблении некоторых понятий. В действительности же, как раз наоборот, оно основано на возвращении понятиям их исконного смысла и строго объективном анализе, исключаящем какие-либо посторонние цели.

Понятие «современный» как таковое означает особый модус бытия жизненных явлений, при котором они со-временны, т.е. постоянно меняются с течением времени, не имея в себе собственного устойчивого содержания, будучи по сути своей ситуативными, эфемерными и разрушительными по отношению к универсалиям человеческого бытия (поскольку *практически* отрицают таковые). Быть «современным» – значит быть со-временным, т.е. не иметь в себе ничего подлинного и поэтому неизменного, но лишь непрерывно мимикрировать и приспосабливаться к «требованиям дня» и капризам моды. Современная цивилизация, созданная Западом и агрессивно завоевывающая остальной мир, со-временна *par excellence* – это цивилизация погони за «сегодняшним днем» и отрицания всего непреходящего. Единственной ее «универсалией» является ненасытная человеческая похоть во всех ее проявлениях, прикрытая мифом о «демократических ценностях», лицемерно маскирующим экспансию глобального тоталитаризма «цивилизации потребления».

Но что такое «цивилизация» вообще? Данное понятие происходит от латинского *cives* – «поселение»; в своем инвариантном смысловом «ядре» оно означает совокупность форм и средств совместной жизнедеятельности людей, т.е. их «поселенность» в этом мире. Понятие «культура», этимологически означающее «возделывание», в этом контексте есть внутренний процессуальный модус цивилизации, а последняя – совокупность устойчивых и воспроизводимых результатов культуры. Культура, как известно, с точки зрения своего исходного ценностно-смыслового содержания всегда производна от культа; но если в традиционных (т.е. религиозных) культурах это очевидно

чисто эмпирически, то секулярные культуры являются производными уже не от религиозного культа, а от культивирования новой квазирелигиозной ценности – человеческого Ego, т.е. от *эголатрии* как основы и истока всякой секулярности как таковой.

Эголатрия, в свою очередь, происходит от лукавой подмены высшей ценности бессмертной человеческой души псевдоценностью смертного, похотливо-бессмысленного Ego. Эта подмена возникла в результате достаточно длительного процесса разложения западного Христианства, начавшись с так наз. «христианского гуманизма», открывшего путь к секуляризации всех сторон жизни. Затем «гуманизм», в своей тайной сути являющийся поклонением смертной, непретворенной природе человека, «человекобожием» (Ф.М. Достоевский), отбрасывает Христианство, которому он изначально по сути своей всегда был враждебен, и деградирует до чистого индивидуализма человека современной «цивилизации потребления». Но наиболее разрушительно эголатрия как религия «цивилизации потребления» действует не на самом Западе, где она возникла, поскольку здесь успевают выработаться достаточно сильные компенсаторные механизмы: высокий уровень материальной жизни и социальной защиты, «правовое государство» и т.п. Самые разрушительные последствия она имеет там, где эти механизмы не успели возникнуть: разрушая институты традиционной цивилизации, эголатрия ничего не создает взамен, вследствие чего наступает социальная катастрофа. Наиболее характерно эта закономерность проявилась в ареале восточно-христианской традиции (хотя есть и еще более катастрофичный пример: гибель коренного населения трех континентов – двух Америк и Австралии – вследствие колониальной экспансии Запада). В частности, такое специфическое явление, как «советская цивилизация» было защитной реакцией – попыткой «смягчить» процесс вестернизационной катастрофы, которая сама по себе привела к еще более катастрофичным последствиям (что тоже глубоко закономерно, но это отдельная тема).

Цивилизация как совокупность устойчивых форм жизни, созданных совместной жизнедеятельностью, затем оказывает уже обратное воздействие на активность человека, заставляя его жить именно так, а не иначе – т.е. заставляя воспроизводить в своем сознании и практике именно ценности и смыслы породивших ее культа и культуры. Цивилизационные формы, в рамках которых живет человек, «индуцируют» (М. Мамардашвили) в нем именно те состояния сознания и души в целом, которые породили эту цивилизацию в ее историческом истоке. Поскольку всякая религия есть *re-ligio*, т.е. «восстановление, воспроизведение связи» с Первоисточком бытия и первоопытом самой этой связи, то и *всякая цивилизация в своем онтологическом основании является опредмеченной религией, поскольку нудительно воспроизводит первоопыт, лежащий в ее основе*. Предрассудок секулярного сознания состоит в том, что «религия» им мыслится как некая частная и отдельная от всего остального сфера жизни; в действительности же *re-ligio* всегда есть тотальность человеческого бытия (в том числе и *re-ligio* с

Ничто в атеизме и нигилизме), по отношению к которой любая сфера жизни является ее частным, опосредованным выражением.

Понятие «смерть», в свою очередь, имеет четыре значения. Первое, обыденное – физическая *смерть тела*. Второе, религиозное – *смерть духовная*, т.е. обрыв самим человеком связи (re-ligio) со своим Творцом и Спасителем. Третье философское: это *смерть экзистенциальная* – состояние духовной, душевной и интеллектуальной *закрытости* человека («душевный аутизм»), неспособности к восприятию Другого (другого сознания, другого Ты, Бога как абсолютного Другого), мертвой самотождественности. Четвертое – культурологическое: это *смерть смыслов*, которыми живет человек и без которых ему становится незачем и «некуда жить» (Г.Батищев). Особый случай представляет собой связь четвертого (в качестве причины) и первого (в качестве следствия) типов смерти, когда определенный социум начинает вымирать вследствие утраты смыслов и ценностных установок, обуславливающих продолжение рода и индивидуального существования. Этот случай особо характерен для современной цивилизации.

Нетрудно показать, и мы это сделаем, что современная цивилизация является культивированием всех четырех типов смерти. Относительно смерти духовной это в наибольшей степени очевидно: культивируя исключительно земные потребности человека, к тому же искусственно раздуваемые с помощью искусственных средств, эта цивилизация по самой своей природе агрессивно противодействует всему остальному. Эта цивилизация силой формирует человека как ego-субъекта «потребительского общества», а альтернативные ценностные модели жизни маргинализированы и возродить их в индивидуальной жизни можно лишь личностным поиском и нравственным усилием. Сам *выбор* открытости Благой Вести и уже само *желание* жить в соответствии с ней (даже независимо от степени реализации последнего) – теперь стали труднее, чем во времена язычества и гонений, и поэтому сами по себе должны рассматриваться как великий нравственный подвиг, на который, к счастью, человек еще вполне способен. Тот факт, что здесь человек имеет формальную так наз. «свободу совести» в данном контексте абсолютно не при чем. Речь ведь идет не о формальной возможности исповедовать любую религию в качестве «частного дела», а о том, какое *реальное* re-ligio культивирует *сама* эта цивилизация как таковая – именно это и является решающим фактором для судьбы абсолютного большинства людей. Это re-ligio своего смертного и похотливого Ego, абсолютно оторванного от потребностей бессмертной души, от ее Творца и Спасителя. Это re-ligio Смерти в абсолютном смысле слова.

Смерть в третьем смысле – «омертвление» замкнувшегося в себе Ego-центрического сознания, глухого ко всякому Другому, воспринимаемому лишь в качестве собственного негативного двойника, а не насущного Собеседника (по А.Ухтомскому) – в современной цивилизации прикрыта и замаскирована внешним плюрализмом и информационной доступностью всего, что создает иллюзию «свободы». В действительности же живое, открытое Иному сознание

невозможно в состоянии эголатрии – рабства у низменных стихий собственного Его, являющегося подлинной религией современной цивилизации. Оно возможно лишь как смиренное усилие самопреодоления с доминантой на Другого (личностное Иное) – как особый *труд любви*, упраздняющий Его как таковое. Смысл до тех пор является для нас смыслом, пока сохраняет в себе неисчерпаемую *инаковость* нашему опыту, связывая его с бесконечностью Смысла бытия как такового. Смысл постигается только бытийной – живой и смиренной – причастностью к его истоку. Но эголатрия – это смерть Иного, для нее нет смыслов, но есть лишь их мертвые «симулякры» как предмет инфантильной игры, слепо мнящей о своем всепонимании. Эта игра – важнейшая часть культа эфемерно самоутверждающегося Его: но «самоутверждающегося» лишь в собственной пустоте и абсурдности.

Подмена смыслов «симулякрами», в конечном итоге опустошающая и само Его, в свою очередь, порождает четвертый тип смерти: осознавая или хотя бы чувствуя тотальную абсурдность существования, человек уже не захочет делать усилия ни для продолжения рода, ни даже для продления собственного индивидуального существования. Так, по видимости стремясь сделать земную человеческую жизнь максимально комфортной (в том числе и путем забвения жизни вечной), современная цивилизация достигает этого ценой тотального абсурда, заключенного прежде всего в бессмысленности самого этого стремления как такового. Поэтому в первую очередь она убивает людей совестливых и способных задумываться о смысле самой жизни, без которого не стоит и жить – и те, кто не находит выхода из абсурда, в подавляющем большинстве предпочитают «мягкие» формы самоубийства (пьянство, наркомания и нездоровый образ жизни вообще), превращая последние в основное содержание оставшейся жизни. В абсурде «общества потребления» могут «нормально» жить только люди с самой неразвитой душевной организацией, ограниченной чисто витальными потребностями (которая, впрочем, иногда может сочетаться с внешним интеллектуализмом)*. Однако и это не может продлиться слишком долго. Ведь наличие сверхвитальных, неэгоцентрических смыслов и ценностей лежит в основе любых серьезных человеческих усилий, в том числе, и в основе семьи, всегда держащейся на принципе взаимной жертвенности, которая ведь может быть только *ради чего-то*, иначе ее не будет. Первое поколение людей «общества потребления» еще может по психологической «инерции» видеть в детях *свое собственное* (т.е. вполне эгоцентрическое) «продолжение», но уже следующее поколение будет последним, ибо сочтет такое продолжение слишком хлопотным для себя, да и вообще таким же бессмысленным, как и все в этом мире. Это будет *последнее*

* Это обстоятельство, кстати, весьма важно для понимания психологии современного терроризма. Дело в том, что современный террорист – это, как правило, представитель традиционной цивилизации, чье сознание центрировано на высших религиозных ценностях (хотя бы и неправильно понимаемых, но это в данном случае в принципе не важно). *С его точки зрения* жизнь людей современной цивилизации в своем содержании абсолютно бессмысленна – потому ему их совершенно не жалко, ведь они для него и так не более чем «живые трупы». Этот психологический аспект совершенно не учитывается в нынешних рассуждениях о борьбе с терроризмом.

поколение, которое наглядно покажет тот подлинный смысл и ту изначальную цель современной цивилизации, которую раньше прозревали лишь глубоко верующие люди и немногие подлинные философы.

Современная цивилизация достигает своего полного выражения в «постиндустриальном» мире, где производятся и циркулируют колоссальные потоки *искусственной* информации, замусоривающей человеческое сознание, теряющее способность к самостоятельному мышлению и целостному, осмысленному взгляду на мир и самого себя. Создается замкнутый, агрессивный и абсолютно бессмысленный мир человеческого бытия, лишенного каких-либо внепрагматических, сакральных измерений, в котором абсолютно доминируют виды деятельности и «потребности», совершенно избыточные по отношению к процессам духовного становления и физического воспроизводства человека. Более того, они агрессивно *препятствуют* и тому, и другому самим своим доминированием, ориентируя людей на экзистенциально деструктивные цели, порожденные гордыней эфемерной «самореализации» человеческого Ego.

В современной цивилизации, как писал О.Шпенглер, «проявляется вполне *метафизический* поворот к смерти. Последний человек крупных городов не хочет больше жить... В *этом существе как таковом* теряется страх перед смертью. Характерный для настоящего крестьянина глубокий и неизъяснимый страх, что вымрет род и некому будет продолжить фамилию, теряет смысл... Дело не в том, что не рождаются дети, а прежде всего в том, что ум... не видит необходимости в их появлении». Поэтому начинают преобладать «семьи» (отныне это слово имеет смысл употреблять только в кавычках), «в которой оба участника «свободны»... все отношения в семье сводятся к «взаимопониманию»» [1, с. 131–133]. Исконная цель семьи, без которой она вообще утрачивает смысл, превращаясь в случайное сожитительство двух эгоизмов, – воспроизводство Жизни, – становится чем-то факультативным, необязательным. Здесь ребенка «заводят», словно это домашнее животное (не случайно ныне в обоих случаях употребляется одно и то же слово). Первое из высказываний О.Шпенглера наверняка может столкнуться с определенным непониманием, в чем он отчасти и сам виноват, не разъясняя своей мысли до конца. На уровне обыденного сознания возразить О.Шпенглеру здесь очень легко: действительно, нужно лишь указать на факт особого страха за свою жизнь и благополучие мелкодушного человека современной цивилизации, не способного пожертвовать ими даже ради самых высоких ценностей и целей (ибо таковых для него уже не существует в принципе). Но дело в том, что «последний человек» превратил в абсолют именно *свою* частную и брэнную жизнь, и именно за счет полного презрения и неуважения к Жизни *как таковой*, то есть Жизни общечеловеческой, вселенской, что «грубо и зримо» проявляется в нежелании продолжать род, видя в детях лишь помеху своему индивидуалистическому комфорту. Экзистенциальная основа многочадия традиционной семьи – благоговение и ответственность перед Жизнью не своей, но всечеловеческой и вселенской; а у христиан еще и ответственность перед

Богом, исторически первой заповедью Которого было «плодиться и размножаться». Но эта основа всех основ, с которой начинается и без которой исчезает самая элементарная нравственность, «последнему человеку» современной цивилизации кажется лишь проявлением «отсталости», и настолько непонятной, что попытки что-то объяснить здесь бывают абсолютно бесполезны. Это именно *последний человек* – уже не в ницшевском, но вполне буквальном смысле. После него действительно *никого* не будет – на его землю придут и уже приходят те, кому посчастливилось пройти по дороге «прогресса» не настолько далеко.

Первопричиной разрушения семьи и вымирания социума современной цивилизации является *гендерный коллапс*. «Гендер» как совокупность принципиальных социально-функциональных и культурно-психологических различий мужчин и женщин, культивировавшихся в традиционных обществах и обеспечивавших их жизнеспособность, этой цивилизацией последовательно уничтожается (под бездумно-лицемерным прикрытием идеологии «гендерного равенства»). Она формирует массу социально бесполой, полностью взаимозаменяемых индивидов, унифицированных единой для всех ненасытной страстью потребления всякого рода «благ» и наслаждений. Утрата различий в конечном итоге приводит к утрате духовно-душевного влечения полов друг к другу, остается только влечение физиологическое, но может исчезать и оно. Вслед за исчезновением социального пола исчезает и пол психофизиологический – содомия уравнивается в правах с естественными отношениями и распространяется как эпидемия, делаются операции «по изменению пола» и прочие мерзости. Хотя такого рода «прогрессивные изменения» охватывают не всех, но так наз. «терпимость» к ним уже именно всех делает соучастниками грехов, «вопиющих к небу об отмщении», которого долго ждать не придется.

Овладевая традиционно мужскими видами деятельности, женщины в самом карикатурном виде – в виде агрессии, авторитарности и коварства – компенсируют необходимые для этого мужские качества смелости, твердости и рефлексивности, и утрачивают при этом важнейшие черты женского характера, от которых остаются лишь патологические пароксизмы. Соответственно, и мужчины, утрачивая традиционный мужской этос и характер, приспособившись к новым «правилам игры», в столь же карикатурном виде начинают проявлять черты «негативной женскости»: трусость, истеричность и приспособленчество (в позитивной «женскости» им соответствуют мягкость, эмоциональность и покладистость). Карикатурно усваивая исключительно негативные черты друг друга, но при этом утрачивая свои же позитивные, бывшие мужчины и женщины, а ныне – социально, психологически и культурно бесполое существа, – презирая друг друга, ведут бесконечную войну между собой за так называемые «права», под которыми подразумевается лишь возможность беспрепятственного удовлетворения бесконечных и бессмысленных капризов своего ничтожного Ego. В таком состоянии никакой семьи в подлинном смысле слова не может быть в принципе. Дальше – смерть. После разрушения традиционной семьи, основанной на христианском

нравственном сознании и на разделении «гендерных» функций, еще несколько поколений «по инерции», постепенно деградируя и разрушаясь, институт семьи еще продолжал существовать. Это могло создавать иллюзию, что секулярная семья может существовать вечно. В настоящее время наступил «момент истины»: более-менее жизнеспособны те немногие семьи, которые хотя бы пытаются вернуться к традиционным ценностям; остальные, основанные на эголатрии, обречены на разрушение – и эта закономерность практически не знает исключений.

В качестве логического завершения всего сказанного можно оценить демографическую катастрофу как цивилизационное явление. Ведь вымирает в современной цивилизации не какое-то абстрактное «население», но вполне определенный тип людей, продуцируемый современной «цивилизацией смерти»: его конец изначально «запрограммирован» и не может быть иным. В современном мире в личной судьбе каждого человека происходит последний экзистенциальный выбор и происходит внутренняя драма, подобная той, о которой через пророка Исаяю говорит Господь:

«Ибо огрубело сердце народа сего, и ушами с трудом слышат, и очи свои сомкнули, да не узрят очами, и не услышат ушами, и не уразумеют сердцем, и не обратятся, чтобы Я исцелил их.

И сказал я: надолго ли, Господи? Он сказал: доколе не опустеют города, и останутся без жителей, и дома без людей, и доколе земля эта совсем не опустеет.

И удалит Господь людей, и великое запустение будет на этой земле.

И если еще останется десятая часть на ней, и возвратится, и она опять будет разорена; *но*, как от теревинфа и как от дуба, когда они и срублены, *остается* корень их, так святое семя *будет* корнем ее» (Ис. 6: 10–13).

Библиографический список

1. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Том 2. Всемирно-исторические перспективы. – Мн., 1999.

С.С. Логиновский

Челябинский государственный университет

Основания выделения и общая характеристика типов общества в социальной мысли отцов Церкви

Святоотеческий образ общества является вариантом системного подхода. Основанием для отнесения отцов Церкви к представителям системного подхода является факт использования ими при описании и объяснении общества образа тела, который позволяет выявлять и осмыслять различные системные свойства общества и описывать связанные с этими свойствами закономерности его функционирования [см.: 33]. Главным и в определенном смысле единственным элементом системы «общество» является разумное существо – человек,

который по причине наличия у него разума способен выбирать различные варианты развития. Но для святых отцов – и в этом их принципиальное отличие от мыслителей эпохи Модерна – человек не является единственным разумным существом. Наряду с человеком к разумным существам они относят Бога и ангелов, также квалифицируя их (говоря языком современного обществознания) как социальных субъектов. Все эти субъекты социального бытия находятся в многообразных связях друг с другом, в результате чего и возникает система. Устойчивость связей между социальными субъектами (элементами) придает системе (обществу) устойчивость, которую святые отцы считают важнейшим свойством системы. Устойчивость, помимо прочего важна и потому, что социальные субъекты (кроме Бога) изменчивы. Своими действиями они способны изменять свою природу и, как следствие, характер связей и степень целостности общества, то есть приводит к появлению различных типов общества. По этой причине для понимания святоотеческой типологии обществ необходимо подробнее рассмотреть особенности природы тварных субъектов социального бытия, установить, благодаря чему они изменчивы, каковы внутренние и внешние ограничения их изменений, ведь именно на основе этого, по мнению святых отцов, и возникают различные виды общества.

Говоря об изменчивости твари, святые отцы различают общую изменчивость, свойственную всей твари и особую изменчивость, присущую только разумным тварям.

Общая изменчивость твари связана с ее происхождением. Согласно святым отцам, тварь, в отличие от несотворенного вечного Бога, появляется по воле Божией из небытия. «Различие такого свойства, – пишет об этом свт. Григорий Нисский, – сопровождалось различием других свойств. Естество несотворенное непременно и всегда таково же, естество же тварное не может пребывать без изменения, потому что сам переход из небытия в бытие есть некоторое движение и изменение в существующее несуществовавшего, прелагаемое по Божественному изволению» [11, с. 112]. Эта общая изменчивость твари является ее естественным (природным) свойством, независимым от самой твари, даже разумной. С одной стороны изменчивость говорит о несовершенстве тварной природы, с другой – указывает на возможность ее совершенствования. Можно сказать, что в этом смысле общая изменчивость, присущая тварной природе, является объективной предпосылкой появления различных видов общества, ведь если бы тварь была неизменна так же как Бог, всегда существовало бы только одно единственное общество.

Разумные твари – ангелы и человек – помимо этой общей всей твари изменчивости способны к произвольным изменениям. По сравнению с ними можно даже сказать, что «видимые [т.е. неразумные – С.Л.] твари, – пишет преп. Макарий Египетский, – связаны каким-то неподвижным естеством: не могут они выйти из того состояния, в каком созданы, и не имеют воли. А ты [человек – С.Л.] создан по образу и подобию Божию. Как Бог свободен и творит, что хотел, так свободен и ты. По природе ты удобоизменчив» [41, с. 93].

Таким образом, наличие разума и воли как средства осуществления принятых разумом решений делает людей и ангелов (и образуемые ими общества) способными к целенаправленным изменениям, число вариантов которых, впрочем, не бесконечно и определяется особенностями разума и воли тварных субъектов социального бытия. Поэтому, необходимо рассмотреть то, как отцы Церкви понимали разум и волю тварных существ.

Святые отцы очень высоко оценивают разум. В нем усматривают сходство человека с Богом. «Мы, – пишет свт. Василий Великий, – сотворены по образу Создавшего, имеем и разум и слово, которые составляют совершенство нашей природы» [6, с. 51]. Спустя без малого тысячу лет свт. Григорий Палама повторяет мысль свт. Василия Великого, отмечая, что устройство человека «*по образу* [Бога – С.Л.] не есть внешнее устройство тела, но, безусловно, естество ума, лучше которого нет ничего в [тварной] природе... Лучшее в нас – ум» [14, с. 32]. Свт. Иоанн Златоуст, используя ряд риторических вопросов, создает настоящий панегирик разуму: «кто может так прославиться за могущество, как за разум, который имеет честь у Владыки всего? Какое удовольствие от роскоши может сравниться с тем, какое дает сознание, питаемое животворными знаниями? На какое бы благо ты не указал, не найдешь ни одного, которое бы так прославляло человека, как боговдохновенный разум. Во всех остальных благах участвуют с нами и бессловесные... В одном только они уступают нам, одним преимуществом мы побеждаем их. Каким именно? Достоинством разума» [24, с. 990–991].

Рассуждая об уме, свт. Григорий Богослов отмечает, что «ум – вождь всего» [9, с. 468], он «на все простирается, и во всем образует человека по Богу» [8, с. 198]. Обобщая, Ж.-К. Ларше пишет, что у святых отцов «ум в равной степени является основой всех рассудочных функций: во-первых, это интуитивный ум (*νοῦς* как таковой), способность к созерцанию (*θεωρία*) и источник всякого познания; во-вторых, рассудок (*λόγος*) и все, что проистекает из способности к мышлению: мысль (*ἐννοία, διάνοια*), размышление (*διάνοια*), суждение (*κρίσις*), рассудительность (*διάκρισις*), внутреннее слово (*ἐνδιάθετος λόγος*), откуда происходят речь и память» [31, с. 46].

Главное же достоинство ума заключается в том, что он является основой «способности человека к самовластности (*αὐτεξούσιον*), а значит, лежит в основе наивысшего проявления человеческой воли и свободы» [там же]. Как замечает П.Б. Михайлов, «для греческой патристики наиболее существенными являются те определения свободы, которые связаны с общим и самым главным определением человека – его рациональностью» [39, с. 147], наличием у него разума. Можно даже сказать, что разум и свобода неразрывно взаимосвязаны: свобода без ума не нужна, ум без свободы бесполезен. В самом деле, восклицает свт. Кирилл Александрийский (полемизируя со сторонниками учения о судьбе) какая «уже польза отсюда и какой добрый плод получится от разума, если я окажусь, конечно, в страдательном состоянии и пойду, даже и против своей воли, к тому, к чему позовет час и захочет принудить время» [30, с. 137]? Поэтому «все мыслящее является и волящим; воля, так же как

дыхание и жизнь, сущностным образом присуща всякой разумной природе» [5, с. 230]. Не случайно животные не обладают ни свободой, ни разумом (хотя и могут действовать добровольно). «В неразумных животных, – пишет преп. Иоанн Дамаскин, – как скоро возникает какое-либо влечение, тотчас же за ним следует стремление к действию; ибо влечение неразумных существ неразумно, и они ведутся естественным влечением. Поэтому влечение неразумных существ не называется ни волею, ни хотением, так как воля есть разумное и свободное естественное влечение. В людях, как существах разумных, естественное влечение не столько управляет, сколько управляется; ибо оно действует свободно и совместно с разумом» [20, с. 61]. То же можно сказать и об ангелах: они «как существа разумные, свободны и, как твари, изменяемы. Это показал дьявол, который от Творца создан добрым, и отпадшие вместе с ним силы, т.е. демоны, тогда как прочие чины ангелов пребыли в добре» [там же, с.68].

Важность свободы для человека столь велика, что свт. Иоанн Златоуст считает возможным сказать: «свобода (в человеке) важнее сущности; первая более человек, нежели последняя. Не сущность ввергает в геенну, не она вводит в царство (Божье), но одна свобода» [23, с. 421]. О том же говорит св. Николай Кавасила: «человек на самом деле состоит из воли и разума, и кроме сего ничто иное не существенно для него, а сие может принести человеку иногда добродетель, иногда зло» [27, с. 168].

Вместе с тем, святые отцы, считают, что свобода человека (и ангела) как тварного существа относительна, ему подвластно далеко не все. Во-первых, свобода человека (и ангела) ограничена несовершенством его природы. Будучи тварными существами, они уже по этой причине имеют конечные возможности. Они ограничены как физически, так духовно – не имеют полноты знаний и как следствие возможности пожелать то, что им неизвестно.

Во-вторых, возможности человека ограничены Богом: «выбор действий, – пишет об этом преп. Иоанн Дамаскин, – всегда находится в нашей власти; но действие нередко задерживается особым действием Божественного Промышления» [20, с. 67], которое является дополнительным ограничителем человеческой свободы, ограничителем, сберегающим человека и весь тварный мир от опасных последствий человеческих (и ангельских, прежде всего – падших ангелов) действий. Поэтому и говорят, что «Промышление есть Божие попечение о существующем. Другими словами: Промышление есть воля Божия, которой все существующее надлежащим образом управляется» [там же, с.68].

Таким образом, «в собственном смысле в нашей власти находится всякое внутреннее действие и то, что нами обдумывается» [там же, с.67]. Эта относительная свобода разумных тварей ограничена, во-первых, несовершенством их тварной природы, во-вторых, волей Бога, Который не дает реализоваться всем желаниям тварных существ. Помимо этого негативного (путем ограничения) участия Бога в разумно-волевой жизни тварных существ отцы Церкви выделяют и позитивное Его участие в жизни сотворенного, которое можно назвать третьим ограничением свободы разумных тварей.

Это ограничение проявляется в том, что Бог формулирует возможные варианты развития тварных существ и указывает среди них тот, который является предпочтительным. Другими словами, Бог указывает цель существования разумных тварей, цель, которая должна быть осознано и свободно выбрана, для чего, собственно человек и создан свободным и разумным. По мнению святых отцов об этом говорит известное место книги Бытия, посвященное созданию человека. *Сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле. И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его* (Быт. 1, 26–27).

Святые отцы обращают внимание на то, что перед созданием человека говорится и об образе, и о подобии Божьем, а в момент творения упоминается только образ. Часть святых отцов считают образ и подобие синонимами (не видя, поэтому, никаких сложностей в Быт. 1, 26–27), другие – различают их. Дело в том, что слово «подобие» можно понимать как минимум в двух значениях: «этот термин, употребляемый в смысле обозначения сходства или соответствия, имеет то же самое содержание, которое выражается и термином "образ", а употребляемый в собственном смысле подобия, как результата свободного разумного процесса уподобления, он имеет свой специальный смысл, совершенно отличный от смысла, выраженного термином "образ"» [42, с. 384].

В общем виде это отличие можно представить как отличие актуального и потенциального. Образ – это то, что изначально дано каждому человеку и присутствует в нем всегда, а подобие – это указанная Творцом цель, то, к чему разумным тварям необходимо стремиться: стремиться, как говорит свт. Иоанн Златоуст, делаться «подобными Богу кротостью, смирением и вообще добродетелью, по слову Христову: *будьте подобны Отцу вашему, который на небесах* (Мф. 5, 45)» [21, с. 69]. В самом деле, поскольку Бог есть существо духовное, постольку бессмысленно понимать уподобление Ему как изменение внешнего облика или местоположения. «Уподобиться Богу, – поясняет свт. Григорий Нисский, – значит сделаться праведным, святым, благим и всем этому подобным. Если кто, сколько возможно, ясно напечатлеет в себе черты этих совершенств, то, как бы по естественному порядку без труда из земной жизни переселится в страну небесную, потому что не местное какое расстояние у Божества и человечества» [10, с. 378]. Святые отцы подчеркивают, что речь идет именно о добровольном уподоблении, поскольку «быть близко или далеко от Бога свойственно не тем [существам], которые приближаются [к Нему] вследствие [своей] природы, но тем, которые соединяются [с Ним] вследствие [своего] произволения. А произволение присуще только разумным существам. Из всех прочих [тварей] только они одни становятся дальше или ближе от Бога, приближаясь к Нему через добродетель и удаляясь от Него через порок» [15, с. 15].

Итак, как лаконично формулирует И. Мейендорф, для святых отцов характерно «понимание человека как некоторого "открытого бытия", природно обладающего в себе божественной "искрой" и динамически ориентированного на дальнейший прогресс в Боге» [38, с. 246], цель которого – «вечно жить в блаженном единстве с Богом» [32, с. 28] образуя вместе с ангелами и благое общество.

Учитывая сказанное о роли человека в процессе обожения тварного мира, можно, вслед за С.С. Хоружим, сказать, что «концепция твари в христианстве антропоцентрична: человек есть... тварь *par excellence* и средоточие твари. Поэтому горизонт тварного бытия онтологически отождествляется с бытием человека, и стержнем, осью всей картины реальности выступает онтологическое отношение Бог – человек» [48, с. 33]. Именно в этих отношениях, а не просто в изменчивости твари или даже произвольной изменчивости разумной твари самой по себе, с точки зрения святых отцов следует искать тот признак, видоизменение которого приводит к появлению различных типов общества. Ведь категория цели предполагает осмысленный (разумный) и свободный ответ и, следовательно, вариативность этого ответа.

И действительно, святые отцы постоянно подчеркивают, что человек должен свободно и осознанно выбрать цель, предложенную ему Богом. Даже если предложена лишь одна единственная цель, у разумного существа есть возможность либо принять ее, либо отказаться. Хорошо выразил эту мысль преп. Ефрем Сирийский в своем толковании на книгу Бытия. «Когда Бог творил человека, – пишет преподобный, – [Он] не соделал его смертным, но не создал и бессмертным, чтобы сам Адам, соблюдением или преступлением заповеди, от одного из двух деревьев [т.е. дерева жизни и дерева познания добра и зла – С.Л.] приобрел себе то, чего захотел бы он» [16, с. 237]. Ведь «не иначе был бы он достохвален, если бы являлся свободным делателем добродетели и чистоту в делах имел бы, как плод расположения, а не как последствие естественной необходимости, которая совершенно бы не позволяла бы ему выходить из пределов добра, хотя бы он захотел делать и не то, что таково» [28, с. 13]. Поэтому, как удачно выразился свт. Григорий Нисский, «мы бываем некоторым образом отцами самих себя, рождая себя такими, какими сами желаем, по собственному своему произволению уроками добродетели или порока образуя себя» [12, с. 273].

По мысли святых отцов сам о себе выбор человеком цели существования неизбежен. Эта необходимость свободного выбора осмысляется ими как необходимое испытание, проверка. Для того чтобы получить обещанные Богом (как результат достижения цели) блага, человек должен был пройти испытание: по своему разумному и свободному выбору исполнить данную ему Богом заповедь. При этом человек мог и отвергнуть предложенный Богом путь, «предаться любви к миру и восхотеть иметь жительство свое на земле» [34, с. 269]. Вероятность выбора любого из двух вариантов для первозданных разумных тварей равна. Но их аксиологический и этический статусы противоположны. Святые отцы осмысляют эти варианты в терминах добра

(блага) и зла (греха): «естество, – пишет, например, свт. Григорий Нисский, – умопредставляется в твари поставленным на взаимном пределе благ и противоположного благам, как способное к свободному приятию того и другого, к чему по избранию воли имеет склонность» [13, с. 51]. Или, как лаконично выразился преп. Иоанн Дамаскин, человек «сотворен Богом свободным лишь для двух вещей... Для злодеяния и для благодарения» [17, с. 75]. Вариант, предложенный Богом, является благим, его отрицание – неблагим.

Несмотря на одинаковую вероятность выбора любого возможного варианта, у разумных тварей есть возможность сделать правильный выбор, поскольку они обладают разумом, способны предвидеть последствия своих действий и выбирать те из них, которые благотворны. «Потому Бог и дал нам ум и рассуждение – для того, чтобы, различая доброе и худое, мы держались доброго» [40, с. 88].

Определение того, что есть добро и зло также дается Богом и поэтому для тварных существ является объективным. Для отцов Церкви благие (добрые, добродетельные) действия это действия, которые рекомендованы Богом и имеют целью приближение к Нему, уподобление Ему, всегда творящему только благо (добро). Отцы Церкви подчеркивают, что даже самые праведные дела (пост, молитва и т.п.), в случае, если они совершаются не ради Бога, а с какой-либо другой целью, перестают быть праведными и благими. «Суд Божий, – замечает преп. Максим Исповедник, – рассматривает не дела, но намерения, с которыми они совершаются» [36, с. 112].

Соответственно любое действие, не имеющее целью Бога и/или осуществляемое не санкционированным Богом образом – являются неблагими (злым, греховными). Другими словами, *грех есть беззаконие* (1 Ин. 3, 4). Поскольку же закон, о котором идет речь (как писанный, данный Моисею, так и естественный, вложенный в природу человека) с точки зрения святых отцов дан Богом и выражает Его волю, постольку, замечает свт. Иоанн Златоуст, «грех есть не иное что, как только действие против воли Божией» [25, с. 184], есть «добровольное уклонение ума от добра» [26, с. 10], то есть Бога, от исполнения Его воли. Так понятый грех отождествляется отцами Церкви со злом. Другого зла, кроме греха для святых отцов не существует.

Как точно замечает А.А. Столяров, «христианская картина мира не допускает никакого имперсонального зла» [44, с. 95–96]. Зло «не существует ни в чем из сущего, разве только в действиях» [35, с. 76] разумных тварей; зло – это «не сущее, но добровольное послушание и упразднение сущего, то есть закона Божия привходящим образом осуществляющееся в деянии и прекращающееся вместе с прекращением действия» [19, с. 53]. Грех – это антропологическая (и ангельская) реальность: «корнем греха [является – С.Л.] от нас зависящее, наша свобода» [7, с. 145], пишет свт. Василий Великий. «Причина... зла, – вторит ему блаж. Августин, – в воле изменяемого добра, отступающей от добра неизменного, сначала в воле ангела, потом и человека» [3, с. 823].

Важно подчеркнуть, что, по мнению святых отцов, свобода делает грех возможным, но не делает его необходимым. Как пишет блаж. Августин, «зло без добра, кроме как в добре и вовсе существовать не может. Добро, впрочем, может и без зла. Человек или ангел может и не быть несправедливым, но никто не может быть несправедливым, кроме человека или ангела» [там же, с. 814]. Греха могло бы и не быть, если бы человек (а ранее – ангелы) были всецело устремлены к Богу, выполняя Его вою, стремясь к поставленной Им цели. И это отсутствие греха является нормальным, естественным и разумным. Грех, напротив, есть всегда нечто противоестественное, связанное с «извращенной личностной деятельностью» (выражение Г.В. Флоровского), или (что по сути то же самое) с неразумием, ибо, как пишет свт. Иоанн Златоуст, «всякий грех получает свое начало от неразумия» [22, с. 276]. Действительно, с точки зрения святых отцов, грешник, какой бы грех он не совершал, и какую бы временную выгоду от этого в земной жизни не получал, в конечном итоге вредит себе, ведь после смерти он обязательно получит воздаяние за все свои греховные деяния в виде наказания. Учитывая же, что это наказание будет вечным и что грешник знает об этом, но, несмотря ни на что грешит, квалификация такого поведения не просто как неразумного, но как безумного является более чем логичной. Поэтому замечает, преп. Феогност, «словесен (λογικός – разумен) не тот, кто имеет произносимое слово (имеет способность говорить членораздельно), ибо таков всякий человек, но тот, кто словесною (разумною) силою ищет и исследует, как обрести Бога» [45, с. 386].

Такое «неразумие» не есть указание на отсутствие разума, ибо разумные твари «умную, хотя и неблагоприятную, жизнь имеют так, что не могут потерять ее, если бы даже пожелали» [1, с. 193]. Его следует понимать, как несовершенное, неразумное использование разума, подобное действиям существ, не обладающих разумом. Однако, поскольку в данном случае разум все же имеется, указанные «неразумные» действия разумных существ имеют последствия, причем не только этические (в новоевропейском значении этого слова). Святые отцы считают, что выбор разумными тварями добра или зла имеет онтологические последствия, изменяет природу выбравших, а, значит, и характер связей между ними и, в конечном итоге, само общество, образуемое ими. Этот выбор имеет решающее значение для святоотеческой типологии обществ.

В результате выбора добра, движения по пути, указанному Богом, разумные твари, и без этого изначально благие, становятся еще более благими, приближаясь в этом смысле (путем большего уподобления абсолютному Благу) к Богу. Но главное даже не в этом количественном изменении, а в том, что они становятся недоступными греху. Сохраняя свободную волю, они подобно Богу, всецело утверждаются в добре, становятся недоступны греху (злу). Те разумные твари, которые окончательно выбрали противление воле Бога, напротив, всецело утверждаются во грехе (зле).

Указание на окончательный выбор предполагает, что возможность выбора у разумных тварей не безгранична не только по числу вариантов, но и

по времени. В определенный момент времени разумные твари теряют способность изменить свой выбор. Разум и воля у них остаются, они даже могут осознавать неправильность своей прежней жизни, но изменить ее (как и ее последствия) уже не могут. Показательным примером этого является судьба богача из евангельской притчи о богатом и Лазаре.

Ангелы делают свой выбор единожды. У них нет возможности его изменить, он единственный и окончательный. По мнению святых отцов это связано с отсутствием у ангелов материального тела, подобного человеческому. У людей тело затрудняет свободный выбор. У ангелов нет подобного затруднения, по причине чего они и делают выбор единожды. Люди, обладая дебелим материальным телом, испытывают объективные затруднения с выбором правильного пути, указанного Богом. По этой причине им дано покаяние, возможность изменить свое неправильное решение (впрочем, существует и обратная возможность – возможность изменения правильного выбора на неправильный, возможность вместо уподобления Богу «увидеть свое бытийное предназначение в людской славе или проведении рассеянного образа жизни, самой своей жизнью отрицая ее бытийную целесообразность» [43, с. 48–49]). Это может повторяться многократно, вплоть до разлучения человека с основанием для существования покаяния – с телом, то есть до смерти: «отшедшим из сей жизни в язвах, – пишет блаж. Феодорит Кирский, – не будет уже дано никакого врачевания, потому что для них не имеет место врачество покаяния» [47, с. 31] поскольку «там, не как здесь, человек не облечен смертным телом, подверженным падению и греху» [4, с. 266]. Для праведников же, напротив, «с кончиной наступает несомненная уверенность, что они угодили Богу» [18, с. 272].

Таким образом, в конечном итоге все разумные твари сделав свой свободный и окончательный выбор либо всецело и навсегда утвердятся в добре, став по воле всецело благими, неотступно пребывая с Богом, либо утвердятся во грехе, став греховными. Объясняя это на примере людей, блаж. Синклитикия пишет: «мы живем на сей земле, как во второй утробе матерней, чтобы родиться для неба. Младенцы, образовавшись совершенно во утробе матерней, выходят на свет: и праведники, усовершенствовав здесь трудами при помощи благодати Божией, переходят на небеса. Грешник же, как младенцы умершие во чреве, переходят из мрака во мрак. Они умирают на земле от яда греховного, и по смерти низвергаются в темные и преисподние места» [40, с. 75]. Окончательно распределение разумных тварей в соответствие с их выбором произойдет после Второго Пришествия и Суда, когда «раздастся великое и страшное определение, праведников призывающее в Царство Небесное и жизнь вечную, а грешников отсылающее в крошечный огонь, к ядовитому червю, в беспросветный мрак» [46, с. 273].

С учетом того, что все эти твари будут существовать не сами по себе, а в связи с себе подобными (причем связи эти будут различаться у благих и греховных субъектов социального бытия) можно утверждать, что в социальной мысли отцов Церкви существуют два главных (основных) типа общества –

благое и неблагое (греховное). Как пишет об этом преп. Максим Исповедник: «все разумное и умное бытие разделено надвое,— то есть, на Ангельское и человеческое естество; и все естество Ангельское разделено опять на два главные нравственные союзы и общества, на святое и проклятое, то есть, на Святые силы и нечестивых демонов; и весь род человеческий разделяется только на два союза, то есть, на благочестивых и нечестивых» [36, с. 124].

Они являются основными, потому что существуют вечно (в смысле доступной для тварных существ вечности) и предполагают полную и окончательную реализацию важнейшего для святых отцов признака — причастности к добру (благу) или греху (злу). Поэтому их можно назвать благими и неблагими в узком, или абсолютном смысле слова. Впрочем, это касается лишь волевого аспекта составляющих эти общества разумных тварных существ, того, что подвластно им, ибо «все существующее, поскольку оно есть какая-нибудь субстанция, представляет собой нечто доброе» [2, с. 1432]. В остальном (неподвластном им) даже всецело неблагое общество является благим по факту своего бытия, независимого от воли образующих его разумных тварей. Даже в дьяволе и других грешниках «есть нечто доброе, а именно то, что он живет и оживляет тело — воздушное ли, как дух самого дьявола или демона, или земное, как душа какого-нибудь злого и извращенного человека» [там же]. Ведь «и вообще природа не только людей, но даже и святых ангелов не может похвалиться собственными благами, ибо вместе с призыванием к бытию каждое существо имеет от Бога и самый образ бытия, и мы не должны представлять в них ничего существенно присутствующего, что не было бы даром милости Творца и не коренилось бы в благодати Создателя» [29, с. 511]. Сам факт бытия для святых отцов уже есть благо, дарованное Богом и подвластное только Ему. Поэтому факт бытия (предполагающий определенные, происходящие от Бога и поэтому благие признаки) будучи общим, неотъемлемым свойством всех разумных тварей, не учитывается при квалификации греховного общества как всецело греховного. Вне этой неподвластной разумным тварям благодати бытия эта их часть всецело посвятила себя греху.

В соответствии с пониманием необходимости существования добра и необязательностью (в определенном смысле — случайностью) греха, святые отцы считают, что благое общество в этом смысле существует неизбежно, в то время как о греховном обществе этого сказать нельзя. Благое общество существует неизбежно по причине того, что ангелы и люди появляются не по своей воле, но были созданы Богом, Который как Благо творит только благое. Существование неблагого (греховного) общества, напротив, не является необходимым, его могло бы и не быть, если бы люди строго следовали указанной Богом цели. Грех и греховное общество навсегда могло остаться лишь теоретической возможностью. Следовательно, количество типов общества в социальной мысли отцов Церкви не предопределено заранее (хотя и было известно Богу, как Всеведущему, еще до появления тварного бытия), ибо зависит от свободного выбора тварных существ. Поэтому, одной теории для

указания на то, как, когда и почему появились главные (основные) типы общества недостаточно, для этого необходимо знание не только изложенных выше теоретических положений христианской философии святых отцов, но и знание истории в том виде как ее знали и понимали святые отцы, то есть знание истории согласно Библии в ее святоотеческой интерпретации.

Помимо основных (главных) типов, в социальной мысли отцов Церкви выделяются и другие виды общества, которые можно обобщенно назвать переходными (временными). Существование этих обществ связано с изменчивостью тварных существ и фиксирует неокончательные варианты возможных для твари изменений (хотя иногда и весьма продолжительные по времени существования). В этом виде общества также наличествует благо и/или грех, но не всецело и не окончательно. В зависимости от преобладания или даже просто наличия того или другого (блага или греха) они также могут называться благими или греховными, но в широком, не абсолютном смысле.

Первый вариант временного общества – это первозданные общества ангелов и людей. Они являются благими. Но, во-первых, наличествующее в них благо не максимально. Во-вторых, оно связано не со свободным выбором тварей, а с фактом создания этих обществ Богом, творящим только благо. Наконец, в-третьих, грех в этих обществах отсутствует лишь актуально, но он присутствует как возможность.

Второй вариант временного (не основного) общества – это человеческое общество с момента грехопадения первых людей и до Второго Пришествия. Оно в силу ряда причин является относительно самостоятельным, автономным относительно других субъектов социального бытия (Бога и ангелов, как благих, так и падших). В связи с указанным выше наличием у людей дебелого тела, их выбор не окончателен и не является всецелым. В этом обществе актуально существует как добро, так и зло, которые находятся в непрерывной борьбе за окончательный выбор каждого человека, выбор того основного (вечного) типа общества, к которому человек будет вечно принадлежать после Второго Пришествия и Страшного суда. До этих событий, «ни праведные еще не восприняли полностью свой удел и оное блаженное состояние, к которому они себя здесь на земле уготовали чрез дела, ни грешные, после смерти не были отведены в вечное наказание, в котором будут вечно мучиться» [37, с. 119]. Впрочем, и до Второго Пришествия и Страшного суда «первые пребывают во всякой радости и весели, ожидая уже и только лишь не имея еще в руках обетованное им Царство и неизреченные блага; а вторые – напротив, пребывают во всякой тесноте и безутешном страдании, как некие осужденные, ожидающие приговора Судьи и предвидящие оные мучения» [там же].

Центральным событием в этом процессе перманентной борьбы является Боговоплощение и его результат – Церковь и монашество. Для святых отцов Церковь и монашество являются принципиально новыми (по сравнению с обществом после грехопадения первых людей) формами социального бытия. В них основной (вечный) благой тип общества Бога и ангелов в некотором смысле становится доступной (впервые после грехопадения прародителей)

реальностью и для людей. Поэтому Церковь и монашество также заслуживают отдельного рассмотрения как особые формы социального бытия.

Таким образом, святые отцы различают общую изменчивость, свойственную всей твари и особую изменчивость, присущую только разумным тварям. Наличие разума и воли как средства осуществления принятых разумом решений делает людей и ангелов (и образуемые ими общества) способными к целенаправленным изменениям, число вариантов которых, впрочем, не бесконечно и определяется особенностями разума и воли тварных субъектов социального бытия. Свободная воля разумных тварей ограничена, во-первых, несовершенством их тварной природы, во-вторых, волей Бога, Который не дает реализоваться всем желаниям тварных существ, в-третьих, тем, что Бог формулирует возможные варианты развития тварных существ и указывает среди них тот, который является предпочтительным. По замыслу Бога, этот вариант должен быть осознано и свободно выбран, для чего, собственно человек и создан свободным и разумным. Святые отцы осмысливают эти варианты в терминах добра (блага) и зла (греха). Поэтому с точки зрения святых отцов свобода по отношению к окружающей человека действительности предполагает выбор из двух и только двух альтернатив – выбор между добром (послушанием Богу) и злом (противлением воле Бога). В конечном итоге все разумные твари сделав свой свободный и окончательный выбор либо всецело и навсегда утвердятся в добре, став по воле всецело благими, неотступно пребывая с Богом, либо утвердятся во грехе, став греховными. С учетом того, что все эти твари будут существовать не сами по себе, а в связи с себе подобными (причем связи эти будут различаться у благих и греховных субъектов социального бытия) можно утверждать, что в социальной мысли отцов Церкви существуют два главных (основных) типа общества – благое и неблагое (греховное). Они являются основными, потому что существуют вечно (в смысле доступной для тварных существ вечности) и предполагают полную и окончательную реализацию важнейшего для святых отцов признака – причастности к добру (благу) или греху (злу). Поэтому их можно благими и неблагими в узком, или абсолютном смысле слова.

Помимо основных (главных) типов, в социальной мысли отцов Церкви выделяются и другие виды общества, которые можно обобщенно назвать переходными (временными). Существование этих обществ связано с изменчивостью тварных существ и фиксирует неокончательные варианты возможных для твари изменений (хотя иногда и весьма продолжительные по времени существования). В этом виде общества также наличествует благо и/или грех, но не всецело и не окончательно. В зависимости от преобладания или даже просто наличия того или другого (блага или греха) они также могут называться благими или греховными, но в широком, не абсолютном смысле. Первый вариант этого вида (временного) общества – это первозданные общества ангелов и людей. Второй вариант временного (не основного) общества – это человеческое общество с момента грехопадения первых людей и до Второго Пришествия.

Библиографический список

1. Августин Иппониский, блаж. О Граде Божьем: в 4 т. – М., 1994. – Т. 2.
2. Августин Иппониский, блаж. О книге Бытия // Августин Иппониский, блаж. Об истинной религии. Теологический трактат. – Мн., 1999.
3. Августин Иппониский, блаж. Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви // Там же.
4. Амвросий Медиоланский, свт. Слово на смерть Феодосия Великого // Амвросий Медиоланский, свт. О покаянии. О надежде воскресения. – М., 1999.
5. Анастасий Синаит, преп. Путеводитель // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. – М., 2003.
6. Василий Великий, свт. Беседа 4, О благодарении // Василий Великий, свт. Творения: в 5 т. – М., 1993. – Т. 4.
7. Василий Великий, свт. О том, что Бог не виновник зла // Там же.
8. Григорий Богослов, свт. Слово 11, говоренное брату Василия Великого, святому Григорию, епископу Нисскому // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – Т. 1.
9. Григорий Богослов, свт. Слово 32, о соблюдении доброго порядка в собеседовании, и о том, что не всякий человек и не во всякое время может рассуждать о Боге // Там же.
10. Григорий Нисский, свт. О молитве // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология: в 3 т. – М., 1999. – Т. 2. – С. 378.
11. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека // Там же.
12. Григорий Нисский, свт. О жизни Моисея законодателя // Там же.
13. Григорий Нисский, свт. Опровержение Евномия // Григорий Нисский, свт. Догматические сочинения: в 2 т. – Краснодар, 2006. – Т. 2.
14. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы (главы 1–63) // Богословские труды. Сборник тридцать восьмой. – М., 2003.
15. Григорий Палама, свт. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. Часть вторая. Опровержение учения Варлаама и Акиндина (главы 64–150) // Богословские труды. Сборник тридцать девятый. – М., 2004.
16. Ефрем Сирий, преп. Толкование на книгу Бытия // Ефрем Сирий, преп. Творения: в 8 т. – М., 1995. – Т. 6.
17. Иоанн Дамаскин, преп. Беседа сарацина с христианином // Иоанн Дамаскин, преп. Творения. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. – М., 1997.
18. Иоанн Дамаскин, преп. Первое похвальное слово на Успение Богородицы и Приснодевы Марии // Там же.

19. Иоанн Дамаскин, преп. Против манихеев // Там же.
20. Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. – М., 1992.
21. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на книгу Бытия. – М., 1994.
22. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова. – М., 1993.
23. Иоанн Златоуст, свт. Беседы на Послание к Колоссянам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. – М., 2004. – Т. 11. – Кн. 1.
24. Иоанн Златоуст, свт. Дополнения к Беседам // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. – М., 2004. – Т. 12. – Кн. 3.
25. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на пророка Исаяю // Иоанн Златоуст, свт. Полное собрание творений: в 12 т. – М., 2005. – Т. 6. – Кн. 1.
26. Иоанн Карпафский, св. Вторая сотница (Дополнение к Добротолочию). – М., 2001.
27. Кавасила, Николай. Семь слов о жизни во Христе // Кавасила, Николай. Христос. Церковь. Богородица. – М., 2007.
28. Кирилл Александрийский, свт. Глафиры, или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Кирилл Александрийский, свт. Творения. Книга 2. – М., 2001.
29. Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Часть 1 // Там же.
30. Кирилл Александрийский, свт. Толкование на Евангелие от Иоанна. Части 2-4. – М., 2002.
31. Ларше Ж.-К. Исцеление психических болезней: Опыт христианского Востока первых веков. – М., 2007.
32. Леонов В., протоиерей. Основы православной антропологии. – М., 2013.
33. Логиновский С.С. Элементы системного подхода в представлениях об обществе Иоанна Златоуста // Вестник Томского государственного университета. – 2015. – № 398. – С. 40–44.
34. Макарий Египетский, преп. Собрание рукописей типа П. Духовные беседы // Макарий Египетский, преп. Творения. – М., 2002.
35. Максим Исповедник, преп. Вопросы и недоумения. – М.; Святая гора Афон: Никея; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2010.
36. Максим Исповедник, преп. Главы о любви // Максим Исповедник, преп. Творения: в 2 кн. – М., 1993. – Кн. 1.
37. Марк Эфесский, свт. Второе слово об очистительном огне // Амвросий (Погодин), архим. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – М., 1994.
38. Мейендорф И., протоиерей. Византийское богословие. Исторические направления и вероучение. – М., 2001.
39. Михайлов П.Б. Категории богословской мысли. – М., 2013.

40. Митерикон. Собрание наставлений аввы Исаии всецесной инокине Феодоре. – М., 1995.
41. Наставления святого Макария Великого о христианской жизни, выбранные из его бесед // Добротолюбие. – М., Харьков, 2001.
42. Несмелов В. Догматическая система святого Григория Нисского. – СПб., 2000.
43. Сержантов П.Б. Исихастская антропология о временном и вечном. – М., 2010.
44. Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. – М., 1999.
45. Феогност, преп. Главы о жизни деятельной и созерцательной и о священстве // Добротолюбие: в 5 т. – С-ТСЛ, 1992. – Т. 3.
46. Феодор Студит, преп. Великое оглашение: в 3 ч. – М., 2001. – Ч. 2.
47. Феодорит Кирский, блаж. Изъяснение псалмов. – М., 2004.
48. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М., 1998.

П.Б. Уваров

Челябинский государственный педагогический университет

Причинно-следственные связи в истории как проекция ситуативных переживаний новоевропейского человека: опыт теоретической репозиции

Фрейм «исторического» как социокультурный проект новоевропейской цивилизации включает в себя в качестве предметного основания крайне произвольный и неопределенностный теоретико-методологический контент. Достаточно вспомнить почти извиняющиеся интонации слов К. Маркса о том, что «общие законы осуществляются *весьма запутанным и приблизительным образом*, лишь как господствующая тенденция, как некоторая *никогда твердо не устанавливающаяся* средняя постоянных колебаний» [курсив наш – П.У] [1, с. 176]. В свою очередь, Ф. Энгельс констатировал, что «имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, <...> в конечном итоге получается нечто такое, чего никто не хотел. Таким образом, история, как она шла до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения» [5, с. 395–396].

Подобные ощущения от исторической «причинности» оставил и наш старший современник К. Ясперс: «Мировую историю можно воспринимать как хаотическое скопление случайных событий – как беспорядочное нагромождение, как водоворот пучины. Он всё усиливается, одно завихрение переходит в другое, одно бедствие сменяется другим <...> При таком понимании в истории нет единства, а следовательно, нет ни структуры, ни смысла, разве только этот смысл и эта структура находят своё выражение в необозримом числе каузальных

сцеплений и образований, подобных тем, которые встречаются в природе, но значительно менее точно определяемых» [6, с. 275].

Эти и схожие высказывания по адресу теоретико-методологических оснований исторической науки ставят под серьезное сомнение право оперировать в исследовательском контексте такими понятиями как «законы истории», «причинно-следственные связи» и т.д. Хотя сила инерции в профессиональном историческом сообществе по вопросам теоретико-методологического ряда заставляет вспомнить слова М. Шелера: «<...> Наипоопаснейший характер, какой только вообще может принять идея: характер “само-собой-разумеющегося”» [4, с. 139].

Проблема гуманитаристики (и, в первую очередь, истории) заключается в ее чрезмерной доверчивости, наивной социальной метафизике века. Знаменитая реплика К. Маркса из «Предисловия «К критике политической экономии»» является адекватной интеллектуальной иллюстрацией рокового эвристического заблуждения: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [2, с. 7].

На самом деле, автора данной чеканной формулировки подвела методологическая небрежность, перешедшая в теоретическую неряшливость. Минимальная когнитивная корректность требует от нас более сдержанной онтологической характеристики: *представление* о бытии определяет сознание. Данный фрейм естественным образом объективирует пространство «исторического».

Соответственно, следующим шагом должно быть определение того, что прежде всего отличает «представление о бытии» от «бытия» как такового. Ответ вполне очевиден: принципиальная коммуникативность «представления». Человек/общество не владеет бытием как чем-то познанным, исчисленным и ограниченным, а всего лишь в любой момент времени обладает о нем согласованным *представлением*. Наиболее законченной, совершенной формой интеллектуальной экспансии представления о бытии оказывается предельное допущение о природе реальности. Предельное допущение – это онтологическая диспозиция, которая не может быть снята более общим допущением без потери, исчезновения самого предмета допущения. Пространство «исторического» исчерпывается предельной оппозицией двух взаимно неопровержимых и недоказуемых представлений о реальности – религиозноцентристским или безрелигиозным¹.

Нам близка точка зрения П.А. Сорокина, который пытался объяснить данную оппозицию через разнокачественность «приспосабливания» человека к действительности: «Один и тот же комплекс материальных объектов, которые составляют окружающую среду, воспринимается и интерпретируется разными индивидами по-разному.<...> На одном полюсе находятся люди, для которых реальность есть то, что может быть воспринято органами чувств; они не видят ничего за пределами бытия чувственно воспринимаемой окружающей среды

¹ Уваров П.Б. Коммуникативный форма как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2008. С.44-63.

(космической и социальной). Те, кто является носителями такого рода ментальности, стараются приспособиться к условиям, которые открываются органам чувств, или, точнее, к внешним раздражителям нервной системы. На другом полюсе находятся люди, которые воспринимают и понимают те же самые чувственные явления совершенно иначе.<...> Такие люди не стараются приспособиться к тому, что кажется им поверхностным, иллюзорным, нереальным. Они стремятся приспособиться к истинной реальности, которая лежит за пределами видимостей. Называется ли она Богом,<...> или как-то иначе – не имеет принципиального значения» [3, с. 62, 63].

Каждое из упомянутых предельных допущений формирует соответствующий своей природе и логике тип поведения человека: императивный (в случае религиозности) или ситуативный (в случае безрелигиозности)¹.

Императивный тип поведения основывается на следовании конкретным предписаниям и запретам той или иной религии, при котором любая, даже самая неблагоприятная конъюнктура, не освобождает человека от обязанности поступать в соответствии с установленными образцами (понятие долга, верности, чести с приоритетом обязанностей перед правами).

В свою очередь, ситуативный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной самоутверждающейся личности. При этом главным критерием оказывается его результативность, достижительность. В условиях мировоззренческой неопределённости личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учёте реальной конъюнктуры пространства действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность. Учитывая это, главным коммуникативным отличием упомянутых полярных поведенческих диспозиций неизбежно (исходя из присущих им представлений о цели и смысле существования человека/общества) является отношение к реальности, предстающей в форме актуальной оперативной информации о себе.

Если в религиозном мировидении реальность как препятствие принципиально игнорируется, то в рамках мировидения безрелигиозного все выглядит гораздо сложнее.

Прагматика данного вопроса в интересующих нас пределах рассмотрена нами в предыдущих статьях², и основное внимание далее мы обратим на то, как выстраивалось в динамике ситуативного поведения представление об истории носителями современного безрелигиозного мировидения. Присутствие ситуативности сказывается даже в методологии истории за счёт превалирования индуктивных исследовательских программ над программами

¹ Уваров П.Б. Коммуникативный форма как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2008. С.44-63; Он же. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2012. С.43-48.

² Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005. С.75-112; Он же. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2012. С.43-48.

дедуктивными. А то, какое значение процессы мимикрии в дарвиновской теории естественного отбора имеют для современной гуманитаристики, граничит с самоописанием.

Мы предполагаем, что генетика данного процесса (складывания сциентистской историографии) с самого начала была опосредована ситуативным типом поведения новоевропейского человека и формировалась параллельно с процедурой его кристаллизации.

На протяжении XVII–XVIII вв., секуляризация культуры «освобождала» а) мироздание от Бога (отождествляя мироздание с простым физическим пространством); б) пространство личного существования человека от абсолютных, а потому директивных, смысла и цели, в связи с чем в) поведение самого человека от подчинённости императивным основаниям и г) социальное пространство от сакральных, трансцендентных коррелятов. Кавычки в слове «освобождение» акцентируют внимание на мировоззренческом парадоксе, в рамках которого, отказываясь от религиозности и императивности поведения, новоевропейский человек оказался в новой для себя тотальной зависимости от природного пространства, ранее неизвестной религиозноцентристскому сознанию и представлявшейся ему не более чем декорацией (географическая среда, ландшафт, климат и иные элементы пространственно-временного континуума). При этом не стоит забывать, что «несовременного» и «современного» человека, исходя из их мировидения и типа поведения, отличает друг от друга и разная степень чувствительности к конъюнктуре именно жизненного пространства.

Исходя из этого, можно выстроить следующий алгоритм отношения к чувственной реальности, характерного для антропологического типа новоевропейского человека:

- 1) «я-центрист» в ситуации вынужденной неопределенности максимально актуализирует приспособительные практики в пространстве действия;
- 2) культивирование приспособительных практик как приоритетных резко повышает специфическую чувствительность к материальной, сенсорно-убедительной стороне существования;
- 3) это, в свою очередь, создает более сложный, дифференцированный амбивалентный образ самого материального пространства, что, безусловно, в еще большей степени требует дальнейшего развития навыков социальной мимикрии как навыков директивных, приоритетных;
- 4) дальнейшее усиление конъюнктурной чувствительности окончательно формирует тип новоевропейского человека как мимикранта, крайне упрощенно, редуцированно воспринимающего реальность и все более склонного воспринимать собственную ситуативность как проявление внешних непреодолимых причин и влияний.

Учитывая это, легко допустить, что в истории, несмотря на то, какой она представлялась новоевропейскому человеку, отсутствуют т.н. «объективные причины», а есть лишь характерные проявления интенсивных приспособительных практик, принимающих форму проекций, вплоть до возможности их субъективного отчуждения в формат «объективных» законов, причинно-следственных связей и т.д. И чем более человек ситуативен, тем большему количеству факторов он позволяет оказывать на себя влияние. В этом смысле мимикрант безнадежно поработан обстоятельствами.

Кроме того, общая неопределенность существования дополняется ростом неопределенности самого социального пространства. На наш взгляд, можно даже говорить о законе производства конъюнктурных локаций, по которому стремление к автономизации (вплоть до асбюлютизации) собственной личности социально контрадиктивно (в пределе – конфликтно), в связи с чем общество все более ситуативно фрагментируется.

Рассыпающееся на все новые и новые конъюнктурные локации общество усложняет приспособительные практики фактически в темпе геометрической прогрессии. Социальное пространство, фрагментируясь, приобретает все более клиповый характер, при этом отключаются естественные солидаристские механизмы защиты и взаимоподдержки. Например, даже на микроуровне процессы ситуативной конъюнктурной фрагментации легитимизируют социальную разобщённость как престижную «прогрессивную» диспозицию, через символический конструкт «личности», превращая рост личной изолированности и атомизации общества в положительную характеристику. Социальная разобщённость дополняется межпоколенческой, когда ровесники оказываются ситуативно ближе, нежели родители. Можно утверждать, что современный человек близок к пределу своих приспособительных возможностей, о чем свидетельствует рост массовой потребности в психоаналитической коррекции и рост использования антидепрессантов.

В таких условиях у человека с ситуативным типом поведения неизбежно развивается представление, что все жизненные проблемы связаны исключительно и прежде всего с рамочным давлением среды. На этом зиждется главная ошибка социопсихологии о растущей внешней подавленности современного человека, хотя, исходя из логики нашего рассуждения, он депрессирован тем, что в русле свойственного ему типа поведения он всего лишь ощущает нарастание неэффективности приспособительных практик как личной неэффективности во все более усложняющемся пространстве действия, которое и было этими практиками фальсифицировано.

Попытка информационного решения этой проблемы заведомо обречена на провал, т.к. по своему генезису феномен информации не несет освобождающей определенности, а скорее формирует (в т.ч., исходя из этимологии данного понятия) привычку предельно приспособляться к окружающему, принимая любую требуемую «наполняющим» контентом форму.

Социокультурный невроз, вызванный данным когнитивным диссонансом, порождает, порождает и будет порождать такие явления, как революционаризм и крайний радикализм, которые только меняют социальные адресаты. В настоящий период радикальной трансформации все более подвергаются сфера морали, семейных отношений, культурных ограничений и табу, гендерных идентификаций, вплоть до реформирования традиционных представлений об антропологии и морфологии человека как такового.

При этом данный вектор социально-культурных трансформаций оправдывается тем же, что и социально-политические преобразования – освобождением от подавленности, фрустрации новоевропейского человека, которые, на наш взгляд, порождены предельным допущением (представлением о бытие), выбранным современной цивилизацией и связанным с отказом от религиозности и вытекающими из него абсолютной точкой отсчета, безотносительной системой координат и определенностью существования.

На наш взгляд, принципиальной и даже ключевой проблемой, которая стоит перед современным обществом и человеком, от осознания которой зависит крайне многое в исторической перспективе, является понимание того, что все «внешние» проблемы, над которыми бьется человечество, по своей природе являются исключительно *внутренними*, связанными с природой современного новоевропейского безрелигиозного сознания. Без трезвого понимания данного обстоятельства любые социальные трансформации и реформы будут носить паллиативный, экстенсивный и даже – косметический – характер, обслуживая ситуацию «замкнутого круга».

Библиографический список

1. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.25. – Ч.1.
2. Маркс К. К критике политической экономики // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т.13.
3. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. – М., 2006.
4. Шелер М. Человек и история // THESIS. – Вып.3. – М., 1993.
5. Энгельс Ф. Письма // Маркс К., Энгельс Ф. соч. – Т.37.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1994.

Политико-правовая сфера традиционных обществ

В.М. Рыбаков

Институт восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург)

Понятие «морального облика» как непрменный атрибут бюрократии (на примере традиционного Китая)

Степень огосударствления экономики, централизованного регулирования хозяйственной деятельности в масштабах государства отнюдь не являются, как это иногда пытаются утверждать сверхлиберально настроенные личности, результатом исключительно злокозненности власти и ее стремления к невозбранному диктату или маниакальной страсти владеть в управляемом государстве всем и вся. Пример традиционных восточных обществ хорошо иллюстрирует тот факт, что необходимость концентрировать и координировать усилия страны на решении тех или иных задач неизбежно возникает там и тогда, где и когда внешние по отношению к государственному организму и системе хозяйствования условия ставят этот организм и это хозяйство в экстремальные условия.

На протяжении почти всей истории человечества перечень подобных экстремумов естественным образом начинался с задачи обеспечения населения продовольствием. Но это отнюдь не значит, что данный перечень только этой задачей и ограничивается. При том, что и до сих во многих регионах мира попытки спастись от голодной смерти являются основным видом деятельности широких масс населения, а необходимость такие попытки ежедневно предпринимать – основной мотивацией и основным интересом, современное состояние мировых дел показывает, что ставить большие массы людей в экстремальные условия способна не только природа, но и сами люди, порой живущие при том чуть ли не на другом краю света. И речь идет даже не только и не столько о военных конфликтах (хотя и о них тоже). Но, скажем, остров мусора размером с Техас посреди Тихого океана отнюдь не является результатом, например, падения астероида. Формулируя проблему в самом общем виде, мы можем сказать, что централизованное управление хозяйственной деятельностью некоей общности неизбежно возникает, когда децентрализованная, спонтанная хозяйственная деятельность оказывается не способна обеспечить выживание, сохранение и хотя бы минимальное, в рамках традиционных представлений, благоденствие данной общности.

Однако понятие централизованного управления экономикой является не более чем красивой ширмой, по ту сторону которой – напряженная, насыщенная каждодневным принятием решений и полная соблазнов жизнь и деятельность весьма широкого (хотя и малого по сравнению с остальным населением) круга облеченных особыми полномочиями и наделенных особой ответственностью

людей. Они должны быть дисциплинированы и исполнительны – в противном случае их деятельность по управлению вверенным им сегментом хозяйства (будь то отдельное зернохранилище или целая область со всеми ее угодьями и мощностями) начнет выбиваться из интегрирующего ритма, искажать выполнение общих задач, зазвучит фальшиво в едином оркестре государственного хозяйства. Они должны быть ответственны и инициативны, чтобы своей волей, подчас на свой страх и риск корректировать частности общих постановлений, вовремя и ненавязчиво поправлять управляющий центр, когда тот, не понимая местных особенностей, условий или ситуации, оставаясь прав в главном, попадает пальцем в небо в отношении частных. И к тому же они должны быть в достаточной степени бескорыстны, поскольку, руководя созданием, перемещением, распределением всевозможных материальных ценностей, они должны в отношении них оставаться абсолютно индифферентны и четко отличать собственное от государственного.

Вообще говоря, подобная индифферентность противоречит человеческой природе. История знает массу искренних бессребреников, но злой парадокс заключается в том, что бессребреники, как правило, плохие организаторы и лишены деловой хватки; а хорошие организаторы с деловой хваткой, как правило, отнюдь не бессребреники. В конце концов, основная функция разума, благодаря которой он, собственно, и возник, и совершенствовался доселе – это изыскивать обусловленные исключительно хитростью и смекалкой способы добиваться желаемого. Обмануть мамонта ловчей ямой и копьем, обмануть голод мотыгой и удобрением, обмануть засуху каналом или водохранилищем, обмануть соперника клеветой или подножкой, обмануть вождьленную женщину накладными плечами пиджака и рассказом о том, что развод с нелюбимой женой уже буквально завтра... Подобное поведение является статистически доминирующим, и это неизбежно, поскольку массовое уклонение от эгоизма поставило бы перед человеческим родом почти неразрешимые проблемы. С этой точки зрения обман начальника или налогового инспектора является лишь еще одной разновидностью исстари сложившегося и практически легитимного спектра действий по обеспечению оптимального питания.

Однако, с другой стороны, эффективность коллективной хозяйственной деятельности в крайне высокой степени зависит от того, насколько эгоизм в управленце будет подавлен или, скорее, канализован общественно приемлемым способом. Если среднестатистический управленец не ставит свой долг выше собственного желудка (по крайней мере до определенного болевого предела), государственные усилия по обеспечению благоденствия страны окажутся тщетны. Дирижирование оркестром экономики будет невозможно; каждый станет дуть в свою дуду.

Поэтому все страны, в которых по тем или иным объективным причинам возникала необходимость подчинить народное хозяйство координирующей воле политического руководства, неизбежно сталкивались с необходимостью соответствующим образом трансформировать систему мотиваций управленца.

Традиционный Китай столкнулся с такой необходимостью очень рано и потому накопил богатейший опыт подобного рода попыток. Обобщая этот опыт вкратце, можно сказать, что полной победы на этом фронте не удавалось одержать никогда, и это понятно: против природы не пойдешь. Однако периоды асимптотического приближения к идеалу по времени совпадают с периодами максимального процветания страны. И это тоже понятно и, пожалуй, даже не требует комментариев.

Значение конфуцианства для Китая трудно переоценить. Вся теория и практика управления, теория и практика воспитания и отбора кадров для государственного аппарата полностью опирались на истари сформулированные Конфуцием принципы, хотя и трансформировавшиеся от эпохи к эпохе. Эту роль конфуцианство получило далеко не сразу и отнюдь не автоматически. Процесс был сложным, порой противоречивым, но результат оказался поразительным. Сам великий учитель Китая (552/551–479 гг. до н. э.) отнюдь не жаловал бюрократию и мыслил себе процесс управления государством как некую чрезвычайно масштабную разновидность отеческого попечения и взаимодействия близких родственников, прежде всего братьев, дядьев и племянников, в деле выполнения воли главы семьи. Но Конфуций сформулировал образ идеального исполнителя повелений правителя и идеального его советника, образ «совершенного мужа» *цзюньцзы* (君子), то есть задал положительный образец деятельного государственного человека, лишённого (в отличие от правителя) каналов сакральной коммуникации с потусторонним миром, зато руководствующегося во всей своей деятельности нерушимыми принципами межчеловеческой этики, в первую очередь – внутрисемейной. Тем самым Конфуций дал последующим поколениям занятых государственным строительством людей освященный временем и семейными устоями этический ориентир. Без него возникновение устойчивой системы ценностей кадровой бюрократии, ее системы основных критериев допустимого и недопустимого поведения, системы требований, предъявляемых к служилому сословию как обществом в целом, так и, что особенно существенно, высшей властью, оказалось бы, пожалуй, невозможным.

Конфуций сумел и успел сформулировать лишь самые общие принципы. Он, похоже, и не ставил перед собою иных задач, видимо, полагая, что воплощение абстрактных этических требований в конкретной повседневной практике будет происходить, что называется, в рабочем порядке.

Ну, например:

Учитель сказал: «При управлении государством, которое располагает тысячью боевых колесниц, необходимо: заслужить доверие, почтительно выполняя свои обязанности; проявлять заботу о людях, строго наблюдая за государственными расходами, и сделать так, чтобы народ занимался надлежащим делом в надлежащее время» [Лунь юй, 1–5. Цит. по: 6, с. 212–213].

Совершенный муж помогает нуждающимся, а не увеличивает достояние богатых [Там же, с. 243].

Фань Чи спросил Конфуция о мудрости. Учитель ответил: «Старательно выполнять свой долг перед народом...» [Там же, с. 246]

Цзы-гун спросил: «Как можно оценить человека, который оказывает большие благодеяния народу и помогает многим? Можно ли назвать его человеколюбивым? Учитель ответил: «Зачем ограничиваться человеколюбием! Не следует ли [говорить здесь] о совершенной мудрости?!» [Там же, с. 248]

Учитель сказал: «Если хороший человек будет воспитывать народ в течение семи лет, то они пойдут за него даже на войну» [Там же, с. 305].

Цзы-лу задал [Конфуцию] вопрос о совершенном муже. ...[Учитель ответил:] «Совершенствуя себя, приноси покой народу» [Там же, с. 316].

Во времена разделения тогдашнего Китая на относительно небольшие царства, которые многие исследователи считают феодальными, подобного рода чисто моральные увещевания, возможно, и могли иметь психологическую убедительность и даже – только за счет этого – определенную практическую эффективность. Но с течением времени, когда страна стала огромной централизованной империей с многочисленным и зачастую никак не связанным родственными узами штатом управленческого аппарата, моральные максимы неизбежно стали требовать стандартизации и формализации.

Период правления Танской династии (618–907 гг.) считается временем окончательного формирования в Китае уголовного права, целиком основанного на конфуцианской морали. Именно в первые десятилетия периода Тан был создан знаменитый танский Кодекс «Тан люй шу и» (653 г.), ставший затем образцом для дальнейшего правотворчества как в Китае, так и в сопредельных странах, находившихся под китайским культурным влиянием. Сопоставление изначальных конфуцианских рекомендаций и танских правовых норм является прекрасной иллюстрацией сложного и вполне общечеловеческого процесса претворения идеальных устремлений и благопожеланий в реальную правовую практику реального государства с его специфической экономикой и специфическим строем.

Истинную профессиональную пригодность государственного служащего невозможно представить без его идеологической и моральной полноценности. Сколь бы ни был ловок корыстный пройдоха, как бы умело ни манипулировал он подчиненными, как бы хорошо ни разбирался в людях и в тонкостях порученных ему дел – все это может оказаться не к добру. В интересах государства и общества он будет применять свои таланты не в силу морального императива, не безоговорочно, но лишь покуда ему самому это нужно для карьеры, для завоевания расположения начальства или еще с какой-либо подобной заведомо неблагоприятной целью – и с легкостью применит те же самые свои качества разрушительным или, во всяком случае, бесполезным для страны и народа образом, если сочтет это для себя выигрышным и полезным, если это поможет добиться той или иной личной выгоды.

Поэтому первое, чем должно быть касательно бюрократов озабочено право – это блокирование проникновения в управленческую элиту неподходящих людей.

Во времена танской династии существовали два основных способа приобщения к служилому слою: посредством «тени» (*инь* 影), то есть благодаря родству определенной степени близости с той или иной высокопоставленной особой, и посредством сдачи академических государственных экзаменов на ученую степень (*цзюй* 舉, или *кэцзюй* 科舉)¹. И родственная «тень», получаемая автоматически всего лишь по праву рождения, и лично полученная в результате персональных тяжких трудов ученая степень подразумевали должностной допуск того или иного ранга (*чушэнь* 出身). Соответственно рангу этого допуска родственник важной персоны либо новоиспеченный счастливый обладатель ученой степени могли попытаться вступить в службу, сдав отборочный, квалификационный экзамен (*сюань* 選)².

Моральные недостатки кандидатов, пользующихся родственной «тенью», были, по всей видимости, вне компетенции уголовного закона; автоматизм срабатывания родственной связи подразумевал, что старший родственник, человек заведомо высокопоставленный, отвечает за своего отпрыска по родственному и, если что, по-родственному же с нерадивым и разберется.

Иное дело – те, кто делал попытки стать чиновниками по собственному почину и благодаря собственным усилиям.

Почин-то собственный, и усилия собственные, но людей с улицы на государственные экзамены не очень-то брали. Требовались те или иные рекомендации, выдвижение со стороны компетентных органов.

В «Новой истории Тан», в самом начале главы «Описание отборочных и академических экзаменов», говорится:

Те, кто из училищ (*сюэ* 學) и институтов (*гуань* 館), назывались студентами (*шэнтю* 生徒). Те, кто из округов и уездов, назывались поднесенными из волостей (*сянгу* 鄉貢)... [10, с. 1159].

В одном из общеобязательных установлений (*лин* 令) об экзаменах говорится:

Выдвигаемые на академические экзамены люди должны обладать обширными знаниями и высокими талантами, прилежно учиться и ждать, когда их спросят (*дай вэнь* 待問)... Все округа ежегодно специально выдвигают кандидатов на академические экзамены. Выдвигают их также по специальному Высочайшему распоряжению (*чи* 勅). И все [учебные] подразделения ...ежегодно посылают в Правительствующий надзор³ кандидатов для прохождения академических экзаменов. Всегда берут для этого твердых и порядочных, чистых помыслами и следующих

¹ Подробнее о законных способах приобщения к управленческому слою см.: Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. – С-Пб, 2009. – С. 116–150.

² Подробнее об отборочных экзаменах см.: Рыбаков В. М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. – С-Пб, 2009. – С. 151–154. Проведением отборочных экзаменов на гражданские должности занимались трое высших сановников Чиновной части (*либу* 部).

³ В первые десятилетия Тан проведением академических экзаменов ведал отдел проверки заслуг (*каогу* 考功) Чиновной части (*либу* 部) Правительствующего надзора (*шаниушэнь* 尚書省), затем – Церемониальная часть того же надзора (*либу* 部).

предначертаниям. Их репутация и их [реальное] поведение должны соответствовать [одно другому] (*мин син сяньфу* 名行相副) [7, с. 295].

А кроме того:

При выдвижении людей [на экзамены] высший округ в год выдвигает 3 человек, средний округ – 2 человека, малый округ – 1 человека. Если есть таланты, которые обязательно [следует использовать], число таких людей не ограничивается [Там же, с. 296]¹.

Аналогичные предписания процитированы и в уголовном кодексе династии Тан «Тан люй шу и»:

Согласно общеобязательным установлениям, людей, ежегодно выдвигаемых [на академические экзамены] по отдельности всеми округами, равно как выдвигаемых на экзамены, проводимые по специальному Высочайшему распоряжению, а также ежегодно обычно отправляемых для выдвижения в [Правительствующий] надзор (*шэн* 省) Управления Княжественных сыновей (*гоцзыцзянь* 國子) и всеми институтами, всегда выбирают твердых и честных, чистых помыслами и следующих предначертаниям [11, ст. 92; 12, с. 12–13].

Выдвиженцы из глубинки должны были сначала пройти предварительные экзамены в своих уезде и округе, чтобы получить рекомендацию на участие в испытаниях высшего уровня. Местные таланты, в сущности, были одним из видов даров природы, которыми провинция обязана была радовать столицу. И уж подавно руководители учебных заведений, не год и не два общавшиеся с учениками, обязаны были беспристрастно выбирать среди выпускников тех, кто заслуживал применения в качестве государственных людей.

Вот за этих-то кандидатов те, кто в провинции или в столичном учебном заведении их выдвигал, несли персональную ответственность.

Кандидаты, оказавшиеся неудачным выбором, в Кодексе названы максимально обобщенно, так что не сразу и поймешь, чем они не устраивают государственную машину: *фэй ци* 非其. Переводя буквально, получим: «не те», «не такие, как надо»². Пытаясь передать смысл, получим – «недостойные», «не соответствующие требованиям». Впрочем, в Кодексе постарались растолковать суть; и хотя толкование по современным понятиям выглядит пусть и пространно, но тоже довольно расплывчато, в общем-то понятно, о каких страшных и недопустимых вещах идет речь.

...Имеется в виду, что в проявлении добродетели (*дэсин* 德行) есть упрямство и своенравие, что хуже (*бу жу* 不如), чем [полагается] по условиям выдвижения (*цзюй цжуан* 舉狀). ...Если о проявлении добродетели [никто] не слышал, а [таких людей] произвольно проталкивают и рекомендуют... если репутация и действительное поведение [демонстрируют] упрямство и

¹ Основные территориальные единицы местной администрации тогдашнего Китая – округа и уезды – подразделялись на несколько разрядов согласно количеству жителей.

² Среди множества значений иероглифа *ци* словарь Ошанина указывает, в частности: «такой, какой нужен (ожидается, предполагается); ...настоящий, должный, подходящий, достойный» [1, Т. 4, с. 644].

своеобразие, это и есть хуже, чем [полагается] по условиям выдвижения [там же]¹.

Если к прохождению экзамена был рекомендован недостойный, тот чиновник, который опрометчиво или, наоборот, по каким-то тайным соображениям его рекомендовал, не мог не ответить по закону.

Предусмотрительные танские законодатели равно наказуемой сделали и обратную ситуацию. Ведь поставлять государственному аппарату достойную смену было прямой обязанностью местных чиновников и глав образовательных учреждений. Это был их долг, который они должны были исполнять не по собственной прихоти, не в качестве свободно совершаемого благодеяния от случая к случаю, но регулярно и неукоснительно. Это была их работа, ничем не отличавшаяся от регулярной отправки в столицу зерна, поступавшего в качестве налоговых поступлений.

...Талант достоин применения, а [таких людей] скрывают и не выдвигают... [там же]

И за тот, и за другой из этих двух зеркальных относительно один другого служебных проступков, полагалось наказывать рекомендателя, причем свои весьма существенные коррективы вносило еще и количество тех недостойных, который он рекомендовал, либо достойных, которых он, напротив, не рекомендовал.

Всякий, кто выдвинул на академический экзамен не соответствующих людей, или же, когда полагалось выдвинуть на академический экзамен, не выдвинул на него, за 1 человека наказывается 1 годом каторги. За [каждых последующих] 2 человек наказание увеличивается на 1 степень. [Увеличение] наказания ограничивается 3 годами каторги [там же].

Таким образом:

- ❖ за 3 и 4 человек полагалось 1,5 года каторги;
- ❖ за 5 и 6 человек – 2 года каторги;
- ❖ за 7 и 8 человек – 2,5 года каторги;
- ❖ за 9 человек – 3 года каторги.

Затем наказание не могло быть увеличено, как бы на самом деле не было велико количество рекомендованных недостойных либо не рекомендованных достойных.

В Кодексе специально об этом не сказано, но, судя по букве и духу танских законов, те и другие могли быть сплюсованы, то есть, скажем, пятеро рекомендованных недостойных при четырех не рекомендованных достойных в сумме давали девятерых и, стало быть, проштрафившийся рекомендатель нес ответственность за девятерых.

Антисоциальные наклонности и повадки рекомендованного были настолько настораживающим фактором, настолько не вязались с перспективой служения обществу, что в статье специально предусматривалась ситуация

¹ Те обороты, где употреблен термин *цзюй чжуан*, который, переводя Кодекс, я в свое время передал как «условия выдвижения», можно понять и более бюрократическим образом: «что уступает (так сказать, не дотягивает) до положительной характеристики, заявленной в рекомендации».

формально проявленной, но совершенно не нужной обществу талантливости негодного кандидата.

Даже если [такой человек] на экзамене добился ученой степени, все равно его отправляют назад, а [выдвинувший его] признается виновным [там же].

А вот обратная коллизия, когда «политически грамотный и морально устойчивый» кандидат не смог проявить себя и провалился на экзамене, закономерно считалась хоть и нежелательной, но куда менее криминальной. Нам с нашим историческим опытом понять танских законодателей крайне легко.

Если же проявление добродетели не имеет изъянов, но ...не добился ученой степени, тогда наказание уменьшается на 2 степени относительно [полагающегося за выдвижение] упрямых и своенравных [там же]¹.

Это значит, что за выдвижение одного такого безупречного по своим моральным качествам неудачника его рекомендатель должен был быть наказан 90 ударами тяжелыми палками. И далее, соответственно:

- ❖ за 3 человек – 100 ударов тяжелыми палками;
- ❖ за 5 человек – 1 год каторги;
- ❖ за 7 человек – 1,5 года каторги;
- ❖ за 9 человек и более – 2 года каторги.

Облегчение наказания, надо сказать, не принципиальное. То есть за попытку протолкнуть в служилый слой добродетельных исполнительных тупиц тоже, в общем, не жаловали.

Даже по предписаниям, касающимся округов и уездов видно, что правилом была отправка на экзамен не одного кандидата, а нескольких. В еще большей степени это, конечно же, относилось к учебным заведениям, столичным в особенности – подразделениям Управления Княжесственных сыновей (*гоцзыцзянь* 國子監), название которого в западной литературе переводят просто как «Университет», а также Институту Распространения словесности (*хунвэньгуань* 弘文館) и Институту Поклонения словесности (*чунвэньгуань* 崇文館). А коли так, разброс качеств рекомендованных кандидатов не мог не быть учтен в предписаниях уголовного права.

Если ученых степеней добились три пятых [выдвинутых], выдвинувший не подлежит ответственности. Имеются в виду [ситуации] такого рода, когда сдавали экзамен пятеро, а получили [ученые степени] трое... [В таких ситуациях] выдвигавшие [этих людей] чиновники всегда получают избавление от наказания (*мянь цзуй* 免罪). Если же выдвинуто было пятеро, а

¹ Шкала регулярных наказаний по танскому праву состояла из: пяти разновидностей наказания легкими палками (10, 20, 30, 40 и 50 ударов); пяти разновидностей наказания тяжелыми палками (60, 70, 80, 90 и 100 ударов); пяти разновидностей наказания каторгой (1 год, 1,5, 2, 2,5 и 3 года работ); три разновидности наказания ссылкой (ссылка на 2000, на 2500 и на 3000 *ли* и две разновидности наказания смертью (удавление и обезглавливание). *Ли* (□) – мера длины, китайская верста; в наши дни *ли* приравнивается к 576 м, для древности в словаре Ошанина указывается длина в 0,516 км [1, Т. 1, с. 173; Т. 2, с. 204]. Реконструкция Ю.Л. Кроля и Б.В. Романовского дает для танской *ли* эквивалент в 559,8 м [3, с. 227].

[ученые степени] получили двое, закон предусматривает наказание за трех человек [11, ст. 92; 12, с. 13–14].

Учет морально недостойных и профессионально не подготовленных, естественно, велся отдельно, и наказание определялось за тех и за других независимо.

Если есть хотя бы один, у кого в проявлении добродетели есть упрямство и своенравие, что хуже, чем [полагается] по условиям выдвижения, закон предусматривает [наказание] за [одного, проявившего] упрямство и своенравие. Если даже есть много получивших ученые степени, одно ни в коем случае не должно идти в счет другому [11, ст. 92; 12, с. 13–14].

Другими словами, пусть даже десятеро рекомендованных неким чиновником кандидатов с блеском сдали экзамен, но одиннадцатый оказался по своим человеческим качествам недостойн этой высокой чести, рекомендатель все равно нес ответственность за этого одного и подлежал наказанию 1 годом каторги; успех остальных десяти не мог служить ему смягчающим обстоятельством. Более того, даже если проявивший свои не лучшие моральные качества кандидат находился среди этих десяти, все из которых добились степеней – его степень аннулировалась, он отсылался назад в те места, откуда прибыл, а его рекомендатель опять-таки имел свой год каторги.

А дальше в статье делается очень многозначительное уточнение:

Если [вышеозначенные действия] были совершены по ошибке, ...наказание уменьшается на 3 степени [11, ст. 92; 12, с. 16].

То есть за выдвижение 1 недостойного или невыдвижение одного достойного – не 1 год каторги, а всего лишь 80 ударов тяжелыми палками. За одного рекомендованного на академический экзамен и, хоть и не вызвавшего нареканий по своим человеческим качествам, но провалившегося – не 90 ударов тяжелыми палками, а всего лишь 60 ударов.

Это уже довольно ощутимое облегчение.

Но данная оговорка куда более интересна, чем просто уточнение карательных санкций.

Она значит, что все предыдущие коллизии подразумевали преднамеренность рекомендателя, экзаменатора либо руководителя, аттестующего подчиненных или распределяющего новичков на должности. Она значит, что во всех фигурировавших выше случаях рекомендатель по неким своим, вполне осмысленным соображениям прятал талант или пытался дать шанс попасть в управленцы заведомо недостойному человеку. Стало быть, бывало в танском государстве и такое. И только теперь речь зашла о том, что все эти служебные огрехи могли оказаться действительно оплошностями, а не осознанным вредительством.

Еще ощутимей выводились из-под карательных санкций те, кто совершил какое-либо из вышеозначенных действий не сам, а лишь положился на чужое мнение или решение. Тому, кто руководствовался чужим мнением, основывался на заполненном другим чиновником документе или как-то иначе оказался введен в заблуждение и действовал затем на основании этого заблуждения, не

выявив злого умысла или ошибки, наказание во всех случаях уменьшалось еще на 1 степень относительно того, что полагалось бы за данное преступление, совершенное по ошибке. То есть, например, если кто-то выдвинул на экзамен строптивца сознательно, другой чиновник, положившийся на его слова, получал наказание, уменьшенное относительно наказания, полагавшегося исходному преступнику, на 4 степени.

С другой стороны, любой чиновник, так или иначе имеющий отношение к выдвинутым недостойным или не выдвинутым достойным кандидатам, действующий на основании неверных экзаменационных или аттестационных оценок, принимающий на работу профессионально не пригодного к этой работе новичка и т. д., если он был в курсе случившейся ошибки или преднамеренного некорректного решения и вел себя, как ни в чем не бывало, не пресек и не исправил происходящего – он получал такое же наказание, что и сам исходный преступник.

Таким образом, уже изначально, на самом старте карьеры и даже чуть раньше, на стадии подготовки к ней, господствующая идеология и направленное на ее неукоснительную поддержку уголовное право в первую очередь требовали от кандидатов в государственные служащие безупречного морального облика. Именно ущербность в этом отношении служили главным препятствием на этапе вступления в службу. Именно за попытки обойти эти требования рекомендатели будущих чиновников несли самую серьезную ответственность. Воспроизводство управленческого слоя строилось в первую очередь на факторе этической полноценности, человеческой пригодности, а уже во вторую очередь – деловых качеств. И что характерно – это отнюдь не приводило к заполнению кадрового аппарата безмозглыми исполнителями. Длительность существования и периодическая беспрецедентная успешность китайской империи показывают это как нельзя лучше.

Библиографический список

1. Большой китайско-русский словарь / под ред. проф. И. М. Ошанина. Т. 1–4. – М., 1983–1984.
2. Икэда Он 池田温. Рокутэн се е кайгэн секуин итиранхе 六典所揭開元職員一覽表 (Сведенные в таблицы сведения о должностях годов правления Кай-юань, содержащиеся в «Лю дянь»). – Саппоро, 1967.
3. Кроль Ю.Л., Романовский Б.В. Опыт систематизации традиционной китайской метрологии // Страны и народы Востока. Вып. XXIII: Дальний Восток (История, этнография, культура). – М., 1982.
4. Лю Цзюнь-вэнь 劉俊文. Тан люй шу и цзяньцзе 唐律疏議箋解 («Уголовные установления Тан с разъяснениями», откомментированные и растолкованные). Т. 1–2. – Пекин, 1996.
5. Мартынов А.С. Конфуцианская утопия в древности и средневековье // Китайские социальные утопии. – М., 1987.
6. Мартынов А.С. Конфуцианство. «Лунь юй». Т. 1–2. – СПб, 2001.

7. Ниита Нобору 仁井田陞. То ре сю и 唐令拾遺 (Собрание сохранившихся общеобязательных установлений Тан). – Токио, 1964.
8. Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура. – С-Пб., 2009.
9. Рыбаков В.М. Танская бюрократия. Часть 2. Правовое саморегулирование. Т. 1.– С-Пб., 2013.
10. Синь Тан шу (Новая история Тан) 新唐書. Т. 1–20. – Пекин, 1975.
11. Тан люй шу и 唐律疏議 (Уголовные установления Тан с разъяснениями) // Цуншу цзичэн 叢書集成 (Библиотека-серия). Т. 775–780. – Шанхай, 1936–1939.
12. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / пер. и коммент. В. М. Рыбакова. Цзюани 9–16. – СПб., 2001.
13. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / пер. и коммент. В. М. Рыбакова. – Цзюани 17–25. – СПб., 2005.
14. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) / пер., введ. и коммент. В. М. Рыбакова. Цзюани 1–8. – СПб., 1999.
15. Цзю Тан шу 舊唐書 (Старая история Тан) // Сыбу бэйяо 四部備要 (Избранные произведения по четырем разделам литературы). Т. 72–74. – Шанхай, 1936.
16. Чжунвэнь да цыдянь 中文大詞典 (Большой словарь китайского языка). – Тайбэй, 1976.

И.А. Фукалов

Кыргызский государственный национальный университет

*Племена басмылов и сакрализация власти
в басмыльских идикутах в X–XI веках*

В истории исследований народов Центральной Азии периода Раннего Средневековья, практически забыты племена басмылов, которые фактически имели возможность третьего пути в развитии своей власти, который бы был отличным от Уйгурского каганата и Карлукского Джабгулиата. Басмылы как племенной союз ярко блеснули в середине VIII века, однако не успели придти к расцвету построения кочевого государства, в отличие от их соседей, союзников и противников.

Время образования басмылов точно неизвестно, их расовая и этническая принадлежность – тоже. Сама семантика этнонима (басмыл – «человек смешанного происхождения» [2, с. 66], обилие групп, составляющих этот этнос («сорокаплеменными басмылами» названы они в уйгурской надписи из Могон Шине Усу, 760 г.) [4, с. 81], двуязычие басмылов (по свидетельству Махмуда аль Кашгари они говорили на «своём», т. е. нетюркском языке, возможно, иранской группы, но владели и тюркским) – всё это характеризует басмылов

как объединение разных по этническому происхождению групп, возможно выходцев из иранских, тюркских и иных этносов – ведь на Восточном Тарбагатае, где сложились басмылы, обитали усунь и тохары, через этот хребет, двигаясь на запад, прошли северные гунны [5, с. 73]. В словаре Дюканжа слово «басмыл» именовано так же как «метис» [1, с. 106]. Первое упоминание о басмылах относится к «Истории династии Тан (Танши)» в 633 году по соседству с племенами бома, чумугунь и енисейскими кыргызами. Источник упоминает такие названия, как, например, *ху-сюэ, до-лань-гэ, бай-си, пу-гу, гэ-ло-лу* (древнетюрк. *qarluq*) и *ба-си-ми* (древнетюрк. *basmal*) [3, с. 91]. При падении первого Восточного Тюркского Каганата появились так же и племена, доселе неизвестные китайским летописцам. Скорее всего басмылы появились раньше в среде данников тюрков, однако их малочисленность и положение не позволяли им, в отличие от енисейских кыргызов, получить для своих правителей значимый титул эльтебер. Таким образом басмылы выходят в исторический свет одним из народов тюркского корня, появившимися после падения каганата восточных тюрков. Основным их отличием является отдаленность от главных тюркских племен, соседство с енисейскими кыргызами, с которыми у басмылов сложились тесные взаимоотношения еще с VII века. По видимому на то время у басмылов еще полностью не сложился институт родовой знати, чем и объясняется отсутствие важных аспектов власти у тюрков (сакрализованных титулатурных имен). У уйгуров, огузов и карлуков к тому же времени уже имели фактическое управление через эльтеберов, имевших как легитимный так и сакральный статус через небесную харизму каганов Тюркского каганата [6, с. 101–117]. Басмылы как бы оказались вне данной системы, отсутствие института эльтеберства в корне повлияло на их дальнейшую историю.

Во время, последующее после давления Китая на восточно-тюркские союзные племена и период создания марионеточных «эльтеберств» под главенством Китая, басмылы откочевывают на территорию современного Синьцзяна. Это происходит по двум причинам. Первое – нежелание оставаться под властью ктайских сановников и непомерные для небольшого племени подати и службу, второе – общее движение восточно-тюркских племен на запад вследствие ослабления Западно-Тюркского каганата. К середине VII века и государство Он Ок Будун (Западный-Тюркский каганат) ослабло настолько что уже было не в состоянии сдерживать процессы миграции новых кочевых племен. Так на его землях оказались карлуки, огузы, сиры и басмылы. В 659 году, после падения Западно-Тюркского каганата, басмылы упоминаются в районе современного городов Урумчи и Гучэна (близ последнего находилась ставка их вождя Бешбалык) [7, с. 112]. Итак, во второй половине VII в. у басмылов уже появились вожди, которые заняли местность близ города Бешбалык как свою ставку. Место было выбрано не случайно, как оживленный перекресток на двух трассах Великого Шелкового Пути, что позволяло басмылам стать значимым племенем во внутренней политике региона.

Контроль над таким важным центром как Бешбалык давал басмылам крупные привилегии, однако притягивал к ним более крупных противников.

При распаде Западно-Тюркского каганата территория Турфанского оазиса оказалась под контролем как басмылов, так и карлуков. Западнее образовался Тюргешский каганат. Пока крупные державы сдерживали набеги арабов и восточных тюрков, басмылы строили свое государственное образование. Наличие у басмылов города и их смешанное происхождение стало причиной В.В. Бартольду полагать, что басмылы «едва ли не первый кочевой народ, перешедший к оседлости» [2, с. 88]. Однако во всех источниках вплоть до XI века басмылы фигурируют как кочевники, хотя и владели городами. Данный период (659-704 гг.) можно отметить как период 1-го басмыльского идикутства. У басмылов прослеживается заимствование лествичной системы управления, участие многих родов в правлении союзом племен. А.Мокеев утверждает, что в конфедерацию басмылов входили алтайские кешдимы. Племя кешдим в VIII веке участвовало в кыргызско-уйгурских войнах [9, с. 91-93]. В эту эпоху часть их находилась в зависимости от басмылов и подвергалась языковой ассимиляции со стороны господствующего племени. Таким образом, можно предполагать, что басмылы восприняли и первичную сакрализацию у тюркских и кыргызских племен – сакральный дар Тенгри в качестве власти правителя. Владение городом и центром культуры и торговли так же благотворно влияло на басмылов, которые становились значимым племенем, ведущим свою независимую политику. При этом басмыльские вожди уберегли себя от влияния как тюргешских каганов, так и Китая. Сохранялись связи с кыргызами и племенами тюрков-шато, а также уйгурами и карлуками. Однако ситуация меняется в связи с возрождением Второго Восточного Тюркского каганата. Басмыльские земли оказались на острие имперских амбиций возрождавшегося каганата. Пока создавался антитюркский союз под руководством кагана енисейских кыргызов Барс-бека, на басмылов пошли походом восточные тюрки. В 703/704 году на басмылов совершает поход и в 714 г. осаждают их город Бешбалык тюркский каган Мочжо (Могилян). Поход совершается с целью взимания дани, идикутство басмылов оказалось теперь данником восточных тюрков. По сути восточные тюрки изыскивали себе ресурсы и покорных союзников для войны против соседей – кыргызов, тюргешей и Китая. Потому басмыльское идикутство не было подвергнуто опустошению, также сыграла свою роль близость религиозных и сакральных взглядов на власть у восточных тюрков и басмылов. Басмылы становятся данниками и подданными Второго Восточного Тюркского каганата, теряют свою внешнюю независимость, однако сохраняют свое автономное идикутство в составе каганата, платя при этом дань и направляя воинов в армию кагана. После войны 710–711 гг. Второй Восточный Тюркский каганат достигает вершины своего могущества. Им разбиты тюргешы, енисейские кыргызы и союзы мелких племен. Однако Китай начинает подтачивать силы восточных тюрков. В 720 году наместник Ордоса посоветовал отправить военную экспедицию в район реки Кера (регион Иртыша), чтобы застать тюрков врасплох. При этом

предполагалось заручиться помощью племен кумоси и катаев на востоке и басмылов на западе. Басмылы прибыли первыми, но, не обнаружив союзников, поспешили ретироваться. В 120 километрах от Урумчи, Тоньюкук преследовавший басмылов, разделил тюркскую армию на две части – первая должна была захватить город врасплох, пройдя по редко используемой дороге, а второй предстояло напасть на басмылов. План оказался удачным, басмылы были разбиты. На обратном пути Тоньюкук взял Ланьчжоу и увел целые табуны лошадей и многочисленные стада овец [8, с. 101–108]. Таким образом, Китай воспользовался чужими руками, чтобы проверить силу каганата. Басмылы вновь разбиты, их идикутство уничтожено – само племя фактически становится полновесным данником каганата, в отличие от кыргызов и уйгуров, которые в свою очередь сохраняют эльтеберства в составе каганата.

Новый этап в жизни басмылов начинается в 40-е годы VIII века. Ослабевший Второй Восточно Тюркский каганат уже был не в состоянии сдерживать подчиненные народы. В 742 году уйгуры, карлуки и басмылы объединившись, уничтожили Восточно-Тюркский каганат. Басмылы выступают авангардом разрушителей каганата, вместе с уйгурами они наносят поражение силам восточных тюрков, принимая к себе часть знати из рода Ашина. Басмыльский правитель из рода Ашина, принимает титул каган, убив при этом Озмьш-кагана, последнего кагана Второго Восточно-Тюркского каганата. Предшествующие события показывают что у басмылов во главе возрожденного идикутства оказался наследный потомок рода Ашина, с легитимным и сакральным правом на убийство кагана врага и занятие его престола. К моменту ослабления Второго Восточного тюркского каганата происходят следующие события. В 739 году умирает Йоллыг-тегин. Престол переходит к его младшему брату Бильге кутлуг-хану, который принимает тронное имя Тенгри-каган. По причине его малолетства, страной управляет его мать Пофу, дочь Тоньюкука и вдова Бильге-кагана. Ее решение о введении в Совет буюруков (Совет управляющих страной, знатные родичи кагана) простого тархана, своего фаворита приводит к недовольству знати. Наиболее рьяно высказывал свое недовольство западный «тардуш-шад», и из-за этого, не без наущений Пофу, он был вскоре обезглавлен. Восточный шад Пан-кюль-тегин решает не рисковать своей головой [11, с. 46–52]. Он нападает на ставку и убивает Тенгри-кагана. Вновь вырезается знать, на престол садится брат кагана. Все это не вызывает доверия у подвластных племен. Теперь уже некий ябгу Кут (по моему мнению, он принадлежал к сирской партии в каганате – И. Ф.) нападает на ставку, убивает кагана и садит на престол очередного их брата. Система управления каганатом было достаточно сложной, и включала в себя множество ступеней. И если высшую ступень занимал каган, то наиболее влиятельными после него были «шад» западного крыла «тардуш» и «шад» восточного крыла «тёлёс». «Тардуш-шад» скорее всего имел более высокий статус, по крайней мере, именно из числа западных «шадов» и выбирались наследники престола. В 741 году ябгу Кут считает свое положение настолько основательным, что он узурпирует престол, при этом в духе того времени убив

своего ставленника – тюркского кагана. Идет столкновение между двумя ветвями тюркских каганов рода Ашина, каждый из которых использует сакральную титулатуру своего рода.

В 742 году власть «нового» кагана ябгу Кута не устраивает другие племена. Восстают уйгуры, басмылы и карлуки. Разбив узурпатора, эти племена объявляют о создании своего собственного каганата. Каганом провозглашается вождь басмылов, уйгурский и карлукский вожди становятся шадами. Тюркская знать не смиряется и выдвигает своего кагана – Озмыша, сына погибшего Пан-Кюль-тегина. Как мы видим власть переходит к другой линии Ашина, прямых потомков Кутлуга просто не остается. Постоянная борьба за власть в каганате заканчивается поражением тюрков. Басмыльский каган Седе Иши казнит Озмыша и отправляет его голову в Китай [12, с. 127–130]. Это пик успехов басмылов в VIII веке. Седе Иши Ашина объявляет себя наследником великих предков и становится во главе каганата сразу нескольких народов: басмылов, уйгуров, карлуков и восточных тюрков. Его происхождение вероятно относилось к боковой ветви рода Ашина, изгнанникам каганских кровей, нашедшими себе приют в близком по вере идикутстве, где они заняли пост правителя с сакральным именем Ашина. Каган Седе Иши убийством Озмыша и отправкой его головы китайскому императору показывал свое право на занятие поста кагана, фактически требуя сакральной легитимации на власть у императора династии Тан. Старый ритуал, берущий свое начало еще с первых каганов-марионеток из рода Ашина в середине VII века нашел тут свое сакральное отражение. Седе Иши по сути был реальным претендентом на трон кагана и его правление открывает начало непродолжительного, но яркого 2-го идикутства басмылов (742–752 гг.) – эпохи первого и единственного кагана у басмылов. Каган басмылов не дождался ответа китайских властей – на арену выходит вождь уйгуров Буйла. Его войска внезапно нападают на прежних союзников басмылов, разбивают их и убивают кагана Седе Иши. Буйла провозглашает себя Кутлуг-Бильге-каганом. Начинается эпоха Уйгурского каганата. Басмылы и карлуки опомнившись, выступают против предавших их уйгуров, которые решили в одиночку воспользоваться плодами их победы над тюрками. В 752 году, басмылы вместе с енисейскими киргизами и тюргешами стали союзниками карлукского джабгу в борьбе с Уйгурским каганатом за восстановление Восточно-Тюркского каганата. Война не имела успеха для союзников. Джабгу карлуков оставил надежды на каганат и прекратил «войну за тюркское наследство». Причиной поражения союзников в войне с уйгурами стали:

1. Разобщенность сил союзных войск.
2. Получение каганом уйгуров поддержки со стороны Китая, в связи с нежеланием возрождения сильной державы и политикой «разобщения варваров».
3. Появлением китайских войск в Средней Азии и переходом основных действий из Турфанского оазиса и Южной Сибири в тот район.

4. Наконец, агрессивным вторжением арабских сил, изменивших политическую ситуацию в регионе.

Итогом стало подчинение басмылов и енисейских кыргызов Уйгурскому кагану и потерей статуса идикутства. Лишь карлукский джабгу сохранил за собой статус правителя в Средней Азии и больше не вмешивался в войну против уйгуров. В этот краткий период проявляется сакрализация власти у басмыльских правителей. Идикут – как кочевое государственное образование тюркских племен несло в своем названии сакральный смысл – в калькированном переводе «августейшее». Басмылы приняли наследников рода Ашина в качестве правителей, желая закрепить сакральность власти не только в титулатуре, но и в наследственном плане титул правителя идикут – кут как сакральная основа данной титулатуры, однако есть еще прописанное в летописях название, соответствующее термину идикут. В орхонских надписях есть слово «*idioksuz*». Это прилагательное долгое время оставалось крепким орешком для востоковедов, переведших надписи на немецкий и французский языки. Наконец, Вильгельм Томсен в 1906 г. смог разгадать загадку слова «*idioksuz*». В соответствии с его объяснением, это сочетание, состоящее из двух существительных и окончания (*idi, ok, siz*). Слово «*idi*» в древнетюркском употреблялось в значениях «хозяин, человек высокого ранга, правитель» [14, с. 42]. В отличие от тюргешей и енисейских кыргызов, а также уйгуров – единственным легитимным правителем на тот момент мог стать Седе Иши Каган, с его правами на восстановление каганата во главе басмыльских племен, сохранивших у себя тенгрианскую систему сакрализации власти и имевших наследников рода Ашина. Этим объясняется столь скорое убийство кагана уйгурами и выдвижение узурпаторов власти из новой династии Яглакар. Басмылы вынуждены смириться с поражением и вновь стать данниками более сильных и хитрых уйгуров.

В 840 году Уйгурский каганат пал, басмылы получили свободу, теперь в Турфанской долине в 847 году образовалось 3-е идикутство басмылов с центром в городе Кара-Ходжо (847-прибл. 1048 гг.) Третий период жизни басмыльских племен связан с их борьбой против новых сил – исламской экспансии в Центральную Азию и государством Караханидов. В отличие от уйгуров, карлуков и кимаков басмылы сумели сохранить веру в Тенгри, сакральность власти в идикуте продолжала строиться на основе небесного мандата. Басмылы не приняли новых религий – манихейства, буддизма и ислама, что давало им возможность быть наследниками самой старой из сакрализационных форм легитимизации власти в регионе. Однако, соседние племена уже прошли стадию каганатов и приняв осевые религии становились сильнее и сильнее. Окончание Кыргызского Великодержавия и смута в Китае заставила басмылов сдвинутся на запад, в XI веке басмылы кочевали в Джунгарии по соседству с племенами каи (расовая принадлежность каи неизвестна, хотя исходя из принадлежности их языка к монгольской группе, можно предполагать, что они относились к монголоидной расе: внешний облик их потомков в составе, например, башкир (этническая группа катый) был более

монголоиден, чем тип других групп башкир. В 847 году, подвергнувшись нападению киданей, каи бежали на запад и обосновались среди тюркских племён, освоили их язык, сохраняя свой.), байырку (После того как басмылы были разбиты объединенными силами уйгуров и карлуков, часть байырку переселилась в Джунгарию и стала жить вместе с басмылами и западными карлуками) и ябаку (этнос, известный в арабо-персидских источниках XI–XII вв. под тюркским прозвищем «ябаку», т. е. человек с длинными и взлохмаченными волосами, тем самым отличавшихся от тюрков, заплетавших волосы в косы.) [13, с. 68–77]. Они возглавили союз племен, которые оказались между новым исламским каганатом Караханидов и монголоязычными племенами. Около 960 г., на северных рубежах Караханидов начинаются жестокие и длительные войны карлукских гази, борцов за веру, с тюрками-язычниками, войны, почти неизвестные мусульманским авторам. Отзвуки этих событий, запечатлённые в караханидских эпических песнях, сохранились в записях Махмуда ал-Кашгари; к сожалению, в очень фрагментарных записях. Но там перечислены главные враги тюрков-мусульман, и среди них – басмылы, названные «сорокаплеменными басмылами». Самих мусульманизированных карлуков, создателей Караханидской державы, Махмуд ал-Кашгари, как и Марвази, именует туркменами, так же как и исламизированных в X – начале XI в. огузов-сельджукидов. Враги Караханидов, племена тюрков-язычников, несколько раз перечисляются. Это уйгуры-идолопоклонники, что жили за рекой Ила (Или), в стране Мынглак. Это ограки, пограничное племя, которое жило в местности Кара Йигач. Это прииртышские йемеки. Но самым страшным врагом Караханидов был союз трёх племён: басмылов, чомулов и ябаку, а также соседи ябаку – каи. Названные три племени известны по китайским и древнетюркским источникам.[11, с. 117–128] Басмылы особенно были опасны, так как стремились к созданию тюркского государства, во главе с правителем-тенгрианцем из рода Ашина. Их консолидирующая роль, вкупе с сакральным статусом была опасна новым хозяевам Средней Азии Караханидам. Особенно досаждал мусульманам бек басмылов и вождь союзных племен Будрач, носивший прозвище Бёке, т. е. «большая змея, дракон». Сохранился отрывок сказания о решающей битве мусульман с «Великим Змеем» Будрачем. Тот пришёл в страну мусульман с семисоттысячным (!) войском, но гази Арслантегин во главе сорока тысяч мусульман разгромил и пленил его. Вот отрывок из речи гази накануне битвы:

Припустим-ка мы коней на рассвете,
будем искать крови Будрача,
сожжём-ка мы бека басмылов,
пусть теперь собираются йигиты [10, с. 281].

Будрач заключил в себе финальную часть сакрализации правителя у басмылов. Военный вождь и легитимный правитель, наследник коренной религии, выступил против Караханидов, однако был ими разбит и пленен сам.

После разгрома басмылы так и не сумели оправиться. Идикутство было разрушено окончательно, власть правителей затухла, а сами басмылы ассимилировались среди местных народов – басызов, аргынов, а также частью ушли на запад. Так закончилось последнее проявление басмыльской коалиции и ее сакрализации власти в Центральной Азии.

Библиографический список

1. Аристов Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности // Живая старина. – 1896. – Т. 6. – Вып. III–IV.
2. Бартольд В.В. Древнетюркские надписи и арабские источники // Бартольд В.В. Сочинения: в 9 т. Т. V: Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов. – М., 1968.
3. Бичурин Н.Я. [Иакинф]. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена / ред. текста, вступ. ст., комм. А.Н. Бернштама и Н.В. Кюнера. – Т. I. – М.; Л., 1950.
4. Васильев В.П. Китайские надписи на орхонских памятниках в Кошо-Цайдаме и Кара-Балгасуне // Сборник Трудов Орхонской экспедиции. – Т. III. – СПб., 1897.
5. Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. II: Исторический очерк этих стран в связи с историей Средней Азии. – Л., 1926.
6. Гумилёв Л.Н. Древние тюрки. – М., 1993.
7. Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы, 2002.
8. Малявкин А.Г. Тактика Танского государства в борьбе за гегемонию в восточной части Центральной Азии // Дальний Восток и соседние территории в средние века. – Новосибирск, 1980.
9. Малявкин А.Г. Танские хроники о государствах Центральной Азии: тексты и исследования. – Новосибирск, 1989.
10. Махмуд ал-Кашгари. Диван Лугат ат-Турк / пер., предисл. и коммент. З.-А.М. Ауэзовой. – Алматы, 2005.
11. Кляшторный С.Г., Савинов Д.Г. – 2005: Степные империи древней Евразии. – СПб., 2005.
12. Chavannes E. Documents sur les Tou-kiue (Turcs) Occidentaux. – Paris, 1903.
13. Hirth F. Nachworte zur Inschrift des Tonjukuk. Beiträge zur Geschichte der Ost-Türken im 7. und 8. Jahrhundert nach chinesischen Quellen // Radloff W. Die alttürkischen Inschriften der Mongolei. Zweite Folge. – St. Petersburg, 1899.
14. Thomsen V. Inscriptions de l'Orkhon déchiffrées. – Helsingfors, 1896 (Mémoires de la Société Finno-ougrienne. T. V).

Культура и быт в традиционных обществах

М.В. Воронцов

Челябинский государственный педагогический университет

Элементы сакрализации образа М.И. Кутузова в сознании армии и народных масс

*«...Сей идол северных дружин,
Маститый страж страны державной...
Когда народной веры глас
Воззвал к святой твоей седине:
«Иди, спасай!» Ты встал – и спас...
О старец грозный! На мгновенье,
Явись, вдохни восторг и рвеньё
Полкам, оставленным тобой!»
А.С. Пушкин, «Перед гробницею святой», 1831 год*

М.И. Голенищев-Кутузов-Смоленский (1747–1813) в Отечественной истории оставил о себе память как о великом русском полководце и не менее выдающемся дипломате и администраторе, однако поистине всемирную славу и известность принесла ему военная компания 1812 года, после которой в России и Европе закрепился за ним титул «Спасителя Отечества» и «Освободителя Европы».

Историческая наука обозначив «контуры» значения роли светлейшего князя, несмотря на значительный массив фактического материала, до сих пор не смогла ясно и непротиворечиво объяснить внутреннюю логику появления на исторической «сцене» в данный период именно М.И. Кутузова, в особенности отразившуюся в массовом сознании.

Прежде всего необходимо понять каким образом «титул» Спаситель Отечества преломился в сознании народных масс т.е. подавляющего большинства, которое в тот период являлось носителем вполне определенного мировоззрения, которое и определяло качественное наполнение и соответствие такому титулу того или иного лица.

Для того чтобы предельно объективно отразить данный процесс мы используем коммуникативную теорию исторического процесса. Согласно данной теории коммуникация есть пространство согласованного воплощения индивидуумами своих ключевых представлений о значимых параметрах действительности в соответствии с двумя моделями предельных допущений о природе реальности.

В рассматриваемый нами период мы имеем дело с типом традиционной коммуникации, которая основывалась на теоцентричном устройстве мира т.е. его центром оказывается Бог, который является абсолютным основанием бытия, является мерой всего и относительно него оценивается всякий процесс и явление. Целью таковой коммуникации является богоприближение т.е. стремление к максимальному достижению и соответствию заданному эталону;

внутренняя логика поведения человека с традиционным мировоззрением основана на соблюдении требований религии как Абсолютной Истины, задавая, таким образом, императивный тип поведения, в котором не остается места для рефлексии. Следование требованиям религии является подтверждением следования абсолютным основаниям бытия.

Таким образом, мы предполагаем, что образ «Спасителя Отечества» в сознании народных масс будет соответствовать религиозным представлениям о сакральном объекте в значительной степени.

Углубление вестернизационных процессов (Просвещение) приводит к «когнитивному диссонансу», осложненному началом кампании 1812 года, что объективно затрудняло переход войны в стадию Народной т.к. носители организационных функции (дворянство) в наибольшей степени страдало от данного рассогласования (в этом, например, и заключается ответ на вопрос почему дворянство сопротивлялось созданию народных ополчений)

В свою очередь для широких народных масс кампания 1812 года с самого начала (задолго до появления манифеста от 6 июля 1812 года) приняла характер Отечественной – войны мобилизационной, направленной на защиту традиции в их понимании [2].

Можно предположить, что это объективно мобилизовало апокалипсические представления народных масс – война понималась как последняя битва Христовой рати во главе с Михаилом Архангелом против Антихристова (Наполеона) воинства «двунадесяти языков».

Для ведения таковой войны необходим «полководец традиции», который адекватно символизирует борьбу как на метафизическом, так и на физическом уровне.

Выбор такого полководца происходит на уровне массовой сверхсознательной коммуникации (своеобразного референдума), которая сопоставляя объект (фигуру полководца) с существующими предельными представлениями о нем, которые содержатся в традиции.

В первый период войны происходивший референдум не дал результатов т.к. среди начальников армии и дворянства не нашлось сразу абсолютно подходящей кандидата (Багратион, Барклай, Ермолов, Каменский). А потому затягивался переход войны в стадию Народной.

Таким образом, фигура полководца сакрализуется на онтологическом уровне, что и отражают следующие характеристики:

1. Символичность (выделенность) носителя Верховной власти (к армии М.И. Кутузов является лишь во время мероприятий носящих важное символическое значение – встреча светлейшего армией, парад перед Бородинским сражением, участие в молитве иконе Казанской Божьей матери во время молебна на Бородинском поле);
2. Иницирующее влияние для постепенного перехода войны в стадию народной [6];
3. Символическая идентификация: Образ Старца как носителя традиции и абсолютной компетентности) [6],[7];
4. Надличностные параллели: М.И.Кутузов воплощает образ Михаила Архангела сокрушающего Антихриста (Наполеона) [6];

5. Легитимация высшим и непререкаемым авторитетом: власть Михаила Илларионовича происходит от Абсолютного Начала, значит и характер ее столь абсолютен и непререкаем...

В подтверждение легитимности выбора в пользу М.И. Кутузова на смотре явлен символ Божьего благоволения – над «светлейшим» во время молебна парил орел [5]. Вне зависимости от достоверности данного факта, он говорит о начале сакрализации фигуры Михаила Илларионовича, ибо не каждый государственный деятель и генерал мог быть удостоен такого символа.

Также необходимо отметить, что фигура Михаила Илларионовича являла собой соответствие двум традициям (традиционной и вестернизационной), о чем свидетельствовал выбор Кутузова главой ополчения обеих столиц без какого-либо сговора [6].

Мы можем утверждать, что фигура полководца в известном смысле приобрела сакральный характер потому как соответствовала онтологическим представлениям народных масс о «Спасителе Отечества» в его своеобразной завершенности.

11 августа 1812 года, помолившись иконе Казанской Божьей Матери, Михаил Илларионович двинулся навстречу армии. 17 августа светлейший князь прибыл в лагерь русских войск. Армия встретила нового Главнокомандующего неоднозначно: большая часть ее встретила с эйфорией, недоволен был лишь высший генералитет. Прибытие светлейшего поднимает дух армии [2],[6],[9],[11].

Иностранцы при русской армии (Е. Вюртенбергский, К. фон Клаузевиц, Р. Вильсон) приняли назначение с большой долей скептицизма, что имело под собой объективные причины [4],[5],[9].

Принадлежа уже в большей степени к западно-европейскому, вестернизационному виду мировоззренческой коммуникации, генералы и иностранцы при армии не могли понять, что наступает качественно новый этап войны. Этап, требующий полководца, который будет не шашкой размахивать, а, имея метафизическую связь с народом, сможет сконцентрировать и направить народную волю на борьбу за сохранение традиции через организацию тотальной войны на уничтожение противника, одновременно символизируя собой данный ход развития событий.

С данной точки зрения совершенно ясным и логичным становится то недопонимание, последствия которого в полной мере испытал на себе М.Б. Барклай-де-Толли, человек безусловно настроенный искренне патриотично, однако, в силу принадлежности к совершенно иному архетипу, вступавший в «когнитивный диссонанс» с существующим типом коммуникации – отсюда тот низкий уровень доверия к нему.

Именно после назначения Главнокомандующим М.И. Кутузова, получает широкое развитие партизанское движение как форма сопротивления, характерная именно для народной войны.

При этом он являлся фигурой, на которой все-таки сошлось во мнении дворянство и большинство населения страны. В данном случае можно процитировать отрывок из письма именитого екатерининского вельможи, бывшего в Отечественную войну губернским предводителем полтавского

дворянства, Дмитрия Прокофьевича Трощинского (1749–1829), обращенного к Михаилу Илларионовичу в декабре 1812 года: «...Пожарский не мог защитить матери русских городов: он изгнал из нее врага, слабейшего стократ того, который бежит теперь от лица Вашего. Судьба сравнила Вас с сим великим мужем: вы оба в памяти благодарного потомства останетесь *избавителями Отечества*. Пала Москва, но *опершись на вас*, устояла Россия».

Более того, можно утверждать, что Михаил Илларионович, став без преувеличения «богоданным вождем», смог оттеснить на второй план Императора и двор, оставаясь «центром притяжения» сопротивления французам вплоть до конца компании 1812 года.

Но наиболее ярко сакрализация образа князя Смоленского (титул данный императором Александром по итогам войны 1812 года) проявилась в проводах его тела в последний путь, а также в прощальной солдатской песне.

16 апреля 1813 года в 9 часов 35 минут вечера сердце генерал-фельдмаршала, полного кавалера ордена Святого Георгия Победоносца, светлейшего князя Михаила Илларионовича Голенищева-Кутузова-Смоленского остановилось.

По воспоминаниям очевидцев, когда тело светлейшего князя появилось в пределах Родины, во многих ее местах встречавшие его люди выпрягали лошадей и везли гроб на себе. До самого места упокоения нес народ на своих плечах катафалк с телом почившего фельдмаршала [9]. Сам по себе массовый, стихийный уровень таковых ритуальных процессов говорит о том, что в народном сознании образ Михаила Илларионовича Кутузова соответствовал образу «полководца традиции».

Фольклор является наиболее достоверным источником в передаче отношения к явлению широких народных масс в силу того, что он проходит поколенческий «фильтр», который либо подтверждает верность оценки (пересказывая ее и далее своим потомкам), либо отрицает («стирая» из сознания потомков). А потому еще более красочной иллюстрацией священного значения для народа имени фельдмаршала является солдатская песня, сложенная после смерти великого полководца, которая по своему тону напоминает плач.

Анализируя данное произведение устного народного творчества и выявляя как отразился в нем образ Кутузова, мы заметили, что оно пронизано глубокой скорбью о его смерти, а также обратили внимание, как атрибутируется в песне полководец: «...наш батюшка Кутузов князь», «...наш отец родной» (обращения, отражающие восприятие их носителя как к человеку, которому испытываешь абсолютное доверие). Неизменно высоко оцениваются его военные качества: «...Славна война Кутузова...». В конце песни дается клятва продолжить славную традицию православного воинства.

Таким образом, учитывая свидетельства документов личного происхождения, а так же фольклорные материалы, мы убеждаемся, что элементы сакрализации образа Михаила Илларионовича Кутузова совпадают с массовыми представлениями об образе православного «Спасителя Отечества».

В лице М.И. Голенищева-Кутузова-Смоленского народ усмотрел почти былинный образ Богатыря и одновременно Старца-Хранителя традиции, на

исторической сцене компании 1812 года, которая, как мы можем предположить, явилась цивилизационным сопротивлением силовому продолжению «второй волны» вестернизации (Просвещение), целью которой являлось окончательное разрушение традиционных устоев существующего мира.

Библиографический список

1. Андреев Н.И. Воспоминания офицера 50-ого егерского полка. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library/Andreev.html> .
2. Бенкендорф А.Х. Записки. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library/Benkendorf.html>.
3. Вильсон Р. Записки о событиях во время вторжения в Россию Наполеона Бонапарта и отступление французской армии. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library/Vilson.html>.
4. Вюртенбергский Е. Из записок герцога Вюртенбергского. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library/Vurtenberg.html>.
5. Глинка Ф.Н. Очерки Бородинского сражения. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library//Glinka.html>.
6. Глинка С.Н. Записки о 1812 годе // Русская старина. – 1881. – Т. 71.
7. Коленкур А. Поход Наполеона в Россию. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library/Kolenkur.html>.
8. Пущин П.С. Дневник // Русская старина. – 1881. – Т. 72.
9. Клаузевиц К. 1812 год. Поход Наполеона в Россию. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library/Klauzevitz.html>.
10. Муравьев-Апостол М.И. Воспоминания // Русская старина. – 1881. – Т. 73
11. Паскевич И.Ф. Походные записки. – Режим доступа: <http://museum.ru/museum/1812/Library/Paskevich.html>.

А.В. Ермолюк

руководитель информационно-издательского отдела Челябинской епархии
Русской Православной Церкви

Уполномоченные Совета по делам религий в восприятии духовенства Русской Православной Церкви

«Для нескольких поколений клириков Ленинградской епархии реальным воплощением зла был уполномоченный по делам религий Григорий Семенович Жаринов. <...> В своем кабинете близ станции метро “Чернышевская” он восседал под портретом Маркса, а на столе у него была небольшая фигурка черта в виде Мефистофеля» [2, с. 247]. Эти слова принадлежат архимандриту Августину (Никитину), который начинал служить Церкви еще в советское время и подробности общения с уполномоченными знает не понаслышке.

Итак, законный представитель атеистического государства воспринимался священнослужителями, по свидетельству одного из них, как

«реальное воплощение зла». Нельзя исключать, что уполномоченные и другие советские служащие целенаправленно формировали в сознании духовенства устрашающий образ уполномоченного. Так, протоиерей Георгий Эдельштейн в воспоминаниях пишет, что часто вызывавшие его для бесед работники Сокольского райисполкома Вологодской области «однажды прямо сказали: “Один уже перед уполномоченным на коленях стоял, умолял вернуть регистрацию, обещал исправиться. И ты постоишь”. Но чаще мне грозили все же иносказательно или с шуточками» [10, с. 253].

Угрозы достигали своей цели. Страх – одно из доминирующих чувств в восприятии духовенством уполномоченных. Это наглядно демонстрируют воспоминания того же протоиерея Георгия Эдельштейна: «Есть у нас в Костромской епархии очень-очень заслуженный священник, о. Павел Тюрин. [...] Как-то после службы, когда почти все прихожане разошлись, предложил я ему спеть панихиду на могиле нашего собрата священника, похороненного тут же, у церковной стены. Бедный о. Павел побледнел и схватился за сердце: “Что Вы, что Вы! Уполномоченный этого никак не одобрит, он не позволяет служить в церковном дворе под открытым небом”. Потом года два все рассказывал, что едва избежал страшной опасности, грозившей ему: вызвать неодобрение самого Михаила Васильевича!» [10, с. 257].

Если учесть положение региональных уполномоченных в системе государственно-церковных отношений советского периода, широту их полномочий, то боязнь духовенства испортить отношения с этими государственными служащими едва ли может удивить. И все же проблема этим не исчерпывается. Какой выход священники давали своим чувствам по отношению к уполномоченным? Была ли хоть какая-нибудь возможность найти с уполномоченным общий язык? Что предпринимали священнослужители, чтобы хоть как-то облегчить бремя надзора со стороны уполномоченных?

Поскольку все священнослужители в той или иной мере были зависимы от уполномоченного, они чаще всего не имели возможности прямо высказать свое отношение к нему. Конечно, некоторые делали это открыто, но несли и бремя последствий. Приведем в пример митрополита Вениамина (Федченкова). Этот архиерей долгое время жил за рубежом, после Второй мировой войны вернулся в СССР и получил назначение на кафедру. По словам митрополита Сурожского Антония, их первая и последняя встреча с уполномоченным произошла так: «К нему пришел уполномоченный. [...] Сказал, что он – уполномоченный по делам Церкви и хочет с ним поговорить. Владыка Вениамин его спрашивает: “Ах да, вы коммунист и верующий?” – “Нет, я безбожник” – “Вон!” – встал и сказал владыка Вениамин. Тот несчастный вылетел, и через два дня владыка Вениамин тоже вылетел. Он каким-то образом умел не видеть некоторых вещей» [7]. Конечно, это сообщение не претендует на документальную точность, хотя известно, что со своей первой кафедры в СССР (рижской) владыка Вениамин был довольно быстро смещен из-за конфликта с уполномоченным.

Высказывать свое подлинное отношение к уполномоченным (как,

впрочем, и к прочим официальным лицам, и к советской власти вообще) людям Церкви приходилось призрачно, используя намеки и недоговоренности. Для иллюстрации процитируем архимандрита Августина (Никитина), вспоминающего о повседневной жизни Ленинградских духовных школ: «Два раза в год – 1 мая и 7 ноября – приходилось “платить по счетам”. В актовом зале – торжественное собрание; в президиуме – митрополит Никодим, викарный епископ, ректор, уполномоченный Жаринов. Справа от президиума, на стене – портрет Ленина. После лекции о международном положении (лектор приглашался из общества “Знание”) хор учащихся исполняет “завизированные” песнопения. В 1960-е годы пели и такое: “Вихри враждебные реют над нами, темные силы нас злобно гнетут”, – и все при этом многозначительно поглядывали на Ленина и Жаринова, бывшего “особиста”» [2, с. 458].

Как видим, даже слова «Варшавянки» исполнителями воспринимались не в изначальном смысле. Семинаристы нагружали их своим собственным смыслом, в соответствии с которым гнетущие верующих «темные силы» (явный намек на силы демонические) отождествлялись с В.И. Лениным и уполномоченным Совета по делам религий Г.С. Жариновым.

Приведенное в начале статьи упоминание архимандритом Августином (Никитиным) статуэтки черта, стоявшей на столе Г.С. Жаринова, как и описанная в предыдущем абзаце попытка ассоциировать уполномоченного с «темными силами», на наш взгляд, неслучайна. Образ уполномоченного (во многих случаях – действительно открытого и убежденного гонителя Церкви) неизбежно обростал в сознании священнослужителей демоническими чертами. Та же самая фигурка не давала покоя другому ленинградскому клирику, протоиерею Владимиру Сорокину. Не случайно именно она играет центральную роль в описании первой встречи священника с уполномоченным: «Офис Жаринова был на Салтыкова-Щедрина. И я как вошел в кабинет – сразу увидел у него на большом письменном столе бронзовую фигуру бесенка. И прямо с порога я, молодой батюшка, говорю: “Я с вами разговаривать не могу, пока между нами будет это существо”. Григорий Семенович: “А что это вы тут в позу встаете? Здесь официальное учреждение. Ко мне все батюшки ходят, а вам не нравится”. Я отвечаю, что, мол, не знаю, кто к нему и зачем ходит, но как лицо государственное уполномоченный обязан быть нейтральным человеком. А какой же тут нейтралитет, если он беса слушает. И предлагаю, что если фигурку эту он не уберет, то пусть даст время, я принесу крест и Евангелие и тогда сяду с ним за один стол. Он лениво так убрал фигурку в ящик стола. Но по всему чувствовалось, держал там всю жизнь» [4]. Как видим, отец Владимир воспринимал уполномоченного не только как светское должностное лицо, но и как человека, осознанно или неосознанно общающегося с инфернальными силами.

Интересно, что такое восприятие уполномоченных стало основой образа уполномоченного Кондрашова, сыгранного С.В. Маковецким в фильме А.А. Прошкина «Чудо». Это отмечено во многих рецензиях. Так, К. Ерофеев пишет: «Кондрашов (Сергей Маковецкий) в фильме предстает неким бесом-

искусителем» [5]. А. Лебедев замечает, что «роль уполномоченного по делам религии, бывшего чекиста досталась С. Маковецкому <...>. Здесь он фактически играет беса. То всесильного, то мелкого, заушенного от еще большего беса, Хрущева. Сходство подчеркивается сценой проповеди в церкви, которую батюшка читает по образцу, присланному ему Кондрашовым. Он то появляется, то исчезает из кадра, этот прием изображения сатаны удачно обыгран Мэлом Гибсоном в “Страстях Христовых”» [6].

Журналист из Тулы О. Смирнова еще во время съемок фильма сообщала: «Маковецкого загримировали необычным образом – сделали ему искусственный шрам под глазом и вставили в левый глаз цветную линзу. В итоге внешность получилась с дьявольщинкой – как у известного героя Азazelло в романе “Мастер и Маргарита” Булгакова» [11].

Приведенных отзывов достаточно, чтобы предположить, что и сами создатели фильма преднамеренно создавали «демонический» образ уполномоченного. Известно, что сценарист Ю.Н. Арабов знакомился с документами того времени и мемуарами священнослужителей. В этих текстах он наверняка сталкивался с отзывами духовенства, в которых священники ассоциировали уполномоченных с нечистой силой.

Не с бесами, но с темной фигурой предателя Иуды монахи Псково-Печерского монастыря ассоциировали уполномоченного Совета по делам религий по Псковской области Н.А. Юдина. По свидетельству архимандрита Тихона (Шевкунова), «в монастыре фамилию уполномоченного все подчеркнуто произносили как “Иудин”. И не потому, что этот уполномоченный был хуже других. Просто любой надзиратель за церковной жизнью сам по себе был символом внешнего порабощения Церкви» [3, с. 342–343].

Обширные возможности уполномоченных, создающие условия для произвола по отношению к священнослужителям, неминуемо вели к коррупции в среде этих государственных служащих. По словам известного историка Д.В. Поспеловского, вся будущая деятельность молодого епископа зависела «почти исключительно от отношений с уполномоченным: от того, сможет ли он деликатно, осторожно, но и щедро подкупить его. При хороших отношениях епархия будет процветать, откроются новые приходы, могут быть назначены хорошие священники, причем уполномоченный будет докладывать наверх прямо противоположное» [9, с. 339].

Возможно, именно о страхе, который внушали уполномоченные, говорит и то, что критиковать их открыто не решались – даже тогда, когда для того имелись все основания, и даже с человеком, с которым сложились доверительные отношения. Митрополит Ленинградский Никодим (Ротов) отказался обсуждать с будущим архимандритом Августином (Никитиным) личные качества уполномоченного по Ленинградской области Г.С. Жаринова: «Владыке часто приходилось встречаться с Жариновым по делам Церкви, и каждая беседа откладывала рубец на сердце. В процессе поступления в академию у меня возникли трудности: отягчающее по тем временам обстоятельство – светское высшее образование. Обсуждая с владыкой эту

проблему, я как-то резко отозвался о Жаринове, рассчитывая найти сочувственный отклик у собеседника. Но он, не желая посвящать новичка во все извивы церковной дипломатии, закрыл тему, сказав: “Ты не знаешь моих отношений с уполномоченным”» [2, с. 252].

Мы отметили неприязнь и страх как доминирующие у священнослужителей чувства по отношению к уполномоченным. Обратной стороной этих чувств были шутки по адресу этих советских служащих. И это вполне предсказуемо. «Юмор, – писал известный чешский сатирик К. Чапек, – это всегда немножко защита от судьбы и наступление на нее. Шутка скорее порождается чувством неудовлетворенности, чем довольством и блаженным состоянием духа» [12, с. 12].

Даже если бы у нас не было свидетельств источников, мы, учитывая психологические основы юмора, не сомневались бы, что уполномоченные Совета по делам религий были излюбленным объектом шуток священнослужителей. К счастью, такие свидетельства у нас есть. Вот рассказ бывшего протоиерея М.В. Ардова: «Мой первый благочинный, настоятель Вознесенского храма в городке Данилове отец Владимир Серебров любил повторять такую незамысловатую шутку: “Упал намоченный...” (Надо сказать, что на моих глазах в Ярославской епархии примерно это и случилось. Очередной уполномоченный был пойман на взятке, лишился должности и был исключен из партии.)» [1, с. 45]

Другая шутка, зафиксированная в сборнике М.В. Ардова, принадлежит митрополиту Алма-Атинскому Иосифу, много лет проведенному в сталинских лагерях. На вопрос, «каков у него уполномоченный», митрополит «отвечал обыкновенно так: “Уполномоченный у меня хороший... очень хороший... старый чекист”» [1, с. 45]. Впрочем, М.В. Ардов тут же поясняет, что наряду с иронией в этом отзыве есть и доля истины: с уполномоченными-выходцами из КГБ священникам было проще иметь дело, чем с уполномоченными-бывшими партактивистами.

Справедливости ради следует сказать, что в оценках священнослужителей уполномоченные порой удостаивались и положительных (или, по крайней мере, нейтральных) характеристик.

Так, отзыв М.В. Ардова о ярославском уполномоченном А.Ф. Зяблицеве выдержан именно в нейтрально-доброжелательных тонах: «Поначалу он ко мне отнесся настороженно, однако, убедившись в том, что я веду себя разумно, стал вполне доброжелательным, помогал советом и даже вступал в доверительные разговоры.

Архиепископ Киприан, который благословил меня на принятие сана и много этому содействовал, однажды мне сказал:

– Вообще-то за уполномоченных Богу не молятся. Но ты за своего должен молиться – если бы не он, не быть бы тебе в полах.

Как-то был я у Зяблицева на приеме. Секретарша его при этом отсутствовала, а была она пренеприятная особа... И я в разговоре дословно передал уполномоченному реплику своего владыки.

Он улыбнулся и сказал:

– Между прочим, это – точно.

– Так что же мне – молиться?

На этот вопрос прямого ответа не последовало» [1, с. 45–46].

Другой сдержанно-положительный (или, скажем так, стремящийся к объективности) отзыв об уполномоченных принадлежит протоиерею Владимиру Сорокину, который в 1980-х гг. был ректором Ленинградских духовных семинарии и академии: «Именно при Хрущеве в Ленинграде появился уполномоченный Григорий Семенович Жаринов. О прошлом его я мало знаю, хотя мне в силу обстоятельств пришлось с ним тесно общаться чуть ли не тридцать лет. Говорили, что он был военным, может быть, в молодости он носил другие погоны, но человек был убежденный, неглупый, хитрый» [4].

Как видим, восприятие священнослужителями уполномоченных как противников, заданное должностными диспозициями тех и других, не мешало клирикам объективно оценивать уполномоченных, признавать за ними такие положительные качества, как ум и убежденность.

Зная предвзятость уполномоченных, священнослужители порой вынуждены были задействовать «дипломатические» способности (мы будем приводить только те случаи, когда «дипломатия» такого рода оказалась эффективна, хотя, конечно, известны и противоположные случаи).

Примером может служить рассказ Святейшего Патриарха Кирилла о собственных ухищрениях, на которые пришлось пойти ради открытия регентского класса при Ленинградской духовной академии. В 1978 году архиепископ Кирилл (Гундяев) занимал должность ректора Ленинградских духовных академии и семинарии. Находясь в Финляндии, он познакомился с православной девушкой Леной Пэтсало. «Получив принципиальное согласие владыки Никодима, – рассказывает Патриарх Кирилл, – через своих знакомых в Финляндии я передал Лене, что, если она направит нам прошение, мы ее примем на обучение и дадим хорошее музыкальное образование» [8].

Девушка написала прошение, переслала в СССР, и было нужно, говорит Патриарх Кирилл, «согласовать этот вопрос с уполномоченным Совета по делам религии Григорием Семеновичем Жариновым. Когда я ему сообщил, что есть такая-то заявка, он сначала даже не понял, о чем идет речь. А потом сказал, как всегда, что это невозможно. Я ему возразил: если мы в Советском Союзе провозглашаем равенство женщин и мужчин, то почему отказываем иностранке приехать и получить у нас образование? Почему в университете можно, в консерватории можно, а в Духовной академии нельзя? Тогда Григорий Семенович стал развивать “богословские” аргументы, но без всякого успеха. Я легко убедил его в том, что с богословской точки зрения все это возможно. И тогда он скрепя сердце дал мне согласие.

Лена приехала. Вот тут-то я и приступил ко второму этапу этой операции, самому сложному. Я опять пришел к уполномоченному и сказал: “Неудобно, если будет учиться одна иностранка. Нас обвинят в показухе: ради того чтобы пустить пыль в глаза Западу, мы приняли на учебу одного человека”. И я

предложил принять еще несколько девушек, но уже наших, русских. А чтобы не создавать дополнительных трудностей, посоветовал взять родственниц наших священнослужителей. В результате на обучение были взяты еще три девушки: Татьяна Ранне, Анна Ждан и моя сестра Елена Гундяева.

[Вопрос корреспондента – А.Е.:] “Ваше Святейшество, а весь этот план Вы заранее выстроили?” “Конечно”» [8].

Разумеется, будущий Патриарх не был единственным архиереем, использовавшим в общении с уполномоченным «хитроумные схемы» для достижения церковной пользы. М.В. Ардов передает совет архиепископа Дмитровского Киприана (Зернова) епископу Костромскому Никодиму (Руснаку): «В Костроме тогда было три церкви. Уполномоченный требовал, чтобы одна из них была закрыта... Архиепископ Киприан посоветовал: “Ты ему скажи, что дашь закрыть ту, где у тебя теперь собор. А собор ты переведешь в другой храм. Но перед тем, конечно, надо будет сделать ремонт... А ремонт затяни... А там, глядишь, у них кампания по закрытию храмов кончится, и все пойдет по-старому”. Так оно и вышло [1, с. 229].

М.В. Ардов не уточняет, о каком уполномоченном идет речь – Совета по делам Русской Православной Церкви или Совета по делам религий. Но так как епископ Никодим (Руснак) был правящим архиереем Костромской епархии в 1961-1964 гг., речь, надо полагать, идет об уполномоченном Совета по делам Русской Православной Церкви. Тем не менее, этот пример нам представляется характерным и удачно вписывающимся в проблематику публикации. Как видно из книги того же М.В. Ардова, священнослужители не видели никакой разницы между уполномоченными этих государственных органов. Часто в историях М.В. Ардова даже не уточняется, о каком именно уполномоченном идет речь. Мы находим это вполне объяснимым, если учитывать прямую преемственность между упомянутыми Советами. Нередко уполномоченный Совета по делам РПЦ после 1965 года становился и уполномоченным Совета по делам религий (так произошло, например, в Ленинграде с Г.С. Жариновым).

Другой пример подобного рода весьма забавен. Правда, связан он не с православным клириком, а со служившим в Ленинграде католическим священником Иосифом Павилонисом. «В общении с уполномоченным о. Иосиф избрал верную тактику: мол, плохо понимаю по-русски и плохо слышу. Задумает, к примеру, Жаринов “копнуть” под кого-то из католической общины и уламывает настоятеля: дескать надо сделать то-то и то-то. А о. Иосиф в ответ: мы соберем церковный совет и обсудим.

Жаринов: Вы что, с ума сошли? Ни в коем случае!

Отец Иосиф: а Вы напишите, что надо сделать, а я в костеле вывешу на доске объявлений!

“С ним нельзя работать, – сокрушался уполномоченный. – Все время придуривается”» [2, с. 570].

Еще один пример, который мы хотим привести, связан с митрополитом Никодимом (Ротовым). «Уполномоченный сделал все, чтобы упразднить колокольный звон на приходах, действуя через “своих” старост и

слабохарактерных настоятелей. [...] В Ленинграде ... оставалось одно исключение: в колокола по-прежнему звонили, когда владыка подъезжал к храму, выходил из машины и следовал к алтарю. Здесь благоговение перед владыкой было сильнее страха перед уполномоченным. И тогда Жаринов решил надавить на самого митрополита. В одной из бесед он сказал: “Вы – современный человек и должны понимать, что это отжившая традиция, зачем же бить в колокола? Да и жители из соседних домов жалуются...”

Вставать в позу, заявлять, что этот нажим незаконен, по тем временам было бесполезно. И владыка ответил: “Открою Вам, Григорий Семенович, секрет. Я человек тщеславный, и мне приятно, когда меня встречают и провожают колокольным звоном. Ничего не могу с собой поделаться”. И уполномоченный, снизойдя к этой “слабости”, махнул рукой, дескать, ладно, пусть звонят. Рассказывая о том, как он обвел вокруг пальца матерого гэбэшника, владыка радовался как ребенок» [2, с. 254, 255].

Как видим, уполномоченный воспринимался митрополитом и другими священнослужителями как заведомый противник, как человек, которого не стыдно «обвести вокруг пальца».

Таким образом, в среде духовенства преобладало негативное отношение к уполномоченным Совета по делам религий. Объясняется это тем, что уполномоченные отвечали за реализацию вероисповедной политики Советского государства – государства, которое запланировало построить общество, полностью свободное от религии. Духовенством болезненно воспринимались ограничения, исходившие от уполномоченных, доминировали чувства страха и неприязни по отношению к ним. Как стремление смягчить остроту собственных переживаний и страхов можно рассматривать юмор духовенства по адресу уполномоченных и попытки подкупа этих советских служащих. Епископат и некоторые другие высокопоставленные церковные работники воспринимали общение с уполномоченными как своеобразную многоходовую игру, как поле применения хитроумных комбинаций ради достижения своих целей, ради блага Церкви.

Библиографический список

1. Ардов М.В. Мелочи архи..., прото... и просто иерейской жизни. – М., 2006.
2. Архимандрит Августин (Никитин). Церковь плененная. Митрополит Никодим (1929–1978) и его эпоха (в воспоминаниях современников). – СПб., 2008.
3. Архимандрит Тихон (Шевкунов). «Несвятые святые» и другие рассказы. – М., 2011.
4. Гончаренко М. [Интервью с протоиереем Владимиром Сорокиным] // Город. – 2002. – 2 декабря (№31).
5. Ерофеев К. Ахинея (о фильме А. Прошкина «Чудо») // <http://www.advokaterofeev.ru/publikazyi/16/>
6. Лебедев А. «Чудо» не для всех. Почему последний фильм Александра

- Прошкина был холодно принят в церковных кругах // <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=fresh&id=1256>
7. Митрополит Антоний Сурожский. Видные деятели русской эмиграции // <http://www.kiev-orthodox.org/site/personalities/531/>
 8. Патриарх Кирилл: «Путь к Богу лежит через совесть» [Интервью Николаю Варсегову] // Комсомольская правда. – 2009. – 28 января.
 9. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX веке. – М., 1995.
 10. Священник Георгий Эдельштейн. Из записок советского священника // На пути к свободе совести / сост. и общ. ред. Д.Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). – М., 1989. – С. 241–264.
 11. Смирнова О. Хабенский поссорился в Туле с Маковецким // <http://www.tula.rodgor.ru/gazeta/693/recfilm/4081/>
 12. Чапек К. Несколько заметок о народном юморе // Чапек К. 208 избранных страниц. – М., 2001. – С. 5–14.

А.Р. Ермолюк

Институт социальных и политических наук
Уральского федерального университета

*«Позвольте же теперь мне поскандалить в вашем скандале»
(творческая индивидуальность В.В. Розанова)*

За две с половиной тысячи лет, на протяжении которых существует философия, философами были апробированы возможности самых разных речевых жанров. Далеко не всегда мыслители создавали тексты с отчетливым терминологическим аппаратом и последовательным монологическим изложением философских идей – изложением сродни тому, что считается общепринятым в научной среде. Античные авторы сочиняли философские диалоги и поэмы, мыслители эпохи Просвещения обращались к драматургии, есть и иные примеры данного ряда. Тем не менее, язык и стиль В.В. Розанова в истории философии стоит особняком.

Особенным многообразием отличаются формы выражения философских взглядов в русской культуре. Современные исследователи полагают, что многие художественные, публицистические произведения и даже древнерусские иконы и архитектурные памятники могут анализироваться как философские тексты с глубоким содержанием. Продолжателем этой традиции в определенном смысле является В.В. Розанов, написавший свои самые известные философские труды в очень самобытной стилистике. Как его непосредственных предшественников можно указать Ф.М. Достоевского, Ап. Григорьева, Н.Н. Страхова; всех их роднит не только принадлежность к почвенничеству, но и стилистический поиск. Так, Ап. Григорьев использовал нетрадиционную терминологию, которую четко не прояснял, сознательно

избегал дефиниций и апеллировал к интуиции читателя, Ф.М. Достоевский стремился в своем творчестве к «реализму в высшем смысле», под которым понимал анализ всех сторон человеческой души, а близко знакомый В.В. Розанову Н.Н. Страхов полагал, что не философы, а художники, писатели и поэты точнее всех выражают смысл мироздания. Эти идеи оказали непосредственное влияние на творчество В.В. Розанова.

Особенный индивидуальный стиль В.В. Розанов выработал не сразу. Первоначально мыслитель старался использовать понятийно-категориальный аппарат академической системы знаний, построение его текстов было строгим и ясным по смыслу. Автор статьи разделяет мнение петербургской исследовательницы И.В. Гориной, которая полагает, что по стилистическому признаку творчество В.В. Розанова можно разделить на два этапа: до 1900 года и с 1900 по 1918 гг. Именно на втором этапе и возникает яркий розановский стиль, ставший «визитной карточкой» философа. И.В. Горина связывает это с тем, что на рубеже веков в центре внимания Розанова оказывается внутренний мир человека. Мыслителя стали волновать скрытые противоречия человеческой психофизиологии, влияющие на ход истории и развитие культуры. Вот почему В.В. Розанов стал искать новый способ выражения, отражающий личный диалог человека с реальностью, и создал особый стиль исповедальной прозы, отражающей парадоксальность, глубинные диссонансы внутреннего мира человека и культуры. По замечанию Гориной, этим новым стилем написаны произведения Розанова с 1900 по 1918 гг. – от серии статей «В мире неясного и нерешенного» до «Апокалипсиса нашего времени» [4, с. 7]. На наш взгляд, классическое выражение этот стиль приобрел в цикле произведений 1912–1918 годов, выполненных в жанре философских дневников, который розановеды назвали жанром «листвы».

Особенности стиля сделали проблематичным однозначное истолкование идей Розанова. Исследователи порой даже сетуют на это. По замечанию розановеда Фатеева, мысль Розанова почти невозможно «выразить в категориях логики без утраты очень существенного: авторской интонации, ощущения индивидуальности» [24, с. 5] Известный историк философии протоиерей В.В. Зеньковский писал: «Хотя у него было достаточно цельное мировоззрение, хотя в его многообразном творчестве есть определенное единство, но сама манера письма Розанова очень затрудняет раскрытие этого внутреннего единства» [13, с. 357].

Упомянутую «манеру письма» мы и попытаемся охарактеризовать в настоящей статье. По верному замечанию литературоведа Фомина, «искомые черты» стилистики и поэтики Розанова «не столько отражают стилистическую установку автора, сколько являются прямым следствием его мироощущения» [25, с. 78]. А его мироощущение, продолжим мы, сложилось под влиянием биографических обстоятельств и личных психологических особенностей.

Своеобразие восприятия Розановым окружающего мира и самого себя, приведшие к складыванию его авторского стиля, получили широкое отражение

в мемуарной литературе. Прочитируем свидетельства, которые мы находим наиболее красноречивыми.

Н.О. Лосский писал о любопытстве и бесцеремонности мыслителя: «Три дочери Розанова посещали Высшие женские курсы, директрисой которых была моя теща – госпожа Стоюнина. Наша квартира находилась недалеко от курсов. Когда Розанов приходил по делам на курсы, он всегда заходил ко мне. Стоило мне сказать “войдите” в ответ на его стук в дверь, как он быстро входил в кабинет, подбегал к столу, на котором лежали раскрытые книги, и пытался подсмотреть, что именно я читаю. Быть может, он пытался настигнуть каждого внезапно таким образом, чтобы изучить действительные интересы людей» [8, с. 397].

Эпизод, описанный З.Н. Гиппиус, характеризует Розанова как человека остроумного, язвительного и бесцеремонного. Она вспоминает, как он «привязался» к писателю Сологубу в столовой «Мира искусства». «“Что это, голубчик, что это вы сидите так, ни словечка ни с кем? Что это за декадентство? Смотрю на вас – и, право, нахожу, что вы не человек, а кирпич в сюртуке!” Случилось, что в это время все молчали. Сологуб тоже помолчал, затем произнес, монотонно, холодно и явственно: “А я нахожу, что вы грубы”. Розанов осекся. Это он-то, ласковый, нежный груб!» [9, с. 166]

К.И. Чуковский в дневниках свидетельствует о повышенной откровенности мыслителя: «Был у Розанова, – читаем в записи от 15 мая 1912 года. – Впечатление гадкое. Рассказывал умиленно, как он свою жену сажает на судно. [...] Показывал монету: тысячу рублей стоит – Венера, окруженная фаллосами: покажет и поцелует» [27, с. 171]. (Отметим, что вольное, даже эпатажное поведение было достаточно широко распространено в среде символистов и декадентов начала XX века.)

Описанные Н.О. Лосским, З.Н. Гиппиус и К.И. Чуковским качества личности Розанова подтверждаются и другими мемуаристами. Это позволяет предполагать, что новая манера письма, к которой В.В. Розанов обратился на рубеже XIX и XX веков и в которой написаны его зрелые произведения, соответствовала человеческому складу мыслителя.

Попытаемся обрисовать особенности стиля, в котором написаны наиболее известные и значимые произведения В.В. Розанова.

Базовая характеристика розановского стиля – это стремление к естественности слога. «Уникальность розановского текста, – отмечает А.И. Фомин, – во многом создана устной (но не разговорной) тональностью, которая буквально пронизывает письменный текст» [25, с. 78]. Биограф Розанова А.Н. Николюкин пишет: «Писатель стал открывателем новой художественной формы... попытка запечатлеть непрерывно изливающиеся из души “восклицания, вздохи, полумысли, получувства”, которые сошли с души прямо без переработки, без цели, без преднамеренья, – без всего постороннего. Просто – “душа живет”, “жила”, “дохнула”» [9, с. 6].

Особый дар естественной речи отмечали еще современники В.В. Розанова. Так, философ С.Л. Франк писал: Розанов «обладает

неподражаемым даром совершенно безыскусственного, произвольного, замечательного нелитературного выражения мыслей. Слово есть у него не искусственное орудие выражения отвлеченного содержания мысли, а как бы живое адекватное воплощение конкретного душевного процесса мышления во всей его непосредственности» [1, с. 8].

Напрямую связана со стремлением к естественности языка эссеистичность, публицистическая размытость, намеренная фрагментарность розановских текстов. В работе «Сумерки просвещения» В.В. Розанов писал, что только в подробностях узнается смысл главного [18, с. 632], а в переписке с Н.Н. Страховым отмечал: «Форма, а я бесформен. Порядок и система, а я бессистемен и даже беспорядочен» [10, с. 22]. Опубликованный текст (особенно в произведениях «листвы») часто напоминает черновики, наброски. Оценивая «хаос афоризмов», обнаруженный им у Льва Шестова, В.В. Розанов писал: «Потеряв “систему”, книга его выиграла в истине и точности» [17, с. 340]. Полагаем, на то же он рассчитывал, избегая «системы» в собственных трудах.

Другая стилистическая черта – субъективная окрашенность текста, доверительная интонация автора. Дать читателю «почувствовать, как душа говорит, а не печатный текст», – творческая задача для В.В. Розанова. По словам А. Синявского, «он делает вид, что все, что он пишет, он пишет не для читателей, а для одного себя. С самим собой – чего же стесняться? Любой человек – откровенен перед самим собой» [22, с. 208].

Важной характеристикой творческой манеры Розанова является его склонность к неожиданным признаниям, эпатажирующим читателя поворотам мысли. Эта черта розановской поэтики тоже находится в русле реализованного им стремления к естественности слога. Если же говорить о семейно-брачной и сексуальной тематике, то ее появление в творчестве Розанова нельзя объяснить без обращения к сложным и драматическим эпизодам его биографии (мы имеем в виду историю его неудачного первого брака и тайного второго венчания, которое не признавалось государством, в силу чего дети Василия Васильевича и Варвары Дмитриевны долгое время считались незаконнорожденными).

Наконец, укажем еще одну черту стиля Розанова – афористичность. Она отражает его манеру нестандартно и лаконично, запоминающимся образом выражать мысли. Той же цели служат и другие приемы, например, использование индивидуально-авторских неологизмов – окказионализмов; как пример розановского окказионализма лингвист А.И. Фомин приводит его именование социалистов – «щельные» (от слова «щель») люди.

Нетрудно заметить определенное единство и взаимосвязь между особенностями розановского стиля, которые мы привели выше. Выразить это единство одним словом нелегко. И все же многочисленные современники и исследователи творчества пытались это сделать, создав несколько метафор, которые обобщают яркие личностные черты Розанова и стилистические особенности его творчества. Это метафора исповедальности, метафора юродивости, и метафора «бабьего». Рассмотрим каждую.

Юродивым Розанова называли современники – В.П. Буренин, Р.В. Иванов-Разумник. Отметим, что в средние века в Византии и на Руси юродство стало рассматриваться как особая форма религиозного подвижничества, внешним выражением которого были резкие, экстремальные, эпатажные формы поведения. По словам современной исследовательницы, «юродивый являет собой иное видение мира, противоположное тому, что принято в обществе. [...] Юродивый – это тот, кто следует иной логике, имеющей точку отсчета в Абсолюте» [20, с. 114, 116].

Впрочем, для Буренина и Иванова-Разумника этот термин применительно к Розанову звучал иначе. Буренин рассматривал юродство Розанова не как святость, а как «прирожденное или притворное фарисейство» [3, с. 306]. Иванов-Разумник особо оговаривается, что имеет в виду не юродство Христа ради, а «юродство нравственной и умственной распущенности, юродство истинно-русского хамства» [6, с. 64].

Мы, однако, склонны считать более верной точку зрения других авторов – А.С. Глинки, А.А. Измайлова, А.М. Ремизова, М.М. Спасовского, С.Н. Трубецкого и других, – в текстах которых юродивость Розанова – это характеристика, лишенная инвективных коннотаций [5, с. 127–129].

Писатель А.М. Ремизов утверждал, что «“розановский стиль” – это самое юродство – это и есть настоящее, идет прямой дорогой от “вяканья” Аввакума из самой глущи русской земли», отмечал, что «в “вяканье и в “юродстве” свой синтаксис, свое расположение слов», что синтаксис Розанова – «живой», «изустный» [14, с. 354]. С.Н. Трубецкой находил у Розанова-публициста сознательное уподобление средневековым юродивым: «Розанов стремится придать своему символизму национальный характер, подражая выкрикам юродивых и причитаниям прежних воплениц, в которых он, по-видимому, усматривает образцы истинно-русской публицистики в отличие от публицистики Запада, сгнившего в своем “рационализме”» [23, с. 297–298].

Для историка литературы А.С. Глинки, писавшего под псевдонимом Волжский, литературного критика А.А. Измайлова и публициста М.М. Спасовского юродивость Розанова – это элемент его стилистики, позволяющий говорить с максимальной искренностью, честностью, простотой. Против того, чтобы называть его юродивым в этом смысле, пожалуй, не стал бы возражать и сам В.В. Розанов. Следующее замечание из «Мимолетного» описывает «творческую стратегию», характерную именно для юродства: «Вы поскандалили в христианстве, в церкви, в религии, в душе человеческой, в совести человеческой..., позвольте же теперь мне поскандалить в вашем скандале» [16, с. 108]. Мыслитель фактически выступает как юродивый, обличая безумие мира, пользуясь его же (мира) скандальными средствами, доводя его (безумие) до крайней степени.

Суть исповедальности составляет готовность к полной, абсолютно серьезной самооценке и саморефлексии [7, с. 1–2]. Многие авторы характеризовали розановскую прозу и публицистику как исповедальную. Другое дело, что некоторые – как В.Б. Шкловский – сводили эту

исповедальность к литературному приему: «Мои слова о домашности Розанова совершенно не надо понимать в том смысле, что он исповедовался, изливал свою душу. Нет, он брал тон “исповеди” как прием» [28, с. 329].

Иные же полагали, что в собственных текстах Розанов действительно обнажает свой внутренний мир. К примеру, В. Полонский писал, что «Уединенное» и «Опавшие листья» – это «признания, confessions, “исповедь”», «человеческий документ», «признания не литературного героя, а живого человека» [12, с. 271].

Сам Розанов уже в 1892 году пишет: «Для каждого пишущего есть основание предполагать, что если среди этих читателей не один станет для него близким другом, то гораздо больше найдется таких, которые не поймут и профанируют самые дорогие его убеждения. Здесь сказывается темная сторона вообще печати: через нее общение людей между собою чрезвычайно расширилось, но оно не стало лучше, и в особенности ближе. И это потому особенно дурно, что именно в этой близости высказываются если не самые “великолепные”, то самые дорогие наши черты. Есть великий недостаток во всяком виде общественности, где люди являются более “прибранными”, нежели как бывает обыкновенно, но и вместе – неизмеримо более чуждыми друг другу, чем как могли бы стать, чем есть на самом деле» [15, с. 132]. Полагаем, уже в этом раннем тексте – программа будущего «исповедального» стиля В.В. Розанова, в которой признание важности высказываться откровеннее соседствует с убежденностью, что слишком большая «прибранность» речи (литературная обработка, искусственное упорядочивание) препятствует этой откровенности.

Третья метафора, «схватывающая» одновременно личностные особенности Розанова и специфику поэтики и стилистики его текстов, – это метафора «бабьего». Статья Н.А. Бердяева о Розанове так и называется – «О “вечно бабьем” в русской душе». Что же «бабьего» находит Бердяев в Розанове и его текстах? Во-первых, игнорирование законов логики, во-вторых, любовь к бытовым деталям, «вечное упоение православным бытом», в-третьих, склонность следовать за эпохой, подчинение ее духу. «Розанов не может и не хочет противостоять наплыву жизненных впечатлений, чувственных ощущений. [...] Всякое жизненное дуновение и ощущение превращают его в резервуар, принимающий в себя поток, который потом с необычайной быстротой переливается на бумагу» [2, с. 42], – пишет Бердяев. Черты, описанные им как «бабьи», одновременно являются, по его мнению, и типично русскими: «Он – гениальный выразитель какой-то стороны русской природы, русской стихии. [...] В самых недрах русского характера обнаруживается вечно-бабье, не вечно-женственное, а вечно-бабье. Розанов – гениальная русская баба, мистическая баба».

По-своему дополняет наблюдения Бердяева короткая запись из дневника К.И. Чуковского от 24 июня 1910 года: «О Розанове: это баба-сплетница» [27, с. 162].

«Бабы» самоаттестации можно найти и у Розанова. В письме Б.А. Грифцову от 24 апреля 1911 года он писал: «Я не “мужик”, а скорее девушка, робкая, застенчивая, не любящая мира, скромная, любящая тишину и уединение. В сущности – монахиня» [11, с. 58]. В «Уединенном» же мыслитель воспроизводит свой разговор с молодой родственницей: «Нина Руднева... сказала в ответ на *мужское, мужественное, крепкое* во мне: “В вас *мужского* только... *брюки...*” Она оборвала речь» [19, с. 13]. На наш взгляд, эти высказывания лишней раз подтверждают, что стилистические поиски Розанова были манифестацией его неповторимой личности.

Как мы полагаем, три рассмотренные метафоры отражают различные грани одного феномена – розановского творчества: интеллектуальную (юрродство), нравственную (исповедальность), эстетическую («бабье»). Каждая из этих метафор по-своему отражает стремление мыслителя быть максимально искренним, помочь миру узнать правду о самом себе, уйти от лжи и социальных условностей. Можно сказать и по-другому: юродивость, исповедальность и «феминность» – это эпатажность, откровенность и мягкость, восприимчивость, которые были свойственны Розанову как человеку и проявились в его творчестве.

Осмыслить место Розанова в развитии философской мысли XX века позволяют, в частности, наблюдения исследователя розановского стиля А.А. Фролова. Он сравнил тексты В.В. Розанова и австрийского мыслителя Л. Витгенштейна и нашёл в них немало стилистических совпадений. И не только стилистических: «И Витгенштейн, и Розанов, – пишет А.А. Фролов, – не склонны к методической работе по обоснованию выдвигаемых положений, они оба одинаково равнодушны к доказательной части своих теоретических убеждений» [26, с. 189]. Исследователь отмечает, что оба мыслителя писали афоризмами и были склонны считать, что с помощью языка человек может с достаточной полнотой выразить лишь самого себя. Схожесть их стиля, по мнению А.А. Фролова, основана на свойственном им обоим критическом отношении к позитивистской концепции познания и схожести их подходов к возможностям языка.

Мнение Фролова о стилистическом сходстве трудов Л. Витгенштейна и В.В. Розанова мы считаем весьма интересным и серьезно обоснованным. Со своей стороны, хотим обратить внимание на ряд совпадений в биографии и мировоззрении русского и австрийского мыслителей.

Случайное, но по-своему знаменательное совпадение: Розанов два года учился в гимназии города Симбирска, которую позднее окончил большевистский лидер В.И. Ленин, а Витгенштейн, по некоторым данным, был одноклассником Адольфа Гитлера [21, с. 420]. Более значительным и неслучайным для творчества представляется такой фактор, как несчастная личная жизнь: несчастный первый и незаконный второй брак у Розанова, тяжело переживаемая, но непреодолимая гомосексуальность у Витгенштейна. Полагаем, это будило мысль, заставляло мыслителей отвергать шаблонные

ответы на нравственные, социальные, мировоззренческие вопросы – и искать новые ответы, как и способы их выражения.

Обращает на себя внимание и то обстоятельство, что оба мыслителя считали, что для разрешения мировоззренческих вопросов не стоит обращаться к философам-профессионалам, ответы на них есть у простых людей. Розанов писал, что искусство ближе к истине, чем наука и философия, а Витгенштейн заявлял, что кино для него интереснее философских трактатов и семинаров. Стремление к опрощению, к уходу от «научнообразного» дискурса прослеживается у обоих мыслителей. Критическое отношение к академической среде у Витгенштейна доходило до попыток оставить её (как и многие его ученики под его влиянием бросили карьеру «профессиональных философов» и стали врачами, юристами – одним словом, «обычными людьми»). Широко известно, что Витгенштейн работал сельским учителем в Австрии, а также пытался устроиться простым рабочим, когда ездил в Советский Союз. Не менее известны и критические замечания Розанова, адресованные интеллигенции.

Оба философа, по мнению окружающих, страдали излишней откровенностью, чувствительностью и одновременно пренебрегали условностями. Впрочем, Розанов, как правило, откровенничал на бумаге, в то время как Витгенштейн в 1936 году специально встречался с друзьями, чтобы рассказать им о собственных грехах; «в случае с Хаттом дело происходило в кафе, Витгенштейн сидел напротив него и перечислял свои грехи громким монотонным голосом» [21, с. 434]. Полагаем, этический максимализм Витгенштейна очень близок внешнему («юродивому») имморализму Розанова, за которым скрывалась озабоченность этическими проблемами.

На наш взгляд, замеченные нами совпадения делают сходство между Розановым и Витгенштейном еще ярче, усиливают аргументацию А.А. Фролова.

Таким образом, вкладом В.В. Розанова в мировую и отечественную культуру можно считать не только его идеи, но и уникальный стиль его работ, заставляющий пересматривать стереотипные представления о языке философии. Совокупность литературных приемов и стилистических средств, которые избрал мыслитель, обусловлены традициями русского философствования, биографическими обстоятельствами, особенностями розановского психологического склада. Полагаем, что самобытность стиля – не повод для исследовательского пессимизма. Принимая во внимание особенности розановских текстов, ученые вполне могут изучать их, анализируя по тем же критериям, что и «обычные» философские произведения.

Библиографический список

1. Барабанов Е.В. «Ненавижу цветные одежды» // Наше наследие. – 1989. – № 6.
2. Бердяев Н.А. О «вечно бабьем» в русской душе // В.В. Розанов: pro et contra. – Кн. 2. – СПб., 1995.

3. Буренин В.П. Критические очерки. Литературное юродство и кликушество // В.В. Розанов: pro et contra. – Кн. 1. – СПб., 1995.
4. Горина И.В. Философия культуры В.В. Розанова: автореферат ... кандидата философских наук. – СПб., 2008.
5. Ермолюк А.Р., Ермолюк А.В. Мудрость и юродство Василия Розанова // Социум и власть. – Челябинск, 2012. – № 3.
6. Криволапова Е.М. «Мифа ради юродивый»: к проблеме личностной и творческой стратегии В.В. Розанова // Известия Саратовского университета. Серия: Филология, Журналистика. – 2012. – Т. 12. Вып. 3.
7. Ладущин И.А. Культурно-исторические истоки исповедального самосознания: автореферат дисс. ... кандидата философских наук. – Екатеринбург, 1994.
8. Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991.
9. Николукин А.Н. Розанов. – М., 2001.
10. Переписка В.В. Розанова с Н.Н. Страховым // Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 томах. – Т. 13. Литературные изгнанники. – М., 2001.
11. Письма В.В. Розанова Б.А. Грифцову // Наше наследие. – 1989. – № 6.
12. Полонский В. Исповедь одного современника // В.В. Розанов: pro et contra. – Кн. 2. – СПб., 1995.
13. Протоиерей Василий Зеньковский. В.В. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. – Кн. 2. – СПб., 1995.
14. Ремизов А.М. «Воистину»: памяти В.В. Розанова // В.В. Розанов: pro et contra. – Кн. 2. – СПб., 1995.
15. Розанов В.В. Идея рационального естествознания. // Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 томах. – Т. 28. Эстетическое понимание истории. – М., СПб., 2009.
16. Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год // Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 томах. – Т. 2. Мимолетное. – М., 1994.
17. Розанов В.В. Новые вкусы в философии // Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 томах. – Т. 10. Во дворе язычников. – М., 1999.
18. Розанов В.В. Сумерки просвещения // Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 тт. – Т. 28. Эстетическое понимание истории. – М., СПб., 2009.
19. Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 томах. – Т. 30. Листва. – М., СПб., 2010.
20. Ростова Н. Человек обратной перспективы: опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради. – М., 2010.
21. Руднев В. Божественный Людвиг (жизнь Витгенштейна) // Витгенштейн Л. Избранные работы. – М., 2005.
22. Синявский А.Д. «Опавшие листья» Василия Васильевича Розанова. – М., 1999.
23. Трубецкой С.Н. Чувствительный и хладнокровный // В.В. Розанов: pro et contra. – Кн. 1. – СПб., 1995.

24. Фатеев А. Публицист с душой метафизика и мистика // В.В.Розанов: pro et contra. – Кн. 1. – СПб., 1995.
25. Фомин А.И. Еще раз о стилистике и поэтике Розанова // Энтелехия. – Кострома, 2006. – № 13.
26. Фролов А.А. Понятие стиля в неклассической философии. Компаративный анализ философии В. Розанова и Л. Витгенштейна // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 8/2.
27. Чуковский К.И. Дневник: в 3 томах. – Т. 1. 1901–1921. – М., 2012.
28. Шкловский В.Б. Розанов // В.В. Розанов: pro et contra. – Кн. 2. – СПб., 1995.

Н.И. Осмонова

Кыргызско-Российский Славянский университет (г. Бишкек)

Особенности функционирования традиционной культуры кыргызов

Проблема изучения традиционной культуры кыргызов, философское осмысление традиционных оснований и особенностей их функционирования вот уже более два десятка лет вызывает неослабленный интерес у представителей социогуманитарных наук Кыргызстана. Притягательность данных проблем обусловлена с происходящими процессами трансформации общества и социокультурными преобразованиями, затронувшими не только все структуры социального бытия, но и традиционные мировоззренческие установки, систему ценностей, менталитет, этническое сознание и самосознание.

Современный российский исследователь традиционных культур народов Сибири А.Г. Селезнев отмечает, что характерными чертами традиционной культуры являются «социальная и территориальная замкнутость, самодостаточность и локальность» [9, с. 145]. В этой связи следует отметить, что в течение тысячелетий традиционная культура кыргызов представляла собой если не территориально, то социально замкнутую, локальную и самодостаточную систему, которой преимущественно были присущи внутренние процессы трансляции собственной культуры, традиций, ценностных ориентаций и миропонимания.

Учитывая, что хозяйственно-культурный тип выступает в качестве этнического признака первого порядка, в основе установления типологии традиционной культуры особое место занимает конкретный тип хозяйственно-культурной деятельности: охотничье-рыболовный, оседло-земледельческий и кочевническо-скотоводческий. При этом нельзя абсолютизировать какой-либо

один тип хозяйственно-культурной деятельности, общественного производства, который доминирует в конкретной природно-ландшафтной среде, поскольку каждый из них не предстает в чистом виде, в результате чего всегда становится проблематичным проведение четкого разграничения, в частности, между оседлыми и кочевыми этносами. По этому поводу современный кыргызский исследователь этнической идентичности номадов А.К. Джусупбеков пишет: «Деление этносов на кочевые и оседлые в целом довольно условно, так как в природе в чистом виде они отсутствуют и представляют собой динамически связанные противоположности, каждая из которых имеет ту или иную доминанту, которая носит подвижный характер» [3, с. 111]. Однако в истории человечества всегда существовало стремление кочевников противопоставить свою культуру и свои ценностные доминанты оседло-земледельческим культурам. На наш взгляд, это является ярким свидетельством этничности кочевой культуры с ее специфическим образом жизни. В этой связи известный ученый истории кыргызов В.В. Бартольд отмечает, что принадлежность к определенному культурному типу была в глазах кочевника важнее, чем признак национальности и языка [1, с. 431].

Таким образом, исходя из кочевого и полукочевого образа жизни и кочевническо-скотоводческого типа хозяйствования, традиционную культуру кыргызов можно отнести преимущественно к номадической культуре, или кочевническо-скотоводческому типу культуры. Именно последнее и обуславливает, детерминирует возможные и наиболее эффективные способы выживания на ландшафте, жизнеобеспечения, всю систему материальной (орудия труда, жилище, одежда) жизни, совокупность социальных отношений, систему духовных ценностей, особенности образа жизни и мышления. В этой связи для нашего исследования большое значение имеет трактовка Э.С. Маркарян культуры как «способа универсального адаптивно-адаптирующего воздействия на среду» [7, с. 9]. По его мнению, «суть специфики адаптации к среде состоит в том, что приспособительный эффект достигается в данном случае [в отличие от животного мира] не средствами генетическими, биологически наследственными, а социокультурной перестройкой человеческих индивидов путем универсальных преобразований внешней и внутренней среды их обитания. Общим же механизмом этих преобразований <...> выступает культура, превратившая общество в универсальную адаптивно-адаптирующую систему» [8, с. 86]. При этом Э.С. Маркарян рассматривает адаптацию, в отличие от представителей культурной экологии за рубежом (Л. Уайт, Дж. Стюард), как процесс приспособления не только к природной среде обитания, но, прежде всего, к среде обитания социальной, сфере «межобщественных (межплеменных, межгосударственных и т.д.) связей и взаимодействий, рассмотренных в перспективе деятельности того или иного общества, с которым они [члены данного общества] вступают в контакт посредством

институционализированных мирных (дипломатических, торговых и других), а также военных средств» [7, с. 9].

Таким образом, адаптивно-адаптирующая стратегия выступает движущей силой культурных изменений как внутри общества, так и изменений, «окультуривания» внешней среды обитания. В этой связи как правильно отмечает Р.Д. Стамова, малочисленность кыргызского этноса, родоплеменная организация общества, форма военной демократии, кочевой образ жизни и связанные с ним примитивные формы хозяйствования определили «менталитет кыргызов, который в значительной мере был ориентирован на вживание в существующую среду, а не ее преобразование... Ориентированность же на встраивание в существующие природные и социальные системы влияла на способность адаптации этноса к различным условиям, быстроту перехода в качественно новое состояние, определяла состояние самосознания этноса <...> В связи с указанным обстоятельством кыргызский этнос объективно следует отнести к адаптируемому, а не адаптирующему социальному образованию, организму...» [10, с. 156]. Поэтому традиционная культура кыргызов будучи, адаптируемой к совокупности природных, исторических, социальных и политических условий своего существования не была абсолютно неизменной и застывшей формой, а, наоборот, на наш взгляд, она, адаптируясь, внутренне быстро самоорганизовывалась, становилась гибкой и пластичной в соответствии с внешними (природными, историческими, социальными, политическими) изменившимися обстоятельствами и условиями.

Специфика традиционной культуры кыргызов с господствующим синкретическим мировосприятием состояла в том, что основополагающим условием и способом функционирования данной социальной системы выступала родоплеменная организация. В этой связи известный кыргызский историк Д. Джунушалиев пишет: «История и культура кочевой цивилизации Центральной Азии показывает, что лишь те из них, в том числе и кыргызы, которые в условиях отсутствия государственности наиболее последовательно придерживались принципов родоплеменного строя, сумели сохранить свою этническую самостоятельность и целостность, тогда как другие – гунны, саки, усунь, карлуки, тюркешы, половцы, – сформировавшиеся в племена почти одновременно с кыргызами или позже, растворились среди иных этнических образований или стали известными под другими этническими названиями (узбеки, казахи и др.)» [2, с. 259]. Родоплеменная организация, будучи постоянной по составу и управляемая родственно-родовыми отношениями, не только служила формой этнической идентификации, но прежде всего, формой адаптации к меняющимся природным условиям и природной среде как родному ландшафту, родине, земле предков или священной родоплеменной территории. В этом смысле родоплеменная организация функционирует как способ самоидентификации кочевника с унаследованной от предков территорией как продолжением его природного бытия. Поэтому не случайно, в сознании кочевников земля предков и естественная среда обитания представляют собой

тождество и выражаются в таких понятиях как «Ата-Мекеним», «Ата-Журтум» (земля моих отцов-предков, моих соплеменников, родина, отечество), что имманентно предполагает единство кочевника и природы, кочевника и его «освоенной» (А.К. Байбурин) территории. Весь освоенный мир, всё освоенное пространство культуры кочевников символизируется с «упорядоченным» миром, Космосом (Тенгри), освоенной территорией (земля отцов-предков или священная родоплеменная территория), за пределами которой находится хаос и беспорядок.

Одной из главных функций этноэкологической традиции кочевников-кыргызов является сохранение, обогащение и воспроизводство экологического опыта в межпоколенной (по вертикали) и внутривоколенной (по горизонтали) памяти. Устойчивость и функциональность коллективной (М. Хальбвакс) (родовой – Н.О.) памяти об особых природных объектах обеспечивалась циклом легенд, преданий, мифов, обыденных эколого-значимых идей (экософем), норм и ценностей и нашла отражение в традиционной системе архаических культов и верований (культ Жер-Суу, культ гор, культ священных мест и др.), и прежде всего, в культе вечно голубого неба – Тенгри. Целая система ритуалов и обрядов была призвана помочь кочевникам реально ощутить благотворную силу освященных традицией не только природных объектов – священных гор, рек, озер, рощ, урочищ, но и культовых сооружений, курганов, родовых кладбищ и т.п. Соответственно, исходя из родоплеменного сознания не отдельный человек, а весь род или, община, словом, реальный коллектив – был ответствен перед священными силами за соблюдение или нарушение любым членом общности традиционнорелигиозных установлений. Отсюда система архаических культов природы и верований освященные традицией с соответствующим ритуально-обрядовым комплексом мотивируют коллективную привязанность кочевников к определенному роду и священной родоплеменной территории, и, следовательно, являются весьма эффективным механизмом этнической и географической самоидентификации. Черты родного ландшафта или родоплеменной территории для кочевников являются символом их родоплеменной идентичности. «В отличие от оседлых народов, у номадов, – как отмечает современный кыргызский исследователь этнической идентичности номадов А.К. Джусупбеков, – ярко выражена родоплеменная идентичность, являющаяся отождествлением кочевников с той или иной родоплеменной структурой, культивирующую соответствующую идеологию, ценности, взаимопомощь и взаимоподдержку» [3, с. 132]. Следовательно, родной ландшафт или родоплеменная территория и родоплеменная организация представляют собой существенное символическое единство, тем самым воспроизведя в коллективной (родовой) памяти кыргызов землю предков как продолжения их истории, культуры и традиции. Поэтому гармоничное единство кочевника с естественной природной средой обретает смысл лишь с освоением и «обживанием» в соответствии с общинно-родовыми

интересами своего жизненного пространства – своей малой родины – священной родоплеменной территории, локальной социоприродной среды, в которой исторически, тысячелетиями вызревает та самобытная экологическая культура, которая и определяет образ жизни, менталитет и образ мышления кочевого социума, и, соответственно духовно-нравственный и культурно-психологический облик его представителей.

Родоплеменная организация как основополагающее условие и способ функционирования кочевого общества воспринималась как некое живое единство, биосоциальный организм, и, следовательно, осознавалась каждым членом рода как генетически непрерывная и преемственная связь живых и мертвых, потомков и предков, прошлого и настоящего. Об этом тонко и глубоко пишет И.С. Кон: человек традиционного общества «...чувствует себя частицей многих поколений предков, начиная с родителей и кончая мифическими родоначальниками племен. Жизнь человека символизировалась как бесконечное повторение действий, совершавшихся в далеком прошлом. Подражание предкам, героям, богам порождало настолько полную идентификацию с ними, что индивид подчас не в состоянии отличить свои собственные деяния от их деяний. Традиция переживается как непосредственная коммуникация: живые физически чувствуют между собой присутствие предков; время неотделимо для них от преемственности поколений, отношения жизни и смерти мыслятся как органический, естественный взаимопереход. Это не сознательное осмысление своих корней или “истоков”, предполагающее также понимание собственных отличий от прошлых поколений, а буквальное переживание прошлого в себе, тождественность прошлого и настоящего» [4, с. 128–129].

Сохранение и передача ценностно-смысловых характеристик традиционного бытия, коллективного опыта прошлого осуществлялась непосредственно от поколения к поколению в рамках родовой общины и патриархальной семьи посредством функционирования коллективной (родовой) памяти. В этой связи социальная память традиционного общества, как справедливо отмечает О.Т. Лойко, «формировалась как память коллективная, представляющая собой совокупность действий, предпринимаемых социумом по ценностно-символической реконструкции прошлого в настоящем, и тем самым сохранению традиционного способа бытия духовной жизни общества. Сохранение прошлого как коллективной памяти в традиционном обществе задавалось самим его укладом» [5, с. 13]. Более того наличие единой коллективной памяти, по Ю.М. Лотману, служило «знаком существования национального коллектива в виде единого организма. Общая память была фактом осознанного единства существования» [6, с. 398]. Соответственно, в коллективной памяти традиционного общества фиксируются и закрепляются элементы родоплеменной идеологии, родоплеменной идентичности, целостности и единства родового сознания, воспроизводятся образцы коллективного (социального) поведения и транслируются модели

межпоколенного и внутривпоколенного взаимодействия. Таким образом, посредством генеалогических знаний и культа предков, хранимых, воспроизводимых и транслируемых в коллективной (родовой) памяти осуществлялась самоидентификация каждого кочевника с конкретным родом как продолжением его социального бытия. Более того этот процесс предполагает не просто знание и почитание, а сознательное усвоение, внутреннее принятие, дальнейшее непрерывное воспроизведение «родовых знаний», ценностных доминантов, обычаев и обрядов в коллективной памяти, которые позволяют осуществлять самоидентификацию кочевника как продолжения его культурного бытия.

Итак, на основе проведенного анализа, мы считаем, что традиционная культура кыргызов – это исторически и экологически обусловленное естественное состояние кочевого социума, характеризующееся синкретическим мировоззрением и ориентирующееся на воспроизводство, сохранение и трансляцию своего духовного, коллективного опыта и культурного своеобразия как воплощения идеального образца последующим поколениям. Аккумулирующей основой или «центральной зоной» (Э. Шилз) традиционной культуры кыргызов являются выработанные веками основополагающие жизненные смыслы и культурные символы, духовные ценности и архетипы коллективной памяти, этические нормы и паттерны поведения, обряды и обычаи, народные знания и эколого-значимые идеи, которые транслируются из поколения в поколение посредством мифо-ритуальных, обрядово-фольклорных и знаково-символических форм. Они, в совокупности определяя специфику традиционной культуры, формируют ее традиционное бытие и поддерживают его через традицию как универсального способа и механизма трансляции, который является и условием бытия традиционной культуры, и ее воплощением и условием обеспечения ее преемственности. Соответственно, традиция, являясь смысловым и функциональным содержанием мировоззренческого, ценностного и социального бытия традиционной культуры, понимается как наследование и передача этих практически неизменных моделей и культурных характеристик во времени. При этом временная непрерывность социокультурного воспроизводства рассматривается как основа социальной, культурной и этнической идентичности. Передаваясь из поколения в поколение в течение длительного времени, эти неизменные модели и культурные характеристики обеспечивают жизнеспособность этнического целого и в совокупности отражают единство природного, социального и культурного начал. Последние в своем органическом единстве образуют этноэкологическую, этносоциальную, этнокультурную традиции, которые составляют основу природного, социального и культурного бытия традиционного общества. Родоплеменная организация, будучи основным способом функционирования традиционного бытия кыргызов, соответственно осуществляет этническую, социальную и культурную идентификацию.

Библиографический список

1. Бартольд В.В. История культурной жизни Туркестана. Соч.: Т. II., Ч. I. – М., 1963. – С. 167–463.
2. Джунушалиев Д. Традиционный общественный строй и культура быта кыргызов // Цивилизации скотоводов и земледельцев Центральной Азии: Мат-лы междун. конф. – Бишкек; Самарканд, 2005.
3. Джусупбеков А.К. Этническая идентичность номадов. – Б.: Илим.
4. Кон И.С. Открытие «Я». – М., 1978.
5. Лойко О.Т. Феномен социальной памяти. – Томск, 2002.
6. Лотман Ю.М. Статьи по типологии культуры // Лотман Ю.М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. – СПб., 2010. – С. 392–459.
7. Маркарян Э.С. Культура как способ социальной самоорганизации: общая постановка проблемы и ее анализ применительно к НТР. – Пушкино, 1982.
8. Маркарян Э.С. Культурная традиция и задача дифференциации ее общих и локальных проявлений // Методологические проблемы этнических культур: материалы симпозиума. – Ереван, 1978. – С. 3–24.
9. Селезнев А.Г. Или-или: проблема соотношения традиционной и этнической культуры // История и культура Сибири. – Омск, 2001. – С. 140–153.
10. Стамова Р.Д. Личность в условиях трансформации общества: социально-философский аспект: дис... д-ра филос. наук. – Б., 2009.

Г.Б. Хабижанова

Казахский национальный университет им. аль-Фараби

Образ женщины в мифологии тюркоязычных народов

Образ женщины в тюркской мифологии является одним из самых архаичных персонажей. Прежде всего данный образ отождествляется с верховным божеством тюрков Умай (Ымай, Байана, Май-иче, Май-эне, Сары-эне), с которым связывается представление о первой женщине, матери, хранительнице очага, сопоставляемой иногда исследователями (С. Кляшторный) с супругой Тенгри. Другими словами Умай – это олицетворение женского начала в традиционном мировоззрении тюрков Евразии. Главной функцией этого божества считалось покровительство Умай роженицам и детям, в связи с чем у тюркских народов сложилась традиция испрашивания благословения на детей в бездетных семьях. Согласно древнему мифу, Умай жила на Сумер (Сурун, Ымай-идже) горе, куда ее поместил Тенгри, рядом с Молочным озером Сүт көл, в котором омываются души людей. У разных тюркских народов богиня Умай была также хозяйкой гор и покровительницей охотников [6]. Символом Умай является лук, с которым, как

правило, изображается богиня, и с помощью которого она защищает детей. Однако изначально в мифологии древних тюрков сохранилось представление и о Кара Умай, так как Умай была также и ангелом смерти. В этом проявляется представление тюрков о бинарности мироздания. Тесно связан образ Умай с другим женским персонажем богиней огня От-ана, которая по одним преданиям была сестрой Умай, по другим родилась из стопы Умай и живет в очаге жилища. Очень часто огонь, сопоставляющийся со светом переносится на образ Умай, что привело к формированию у многих тюркских народов ее солярного культа. Если говорить о тотемном образе Умай, то часто она олицетворяется с птицей, как правило, водоплавающей (утка, лебедь, а также ее бинарный прототип-сова).

Согласно архаической традиции, злые духи часто олицетворялись с женскими образами. В мифологии и сохранившихся преданиях многих тюркоязычных народов Евразии фантастические существа в виде прекрасных девушек назывались пери (пари, пайрика), что в переводе означало «ведьма». В древних сказаниях пери выступали как носители тёмных сил. Так, в «Китаб-и дедемКоркут» повествуется о том, как от любви пастуха и пери родился циклоп Депе-Гез, принесший много бед огузам [3]. Позднее пери воспринимались в качестве представительниц как добра, так и зла. Загадочные образы пери становятся символом мечтаний батыров. Это летучие девы, обладающие красивыми голосами и даром ясновидения. Добрые образы пери могут вступать в схватку и победить злых демонов и джиннов. Иногда они могут на некоторое время соединяться с земными образами людей и от них происходят будущие народные герои, но рожденные от них дочери становятся злыми духами (албасты), имеющими много общего с шайтанами. Служительницы зла, пери могут заколдовать человека, превратив его в больного, потерявшего память. Злые образы пери могут парализовать действия человека. Внешне, имея человеческий образ, пери могли иметь и зооморфные черты. Так, нередко они могли представляться девушками с птичьими ногами, но могли принимать также вид мужчин или превращаться в любого животного. Среди разновидностей пери имеются также связанные с водной стихией водяные пери, имеющие характер «хозяек воды» и свойство заманивать людей в воду и, если такого человека удавалось спасти, он начинал обладать необыкновенными способностями.

Образ пери часто встречается в литературных памятниках конца раннего средневековья. Считается, что данный образ берет свои истоки в иранской мифологии. В ранних эпических произведениях пери выступают в роли жён главных героев как, например, в известном дастане о Кёр-оглы. Что касается земных избранников пери, как правило, они становились шаманами, а пери их помощниками. Пери наделяли силой общения с миром духов и способностью излечивать от болезней. Согласно поверьям, если избранник пери отказывался стать шаманом, он подвергался наказанию в виде болезни или даже смерти [7, с. 143–160.]. В период господства ислама пери стали разделяться на

неверных «кафир» и мусульман. У казахов сохранился рассказ о том, как пери могли превращаться в людей для поддержания духа верующих.

Большое место в анимистических верованиях тюркоязычных народов Евразии занимают поверья об албасты, женщины – злого демона, связанного с водной стихией. По представлениям большинства тюркских народов, албасты обитает вблизи рек или других водных источников и обычно является людям на берегу, расчёсывая волосы гребнем. Внешне албасты представляется в образе уродливой женщины с длинными распущенными светлыми волосами и длинными грудями, которые она закидывает за спину. Атрибутами албасты являются магическая книга, монета и гребень. Азейбарджанцы иногда представляли албасты с птичьей стопой, в некоторых казахских мифах у неё вывороченные ступни или копыта на ногах. Согласно тувинским мифам и представлениям казанских татар, у албасты на спине нет плоти и видны внутренности. Образ албасты восходит к глубокой древности. По мнению ряда исследователей, первоначально образ албасты соответствовал облику доброй богини – покровительницей плодородия, домашнего очага, а также диких животных и охоты [5, с. 33]. Со временем, с развитием мифологических воззрений роль албасты была низведена до образа злого духа. В якутской мифологии демону албасты созвучно «абаасы», что также соответствует у народа саха понятию «злого женского начала».

Больше всего албасты вредит женщинам во время беременности и родов. Албасты может «задавить» женщину, и тогда она становится «бешеной». Юртовские татары верят, что албасты «давит» человека во сне. По этнографическим данным Л.П. Потапова, албасты относили к виду джиннов, сары-эне к пери. Албасты караулила беременную женщину, гуляющую по вечерам в одиночестве. Если такая женщина выходила вечером не одна, то в ее постели должны была находиться другая женщина, чтобы, согласно поверьям, албасты не заняла место роженицы. Если подобное допустить, то новорожденный мог оказаться в опасности. Чтобы нейтрализовать злые чары этого демона, нужно завладеть одним из ее атрибутов.

Еще один известный женский персонаж тюркской мифологии, получившей распространение в сказках тюркоязычных народов это Жалмауз. Так у казахов есть демон желмауызкемпир – старуха-людоедка, которая похищает и пожирает детей. Таков и киргизский демон желмогузкемпир. У казанских татар это (ялмавызкарчык), уйгуров и башкиров (ялмауз/ялмауыз), узбеков (ялмовизкампир). Как и множество других женских образов, происхождение этого персонажа когда-то возводилось к древнему культу богини-матери. Процессы исламизации обратили жалмауз-кемпир (или мыстанкемпир) в злую старуху-людоедку с семью головами, охраняющую вход в потусторонний мир Эрлика и живущую вдали от человеческого жилья.

Также сказочный образ темного мира Жезтырнак – женщины с медным орлиным носом и когтями, обладающей чудовищной силой и пронзительным голосом, убивающим птиц и зверей изображается в молодом и красивом

женском облике. К демоническим женским образам относят злой дух обыр-старухи, пожирающей людей, а также красавицу-русалку кульдиргиш, заманивающую на дно реки или водоема купающегося мужчину.

Если обратиться к более позднему периоду средневековой устной традиции, запечатлевшей образы женщин, то можно отметить, что особенно ярко они проявляются в мифологии тюркоязычных народов в контексте известной мифологемы «героического сватовства». Эта тематика последовательно получила отражение и в эпических сказаниях тюркских этносов, основу которых составляли древние мифы и сказания. Основная сюжетная линия указанной мифологемы состоит в борьбе богатыря-батыра за свою возлюбленную, образ которой воплощает в себе воспеваемые с периода раннего средневековья в эпических сказаниях черты идеальной женщины.

В свое время известный исследователь тюркского фольклора В.М. Жирмунский связывал так называемые «богатырские сказки» с древними мифами и последующим за сказкой героическим эпосом [2]. Вместе с тем, ученый отмечал, что эпос на разных ступенях своего развития историчен в разной степени и может последовательно содержать исторические напластования различной древности. Так, по его мнению, сказания, сохранившие мотив борьбы между женихом и невестой, отразили наиболее архаическую форму брачных состязаний. Здесь на первый план выступает личность невесты, т.н. богатырской девы, образ которой «восходит к бытовым отношениям эпохи матриархата».

В «Китаб-и деде Коркут», древнем героическом эпосе огузов, сохранившемся в легендах и сказаниях многих тюркоязычных народов, написанном от лица Коркыта, легендарный тюркского поэта-песенника, сказителя, акына, создателя кобыза IX века, покровителя поэтов и музыкантов, выходца из степей вдоль реки Сырдарья, отражены мотивы более ранних народных преданий, сохранившие элементы доисламского эпоса с характерной романтизацией женщины, материнского авторитета, семейных и родовых связей.

Центральное место в эпосе занимает идея патриотизма, которая проявляется в героическом сопротивлении внутренним и внешним врагам, богатырских подвигах. Богатыри эпоса исполнены благородством, уважением к старшим, особенно если речь идет о матери, или вообще о женщине. Героизм наблюдается даже в персонажах прекрасного пола. Но образ матери занимает особое место в произведении. Образы матери и невесты овеяны чистотой и преданностью. В эпосе воспевается и любовь к матери. Враги, разграбившие дом Казан-хана, взяли в плен его большую семью, в числе которых сорок стройных дев. В плен попали жена Казан-хана Бурла-хатун и его сын Уруз. Чтобы обнаружить среди пленников жену Казан-хана, враги решают подвесить Уруза на крюк, изжарить его и мясо подать пленницам. Та женщина, которая откажется есть мясо, и будет женой Казан-хана. Кто не станет есть, та и будет жена Казана. Но Уруз запрещает матери выдавать себя. Уруз: «Пускай жарят

мое мясо; пока девушки будут есть один кусок – ты съешь два, лишь бы гяуры тебя не узнали. Берегись!». О силе материнской любви говорится в одном из сказаний «Китаби»: материнское молоко, смешанное с соком горного цветка, спасает юношу.

Героическая тематика, запечатленная в образе тюркских женщин, получила отражение в сохранившихся топонимах. Так, в легенде «Қыз өлген көл» повествуется о девушке, ценой своей жизни спасшей народ от врагов. Озеро, в котором утонул вместе с ней предводитель врагов, так и стало называться «Озером, в котором погибла девушка», а местность, куда был согнан врагами скот рода девушки, именуется – Мынжылкы (Тысяча лошадей) и Туйежайляу (Верблюжье пастбище) [1].

Обращаясь к мифологии монгольских народов, можно отметить существующую в ней взаимосвязь между женскими образами с мифологией тюркских народов. Эта взаимосвязь определяется сохранением архаических мотивов в эпической традиции тюркской и монгольской мифологии. Часто женские персонажи представляются как отражение существовавшей в обществе матриархальной идеологии, отсюда наделение большой физической силой «героических дев». Либо женский образ часто связывается с шаманством, представляя женщину как дух шамана. Архаичность женских образов проявляется также в зооморфности женских персонажей. Так, суженая героя Алдын дангыны, имеющая второй образ птицы, как и Бора-Шээлей, превращающаяся в серого зайца, и образ золотоголового турпана Онгун-Чечен, свидетельствуют о двойственности природы женщины, с одной стороны, и о сакральной значимости тотема в мировоззрении тюркских народов, с другой. Генеалогические легенды тюрков относят свое происхождение к праматери-волчице. Отражением этого тотема является и персонаж эпоса «Кобланды», Куртка – жена главного героя [4]. Другой тотем, связанный с женским образом в тюркской мифологии, лебедь. Алтайский народ куманды ведет свое происхождение от лебеди. Есть такая легенда и у казахов. Она повествует о следующем. Живший в далекие времена батыр Калша как-то, проиграв сражение, потерял все свое войско. Сам Калша также был ранен и никто не мог ему помочь. Когда пришел его час смерти, прилетела прекрасная птица-лебедь, которая напоила батыра водой из своего клюва и помогла добраться до целебного озера. Там Калша залечил свои раны и узнал, что прекрасная лебедь-акку – это красивая девушка. Вскоре они поженились, и их потомство стало называться казахами. Сыновья Калша-батыра и лебеди-Акку по имени Бекарыс, Акарыс, Жанарыс стали родоначальниками трех казахских жузов: Старшего, Среднего и Младшего [1].

Женские образы матери, невесты, сестры, жены в тюркской мифологии характеризуются универсальностью. Если сравнить образ Алдын дангыны («Ай-хунхерелдиг Алдындангына» в переводе означающее «Излучающая свет солнца и луны Золотая дангына») из тувинской мифологии с образами жен батыров казахской мифологии, то легко можно провести аналогии. Как

правило, женские образы наделены необычайными свойствами: даром предвидения и способностью перевоплощаться в крылатых представителей верхнего мира. Еще одной характеристикой женских образов является их принадлежность к солярному кругу. Роль покровительницы и спасительницы связывают этих героинь с образами древнейших женских охранительных божеств – хозяйки домашнего очага и небесной защитницы.

Необходимо отметить, что женские образы тесно связаны с матриархальной традицией, с древнейшими представлениями тотемистической мифологии, играющих большую роль в духовной культуре тюркских народов.

Библиографический список

1. Жанайдаров О. Предания древнего Казахстана. – Алматы, 2008.
2. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. – Л., 1974.
3. Книга моего деда Коркута / пер. В.В. Бартольда. – М.-Л., 1962.
4. Кондыбай С. Казахская мифология. Краткий словарь. – Алматы, 2005.
5. Мифологический словарь / гл.ред. Е.М. Мелетинский – М., 1990.
6. Потапов Л.П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. – М., 1972–1973. – С. 265–286.
7. Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. – Новосибирск, 1990.

Традиционное общество в условиях модернизации

Ю.Г. Акимов

Санкт-Петербургский государственный университет

Индейцы Атлантического региона Канады в начале «контактной эпохи»

Атлантический регион Канады включает территории так называемых Приморских провинций (Maritime provinces) – Новой Шотландии (занимает одноименный полуостров и примыкающий к нему остров Кейп-Бретон), Нью-Брансуика, Острова Принца Эдуарда. Этот регион обособлен от остальной части страны не только в административном, но также в географическом, природно-климатическом и геологическом плане [см.: 6]. История освоения Атлантического региона европейцами также является отдельной страницей в истории колониальной Северной Америки. Расположенный в наиболее близкой к Европе части континента он уже в конце XV в. попал в орбиту колониальной экспансии держав Старого Света. В первые десятилетия XVI в. были предприняты первые попытки основать там поселения [см.: 2], а в самом начале XVII в. в регионе была основана французская колония Акадия. В свою очередь индейцы атлантического региона одними из первых столкнулись с «бледнолицыми» и стали для них объектом изучения, эксплуатации, миссионерской деятельности и т.п.

В настоящей статье мы выясним, племена каких языковых групп населяли Атлантический регион в XVI – начале XVII в., каков был их уровень социально-экономического развития, как они восприняли появление на их землях первых европейских колонизаторов и миссионеров.

* * *

На территорию современных Приморских провинций Канады человек пришел примерно десять с половиной тысяч лет тому назад; именно к этому времени относится древнейшая из ныне известных палеоиндейских стоянок региона (стоянка Дебёрт, провинция Новая Шотландия). В начале I тысячелетия до н.э. в Атлантическом регионе появились протоалгонкины. В рассматриваемый нами период там проживало несколько родственных алгонкинских племен, более или менее тесно связанных друг с другом.

Наиболее значительным объединением индейцев Атлантического региона была федерация абенакских племен (англ. abenakis, abnakis; фр. abénaquis). Французы первоначально называли их «армушикуа́» («armouchiquois»); мы же можем, как представляется, использовать слово армушикезы (если исходить из следующей аналогии: племя, названное французами «ирокуа» (iroquois), в русском языке превратилось в ирокезов). В федерацию абенаки-армушикезов входили племена норриджевок (французы иногда называли их каниба́),

пенобскот (по-французски пентагоэ), пигвакет (по-французски пегуаки) и, возможно, сококи.

В целом абенаки (само это слово означает «жители восточных земель») занимали большую часть территории Нью-Брансуика (кроме областей, примыкающих к заливу Св. Лаврентия), южные районы Квебека, практически всю территорию Мэна, а также север Нью-Гемпшира и северо-восток Вермонта (верхнее течение реки Коннектикут, горы Уайт-маунтинс).

К федерации абенаки относились также пассамакуодди и малеситы, жившие в долинах рек Сен-Жан (Сент-Джон) и Сент-Круа на территории современного Нью-Брансуика и северо-восточной оконечности штата Мэн. Однако эти племена занимали достаточно обособленное положение, образуя своеобразную «подгруппу» в федерации, на что обратили внимание уже самые первые французские путешественники, которые называли их этешменами (эчеминами) и отличали от остальных абенаки-армушикезов.

Собственно полуостров Новая Шотландия и остров Кейп-Бретон, а также остров Принца Эдуарда и северную часть Нью-Брансуика (побережье залива Шалёр и пролива Нортгумберленд), полуостров Гаспе (юго-восточный Квебек) и, возможно, юг Ньюфаундленда занимало племя микмаков (англ. Mikmaq). Насчет значения и происхождения слова «микмак» нет единого мнения. По одной из версий, оно означает «союзники» или «братья» (сами микмаки использовали самоназвание л'ну – то есть «люди»). Французы первоначально называли их «сурикуа» (souriquois) – то есть по используемой нами аналогии сурикезы. Микмаки отличались от своих южных сородичей-абенаки по языку и обычаям; их культура и хозяйство были более примитивными. Это было вызвано тем, что микмаки появились в Атлантической Канаде раньше и были изолированы от более «передовых» племен, прежде всего ирокезов, оказавших определенное влияние на абенаки [см.: 8].

У абенаков и у микмаков племена делились на экзогамные кланы, каждый из которых имел свой символ. В мирное время кланами управляли вожди, а военными походами руководили наиболее известные воины. Пленных мужчин обычно убивали, но женщин и детей принимали в свои кланы.

Все индейцы атлантического района жили охотой, рыболовством, собирательством. Сельское хозяйство находилось у них в зачаточном состоянии, а у микмаков до начала XVII в. его не было вообще. Для изготовления орудий труда и украшений кроме камня и кости, использовалась самородная медь, встречающаяся на полуострове Новая Шотландия. Для всех алгонкинов Атлантического региона были характерны сезонные миграции, связанные с различными видами промысла. Так, по наблюдениям французских путешественников и миссионеров начала XVII в. январь микмаки проводили на морском побережье, охотясь на тюленей, затем уходили в глубь материка, и в феврале и первой половине марта охотились на медведей, лосей, оленей-карибу, бобров и выдр. Во второй половине марта они покидали свои охотничьи угодья и, разбившись на небольшие группы, переходили на берега рек и озер, которыми изобилует полуостров Новая Шотландия. До середины сентября их основным занятием было рыболовство в сочетании с охотой на

мелкую дичь и сбором утиных и гусиных яиц [10, р. 81–83]. Основным средством передвижения были берестяные каноэ.

Однако к тому времени, когда на их землях возникли первые постоянные европейские поселения индейцы Восточной Канады уже весьма существенно отличались от тех «дикарей», которых видели путешественники конца XV – начала XVI в. С тех пор как у берегов Североамериканского континента стали регулярно появляться корабли «бледнолицых» (в своем большинстве это были рыболовные суда) в жизни индейцев произошли серьезные изменения. Эти изменения, прежде всего, были связаны с развитием меновой торговли. Поскольку европейцев интересовали меха, пушной зверь стал главным объектом промысла индейцев. Соответственно это привело к изменению их миграционного цикла. В определенное время года индейцы стали собираться в тех местах, куда обычно приходили европейские корабли. Чаше всего это были устья рек. Самым посещаемыми были устья рек Сен-Жан и Мирамиши, а также мыс Кансо. В свою очередь появление и распространение европейских товаров ускорило рост имущественного неравенства, способствовало разрушению традиционной системы ценностей.

В не меньшей степени этому способствовало и появление неизвестных индейцам европейских болезней. Во второй половине XVI в. среди микмаков вспыхнула эпидемия оспы, а затем тифа, перед которыми оказались бессильны традиционные методы врачевания. Потрясение индейцев было столь сильным, что еще в 1610-е гг. они с ужасом рассказывали об этом французским миссионерам [10, р. 105].

Правда в целом индейский мир Атлантического региона оставался пока достаточно стабильным и независимым от европейской цивилизации, которая еще закрепились на берегах североамериканского континента.

В 1605 г. на полуострове Новая Шотландия было основано небольшое французское поселение Пор-Руайяль, положившее начало колонии Акадия. Французских колонистов было очень мало, и местные индейцы микмаки приняли их очень радушно. Их вождь Мемберту, очевидно, рассчитывал использовать «бледнолицых» в своих интересах (в то время его племя враждовало с соседями-этешменами). В 1607–1610 гг., когда Пор-Руайяль был временно оставлен французами, индейцы оберегали находившееся там имущество. Когда колонисты вернулись, они с удивлением обнаружили, что каждая вещь лежит на том месте, где она была оставлена.

В 1610 г. тогдашний губернатор Акадии Путренкур решил начать кампанию по обращению индейцев в христианство. Однако изъясняться на языке микмаков в колонии могли всего несколько торговцев, весьма далеких от религии. Тем не менее, по заданию губернатора они дали индейцам самые элементарные сведения на этот счет и 24 июня 1610 г. аббат Жессэ Флешэ совершил церемонию крещения вождя Мемберту, его семьи и значительной части их племени. Любопытно, что при крещении вождь получил имя Генрих, его жена – Мария, а старший сын – Людовик, что соответствовало именам членов королевской семьи (король Генрих IV, его жена Мария Медичи, дофин Людовик) [9, р. 109–113]. Очевидно, с помощью этого Путренкур хотел лишний раз привлечь внимание властей к колонизации Акадии и добиться для себя

каких-либо предпочтений. Во Франции в том же году была выпущена специальная брошюра, которая называлась «Обращение дикарей, которые были крещены в Новой Франции в этом году», где прославлялось рвение губернатора Акадии [7]. Автором этой брошюры был Марк Лескарбо (или Лекарбо) – участник одной из экспедиций в Атлантический регион, автор первой работы по истории французской экспансии в Северной Америке [3].

Христианизация индейцев, очевидно носила крайне поверхностный характер. В следующем 1611 г. в Пор-Руайяль прибыли два миссионера-иезуита Пьер Биар и Эннемон Массэ. Познакомившись с крещеными индейцами, они к своему удивлению и ужасу обнаружили, что те не только не имеют никакого представления о катехизисе, но даже не умеют креститься и не помнят своих христианских имен. С точки зрения миссионеров индейцы были «ленивыми, прожорливыми, неверующими, вероломными, жестокими и безнравственными». По их мнению, настоящим христианином среди микмаков был только старый вождь Мемберту, который «проявлял самое большое рвение» и у которого «была самая сильная вера» [5, р. 46].

Иезуиты радикально изменили подход к обращению индейцев в христианство. Если французские колониальные власти использовали религию прежде всего в качестве инструмента своей политики (с целью установления торговых контактов, заключения военных союзов, распространения французского влияния и т.п.), то для миссионеров было важным именно «спасение душ язычников» [4]. Не случайно в дальнейшем в Акадии и в других французских колониях в Северной Америке имели место серьезные конфликты между светскими властями и миссионерами-иезуитами по вопросу об отношении к индейцам [см.: 1].

Что же касается индейцев Атлантического региона, то они надолго стали союзниками французов (хотя эпизодически и поддерживали коммерческие контакты с англичанами). Безусловно, это было связано с тем, что немногочисленные французские поселенцы не претендовали на индейские земли, не рассматривали аборигенов как помеху, а наоборот воспринимали их как важных участников колониационного процесса (поставщиков пушнины, военных союзников, «объектов» миссионерской деятельности и т.п.). Даже после того как по условиям Утрехтского мира (1713) Акадия была уступлена англичанам, абенаки продолжали сохранять верность французам и принимать у себя католических миссионеров. Ситуация изменится лишь в середине XVIII в., когда Атлантический регион окончательно перейдет под господство Великобритании.

Библиографический список

1. Акимов Ю.Г. Очерки ранней истории Канады. – СПб., 1999.
2. Акимов Ю.Г. Первая попытка основания португальской колонии в Северной Америке // Латинская Америка. – 2012. – № 8. – С. 66–76.
3. Акимов Ю.Г. У истоков франко-канадской литературы (первые литературные произведения Новой Франции, XVI – начало XVIII в.) // Канадский ежегодник. Вып. 10. – М., 2006. – С. 191–218.

4. Федин А.В. «Дорогами, полными крестов...»: иезуитское миссионерское мученичество в XVII в // Диалог со временем. – 2012. – Вып. 40. – С. 173–201.
5. Biard P. Pierre Biard : Textes choisis et présentés par L. Pelletier. – Montréal; Paris, 1962.
6. Clarck A.H. Acadia: The Geography of Early Nova Scotia to 1760. – Madison; London.
7. Lescarbot M. La conversion des sauvages qui ont été baptisés en la Nouvelle France, cette année 1610. – Paris, 1610.
8. Speck F. Culture Problems in Northeastern North America // Proceedings of the American Philocophical Society. – 1926. – Vol. 65. – P. 273–311.
9. The Jesuit Relations and Allied Documents / Ed. by R.G. Thwaites: 73 vols. – Cleveland, 1896–1903. Vol. 1.
10. The Jesuit Relations and Allied Documents / Ed. by R.G. Thwaites: 73 vols. – Cleveland, 1896–1903. Vol. 3.

А.А. Асфандиярова

Кубанский институт информзащиты

*Влияние политики на демографические процессы
Российской империи первой половины XIX в.*

Самодержавие в первой половине XIX в. в Российской империи являлось силой, которое оказывало влияние на все стороны общественной жизни. Это касалось и вопросов демографии и в целом, урбанизационных процессов, и участия в них жителей империи. При этом для исследователей дискуссионными остаются вопросы определения понятий «город» и «городские жители», поскольку подсчет количества жителей империи производился применительно к городу и городским жителям. Содержательное наполнение данных понятий являются принципиальными для понимания демографических процессов в Российской империи. Наиболее корректным будет определение города, данное Б.Н. Мироновым. Он считает, что городами являются те поселения, которые считали таковыми современники и сами их жители [4, с. 315].

Юридически городами в Российской империи в первой половине XIX в. назывались населенные пункты, официально признанные в качестве такового государством. Жалованная грамота городам 1785 года четко сформулировала юридические права «городских обывателей» и определила формальные критерии города – получение от императора собственной жалованной грамоты, в соответствии с которой создавалось самоуправляющееся городское общество с правами юридического лица, а также утвержденные монархом герб и план города.

Большую сложность при оценке урбанизационных процессов в указанный период времени представляет количественный подсчет городского

населения. Согласно исследованиям ряда исследователей – Б.Н. Миронова, А.Р. Ивонина количество городских жителей с 1740 г. до 1860 г. медленно уменьшалось. Здесь необходимо иметь в виду следующие обстоятельства. Во-первых, данные статистики и ревизий не осуществляли строгого разделения городских и сельских жителей и, во-вторых, города меняли условия своей жизнедеятельности и свои границы.

В целом это не дает оснований для отрицания демографических процессов в империи. Власть на законодательном уровне предоставляла возможности для переселения в города. Основными горожанами были купцы, мещане и торгующие крестьяне. Они были «потенциальными претендентами» на роль горожанина, в зависимости от возможности, предоставленной им законодателем. Правительственная политика в отношении городских предпринимательских сословий была организована на началах корпоративности. Даже в рамках одного сословия существовало деление на три гильдии, которые обладали разным объемом прав и обязанностей. Термин «гильдия» в России первой половины XIX в. означал установленное государством имущественно-правовое положение купеческого сословия. Закон обеспечивал каждой гильдии определенные права и налагал ряд ограничений на их торгово-промышленную деятельность. В купечество можно было записываться в любое время года. Купцы 2-й и 3-й гильдии могли переходить в высшие гильдии. Декларировалось, что члены всех трех гильдий могли беспрепятственно переходить из одного города в другой [6].

Государство ограничивало юридическую свободу предпринимательских слоев. Несмотря на декларируемую свободу перемещения, переход купцов в другие города и их передвижение по территории страны были затруднительными, что ограничивало их хозяйственную деятельность. В случае отлучки на расстояние свыше 30 верст нужно было запастись паспортом, для чего рассчитаться ко времени отъезда с податями и повинностями, с частными долгами, найти двух поручителей за предстоящие непредвиденные платежи, получить разрешение от своего общества. Разрешение на выезд должны были брать даже представители купеческой верхушки, члены магистратов и дум. Создавалось противоречие между торговыми правами купцов 1-й и 2-й гильдии на торговлю по всем городам Российской империи и их связанностью паспортной системой.

Купцы должны были иметь либо плакатные, либо печатные паспорта [7]. Печатные паспорта были более «привилегированными», по сравнению с плакатными, получали их купцы – владельцы каких-либо «домашних обзаведений». В 1830 г. появились правила относительно хранения и выдачи купеческих и мещанских паспортов [8] и порядка записи в книги паспортов и билетов, выдаваемых купцам магистратами и ратушами [9]. Эти правила в какой-то мере облегчили предпринимателям ведение торговой деятельности, процедура выдачи паспортов купцам упростилась. Для занятий торговой деятельностью за границей предпринимателей обязали приобретать заграничные паспорта. «Дополнительными правилами на выдачу заграничных

паспортов» купцы и «лица торгового состояния» освобождались от пошрины, в отличие от лиц, которые не были записаны в гильдии [8].

Мещанство – сословие в дореволюционной России, включавшее различные категории жителей. В ходе губернской реформы 1775 г. к ним были отнесены посадские люди с капиталом менее 500 рублей. В Жалованной грамоте городам 1785 г. все мелкие ремесленники и торговцы, не желавшие записываться в купеческие гильдии или цеха, были «поименованы» мещанами и, в отличие от гильдейцев, были обязаны уплачивать подушную подать, которая составляла 8 рублей в год, внутренние городские сборы, отбывать рекрутскую повинность [8]. Мещанство, по Жалованной Грамоте городам 1785 г., получило право корпоративного объединения, в частности, элементы сословного самоуправления [3, с. 67]. Они могли быть избранными во все выборные городские должности [1, с. 415]. Это мера способствовала поднятию престижа, стимулировала их интерес к общественной жизни города.

Мещане каждого города, посада, местечка образовывали особое мещанское общество, которым управлял староста и его помощник [8]. Звание мещанина было наследным и потомственным [10]. Для записи в мещанство необходимо было иметь в городе недвижимую собственность, заниматься торговлей или ремеслом, нести податные обязанности, и исполнять городские общественные службы. При соблюдении этих условий записаться мог каждый желающий. Принадлежность к сословию оформлялась записью в городской обывательской книге.

В свою очередь, лишиться мещанского статуса мог только суд и мещанское общество. Выйти из мещанства горожанин мог и по собственному желанию, с согласия общества. Мещане, по указу Сената о порядке взыскивания податей от 21 августа 1822 г., получили право переходить в состояние крестьян за неимением другого промысла. Этого права были лишены те из них, которые «не только сами, но и отцы их никогда в земледелии не занимались» [10]. При обратном же переходе из крестьянского состояния «соискатели» должны были иметь формальное согласие городского или посадского общества на то, что они принимают к себе нового мещанина, и разрешение «на выход» от общества крестьян. Переходящие в иное сословие должны были платить все подати по обоим состояниям до новой ревизии.

По манифесту от 14 ноября 1824 г. мещане были разделены на две категории: «торгующие мещане» и «посадские». Эти две категории различались между собой объемом прав и обязанностей. Кроме того, это мера была принята для того, чтобы со стороны «охранять пользу купечества».

Крестьяне не спешили записываться в другие городские сословия, так как размер подушного сбора, который платили горожане, был вдвое выше, чем у крестьян [5, с. 27]. При этом их дети, родившиеся в городе, получали городскую прописку, но продолжали числиться крестьянами и не могли входить в состав городского общества [12].

Крестьяне, занимавшиеся торговлей и промыслами, освобождались от подушной подати, но несли городскую повинность. Она определялась «особым

узаконением», а там где узаконения не было, составляла 10 -процентный сбор с цены свидетельства [13]. В дополнение к данному указу, 20 февраля 1825 г. последовал циркуляр Министерства финансов № 2343 о том, что ни одно торговое заведение не может существовать без билетов, «исключая лавки, дозволенные содержать посадским и крестьянам (5, 6 родов)» [14].

В 1835 г. на крестьян, торговавших по свидетельствам третьего класса, было распространено право заграничной азиатской торговли [15, с. 102]. Крестьянам предоставлялось право торговать в розницу в городе и уезде не только своей губернии, но и посторонней. На такую деятельность выдавалось соответствующее свидетельство. Крестьяне могли свободно закупать и производить в уездах и городах «припасы всякого рода», продукцию сельского хозяйства и продавать их на торгах и рынках из возов, судов и лодок, а на ярмарках иметь для этого временные лавки [2, с. 76]. Таким образом, государство всемерно поощряло крестьянское предпринимательство. Несмотря на повышение нормы вноса в казну, крестьяне воспользовались предоставленным им правом заниматься постоянной торговлей в городах. Торговые крестьяне начали играть более заметную роль в неперiodической торговле, а к концу 50-х годов XIX в. стали успешно конкурировать с гильдейским купечеством, постепенно концентрируя торговлю в своих руках.

Итак, правительственная политика относительно демографических процессов горожан была организована на началах сословного принципа. Объем предоставляемых прав зависел от интересов власти и от занятий горожанина. Нетрудно заметить при этом противоречивость мер власти.

Библиографический список

1. Большая советская энциклопедия. Т. 9. – М., 1987.
2. Иванов Л.М. О сословно-классовой структуре городов капиталистической России. // Проблемы социально-экономической истории России. – М., 1971.
3. Колоколов Е.Ф. Указатель законов для купечества. – М., 1847.
4. Миронов Б.Н. Русский город в 1740-1860-е годы: демографическое, социальное и экономическое развитие. – Л., 1990. – С. 27–31; Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи. Т.1. – С. 315.
5. Прокутина Л.В. Источники формирования тобольского мещанства в конце XVIII-первой трети XIX в. // Тобольский исторический сборник. – Тобольск, 1994. – Ч. 2.
6. Полное собрание законов Российской империи (ПСЗ РИ) ПСЗ РИ. Собр. 1. Т. XXII. № 16188.
7. ПСЗ РИ. Собр. 1. Т. XXVII. № 20595.
8. ПСЗ РИ. Собр. 2. Т. V. № 3774.
9. ПСЗ РИ. Собр. 2. Т. VI. № 4210. ПСЗ РИ. Собр. 2. Т. XIX. № 17899.
10. Центральный государственный архив Республики Башкортостан (ЦГИА РБ) ЦГИА РБ. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 444. Л. 2 об.

11. ЦГИА РБ. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 444. Л. 2 об.
12. ПСЗ РИ. Собр. 1. Т. XXXIX. № 30115.
13. ПСЗ РИ. Собр. 2. Т. X. № 8391.
14. ПСЗ РИ. Собр. 1. Т. XXXIII. № 25853.
15. Российские законы о торговле и промышленности. Руководство для торговых сословий / сост. А. Леонгардом. – СПб., 1855.

В.В. Гурский
МБОУ Лицей № 120 (г. Челябинск)

Откуда есть пошла «Великая Тартария»?

Ревизия истории стала своего рода визитной карточкой состояния российского гуманитарного знания на рубеже XX–XXI веков. Сама по себе идея о том, что «все было не так, а нас обманывали» невероятно привлекательна, а в каких-то случаях, возможно, и оправдана. И здесь сразу же вспоминаются работы Л.Н. Гумилева, в которых средневековая история истолковывается в евразийском дискурсе. Между прочим, абсолютно научно. Здесь получилось по Ф.М. Достоевскому: «Вот в том-то и вина его, что он первый заговорил; ибо... тем самым дал возможность всякой сволочи тоже заговорить и, так сказать, даже законно»[1, с. 235]. «Выяснилось», что в исторической науке нет ничего аксиоматического, нет ничего положительно установленного. Явились Фоменко с Носовским, явились Мулдашев и Чернобров, явились бесчисленные «Тайны мира» на телевидении. И вот начинает распространяться теория о так называемой Великой Тартарии. На этой теории мы решили остановиться, так как она представляет значительную социальную опасность: паразитирует на патриотических чувствах, ностальгии по имперскому величию и военной славе.

Великая Тартария понимается в лжетеории как гипотетическое славянское государство, располагавшееся на территории Поволжья, Урала, Сибири, Средней Азии, Монголии и Дальнего Востока. Она якобы существует с самых древнейших времен, не рассматриваемых академической наукой в качестве доступных изучению чисто гуманитарными методами: исходное событие истории Великой Тартарии произошло в 5508 г. до н. э. – это некое «сотворение мира в звездном храме». Под «сотворением мира» понимается подписание мирного договора с Китаем (sic!). Погибла Тартария в близкое нам время: в «официальной» истории эти события известны как восстание Пугачева и Наполеоновские войны [см. 2].

Государственной религией Великой Тартарии была «исконная» ведическая религия, таким образом, утверждается, что данное государство являлось наиболее аутентичным хранителем древнейших славянских традиций.

Историческая Россия Рюриковичей и Романовых рассматривается авторами лжетеории в качестве искусственного милитаристского государства,

созданного правителями стран Запада специально для войны против Великой Тартарии. Да, патриотично...

С исторической точки зрения, необходимо указать, что данная теория разработана людьми, не имеющими высшего гуманитарного образования, и продвигается в основном на частных нерецензируемых интернет-сайтах (что интересно, располагающихся на доменах info, net, и com, регистраторы которых – западные частные компании). Она основывается на немногочисленных полностью иностранных документах (особенно географических картах), имеющих общепризнанную иную интерпретацию, но не подтверждается никакими археологическими раскопками и русскоязычными документами. Тем временем, как реальная реконструкция славянского язычества задача – крайне сложная и неблагодарная. Как высказался А.А. Панченко: «У нас не так уж много методов для определения древности тех или иных явлений массовой (особенно – устной) культуры. «Архаизм» многих культурных форм, исследовавшихся отечественными этнологами и фольклористами, – это научная иллюзия. То, что считалось «наследием язычества», нередко оказывалось сравнительно поздним явлением, возникшим в контексте христианской культуры» [3, с. 75]. Широко известен тот факт, что в источниках (русско-византийские договоры, летописный рассказ о первой религиозной реформе князя Владимира и «Слово о полку Игореве») перечни славянских богов существенно не совпадают. И это не говоря о том, что никаких свидетельств существования институционального славянского язычества во времена, рассматриваемые как поздний этап существования Великой Тартарии (XVIII век), нет.

Лжетеория «Великой Тартарии» содержит ряд положений, принципиально не выдерживающих никакой научной критики, а именно: уничтожение группами заговорщиков абсолютно всех документов о той или иной эпохе, применение ядерного оружия в ходе Наполеоновских войн, существование в 6 тысячелетии до н. э. современных языковых семей, а также организованных (примерно позднефеодального типа) государств с многомиллионным населением и регулярными армиями [см. 2] А Великая Тартария, согласно серьезному письменному источнику, оказывается «огромной страной в северной части Азии, граничащей с Сибирью на севере и западе: её называют Великой Тартарией. Тартары, живущие южнее Московии и Сибири на северо-западе от Каспийского моря, называются Астраханскими, Черкасскими и Дагестанскими; Калмыкские Тартары занимают территорию между Сибирью и Каспийским морем; Узбекские Тартары и Монголы обитают севернее Персии и Индии и, наконец, Тибетские живут на северо-западе Китая» [7, с. 887]. То есть Великая Тартария оказывается просто условным географическим районом без признаков государственности.

С политической точки зрения, лжетеория целенаправленно работает на раздробление патриотически настроенных социальных общностей по враждующим фракциям. В рамках лжетеории традиционные религии России объявляются отрицательными историческими феноменами; демонтируется

понимание многовекового процесса складывания отечественной духовной и художественной культуры. Исторические деятели – герои России объявляются либо недостоверно существовавшими (Дмитрий Донской, Ермак), либо сыгравшими сугубо негативную роль (императоры Дома Романовых, А.В. Суворов, герои 1812 года). На их место ставятся фантомные персонажи вроде отождествленного с князем Ярославом Всеволодовичем хана Батыя, либо сомнительные личности вроде Пугачева [см. 2].

И уже чисто по-человечески обидно, что сторонники «Великой Тартарии» встречаются среди возрождающегося казачества. По социально-философской сути проект «Великая Тартария» не имеет ничего общего с мировоззрением казачества эпохи его расцвета в XIX – начале XX вв. Он сходен с коммунистическим проектом, так как отрицает реальные традиционные ценности российского народа, подменяя их внешне привлекательными мифологическими конструктами. С другой стороны, он имеет все признаки постмодернистского симулякра и таким образом органично вписывается в постлиберальную культуру современного Запада. По мнению П.Б. Уварова, «общество, состоящее из перманентно дезориентированных индивидуумов... – идеальный рынок для информационного маркетинга» [6, с. 176].

Может возникнуть вопрос, с какой целью разбирать весь этот, с позволения сказать, материал. Но сама возможность его существования и распространения обуславливается некоторыми недочетами образовательной системы. Школа в недостаточной степени формирует у выпускников источниковедческие компетенции, не создает культуру работы с письменным источником.

В Проекте историко-культурного стандарта сказано: «стимулировать учащихся к получению исторических знаний из других источников, а учитель – способствовать овладению учениками исследовательскими приемами, развитию их критического мышления, обучая анализу текстов, способам поиска и отбора информации, сопоставлению разных точек зрения, различению фактов и их интерпретаций»[4].

Рассматриваемая нами тема подпадает под два пункта из перечня трудных вопросов для изучения: 1) образование Древнерусского государства и роль варягов в этом процессе и 2) существование древнерусской народности и восприятие наследия Древней Руси как общего фундамента истории России, Украины и Беларуси [см. 4].

Отсюда вытекает необходимость в образовательных технологиях, обеспечивающих формирование у обучающихся устойчивых навыков источниковедческой работы. В.М. Лизинский формулирует образовательную технологию историко-археологической школы, в которой «ученики проводят широкую фронтальную исследовательскую работу с текстами, предметами старины, изучают прошлое своей семьи..., находят и систематизируют предметы старины, проводят под руководством научных руководителей археологические раскопки» [5, с. 647]. Элементы такой работы нам представляются осуществимыми даже вне рамок профильного класса

(профильной школы) путем создания предусматриваемых ФГОСами объединений внеурочной деятельности.

Таким образом, вовлечение учащихся в проектную, исследовательскую деятельность создаст подлинные условия для формирования гражданской идентичности. В любом случае главным путем преодоления антинаучных теорий вроде «Великой Тартарии» видится не административный, а просветительский.

Библиографический список

1. Достоевский Ф.М. Бесы. – М., 2015.
2. Любимова Е. Гибель Тартарии. – Режим доступа: [http://ru-an.info/Гибель Тартарии](http://ru-an.info/ГибельТартарии).
3. Панченко А.А. Современные тенденции в антропологических исследованиях // Антропологический форум. – 2004. – № 1.
4. Проект историко-культурного стандарта / Официальный материал Российского Военно-исторического общества. – Режим доступа: <http://histrf.ru/ru/biblioteka/book/istoriko-kul-turnyi-standart>.
5. Селевко Г.К. Энциклопедия образовательных технологий. – М., 2006. – Т. 2.
6. Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. – М., 2005.
7. Encyclopaedia Britannica, Vol. III. – Edinburgh, 1773.

К.О. Димони

Вологодский государственный университет

Развитие и воплощение в жизнь идеи строительства дороги к Ухтинским нефтяным месторождениям в контексте модернизации и парадигмы премодерна

Вторая половина XIX – начало XX в. – особо важный период в истории Российской империи. В середине XIX в., после Парижского мирного договора 1856 г., был определен вектор становления страны на рельсы ускоренного промышленного развития и неизбежного, вместе с этим, изменения парадигмы жизни с протомодерновой на модерновую, что было необходимо для успешного геополитического противостояния с прошедшими модернизацию странами Европы, одержавшими над Россией победу в Крымской войне. Весь дальнейший период, вплоть до 1917 г., мы можем наблюдать постепенную, медленную модернизацию всех аспектов жизни Российской империи – не только в промышленности, но и в социальных отношениях, в медленных, но очевидных, изменениях быта и уклада жизни и хозяйства населения России.

Модернизация России осложнялась огромными размерами территории Российской империи и их малодоступность для повсеместной модернизации.

Необходимо также учесть, что большинство населения, вплоть до революций 1917 года занималось преимущественно сельским хозяйством и продолжало жить в парадигме преמודерна, обладая традиционным сознанием, отрабатывая натуральные повинности в пользу государства (в рамках модернизации постепенно и фрагментарно заменяющего натуральные повинности денежными).

Итак, в истории России вторая половина XIX-начало XX в. ознаменовались быстрым развитием промышленности, а, вместе с ним, и острой необходимостью в новых источниках энергии. Этим новым и крайне перспективным источником энергии стала нефть. Кроме активно разрабатываемых со второй трети XIX в. бакинских нефтяных месторождений, на территории России существовали большие обнаруженные в начале XVIII в. купцом Г.Черепановым нефтяные месторождения на Севере, в районе р. Ухты [3, с. 61].

В начале XX в. вопрос о разработке месторождений северной нефти стал особенно сильно интересовать как местные органы власти Вологодской губернии, так и правительство страны. В 1906 г. к Ухтинским нефтяным месторождениям была организована экспедиция инженера В.Я. Белобородова [1, с. 64]. Он указывал, что нефтяная площадь составляет 353 тыс. десятин, в том числе, в Вологодской губернии – 167 тыс. десятин [4, с. 32]. Нефтяные месторождения были расположены на территории Вологодской губернии по рекам Лыя-Июль и Вежа-Вожь с притоками. Проведенный химический анализ нефти показал, что она тождественна лучшим сортам Бакинской нефти. Во многих местах Ухтинского месторождения нефть пробивалась наружу, а при бурении – била фонтаном. В 1906 г. было выдано 28 разрешительных свидетельств на разведку, а в 1907 г. – 100 разрешительных свидетельств. Министерство торговли и промышленности готово было дать ассигнования на бурение, но в итоге отказалось от этого из-за отсутствия путей сообщения к приискам [4, с. 23]. По мнению инженера Белобородова, «по своему географическому положению Ухта находится в более лучших условиях, чем Баку, но, представляя из себя пока совершенно заброшенный край, не имеет совершенно никаких путей сообщения, с улучшением же которых Ухтинская нефть будет успешно конкурировать с Бакинской по всей северной России, вплоть до Москвы» [1, с. 4]. Земли вокруг месторождений Ухты были покрыты лесами, по которым протекало множество ручьёв и мелких речек. Имелись моховые болота. Земли, в большинстве своём, принадлежали казне. Ближайшим и наиболее удобным путём к реке Ухте из населённых мест (с более-менее развитой промышленностью, торговлей и инфраструктурой) являлись реки Вычегда и Вымь. Конечным пунктом железных дорог на р. Вычегде была железнодорожная станция Котлас. По реке Вычегде имелся ряд пристаней, однако, все они отстояли от Котласа на несколько сотен вёрст (например, от пристани Усть-Кулома – на 650 вёрст) [4, с. 34]. Именно поэтому Вологодское Губернское Собрание важнейшим аспектом развития нефтяных

промыслов считало вопрос создания дороги к столь желанным нефтяным месторождениям.

Вопрос о постройке этой дороги обсуждался 27 марта 1906 г. на совещании в Вологодском Управлении Земледелия и Государственных Имуществ. В заседании, кроме Вологодских должностных лиц, принимали участие влиятельные особы из Петербурга: Вице-Инспектор Корпуса Лесничих О.В. Маркграф и представитель группы предпринимателей инженер В.Я. Белобородов, а также представитель московских предпринимателей В.Я. Иогихесс. На заседании были и представители вологодского купечества – братья И.А. и С.А. Волковы [4, с. 22]. По окончании совещания было вынесено заключение о необходимости и неотложности строительства колёсной (грунтовой) дороги к Ухтинскому району нефти. Однако в вопросе о точном месте проложения дороги возникла серьёзная проблема – первоначально участники заседания предполагали провести дорогу до реки Вымь и далее перевозить нефть с места промысла по водам реки. Однако же, после проведения геологических изысканий и исследований на местности, были сделаны выводы о фактической непригодности реки для судоходства. Как решило совещание, дорогу следует провести к устью р. Выми, впадающей в р. Вычегду, судоходную большую часть навигационного периода.

Совещание высказалось за дорогу промышленного типа, подъемы и мосты которой должны быть рассчитаны на груз в 150 и более пудов. Что касалось стоимости строительства дороги, то она была определена в 1000 рублей за версту. Важным вопросом являлось определение источников финансирования строительства дороги. Сначала высказывалась мысль о местном значении дороги, следовательно, она должна была строиться земством. Но присутствующие на совещании представители земства высказались однозначно «против», сославшись на недостаточность дорожного капитала на счетах Яренского и Усть-Сысольского уездов. Земства брались оказать содействие лишь трудом крестьян, дорожной техникой и составлением проектов. Затем был поставлен вопрос об участии предпринимателей в устройстве пути. Их представители заявили, что они могут принять на себя лишь уплату сбора за провоз по новой дороге грузов (по 10 копеек с пуда). О привлечении же частных капиталов на строительство предприниматели ответили отказом. Таким образом, совещание остановилось на мысли, что строительство дороги может быть произведено только на средства казны, так как дорога необходима была для развития промыслов, что являлось государственным интересом. Участники совещания подчеркнули: «Промыслы извлекают из земли на пользу государства ... лежащие ныне там богатства. Промыслы дадут заработать массе населения ... Промыслы дадут возможность образованию новых посёлков» [4, с. 24–25].

Было так же высказано предположение, что Главное Управление Земледелия, вероятно, не откажется бесплатно отпустить на постройку инфраструктуры лес, срубленный при возведении дороги, что во многом сократит её стоимость.

В результате совещания, было решено строить дорогу шириной 50 саженой силою земских крестьян в порядке отправления натуральной повинности. Средства, которые в таком объеме могли иметься лишь у казны, для постройки данной дороги запросили у Министерства торговли и промышленности (запрос составлял сумму в 200 тыс. рублей), обосновывая это тем, что деньги скоро вернутся в казну в связи с попудным сбором за провоз грузов по дороге. К тому же, Министерство финансов просили, по возможности, помочь материально для улучшения путей сообщения в Печерском крае, инфраструктура в котором была явно недостаточна для промышленного и торгового развития региона.

В Санкт-Петербурге по этому вопросу в 1907 г. состоялось особое межведомственное совещание, в котором принимал участие Председатель Вологодской Губернской Управы. В результате совещания было решено для начала выяснить возможность промышленной эксплуатации месторождений и примерное количество нефти, для чего были необходимы «глубокие бурения», как минимум, пяти скважин с помощью буровых машин на паровом двигателе. Транспортировать машины до места бурения, с учетом по факту отсутствующей инфраструктуры, было задачей отнюдь не тривиальной. Для этого были нанята группа предпринимателей-энтузиастов во главе с Ю.А. Вороновым, которые брали все риски и тягости данного дела на свои плечи в обмен на возможную в будущем прибыль. Первые паровые машины решено было привезти на место бурения при помощи водных путей сообщения, что значительно упростило задачу.

Что же до денежных средств на строительство дороги, то выделить их межведомственное совещание до полного исследования залежей нефти отказалось, разрешив, впрочем, безвозмездно использовать лес для строительства дороги и сооружений. В ходе совещания также было определено направление дороги – юго-западное, к устью реки Вымь, отметив, что в случае благополучных результатов бурения, дорога может потребоваться – и весьма быстро, «дабы не отозвалось промедление неблагоприятно на промыслах, не лишало население нашей губернии заработков и не вызывало неудовольствия, ропота и жалоб» [4, с. 24–27].

Строительство дороги началось в 1909 г., когда Министерство путей сообщения выделило 50 тыс. рублей на изыскания для прокладки дороги. Дорогу предполагалось строить от деревни Половники до Ухтинского района. Вологодское губернское земство взяло на себя разработку проекта и выделение земских средств на строительство. В 1909-1910 гг. была размечена трасса, прорублена просека, построены избы для промежуточных станций. Однако из-за нехватки средств работы постепенно прекратились [2, с. 184].

Таким образом, отсутствие дорожной инфраструктуры на рубеже XIX–XX вв. становилось одним из основных тормозящих развитие факторов. Эту проблему понимали как местные органы власти, так и государство. Они пытались найти способы решения проблемы, но финансовая сторона вопроса

тормозила эту важнейшую задачу, в результате, препятствуя процессу модернизации.

Библиографический список

1. Белобородов В. «Ухтинская нефть» в Печорском крае Архангельско-Вологодского Горного округа. – СПб., 1907.
2. Большая нефть Тимано-Печоры / Н.Н. Герасимов и др. Редактор-составитель Н. В. Мельникова. – Сыктывкар, 2009.
3. Жеребцов И.Л., Савельева Э.А., Сметанин А.Ф. История республики Коми. – Сыктывкар, 1996.
4. Журнал чрезвычайного Вологодского Губернского Земского Собрания 29 мая 1907 года. Доклады Губернской Земской Управы и приложения к ним. – Вологда, 1907.

Л.С. Евдокимова

Челябинский институт переподготовки и повышения квалификации работников образования

Ценности христианской демократии» Н.Нойхауза как опыт презентации христианско-демократической традиции в России

В октябре 2005 г. российской общественности была представлена переведенная с немецкого языка работа Норберта Нойхауза «Ценности христианской демократии». Она стала очередным этапом знакомства отечественной публики с христианско-демократической традицией в оригинальном изложении.

В советское время возможность знакомиться с христианско-демократическими работами, документами христианско-демократических объединений была ограничена. Они не переводились на русский язык. Поэтому читать такие источники информации могли только владеющие иностранными языками специалисты по зарубежной истории, обществоведы, дипломаты. Через их публикации заинтересованный читатель мог получить представление об оценках, даваемых христианско-демократической идеологии, христианско-демократическим партиям и лидерам советской марксистской наукой. Советские авторы предпринимали критический анализ христианской демократии, так как она занимала ведущие позиции в ряде европейских «буржуазных» стран, связывалась с монополистическими кругами, империализмом [4]. Официальная пропаганда тиражировала образ христианского демократа как врага, особенно на примере западногерманских партий Христианско-демократический союз и Христианско-социальный союз, обвиняя их в расколе Германии.

Попытки популяризации христианско-демократических идей в России относятся к концу 80-х – началу 90-х гг. XX в. В это время при поддержке

международных христианско-демократических организаций складывались российские христианско-демократические объединения и группы. В поисках идеологических ориентиров они обращались к трудам западных христианских демократов, переводили их на русский язык. Партийные газеты христианских демократов публиковали статьи, отрывки, рефераты работ более опытных зарубежных христианско-демократических коллег, высказывающих принципиальные идеи христианско-демократического движения [2, 3, 13].

Предпринимались и переводы более крупных произведений. Под редакцией председателя Российского христианско-демократического союза был издан перевод с французского языка работы одного из крупнейших специалистов по истории христианской демократии Роберто Папини «Интернационал христианской демократии» [9]. В то же время на русском языке появилась работа Рафаэля Кальдеры, президента Венесуэлы 1969–1974 гг. и президента Христианско-демократического интернационала в 1961–1967 гг. [5].

Новизна христианско-демократического движения в российском обществе, отсутствие христианско-демократического опыта заставили отечественных ученых переводить и изучать работы западных участников христианско-демократического движения. Институтом научной информации по общественным наукам РАН были отреферированы статьи Ф. Хорнера, П. Летамендиа, У. Мартенса, Х. Ван Рампая, П. Дабэна, А. Остландера, П. Букмана, Х. Портелли, посвященные современным проблемам христианской демократии, ее идеологическим принципам, происхождению и перспективам [10].

Идеологический плюрализм, провозглашенный в постсоветском обществе, а также политическое экспериментирование с внедрением в отечественную практику различных идеологических систем, зарекомендовавших себя в зарубежном политическом процессе, вызывали потребность в авторитетных источниках информации, способных заполнить идейный вакуум. Поэтому прежние узкоспециализированные советские «интерпретации» христианской демократии не подходили для использования в качестве «идейного знамени», краткого пособия по политическому просвещению. Источники, непосредственно связанные с мировым христианско-демократическим движением, оказались востребованными временем, политической конъюнктурой. Международное христианско-демократическое движение обладало развитой идеологией и большим опытом общественно-политической деятельности. Распространением этих теоретических и практических традиций занимались международные христианско-демократические организации. Финансирование издательских проектов, переводов классиков христианской демократии стало одним из инструментов расширения сферы влияния.

Такое знакомство российского общества с мировой христианско-демократической мыслью являлось фрагментарным и бессистемным. Переведенные работы оказывались вырванными из конкретного общественно-

политического контекста, не отражали многообразия христианско-демократических проектов, реализованных в европейских и латиноамериканских странах.

Выход книги Н. Нойхауза «Ценности христианской демократии» состоялся в более позднее время, когда попытки реализовать российский христианско-демократический проект уже не предпринимались, но деятельность различных фондов, связанных с христианско-демократическими партиями и международными объединениями не завершилась, а приобрела новые формы. Создание позитивного образа и их самопрезентация в новой социокультурной среде приобрели особое значение для увеличения влияния и поиска партнеров.

Вопрос о принципиальной возможности российской версии христианской демократии является дискуссионным в отечественной историографии. Во-первых, нет единства мнений по поводу соотношения православного христианства и демократии, совместимости православного миропонимания и демократической формы политического устройства. Одни авторы отмечают, что традиционный православный образ власти связан с единоначалием, а отношение православных к демократии, как правило, отрицательное [12]. Другие подчеркивают существование либерального идейного течения православной мысли, настроенного демократически [6, с. 336, 343–347]. Во-вторых, неоднозначно решался вопрос о том, имеются ли корни у христианской демократии в России. А.А. Амплеева считала российскую христианскую демократию новым явлением, выросшим из советской действительности и не имеющим исторических корней [1, с. 164–165]. С.Д. Мезенцев, напротив, обнаруживал корни христианской демократии глубоко в отечественной истории, полагая, что христианской демократии созвучны идеи нестяжателей, стригольников, протестантов, раскольников, масонов [7, с. 369–372].

Необходимо учитывать, что православная традиция, как и идеи религиозных философов, развивавших в начале XX в. принципы христианской политики, христианской демократии и христианского социализма, в 90-е гг. оставались незнакомыми большинству православных, в том числе огромной массе новообращенных. Поэтому говорить о какой-то чувствительности к неортодоксальным трактовкам, использующим католическое и протестантское обоснование христианской демократии, не приходится. При этом идея о политическом представительстве верующих, о возможности заявить о своих интересах, нарушаемых десятилетиями, казалась заманчивой и перспективной в первой половине 90-х гг. XX в. В этом отношении христианская демократия предлагала четкую обоснованную стратегию и тактику.

Работа немецкого экономиста Н. Нойхауза была презентована и обсуждалась на высоком уровне – на заседании Комитета по связям с общественными объединениями и религиозными организациями Государственной Думы РФ. В обсуждении участвовали представители общественных и религиозных организаций, средств массовой информации, депутаты Государственной Думы [11]. Книга «Ценности христианской

демократии» стала своеобразной декларацией для российской общественности Н. Нойхауза в качестве нового генерального секретаря немецкого фонда «Помощь Церкви в беде» (KircheinNot). Эту должность Н. Нойхауз занял 1 июня 2005 г., поэтому выступление с программной работой, излагающей основные принципы христианской политики, явилось эффективным способом представиться новой аудитории как грамотный и опытный руководитель. Фонд «Помощь Церкви в беде» был основан в 1947 г. голландским священником Веренфридом ван Страатеном и назывался «Помощь священникам на Востоке» («Ostpriesterhilfe»). Он оказывал поддержку гонимым священнослужителям атеистических стран Центральной и Восточной Европы. В 1984 г. фонд приобрел статус международной общественной организации Римской католической церкви, стал напрямую подчиняться Ватикану. Проекты Фонда «Помощь Церкви в беде» нацелены на оказание помощи местным христианским церквям, находящимся в тяжелом положении, на защиту религиозной свободы [14].

В работе «Ценности христианской демократии» Н. Нойхауз проанализировал широкий круг вопросов общественно-политического развития с позиции христианского социального учения. Основой книги стали лекции, прочитанные им перед молодежной аудиторией. Богатый политический опыт Н. Нойхауза, который занимал в 1989–1999 гг. пост вице-мэра г. Трира по экономике, работал в международных организациях, экономическое образование, полученное в Университете Фридриха Вильгельма в Бонне и в Сорбонне позволили ему рассматривать практическое измерение христианских социальных идеалов, анализировать конкретные формы реализации христианско-демократических принципов в реальной управленческой на практике для создания благоприятных условий развития каждой личности [8].

Рассуждения Н. Нойхауза базируются на католическом персонализме, католический вариант христианской демократии представлен как монолитный, что не отражает действительной ситуации в христианско-демократическом движении, многообразном в теоретическом и практическом аспектах, обладающем яркой спецификой территориальных и национальных проявлений. Отсутствие единства – это серьезная проблема международного христианско-демократического движения, которое стремится сохранить минимум доктринального единообразия, позволяющего предпринимать совместные действия. Существование протестантского варианта христианско-демократического учения и попытки создания православного варианта еще больше усугубляют проблему многообразия и затрудняют поиск компромисса.

Православная оценка христианско-демократической программы Н. Нойхауза была дана заместителем председателя Отдела внешних церковных связей о. Всеволодом Чаплиным, который присутствовал на презентации книги. Он подчеркнул целостность мировоззрения автора, актуальность поднимаемых им вопросов, но обратил внимание на принципиальные расхождения католического и православного понимания социальных проблем. В частности, о. Всеволод отметил, что католическая традиция ориентирована на личное

призвание и индивидуальное развитие каждого человека, а православная – на коллективное самосознание людей, соборную организацию, имеющую одну общую миссию. Объединяющим моментом о. Всеволод назвал убеждение в необходимости нравственного наполнения экономики, ограничении рыночных механизмов моральной ответственностью. А идею политической и экономической конкуренции, положительно оцененную Н. Нойхаузом, о. Всеволод определил как чуждую православию, где сильна идея совместного труда для общего блага [11].

Н. Нойхауз в книге «Ценности христианской демократии» показал большой потенциал христианской политики и ее применимость для решения проблем в самых разных сферах общественной жизни. В его работе освещены основные принципы христианского устройства современного общества. Н. Нойхауз предлагал учитывать принципы христианского социального учения в любой жизненной ситуации, чтобы успешно отвечать на исторические вызовы своей эпохи. Он утверждал, что «христианское социальное учение есть собрание принципов, которые опробированы в истории и призваны стать основой справедливой и свободной жизни в государстве и обществе» [8, с. 20]. Н. Нойхауз рассматривал христианское социальное учение как непосредственное руководство к организации жизни социума, которое компенсирует отсутствие конкретных предписаний христианского откровения. Потребность в таком руководстве возникла не только у католиков, но и у протестантов, формирующих социальную этику, и у православных, которым Н. Нойхауз приписывал богатое богословие и богатую традицию, но относил начало развития православного учения об обществе к посткоммунистической эпохе и принятию в августе 2000 г. «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви». Тезисно излагая ключевые положения христианско-демократической программы, основанные на христианском социальном учении, Н. Нойхауз использовал их для анализа таких актуальных проблем как глобализация, коррупция, конкуренция, терпимость и религиозная свобода. Он считал, что к христианской политике могут присоединиться не только христиане, но и неверующие, потому что она опирается на более чем тысячелетнюю философскую традицию, принципы которой реализовывались в практической жизни в течение столетий.

По мнению Н. Нойхауза, «в основе любого воззрения на общества, в основе каждой общественно-политической программы любой партии лежит ответ на вопрос: что есть человек?» [8, с. 4]. А ложное представление о человеке обязательно ведет к неверному развитию общества. Н. Нойхауз критиковал и индивидуалистическое либеральное понимание человека как автономного индивида, и коллективистское предпочтение социума перед индивидуумом. Поэтому Н. Нойхауз, базируясь на христианской антропологии, говорил о центральной роли человеческой личности, сущностные особенности которой и определяют способы организации совместной жизни. Человеческая личность рассматривалась в ее тройственной природе – индивидуальной природе, социальной природе и трансцендентной природе. Оптимальным представлялся

такой порядок, который удовлетворяет требованиям общего блага и способствует развитию личности, обеспечивает экономико-техническое, моральное, правовое, общественное и духовно-культурное развитие человека [8, с. 9]. Человек, по мнению Н. Нойхауза может раскрываться только в соответствующем окружении, он нуждается в общении и сотрудничестве с другими людьми. Особый акцент на свободном развитии каждой личности обуславливался пристальным вниманием к трансцендентному измерению человеческого существования. В этом аспекте Н. Нойхауз рассматривал каждого человека как божественное творение, наделенное своим уникальным призванием. Государство и общество должны способствовать исполнению призвания каждого члена общества, создавать условия для самореализации, проявления талантов и способностей. Выполнять такую миссию может только особым образом устроенное государство и организованное общество.

Н. Нойхауз подчеркнул, что «демократия является хотя и несовершенной, но тем не менее наилучшей из всех форм государства» [8, с. 13]. При этом, по его мнению, нельзя говорить о единственно правильной форме государства, так как конкретная форма государственного устройства зависит от исторического контекста, от воли и зрелости людей. Такие ценности как свобода, демократические методы, разделение властей, способность к компромиссу, уважение к праву, солидарность в основополагающих принципах, понимание общего блага укрепляют нравственную составляющую политики и препятствуют произволу. Н. Нойхауз рассматривал понятия общего блага, субсидиарности, солидарности, свободы, социальной рыночной экономики как неотъемлемые составляющие христианского устройства общества.

Немалую роль Н. Нойхауз отводил устройству экономического порядка. Экономика, по убеждению Н. Нойхауза, носит служебный характер, не является самоцелью, но обеспечивает основу человеческого существования, позволяет каждому прожить успешную жизнь и исполнить свое предназначение. Такой основой представлялась социальная рыночная экономика, ставшая основой «германского экономического чуда» 50-х гг. XX в., обеспечившая послевоенное восстановление Германии и ее последующее процветание. Социальную рыночную экономику Н. Нойхауз называл экономическим порядком свободного общества, где человек находится в центре внимания. Для него это была модель гармонии на базе свободы. Она соединяла либеральный опыт рыночной экономики и принципы христианского социального учения. Социальная рыночная экономика предполагала сильное государство, которое заботиться об общем благе, а также обеспечивает открытую и честную конкуренцию, осуществляет вмешательства, которые отвечают потребностям рынка. При этом социальная рыночная экономика ориентируется на принцип свободного развития и самоопределения личности. Она призвана обеспечить каждому участие в экономической жизни и справедливое распределение на основе социальной безопасности, то есть стабильности цен, солидарности и социального страхования [8, с. 113–125].

Таким образом, выступая перед российской общественностью, Н. Нойхауз обозначил свою приверженность христианской демократии в ее католическом варианте. Он обозначил практическую значимость этой системы идеалов на основе мирового опыта, ее преимущества. Книга Н. Нойхауза, генерального секретаря фонда «Помощь Церкви в беде», явилась авторским изложением основ христианско-демократической традиции, изложенных в тезисной и практикоориентированной форме, удобной для восприятия в качестве пособия по христианской политике. «Ценности христианской демократии» стали программным заявлением, адресованным российской общественности.

Библиографический список

1. Амплеева А.А. Российская христианская демократия // Политические партии и движения. Христианско-демократическое движение в Европе: реф. сб. – М., 1994.
2. Вестминстерская декларация // Вестник христианской демократии. – 1992. – №6,7.
3. Вильканович С. Заповеди демократии в христианском разумении // Вестник христианской демократии. – 1991. – № 10.
4. Евдокимова Л.С. Христианско-демократические организации в России: история формирования и деятельности (1989–2001 гг.): Дисс...канд. ист. наук. – Челябинск, 2010.
5. Кальдера Р. Специфика христианской демократии. – СПб., 1992.
6. Костюк К.Н. История социально-этической мысли в Русской православной церкви. – СПб., 2013.
7. Мезенцев С.Д. Международное христианско-демократическое движение. Теория и практика. – М., 2004.
8. Нойхауз Н. Ценности христианской демократии. – М., 2005.
9. Папини Р. Интернационал христианской демократии. – СПб., 1992.
10. Политические партии и движения: Христианско-демократическое движение в Европе: реф. сб. – М., 1994.
11. Презентация книги руководителя фонда «Помощь Церкви в беде» д-ра Нойхауза «Ценности христианской демократии» состоялась в Госдуме РФ // <http://www.gazetaprotestant.ru/2005/10/prezentaciya-knigi-rukovoditelya-fonda-pomoshh-cerkvi-v-bede-d-ra-nojxauza-cennosti-xristianskoj-demokratii-sostoyalas-v-gosdume-rf/>.
12. Романович Н.А. Формирование и воспроизводство образа власти в Российском обществе. – Воронеж, 2009. – С.69–73, 135–148.
13. Тиндеманс Л. Народная Партия Европы. Христианская демократия на Западе // Вестник христианской демократии. – 1992. – № 6.
14. Фонд «Помощь Церкви в беде» отмечает свое 60-летие // <http://www.patriarchia.ru/db/text/192361.html>.

В.В. Курков

Калужский государственный университет им. К.Э. Циолковского

Ненадежность марионеточных режимов в условиях традиционного афганского социума как препятствие на пути привнесённой насильственной модернизации: общность британского, советского и американского опыта

В Афганистане советские и американские войска, по сути, столкнулись с одним и тем же противником: исламский экстремизм, моджахеды, талибы – все эти понятия в истории афганских войн вполне логично укладываются в рамки одного поколения афганцев, уже прочно забывших, что такое мирная жизнь, и одного ряда военно-политических лидеров (полевых командиров), для которых партизанская война и террористическая деятельность, освященные знаменем джихада, фактически стали формой существования. При этом советская интервенция в Афганистане породила это потерянное военное поколение, американская помощь в 1980-е годы – вскормила, а современная интервенция США и НАТО – подарила ему новую силу.

Весьма символично, что в противостоянии с партизанскими отрядами моджахедов (талибов), советским и американским войскам в Афганистане нередко приходилось сражаться в одних и тех же местах. Например, штурмовать уникальный укрепленный район афганских партизан Тора-Бора, представляющий собой лабиринт тоннелей, уходящих на глубину, с множеством галерей, хранилищ, жилых помещений и укрытий, бункеров, складов вооружения и боеприпасов [14, 15]. Американский спецназовец Марк Оуэн, бывший участником операции по ликвидации Усамы бен Ладена, по поводу Тора-Бора признавал в своих мемуарах: «Комплекс пещер издавна служил надежным прибежищем для мятежников всех мастей, и ЦРУ вложило немало средств в его укрепление в 80-е годы, когда Советский Союз вел войну в Афганистане» [7, с. 134].

Обе сверхдержавы – СССР и США, несмотря на принципиальные различия, в своей афганской политике были едины как в опасном стремлении модернизировать глубоко традиционный социум Афганистана в своих целях и по собственным представлениям, так и в полной неспособности воспринять трагический опыт своего предшественника в горах Гиндукуша – Британской империи.

Афганские войны Великобритании, СССР и США являются классическим примером «асимметричных конфликтов». Данный термин был введен в научный оборот Эндрю Макком, опубликовавшим в 1975 г. статью «Почему великие державы проигрывают малые войны: политика асимметричного конфликта» [16]. Однако и до этого, вывод о том, что одной из причин поражения оккупантов является отсутствие поддержки со стороны местного населения, был вполне общепринятым. История британской, советской и американской политики в Афганистане это подтверждает.

Как отмечает Грегори Фейфер, «некоторые англичане впоследствии любили утверждать, дескать, Советы вторглись в Афганистан только потому, что никогда не читали рассказов Редьярда Киплинга о предательстве местных жителей и о страданиях англичан в Афганистане столетием раньше» [12, с. 15–16].

Любой захватчик, оккупировав Афганистан, не получал сколько-нибудь значительной поддержки со стороны местного населения и чувствовал себя как в осажденной крепости.

Афганистан по праву можно считать истинным воплощение восточного коварства. «Он не разочаровал меня, – писал в XIX веке об афганском эмире Абдуррахман-хане начальник штаба британских войск полковник Меткалф Макгрегор своему командующему, – Это как раз то, чего я ожидал – подлый и порочный как сердце афганца» [12, с. 179].

Много лет спустя, уже советский генерал Ермаков в этой же связи отмечал: «Я часто вспоминаю слова ныне покойного афганского генерал Абдула Кадыра. Как то он при очередном разборе ситуации, когда правительственная армия ДРА не выполнила поставленную задачу, он мне прямо заявил:

– Товарищ генерал Ермаков, здесь действуют законы и нравы Востока. Мы говорим одно, думаем другое а делаем третье. Поэтому верить нам или нет – решать вам» [3, с. 28].

«В Афганистане воюют все против всех, и все предают всех» – горько констатировал генерал А.Н. Майоров, ссылаясь на высказывания самих афганцев [5, с. 222].

В этой связи В. Ермаков подчеркивал, что в Афганистане «сегодняшние союзники, могли запросто превратиться в наших врагов и наоборот. Вот простой пример. С точки зрения цивилизованного европейца ситуация может показаться абсурдной. Врач, не зная законов и традиций ислама, зашел на женскую половину дома, чтобы осмотреть больную жену хозяина. Оскорбленный муж на следующий день берет в руки автомат и мстит за поруганную честь, в одночасье превратившись из мирного дехканина в сторонника оппозиции...» [3, с. 24].

Из-за отсутствия доверия к афганским союзникам советские военные порой оказывались в просто абсурдном положении. Например, не доверяя высшему военно-политическому руководству ДРА и НДПА, и опасаясь повторения уже имевших место утечек секретной информации о готовящихся боевых операциях из высших эшелонов «революционной» власти к моджахедам, советский Главный военный советник генерал А.М. Майоров приказал свои подчиненным разработать две оперативные карты – «одна реальная, другая – мистификация...». С фальшивой картой знакомили «афганских товарищей», советского посла, и даже представителей КГБ и ЦК КПСС [5, с. 49–51].

Об этой же ситуации вспоминает и генерал Ермаков: «существенной проблемой нашего взаимодействия с вооруженными силами ДРА была утечка информации, особенно это касалось подготовки и планирования боевых

операций. Как только нами разрабатывался план, на второй день о нем знали чуть ли не все полевые командиры бандформирований. Разумеется, планирование боевых операций было засекречено, но слив информации продолжался, и в этой связи командованием 40-й армии разрабатывалось два плана – один совместный для афганской армии, и второй, который мы готовили для утверждения министром обороны СССР ... и эти планы были совершенно разными ... Командование афганской армии получало от нас дозированную информацию и, как правило, в самый последний момент» [3, с. 25]. Однако даже такие меры по соблюдению секретности не всегда срабатывали – «данные просачивались к моджахедам. В общем, абсолютно неожиданных операций у нас практически не получалось. Достигнуть внезапности было очень сложно» – признает генерал Ермаков [3, с. 25].

С этой же проблемой столкнулись в Афганистане и американцы. «Нож в спину» – так характеризует Сет Джонс коварную политику официального американского союзника – Пакистана, направленную на тайную поддержку всех трех основных антизападных сил в Афганистане: талибов, сети Хакани и движения Гульбеддина Хекматияра [2, с. 309–310]. Сет Джонс подчеркивает, что разведслужбы США и НАТО обнаружили целый ряд примеров того, как пакистанская разведка предоставляла «Талибану» и другим группировкам разведанные тактического, оперативного и стратегического характера – это была информация о дислокации и передвижениях сил коалиции, что привело к срыву нескольких операций против талибов [2, с. 310–311].

В тоже самое время, как отмечает Грегори Файфер, длительные неудачи американцев с попытками поймать Усаму бен Ладена и муллу Омара, были «не столько случайностью, сколько отражением главного аспекта войны в Афганистане, а именно – трудностей с пониманием афганских традиций вассальной верности» [12, с. 326].

«Американские политики ... были в ярости, узнав, что главный террорист планеты все это время не скрывался в горной пещере, а жил под носом у пакистанских властей. Они напоминали о том, что в течение восьми лет, проведенных бен Ладеном в Абботтобаде, США выделили Пакистану более 20 миллиардов долларов на совместную борьбу с терроризмом, и теперь спрашивали, на чьей же мы стороне» – констатирует в своей книге Малала Юсуфзай [13, с. 265].

Разобраться в клубке афганских интриг и противоречий очень сложно для любого кто пришел с оружием в руках в эту страну. Острая борьба за власть и влияние внутри просоветской верхушки НДПА втягивала в свой водоворот и советских военных, поздно осознавших опасность восточного коварства. В.Н. Сопряков вспоминал как офицер советской разведки «без злого умысла с его стороны, был втянут в противоречия и скрытую борьбу местных властей провинции, борьбу парчамистов и халькистов за авторитет и влияние на жизнь земляков. Действия сторон, надо заметить не отличались гуманностью, в конце концов один чиновник просто убил другого чиновника. Желая скрыть преступление, он решил уничтожить труп жертвы, представив дело так, что тот

по своей воле скрылся из провинции, вероятно, ... ушел к душманам. Пользуясь хорошими отношениями с нашим командиром, он, не раскрывая перед ним своих планов, попросил обеспечить его безопасность при выезде за город» [11, с. 125]. В результате этой ловкой интриги, офицер советской разведки, не чувствуя подвоха, со своим отрядом на бронемашине прикрывал действия афганского чиновника. «А тот на своей машине вывез труп убитого в поле, облил бензином и сжег его. Наши офицеры и солдаты видели происходящее, но не поняли смысла и оказались соучастниками преступления» [11, с. 125]. В конечном итоге среди сторонников убитого, а затем и по всему городу поползли слухи о его насильственном устранении «шурави», что породило кризис в отношениях между советскими и афганскими военными и специальное расследование.

В.Н. Рунов признает серьезной ошибкой со стороны советского руководства и комплектование частей 40-й армии призывниками из советских республик Средней Азии, подчеркивая, что эффект от этого шаг был совершенно обратный – пробуждение традиционных национальных страхов и противоречий, рост недовольства пуштунов и, соответственно, вооруженного сопротивления советским войскам [9, с. 392].

Генерал Ермаков, характеризуя правительственную армию Афганистана, вспоминал: «Бывали случаи, когда мелкие гарнизоны афганской армии сдавались без боя целым составом или переходили на сторону оппозиции целыми подразделениями» [3, с. 23].

Отмечая насколько опасной была такая ситуация для советских войск, генерал Ермаков приводит пример с командиром полка Л. Рохлиным, подразделения которого в одной из операций неожиданно попали под сильный перекрестный огонь моджахедов – как потом выяснилось, батальон афганского царандоя, который должен был обеспечивать прикрытие советских войск на господствующей высоте, попросту перешел на сторону врага: в итоге, в течение пяти минут изменники помогли моджахедам расстрелять наших солдат и уничтожить боевую технику – было убито 26 советских солдат, подбито 2 танка и 3 БМП [3, с. 25].

В.Г. Коргун в этой связи также подчеркивал, что, основной головной болью просоветского режима в Афганистане всегда оставалась проблема набора в армию: «И хотя присутствие советских войск содействовало прекращению волнений в армейских частях, массовое дезертирство солдат продолжалось. С 1981 г. был уменьшен призывной возраст – сначала с 22 лет до 20, а затем и до 18 лет. При этом срок срочной службы был увеличен с двух до четырех лет. Набор в армию происходил в основном в Кабуле, так как в остальных городах власть не была достаточно прочной для проведения подобного рода мероприятий, не говоря уже о сельской местности, которую фактически контролировали моджахеда. Молодежь стремилась любыми способами избежать набора, скрываясь у своих родственников в деревне или становясь беженцами в Пакистане. В этих условиях власти были вынуждены прибегать к «отлову» добровольцев, устраивая поголовную проверку

документов у молодых людей на улицах, базарах, в школах и лицеях» [4, с. 423–424].

Точно с такой же проблемой в Афганистане столкнулись и американские военные. Официальная статистика Международных сил по содействию безопасности в Афганистане, опубликованная газетой «Вашингтон пост», наглядно демонстрирует рост дезертирства в афганской правительственной армии, из которой, при общей численности в 170 тыс. военнослужащих, в период с января по июнь 2011 г. дезертировало 24 тыс. человек – этот показатель более чем в 2 раза превышает аналогичный за тот же период 2010 г. [10, с. 85]. Предполагается, что за лето 2011 г. из афганской армии бежали (в годовом исчислении) порядка 35 процентов солдат и офицеров [10, с. 85].

Каждый пятый из афганских новобранцев дает положительный тест на наркотики, в то же время лишь один из десяти умеет читать и писать – это даже ниже общей афганской нормы грамотности в 15 % [17].

Лишь 1% батальонов армии и полиции Афганистана в настоящее время способен действовать без поддержки сил коалиции. Это признал на брифинге для аккредитованных при Пентагоне журналистов заместитель командующего силами США в Афганистане генерал-лейтенант Куртис Скаппаротти. При этом он заверил, что эффективно при поддержке иностранных военных и советников способно действовать гораздо большее число батальонов афганской армии и полиции – 42 % [6, с. 105].

Еще более болезненной для США является проблема доверия своим афганским союзникам. Например, 27 апреля 2011 г. в перестрелке в международном аэропорту Кабула погибли восемь американских военнослужащих и один человек из гражданского персонала – после того как пилот афганских ВВС расстрелял группу натовских солдат в результате произошедшей между ними ссоры [8, с. 96]. Подобные нападения со стороны афганских «союзников», получившие название «инсайдерских атак», стали регулярно повторяющимся явлением в жизни международной коалиции в Афганистане.

Журналист «Гардиан» делится мрачными впечатлениями, возникающими после посещения афганской селений американскими солдатами с целью налаживания дружественных контактов с местным населением и его соответствующей психологической обработке [18]:

Трудный даже для современной техники путь до отдаленного селения, угроза нападения талибов, опустевшие базар и улицы кишлака, наглухо закрытые окна и двери, гнетущая боязнь попасть в засаду, дети бросающие камни в американских солдат, мертвые собаки и человеческие фекалии прямо на улицах и на позициях заброшенного комплекса афганской правительственной армии, бункеры и траншеи которого используются местным населением в качестве туалетов. Привезенная американцами гуманитарная помощь (30 свитеров, 30 рюкзаков, 10 мешков фасоли и 10 мешков риса) не меняет в лучшую сторону настроение жителей кишлака. Идея национального правительства управляющего страной из Кабула, у местных крестьян явно не пользуется популярностью. Возникает ощущение, что после 30 лет войны, эти

люди ради денег готовы делать все, даже убивать солдат коалиционных сил или афганской правительственной армии. В итоге «психологическая операция» завершается в лучшем случае – поспешным отъездом американцев, в худшем – конфликтом с местным населением и эвакуацией на вертолете. Вывод журналиста однозначен – выиграть битву за сердца и умы афганцев явно не удастся.

Будущее современного правящего режима в Кабуле и судьба Афганистана в целом в связи с выводом войск американской коалиции представляется большинством специалистов достаточно пессимистически. Что касается нашей страны, исторический тупик афганской войны вполне четко характеризуется оценкой данной стороны советской внешней политики прозвучавшей в ходе выступления президента РФ Владимира Путина на 70-й юбилейной сессии Генеральной Ассамблеи ООН, 28 сентября 2015 г.:

«Никто не обязан подстраиваться под одну модель развития, признанную кем-то раз и навсегда единственно правильной. Всем нам не стоит забывать опыт прошлого. Мы, например, помним и примеры из истории Советского Союза. Экспорт социальных экспериментов, попытки подстегнуть перемены в тех или иных странах, исходя из своих идеологических установок, часто приводили к трагическим последствиям, приводили не к прогрессу, а к деградации» [1].

Библиографический список

1. Владимир Путин принял участие в пленарном заседании юбилейной, 70-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/transcripts/speeches/50385>.
2. Джонс С. Война США в Афганистане. На кладбище империй. – М., 2013.
3. Ермаков В. Афганский зной // Воин России. 2014. – № 2. – С. 7–55.
4. Коргун В.Г. История Афганистана. XX век. – М., 2004.
5. Майоров А.Н. Правда об афганской войне. Свидетельства Главного военного советника. – М., 1996.
6. Особое мнение // Зарубежное военное обозрение. – 2012. – № 2. – С. 105.
7. Оуэн М. Морер К. Нелегкий день. – Мн., 2013.
8. Происшествия. Афганистан // Зарубежное военное обозрение. – 2011. – № 6. – С. 96.
9. Рунов В.А. Афганская война: все боевые операции. – М., 2014.
10. Саидов С. О дезертирстве в афганской национальной армии // Зарубежное военное обозрение. – 2011. – № 9. – С. 85.
11. Сопряков В.Н. Восток – дело тонкое: исповедь разведчика. – М., 1999.
12. Фейфер Г. Большая игра: война СССР в Афганистане. – М., 2013.
13. Юсуфзай М. Я – Малала. – М., 2014.
14. Vanmanyar M. Afghanistan Cave Complexes 1979–2004. Mountain strongholds of the Mujahideen, Taliban and Al Qaeda. – Oxford, 2004.

15. Inside the Mountain // Washington post. December 5, 2001. – Режим доступа: http://www.washingtonpost.com/wpsrv/nation/graphics/attack/zone_29.html.
16. Mack A. Why Big Nations Lose Small Wars: The Politics of Asymmetric Conflict // World Politics. – 1975. – Vol. 27. – № 2. – Режим доступа: <http://web.stanford.edu/class/polisci211z/2.2/Mack%20WP%201975%20Asymm%20Conf.pdf>.
17. Nordland R. With Raw Recruits, Afghan Police Buildup Falters // The New York Times. 2 February 2010. – Режим доступа: <http://www.nytimes.com/2010/02/03/world/asia/03afghan.html?pagewanted=1>.
18. Tisdall S. Afghan war logs: How the US is losing the battle for hearts and minds // The Guardian (London). 26 July 2010. – Режим доступа: <http://www.guardian.co.uk/world/2010/jul/26/us-battle-hearts-minds-afghanistan>.

А.В. Перминов

Восточно-Казахстанский государственный университет им. С. Аманжолова
(г. Усть-Каменогорск)

*Формирование образовательного пространства в условиях
полиэтнического общества Казахстана в XIX – начале XX веков*

Воспроизводство трудового потенциала общества осуществляется посредством образования, результаты которого носят долговременный характер, определяя развитие страны в течение последующего времени. В основе образования лежит деятельность, транслирующая образовательную информацию от человека к человеку и от общества к человеку в рамках образовательного пространства. Исследователями под понятием «образовательное пространство», в частности, понимаются:

– условия (возможности и ресурсы) для обеспечения развития индивидов, ограниченные рамками возраста, периодом обучения, особой организацией передачи знаний [4];

– совокупность особым образом организованных образовательных систем, обеспечивающая общеобразовательную и профессиональную подготовку индивидов и групп населения [8];

– система образовательных технологий, внеучебной работы, управления учебно-воспитательным процессом [9];

– подсистема социокультурного пространства, выполняющая функцию воспроизводства человека, способного коммуницировать в условиях усложняющейся реальности [11];

– комплекс содержательных, коммуникативных параметров и отношений учебных заведений [7].

Таким образом, образовательное пространство, во-первых, представляет собой комплекс определенным образом взаимосвязанных условий,

оказывающих влияние на общеобразовательную и профессиональную подготовку населения, не подразумевая обязательной включенности в него всех индивидов и групп. Во-вторых, образовательное пространство существует в определенных географических рамках, где население использует определенный язык для трансляции образовательной информации (язык обучения).

В XIX веке народонаселение Российской империи было представлено значительным количеством этносов. В частности, в середине XIX века наиболее крупными этносами были великороссы – 34826,1 тыс. чел. (46,0% населения), малороссы – 13021,1 тыс.чел. (17,4%), белоруссы – 4018,4 тыс.чел. (5,3% населения), татары – 1954,6 тыс.человек (2,6%), казахи – 1672,6 тыс. чел. (2,2% населения). Доля других этносов составляла более четверти (26,5%) общей численности населения страны [6, с. 124–125].

Наряду с этнической существовала и значительная конфессиональная дифференциация населения, поскольку, как отмечал официальный источник, «в Российской империи ... каждая народность имеет определенную религию, которая, как и язык и достояние её культуры, составляет неотъемлемую её часть и притом в такой степени, что переход из одной религии в другую сопряжён в России по большей части с утратой прежней национальности и равносителен приобщению данного лица или данной группы лиц к другой или другим национальностям» [14, с. XXXII].

Представление о языковой среде представителей различных конфессий населения Российской империи на рубеже XIX–XX веков позволяют данные таблицы 1.

Таблица 1.

РАСПРЕДЕЛЕНИЕ ОСНОВНЫХ КОНФЕССИЙ НАСЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ ПО РОДНОМУ ЯЗЫКУ И РЕЛИГИИ
В 1897 ГОДУ (в % к общей численности верующих)
[14, с. XXXII]

№ п/п	Родной язык	Вероисповедание	Владеют языком (в %)
1	русский язык	православное	95,48
2	польский язык	римско-католическое	98,26
3	литовско-латышский	протестантское	36,66
		римско-католическое	61,09
4	немецкий	протестантское	84,38
5	турецко-татарский	магометанское	89,52
6	монголо-бурятский	буддистское	75,25

Анализ данных таблицы подтверждает использование представителями каждой конфессии определенного языка как индивидуальной коммуникативно-знаковой системы, что объективно сдерживало формирование единого информационно-образовательного пространства.

Обобщающий этнотермин «русские» по отношению к части населения страны в XIX – начале XX веков, обозначал три славянских ветви:

великороссов, малороссов и белорусов, составлявших 84,0 млн. человек или 65,5% населения империи. Доля всех других этносов составляла 34,5% или 44,2 млн. чел. [14, с. IX]. Объективно демографически, политически и культурно доминирующим этносом в полиэтническом государстве, его главным интегрирующим фактором был этнос русских и его социальная элита, полиэтническая по составу, но единая по языку, культуре, идеологии и национально-государственному сознанию. Поэтому, по мнению российского исследователя М.Н. Кузьмина [10], ведущую роль в выработке путей развития социального института образования объективно выполняла общерусская культура (но не исключительно великорусская).

Внутренняя аграрная колонизация казахских степей во второй половине XIX – начале XX веков привела к заселению региона выходцами из центральных областей страны, в результате чего сформировались две основные группы населения: «коренное» и «переселенческое». Коренное население было представлено казахами (киргизами, киргиз-кайсаками), ведущими, в основном, кочевой и полукочевой образ жизни, а оседлое переселенческое – крестьянами, казаками, торгово-промышленной буржуазией и интеллигенцией. Это способствовало распространению на территории Казахстана языков и культуры переселенцев, а также взаимодействию различных этносов, предопределив специфику формирования и развития образовательного пространства в регионе в последующие исторические периоды.

Анализ изменения этнического состава населения региона показал, что в течение XIX века в результате почти шестикратного увеличения доли переселенческого населения (с 3,2% – в 1850 году до 18,2% – в 1897 году) усложнялась и языковая ситуация. На рубеже XIX – XX веков почти пятую часть населения региона составляли переселенцы, пользовавшиеся этническими и русским языками [5, с. 13; 6, с. 124–125].

В итоге в рассматриваемый период языковая ситуация отражала формирование двух коммуникативных систем: первой – на базе автохтонного (казахского) языка, и второй – на базе привнесенного (русского) языка. Возникший коммуникационный барьер объективно обособлял коренное и переселенческое население региона, в том числе и в сфере образования. В силу этого функции языков, используемых представителями коренного и пришлого населения рассматриваемого региона, были неодинаковы (таблица 2).

Таблица 2

**ФУНКЦИИ ЯЗЫКОВ НАСЕЛЕНИЯ КАЗАХСТАНА
В XIX – НАЧАЛЕ XX ВЕКОВ [2, с. 221; 15, с. 11]**

Категории населения	Язык			Алфавит
	родной	разговорный	грамотности	
коренное	казахский		надэтнические: татарский, арабский	арабский
переселенческое	этнический	этнический и русский как межэтнический	этнические и русский как надэтнический	русский

Коренное население в условиях кочевого и полукочевого образа жизни и дисперсности своего размещения использовало народно-разговорный казахский язык, сфера употребления которого ограничивалась рамками общины. Поскольку казахский народно-разговорный язык в письменности не утвердился, то на письме использовались татарский (на западе и северо-востоке); чагатайский и староузбекский (на юге) языки [2, с. 221], а также «книжный язык», основанный на арабском алфавите, и представлявший собой смесь татарского и арабо-иранских языков [15, с. 11]. Одной из причин такой языковой ситуации являлась, по мнению современников, поддержка мусульманскими конфессиональными структурами использования арабского языка как единого для всех исповедующих ислам, и, как следствие, формирование устойчивого пренебрежения населения к родному языку, отраженного в поговорке того времени: «Арабский язык – святыня, персидский – гадость, тюркский – нечисть» [16, с. 76]. Поэтому в качестве языков образования у казахов использовались как арабский, так и наиболее распространенный – татарский, близкий к народно-разговорному казахскому языку и применявший на письме арабскую графику. Это обстоятельство позволило исследователям констатировать процесс «отатаривания» населения степи (в том числе в сфере образования), происходивший в XIX – начале XX веков [1, т.3, с. 78; 15, с. 12; 16, с. XXXI–XXXII].

Поскольку к моменту вхождения казахских жузов в состав Российской империи, они не имели светской этнической системы образования [13, с. 15], то казахская молодёжь получала начальное образование в мусульманских конфессиональных учебных заведениях, являвшихся надэтническими. Поэтому, как отмечал А.С. Ситдыков, «в казахской лексике отсутствуют такие слова как школа, учитель, ученик, книга, тетрадь, буква, букварь. Обучение – в понимании казаха – сочеталось с непременно с религией, с занятиями у мулл» [15, с. 10].

Представители полиэтничного переселенческого населения в бытовом обиходе использовали свои этнические языки, а также второй язык – русский, как средство межэтнического общения. Приток переселенцев способствовал расширению сети светских учебных заведений на территории Казахстана в XIX – начале XX веков [3, с. 130].

Однако интеграция казахского населения в образовательное пространство Российской империи, развитие в регионе сети учебных заведений и создание учебно-методической базы, соответствующих общегосударственному уровню, было невозможно без использования единой коммуникативной системы. Попытки решения этой проблемы осуществлялись в следующих направлениях:

- разработка письменности казахского языка путем создания его алфавита на основе русской графики;
- использование казахского языка в качестве языка обучения казахских детей в народной школе;
- изучение русского языка как надэтнического в казахских народных школах.

Решение обозначенных задач позволило бы осуществлять подготовку трудовых ресурсов различного уровня образования в соответствии с запросами формирующихся отраслей экономики региона, повысить уровень грамотности населения в целом. Интеграция казахского населения в общее образовательное пространство не могла быть достигнута без развития сети начальной школы, а также системы подготовки учителей из числа коренного населения региона.

Впервые применение русского алфавита для создания письменности у народов, пользовавшихся арабской графикой, было предпринято Н.И. Ильминским (1822–1892) – видным ориенталистом, членом-корреспондентом Академии наук, профессором Казанской духовной академии и Казанского университета, директором Казанской инородческой учительской семинарии.

В целях приспособления организационной структуры русских волостных школ, содержания, форм и методов их учебной работы к этническим особенностям населения восточных областей страны Н.И. Ильминский разработал особую систему просвещения нерусских этносов (в том числе и казахов), которая основывалась на использовании их разговорного родного языка. Родной (материнский) язык Н.И. Ильминский считал основанием и средством школьного образования, отводя главную роль начальной школе. Для этого Н.И. Ильминским были созданы учебники и учебные пособия (словарь и грамматика казахского языка, самоучитель русского языка для казахских школ, татарский букварь), переведены на татарский язык многие духовные и богослужебные книги. Применение родного языка в качестве языка обучения в этнической школе, «соединяющей её с материнской школой детей в духе «естественной педагогики» Амоса Коменского» [16, с. XIV], способствовало развитию национального литературного языка, созданию учебной и детской литературы.

Система просвещения, разработанная Н.И. Ильминским для народов, использовавших бесписьменные языки, должна была обеспечить их включение в общее образовательное пространство империи и предусматривала:

- обучение детей в нерусских народных школах на первой ступени (1–2 годы обучения) исключительно на родном разговорном языке;
- изучение русского языка в качестве одного из предметов программы начальной школы;
- издание учебников на родном для учащихся языке с использованием алфавита на основе русской графики;
- обучение детей в нерусских народных школах на русском языке со второй ступени (3–4 годы обучения);
- подготовку преподавателей для нерусских народных школ из числа представителей коренного населения, владеющих родным (этническим) и русским языками.

Основополагающей идеей системы просвещения являлась «мысль о необходимости непосредственного воздействия русской культуры и

христианства на каждую народность отдельно как бы мала она не была. Защитить мелкие народы от поглощения их более крупными, такова была первая задача Ильминского; за ней следовала вторая – приблизить их к русской культуре через христианство» [12, с. 177–178].

Считая необходимым изучение русского языка в этнических школах, Н.И. Ильминский полагал, что «этот язык мог изучаться там только как язык иностранный, литературный – для чтения на нем доступных книг, но вовсе не для того, чтобы ученики забыли свой родной» [12, с. 179].

Одним из последователей Н.И. Ильминского был выдающийся казахский педагог-просветитель и писатель-фольклорист И.А. Алтынсарин (1841–1889), являвшийся в 1879–1889 годах инспектором школ Тургайской области. Критически переосмысливая основы системы просвещения нерусских народов, с учётом специфики развития социума казахов, И.А. Алтынсарин в письме Н.И. Ильминскому отмечал, что «книги, написанные русскими буквами, не привьются киргизам [т.е. казахам – А.П.] так легко и скоро, как можно бы предположить, ... разрыв татарской грамоты с киргизами и невозможен до далекого, по крайней мере, будущего, потому что по ней написана религия киргизов, по-арабски и татарски киргиз молится» [1, Т.3, с. 30].

Поэтому, изначально исключая миссионерский компонент системы просвещения, И.А. Алтынсарин считал необходимым «прежде всего, озаботиться ... введением в Киргизской степи общеотечественного русского языка и русской же грамоты, ... и молодое поколение киргиз будет смотреть на язык и грамоту русскую как на единственный язык культуры и знаний» [1, Т.2, с. 238–239]. И.А. Алтынсариным был разработан казахский алфавит на основе русской графики, созданы и опубликованы первые казахские учебники: «Киргизская хрестоматия» (1879 г.) и «Начальное руководство к обучению киргизов русскому языку» (1879 г.).

Неоднозначность оценок деятельности Н.И. Ильминского и И.А. Алтынсарина советскими исследователями была обусловлена апологетикой теорий классовой и антиколониальной борьбы, политизировавших проблему, но не объясняющих объективные факторы развития образования (в том числе и формирования общего образовательного пространства).

Историческая заслуга деятельности Н.И. Ильминского и И.А. Алтынсарина заключается, в частности, в поэтапной разработке и решении проблем внедрения в учебный процесс народного казахского языка и последовательной интеграции казахского населения в общее образовательное пространство страны. Своей деятельностью Н.И. Ильминский, И.А. Алтынсарин и их последователи содействовали развитию национального самосознания казахов, видя в родном языке главное средство их этнокультурной самоидентификации.

В частности, в 1894 году «Киргизская степная газета» отмечала: «Поддержание и развитие киргизского языка, и распространение русской

грамотности, вместо разных ненужных языков, должны составлять, ... нравственную обязанность просвещенных представителей казахского народа... Ревнителям киргизского народа и его языка следует идти по стопам покойного Алтынсарина и продолжать начатое им дело» [2, с. 423].

В итоге решение проблем интеграции казахского населения в общее образовательное пространство позволило создавать и развивать сеть светских казахских школ, разработать и совершенствовать учебно-методическую базу на казахском и русском языках, способствовало формированию казахской интеллигенции.

Библиографический список

1. Алтынсарин И. Собрание сочинений в трёх томах. – Алма-Ата, 1975–1978.
2. Аманжолов С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. Часть первая. – Алма-Ата, 1959.
3. Бержанов К. Русско-казахское содружество в развитии просвещения в Казахстане: (историко-педагогическое исследование). – Алма-Ата, 1965.
4. Гукаленко О.В. Теоретико-методологические основы педагогической поддержки и защиты учащихся-мигрантов в поликультурном образовательном пространстве: автореф. дис. д-ра педаг. наук – Ростов-на-Дону, 2000.
5. История переписей населения и этнодемографические процессы в Казахстане. – Алматы, 1998.
6. Кабузан В.М. Народы России в первой половине XIX в.: численность и этнический состав. – М., 1992.
7. Кашекова И.Э. Педагогические технологии построения интеграционного образовательного пространства школы средствами искусства: автореф. дис. д-ра педаг. наук. – М., 2007.
8. Колмогорова Л.М. Подготовка будущих учителей в образовательном пространстве педагогического колледжа к сохранению и укреплению здоровья учащихся: автореф. дис. канд. педаг. наук. – Магнитогорск, 2006.
9. Кудоярова Т.В. Русский язык в современной образовательной среде стран СНГ и Балтии: автореф. дис. канд. педаг. наук. – М., 2009.
10. Кузьмин М.Н. Национальная школа России в контексте государственной образовательной и национальной политики. Часть 1. // Режим доступа: http://www.gramota.ru/mag_new.html?id=81.
11. Малашина Т.И. Образовательное пространство как система коммуникативных отношений: автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 2006.
12. Народное образование в России с 60-х годов XIX века / сост. Н.В.Чехов. – СПб, 1905.
13. Народное образование Казахстана (1917–1985 гг.) / А. Канафин. – Алматы, 1995.
14. Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года / под ред. Н.А. Тройницкого. Общий свод по империи результатов первой

- всеобщей переписи населения, произведённой 28 января 1897 года. – Ч.П. – СПб, 1905.
15. Ситдыков А.С. Педагогические идеи и просветительская деятельность И. Алтынсарина. – Алма-Ата, 1949.
16. Труды особого совещания по вопросам образования восточных инородцев / под ред. А.С.Будиловича. – СПб, 1905.

Д.В. Чарыков
г. Челябинск

Неуловимая дефиниция: методологические трудности в изучении понятия «интеллигенция»

Понятие «интеллигенция», как и сам социальный слой, скрывающийся за этим понятием, весьма неуловимо. Мы считаем необходимым рассмотреть те трудности, с которыми связано определение этой дефиниции. Обозначение методологических трудностей, как мы надеемся, позволит учесть и скорректировать их влияние в исследовательских и социальных практиках.

В числе первой из методологических трудностей следует выделить сложность определения научной дефиниции как таковой [24, с. 51]. Здесь представлен целый пласт проблем. Первой является проблема, связанная с особенностями развития научной терминологии. На сегодняшний день все более очевидной становится ситуация смыслового и семантического разрыва между терминологическим корпусом конкретной научной дисциплины (и история, в данном случае, не исключение ни на феноменологическом, ни на историософском уровнях) и обыденным, «профанным» языком простого обывателя, а также языком других научных дисциплин. Подтверждение этому мы находим в самых последних работах эпистемологов: «Развитие языка науки диктуется главным образом внутренними потребностями научного познания, возникающими здесь научными теориями и гипотезами. По мере эволюции научного познания этот язык становится непонятным не только для неспециалиста, но и для ученых, работающих в различных, несвязанных между собой областях науки» [14, с. 416]. Таким образом, терминология конкретной науки замыкается на саму себя, что обесценивает достижения такой науки, т.к. налицо проблема перевода понятий и категорий одной научной дисциплины в понятийный аппарат другой. Отчасти именно поэтому В.Г. Рыженко в своей монографии, посвященной проблемам изучения интеллигенции, настаивает на междисциплинарном подходе, обосновывая, тем самым, возникновение новой научной дисциплины – интеллигентоведения [19]. Автор связывает этот процесс с исчерпанием исследовательского ресурса проблемной историографии интеллигенции («сегмент проблемной историографии социальной истории интеллигенции заполнен» [19, с. 40]), с необходимостью интеграции

достижений различных исследовательских методик и проблемных зон в вопросе изучения интеллигенции.

Известная трудность связана со свойствами понятия «интеллигенция», на которые указывают ряд авторов. Так, М.Т. Петров заостряет внимание на функционально «удачной» многозначности понятия «интеллигенция», комплексности, которая «являлась причиной его актуальности» [16, с. 5]. Автор поясняет, что комплексность позволила различным точкам зрения как социальных групп, так и отдельных индивидов ужиться в рамках одного понятия. С одной стороны, это обеспечило долгую жизнь этого термина, с другой, заложило изначальную проблему его определения. С М.Т. Петровым соглашаются Л.Д. Гудков и Б.В. Дубинин, указывая, что «сама его [понятия «интеллигенция». – Д.Ч.] неопределенность оказалась чрезвычайно важной и функциональной, позволяя незаметным образом связывать различные социальные контексты и ситуации использования этого слова» [6, с. 68]. Ссылки на комплексность как основу трудноопределяемости понятия «интеллигенция» мы встречаем в одной из последних крупных работ по проблемам интеллигенции К.Б. Соколова [21, с. 16]. В отличие от указанных авторов, А.А. Галкин, М.Е. Главацкий, а также Е.И. Самарцева большее внимание уделяют факту «отсутствия четких границ семантического поля термина» [4, с. 5], актуализируют проблему текстуальной неопределенности понятия «интеллигенция». А.А. Галкин говорит об «амбивалентности понятия, лежащего в основе споров», где основными полюсами выступают формальный (социально-профессиональный, статистический) и неформальный (нравственно-этический) подходы [3]. Перечисленный круг авторов указывают на комплексность и амбивалентность понятия «интеллигенция» как причины трудностей для научного определения данного термина.

Следующее методологическое препятствие – сложность определения понятий в науках об обществе, где большую роль играет человеческий фактор [24, с. 51]. Здесь так же пласт проблем. Самая очевидная из них – необходимость избавления от идеологических примесей в научных рассуждениях. Эта проблема была актуальная в советский период развития исторической науки, не менее актуальна она и сейчас, когда коммунистический, марксистско-ленинский пафос сменился пафосом демократическим. В случае с интеллигентоведением этот переход очень хорошо показан в работе М.Е. Главацкого [4, с. 5–17]. Воздействие идеологии приводит к тому, что «значения неправомерно расширяются, отвлекаются от связи с конкретными явлениями, применительно к которым они истинны, и возводятся к пустым абстракциям, которыми легко манипулировать, вызывая эмоции любви и ненависти, направленные на тот или иной символический объект» [23, с. 169]. Проблема еще и в том, что термин «интеллигенция» относится к разряду социально значимых. Здесь позволим себе пространную цитату из статьи В. Куренного, которая поясняет влияние «социальной значимости» термина на его интеллигибельные свойства: «„интеллигенция“ как категория самонаименования сама является нередуцируемым действенным

социальным и культурным фактором там, где разворачивается борьба за ее семантическую интерпретацию... Это наименование становится действенным фактором социального, культурного и политического поведения некой социальной группы. Определение себя в качестве «интеллекта» становится здесь реальным моментом, влияющим на действия социального актора. Принципиально и то, что «неинтеллекты» также формируют свой набор ожиданий, действий и стереотипов в отношении тех, кого они воспринимают как «интеллектов» [11, с. 43].

Социальная значимость понятия «интеллигенция» ведет к нормативности в отношении термина, стремлению задать желаемые параметры для социальной группы¹. Р. Пайпс следующим образом отметил эту трансформацию, которая ведет к замутнению определения понятия: «Термин «интеллигенция» со временем утратил свои описательные, объективные свойства и приобрел нормативный и субъективный характер» [15, с. 329]. Его поддерживает И.С. Розенталь, который указывает: «представления об интеллигенции часто носили нормативный характер... каждое толкование заключало в себя, наряду с отражением реально существующего, элементы долженствования» [18, с. 3]². Подтверждение нашему наблюдению мы находим так же в работах зарубежных авторов. Так, итальянский мыслитель Н. Боббио пишет следующее: «когда говорят об интеллектуалах, используют не анатомический, а предметный, нормативный, предписывающий подход» [1, с. 162] и «... многие дискуссии о роли и ответственности интеллектуалов – лишь поверхностные словопрения, вызванные (что никогда методичеки не анализируется) удовольствием или, точнее, потребностью интеллектуалов говорить о себе самих» [1, с. 163]. Нормативность ведет, как минимум, к двум существенным последствиям: она усложняет процесс постижения феномена, т.к. требует от исследователя проделывать сложную логическую операцию отделения нормативно заданных свойств от реально существующих, поскольку представление о феномене и сам феномен часто не одно и то же³, во-вторых, она начинает воздействовать на окружающую социальную реальность, стремясь вызвать определенную реакцию. В.С. Пузанев следующим образом очерчивает данный процесс в применении к понятию «интеллигенция»: «Мифотворчество – это не безобидный продукт рассудочной деятельности теоретика, лишь умозрительно пересекающийся с реалиями жизни. Это не только попытка объяснить новые и непонятные стороны реальности, но и стремление воздействовать на нее,

¹ Здесь интересно следующее замечание одного из интернет-авторов, заинтересовавшихся проблемой интеллигенции: «Интересный парадокс: «интеллигенция», если верить словарям, имеет нейтральную или положительную смысловую окраску, а «интеллигент» – нейтральную или отрицательную!» (Бангерский Александр Форум. – Режим доступа: <http://community.livejournal.com/intelligentsial/tag/%D0%9B%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%BD>).

² К сожалению, сам автор не избежал нормативности, когда перешел от критики к изложению собственного видения интеллигенции: «ответственность перед людьми и требовательность к себе – обязательно для подлинного интеллигента» (там же. С. 8).

³ В связи с этим В.Г. Рыженко говорит о проблеме смещения понятия «интеллигенция» и концепта «интеллигенция», где первое – научная дефиниция, а второе – «сгусток культуры в сознании человека; современное представление об интеллигенции» (Рыженко В.Г. Интеллигенция в культуре крупного сибирского города... С. 73).

используя свою модель мира как орудие политической борьбы» [17, с. 20]. В целом же, как мы полагаем, нормативность привела к тому, что понятие «интеллигенция» приобрело характер слова-прагмемы (слова, соединяющего «предметность и оценочность»). Например, помощника в каком-либо деле можно назвать «сподвижником», а можно назвать и «сообщником». В зависимости от используемого слова при обозначении одного и того же предметного компонента, меняется оценка [17, с. 177–178]. Этот пример позволяет исследователям обозначить прагмемы как «слова, говорящие сами за себя» [17, с. 191]. Использование подобных слов (и сознательное, и бессознательное) позволяет сформировать определенную установку по отношению к изучаемому объекту, через призму которой будет происходить подбор и оценка фактов. Понятие «интеллигенция» и в научном, и особенно в обыденном языке приобрело подобный характер, когда «интеллигентность» воспринимается как «культурность» и «воспитанность» и практически априорно носит положительный характер¹.

Два предыдущих методологических препятствия усиливаются в свете действия третьего препятствия, которое заключается в том, что субъект и объект изучения совпадают. Как указывает А.В. Квакин, «историки интеллигенции сегодня ощущают еще и специфические сложности, связанные с тем, что, пытаясь созерцать свой Объект исследования со стороны, они не перестают между тем быть частью этого Объекта, на личном опыте их сказываются изменения, происходящие в интеллигенции» [7]. Совпадение агента самоопределения и носителя научной рефлексии усиливает вышеперечисленные методологические трудности, т.к. «сфера общественных контрверз и научного обсуждения пространственно совпадают и энергетически питают друг друга» [12, с. 243]. В итоге страдает научность, хотя процесс этот в некотором смысле закономерен и объективен, в силу того, что «... современные интеллигентоведы, изучая историю интеллигенции, решают одновременно проблему самоопределения. Их самосознание определяется рамками и стереотипами профессиональных практик, а так же в значительной мере социально-психологическими мотивами» [19, с. 73]. Поэтому, как образно отмечает А.В. Соколов, ученому для изучения интеллигенции необходимо «тащить себя за косичку», как небезызвестному Мюнхгаузену [20, с. 21]. Исследователь интеллигенции должен приложить известные усилия для того, чтобы отрефлексировать сразу несколько концептуальных слоев и в изучаемом материале, и в выстраиваемой концепции, и в самом себе, для того, чтобы максимально приблизиться к объективным результатам. Здесь трудно определить, что из перечисленного для исследователя наиболее трудновыполнимо, поскольку даже при условии пристального внимания к

¹ Интересно, что на фоне сформировавшегося понятия «интеллигентность», мы не встретим «крестьянскость», «рабочность», «бюрократность». Аналогом могла бы выступить буржуазность, но в ней личностный качественный аспект представлен в меньшей степени, это понятие находится на пограничье между социально-экономической и культурной сферами, в то время как интеллигентность социально-экономического оттенка практически не имеет, что неоднократно подчеркивали сторонники неформального подхода к понятию «интеллигенция», начиная с П.Д. Боборыкина, П.Л. Лаврова и Р.В. Иванова-Разумника.

собственному научному творчеству с точки зрения освобождения от мыслительных и концептуальных стереотипов, остается проблема исследуемого материала. Не секрет, что, по меткому выражению Г.П. Федотова, интеллигенция сама писала свою историю, поэтому «надо ... ясно отдавать себе отчет, что все мы сегодня видим прошлое только глазами интеллигентов» [22, с. 161]. Исходя из этого, становятся понятными и насущными призывы В.Ф. Кормера «выйти за рамки сугубо интеллигентской феноменологии» [8, с. 68], что достаточно проблематично и на сегодняшнем уровне исследовательской теории и практики. Однако субъективность, присутствующая в высказываниях о природе интеллигенции, необходимо не отбрасывать, а анализировать, поскольку она «... в известном смысле объективна. Это субъективное мнение о себе не одного человека, а целого социального слоя, а так же самовосприятие, самоощущение последнего» [9, с. 55]. Поэтому высказывания интеллигентов о самих себе необходимо изучать и анализировать, они приоткрывают свойства той социальной группы, к которой принадлежат высказывающиеся.

Видимо, все перечисленные трудности, а так же бесплодность дискуссий о понятии интеллигенция ведет ряд авторов к утверждению, озвученному Д.С. Лихачевым, – «концепции интеллигенции не должно быть» [13, с. 24]. Более умеренно это утверждение представлено в рассуждениях о необходимости отказа от монодефиниции «интеллигенции», признанию плюрализма мнений в этой области [см.: 4, с. 17; 19, с. 53; 2, с. 120]. Данной точке зрения противостоят авторы, которые указывают, что «необходимо четкое определение дефиниции, т.е. основного понимания существенных признаков явления» [25, с. 15], «иначе налицо будет ...неотчетливость в постановке и, следовательно, в решении изучаемых проблем» [16, с. 3]¹. Мы не настаиваем на решении этого спора, однако ряд авторов указывает, что подобная ситуация сигнализирует о серьезных проблемах в гуманитарных науках как таковых. В.В. Глебкин указывает: «...если все размышления и исследования о происхождении и природе интеллигенции надо воспринимать как особого рода эмоциональный верлибр, если мы не можем достигнуть внутренней отчетливости в осознании определяющих категорий своей культуры, то в основаниях гуманитарного знания есть какая-то неустранимая фальшь» [5]. На сходную проблему указывает один из немногих авторов, взявших на себя смелость попытаться написать теоретическую работу по проблемам интеллигенции А.Е. Корупаев: «Отсутствие целостного взгляда на российское общество привело к тому, что к концу XX века в отечественной историографии отсутствует комплексная теория и история интеллигенции России» [10, с. 3].

Таким образом, мы обозначили три основные методологические трудности в определении понятия «интеллигенция». В первую очередь – это

¹ Сходную позицию мы так же встречаем у В.Л. Соскина (Соскин В.Л. Современная историография советской интеллигенции России. – Новосибирск, 1996. – С. 30) и А.И. Солженицына (Солженицын А.И. Образованщина / Русская интеллигенция: история и судьба... С. 127) и др. авторов.

трудность определения научного понятия как такового. Для дефиниции «интеллигенция» данная трудность усложняется тем, что понятие изначально сформировалось как комплексное, многозначное, вобравшее в себя представления разных социальных групп, идеологий. Во-вторых, трудность заключается в определении понятия, функционирующего в рамках системы знаний гуманитарных наук. Для понятия «интеллигенция» это оборачивается влиянием идеологических схем и установок разных периодов истории российского государства и общества. Кроме того, понятие «интеллигенция» относится к числу «социально значимых», что ведет к повышенному смысловому и семантическому напряжению, т.к. разные определения вызывают разные реакции общественного и мировоззренческого позиционирования социальных акторов. Тесная взаимосвязь с социальными и мировоззренческими практиками ведет к стремлению «нормативовать» понятие интеллигенция, вложить в него элементы долженствования, которые исследователя необходимо анализировать в отдельном порядке, отсекая от определения научной дефиниции. В-третьих, трудность заключается в совпадении агента самоопределения и носителя научной рефлексии (т.е. интеллигенцию исследует интеллигенция), что накладывает дополнительные усложняющие факторы на определение дефиниции «интеллигенция», требует от ученого еще большей исследовательской строгости как к самому себе, так и к изучаемому материалу.

Библиографический список

1. Боббио Н. Интеллектуалы и власть // Вопросы философии. – 1992. – № 8.
2. Веселов В.Р. Интеллигенция и провинция в исторической судьбе России. – Кострома, 2001.
3. Галкин А.А. Крестный путь российской интеллигенции / Власть. – 1998. – № 4. – Режим доступа: <http://www.viperson.ru/wind.php?ID=286936&soch=1>.
4. Главацкий М.Е. История интеллигенции России как исследовательская проблема. Историографические этюды. – Екатеринбург, 2003.
5. Глебкин В.В. Можно ли «говорить ясно» об интеллигенции? / Труды по культурной антропологии. – М., 2002, с. 91–116. – Режим доступа: <http://ec-dejavu.ru/i/Intelligentsia.html>.
6. Гудков Л.Д., Дубинин Б.В. Интеллигенция: заметки о литературно-политических иллюзиях. – М., Харьков, 1995.
7. Квакин А.В. Современные подходы к изучению истории интеллигенции России. – Режим доступа: <http://lib.rin.ru/doc/i/73276p.html>.
8. Кормер В.Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // Вопросы философии. – 1989. – № 9.
9. Корсенков С.В. Концепт «интеллигенция» в современном российском языковом сознании. Дис.канд. филол. наук. – Оренбург, 2007.
10. Корушаев А.Е. Очерки интеллигенции России. В 2 Ч. Часть II. Очерки истории русской интеллигенции. – М., 1995.
11. Куренной В. Теория мифа // Неприкосновенный запас. – 2006. – №3 (47).

12. Кустарев А. Нервные люди: очерки об интеллигенции. – М., 2006.
13. Лихачев Д.С. Сила интеллигенции – в индивидуальности // Конгресс российской интеллигенции. – СПб., 1998.
14. Меркулов И.П. Эпистемология (когнитивно-эволюционный подход). Т.2. – СПб., 2006.
15. Пайпс Р. Россия при старом режиме. – М., 1993.
16. Петров М.Т. Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. – Л., 1982.
17. Пузанов В.С. Эскизы социальной биографии интеллигенции (историографический аспект). – Оренбург, 2001.
18. Розенталь И.С. Интеллигенция в России // Преподавание истории и обществознания в школе. – 2001. – №1.
19. Рыженко В.Г. Интеллигенция в культуре крупного сибирского города в 1920-ые гг.: вопросы теории, истории, историографии, методов исследования. – Екатеринбург, Омск, 2003.
20. Соколов А.В. Интеллигенты и интеллектуалы в российской истории. – СПб., 2007.
21. Соколов К.Б. Русская интеллигенция XVIII – начала XX вв.: картина мира и повседневность. – СПб., 2007.
22. Соколов К.Б. Соколов К.Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция: история и судьба. – М., 2001.
23. Способы воздействия идеологических высказываний (обзор) / Образ человека XX века (реферативный сборник) / отв. ред. Р.А. Гальцева. – М., 1998.
24. Фурсов А.И. Идеология и идеология / Кустарев А. Нервные люди: очерки об интеллигенции. – М., 2006.
25. Шмидт С.О. Начальный этап биографии слова «интеллигенция» // Преподавание истории в школе. – 2000. – № 8.

Информация об авторах

Акимов Ю.Г. – д.и.н., профессор, профессор кафедры американских исследований факультета международных отношений Санкт-Петербургского государственного университета.

Асфандиярова А.А. – к.и.н., доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических наук Кубанского института информационной защиты, зав. кафедрой гуманитарных и социально-экономических наук Кубанского института информационной защиты.

Волошин Д.А. – к.и.н., доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирской государственной педагогической академии.

Воронцов М.В. – аспирант исторического факультета Челябинского государственного педагогического университета, сотрудник Южно-Уральского государственного института искусств им. П.И. Чайковского.

Горчакова А.В. – студент исторического факультета Челябинского государственного педагогического университета.

Гурский В.В. – к. филос. н., учитель истории и обществознания МБОУ «Лицей № 120», хорунжий.

Давыдов О.М. – сотрудник информационно-издательского отдела ЦПРО «Челябинская епархия Русской Православной Церкви», корреспондент газеты «Челябинские епархиальные ведомости».

Даренская В.Н. – к. филос. н., сотрудник Луганского государственного университета им. Т. Шевченко (г. Луганск, ЛНР).

Даренский В.Ю. – к. филос. н., сотрудник Луганского государственного университета им. Т. Шевченко (г. Луганск, ЛНР).

Димони К.О. – аспирант кафедры Отечественной истории Педагогического института Вологодского государственного университета.

Евдокимова Л.С. – к.и.н., преподаватель Технологического колледжа НИУ Южно-Уральского государственного университета.

Ермолюк А.В. – к.и.н., руководитель информационно-издательского отдела Челябинской епархии Русской Православной Церкви.

Ермолюк А.Р. – соискатель кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных и политических наук Уральского федерального университета.

Курков В.В. – к.и.н., доцент, доцент кафедры истории Калужского государственного университета им. К.Э. Циолковского,

Логиновский С.С. – к. филос. н., доцент кафедры политологии НИУ Южно-Уральского государственного университета.

Осмонова Н.И. – к. филос. н., доцент кафедры философии науки Кыргызско-Российского Славянского университета (Кыргызстан, г. Бишкек).

Перминов А.В. – к.п.н., доцент ВАК РК, профессор кафедры педагогического образования и менеджмента Восточно-Казахстанского государственного университета имени С. Аманжолова (г. Усть-Каменогорск).

Рыбаков В.М. – д.и.н., ст. научный сотрудник Санкт-Петербургского Института восточных

Уваров П.Б. – д.и.н., профессор кафедры отечественной истории и права Челябинского государственного педагогического университета.

Фукалов И.А. – соискатель кандидатской степени Кыргызского национального университета им. Жусупа Баласагына.

Хабижанова Г.Б. – д.и.н., доцент, профессор кафедры истории Казахстана исторического факультета Казахского национального университета им. аль-Фараби (г. Алматы).

Чарыков Д.В. – к.и.н.

Историк, отказывающийся осмыслить тот или иной человеческий факт, историк, исповедующий слепое и безоговорочное подчинение этим фактам, словно они не были сфабрикованы им самим, не были заранее избраны во всех значениях этого слова (а он не может не избирать их), – такой историк может считаться разве что подмастерьем, пусть даже превосходным. Но звания историка он не заслуживает.

Л. Февр

Научное издание

Традиционные общества: неизвестное прошлое

Материалы XII Международной научно-практической конференции
11–12 мая 2016 г.

Редколлегия:

Гл. редактор Дмитрий Викторович Чарыков
Член редколлегии Иван Александрович Толчев
Член редколлегии Олег Дмитриевич Бугас

Издательство ООО «ПИРС»
454080 г. Челябинск, Рылеева, 10

ISBN 978-5-98578-199-1

Объем уч.-изд. л. 17,55
Тираж 300 экз.
Формат 60X84 1/16

Сдано в набор 03.04.2016
Подписано к печати 18.04.2016
Бумага офсетная
Заказ №

Отпечатано с готового оригинал-макета в ООО «ПИРС»
454080 г. Челябинск, Рылеева, 10