

# **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

**Материалы XIII Международной  
научно-практической конференции  
(19–20 апреля 2017 г., г. Челябинск)**

**Челябинск  
2017**

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

# **ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

**Материалы XIII Международной  
научно-практической конференции  
(19–20 апреля 2017 г., Челябинск)**

**Челябинск  
2017**

УДК 1Ф  
ББК 87.63  
Т 58

**Традиционные общества: неизвестное прошлое** [Текст]: материалы XIII Междунар. науч.-практ. конф., 19–20 апреля 2017 г., г. Челябинск / редколлегия: Д.В. Чарыков (гл. ред.), О.Д. Бугас, И.А. Толчев. – Челябинск: Изд-во Юж.-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2017. – 196 с.

ISBN 978-5-906908-51-3

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.

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

*Редакционная коллегия:*

*Д.В. Чарыков*, канд. ист. наук, гл. редактор

*И.А. Толчев*, канд. ист. наук, член редколлегии

*О.Д. Бугас*, ст. преподаватель, член редколлегии

*Рецензенты:*

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

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

ISBN 978-5-906908-51-3

© Издательство Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2017

© Дизайн обложки С. Чебышева, 2017

## СОДЕРЖАНИЕ

Печальные юбилеи или о праве и несправедливости .....	6
---	---

### **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

В.Ю. Даренский Духовное преображение человека как парадигмальный принцип русской православной философии .....	9
А.А. Исаков О мировоззренческом значении русских средневековых ересей .....	19
Т.В. Казарова Метод теоретической индукции в историческом познании .....	24
В.М. Мельник Римское право, проблема гражданства и общинный демократизм у славян .....	33
Н.И. Осмонова Традиционная культура как текст: современные подходы и методологии исследования .....	38
П.Б. Уваров, О.Д. Бугас Проблема «телесности» в свете исторической коммуникативистики .....	47

### **СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

Ю.А. Векшина, Е.В. Кирьякевич Царь в традиционном обществе как предел и мера мирской осведомленности в истине .....	58
Д.А. Волошин В.Т. Сиротенко о причинах негативного отношения угнетенных масс римской империи к варварам .....	80
С.Г. Дмитрина Монархия в современном мире .....	87
С.С. Логиновский К вопросу о причине слабой изученности социальной мысли отцов Церкви .....	92

В.М. РЫБАКОВ Законодательное оформление информационных обратных связей в танском Китае .....	102
И.А. Толчев К вопросу о предпосылках введения опричнины .....	115
И.А. ФУКАЛОВ Легитимация и симбиотическая сакрализация власти у Газневидов .....	125
Д.В. ЧАРЫКОВ «Служилые люди» Российского государства во второй половине XVII в. ....	131

### **ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ**

Ю.Г. АКИМОВ Европейцы и аборигенные сообщества Северной Америки на начальном этапе колонизации (конец XV – начало XVII в.) .....	137
В.В. Гурский Учение И.А. Ильина о сопротивлении злу силой .....	145
А.В. Горчакова «Изнанка Просвещения»: Маркиз де Сад как законный наследник эпохи РАЗУМА .....	152
О.М. ДАВЫДОВ Лики нового либерализма: хикки, либертарианство, прекариат .....	158
Л.С. Евдокимова Немецкий федеральный канцлер в изображении советского дипломата (трансформация образа Конрада Аденауэра в исследованиях В.Д. Ежова) .....	167
А.Р. Ермолюк Литература как реклама революции (идеи В.В. Розанова и А. де Токвиля) .....	176
Ю.В. Тимофеева Модернизация чтения: историко-теоретические аспекты (на примере сельской местности Томской губернии конца XIX – начала XX в.) .....	180
О.Н. Шмаков Столыпинская аграрная реформа и ее итоги (по материалам кооперативной периодики Пермской губернии) .....	187
<b>ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	192

*Единственная обязанность теории – объяснить. Теория какого-либо явления есть его объяснение, показывающее, каким образом оно вытекает из основных положений определенной дедуктивной системы.*

*Дж.К. Хоманс*

**ПЕЧАЛЬНЫЕ ЮБИЛЕИ ИЛИ О ПРАВЕ И БЕСПРАВИИ...**

Год 2017 – год юбилейный. Давно подмечена тяга человека делать отсечки, рубежи, подводить итоги, а от того испытывать непонятное преклонение перед магией чисел. Вот и в 2017 году состоится двойной юбилей – столетняя годовщина сразу двух революций. По большому счету, мало какое событие в истории России оставило такой след, проложило такой водораздел между вчера и завтра. Тысячелетняя страна на несколько мгновений растаяла в тютчевском «в Россию можно только верить», причем именно в тот момент, когда миллионы человек разом поверили во что-то свое.

Мы не стали специальным образом сужать тематику конференции только до масштабов революционного семнадцатого года. Думаем, этому и так будет посвящено немало книг, докладов, конференций. Научное сообщество, как плоть от плоти человечества, столь же подвержено общему настроению юбилейного подытоживания. Однако и обойти стороной, по крайней мере, в редакторской статье, посчитали себя не вправе. Тем более, что касаются авторы самой объемной секции конференции – активно социально-политической сферы традиционного общества, много места в которой уделено рассуждениям о монархии и ее устройстве.

Несмотря на многочисленные рассуждения на данную тему, остановимся на некоторых, на наш взгляд, важных аспектах, которые, будучи даже сказанными, не всегда верно акцентированы. Работы многих историков права показывают, что оно в традиционной, дореволюционной России имело весьма специфический общественный статус. По большому счету, в его официальном узаконенном исполнении право являло собой административный диктат со стороны государства, персонифицированный в глазах населения в фигуре царя. Пожалуй, именно царская воля только и легитимизировала все многочисленные правовые нормы, придавала им статус необходимых к исполнению. Русское крестьянское общество, а так же все, тесно связан-

ные с ним слои, жили правом традиционным, проговоренным в обычаях и традициях той или иной местности. Однородность и применимость их обеспечивались православной верой и соответствующей социокультурной идентификацией (знаменитое при первой встрече «Каково веруешь, али не веруешь вообще?»), а так же низкой пространственной и социальной мобильностью, приводивших к нечастому и нерезкому столкновению разных правовых обычаев. Вся же машина официального права, по большому счету, не проистекала из непосредственных нужд населения, диктовалась потребностями государства, как они понимались законодателем, а крестьянством терпелась, пожалуй, исключительно из уважения к персоне самодержца. Да, собственно, и в элитарной среде дворянства отношение к фигуре правителя было исключительным, от того и правовая норма ценилась за ее «близость» к царю. Этим объясняется тот факт, что законом становилась не та норма, которая прошла формальную процедуру создания и согласования в соответствующих инстанциях, не говоря уже про иерархию подобных документов. Законом становился тот документ, вне зависимости от его иерархического правового статуса, на который была наложена царская виза «Быть по сему». Текст подобного законоустановления мог быть изложен в формально подзаконном акте, однако становился законом. И наоборот, то, что должно было стать законом по формальной процедуре, но по какой-то причине не было утверждено монаршей волей, необходимые качества нормативно-правового акта не получало. Именно царская воля лежала в основе правовой системы. Закон потому допускался населением к исполнению, даже несмотря на все его бремена неудобоваримые, что был санкционирован царем, его самодержавной волей.

В свою очередь, деятели Февральской революции, воспитанные уже в преимущественно иной, более европейской образовательной систематике, воспринимали право как самоценность, как действенную систему, мало связанную с монархом. Потому с таким самоубийственным энтузиазмом алкали падения правящего монарха. Двигали ими амбиции и страсти, вполне понятные в контексте эпохи. Однако последствия этого стихийного сплетения разрушительных страстей ока-

зались поистине огромными. Отречение императора фактически делегитимизировало и государство, и право как его подсистему. Тому была еще масса причин. И проявлений у этого процесса была масса. Раз запущенный, подобно ядерной реакции, процесс полураспада российского государства долгое время не мог остановиться. И, собственно, Гражданская война стала одновременно болезненным и неизбежным процессом возвращения государственности, только уже по-бисмарковски, «железом и кровью». Возвращали государство, парадоксальным образом, интернационалисты-большевики, хотя и в своих достаточно утилитарных целях. А с пароксизмами революционной анархии пришлось бороться еще долгое время.

Стабильно не выученные уроки истории раз за разом оборачивались для нашей страны многочисленными бедствиями. Снова и снова появляются те, кто пытаются под разными лозунгами позвать Русь к топору. Однако всем им неплохо бы помнить, что участь «геростратов» одинаково ярка и печальна. А вот тушить разожженное пламя приходится всем миром и, зачастую, кровью.

Редколлегия

## **ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

**В.Ю. Даренский**

г. Владивосток

### ***ДУХОВНОЕ ПРЕОБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФИИ***

Определений специфики русской философии как целостного явления и как особой традиции, продолжающейся и ныне, к настоящему моменту существует столько, что один только их полный обзор даже без детального рассмотрения мог бы составить несколько томов отдельного исследования. В этой ситуации возникает вполне естественный вопрос: имеет ли уже смысл предлагать какие-то новые подходы или трактовки уже существующих определений, или же нам осталась лишь возможность присоединяться к одному из уже существующих, пусть даже и с какими-то своими особыми оговорками и уточнениями? Среди как современных историков русской философии так и тех, кто считает себя не историком, а просто русским философом, сознательно исповедующим особость и уникальность своей традиции, большинство, кажется, уже согласны с тем, что все, в конечном счете, здесь уже точно определено и сформулировано нашими великими предшественниками от Киреевского до Лосева – теми «гигантами», на плечах которых мы стоим в качестве тех гипотетических «карликов», которые призваны продолжить их мысль и их дело. Но даже на фоне этого явного большинства, к счастью, все равно появляются смельчаки, которые снова решаются переопределять особость «русской думы» (Г.Д. Гачев) по-своему, на свой страх и риск, и опираясь на свой особый опыт и путь мысли. В данном исследовании обосновывается концепция особого ракурса видения достижений русской философской тра-

диции, который наиболее глубоко укоренен в фундаментальных основах православного миропонимания.

А именно, этот ракурс видения и понимания специфики нашей культуры – в первую очередь русской религиозной философии, а контекстуально и всей специфики русского исторического бытия – состоит в их понимании как *предельного бытийного устремления к победе над смертью, в императиве Воскресения, в евангелизации целокупного земного бытия человечества*.

Есть основания утверждать, что ни в одной другой среди культур христианских народов этот, безусловно, общий для них всех императив не воплотился с такой онтологической глубиной, экзистенциальной ясностью и трагической напряженностью, как в русской. И пусть это утверждение всегда будет оставаться лишь гипотезой, с которой всегда будут спорить, но именно оно дает тот предельный смысловое и ту предельную глубину, которые нам необходимы для понимания как истоков, так и высших устремлений нашей культуры, особенно в ее художественных и философских достижениях.

На наш взгляд, стоит выделить следующие концептуальные элементы, с помощью которых следует определять специфику русской философии.

1. *«Идеалоцентризм»*. С. Семенова пишет о русских философах как о характерно особом типе мыслителей, которые «доводят до полноты лежащий в основе христианства высший идеал развития человека и мира... Это отвечало той черте национального духа и идеала, которая отмечалась всеми отечественными мыслителями как эсхатологическая устремленность народной души к “последним временам и срокам”, к радикальному преображению мира и человека, к новому небу и новой земле» [6]. Рассмотрение русской философии в ее целостности как особой традиции свидетельствует об изначальной «зряженности» русского ума смысложизненными поисками, создающими ее особый исповедально-личный стиль, пронизывающий любую, сколь угодно абстрактную проблематику. В западной традиции можно назвать весьма немногих – например, Бл. Августина, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Э. Чорана и Г. Марселя в качестве аналогов того, что иногда называют *Russian style* в философии. Стилистически, то есть на уровне спонтанного эмоционального впечатления от текстов ее «знаковых» авторов, русская философия всегда сразу узнаваема – так же,

впрочем, как и русская классическая литература. Но если по отношению к русской литературе об этом эффекте узнавания писали многие, то тот факт, что оригинальная русская философия имеет точно такой же эффект, до сих пор недостаточно освещен. «“Кто-то из русских”, – немедленно скажет каждый, где бы ему ни встретилась эта цитата» [3, с. 283], – пишет, например, В. Вульф в эссе «Русская точка зрения». Таков эффект узнавания даже переводного текста одного из наших классиков. Опыт показывает, что чтение текстов русских философов имеет аналогичный эффект.

Суть этого эффекта очень похожа на последствия от встречи с определенным типом людей. Об этом типе писал композитор Г. Свиридов: «Есть люди, перед которыми раскрывается душа, расцветает, точит чувство, как источник. Подчас человек сам даже не знает, что у него в душе, чем полна она, и общение с ценным, хорошим, добрым человеком помогает твоей душе раскрыться, расцвести <...> Но есть люди <...> с каменной, безответной душой. Общение с ними, особенно длительное, – гибель. Они обладают способностью запирают твою душу на дьявольский замок» [5, с. 142–143].

Используя выражение великого композитора, можно также сказать, что подлинно русские философы – это те, при чтении которых «раскрывается душа». Естественно, что найдется легион скептиков и тайных завистников, которые станут доказывать, что это вовсе не дело философии «раскрывать души», что цель философии другая и т.д. Но на самом деле подобного рода возражения здесь не имеют отношения к сути вопроса, ведь речь идет совсем о другом. Речь идет о том, что, выполняя свои чисто гносеологические и мировоззренческие задачи, русская философия, помимо этого, имеет еще и особое *человечесозидательное воздействие*.

А с другой стороны, многое из того, что стало считаться «классической» в западной философии, начиная уже едва ли не с эпохи схоластики, но в особенности с «материалистов эпохи Просвещения» – это, к сожалению, именно то, что «запирает душу на дьявольский замок». И часто – навсегда.

Речь идет не только о каких-то чисто стилистических особенностях, но и, в первую очередь, о трансформации интенций самой философии. Кратко ее суть можно сформулировать следующим образом. Философ Запада понимает и сам смысл философского вопро-

шания, и цель любых философских построений в первую очередь как способ подчинения реальности. В том числе и вопросы «экзистенциального» типа также здесь понимаются как средство овладеть путем познания своим собственным внутренним «миром», дабы последний не доставлял беспокойств. Мышление западного философа – это мышление властителя, который хочет все понять, познать и поставить под свой контроль; мышление самодостаточного «субъекта» (этот термин, кстати, на самом деле так же непереводим, как и китайское «дао», – и подобно ему предполагает вживание в соответствующее мироощущение).

Весьма ярким проявлением «отталкивания» русского философского ума от его западных протагонистов может служить следующее рассуждение С.Н. Булгакова: «особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же... Очевидно, что философия, таким образом понятая, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, богосознанием... Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытать это блаженство богосознания и богобытия, переживая его Логику?.. Мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослеплению и самогипнозу, типичное состояние философической «прелести»... Мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытие, вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверхмышления представляют собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм... Бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается *понятием* бытия, а Бог *мыслью* о Боге. Вооруженный «диалектическим методом», в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все...» [2, с. 75]. Приведенная логика рассуждений позднее была заострена до крайности в суждении А.Ф. Лосева: «у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа)» [1, с. 145].

В свою очередь, на Востоке человек, задающийся «пределными» вопросами, с самого начала хочет не подчинить себе мир путем познания, но наоборот, найти свое место в Универсуме. При этом всегда предполагается, во-первых, что Универсум никогда не сводится только к «этому», эмпирически данному миру; во-вторых, работа мыслителя понимается как особая аскеза, готовящая ум к высшему постижению Абсолюта, а то, что можно здесь назвать «познанием» с помощью самого ума, есть лишь «побочный продукт» этого процесса. Восточного мыслителя, строго говоря, нельзя назвать «философом», поскольку для «философа» мыслительный процесс всегда является самоценным и самодостаточным; а кроме того, каждый «философ» обязательно должен иметь «свое» учение, но для исконно восточного мыслителя, всегда пытающегося лишь передать незамутненное изначальное Знание, такая претензия выглядит лишь вредной бессмыслицей.

Чем же специфичен на этом фоне русский философский ум, взятый как некое обобщение, абстрагированное от тех или иных влияний? Конечно, он тоже никогда не лишен ни познавательных, ни аскетических устремлений: а в предельных случаях среди русских философов бывают чистые «западный» и «восточный» типы. Но главный движущий мотив русского философского ума – не в этом. На наш взгляд, он состоит в *неизбывной тревоге совести*, не позволяющей уму успокаиваться ни на каких самых блестящих доктринах об устройстве мироздания, ни даже на жизненном приближении к откровенной Истине, – но все время заставляющей ощущать несовершенство своих идей и «убеждений», наконец, фундаментальную порочность общего ощущения своей «правоты». Поэтому в подлинно русской философии невозможны ни «системостроители» типа Гегеля, ни столь же самоуверенные «критицисты» типа Канта. А сама категория *совести* здесь является не только моральной, но не в меньшей степени и категорией *гносеологической*, определяющей то, что вообще имеет смысл называть «философским познанием».

Эта сущностная специфика русского философствования является выражением его базовой интенции на преобразование ума и всего строя человеческого бытия. Если для западного мыслителя базовым является императив «самореализации», то есть максимального раскрытия своих индивидуальных особенностей понимания, для восточ-

ного – наоборот, императив преодоления своей индивидуальной ограниченности; то для русского философа его индивидуальность является лишь «стартовой площадкой» для преображения ума и души в горизонте вечного Идеала. По видимому, именно таким образом следует определить особый «пра-феномен» (Urphänomen, по Гете) специфической традиции русской философии.

2. *Логоцентризм*. Да, тот самый логоцентризм, который, начиная с Дерриды, стал главным концептом – символом саморазрушения европейской культурной, в том числе и философской традиции. Но поскольку для нашего православного сознания и, соответственно, для нашей аутентично-русской философской традиции слово Логос уже раз и навсегда является одним из Имен Спасителя Богочеловека, то любая борьба с «логоцентризмом» (как бы изощренно она ни трактовалась) в своей изначальной смысловой интенции будет отождествляться с борьбой против самого Христа, а значит, и самой изощренной формой богоборчества – более глубокой и разрушительной, чем, например, столь по-христиански простодушный советский атеизм.

Русский философский логоцентризм вместе с тем глубоко практичен и всегда означает *практическое преображение самой жизни, а не только мысли о ней*. Поэтому «почти все русские религиозные мыслители, начиная от славянофилов, открывших углубленную работу национального самосознания, впервые четко определивших суть русского способа мышления, русского логоса в отличии от западного рацио, указывали на устремленность этого логоса... к преодолению всякого рода границ и пределов, которые часто ставил различным областям человеческого ведения и веры кантианский Запад (разделение мысли и чувства, слова и дела, теоретического и практического разума...). Синтез всех сущностных сил человека в русской мысли осуществляется “гиперлогическим” разумом, “верующим мышлением”, как выражался Киреевский, возглавляется деятельно-христианским идеалом. Не просто совместимость веры и знания... но их согласование и сотрудничество в общем деле преображения жизни – вот одна из руководящих идей русской мысли» [6]. Такова общая специфика учений о познании, свойственная русской философии в целом. В концептуальном отношении очень удачен термин *логизм*, предложенный В.Ф. Эрном для понимания принципиальной специфики русской философии, в первую очередь, особенности ее учений о познании. Как пи-

сал об этом сам В.Ф. Эрн, «основным тенденциям европейского мышления... Λόγος восточно-христианского умозрения можно противопоставить как *прямую* противоположность. Ratio есть результат схематического отвлечения... К осознанию Λόγος'а приходят совершенно иным путем... Логос – это не средний разрез, это *вершина* сознания. Это не отвлечение, это восхождение по ступеням все большей *конкретности*... Человек, поднимающийся к “логическому” сознанию, т.е. приходящий к сознанию в себе Логоса, уничтожает разрыв между мыслью и сущим (разрыв, фатальный для ratio)... В противоположность меоническому рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то.., восточное умозрение признает истину – *бытием* в Логосе, т.е. *бытием в Истине*, которое возможно лишь через *становление* Логосом, через благодать *существенного* усвоения Слова. (Таково гносеологическое значение религиозного термина θεώσις). Отсюда та совершенно чуждая и совершенно непонятная новому философскому сознанию Запада, но глубоко последовательная в себе *динамическая теория познания*, по которой степень познания соответствует степени напряженности *воли*, степени *существенной устремленности* к Истине и по которой в лестнице Богопознания, т.е. познания Сущего, далеко всех превосходят герои и подвижники духа – *святые*» [7, с. 79–82].

Подлинно философское познание трактуется С. Семеновой как участие «в общем деле преобразования жизни». Прецеденты такого понимания сути познания были, например, у Вяч.И. Иванова, который выделял в нем «три момента... очищение (κάθαρσις), научение (μάθησις) и действие (πράξις). Очищение выражено в призыве μετανοήτε (т.е. переменитесь внутренне, раскайтесь в прежнем), которым Христос начинает свою проповедь» [4, с. 336]. Стоит отметить, что онтологизация принципа практики и «духовно-практического преобразования мира» в советском марксизме также явно были проявлением специфически русского образа философствования.

3. Из двух предыдущих базовых принципов русской философии вытекает и принцип ее *онтологизма, направленный против эфемерных «умствований» als ob u ad hoc*. По определению С. Семеновой, «онтологичность отечественной христианской философии, метафизика всеединства, лежащая в ее основе, строится на идеале космической соборности, гармоническом единстве множества, в котором каждый

элемент равноценен другому и целому, черпая свой прообраз, свою модель, если хотите, в Божественном Троичном, нераздельном и неслиянном, питаемом любовью бессмертном и всемогущем бытии. Наконец, в этом беглом пробеге по основным смыслодержущим чертам русской религиозной философии отметим ее антропологизм, вперенность в загадку человека, этого созданного по образу и подобию Бога существа, но утерявшего это подобие в своем падшем качестве» [6]. Следует также отметить, что сформулированную здесь С. Семеновой особенность русской философии можно рассматривать как явное интеллектуальное исполнение евангельской заповеди: «Мы же все, открытые лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор., 3.18).

4. В свою очередь, из всего этого следует *принципиальная пост-секулярность русской философии*. Как пишет С. Семенова, «огромные и важные импульсы развития человека в Новое время ушли из-под христианской сени в самодостаточную секулярность», оторвавшись от своих христианских истоков. Но ведь на самом деле императив преображения мира, ныне узурпированный секулярной наукой и техникой – это по своему происхождению императив евангельский. И поэтому насущной идеей становится возвращение к этим корням. И результатом осмысления этого факта в русской философии «центральной, самой глубокой <...> стала идея Богочеловечества, синергии, соработничества рода людского Богу в онтологическом деле искупления и возвышения творения в новый обоженный статус существования. Человечество, осознающее себя орудием осуществления воли Божией, движется к новому строю бытия постепенно, в ходе активной эволюции, ставящей задачей обуздание стихийных, смертоносных сил и начал в природе и в самом человеке. Русская мысль... пришла к видению активной творческой эсхатологии... преображения человека и мира» [6].

И в этом также можно усматривать фундаментальную идею единства очищения (κάθαρσις), научения (μάθησις) и действия (πράξις) как идейно-методологическую основу русской философии, определяющую ее особые исторические задачи и ее самобытный экзистенциальный стиль.

5. В результате этих онтологических и гносеологических презумпций явно вырисовывается и их антропологический коррелят – образ человека как «*Homo immortalis*». «*Homo sapiens*», по определению С. Семеновой, «будет в полной мере отвечать этому своему второму после “смертный” родовому (но уже ноосферному) самоопределению, лишь когда осознает в смерти глубинный источник зла в своей природе. Это будет первой качественной ступенью его развития, совершившейся в сознании. Второй – станет переход к Делу, вытекающему из этого сознания: всеми сущностными силами и способностями (наука, искусство, возглавляемые активным христианством) человечество осуществляет Божий замысел о себе и мире, постепенно переходит на высший онтологический уровень – к “*Homo immortalis*”, к регуляции энтропийными силами вселенной. Итак, необходимо трезво учитывать онтологический фундамент всякого социального действия и прежде всего природу самого человека, направляя на нее свое преобразовательное усилие» [6].

6. Сформулированный выше принцип, в свою очередь, определяет такое предельное смысловое устремление русской философии, как *императив онтологического преобразования человека*. Этот императив, по определению С. Семеновой, означает «христианство всеобщего преобразования и обожения; оно предполагает нерасторжимую объективную связь всех сознательных и чувствующих существ между собой, их солидарность и взаимную ответственность, особенно ответственность лучших перед худшими, перед несовершенством и злом мира. Здесь торжествует идея обращения зла в добро, злонаправленных сил и энергий в жизнетворческие и благие, эрос творческой, преобразовательной любви, высшей свободы. Именно его так углубленно развивала русская религиозная мысль» [6].

В таком понимании земной задачи христианства в целом, и задачи христианской философии как активной силы жизнетворчества, воплотился особый духовно-исторический опыт русского народа. Вяч. И. Иванов писал, что русский человек «чуждается чаяния непосредственных нисхождений и вдохновений Духа; и когда говорят ему: “здесь Дух”, он не верит. Иного действия Духа ждет он» [4, с. 333]. «*Nicropulus natus est christianus*» – так формулирует этот принцип Вяч. И. Иванов именно на латыни, тем самым устанавливая его всеобщую значимость, удостоверяя *всечеловеческую роль «русской*

*идеи» как особо углубленно по сравнению с другими народами и культурами раскрытого общенародного опыта жажды душевно-духовного воскресения и преображения человека на путях христианской жизни.*

7. Наконец, онтологической основой такого преображения жизни и мысли еще в земном бытии человека является *стяжание благодати как исток и основу подлинного познания и онтологического преображения*. Стяжание благодати практически означает «преображение несовершенного смертного человеческого естества в бессмертное и обоженное. Человечество как сознательно-творческое орудие осуществления Божьей воли на земле и в космосе, действует при этом с благодатной Ее помощью» [6].

Рассмотренные здесь основные компоненты концепции преображения, раскрывающей специфику русской философии, требуют системного анализа на конкретном текстовом материале. Такая разработка может быть по-настоящему плодотворной не столько в историко-философском ключе, но в первую очередь в рамках самостоятельного философствования современных и будущих русских мыслителей, для которых императив преображения станет не абстрактно-теоретическим, а реально-жизненным принципом.

### **Библиографический список**

1. Бибахин, В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева [Текст] / В.В. Бибахин // Начала. Религиозно-философский журнал. – 1993. – № 2. – С. 141–160.
2. Булгаков, С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения [Текст] / С.Н. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
3. Вульф, В. Русская точка зрения [Текст] / В. Вульф // Писатели Англии о литературе XIX–XX вв. Сборник статей. – М.: Прогресс, 1981. – С. 281–292.
4. Иванов, Вяч. О русской идее [Текст] / Вяч. Иванов // Вячеслав Иванов. Собрание сочинений / под ред. Д.В. Иванова и О. Дешарт. – Bruxelles, Foyer Oriental Chrétien, 1978. – Т. 3. – С. 328–339.
5. Свиридов, Г. Музыка как судьба [Текст] / Г. Свиридов // Наш современник. – 2003. – № 8. – С. 139–167.
6. Семенова, С.Г. Смысл и задание русской религиозно-философской мысли [Электронный ресурс] / С.Г. Семенова. – Режим доступа: [http://2.nffedorov.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=208&Itemid=325](http://2.nffedorov.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=208&Itemid=325).
7. Эрн, В.Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода [Текст] / В.Ф. Эрн. – Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 624 с.

**А.А. Исаков**

г. Арзамас

### **О МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ РУССКИХ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЕРЕСЕЙ**

Одной из далеких от окончательного решения проблем, встающих перед исследователями общественной мысли средневековой Руси, является роль еретических движений XIV–XVI веков (прежде всего, стригольников, жидовствующих и феодосиан) в развитии русской культуры. Современная историографическая ситуация предполагает очень разные варианты решения этой проблемы, которые можно в целом свести к трем ключевым альтернативам.

Первая представлена в работах А.И. Клибанова, который сформулировал концепцию реформационной сущности русских антиринитарных ересей, опираясь на типологические параллели из истории европейской философской мысли, и обозначил три основные мировоззренческие тенденции, характеризующие гуманистическую роль антиринитарных ересей в развитии культуры средневековой Руси: пересмотр онтологического положения человека в пользу его возвышения, принятие посюсторонней жизни как ценности и счастья как смысла жизни, возникновение представлений о равенстве народов и вер [10]. Так или иначе, антиринитарные ереси рассматривались как мощный позитивный фактор эволюции общественного сознания средневековой Руси, действие которого основывалось на реализации принципов здравого смысла и рационального мышления.

Вторая альтернатива представлена в работах А.Ф. Замалеева. Здесь типологическим аналогом для антиринитарных ересей становится русское язычество, с которым связывается развитие, в частности, ереси стригольников. В концепции А.Ф. Замалеева язычество и христианство являются теми двумя элементами диалектического противоречия, из сложного взаимодействия которых вырастает древнерусская философия. Антиринитарные ереси в этой связи рассматриваются как один из вариантов мировоззренческого синтеза. Существование подобных явлений А.Ф. Замалеев прослеживает, начиная с эпохи Киевской Руси [4, с. 42–43]. Недостаток эмпирических сведений заставлял иногда и самого автора сомневаться в философском статусе мировоззрения русских еретиков, как это было, например, в случае с Феодосием Косым, часть известных идей которого с большой вероятно-

стью могла быть сформулирована за него его критиком Зиновием Отенским [5, с. 198–199].

Наконец, третья альтернатива связана с уподоблением русских средневековых ересей милленаристским движениям. Наиболее глубоко этот подход развил А.И. Алексеев, обратившийся к истории средневекового оккультизма и иудаизанта в Европе. В отличие от предшествующих исследователей, сблизивших, по крайней мере, стригольников и жидовствующих, он развел эти движения, признав стригольников формой внецерковной религиозности, а жидовствующих – узкой группой лиц, перешедших в иудаизм под воздействием кризиса христианского летоисчисления и ожиданий конца света в 1492 году [1, с. 498–500]. С этой точки зрения нельзя говорить не только о существовании настоящих ересей в средневековой Руси, но и о сколько-нибудь значительном позитивном вкладе жидовствующих и стригольников в русскую культуру.

Все эти альтернативы нуждаются в существенном пересмотре, который должен предполагать, по меньшей мере, еще одну типологическую параллель, а именно – процессы генезиса философии. Это необходимо в силу самого характера эпохи позднего средневековья в России, который определялся переходом от феодализма к созданию централизованного государства, повсюду сопровождавшимся всплеском, по меньшей мере, социально-философской мысли. Прежде всего, мы опираемся на концепцию генезиса философии, разработанную А.Н. Чанышевым [12]. С этой точки зрения, возникновению философии предшествует длительный процесс демифологизации общественного сознания, проявляющийся в том числе и в форме скептицизма по отношению к официальной религиозности. Ведущие механизмы демифологизации – систематизация здравого смысла и преднаучного знания. Однако возникающая философия всегда сохраняет в себе элементы отрицаемого религиозно-мифологического мировоззрения, в связи с чем часто предстает в форме синкретических религиозных учений. В связи с этим мы обращаем особенное внимание на такие аспекты мировоззрения древнерусских еретиков, как отрицание загробной жизни и воскресения мертвых, троичности божества, церковной иерархии. Эти идеи явно имеют общее происхождение с точки зрения рациональной критики ре-

лигии. Они прослеживаются, начиная с XIII века, и объединяют стригольников, жидовствующих и феодосиан [6; 8], что позволяет говорить об определенной преемственности между ними, и фиксируются даже вне связи с этими течениями в среде образованных русских людей [2, с. 42–46].

Второй момент, важный для нас в современных представлениях о генезисе философии, связан с необходимостью существования реального референта протофилософской проблематики. Так Дэвид Гребер полагает реальным референтом древнегреческой идеи материи появившиеся в ионийской Греции деньги и их реальное содержание – отношения обезличенного долга, возникновение которых было связано с вовлечением ионийских государств в сферу влияния имперской политики Ахеменидов, перевернувшей характер экономики Древнего Востока [3, с. 248–250]. В нашем случае мы имеем дело с подобным по сути процессом создания Русского централизованного государства, но референтом философской проблематики становится не обезличенный долг, а зарождающееся крепостное право, связанное с феодальным землевладением и заупокойно-поминальным культом. Именно этим объясняется предфилософский уровень полемики о церковно-монастырском землевладении, которая для общественной мысли позднесредневековой России имела то же значение, что и полемика об обезличенном долге в ранних греческих полисах. Это означает также, что вопреки А.И. Алексееву ожидания конца света и кризис системы летоисчисления привели к возникновению ереси жидовствующих не столько сами по себе, сколько как часть обоснования заупокойно-поминального культа. Именно поэтому общий тезис всех русских еретиков – это отрицание загробного существования, которое и оправдывало заупокойно-поминальный культ в его наиболее развитых формах.

В то же время не стоит преувеличивать рациональную составляющую мировоззрения русских еретиков. Соотношение рационального и иррационального в русских ересьях может быть выявлено с помощью модели, разработанной французским ученым Ж. Минуа для описания феномена атеизма в средневековом обществе. Жорж Минуа убедительно показал, что критика религии в традиционном обществе имеет не только рациональный вектор, приводящий через пантеизм к теоретическому атеизму, но и иррациональный вектор, ведущий через

увлечение оккультизмом к т.н. практическому атеизму, проявляющемуся прежде всего в области культовых девиаций [14, с. 25–28]. В нашей недавней работе мы уже отслеживали тенденцию практического атеизма в общественном сознании средневековой Руси и пришли к выводу, что практический атеизм в целях критики господствующей религии постоянно востребовал либо оккультные, либо иноконфессиональные религиозные традиции, особенно ветхозаветный иудаизм [7]. В связи с этим особенную важность приобретает адекватная трактовка феномена иудаизантства. Исследователь нововременного иудаизантства Т.И. Хижая пришла к важному для нас выводу о внеконфессиональном и синкретическом характере иудаизантства, а также к выводу о том, что чаще всего иудаизанты не были ренегатами [11, с. 157]. В этой связи и взгляд А.И. Алексеева на жидовствующих как на ренегатов вряд ли стоит считать обоснованным. В конце концов, эллинистический по происхождению глагол «жидовствовать» означает подражать образу жизни иудеев, а не принимать иудейство. Правильнее видеть в них внеконфессиональную группу, которая шла к новому мировоззрению путем догматического и культового синкретизма, т.е. склонялась к практическому атеизму.

И здесь следует сделать еще одно существенное замечание. Сама классическая философская традиция в средневековой Руси подпадала под определение «еллинской ереси», к которой относились пифагореизм (иногда отождествлявшийся с школой перипатетиков), платонизм, стоицизм и эпикуреизм. Однако к числу «еллинских ересей» относили и «самарейство», которое определялось как ересь иудаизма, сторонники которой отрицали воскресение мертвых [13, с. 393–394]. Подобное понимание философии как ереси встречается еще в XVI веке, например, в материалах суда над Вассианом Патрикеевым [9, с. 292]. Иными словами, отрицание загробной жизни и воскресения мертвых рассматривалось как специфический признак философской традиции, философского мировоззрения. А это означает, что ереси стригольников и жидовствующих тем самым следует рассматривать как предфилософские явления, и этот взгляд является вполне аутентичным для русского общества эпохи позднего средневековья. Философский смысл отрицания загробного существования очевиден – это утверждение наличного мира в качестве основной реаль-

ности, в качестве основного предмета осмысления, а вместе с этим – перенос идеи смысла жизни человека из трансценденции в реальный мир. Тем самым, хотя мы и не нашли оснований считать русских еретиков гуманистами или реформаторами, следует признать предфилософский характер их основных взглядов.

### **Библиографический список**

1. Алексеев, А.И. Религиозные движения на Руси последней трети XIV – начала XVI в.: стригольники и жидовствующие [Текст] / А.И. Алексеев. – М.: Индрик, 2012. – 560 с.
2. Библиотека иностранных писателей о России [Текст] / сост. М. Калистратов, В. Семенов. Отд. I. Т. I. – СПб.: В типографии III отделения Собственной Е.И.В. Канцелярии, 1836. – 629 с.
3. Гребер, Д. Долг: первые 5000 лет истории [Текст] / Д. Гребер. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 528 с.
4. Замалеев, А.Ф. Мемуары о русской философии: записки, статьи, фрагменты [Текст] / А.Ф. Замалеев. – СПб.: Изд-во Академии исследований культуры, 2014. – 232 с.
5. Замалеев, А.Ф. Философская мысль в Средневековой Руси (XI–XVI вв.) [Текст] / А.Ф. Замалеев. – Л.: Наука, 1987. – 248 с.
6. Иосиф Волоцкий. Просветитель [Текст] / Иосиф Волоцкий. – М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 382 с.
7. Исаков, А.А. Проблема бытования атеизма в России XV–XVI веков [Текст] / А.А. Исаков // Религиоведение. – 2016. – №. 1. – С. 7–14.
8. Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инок Зиновия [Текст]. – Казань: унив. тип., 1863. – 1006 с.
9. Казакова, Н.А. Вассиан Патрикеев и его сочинения: исследование и тексты [Текст] / Н.А. Казакова. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. – 362 с.
10. Клибанов, А.И. Реформационные движения в России в XIV – первой половине XVI вв. [Текст] / А.И. Клибанов. – М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1960. – 411 с.
11. Хижая, Т.И. Иудействующие: к проблеме дефиниции термина [Текст] / Т.И. Хижая // Вестник СПбГУ. – Сер. 17. – 2015. – Вып. 4. – С. 152–160.
12. Чанышев, А.Н. Начало философии [Текст]: монография / А.Н. Чанышев. – М.: МГУ, 1982. – 184 с.
13. Энциклопедия русского игумена XIV–XV вв. Сборник преподобного Кирилла Белозерского [Текст] / отв. ред. Г.М. Прохоров. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. – 448 с.
14. Minois, G. Geschichte des Atheismus: Von den Anfängen bis zur Gegenwart [Текст] / G. Minois. – Weimar: Böhlau Nachf., 2000. – 740 s.

### **МЕТОД ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ИНДУКЦИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ**

Методология исследования является в настоящее время одной из самых актуальных теоретических проблем исторической науки. Нельзя не признать справедливость П.Б. Уварова, критикующего абсолютизацию индуктивно-фактологического подхода в историческом познании, то есть в понимании, раскрытии сущности социально-культурных феноменов и процессов прошлого [8, с. 37]. Однако предлагаемая им программа построения моделей исторического процесса и использования дедукции для раскрытия сущности конкретных социальных и культурных феноменов также не является безупречной. Если индуктивизм, по его словам, «претендует на масштабные обобщения на базе всегда ограниченной конкретики» [8, с. 41], то, следуя дедуктивной логике, можно из довольно априорной авторской идеи *вывести* природу того или иного социально-культурного феномена и вполне успешно доказать свой вывод логическими рассуждениями, фактами, ссылками на авторитеты и т.д. Если индуктивные обобщения эмпирического характера и умозрительно-дедуктивные концепции составляют две крайности познания, то выводы, основанные на методе теоретической индукции, лишены недостатков первых двух. Собственно говоря, именно этот метод отчасти использован П.Б. Уваровым в его работе «Дети хаоса», где он писал: «историко-философское исследование вынуждено для выполнения своей задачи, в первую очередь, опираться на *результаты обработки первичного эмпирического материала* (курсив мой – Т.К.), полученные другими исследователями» [9, с. 10–11]. Ниже я постараюсь показать эвристическую дееспособность теоретической индукции.

Типология цивилизаций и культур является проблемой, не имеющей до сих пор удовлетворительного решения в философии истории. В частности, не случайно понятие «традиционное общество» охватывает весьма широкий круг социумов и культур, единственным общим признаком которых выступает традиция как алгоритм социальных практик, мало изменяющийся на протяжении времени. Поэтому имеющиеся философско-исторические типологии не являются для ис-

ториков важным методологическим средством исследования конкретных сообществ и их культур. Из многочисленных типологических концепций культуры, пожалуй, только с типологией П. Сорокина, хотя и не являющейся общепризнанной, соглашаются как философы, так и историки. В ней основополагающий принцип, определяющий ценностную систему культуры, состоит в понимании подлинной, истинной реальности. Теоретический метод построения типологии культуры принципиально отличает концепцию П. Сорокина от эмпирической классификации систем коллективных ценностей представителями культурной антропологии (Р. Бенедикт, А. Кребер, К. Клакхон, Ф. Мерилл). Как известно, согласно П. Сорокину, если истинная реальность заключена в сверхчувственном и сверхразумном Боге, то это «идеациональный» тип. Другой тип культуры – «идеалистический» – характеризуется признанием в качестве высшей ценности чувственно-сверхчувственной реальности. Третий тип – «чувственная культура» – признает высшей ценностью материальную реальность, «этот» мир, а система ценностей связана с чувственностью эмпирического существования и светским образом жизни. Выделенные исторические типы культуры не только сменяют друг друга, но могут существовать синхронно в разных цивилизациях, а также сосуществовать в качестве доминирующей и побочной в рамках одной социокультурной системы. Идея синхронного сосуществования различных исторических типов культуры, а не обязательной их замены одного другим, является ценным открытием философии культуры XX века. Вместе с тем эта идея не сводима к теории «эквивалентных культур» американской культурной антропологии, отказывающейся от понятия исторического типа как характеристики социокультурного процесса и инструмента теоретического познания. С другой стороны, сосуществование различных исторических типов, их синхронное бытие не трактуется как временная «отсталость» одних народов и культур от более «передовых», «прогрессивных», а рассматривается как закономерное разнообразие моделей культуры, существующих и развивающихся до тех пор, пока в силу конкретных исторических причин они не оказываются исчерпанными. Здесь не исключается «возвращение» к жизни уже существовавшей культурной модели, то есть возможно круговое или спиралевидное движение культуры.

Трактовка смерти – одна из опорных конструкций культуры. Разумеется, независимо от характера мировоззрения смерть трактуется как окончание земного существования. Но вот вопрос о том, что же «после смерти» тесно связан с мировоззрением, а соответственно представление о смысле жизни дедуцируется из ответа на этот вопрос. При анализе этих концептов в культурах обнаруживается необходимость скорректировать не столько саму типологию П. Сорокина, сколько отнесение им конкретных культур к тому или иному типу. Как известно, культуру Древнего Египта он определял как чувственный тип. Но это не верно, если сравнить представления о смерти и смысле жизни, например, в культуре Месопотамии и Древнего Египта. Эти культуры (и цивилизации) являются современниками и регионально близкими, но представляют альтернативу в танатологии.

При всех поворотах в политической судьбе, этнической интеграции, вливании новых народов культура Вавилонского царства сохраняла свою типологическую идентичность, истоки которой восходят к царству Шумера и Аккада. Основное назначение человека – это труд, люди созданы богами именно для работы, утверждают шумерские мифы. В «Энума элиш» рассказывается о том, как трудились боги, таская глину, отделяя небо от земли и воду от земли, пока не решили создать людей, чтобы те работали вместо них. Не было в древнем мире культуры более близкой по духу к современной, чем культура Месопотамии в той мере, в какой могут быть близки культуры, разделенные более чем тремя тысячелетиями. С. Крамер писал, комментируя пословицы и поговорки древнего народа: «...пословицы древнего Шумера в своей основе удивительно близки к нашим. Без труда мы различаем в них отражения собственных чаяний, слабостей и затруднений, узнаем собственные взгляды» [3, с. 127]. Действительно, как понятны нам печальный юмор и даже философичность слов из текста глиняной таблички: «Все равно умрем – давай все растратим! А жить-то еще долго – давай копить!» Трезвый, практический, посюсторонний дух месопотамской культуры, рожденный такой ценностью, как труд, работа, отразился на положении религии в культуре. «Религия не представляла сравнительно серьезных притязаний ни на тело, ни на время, ни на богатство индивидуума... Человек жил в чрезвычайно умеренном религиозном климате, определявшемся скорее социальными и экономическими, а не культовыми координатами» [6, с. 179]. Посю-

стороння ориентированность человека месопотамской цивилизации, ценности физического существования, стремление к материальному благополучию не являются оригинальными для обществ Древнего мира. В любой культуре можно найти представление о ценности обычной, мирской жизни, дающей простые человеческие радости: плотские удовольствия, тепло семейного очага, рождение детей – которые требуют душевного и физического труда. Даже в египетской культуре, относящейся к совершенно иному типу, чем культура Месопотамии, есть «Поучение Птахотепа», которое гласит:

«Если ты склонен к добру, заведи себе дом  
Как подобает госпожу возлюби  
Чрево ее насыщая, одевай ее тело,  
Кожу ее умащай благовонным бальзамом  
Сердце ее услаждай, доколе ты жив!»

Особенность месопотамской культуры состоит в том, что иных ценностей она не знает. «Вавилонянин был занят, прежде всего, своими личными проблемами и делами, его интересы обращены к дому, семье, родне, соседям. Все, что происходило за пределами его квартала или поселения, уже далеко от него. Рядовой вавилонянин – это частный человек *par excellence*» [2, с. 150]. Поэтому характерным феноменом месопотамской культуры является чувство хрупкости и конечности бытия, его текучести, сменяемости, бессмысленности:

«Только боги с Солнцем пребудут вечно,  
А человек – сочтены его годы  
Чтобы он ни делал – все ветер!» [11, с. 22].

После смерти по представлениям вавилонян человек уходит – «В дом мрака, жилище Иркаллы,  
В дом, откуда вошедший не выходит ...  
В дом, где живущие лишаются света,  
Где пища их – прах, и еда их глина  
А одеты как птицы, одеждою крыльев  
И света не видят, но во тьме обитают  
А засовы и двери покрыты пылью» [11, с. 51].

И.С. Клочков, анализируя данную культуру, писал: «В Месопотамии со смертью кончается практически все. Естественно, что при такой перспективе вавилонянин воспринимает смерть как абсолютное зло. На загробные радости никто не уповаает, никто их и не обещает;

награда, наказание – все свершается на земле. Перспектива существования практически полностью укладывается в промежуток от колыбели до могилы, и все усилия сосредоточиваются на том, чтобы сделать этот путь по возможности длинней и приятней» [2, с. 137–138]. В чем же смысл человеческой жизни?

«... Насыщая желудок, днем и ночью да будешь ты весел,  
Праздник справляй ежедневно.

...Светлы да будут твои одежды,  
Волосы чисты, водой омывайся,  
Гляди как дитя твою руку держит,  
Своими объятьями радуй супругу

Только в этом дело (удел. – Т.К.) человека!» [11, с. 64–65].

В отличие от вавилонской культуры, более «прозрачной», однозначной и доступной научному исследованию, культура Египта оставляет неясное чувство неявленности. Что-то остается «за» – за многочисленными текстами, заполняющими стелы, гробницы, саркофаги и папирусы, за золотыми масками фараонов и портретными бюстами писцов, жрецов, зодчих, за стенами пирамид с их бесчисленными переходами, тайниками, ложными и потайными дверями. Как показывают исследования по истории и культуре древнего Египта, среди специалистов нередко разногласия в понимании того или иного феномена, например, в вопросе о назначении мумификации или характере власти. Э. Матье в исследовании, посвященном инкрустации глаз у египетских скульптур, отмечала: «Хотя зависимость древнеегипетского искусства от религиозных представлений является признанной, исследователи еще далеко не всегда учитывают как степень этой зависимости, так и конкретные требования, предъявляющиеся религией...» [5, с. 36]. Х.А. Ливрага Рицци имел основание написать: «Естественный покров таинственности не позволяет нам больше узнать об истинных правителях Египта – жрецах» [4, с. 55]. Он же указывает, что мировоззрение древних египтян содержало представление о двух Египтах – вечном, небесном, божественном и земном, связь между которыми воплощалась в божественном статусе фараона.

Если эзотерика Вавилона в целом не влияла на культуру, оставаясь областью, изолированной от духовной жизни, то в Египте между тайной и профанной сторонами религии существует прочная связь, опосредованная осирическим культом. Для профанного сознания это

культ почивших предков, заключающийся в ежедневном или регулярном приношении жертвенных угощений к месту погребения, в храм, или двойнику умершего Ка, посещение могил и склепов, упоминание имени умерших в молитвах и магических формулах. Если семья была небедной, то могла нанять жреца, совершающего определенные ритуалы, читающего магические тексты и формулы в семейном склепе. Каждый египтянин верил, что его предки прошли все посмертные испытания, оправданы на суде Осириса и находятся в небесных «Полях Иалу», где пожинают пшеницу выше человеческого роста, общаются с родственниками и друзьями. Сложная и многоступенчатая погребальная процедура – один из самых своеобразных феноменов египетской культуры. Сохранение имени родителей, пишет Уоллис Бадж, было священным долгом каждого благочестивого сына, и каждое даже самое маленькое подношение при условии, что оно было связано с произнесением имени, помогало поддерживать существование его владельца [1, с. 44]. «Саху» – это духовное тело, которое развивалось из физического (последнее для этого и очищалось посредством бальзамирования) с помощью молитв и заклинаний. Саху – это некий божественный свет, в который трансформируется умерший, и, достигнув этого состояния, соединяется с Ра, светоносным богом солнца. Это соединение не похоже на нирвану в буддийской традиции, когда атман, душа умершего, растворяется в Мировой Душе и обретает вечный покой, прекращая цепь реинкарнаций. Саху скорее максимально приближено к Ра, это световая частица вечного огня. Основной целью погребального ритуала было способствование усопшему достижению состояния саху – бессмертия. «Как явствует из древнейших текстов, египтяне верили, что если должным образом назначенные жрецы прочитают над телом умершего предписанные молитвы и совершат, соблюдая правила, необходимые ритуалы, оно наделяется способностью развить внутри себя духовное тело, саху, которое может вознестись на небеса и обитать там вместе с богами» [1, с. 41]. В главе XV Книги мертвых говорится: «Да будет на то воля твоя, чтобы мог я пройти путь в мире и покое, ибо я честен и праведен, никогда не произносил я заведомой лжи. И никогда не пользовался обманом» [Цит. по 1, с. 147]. Эта магическая формула повторяется в тексте множество раз, перемежаясь со словами гимна Осирису, и служит помощью

умершему в момент суда или другого «приключения» в загробном царстве.

Между земной и вечной жизнью простирается Аментет, пространство смерти, где усопшего поджидают змеи, скорпионы, демоны и другие формы олицетворенного ужаса. Для отражения их и преодоления этого смертного кошмара служат многочисленные магические заклинания, формулы, гимны, которые заучиваются человеком при жизни в процессе его религиозной практики. Смысл древнеегипетской религии заключался в стремлении дать человеку возможность преодолеть страх смерти, научить его умирать в надежде и покое, уходить из этой жизни с мыслью о вечной жизни в качестве духовного тела, пребывающего в «ладье миллионов» солнечного Ра. Но религия мертвых имела еще один, практический, смысл: облегчить умирание как психофизиологический процесс. На эту сторону эзотерики и мистерий обратили внимание К. Юнг и П. Флоренский. Вероятно, одним из истоков египетского учения о смерти были инициации, через которые проходили жрецы-посвященные. Это подтверждается словами Флоренского: «В древности училищем смерти были мистерии. В сущности, все мистериальные обряды имели целью уничтожить смерть как разрыв. Тот, кто сумел умереть при жизни (пройдя через инициации – Т.К.), он не проваливается в преисподнюю, но переходит в иной мир. ...Для непосвященного загробная жизнь – это абсолютно новая страна, в которой он не умеет разобраться. Посвященному же эта страна уже знакома – он уже бывал в ней, осматривал ее хотя бы издали и под руководством людей опытных. ...Он, как говорили древние, знает карту того мира и названия» [10, с. 167].

Не будет преувеличением следующее утверждение: жизнь для древнего египтянина была дорогой к вечной жизни. Это вовсе не означает, что человек только и думал о том, что ждет его «за гробом» – он работал и служил, радовался жизни и страдал от несправедливости и нужды, стремился к богатству и чинам или получал отмеренную государством плату за свой труд, воевал, праздновал, почитал предков и заботился о потомстве. Но в отличие от месопотамца, старавшегося не вспоминать о царстве Эрешкигаль, египтянин *помнил* о смерти, возносил ли мольбу восходящему солнцу, сеял ли зерно после схода воды, отправлялся ли в военный поход под предводительством фараона. Его жизнь была дорогой в другой Египет, проходящей

через смерть, в божественный Египет, где колыхается пшеница на полях Иалу, течет небесный Нил, где те же князья, жрецы, фараоны, соседи, родные, но уже – навечно. Ритуальное поддержание связи между этими двумя мирами – «временным» и вечным – составляло основной смысл жизни человека. С ним связана даже специфика отношения между поколениями детей и родителей. Если вавилонянин видел в сыне того, кто наследует его добро и его дело (отсюда институт «усыновления»), то египтянин видел в своих детях, прежде всего, тех, с чьей помощью он сохранит связь с земной жизнью и кого будет навещать в этом мире. В птолемеевскую эпоху на гробницах высекают те же заклинания и магические формулы, что и две тысячи лет до того. Но по ним же заметно, как разрушается вера смертного в вечную жизнь. Так в надгробной надписи греко-римской эпохи умерший обращается к живым: «<...> Если человек не имеет потомства, то о деяниях его не думают, имени его не называют, как будто он и не жил никогда. Я – дерево, вырванное с корнем. ... Поэтому прошу вас произнести за меня заупокойную формулу живущих как теперь, так и тех, кто будет жить впоследствии. Сердце ваше не будет этим утомлено ...» (цит. по 7, с. 26–27).

Две данные цивилизации, как правило, относят к одному историческому типу. Безусловно, они являются «традиционными обществами». Но если сконцентрировать внимание на самом существенном конструкте культуры – проблеме смысла жизни и трактовке смерти – то становится очевидной их разность. К сожалению, проанализировать здесь истоки существенных различий в организации хозяйства и в государственном устройстве нет возможности, хотя их феноменология известна. Эти цивилизации принадлежат к разным типам. Более того, культура Междуречья и дух цивилизации, особенно в эпоху Вавилонского царства, типологически ближе к эпохе модерна – религиозная индифферентность, посясторонняя ориентация, ценность работы, смерть как безысходность. Работа – это то, что составляет содержание жизни, дает возможность иметь свой дом, семью, вырастить детей и передать им свою собственность. Сама же жизнь понимается как существование, комфортность и радость которого обеспечивается трудом. Очень ли отличаются эти представления от тех, которыми живет современный человек? П. Сорокин определял европейскую культуру XVI–XX в. как чувственную. К этому же типу относится культура Месо-

потами. Совсем другая культура Древнего Египта. Ее основа и содержание – это вера в вечный прекрасный мир, в который уходит умерший, чья душа будет незримо посещать земной Египет. Все артефакты, что ее представляют (культы, символы, ритуалы, художественные средства, архитектурные стили и сооружения и т.д.) есть воплощение связи между жизнью и бессмертием, между временем и вечностью. Поэтому культура Египта типологически является не чувственной, а идеалистической.

Теоретическая индукция, как правило, имманентно содержит концептуальную составляющую. Но в отличие от дедуктивного подхода она лишена «концептуального волюнтаризма», характерного для умозрительных теоретических построений. Гипотеза, составляющая ее исходную посылку, формируется на основе анализа эмпирических артефактов. Разумеется, теоретическая индукция является малоприменимой для определения логики и сути мирового исторического процесса. Но сколько их было – философских концепций истории...

### **Библиографический список**

1. Бадж, Э.У. Путешествие души в царстве мертвых (Египетская Книга мертвых) [Текст] / Э.У. Бадж. – М.: Золотой век, 1995. – 438 с.
2. Клочков, И.С. Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время. Очерки [Текст] / И.С. Клочков. – М.: Наука, 1983. – 205 с.
3. Крамер, С. История начинается в Шумере [Текст] / С. Крамер. – М.: Наука, 1991. – 183 с.
4. Ливрага, Хорхе А. Фивы [Текст] / А.Х. Ливрага. – М.: Новый Акрополь, 1995. – 187 с.
5. Матье, М.Э. Искусство Древнего Египта [Текст] / М.Э. Матье. – М.: Искусство, 1958. – 212 с.
6. Оппенгейм, Л. Древняя Месопотамия: портрет погибшей цивилизации [Текст] / Л. Оппенгейм. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: Наука, 1990. – 319 с.
7. Тураев, Б.А. Древний Египет [Текст] / Б.А. Тураев. – М.: Изд-во «Либроком», 2012. – 177 с.
8. Уваров, П.Б. Теоретико-методологическое обновление исторической науки: необходимое и перезревшее [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционное общество: неизвестное прошлое: материалы IX Международной научно-практической конференции. – Челябинск: Изд-во ЗАО «Цицеро», 2013. – С. 35–48.
9. Уваров, П.Б. Дети хаоса. Исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.

10. Флоренский, П.А. Не восхищение непещева (К суждению о мистике) [Текст] / П.А. Флоренский // П.А. Флоренский – Сергиев Посад, 1915. – 182 с.

11. Эпос о Гильгамеше [Текст] / отв. ред. В.В. Струве; пер. с аккад. И.М. Дьяконова. – СПб.: Наука, 2006. – 212 с.

**В.М. Мельник**

г. Киев

### ***РИМСКОЕ ПРАВО, ПРОБЛЕМА ГРАЖДАНСТВА И ОБЩИННЫЙ ДЕМОКРАТИЗМ У СЛАВЯН***

Современная юриспруденция берет свое начало с римского права. До настоящего времени, благодаря знаменитой византийской кодификации законодательных актов (в первую очередь, благодаря кодификации Юстиниана) лучше сохранилось римское гражданское право, которое как предмет навеки закрепилось в учебных программах всех высших учебных заведений юридического профиля. Римское гражданское право превратилось в своеобразную легенду, активно используемую и пропагандируемую европейскими политиками для обоснования собственной исконной общности в области права. Римское гражданское право многими признается главным цивилизационным достоянием Европы в юридической сфере и даже в сфере экономических отношений, в силу своего формального закрепления права частной собственности. Многие из современных украинских историков смотрят на право частной собственности как на некую «волшебную палочку». Мол, если оно есть – то исследуемая культура принадлежит к западной цивилизации. Если же его нет, то она принадлежит к цивилизации восточной. Такая постановка вопроса, на наш взгляд, является не только некорректной, но и вредной. Право частной собственности появилось в большинстве европейских народов только на грани I и II тысячелетий нашей эры в результате постепенного восприятия германскими правителями византийских правил игры и в результате заключения политических договоренностей между папами и немецкими императорами [2; 4].

И германцы, и славяне всегда ориентировались на общинное землевладение. Германцы вступили раньше во взаимодействие с Ри-

мом и усваивали частную собственность очень долго. Славяне принимали ее преимущественно от византийцев. Так было и в украинском случае. Однако ни у украинцев, ни у сербов, ни у хорватов, ни у болгар длительные контакты с византийцами, принятие христианства, ничуть не подорвали авторитет общины. По сути, этот авторитет сохраняется и сегодня. На Балканах он даже распространяется на общинное землевладение, что является ярко выраженной экономической традицией. Особенно интересен сербскохорватский пример. Его исследовал еще Ю. Бромлей. Советуем также ознакомиться с его мыслями по поводу взаимодействия между категориями «этнос–семья–общество».

Наверное, до сих пор наиболее полно и доступно проблематика традиционализации общинного землевладения проанализирована И.М. Смирновым (1856–1904) в книге «Очерк истории Хорватского государства до подчинения его Угорской короне» (1879), где он пишет: «югославская семья в целом, а особенно семья хорватская (мы должны понимать, что это определение во многом следует распространить на весь ареал расселения славян во второй половине I тысячелетия нашей эры – *В.М.*), представляла собой особый тип по сравнению с теми, которые мы замечаем у античных народов и народов германских. Семья здесь находится в безусловной зависимости от отца семейства, и последний не вправе распоряжаться не только жизнью и смертью своих домочадцев, но даже и их имуществом. Письменные памятники, дошедшие до нас от IX–XI веков, дают нам возможность доказать это положение главным образом в сфере имущественных отношений. В хорватской семье этого периода царит полное равноправие всех ее членов. Дедина (земля, на которой проживает семья) считается общей собственностью. Семья обрабатывает свою землю совместно и живет ею. Без сильной необходимости семейная собственность редко отчуждалась. Если обстоятельства требовали отчуждения, то отец семейства должен был получить разрешение домочадцев (всех. – *В.М.*) и только после их согласия осуществить отчуждение» [8, с. 98]. А. Воропай в своем фундаментальном исследовании, посвященном обычаям украинского народа, во многом подтверждает тезис о наличии отголосков аналогичного явления и в восточнославянской среде. Переход от общинного землевладения к частному праву только после христианизации наблюдается у раннепольских племен. До наших дней полностью не избавились от общинного землевладения балканские славяне (психологиче-

ски). И.Н. Смирнов даже писал, что право голоса в семье имели все женщины [8, с. 99]. Исключительные права женщины имели и в древнерусском обществе, в отличие от сообществ античных (греческих, римских) и германских. Вся эта гражданско-правовая проблематика, вопрос о переходе от общинной к частной собственности на землю свидетельствует о наличии у славян собственной обособленной от других племен политической культуры, изначально основывавшейся на уважении к общине, уважении к старшим, общинной правоспособности всех членов семьи, привлечении женщин к решению всех общественных проблем.

Так, украинцы, белорусы, поляки, сербы, хорваты, словенцы, болгары, словаки и другие славянские нации имеют многовековые традиции демократического общественного устройства. Возможно, что такая тотальная демократизация даже выступала одним из серьезных деструктивных, а не положительных факторов в нашей истории. Об этом, в частности, писал и М.Ю. Брайчевский [5]. Однако вместе с тем мы подчеркнем, что наличие своего права, своих традиций суда, своих традиций избрания власти еще в X веке, свидетельствуют о наличии политической культуры такого уровня, который позволяет нам и сегодня считать себя одной из самых демократичных наций – политически, психологически, экономически.

Римское публичное право дошло до нас в гораздо меньшем объеме, чем римское частное право. Оно прошло много этапов трансформаций и, по сути, отражает не столько право Древнего Рима, сколько позднейшие наслоения Византийской империи, Священной Римской империи германской нации и местных государственных образований. Римское публичное право – это «трансформат». Однако это не значит, что его не нужно исследовать. Именно исходя из имеющихся работ, мы имеем представление о *Civitas Romana* – римском гражданстве. Изучить и исследовать сущность института гражданства в Римской империи как института социального, института юридического и института римской государственности вообще – важнейшая задача для всех, кто занимается проблематикой обоснования гражданства (будь то в юридическом, в политологическом или в философском аспектах).

«Квириды» или граждане Рима были высшим классом своего общества. Римское право создавало свою частную и публичную традиции, понятие о гражданстве, основываясь на традициях центральноитальянских племен, которые практиковали частную собственность

и социальное неравенство еще с этрусских времен. Учитывая сообщение Геродота о скифах и современные исследования В.Ю. Мурзина (особенно следует отметить его монографию «Скифская проблема глазами автора», 2014) можно отметить, что скифо-сарматский мир (в том числе и скифы-земледельцы) исходили из права общинного землевладения и социального равенства по родственному признаку [6]. Это означает, что протославянский и протоевропейский миры еще в своем зачаточном состоянии отличались своими правовыми традициями, что свидетельствует об их культурно-цивилизационной обособленности. Так или иначе, но мы считаем, что у славян существует неоспоримое историческое право называть себя демократическими нациями, в отличие от, скажем, немцев, итальянцев или англичан.

То понятие демократии, которое позже было сформулировано классиками мировой политической мысли, в том числе на основе осмысления ими источников римского права, в его наиболее концептуальной форме, с обеспечением полного равенства всех членов общины, после формирования протогосударств именно на платформе общин и родов, прежде всего в Европе проявилось именно у славян. Современный сербохорватский общинный демократизм (его, кстати, местные политологи уже давно понимают как «консерватизм»), исследуемый Бромлеем и Алексеевым, является ничем иным, как реликтом древнего демократизма общеславянского [8].

Сегодня мы обязаны обратить наше внимание на корни – в том числе на корни нашего политического устройства. Мы должны найти возможность объединить институциональный и антропологический подходы для наиболее успешных практик объединения римского понятия о гражданстве со славянским общинным демократизмом. Между прочим, в мировоззренческой несовместимости последних категорий кроется основная причина современного кризиса украинской политической науки и современного нарастания безыдейного, но идеологизированного этатизма.

Община всегда обращала внимание на человека. А мы – политологи как теоретики государственности – должны вернуться к акцентуации на человеке и на локальной общине – фундаментах любого государства. Взять все лучшее у античных и средневековых сообществ и попробовать на этой основе создать новый путь – этот тезис звучит соблазнительно для каждого ученого-гуманитария. Признаемся, что

он захватывает и нас. Однако иногда нужно задуматься и над тем, что свой путь уже существует, что он находится у нас в поле видимости, а мы его просто не видим. Иван Смирнов в монографии «Очерк истории Хорватского государства до подчинения его Угорской короне» писал, что главное для исторического развития государственности – сделать правильный культурно-цивилизационный выбор. Он довольно подробно разбирает это утверждение на примере римско-католической ориентации первого хорватского короля Томислава Великого (914–940), считая его отказ от ортодоксии и геополитической дружбы с Византией главной причиной дальнейшего упадка Хорватии под ударами венгров (в 1091–1102 годах) [8]. Мы же подчеркнем, что научное осмысление феномена гражданства в сочетании с его общинной привязкой может послужить нам огромным материалом для размышлений, разбить существующие стереотипы и дать представление именно о том (уже существующем!) собственном политическом пути.

Западная традиция гражданства прошла ряд важных этапов в своем процессе становления: Общину, Полис, Средневековье, Возрождение. Окончательно, с учетом опыта римского права, она выкристаллизовалась в эпоху Просвещения, когда было сформулировано учение о демократии как о высшей политической идее, основанной на принципах прав и свобод человека. Уже потом, начиная с теоретических систем обоснования демократии, теория прав и свобод человека перешла в науку конституционного права – отрасль юриспруденции.

### **Библиографический список**

1. Бартошек, М. Римское право: понятия, термины, определения [Текст] / М. Бартошек. – М.: Юридическая литература, 1989. – 448 с.
2. Быстренко, В.И. История государственного управления и самоуправления в России [Текст] / В.И. Быстренко. – Новосибирск–М.: Издательство Новосибирской государственной академии экономики и управления, 1997. – 92 с.
3. Браичевський, М.Ю. Суспільно-політичні рухи в Київській Русі [Текст] / М.Ю. Браичевський // Вибране. – Т. 1. – Киев: Видавництво імені Олени Теліги, 2009. – 720 с.
4. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли [Текст] / Л.Н. Гумилев – М.: Айрис-пресс, 2012. – 560 с.
5. Мельник, В.М. Нариси з теорії соціокультурної антропології [Текст] / В.М. Мельник. – Вінниця: ТОВ «Вінницька міська друкарня», 2015. – 552 с.

6. Мурзин, В.Ю. Скифская проблема глазами автора [Текст] / В.Ю. Мурзин. – Киев: Видавець Олег Філюк, 2014. – 120 с.

7. Петрушенко, Е.Ф. Значение этнической психологии в антропологической теории [Текст] / Е.Ф. Петрушенко, В.М. Мельник // Science, Technology and Life – 2014: Proceedings of the international scientific conference. Czech Republic, Karlovy Vary, 27–28 December 2014 / Editors V.A. Iljuhina, V.I. Zhukovskij, N.P. Ketova, A.M. Gazalieva, G.S. Mal. Electron. txt. d. (13,3 MB). – Karlovy Vary: Skleneny Mustek; MCNIP, 2015. – pp. 1063–1071.

8. Смирнов, И.Н. Очерк истории Хорватского государства до подчинения его Угорской короне [Текст] / И.Н. Смирнов. – М.: Книжный дом «Либроком», 2016. – 136 с.

**Н.И. Осмонова**

г. Бишкек

**ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА КАК ТЕКСТ:  
СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ И МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ**

Современное состояние изучения феномена традиционной культуры достигло достаточно высокого уровня, ученые рассматривают данную проблему с различных научных точек зрения и его различным аспектам посвящены работы зарубежных, российских и отечественных ученых. Особое значение в методологиях изучения культуры, в том числе традиционной культуры как текста занимает структурно-семиотический подход, который был разработан еще в 60–70-е гг. прошлого века в СССР и который до настоящего времени широко применяется в качестве приоритетной методологии в гуманитарных и социальных науках. Данный подход нашел свою теоретическую разработку в трудах московско-тартуской структурно-семиотической школы.

Согласно данному подходу, культура, в том числе традиционная, представляет собой оригинальную систему закодированных смыслов, или текста, запечатленного в знаково-символической форме. Основной единицей культуры, согласно структурно-семиотическому подходу, признается текст «как совокупность культурных объектов, форм, черт, смыслов и т. п., выраженных в знаковой форме» [14, с. 257] и созданных культурными кодами определенной цивилизации. Под текстом (смыслообразующей средой) здесь пони-

маются любые культурные артефакты, повествующие об изучаемой культуре, а в широком смысле слова, «культурными текстами являются все явления культуры как таковые», которые «подготовленный специалист может “читать” как связанный и осмысленный текст» [14, с. 257]. Иначе говоря, культурные явления, вписываясь в тот или иной содержательный семиотический контекст, именуемый семиозисом, выступают как текст, наполненный знаковыми выражениями и связными последовательностями смыслов и значений.

Основатель московско-тартуской семиотической школы, автор универсальной структурно-семиотической теории и методологии Ю.М. Лотман, определяя культуру как семиосферу или семиотическое пространство, которое является и результатом, и условием развития культуры, отмечает, что «культура человечества строится как знаковая и языковая. Она неизбежно принимает характер вторичной системы, надстраиваемой над тем или иным принятым в данном коллективе естественным языком, и по своей внутренней организации воспроизводит структурную схему языка. Более того, являясь коммуникационной системой и обслуживая коммуникационные функции, культура в принципе должна подчиняться тем же конструктивным законам, что и другие семиотические системы» [4, с. 396]. Согласно Ю.М. Лотману, так называемые вторичные моделирующие системы, построенные на основе естественного языка, но имеющие более сложную структуру, включают в себя не только все виды искусства, ритуалы, обряды, фольклор, жилище, вещи и предметы обихода, но и такие традиционные формы сознания, как мифы, религиозные верования, правовые системы, нормы морали, с помощью которых культура поддерживает свою коллективную память и самосознание. Основной функцией текста, по Лотману, является функция памяти. В этой связи он отмечает, что «текст – не только генератор новых смыслов, но и конденсатор культурной памяти» [5, с. 162], поэтому «не случайно всякое разрушение культуры протекает как уничтожение памяти, стирание текстов, забвение связей» [4, с. 397].

Все эти вторичные моделирующие системы в качестве сочиненного людьми с помощью определенных знаковых средств текста, а также механизмы, условия и способы знаковой коммуникации призваны осуществлять коммуникативную и трансляционную функции (накопление, хранение и передача культурных смыслов и значений).

Соответственно, они осуществляют роль своего рода ориентира в социокультурном пространстве и выступают важнейшим средством социализации и аккультурации. Вторичные моделирующие системы, будучи предназначены сохранять традиционный миропорядок, обладают определенной функциональной значимостью и нацелены на упорядочение, конструирование, институционализацию социальной реальности [9, с. 13].

Культурное освоение мира, как правило, осуществляется посредством систематизации, кодирования поступающей информации и перевода познанной части действительности «на тот или иной язык культуры, превращения его в текст, то есть в зафиксированную определенным образом информацию, и внесения этой информации в коллективную память» [4, с. 396]. Как отмечает А.Я. Гуревич, язык традиционной культуры как продукт коллективной памяти «был общезначимым, он представлял собой знаковую систему, практически интерпретируемую всеми членами общества» [2, с. 22]. Соответственно, еще одним из ключевых понятий, разработанных семиотикой, характеризующих взаимосвязь «социального» и «культурного» как некой целостной системы, является «язык культуры».

Понятие «язык культуры», введенное в научный оборот известным советским ученым-этнографом А.С. Мыльниковым, было определено им как «совокупность всех знаковых способов вербальной и невербальной коммуникации, которые объективируют культуру этноса, выявляют ее этническую специфику и отражают ее взаимодействие с культурами других этносов» [7, с. 7]. По мнению А.С. Мыльникова, язык культуры как совокупность знаковых средств выражения человеческой деятельности, взятой на этнокультурном уровне, можно определить как этнознаковый.

Между тем, как справедливо отмечает Б.А. Парахонский, «язык культуры предполагает сложно организованное единство норм, ценностей и форм осмысления реальности, которые не даны и не эксплицированы в сознании самой культуры, но действуют стихийно, бессознательно, как обычай, традиция, необходимость которых никем не была обоснована ввиду отсутствия такого рода метаязыковых механизмов. Их необходимость оказывается функцией жизни культуры, а не функцией истины. В языке культуры фиксируются структуры и формы, вырабатываемые на каждом уровне организации культурного со-

знания, начиная с уровня бессознательно-фольклорного творчества и до высших форм осознанного производства ценностей и смыслов на уровне философской рефлексии» [10, с. 36].

В этом же контексте рассуждают М. Мамардашвили и А. Пятигорский, которые пишут: «Всякая культура обладает своим набором скрытых механизмов, обеспечивающих ее существование в определенном регионе в течение более или менее длительного срока. Эти механизмы называются “скрытыми” вследствие того, что посторонний наблюдатель не сможет о них узнать посредством знания языка данной культуры и, что гораздо важнее, эти механизмы сами не выявляют себя посредством языковых способов (точнее – посредством только языковых способов). Причастность к этим “интимным” механизмам обеспечивается тем сложнейшим комплексом внутренних представлений и внешних оптико-акустических средств, который можно условно обозначить термином “символический аппарат”» [6, с. 119]. Следовательно, раскрытие семантики закодированных в «языке культуры» определенных символов и «скрытых» смыслов является не только прочтением, раскодированием и интерпретацией данного «символического аппарата», но и раскрытием накопленного и упорядоченного культурного опыта, знаний этноса и системы символической реальности, выработанных и приобретенных в процессе духовно-практической деятельности и этно- и культурогенеза [9, с. 13].

Таким образом, рассмотрение культуры, в том числе традиционной, как текста позволяет представить культуру в виде целостной и многоуровневой структуры семиотических текстов, объективированных в многообразных культурно-исторических явлениях, в которых зашифрована различная социокультурная информация. Каждая культура предстает как всеобъемлющая знаково-символическая система, владеющая собственным «языком», который обладает определенным функциональным и семантическим значением. Язык культуры как совокупность знаковых средств культурной коммуникации по своей природе является символическим явлением. Более того, для традиционной культуры, обладающей особенно высокой степенью знаковой (семиотической) насыщенности, символ становится основным способом познания и освоения мира, а феномен символического – имманентно присущим способом самовыражения и проявления данной культуры [8, с. 37–38].

С точки зрения данного подхода сущность традиционной, или бесписьменной культуры как коллективной памяти, надиндивидуального механизма хранения и передачи некоторых сообщений (текстов) и выработки новых особенно наглядно проявляется на примере архаических текстов, таких как миф, символ, ритуал и фольклор. По сути дела, собственно, последние задают систему координат, в пределах которой происходит самоосуществление традиционной культуры, и воплощают смысловую наполненность и ценностную содержательность способов социального кодирования, обеспечивающих сохранение, трансляцию данного типа культуры. Следовательно, процесс социального кодирования информации и передача ее в бесписьменных обществах происходит посредством всех знаковых способов вербальной и невербальной коммуникации, воплощающей в себе синкретическое единство семантического, прагматического и коммуникативного аспектов. Отсюда сущностными характеристиками бесписьменной, или традиционной культуры являются кодификация всех сторон жизни, регламентация поведения, бессознательно-фольклорное творчество и функционирование коллективной памяти [8, с. 38; 9, с. 14].

В контексте нашего исследования представляет интерес методологическая позиция востоковеда В.С. Семенцова, который, рассматривая процесс трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавад-гиты, пишет: «В самом деле, никто не станет отрицать, что традиционная культура – прежде всего культура, основанная на священном тексте: вне этой своей основы она не только непонятна, но, так сказать, вообще не существует. Если же это так, то справедливо и обратное: священный текст может быть понят лишь внутри традиционной культуры, поскольку вне ее, в силу аналогичных соображений, он существовать не может» [12, с. 5].

Сходной точки зрения придерживается российский философ А.С. Тимощук, который на основе анализа текстов Вед и на примере ведической культуры как целостного образования, сохранившего многовековую преемственность, определяет традиционную культуру как «такой способ бытия общества, в котором трансляция ценностно-смысловых структур преобладает над передачей культурных технологий» [13, с. 7]. В качестве ценностно-смысловых структур выступают сакральные тексты как символические системы, которые составляют архаичное ядро традиционной культуры. По мнению А.С. Тимощука,

«везде, где наследование жизненных смыслов преобладает над технологией, существует традиционная культура. Изменение жизненных смыслов приводит к модификации социальной стратификации культуры, сакральных текстов, картины мира, носителей культуры» [13, с. 8].

Как видим, данные исследователи сходятся во мнении, что изучение традиционной культуры возможно лишь при условии полноты воспроизводства, интерпретации ее сакрального текста, и наоборот, изучение сакрального текста, его переживание и воспроизведение возможны лишь при условии «вживания» исследователя в конкретный культурный контекст. Поскольку традиционная культура транслирует свой накопленный опыт через интерпретацию текстов, то и культурная идентичность представителей данного социума может быть произведена на основании знания его ценностей и сакральных текстов. Утрата или изменение каких-либо элементов культурного контекста, неправильная интерпретация, «прочтение» или «вживание» в сакральный нарратив приводят к распаду жизненных смыслов и ценностей данной культуры. Изложенное, таким образом, дает основание утверждать, что наиболее продуктивным в исследовании традиционной культуры, ее духовных ценностей и сакральных текстов является примененная ими герменевтическая методология, направленная на имманентное понимание и вживание в контекст изучаемой культуры.

В этой связи представляет интерес теоретико-методологическая позиция современного кыргызского исследователя К. Садыкова, который, обращаясь к проблеме сравнительного анализа механизмов трансляции сакральных текстов в древнекыргызской («Манас») и древнеиндийской («Бхагавад-Гита») культурах, устанавливает, что, несмотря на самобытный характер механизма трансляции в каждой из этих этнических культур, их связывает единая традиция трансляции сакральных текстов: «1) наличие самих текстов культуры, составляющих стержень этнической традиции, бытующих или бытовавших преимущественно в устной форме в составе общей фольклорной традиции; 2) наличие определенного типа «группы» или «школы» в составе этноса, которая транслирует эти «священные» тексты, сохраняя их преемственность и устойчивость; 3) наличие устойчивого механизма трансляции текстов» [11]. Следовательно, фундаментальную смысловую и ценностную основу любой традиционной культуры, в том числе кыргызов, в особенности в условиях отсутствия письменности, состав-

ляют сами сакральные тексты, школы, передающие эти тексты через коллективную память, а также, безусловно, устойчивый механизм трансляции сакральных текстов, без наличия которых невозможно ее функционирование и дальнейшее духовное развитие.

Также следует отметить, что в подходах и методологиях изучения традиционной культуры как текста представляет интерес символическая антропология с ее интерпретативным подходом, автором которого считается американский культурантрополог Клиффорд Гирц. Специфика данного подхода заключается в том, что при изучении культуры доминирующей методологией становится не включенное наблюдение и эмпирическое описание, как было прежде в классических культурантропологических исследованиях, а наблюдающее участие, в процессе которого исследователь производит интерпретацию значений изучаемой культуры как текста, наблюдая и переживая участие себя и других в социокультурном диалоге. Соответственно, задача исследователя состоит в том, чтобы «обнаружить смысл поведения людей определенной культуры, который чаще всего скрыт от них самих», поскольку «культура состоит в социально установленных (то есть универсально понимаемых и разделяемых всеми участниками этих видов поведения структурных смыслов/значений), в рамках которых люди заняты в социальном действии» [1, с. 28].

«Культура, – пишет К. Гирц, – это не некая сила, к которой причинно-следственным образом могут быть отнесены явления общественной жизни, поведение индивидов, институты или процессы; она – контекст (курсив наш. – О.Н.), внутри которого они могут быть адекватно, то есть “насыщенно”, описаны» [1, с. 21]. Культура, следовательно, является не силой, которая вызывает социальное поведение, а скорее контекстом, внутри которого оно может быть интерпретировано, описано и понято. В этом смысле культура выступает как текст, но при этом текст в концепции американского культурантрополога «был лишь методологической абстракцией, инструментом, взятым на вооружение, чтобы облегчить анализ сложного значащего мира культуры – той “образной вселенной”, внутри которой <...> поступки людей являются знаками» [1, с. 21]. По мнению антрополога, «текст должен восприниматься не как символический нимб, статично зависший над социумом, а как динамичная информативная структура, активно функционирующая внутри социума» [3, с. 542].

Поскольку культура, по Гирцу, есть контекст, воплощенный в символах и символических действиях, то, только иррационально вживаясь в конкретный «культурный контекст», можно понять подлинное значение знаков и символов той или иной культурной традиции. Иначе говоря, каждая культурная традиция представляет собой замкнутый, целостный комплекс символов и символических действий, который может быть понят исследователем только «изнутри», посредством интерпретации или описания их значений, смыслов в контексте изучаемой культуры как текста. Поэтому изучаемая культура ни в коем случае не раскрывает ключа для понимания исследователю «со стороны», ибо, как утверждает К. Гирц, само антропологическое исследование является частью той культуры, к которой принадлежит антрополог.

Для того чтобы исследователю найти доступ к символическим значениям изучаемого культурного контекста, необходимо разработать универсальный интерпретативный ключ, под которым К. Гирц понимает определенные кодовые понятия-символы (социокоды), характерные только для данной культуры. Поскольку каждая культурная традиция представляет собой символическое послание с кодовым понятием-символом, несущее информацию только для данной культуры, то и принципы ее интерпретации также индивидуальны.

Таким образом, интерпретативная методология К. Гирца нацелена на то, чтобы в процессе изучения любой культурной традиции антрополог сфокусировался на глубинном изучении отдельно взятой культуры как текста, погрузился в его символическую среду или «образную вселенную» и попытался найти определенные кодовые понятия-символы, характерные для данной культуры. Иначе говоря, посредством данной методологии можно вывести более широкие теоретические заключения об изучаемой культуре и выйти к более абстрактному уровню анализа через описание и интерпретацию конкретных, но очень насыщенных фактов символического или социального поведения людей [8, с. 40–41].

Таким образом, проведенный краткий анализ современных подходов и методологий исследования традиционной культуры как текста показывает, что выявляемое разнообразие точек зрения и подходов свидетельствует как об актуальности проблемы, так и о степени сложности такого феномена, как традиционная культура,

которую необходимо изучать в широком теоретико-методологическом контексте.

### **Библиографический список**

1. Гирц, К. Интерпретация культур [Текст] / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
2. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры [Текст] / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1972. – 318 с.
3. Елфимов, А.Л. Клиффорд Гирц: интерпретация культур [Текст] / А.Л. Елфимов // Гирц К. Интерпретация культур. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 430–451.
4. Лотман, Ю.М. Статьи по типологии культуры. Культура и информация [Текст] / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство–СПб», 2010. – С. 392–461.
5. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров [Текст] / Ю.М. Лотман // Лотман Ю.М. Семиосфера. – СПб.: «Искусство–СПб», 2010. – С. 149–392.
6. Мамардашвили, М. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символикe и языке [Текст] / М. Мамардашвили, А. Пятигорский. – М.: Прогресс-Традиция / Фонд Мераба Мамардашвили, 1999. – 288 с.
7. Мыльников, А.С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации [Текст] / А.С. Мыльников // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. – Л.: Наука, 1989. – С. 7–37.
8. Осмонова, Н.И. Символическая Вселенная человека традиционной кочевой культуры [Текст] / Н.И. Осмонова. – Бишкек, 2016. – 331 с.
9. Осмонова, Н.И. Традиционная культура как текст и знаково-символическая система [Текст] / Н.И. Осмонова // Вестник Кыргызско-Российского славянского университета. – 2015. – Т. 15. – № 2. – С. 12–16.
10. Парахонский, Б.А. Язык культуры и генезис знания [Текст] / Б.А. Парахонский. – Киев: Наукова думка, 1988. – 210 с.
11. Садыков, К. «Манас» и «Бхагават-Гита» в свете проблемы трансляции сакральных текстов культуры [Электронный ресурс] / К. Садыков. – Режим доступа: <http://edu.gov.kg/ru/presscentr/intervju/403.html>.
12. Семенцов, В.С. Проблема трансляции культуры на примере судьбы Бхагавадгиты [Текст] / В.С. Семенцов // Восток–Запад: Исследования. Переводы. Публикации. – Вып. 3. – М.: Наука, Гл. ред. вост. лит., 1988. – С. 5–33.
13. Тимошук, А.С. Традиционная культура: сущность и существование [Электронный ресурс]: / автореф. дис. ... д-ра филос. наук. А.С. Тимошук. – Н. Новгород, 2006. – Режим доступа: <http://www.elcom.ru/~human/avtoref.pdf>
14. Флиер, А.Я. Культурология для культурологов [Текст]: учебное пособие для магистрантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологи / А.Я. Флиер. – М.: Академический Проект, 2000. – 496 с.

**П.Б. Уваров, О.Д. Бугас**  
г. Челябинск

**ПРОБЛЕМА «ТЕЛЕСНОСТИ»  
В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ**

Поводом к написанию данного текста послужили слова Конфуция о необходимости ритуала, отсылающие к авторитету «Ши цзин»: «Когда у человека нет ритуала, он подобен крысе, у которой [одно только] тело; если у человека нет ритуала, лучше ему скорей умереть!» [8, с. 101].

Такая «неполиткорректность» Конфуция, явно входящая в противоречие с современными представлениями о месте «ритуала» и «телесности», провоцирует нас на размышления теоретико-методологического характера.

Надо сказать, что история тела, «телесность» как категория исторического дискурса, достаточно активно разрабатывается современными исследователями, несмотря на сравнительную новизну данного направления. Можно даже вести речь о складывании круга классических текстов на данную тему, к которым можно отнести труды М. Мосса, Н. Элиаса, М. Блока, М. Фуко, Ж. Ле Гоффа и некоторых других.

При этом историография тела, при всех её локальных удачах и достижениях, страдает общими недостатками, характерными для современного исторического познания и, в первую очередь, засильем индуктивистских исследовательских программ: произвольность теоретико-методологических допущений; переизбыток и конфликт интерпретаций, сформированных на основе дискретной информации разной степени случайности; обольщение частностями, а также комплекс сюжетности изложения, характерный для мифологического отражения реальности. И это только главные недостатки индуктивистского эксклюзивизма.

Не вдаваясь в подробности генетики, приведшей к данному состоянию исторического знания [13, с. 25–37; 11; 16], приходится констатировать, что потребность в переформатировании теоретико-методологического основания нашей дисциплины неизбежна, если

мы не отказываемся от претензий на производство профессионально-экспертного продукта.

Основной фигурой в этом случае должен стать историк-теоретик с полномочиями, аналогичными по статусу и профессиональной прагматике специалистам сходного профиля в «точных» научных дисциплинах. При этом необходимо четкое осознание огромной ответственности такого специалиста в пространстве гуманитаристики, так как, в отличие от физика-теоретика, он не обладает такими эффективными способами формализации знания, как математический язык, наличие исследовательского оборудования и возможности экспериментальной процессуальности. В этом случае потребуются обращение к дедуктивной исследовательской логике, которая возможна лишь при новой предметной формализации исторического пространства, не только позволяющей, но и требующей использования дедуктивных исследовательских программ.

На наш взгляд, попыткой движения в этом направлении является теоретико-методологический проект исторической коммуникативистики, предлагающий новую предметную парадигматику исторического процесса. Нам представляется интересным, не впадая в дискуссии о частностях – субститутивах, рассмотреть исторический феномен «телесности», используя коммуникативную теорию исторического процесса [13, с. 38–74; 12], являющуюся ядром исторической коммуникативистики.

Суть данной теории заключается в признании первичности для понимания исторического процесса не просто физической, природной реальности, а реальности недифференцированной, реальности как таковой, которая, с историко-философской точки зрения, является более общей категорией, чем привычно природная, естественнонаучная. Главной проблемой, стоящей перед человеком, в этом случае является проблема неопределенности существования и стремление к достижению определенности, а не просто формально приспособительная активность к ландшафту, климату и т.д. В рамках стремления к достижению определенности у человека/общества формируется мировоззренческий конструкт, который условно может быть назван «образом истинности».

«Образ истинности» можно определить как мировоззренчески отрефлексированный и закрепленный в сознании образ миропорядка, являющийся основанием для сознательной проективной деятельности. Он задается экзистенциальным выбором человека/общества того

или иного предельного допущения о природе бытия. В свою очередь, предельное допущение – это онтологическая диспозиция, которая не может быть снята более общим допущением без потери самого предмета допущения. Исходя из этого, пространство «исторического» исчерпывается предельной оппозицией двух взаимно непроверяемых и недоказуемых представлений о реальности – религиозноцентристского и безрелигиозного. Фундаментальным отличием «представления о бытии» от «бытия как такового» является принципиальная коммуникативность «представления». Человек/общество не владеют (и никогда не будут владеть) бытием как чем-то познанным, исчисленным, исчерпанным и ограниченным, а всего лишь в любой момент времени обладают согласованным представлением о нем.

Если исторический процесс в своей основе коммуникативен, то все его специализированные частные формы выстроены в соответствии со смыслом, логикой и конструктивными принципами основополагающей (матричной) коммуникации в приложении к пространству человеческой активности.

Кстати, коммуникативный характер телесности активно признается исследователями, работающими в данном направлении. «...Тело – это коммуникативная система <...> историческая категория <...> культурно-ментальный конструкт. Восприятие тела не универсально, а в значительной мере диктуется ценностями, присущими тому или иному обществу» [10, с. 191]. Сходное размышление мы находим у французского исследователя Ж. Желиса: «О каком бы обществе ни шла речь, осознание тела невозможно отделить от представления о жизни и видении мира, и Новое время – отнюдь не исключение из правил» [4, с. 14]. Более того, мы находим у Желиса риторический вопрос на эту же тему: «Следует ли говорить, что западный субъект – так же результат напряженной работы над телом?» [4, с. 8–9]. Нельзя не отметить, что историко-культурное понимание значения телесности характерно для новоевропейской мысли, начиная, как минимум, с эпохи Просвещения. Достаточно вспомнить весьма категоричное высказывание Д. Дидро: «Я утверждаю, что ничего нельзя объяснить без тела» [3, с. 522]. Тем не менее данная тема воспринимается до сих пор как крайне актуальная для гуманитаристики. Это демонстрирует во введении к третьему тому коллективной монографии «История тела» Ж.-Ж. Куртин, прямо указывая: «... Не очевидно ли, что исследование

тела в этом счастливом и трагическом веке представляет собой способ поставить вопрос антропологического характера о человеческой природе?» [5, с. 8]. В целом соглашаясь с автором, сомневаемся, что исследование роли телесности столь драматично по своему характеру только лишь для XX века.

Наша исследовательская задача заключается в обращении к религиозноцентристскому и новоевропейскому (безрелигиозному) «образу истинности» с целью определения диспозиции «телесности» в системе логики того и другого предельного мировоззренческого допущения. Надо сказать, что исследователи данного вопроса очень часто упускают из вида, что исторически рознятся не просто «отношения» к телу, но и сам его статус в рамках религиозного и безрелигиозного мировоззрений. В нашу задачу не входит подробное изложение содержания того или иного «образа истинности», так как об этом достаточно много написано в предыдущих работах [13, с. 75–132; 12; 14; 15; 17].

Центральным элементом «образа истинности» является представление о цели существования человека. В рамках религиозноцентристских обществ представления о цели связано с выходом за пределы земной реальности, который можно условно отразить через термин «богоприближение». При таком видении цели человеческой жизни земная жизнь и её феноменология играют достаточно важную, но вспомогательную роль. Статус «земного» тела так же второстепенен и, более того, оно не принадлежит человеку в полном смысле этого слова. Классик современной медиевистики Ж. Ле Гофф пишет: «Церковь ограничивала свободу тела в пространстве, а через календарные запреты – во времени» [7, с. 35]. Весьма точно высказывается об отношении церкви к телу и Ж. Желис. Она «прежде всего настаивала на конечной цели существования и придавала индивидуальному недолговечному телу ничтожное значение» [4, с. 14]. Одновременно с этим интересно отметить, что при таком общем отношении к телу средневековые мыслители через его символику передавали весьма важные для общества смыслы. Один из примеров мы находим у Ж. Ле Гоффа: «По мнению святого Бонавентуры, самая лучшая поза для человека – стояние на ногах, поскольку она воплощает собой движение снизу вверх, соответствующее устремленности души к Богу» [7, с. 8]. Интересно, что принципиальная вертикальность человека и его устремления прекрасно отражены и в символике мусульманской традиции:

«Тот, кто ищет пути божьего и покорности господу всевышнему, – словно огонь: если ты даже разожжешь его перевернутым вниз, он все же стремится взвиться вверх. Тот же, кто отклоняется от божьего пути, – словно вода: как ни поднимай её вверх, она все стремится спустится вниз» [6, с. 9]. На всякий случай оговоримся, что вне зависимости от того, что в разных религиозных традициях можно найти весьма разные формы отображения богоуподобления, тем не менее, целеполагание религиозного человека безусловно трансцендентно.

В рамках современного (безрелигиозного) общества целью человеческой жизни является автономизация (самозаконность) собственной личности, тело рассматривается как принципиально важная сущность, единственный ресурс самоутверждающейся личности. Естественно, нельзя не заметить, что мы имеем дело с кардинальным, принципиальным пересмотром статуса «телесности» в современном обществе. Именно тело, «телесность» является для новоевропейского человека реальным пространством «малой определенности» в неопределенном мире. Именно поэтому все социально-культурные трансформации современного общества опосредованы телесностью и выражены через неё. Тем не менее современному человеку приходится и здесь искать компромисс с неопределенностью. «В западной культурологии выделяют понятие «современное тело». Его признак в «неопределенности», способности к изменению самого себя благодаря генной инженерии, пластической хирургии, спортивной медицине и т.д.» [10, с. 193]. Данную трансформацию вполне возможно квалифицировать как своеобразную *легализацию* [здесь и далее курсив наш. – П.У., О.Б.] телесности, игравшую в рамках религиозноцентристских обществ явно второстепенную роль. Признаком легализации служит обретение индивидуумом, начиная с эпохи Возрождения, статуса «личности», которая была демаркирована при всех мировоззренческих подвижках именно, и в первую очередь, новым отношением к телесности. Индивидуум в атомизированном обществе объективно заключен в одиночную камеру собственной личности, которую обречён делить с собственным телом. Весьма жестко, но верно, по сути, высказался на эту тему известный отечественный мыслитель А.Ф. Лосев, используя в качестве повода творчество Ф. Рабле: «У Рабле с неподражаемой выразительностью подана как раз безыдейная, пустая, бессодержательная и далекая от всякого артистизма телесность. Вернее

даже будет сказать, что здесь мы находим не просто отсутствие всяких идей в изображении телесного мира человека, а, наоборот, имеем целое множество разного рода идей, но идеи эти – скверные, порочные, разрушающие всякую человечность, постыдные, безобразные, а порою даже просто мерзкие и беспринципно-нахальные. <...> Перед нами возникает чрезвычайно гадкая и отвратительная эстетика, которая, конечно, имеет свою собственную логику, но логика эта отвратительна» [9, с. 606–607].

Вторым мировоззренческим компонентом «образа истинности» является представление о смысле жизни в рамках того или иного предельного допущения о реальности. Религиоцентризм видит смысл человеческого существования в прямой связи с заявленной им же целью. Для того чтобы достичь богоприближения человек должен максимально сосредоточиться на выполнении всех условий, которые этому способствуют и к исключению всего, противоречащего ему. В этом случае мы сталкиваемся, в рамках любой религиоцентристской культуры, с политикой максимально возможного ограничения тела. Любой историк знает о том, насколько религиозная обрядность, аскетика, разного рода ритуалы и ритуальные ограничения снижали, «тормозили» физиологические валентности, свойственные телесности.

Вынужденным смыслом существования человека в безрелигиозном обществе является, прежде всего, «служение себе», сосредоточенное на возможностях и потребностях единственно принадлежащего ему участка реальности – собственного тела. Данная культурно-историческая коллизия оказалась формализована в уже упомянутом нами понятии «личность», в рамках которого вынужденная травматическая отчужденность в неопределенном пространстве приобретала черты избранности и социального достоинства. Социально-культурный репертуар обособленной личности базируется на, как минимум – сомнительных, а чаще всего – запретных для традиционных культур телесном гедонизме и эвдемонизме. Данный переход довольно тонко подметил известный современный писатель и мыслитель Д. Барнс: «Прекрасная и забытая цивилизация, которая возвела величественные соборы, сформировала рыцарские идеалы, временно приручила дикое животное под названием человек... Не к счастью они стремились, а к спасению души. Более того, счастье в нашем совре-

менном понимании они сочли бы чем-то вроде греха, самым настоящим препятствием на пути к спасению» [2, с. 420].

Вспоминая цитированное высказывание А.Ф. Лосева, не лишне будет подчеркнуть, что данная смысловая революция базировалась исключительно на манипуляциях с телом, носивших в рамках религиозноцентристского общества явно обценный, скандальный характер. Стоит сказать, что данные логика и эстетика были знакомы религиозноцентристским обществам, но были сегрегированы и, иногда, на короткий срок ритуализированно освобождались в рамках карнавальных культур. Другое дело, что маргинальное становится магистральным при переходе от традиционного к современному обществу, а жизненная программа счастья окончательно оформляет *субвергенность телесности*.

Следующим мировоззренческим компонентом коммуникативной матрицы «образа истинности» является представление об адекватном типе поведения человека в рамках его представления о бытии. В религиозноцентристских обществах совершенно логично формируется тип поведения, который должен обеспечить человеку/обществу достижения целей и смысла существования. Данный тип поведения базируется на неукоснительном соблюдении религиозных догм, принципов, запретов и т.д. При этом человек не освобождается в режиме долженствования, несмотря на самую неблагоприятную конъюнктуру пространства действия, от необходимости следовать определенным истинностным основаниям. Именно поэтому данный тип поведения в переводе на русский язык наиболее удачно именовать «повеливаемым» или «императивным».

Представления о нормативном поведении в современном обществе формируются в ситуации отказа от внешней абсолютной точки отсчета, которая заменяется представлением индивидуума о себе, своей «личности» как единственном определенностном основании. Как мы уже упоминали, тело приобретает статус единственной твердо установленной части реальности, принадлежащей человеку, выполняющей инструментальную и ресурсную функции. Именно такое ощущение собственной телесности и позволяет формализовать новый тип поведения, который можно условно назвать «ситуативным». В условиях мировоззренческой неопределенности личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учете реальной конъюнктуры.

юнктуры пространства действия, поведенческой мимики, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность.

Само собой разумеется, что главным инструментом приспособления к реальности, индикатором успешности адаптации является личностная телесность. Вспоминается высказывание – манифест М.А. Бакунина из его работы «Федерализм, социализм и антитеологизм»: «...Человеческий мир в его развитии и истории <...> раньше рассматривался как проявление теологической, метафизической и юридико-политической идеи и который теперь мы вновь должны начать изучать, взяв за исходную точку природу, а за путеводную нить – нашу собственную физиологию» [1, с. 49]. При этом надо понимать невозможность ситуативного типа поведения без таких трансформаций как легализация и суверенизация собственного тела. Не рискуя ошибиться, можно обратиться к метафоре тела новоевропейского человека как единственно возможного для него «первоначального капитала».

Четвертый компонент коммуникативной матрицы «образа истинности» включает в себя конструктивную логику, вытекающую из представлений о цели и смысле жизни человека/общества, опираясь на которую, человек формирует культурную реальность. В рамках религиозноцентристского общества данная логика реализуется через представление о том, что любая самая частная, локальная сфера реальности должна быть организована в соответствии с представлениями человека о богоприближении и способствовать этому (социальное деление иерархично, политическая власть теоцентрична и т.д.).

Конструктивная логика поведения современного человека заключается в максимальном демонтаже остаточных конструкций обществ религиозноцентристских в ментальной социальной, политической, правовой, экономической и прочих сферах, что, в конечном счете, ведет к *эмансипации* телесности. Надо осознавать, что, с историко-философской точки зрения, навязчивая тема «свободы» в новоевропейской цивилизации в первую очередь идеологически маскировала простое стремление к *приватизации* и *монетизации* собственного тела. Во многом именно с этим связано новоевропейское понимание так называемых «границ свободы человека», которые обозначены «свободой другого». В религиозноцентристской коммуникации принципиально нет самой проблемы границ свободы как признака видения

себя в «горизонтальном» пространстве материального мира. Богоуподобление/богоприближение предполагает качественное преобразование человека (оно же и есть «свобода»), т.е. её «вертикальное» видение. При таком векторе движения полностью утрачиваются опасения взаимной блокировки, конкуренции, агона, характерные для «горизонтального» позиционирования собственной телесности.

Достаточно непривычно выглядит, что все историко-культурные пертурбации современного общества, с его преобразованиями и революциями, в рамках конструктивной логики являются всего лишь обеспечением свободы каждого отдельного человека распоряжаться собственным телом. Сначала достижение искомого состояния выдвинулось в завоевании не только свободы, но еще и «равенства» с «братством», которые более поздней практикой так называемых авторитарных обществ показали свой ограничивающий потенциал. Интересно, что специалисты по истории тела, в частности М. Фуко, считали, что новоевропейское общество использовало телесность как эффективный способ контроля социума, хотя дальнейшая логика развития современного общества показала, что самый эффективный способ контроля носит внутренний характер, когда человек получает практически безграничное право распоряжаться собственным телом, фактически коррумпирован им. Более того, эта ситуация лишь усугубляется.

В этом смысле уместно привести слова одного из идеологов современного феминизма А. Фук: «Я уже говорила, что революция, которую собиралось совершить Движение за освобождение женщин, должна была заключаться в том, чтобы отменить цензуру тела, как Фрейд <...> отменил цензуру бессознательного» [5, с. 6]. Еще более категорично высказывается К. Дэвис: «Тела больше не являются выражением того, как мы приспособились к социальному порядку, а являются способом самовыражения, превращения в тех, кем мы хотим стать. В эпоху, когда каждый сам отвечает за собственную судьбу, тело всего лишь еще одна черта в собственном проекте идентичности» [10, с. 194].

Не будет большим преувеличением сказать, что современный человек практически уже поглощен своей телесностью, которая из инструмента превращается в единственный социокультурный детерминант. Именно об этом крайне озабоченно пишет французский историк и культуролог И. Мишо: «"Наедине с собой" превратилось в «наедине с телом», от которого нельзя отстраниться. Фуко пи-

сал <...>: «"Секс стал важнее нашей души, разве что не важнее нашей жизни"». Чтобы описать современную ситуацию, нужно лишь заметить «"секс"» на «"тело"» и вычеркнуть «"разве что не"»: тело стало важнее нашей души, оно стало важнее нашей жизни» [5, с. 387–388].

Вспоминая фильм классика французского кино А. Рене «Мой американский дядюшка» (1980), можно прямо утверждать, что социо-психологический профиль современного человека, предлагаемый зрителю А. Рене и его фактическим соавтором А. Лабори, по своим фундаментальным основаниям мало чем отличается от тривиального животного поведения. Более того, в параллельном персонажам фильма видеоряде, призванном иллюстрировать главную мысль авторов, использована документальная съемка фрустрированной крысы. Не хотелось бы верить, хотя определенные основания для этого у нас есть, что слова Конфуция, с которых мы начали наш текст, окажутся эпитафией проекта новоевропейского человека.

### **Библиографический список**

1. Бакунин, М.А. Философия. Социология. Политика [Текст] / М.А. Бакунин. – М.: Правда, 1989. – 624 с.
2. Барнс, Д. Попугай Флобера. Англия, Англия. Глядя на солнце [Текст] / Д. Барнс. – М.: АСТ; ЛЮКС, 2004. – 700 с.
3. Дидро, Д. Элементы физиологии [Текст] / Д. Дидро // Дидро Д. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1986. – Т. I. – 592 с.
4. История тела [Текст]: в 3 т. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – Т. 1. – 480 с.
5. История тела [Текст]: в 3 т. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – Т. 3. – 464 с.
6. Кабус-намэ [Текст]. – М.: Изд-во АН СССР, 1953. – 276 с.
7. Ле Гофф, Ж. История тела в средние века [Текст] / Ж. Ле Гофф, Н. Трюон. – М.: Текст, 2008. – 189 с.
8. Ли цзи [Текст] // Древнекитайская философия. Собрание текста в двух томах. – М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – 384 с.
9. Лосев, А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения [Текст] / А.Ф. Лосев. – М.: Мысль, 1998. – 750 с.
10. Соколов, А.Б. История тела. Предпосылки становления нового направления в историографии [Текст] // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 26. – М.: Либроком, 2009. – 416 с.
11. Уваров, П.Б. Историографическая революция: контуры необходимого и возможного [Текст] / П.Б. Уваров // История и историки в пространстве национальной и мировой культуры. Культура XVIII – начала XX века. – М.: ИВИ РАН, 2011. – С. 184–186.

12. Уваров, П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 7–8 апреля 2008 г. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2008. – С. 44–63.

13. Уваров, П.Б. Дети хаоса. Исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.

14. Уваров, П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд [Текст] / П.Б. Уваров // Социум и власть. – 2012. – № 5. – С. 127–130.

15. Уваров, П.Б. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. – Челябинск: Цицеро, 2012. – С. 43–48.

16. Уваров, П.Б. Теоретико-методологическое обновление исторической науки: необходимое и перезревшее [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционное общество: неизвестное прошлое: материалы IX Междунар. науч.-практич. конф. – Челябинск: Цицеро, 2013. – С. 35–47.

17. Уваров, П.Б. Экономика как мировидение и способ существования: историко-философская теорема [Текст] / П.Б. Уваров // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы VII Междунар. науч.-практ. конф. – Челябинск: Цицеро, 2011. – С. 53–57.

## **СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ СФЕРА ТРАДИЦИОННЫХ ОБЩЕСТВ**

**Ю.А. Векшина, Е.В. Кирьякевич**  
г. Челябинск

### **ЦАРЬ В ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ КАК ПРЕДЕЛ И МЕРА МИРСКОЙ ОСВЕДОМЛЕННОСТИ В ИСТИНЕ**

*Все существующее заставляет постыть Бога, и  
Он все же не постыжился; в этом величие Его, что люди и  
знают, и не знают Его.*

*Тертуллиан. Апология. 17, 3*

Современная разобщенность и отчуждение людей (смысл сей может быть соотнесен с малопонятным для русскоговорящего понятием «глобализация») как основа создания мегаконвейера, свободно оперирующего элементами толпоутилитарности, идейно, управленчески и финансово поддерживаемая и провоцируемая дельцами разного рода (умножающих неопределенность на наднациональном, государственном, этническом, институциональном, организационном, семейном, личностном и прочих уровнях управления ввиду корыстных своих интересов и желаний, не соотносимых с безусловным, абсолютным предназначением человечества как элемента мироздания), создает жизненно важную потребность в осознании и обретении справедливой формы общественного сожития. Иначе – неизбежный крах человеческой популяции в условиях ограниченности материальных ресурсов и утери организующей естественное воспроизводство живого вида религиозной традиции. Опыт предков, а именно традиционно религиозного единоначалия (монархии), царского единовластия сакрально-центрированного общества, может послужить если не альтернативой так называемым «демократической» и «либеральной» тирании и то-

талитаризму, то указующим образом. Жертвовать истиной ради мировоззренческой и экономической «разгерметизации» общества в пользу нескольких сот лиц, и последующей их попытки тотального контроля над ним, – вряд ли достойное и долгосрочное занятие.

Еще в эпоху так называемого ренессанса возникают серьезные сомнения в адекватности демократии и республики поддержанию традиции в долгосрочной перспективе и, вообще, соответствия справедливому общественному устройству. Гвиччардини имеет все основания сказать: «Лучше быть подданным князя, чем республики. Республики унижают всех подданных и приобщают к своему величию только собственных граждан» (Гвиччардини не жаловал флорентийских демократов и по личным причинам. Но не все в его отношении к ним было ошибочно и предвзято. Для современников достаточно привести из его «Заметок» суждение, которое так соответствует действительности: «Не верьте тем, кто так горячо проповедует свободу, ибо почти все они, а может быть, вообще все, думают при этом о частных интересах: опыт же сплошь и рядом показывает, и это, разумеется, так, что если бы они надеялись найти для себя лучшие условия в самовластном государстве, они помчались бы туда на почтовых»). К тому же выводу приходит М. Лифшиц, справедливо полагая, что «флорентийская демократия была, в сущности, мелкобуржуазной аристократией, так же как античная демократия была артелью рабовладельцев» [15, с. 184].

Еще дальше в рациональном понимании значения единовластия идет в трактате «О тиране» Салютати: «Если нет ничего божественней и лучше единого божественного управления миром, то человеческое правление тем лучше, чем больше оно похоже на божественное. Ведь и правление многих – не что иное, как суждение пришедшего к единству множества. Если порядок не таков, что один отдает распоряжения, а остальные подчиняются, то это не одно правление, а несколько...» [20, с. 7].

Н. Макиавелли также не видит возможности нормального устройства государства вне царской власти, пусть и ограниченной аристократической и народной: «... Благоразумные законодатели, не отдавая предпочтения каждому из этих режимов в отдельности, выбрали один самый прочный и постоянный, соединяющий в себе достоинства всех трех, которые в нем дополняют друг друга, при этом в одном

городе сосуществуют принципат, правление оптиматов и народовластие» [17, с. 147].

Вопрос о сакральном статусе царя в традиционном обществе тем более важен, поскольку в условиях несовершенства человечества в нынешний, как считают индусы на основании вед, кали-югу, «темный», «железный» век, реализация идеального способа управления в форме единогласия, синархии [41], соуправления маловероятна. Наиболее адекватным остается только принцип монархического единовластия, когда царь является проводником истины, воплощая в себе предел соответствия божественному ограниченному человеческому обществу, не обуславливаемый и не обуславливающий принятие и воплощение решения корыстными конъюнктурными интересами отдельных, заведомо несовершенных в определении действительности групп людей.

Рассмотрим некоторые исторические факты, сведения исторических источников и суждения исследователей.

В древнем индийском обществе царь воспринимается подданными как первосвященник, верховный жрец, наиболее совершенный среди них, и одновременно – воплощение долга и ответственности. Именно последнее качество определяет статус его царствия, а не материальные и прочие блага, связанные с внешней стороной исполнения задачи управления обществом.

Самое яркое описание сакрального характера власти царя дает «Махабхарата» в эпизоде о царе династии куру Панде, который, совершив страшный грех, сознательно отрекается от власти и предается суровому подвижничеству, чтобы не осквернять страну и искупить свое преступление. Чтобы передать сокровенность момента, нужно процитировать:

«Долгое время, глубоко опечаленный Панду тяжело дышал, [все не мог успокоиться]. Затем, глядя прямо в глаза своим любимым женам Кунти и Мадри, он сказал им:

– Оповестите всех [о том, что я меняю свою жизнь]. Многие люди зависят от меня, поэтому, стараясь никого не волновать, сообщите о моем намерении мудрому Видуре, царю Дхритгараштре, моей матери и всем нашим родичам. Поговорите с благородной Сатьявати и Бхишмой, со всеми жрецами царской семьи и брахманами, этими великими мужами, столь строгими в соблюдении

обетов, вкушающими нектар богов. Предупредите всех старших по положению и возрасту горожан. Скажите им всем, что Панду уходит, один удаляется в лес.

<...>

Услышав о его решении стать лесным отшельником, обе женщины с наименьшей решимостью сказали:

– Есть такой период в жизни семейных людей, когда муж может свершать суровое подвижничество вместе со своими законными женами. Несомненно, что ты преуспеешь [в своих подвигах] и достигнешь небесного обиталища. Мы обе готовы сосредоточить свои мысли и чувства на духовной жизни, ибо обе мы твердо намерены следовать за тобой и в этом существовании и в последующем. Мы решили отказаться от всякого вождения и стремления к наслаждениям и посвятить себя суровому подвижничеству. О ученейший, о повелитель земли, если ты отвергнешь нас, мы тут же, без всякого сомнения, покончим с собой.

Панду сказал:

– Если таково ваше решение, вы можете пойти вместе со мной, ибо ваше предложение соответствует религиозным принципам. Но предупреждаю вас, я буду неукоснительно исполнять свои обеты, следуя примеру отца моего Двапаяны Вьясы. Я твердо намерен отринуть все домашние удобства и заботы и предаться суровому подвижничеству. Я буду бродить по лесной чащобе в одежде из древесной коры, питаюсь дикими плодами, орехами и кореньями. Я буду сидеть у костра не только холодной зимой, но и палящим летом. Я буду купаться в реке не только летом, но и зимой. Я буду ходить в отрепьях и шкурах, отращу себе длинные косматые волосы, и тело мое исхудает от скудного питания. Мне придется терпеть и холод, и ветер, и жару. Голод, жажда и усталость будут постоянными моими спутниками. Этим трудными подвигами я должен буду покорить и иссушить свои чувства, пока они не покорили меня. Если мои чувства одержат верх надо мной, я тотчас же умру и смерть моя будет бесславной.

У всех моих мыслей и дел будет одна-единственная цель – духовное развитие. Дарами лесной глухомани, спелыми или неспелыми плодами, всем, что я смогу собрать, своими словами и мыслями я буду почитать уважаемых предков и Верховную Личность Бога, которой они поклоняются, буду почитать полномочных представителей Господа, управляющих этим бранным миром.

Блуждая в лесной глуши, я не сделаю ничего неугодного, никакого зла тем пожилым людям, которые удалились в лес, чтобы достичь духовного развития.

Я не буду беспокоить никого из моих соотечественников, никого из простых селян. Я буду строго следовать заповедям священных писаний, касающимся отшельнической жизни в лесу. Я хочу следовать самым суровым из этих заповедей, покуда тело мое, истощив все свои силы, не опочитет в мире.

Шри Вайшампаяна сказала:

– Сказав все это Кунти и Мадри, великий царь Куру снял с себя усыпанную драгоценными камнями корону, медальон, браслеты и серьги и отдал все это брахманам, присовокупив к этому дару все свои бесценные одеяния и одеяния и драгоценности жен.

Затем Панду заговорил снова, обращаясь к своим приближенным и личным слугам.

– Идите в Хастинапур, – произнес он печально, – сообщите всем, что Панду вместе со своими верными женами отправился в лес, где будет вести существование нищего, отринув мирские богатства и радости» [18].

Очень лаконично и точно такой характер взаимоотношений царя и поданных передан в буддийской джатаке об Унмадаянти: просветленный царь (одно из воплощений Будды) народа шибийцев, влюбился в жену своего советника Абхипараги, и, раздираемый между преданностью нравственному долгу и своей любовью, начал угасать; эту любовь заметил Абхипарага, и из преданности и любви к царю предложил отдать ему свою жену. Абхипарага говорит: «Хотя бы то грозило нарушением закона, иль порицанием со стороны людей, или утратой счастья – всему навстречу я пойду с открытым сердцем: оно исполнено блаженства, доставив счастье тебе. Не вижу в мире я огня великого, тебя превыше, о земли великий повелитель! И Унмадаянти да будет вознаграждением моим жрецу; прими ее, как жрец, для усиления моих заслуг» [10].

Эта миссия и высшее предназначение царя подчеркивается его поведением – естественно, он отказывается от этого дара, как нарушающего традицию, обычай, веру ради личного и мимолетного счастья царя и его преданного советника. Приоритет сакрального характера царской власти – как откровения свыше, посредника между не-

бом и землей, отчетливо проговаривается персонажами: «Абхипарага в смущении сказал: «Благодаря почтению к старшим, усилиям, затраченным на изучение Священного писания, и остроте ума смысл истинный науки о трех целях жизни тебе открыт, о государь, как Брихаспати». Царь сказал: «Поэтому-то ты и не можешь совратить меня [с истинного пути]. От поведения царей зависит благо и несчастье народа; вот почему, привязанность народа помня, останусь я на поприще благом, что соответствует и славе моей доброй. Хорош ли, неудобен путь, которым бык идет, – коровы следуют за ним; так и народ: откинув острые преграды сомнений, он повелению государя следует всегда. Кроме того, ты должен принять во внимание следующее: ведь если б у меня не стало силы, чтоб охранять и самого себя, в каком же состоянии оказался бы народ, который жаждет от меня защиты? То зная и заботясь о благе подданных, равно как о святом законе и безупречной славе, я не хочу велениям сердца следовать: ведь я же вождь народа своего, я бык ведь в стаде!».

Предельно направляющий, определяющий устройство общества по образу и подобию Неба, характер царя и царской власти особенно явственно следует из анонимности царя в данном произведении. Отсутствие имени отсылает нас к Абсолюту (выражаемому или как «громовое молчание Виламакирти», «тишина грома», «Пустота» в буддийской, или «Эйн-Соф» – иудейской, «Аллах» – в исламской, или же «Божественной Троицы» христианской традициях), как высшему смыслу, не имеющему имени в рамках ограниченности человеческого сознания. Царь традиционного общества – не личность в релятивистском понимании, а манифестация, проявление, воплощение Бога и истинности его порядка на земле. Поэтому вопрос его имени второстепенен.

В тибето-монгольском буддизме исторические государственные деятели – цари, со временем «стали пониматься как постоянно вновь рождающиеся живые воплощения Бодхисаттв» – небесных существ, достигших Просветления, но продолжающих перерождаться в самсаре, помогая другим освободиться [2]. Постепенно была создана особая процедура выбора и поиска вновь рождающихся воплощений Бодхисаттв – знакомая сегодня многим по линии преемственности школы гелугпа в лице Далай-Ламы.

Дальний Восток пошел еще дальше. Иерархия как сакральный порядок пронизывает всю светскую систему власти. Монах Юкинага так описывает один из высших государственных постов при японском императоре в XII веке: «Главный министр – наставник императора, пример всему государству, – гласит закон. – Он правит страной, наставляет на путь, гармонически сочетает Инь и Ян и властвует над ними – такова эта высокая и важная должность. А посему, если нет достойного человека, пусть эта должность остается свободной». Оттого эта должность и называется «местом достойного» или «местом свободным», ибо закон запрещает назначать на нее человека, добродетелью не украшенного» [25, с. 5]. Все второстепенно, кроме способности воплощать на земле божественную гармонию.

Сакральный характер верховного владыки, царя, четко проявляется и в обществе другой религиозной традиции – Древнем Египте. Возьмем плиту фараона Нармера (конца IV тысячелетия до н.э.), как артефакт, современный переходу от додинастического периода к Древнему царству (рис. 1). Фараон, увенчанный короной, держит голову вождю северян, занеся булаву над ним. Этот поверженный вождь изображен совсем малым по сравнению с фараоном. Ближайшие вельможи царя изображены втрое и вчетверо меньше его. Наверху сокол, олицетворяющий божество, протягивает царю веревку, привязанную к голове поверженного вождя. На другой стороне плиты Нармер торжественно шествует к месту, где лежат связанные и обезглавленные враги. Внизу он же, в виде быка, ломает рогами стену и топчет еще одного, а быть может, все того же вражеского вождя. Посередине два гепарда переплетаются гигантски удлинненными шеями, образуя круг, на котором держится вся композиция.

Здесь скульптурно отображена та же роль фараона, что и царя шибийцев – быть концентратором и проводником воли Неба на Земле (в категориях мировоззрения древнекитайского общества). И масштаб его фигуры в сравнении с небольшими фигурами других лиц сцены, и связь с птицей, традиционным элементом сакрально устроенного мироздания – знак божественной укорененности его природы, преобладания в его власти божественной определенности над мирской ограниченностью и непостоянством.



Рис. 1. Плита фараона Нармера (по Л.Д. Любимову [16])

Советская историография склонна была видеть в этом банальный пропогандистский штрих, подчеркивающий светский характер силы: «Этот поверженный вождь, покорно принимающий смерть, совсем мал по сравнению с фараоном, что подчеркивает еще более могущество владыки Египта» [16]. Одно из проявлений попытки придать прошлому видимость современных практик.

В египетском традиционном обществе имя фараона, царя, также транслирует божественный характер власти, только в ином смысле – оно теофорно, обязательно включает в себя имя бога. Так, бог войны Монту считался одним из главных богов пантеона при царях XI династии (21 в. до н.э.), а потому теофорное имя царей этой династии Ментухотеп, что означало «Монту доволен» [23, с. 176].

Первоначально древнегреческая, как и вся языческая, жизнь покоилась на двойном, но нераздельном устое религиозного и государственного закона (как подчеркивает Вс. Соловьев: «Закон Божий – закон царей») [32].

В древнегреческом традиционном обществе сакральный характер власти царя постоянно подчеркивают два обстоятельства: большинство из них либо прямые дети или потомки богов (Елена, спартан-

ская царица, дочь Зевса и Леды; Ахилл – сын морской богини Фетиды, Аякс Телемонид – сын Зевса и нимфы Эгины [22, с. 137, 146, 431], либо покровительствуемые ими (Аполлон неоднократно поддерживает Гектора [8]). Власть царя непреложна либо в силу божественного родства, либо в силу божественного участия, – священная передача истины в виде иерархии «боги – цари – люди» – единственный критерий совершенства, осведомленности, разумности и справедливости власти. Отсюда и такая сосредоточенность на судьбе и ее жребии – личность и характер царя второстепенны, главное – воспроизводство им в своей власти абсолютной определенности истины. Потому же и судится царь обществом не как человек, а как наместник богов на земле (Елена Прекрасная не осуждается ни троянцами, ни ахейцами, хотя – в смысловых координатах рационального ума – является главной причиной бедствий и страданий обеих сторон [22, с. 431]; ее царский статус, подтверждаемый красотой, как символ воплощения божественного совершенства в мире людей, имеет большее значение и ценность, нежели конкретика и последствия поступков). Сакральная, незыблемая, воплощающая неизменную божественную определенность мироздания роль царя, естественно, признается не только людьми, но и самими богами – Аполлон и Артемида не смогли отобрать у Геракла керинейскую лань, так как это нарушало закон царя Эврисфея, по сути – нарушало вечный порядок, незыблемость традиции; так же и Аполлон не мог помочь Гектору, когда смерть последнего стала жребием судьбы [3]. В сознании людей традиции важны не относительные и преходящие качества царя, а незыблемость мироздания, воплощенная на человеческом плане, в безусловном авторитете традиции и царя, как ее центра, основания и меры. Потому и подчинение сильного героя слабому царю (Геракл – Эврисфей) воспринимается как норма, ибо не нарушаемо главное – преемственность определенности в истине.

Монтень в своих «опытах» подмечает эту характерную черту религиозно традиционных обществ – терпимое и спокойное отношение к естественным слабостям царя как человека: «... мы находим у них нижеследующий весьма лицемерный [по привычке своего времени, возможно, приписывая древним спартамцам качества современников – прим. авт.] обряд: после смерти царя все союзники и соседи, все илоты, мужчины и женщины, собравшись беспорядочной толпой, раздирали себе в знак скорби лицо и громко стенали и плакали, воз-

глашая, что покойный – каков бы он ни был на деле – был лучшим из их царей; таким образом, они воздавали сану умершего ту похвалу, которая принадлежит по праву только заслугам и должна воздаваться лишь тому, кто имеет совершенно исключительные заслуги, хотя бы он и принадлежал к самому низшему званию» [24]. Важно здесь не то, было или не было такое отношение лицемерным – важно, что «царь» не был судим как человек, и несмотря на свое человеческое несовершенство, продолжал оставаться смысловым центром, мерой определенности в истине. Однако если для древних это было нормой, то М. Монтень уже в 16 веке должен «доказывать» полезность такого обычая: «Среди правил, определяющих наше отношение к умершим, наиболее обоснованным, на мой взгляд, является то, которое предписывает обсуждать деяния государей после их смерти. Они – собратья законов, если только не их господа. И поскольку правосудие не имело власти над ними, справедливо, чтобы оно обрело ее над их добрым именем и наследственным достоянием их преемников: ведь и то и другое мы нередко ценим дороже жизни. Этот обычай приносит большую пользу народам, которые его соблюдают, а также крайне желателен для всякого доброго государя, имеющего основание жаловаться, что к его памяти относятся точно так же, как к памяти дурных государей. Мы обязаны повиноваться и покоряться всякому без исключения государю, так как он имеет на это бесспорное право...» [24].

Если обратиться к древнегреческому преданию о суде Париса и падении Трои в ключе исследуемого вопроса и методики аллегорезы Филона Александрийского [38], то можно увидеть в сем событии опыт или предостережение предков о беспощадности последствий прямого нарушения традиции или ее утраты. Парис, этот прообраз русского Петра Первого (воспитывается где-то на стороне, вне отчетливых ценностей традиции – первый в диких условиях, второй – в ситуации иноземной культуры немецкой слободы), совершает выбор между тремя богинями, своего рода женскими воплощениями трехчастного общественного устройства: Герой – покровительствующей царям (именно в значении священнодействия царской власти), Афиной – покровительницей, выражаясь средневековым языком, воинского сословия, и Афродитой, которую, как богиню любви, можно признать защитницей простого сословия. Парис выбирает в итоге не ответственность царя и мужество воина, а простое смертное счастье – возможность любить

красивую женщину, а потому отдает яблоко Афродите. Уже сама ситуация выбора достаточно нелепа – безусловно, высшее в ситуации человеческого бытия – долг – разменян на частности, однако исход намного печальнее – Троя, символ традиционного общества, погибает от преступления священной традиции – похищения Парисом жены спартанского царя Менелая. Выражаясь в ключе «свободостязателей», произвол личного интереса парочки «влюбленных» породил беспорядок и хаос. Рекомендуем обратиться к творчеству Акиро Курокавы, в своем фильме «Семь самураев» создавшему яркий образ обреченности общества, лишённого определенности. Вместе с тем целый ряд героев фильма опровергают ложную посылку об отсутствии вертикальной мобильности традиционного общества – она всегда существует как отношение, действие, а не как «омертвелый» статус свершившегося в прошлом. Более того, этот выбор не между традицией и кажущейся «свободой» от нее, а внутри традиции – на наш взгляд, намного совершеннее и жизнеутверждающе. Это выбор не в пользу преходящего момента конечной жизни одного ли, нескольких, а в пользу самой сущности жизни, любой ее формы.

Удивительно, но даже сами римляне, в свое время изгнавшие царскую власть, признавали, тем не менее, ее своевременность и полезность: « ... Тот самый Брут, что стяжал столь великую славу изгнанием Гордого царя, сослужил бы наихудшую службу общему делу, если бы, возжелав преждевременной свободы, отнял бы царскую власть у кого-нибудь из прежних царей. В самом деле, что случилось бы, если бы толпа пастухов и пришлых, разноплеменных перебежчиков, обретших под покровительством неприкосновенного храма свободу или безнаказанность, перестала страшиться царя, взволновалась бы под бурями трибунского красноречия и в чужом городе стала бы враждовать с сенаторами, раньше чем привязанность к женам и детям, любовь к самой земле, требующая долгой привычки, сплотили бы всех общностью устремлений. Государство, еще не повзрослев, расточилось бы раздорами, тогда как спокойная умеренность власти возлежала его и возрастила так, что оно смогло, уже созрев и окрепши, принести добрый плод свободы» [34]. Более того, начав с царской власти, ею же Древний Рим и прекратил свое существование.

Опыт Будды Шакьямуни и Шантидевы – двух царевичей, отказавшихся от царства и ставших саньясинами – есть лишь отказ от

«светской», ограниченной пространством и временем формы царствования, и переход к предельно возможной для человеческого существа – царствованию в истине. И Будда, и Шантидева своей жизнью реализуют роль «царя» в подлинном его смысле – как абсолютного смыслообразующего центра мировосприятия – пророка, мессию, духовного провидца и вождя человечества. Сбрасывая ограничивающую их карму светской власти, они по максимуму реализуют власть духовную, превращая свою жизнь в живой огонь воссоединения Неба и Земли.

Такая нравственная трансформация своего статуса светского «царя» конкретного народа в духовного «царя» всего человечества также знаменует возможность расширения функции воспроизводства религиозной традиции до обретения ее в утраченном качестве. Пример Будды Шакьямуни показывает, что «царь» не только поддерживает религиозно-нравственный огонь традиции, но и способен к обновлению, очищению традиции. Институт «царя» в религиозноцентрических обществах не является навсегда обусловленным формой традиции – он обусловлен только мерой ее соответствия истине. В случае неизбежной, в силу невежества, постепенной утери складности учения, традиционное общество всей протяженностью своего опыта рождает особого «царя» – «будителя», вдохновителя религии, рутинизированной ритуалом и неправильным толкованием. Главное преимущество такой системы – отказ от произвольных, нелегитимных, относительных, субъективно и ситуационно обусловленных моделей предсказания и изменения (которыми столь насыщено недавнее прошлое и современность [39; 29; 4; 11]), опирающихся лишь на ограниченный личный позитивистский или околопозитивистский опыт ряда лиц, протяженный в одном или нескольких поколениях. Подход же, принятый в информационном обществе, исходящий из возможности по усмотрению человека сознательно строить основополагающие отношения и структуры, представляет собой тип «конструктивистского рационализма», «пагубную самонадеянность» (в терминологии Ф. Хайека [30]). Спланировать социально-экономический порядок по определенным целевым критериям невозможно.

Интересно, что своеобразный итог еще в начале этой очередной чисто научной попытки «обрести» определенность подвел один из основателей Римского клуба А. Печчеи, центральной идеей стало

убеждение, что выход – только во «внутренних пределах», то есть в совершенствовании человека, раскрытии его новых потенциальных возможностей [30, с. 128–129]. Мысль вполне согласуется с сущностью повседневности человека религиозной традиции – только формулируется она в связи с утилитарными, преходящими интересами властного меньшинства.

Обостреннее всего религиозное чувство восприятия роли царя как устроителя порядка в земном мире как подобия божественного проявляется в христианстве. Оно питается из основы боговдохновенного знания Ветхого Завета и вероучения отцов Церкви о человеке вообще как венце творения, начальствующим над тварным. Григорий Нисский указывает на то, что человек создавался как «царь» твари: «потому что вместе с началом бытия должен был стать царем подчиненных» [9, с. 85]. Человек создан по образу Божьему (Быт. 2, 27), в связи с чем святые отцы и понимают человека как венец творения. Это знание представлено и в православной традиции словами преподобного Иосифа Волоцкого: «Еще по образу Божию человек создан самодержавным и господствующим. Нет никого более Бога – так и на земле нет никого более человека» [6, с. 77].

В средневековой Европе, вплоть до прихода так называемого «Возрождения» (хотя, по правде, правильно называть эту эпоху «Вырождение» – ввиду ее откровенной безбожности и желания обожесть единичных представителей человечества), еще сохраняется сакральность. Например, патриарх Антоний в послании великому князю Василию Дмитриевичу (1393 г.) сформулировал этот момент в следующих словах: «святой царь... не то, что другие поместные князья и государи. Миропомазание и поставление на престол делают его царем и самодержцем Ромеев, тем самым – всех христиан» [1, с. 13].

Средневековая Европа, еще пребывая в вере по сути, а не по форме, очень четко зафиксировала центральную, смыслообразующую роль царя как человеческого основания определенности в системе социально экономических отношений. Это так называемая «феодалная идея земельной собственности» между сюзереном и вассалом, когда царь был верховным собственником земли, то есть никакой категории разобщенной, то есть частной собственности, не существовало. Е.А. Суханов отмечает, что эта идея сохранилась сегодня лишь в консервативном английском праве, где «корона» до сих пор считается

верховным собственником земли, а реальные владельцы земельных участков имеют на них лишь определенные «титулы» (estate), которые и составляют здесь содержание «прав собственности» (тогда как «полная собственность» – fullownership – возможна только в отношении движимых вещей) [13].

В сущности, мы в очередной раз видим, что в столь важном социально-экономическом институте земельных отношений право распоряжения землей определялось не личным произволом, а было продолжением религиозной картины мира, в которой Небо определяло земные отношения посредством царя.

Это священнодействующее предназначение царской власти особенно ярко выражено в пришедших, «свежих» (только лишь вступающих в фазу «конструируемых» [12] волею искушенных предприимчивых лиц) и искренних народах, связанных с разрушением Римской империи и образованием новых обществ. В таком ключе понятна совершенно бескорыстная поддержка франкским королем Пипином римской католической церкви в ее противостоянии с лангобардами, интуитивно подмеченная боговдохновенным умом П.Н. Кудрявцева: «...король отвечал решительно ..., и подтвердил под клятвой, что, «во все не в интересе того или другого лица (хотя бы то был и сам император), но единственно из любви к св. Петру и ради оставления своих грехов предпринимал и предпринимает он свои походы в Италию» [14, с. 219]. Два военных похода, риск гибели своей и своего войска – и все исключительно по вере! Факт, сегодня не укладывающийся в сознание человека информационного общества, заменившего исполнение долга бременем выгоды. Как и другой, разящий своей не «расчетливостью»: почетный прием и награждение королем лепидов Туризиндом Альбуина – сына короля лангобардов, в военном поединке сразившего насмерть Турисмода – сына Туризинда, и явившегося гостем к отцу поверженного им врага.

Если доверять словам Павла Дьякона, последний предотвратил готовое состояться побоище: «... король вскочил из-за стола, бросился между ними, укротил гнев своих людей и жажду их к бою, угрожая неизбежным наказанием тому, кто первый осмелится начать битву, ибо, сказал он, *такая победа не может быть приятна Богу*, когда в своем собственном доме убивают гостя» [28, с. 93]. Надо только вдуматься в смысл, скрывающийся в словах и действиях царя (!): мотив

нравственного долга следования обычаю гостеприимства как элемента устроенного Богом мира выше, нежели привычный для того общества обычай кровной мести. Представим на мгновение: опытный воин, король, холодный и трезво мыслящий правитель, наверняка горячо любивший сына и влекомый страстью его отмщения – и такое благородство. Вот она, квинтэссенция подлинного царствования – в ответе перед Богом.

И цари традиционного общества сами мыслят себя не иначе, как пастырей своих народов, благословляемых Богом: «Бог соединяет королей святыми узами родства для того, чтобы на их миролюбивых отношениях основать желаемое спокойствие народов» [31, с. 290]. Более того, порой они прямо совмещают оба статуса – светской и священной власти – как это сделал в 1141 г. японский император Тоба, приняв постриг, и став именоваться «государем-иноком» [25, с. 300]. Об этом же говорит и символика, например, названия императорских дворцов в Китае и Японии – «Запретные покои», «Запретный город», их частей, ворот (в Японии и по сей день находятся на южной стороне внутренней дворцовой ограды в г. Киото ворота «Кэнрэймон» – «ворота Утверждения Гармонии» [25, с. 302].

Тот факт, что могущество и власть традиционных царей есть лишь необходимое и достаточное условие выполнения их сакральной миссии, тонко отразил Л.А. Тихомиров: «Для этого нужна единоличная власть, потому что только личность имеет совесть, только личность несет ответ перед Богом. Нужна власть неограниченная, ибо всякое ограничение власти Царя людьми освобождало бы Его от ответа перед совестью и перед Богом. Окруженный ограничениями, он уже подчинялся бы не правде, а тем или иным интересам, той или иной земной силе. <...> Только голос правды Божией слушает он в совести своей. Его самодержавие не есть привилегия, не есть простое «сосредоточение» человеческой власти, а есть тяжкий подвиг, великое служение – верх человеческого самоотвержения, «крест», а не наслаждение. Посему-то монархия получает свой полный смысл только в наследственности. Еще и нет будущего самодержца, еще не имеет он своей воли, своего желания выбирать между долей царя или пахаря, а уже предназначено ему отречься от себя и возложить на себя крест власти. Не по желанию, не по призванию способностей своих, а по Божью назначению ставится он на служение свое» [37, с. 97–98]. Только в таком

ключе восприятия власти царя как проекции божественной воли понятно поведение персонажа Юкинаги – японского сановника Сигэмо-ри, рискующего своей жизнью, но препятствующему отцу в его попытке мятежа против императора: «И если, ... вы отправите государя в изгнание, вы поступите противно закону и оскорбите волю богини Солнца и бога Хатимана!» [25, с. 37].

Растиражированный эпохами Возрождения, Реформации, Просвещения и последующей позитивистской исторической доктриной образ западноевропейского «царя-развратника» долгое время выступал модернизмом и анахронизмом по отношению к ретроспективе средневековых и не западно-европейских, пусть и современных ему, но традиционных обществ. Общее между западно-европейскими «царями» (начиная с эпохи Возрождения) и царями традиционных обществ – только имя. Первые – венец и идеал человека обстоятельств, конъюнктуры, стяжателя благ и удовольствий, вторые – держатели священной традиции, символы религиозной нравственной системы безусловных ценностей.

Вседозволенность западноевропейских царей с эпохи Возрождения – абсолютная недопустимость в восточных обществах. Достаточно обратиться к детально описанному [27] образу жизни японского императора эпохи Хэйан, при всей «абсолютности» своей власти не имевший, как сказали бы современные позитивисты-либералы, права отлучаться из дворца, нарушать обычай и даже искренне любить (и тем более выражать свою любовь)! Имеется ввиду как описанная Мурасаки Сикибу трагедия любви императором Кирицубо и матери Гэндзи, так и любовь Ян Гуйфэй и китайского императора танской династии Сюаньцзуна: увлеченный ею Сюаньцзун устранился от государственных дел и не смог дать отпор мятежнику Ань Лушаню (любви Ян Гуйфэй и Сюаньцзуна посвящена поэма китайского поэта Бо Цзюйи «Вечная печаль»). Последний исторический факт стал назидательным основанием недовольства аристократии самим фактом искренней увлеченности императора любовью. Сама эпоха Хэйан, а после – период сегунатов Камакуры, Асикаги и Токугавы, с их номинализацией власти императора, в чистом виде выражающей смысловой и религиозный центр общественного мировоззрения и образа жизни, подтверждают высказываемую идею о невозможности «вседозволенности» в ответственной по своей сущности власти царя.

Опорочить царя – значит, опорочить традицию, веру, подорвать духовное основание традиционного общества. Поэтому далеко не случайна та роль Распутина (реальная или ложно ему приписываемая), которую он играет перед революцией 1917 г. Неважно, были ли порочащие царскую семью связи или действия – важно то, что само обращение царя и царицы ради личного ли, семейного ли блага к помощи Распутина – демонстрация слабости, преступление против своего священнодействующего статуса и долга. Превращаясь из любящего «отца народа» в простого отца своего сына, Николай II подрывает божественный характер своей власти, в глазах подданных переставая быть проводником горнего мира в дольнем, невольно предавая тем самым, в сущности, народ на поругание. Признак внутренней утраты священнодействия монархической власти особенно отчетлив в ситуации с положением на царствование императрицы Александры Федоровны: по сообщению современников, вместо «помазанница» оговорилась «намазанница» [13] (что, впрочем, вполне естественно для человека обстоятельств, ради личного интереса нарушающего традицию – принадлежа лютеранской церкви, в преддверии замужества за цесаревичем Николаем изучила с апреля по октябрь 1894 г. основы православия под руководством протопресвитера Николая Янышева и русский язык с учительницей Е.А. Шнейдер, и уже 21 октября приняла православие [5, Александра Федоровна]).

Надо отметить, что религиозная традиция с функцией царя в ней как единственной общественно воспроизводимой и передаваемой меры определенности в истине, не заканчивается сразу, скачкообразно. В качестве примера можно привести Россию, последних царей династии Романовых. Подорванная фронтальной идейной и экономической агрессией Запада в XVIII веке, по сей день строящего из России сырьевой придаток информационного общества, она еще сохраняет черты традиции образующей абсолютный центр мироздания роли царя в земном плане бытия. Именно это «далекое» видится из частью художественного, очаровательного образа, рисуемого В. Мединским: «Один из многих парадоксов нашей истории: в XVII веке царь Алексей Михайлович был сдержан в еде, вне парадных выходов и «сидения» в тронном зале одевался очень просто. И был очень прост в обращении. ...Очень русский царь, очень соответствующий всему, о чем говорилось: низкий уровень потребления при высоком уровне

умственных интересов и интенсивной духовной жизни. В XIX веке у нас тоже правили цари, законно наследовавшие трон. Законные владыки, а не нувориши на троне. И тоже они просты, естественны в поведении, образованы, культурны и ставят духовное куда выше материального. Александр I посвятил сад в Царском селе «Дорогим моим сослуживцам». Николай I не считал зазорным пойти за гробом отставного солдата, которого некому было проводить в последний путь. ...Александр II обожал собирать грибы и проводить время в кругу семьи. Он же написал на проекте Третьяковской галереи «Принять с благодарностью», поддерживал Пирогова и серьезно ждал, что освобожденные им крепостные люди быстро поднимутся до культурного уровня дворянства, а Россия сделается самой могучей и процветающей страной мира. Александр III называл свою деятельность «службой», был очень сдержан в еде, не любил украшений и вообще ничего нарочитого и яркого» [19, с. 291–293]. Не осознанно, интуитивно, ученый подчеркивает главное предназначение царя в обществе традиции – «служить» людям безусловным центром определенности в картине мироздания.

Потому так важно политическим дельцам и неизбежным смутьянам казнить царей. Убить царя – означает «убить» традицию, совершив ритуальное, символическое, человеческое жертвоприношение. Потому политики, люди дела и революционеры не оттягивали с убийством монархов: Карл I, Александр II, Николай II и др. И не важно, какой царь – история знает и исключения – важен сам принцип: убийство царя суть ритуала низведения священной традиции, разрушения смысловой оси мировоззрения народов и общества в целом. А после уже приходят пожинать материальные блага гибнущей общины «страдающие по свободе» люди выгоды, прикрывающиеся художественными фантазиями интеллектуалов, подобных Ф. Ницше с его поверхностным и по мальчишески скороспелым диагнозом дилетанта – «Бог умер» (позволю отметить, очень «прибыльно» в XX веке «отоваренном» властьпретворяющими лицами), с оправданием эгоизма – подобные Джону Мильтону с его «Потерянным раем», либо ожесточенным сарказмом над запредельным, столь свойственному уму, ограниченному логикой рассудка – подобные К. Чапеку с его «Фабрикой абсолюта». Царь религиозной традиции, как помазанник божий, воплощение Неба, всегда был и остается главным светским препятствием для одержимых свободой собственного произвола людей. По-

следним кажется ничтожной внутренняя свобода подданного царя – они готовы разменять совершенство целого на иллюзию внешней, «показной» свободы, разбив общину на мириады единоличных «сатрапий» и «тираний», добровольно превращаясь в разобщенные, неупорядоченные частички. В итоге имеем «либерализм» и «глобализацию» как воплощение предельной духовной энтропии человечества.

Конечно, человечество знало, и будет знать царей-безбожников, царей-извращенцев, царей-насильников и т.п. Хороший пример дают английские династии Плантагенетов, Ланкастеров, Йорков, Тюдоров. Чего стоит Генрих II Плантагенет, который, даже будучи в церкви, не стеснялся своей безбожности и обсуждал текущие дела [42, с. 97]. А кровавый террор Генриха VIII! Видимо, следуя такой богатой демонической традиции, нынешняя королева Великобритании традиционно награждает активных богохульников и смутьянов (взять, хотя бы, недавний пример: присвоение в 2007 г. рыцарского титула С. Рушди за его «Сатанинские стихи» и прочие богоборческие провокации и потуги).

Но, опять-таки, согласно здравому смыслу, «в семье не без урода»; а с другой стороны, мы не имеем средств и способностей определять, есть ли такое извращение личности царя – только его произвол, и не может ли это быть резонансом и судьбой современного такому царю общества? На наш взгляд, именно утрата знания Бога в массе русских стала основанием и дала возможность свершиться провокации и осуществлению революции и гражданской бойни в России начала XX века.

Важно другое. Развенчание царя и царской власти есть одержимый отказ от самой возможности, самого статуса божественного. Как следствие – обесценивание норм и самой категории «нормы», на позитивистском языке – девальвация ценностей. Здесь опять хочется вспомнить англичан, которые Биллем о правах официально признали власть закона (то есть произвола меньшинства законодателей) выше власти короля [7, с. 178]. С другой же стороны, англичан можно понять – мало известно истории народов с таким числом откровенно циничных и безбожных королей и королев, склонных к массовому насилию и геноциду целых народностей. Порождаемое информационным обществом безостановочное производство ложных, относительных взглядов и установок со все ускоряющимися темпами их сме-

ны – не что иное, как безостановочное движение к ситуации войны «всех против всех», идейное самоуничтожение человечества.

Л.А. Тихомиров в свойственной ему «мягкой» манере формулирует эту идею следующим образом: «... психический зародыш нравственности не порождается обществом в личности. Нравственное чувство лишь находит себе в обществе известное помещение, но само по себе, по природе своей, есть не общественное, а религиозное» [35].

Человечество совершенно в абсолютном согласии, а по минимуму несовершенно – в единовластии царя-жреца, первосвященника, проводника божественного в человеческом обществе, с пробужденным умом и боговдохновенной душой. Представляется, что это единственное разумное и легитимное основание власти вне единосогласного бытия. Все прочее – особенно навязываемые, сужающие сознание практики насилия меньшинства над большинством (демократии, республики, коммунистические, социалистические, фашистские, авторитарные и тоталитарные государства) – неэффективные и неизбежно пагубные формы-заменители ввиду неопределенности, относительности и преходящей, поверхностно-бытовой научного знания и ограниченности сознания людей. Только опыт религиозной традиции, воплощенный в фигуре-символе царя как носителя опыта священной традиции, является критерием полноты меры определенности общества в истине. Это тонко подметил Л.А. Тихомиров: «В государственных построениях голос опыта важнее самой соблазнительной гипотезы» [35].

Единственный вопрос в том, что является критерием сакральности царской власти. Опыт человечества показывает, что контроль царя и его соответствия божественному, осуществляют пророки и святые, в категориях ведизма – махараджи, «великие цари». Кашьяпа, Ману, Будда, Иисус, Мухаммед и другие – приходили и будут приходиться как неисповедимое свидетельство и испытание царской власти и человеческого пути вообще.

И последнее. Все трансперсональные и религиозные традиции описывают принцип верховного центра определенности мироздания: верховный бог в религиях многобожия (индуизм – Брахма, древнегреческие верования – Зевс, славяне – Сварог и т.д.), единый Бог в монотеизме христианства, ислама, иудаизма, Универсальное сознание, Пустота, Татхагата буддизма, и т.д. [36; 21]. Нигде нет «вы-

борности», принципа «равный среди равных» – поскольку само наличие такой идеи означает отказ от упорядоченности и саморазрушение, превращение человечества в мир беспорядочных, разделенных частиц – атомарно мыслящих существ. Общественный порядок вопреки сакральной иерархии – противоестественность самой природе упорядоченности.

### **Библиографический список**

1. Алексеев, Ю.Г. Россия и Византия: конец ойкумены [Текст] / Ю.Г. Алексеев // Вестник СПбГУ. – Сер. 2. – 1994. – № 1. – С. 12–25.
2. Андросов, В.П. Бодхисаттва [Электронный ресурс] / В.П. Андросов // Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. – 2008. – DVD-ROM.
3. Аполлодор. Мифологическая библиотека [Текст] / Аполлодор. – М.: Астрель, АСТ, 2004. – 352 с.
4. Вайцеккер, Э. Фактор четыре. Затрат – половина, отдача – двойная [Текст] / Э. Вайцеккер, Э. Ловинс, Л. Ловинс. – М.: Academia, 2000. – 400 с.
5. Википедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org>.
6. Власов, В.С. Религиозно-политические воззрения преп. Иосифа Волоцкого [Текст] / В.С. Власов // Цивилизация определенности: сборник статей, посвященный 10-летию научного общества «Философия истории». – Изд. 2-е, испр. и допол. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. пед. ун-та, 2007. – С. 77–78.
7. Всемирная история: учебник для студентов вузов [Текст] / под ред. Г.Б. Поляка, А.Н. Марковой. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. – 496 с.
8. Гомер. Илиада [Текст] / Гомер. – VII272, XXII 203–213. – М.: Художественная литература, 1978. – С. 479–500.
9. Нисский, Г. Об устройении человека [Текст] / Г. Нисский // Восточные отцы и учителя Церкви IV века. Антология: в 3 т. – М.: Изд-во МФТИ, 1999. – Т. 2. – 398 с.
10. Джатака об Унмадаянти [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dazan.spb.ru/library>.
11. Егоров, В.А. Математические модели глобального развития. Критический анализ моделей природопользования [Текст] / В.А. Егоров, Ю.Н. Каллистов, В.Б. Митрофанов и др. – Л.: Гидрометеоиздат, 1980. – 192 с.
12. Кара-Мурза, С.М. Демонтаж народа [Текст] / С.М. Кара-Мурза. – М.: Алгоритм, 2007. – 704 с.
13. Касвинов, М.К. Двадцать три ступени вниз [Текст] / М.К. Касвинов. – М.: Мысль, 1978. – 568 с.
14. Кудрявцев, П.Н. Начало светской власти пап [Текст] / П.Н. Кудрявцев // История средних веков / сост. М.М. Стасюлевич. – СПб.: Полигон; М.: АСТ, 1999. – 688 с.

15. Лифшиц, М. Франческо Гвичардини [Текст] / М. Лифшиц // М. Лифшиц. Собрание сочинений в трех томах. – М.: Изобразительное искусство, 1986. – Том II. – 448 с.
16. Любимов, Л.Д. Искусство древнего мира [Текст] / Л.Д. Любимов. – М.: Просвещение, 1971. – 154 с.
17. Макьявелли, Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия [Текст] / Н. Макьявелли // Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. Сочинения художественные. Письма. – М.: НФ Пушкинская библиотека; АСТ, 2004. – 832 с.
18. Махабхарата, или Сказание о великой битве потомков Бхараты. Древнеиндийский эпос [Текст] / лит. изложение Э.Н. Темкина и В.Г. Эрмана. – М.: ИВЛ, 1963. – 200 с.
19. Мединский, В.Р. О русском воровстве, особом пути и долготерпении [Текст] / В.Р. Мединский. – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008. – 492 с.
20. Мингалеева, Н.Х. Образ идеального правителя и оценка форм правления в творчестве Колюччо Салютати [Текст] / Н.Х. Мингалеева // Культура Возрождения и власть. – М.: Наука, 1999. – С. 5–16.
21. Мирча, Э. История веры и религиозных идей [Текст]: в 3 т. / Э. Мирча. – М.: Критерион, 2002.
22. Мифы народов мира. Энциклопедия [Текст]: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 1. – 671 с.
23. Мифы народов мира. Энциклопедия [Текст]: в 2 т. / гл. ред. С.А. Токарев. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 2. – 719 с.
24. Монтень, М. Опыты. Избранные произведения [Текст]: в 3 т. / М. Монтень. – М.: Голос, 1992. – Т. I. – 416 с.
25. Монах Юкинага. Повесть о доме Тайра [Текст] / Монах Юкинага. – М.: Гудьял-пресс, 2000. – 688 с.
26. Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари) [Текст] / Мурасаки Сикибу. – М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1991. – Кн. 1. – 330 с.
27. Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи (Гэндзи-моногатари). Приложение [Текст] / вступ. ст., сост., пер. с яп. стихотворных текстов Т.Л. Соколовой-Делюсиной. – М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1992. – 568 с.
28. Павел Дьякон. Альбуин и Розамунда [Текст] // История средних веков / сост. М.М. Стасюлевич. – СПб.: Полигон; М.: АСТ, 1999. – 688 с.
29. Пестель, Э. За пределами роста [Текст] / Э. Пестель. – М.: Прогресс, 1988. – 272 с.
30. Печчеи, А. Человеческие качества [Текст] / А. Печчеи. – М.: Прогресс, 1980. – 302 с.
31. Письмо Теодориха Великого к Клодовею, королю франков [Текст] // История средних веков / сост. М.М. Стасюлевич. – СПб.: Полигон; М.: АСТ, 1999. – 688 с.

32. Соловьев, Вл. С. Жизненная драма Платона [Текст] / Вл.С. Соловьев / Соловьев Вл. С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 582–625.
33. Суханов, Е.А. О понятии и видах вещных прав в российском гражданском праве [Текст] / Е.А. Суханов // Журнал российского права. – 2006. – № 12. – С. 42–50.
34. Тит Ливий. История Рима от основания города [Текст] / Тит Ливий. – М.: Наука, 1989. – Кн. 2. – 387 с.
35. Тихомиров, Л.А. Государственность и религия [Текст] / Л.А. Тихомиров // Тихомиров Л.А. Апология Веры и Монархии. – М.: Москва, 1999. – 481 с.
36. Торчинов, Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния [Текст] / Е.А. Торчинов. – 4-е изд. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – 384 с.
37. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.
38. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета [Текст] / Филон Александрийский. – М.: Греко-латинский кабинет, 2000. – 272 с.
39. Форрестер, Дж. Мировая динамика [Текст] / Дж. Форрестер. – М.: Наука, 1978. – 352 с.
40. Хайек фон Ф. Пагубная самонадеянность: ошибки социализма [Текст] / Ф. фон Хайек. – М.: Новости, 1992. – 304 с.
41. Шмаков, В.А. Закон синархии и учение о двойственной иерархии монад и множеств [Текст] / В.А. Шмаков. – Киев: София, 1994. – 320 с.
42. Эфроимсон, В.П. Генетика гениальности [Текст] / В.П. Эфроимсон. – М.: Тайдекс Ко, 2002. – 376 с.

**Д.А. Волошин**  
г. Армавир

***В.Т. СИРОТЕНКО О ПРИЧИНАХ НЕГАТИВНОГО  
ОТНОШЕНИЯ УГНЕТЕННЫХ МАСС РИМСКОЙ ИМПЕРИИ К ВАРВАРАМ***

«Теория революции рабов», как известно, в своей праоснове имела два сталинских тезиса, прозвучавших в его публичных выступлениях последовательно и со сравнительно небольшим перерывом. Тезис первый звучал как «Революция рабов ликвидировала рабовладельцев и отменила рабовладельческую форму эксплуатации трудящихся» [15, с. 447]; вторым тезисом являлись слова Сталина о том,

«...что неримляне, т.е. все «варвары» объединились против общего врага и с громом опрокинули Рим» [14, с. 468].

И хотя «...у Сталина фактически речь шла о двух разных проблемах – падении рабовладельческого строя в результате революции рабов и падении Рима в результате наступления варваров» [13, с. 181] – советские историки пошли по иному пути, на деле механически соединив так называемую «революцию рабов» и «варварские вторжения» воедино. Тем самым они, по сути, скорректировали сталинские тезисы, сведя их к традиционному представлению по данному вопросу [2, с. 43].

«Теория революции рабов», при всей множественности собственных же вариаций, держалась преимущественно на двух фундаментальных положениях. Это, прежде всего: а) идея естественности и продуктивности союза угнетенных масс Римской империи с варварами и революционизирующей роли их восстаний; б) сугубо прогрессивное восприятие варварских вторжений в истории.

Естественно, подобные «теории» могли существовать незыблемыми сравнительно короткое время, рано или поздно на пути их апологетики встает критика. Применительно к сталинской «революции рабов» таковым являлся Василий Трофимович Сиротенко. Основной момент, который вызвал его резкое неприятие, заключался в якобы существовавшем союзе между местным населением и варварами. Именно варваров он называет основной деструктивной силой, несущей только смерть и разорение [6, с. 7]. Он приводит многочисленные факты, свидетельствующие о том, что местное население, в том числе и беднота, оказывали варварам отчаянное сопротивление. Особенно яростно, по его мнению, местное население сопротивлялось готскому вторжению [12, с. 28].

В историографических обзорах последнего десятилетия XX века мы можем прочесть что-то наподобие: «... В.Т. Сиротенко отверг господствовавшую в нашей науке теорию союза народных масс Римской империи и варваров как один из факторов перехода от рабовладения к феодализму. Тем самым был дан толчок к переосмыслению этой теории, в основе которой лежала концепция классовых интересов» [9, с. 131]; однако в 60-е гг. и позже оценки были совершенно иными. Итак, в чем суть идей В.Т. Сиротенко, ставших своего рода историографическим камнем преткновения в достаточно спокойном и малокон-

фликтном процессе дальнейшего изучения конца античности и начала средневековья на основе «единственно научного...»?

Прежде всего, В.Т. Сиротенко говорил о противоестественности якобы существовавшего союза рабов и варваров. И проистекала она из следующего:

- для варваров и их предводителей рабство было нормальным явлением, и даже в пропагандистских целях они не выдвигали лозунгов его ликвидации;

- порабощение свободных считалось в варварской среде нормальным явлением, как и охота на людей, которых превращали в рабов;

- для варваров и их предводителей торговля рабами считалась почетным занятием;

- даже рядовые варварские воины предпочитали поручать работу рабам (а также женщинам и детям) и ценили их лишь как рабочую силу.

Вторгаясь в римские провинции, варвары опустошали населенные пункты, захватывали имущество и скот, уводили в плен местных жителей. При таком отношении варваров к местным жителям у последних не было оснований для того, чтобы видеть в завоевателях своих союзников и встречать их как своих освободителей. Подобные иллюзии встречались крайне редко в IV–V вв. среди угнетенных масс [4, с. 184].

Однако подход Василия Трофимовича при всех его неоспоримых достоинствах (глубокая научная обоснованность на основе анализа исторических первоисточников, убедительная публикационная апробация в СССР и за рубежом), будучи помещенным в историографические интерьеры эпохи, отнюдь не всегда воспринимался соответствующим (адекватным его содержанию) образом. Напомним, в «Истории советской медиэвистики» О.Л. Вайнштейн дает следующую характеристику позиции В.Т. Сиротенко относительно революционизирующей роли рабских восстаний и действий варваров в поздней Империи: «...Выступая против этой схемы, В.Т. Сиротенко в своей книжке «Борьба народных масс Римской империи против варваров» явно перегнул палку. Он фактически отвергает революционное значение варварских вторжений. Полемизируя с Дмитриевым, он стремится доказать, что трудящиеся массы Империи видели в варварах не союзников, а злейших врагов, не освободителей от «ига римлян», а насильников и

новых угнетателей, с которыми им пришлось вести отчаянную, хотя и безуспешную борьбу. Однако автор оставляет без внимания данные, противоречащие его взгляду, и к тому же весьма односторонне интерпретирует источники (Сальвиана и др.)» [1, с. 246].

Оставив в стороне содержание упомянутой полемики Василия Трофимовича с А.Д. Дмитриевым [об этом см: 6, с. 5–10], остановимся на одном весьма примечательном моменте: О.Л. Вайнштейн указывает на якобы имевшие место избирательность и искажения в интерпретации исторических источников, фактически обвиняя В.Т. Сиротенко в необъективности. Но те же претензии неоднократно высказывал сам Василий Трофимович – только в отношении собственных же оппонентов [об этом см: 3, с. 26–32].

Таким образом, противоборствующие стороны стояли на взаимоисключающих позициях по достаточно очевидному и вечно актуальному вопросу взаимоотношения внешних и внутренних врагов государства. Действительно, двигаясь в координатах представлений «враг моего врага – мой друг», можно прийти именно к тем выводам, к которым приходили все апологеты «теории революции рабов». Однако и сегодня подобные афористические высказывания выглядят достаточно провокативно и сомнительно, ибо в истории с избытком найдется примеров обратного...

В этой связи показательна та рациональная и взвешенная позиция, что демонстрировал в 1968 году М.Я. Сюзюмов. Так, в своем письме О.Л. Вайнштейну, написанном 31 июля 1968, автор пишет: «...Относительно Сиротенко – считаю, что он вовсе не игнорировал данные источников. Конечно, в среде римлян IV–V веков были и изменники, ведь говорят, что где 12 человек – всегда найдется один Иуда-предатель! Таких предателей было много и в римском обществе – и конечно, всякий предатель ищет для себя какое-либо идеологическое оправдание! А фактов сопротивления варварам в источниках гораздо больше, чем фактов о пресловутом «союзе» варваров с римлянами. В источниках есть ли факты, как осуществляли этот мифический «союз» сами варвары? Кроме геноцида, ничего массам не приносили. И Сальвиан сам себе противоречит, говоря, что у варваров лучше – и в то же время рисуя картины Галлии, полной трупов и разрушений! Нужно, наконец, историкам отказаться от любовного – снисходительного отношения к преступлениям их, показать варваров с основ-

ного их момента – «война как промысел»! Никаких новых институтов варвары не принесли – то, что они принесли – это архи-архи старые институты догомеровского и гомеровского общества, и только филиация континуитета дала возможность прервать то прямолинейно-деструктивное, которое было потом превращено в прогрессивное. Все НОВОЕ социальное и политическое, идеологическое – все было у РИМЛЯН. Такая нелепость, что будто варвары разрушили рабовладельческие отношения – вся экономика, строй варваров имел тенденцию к рабству и только то, что в самом Риме рабство было давно дискредитировано как нерентабельное, прервало естественную тенденцию варваров к развитому рабовладельческому обществу. Континуитет Рима изумителен (особенно через христианство). Я показываю студентам: До сего дня (хотя русские никогда не были под властью Рима), но мы строжайшим образом выполняем постановления римского сената о том, что месяц август должен иметь тридцать один день! И т.д., и т.д... Если идеей Рима – республики – был откровенный грабеж провинций, то утопией – единое человечество и всеобщий мир рах Романа! Ну, кажется я что-то заболтался...» [7, с. 449]. Вышеизложенное мнение М.Я. Сюзюмова вряд ли имело целью примирить трактовки либо смягчить категоричность оценки О.Л. Вайнштейна (в этом смысле перемен не произошло). Ну а его (Сюзюмова) призыв «отказаться от любовного – снисходительного отношения к преступлениям», к сожалению, и по сей день не утратил своей актуальности...

Что касается идей Василия Трофимовича относительно регрессивной роли варварских вторжений, то здесь уместно привести следующие строки Е.В. Гутновой: «...С конца 60-х годов наметилась новая плодотворная тенденция к созданию работ обобщающего характера» [5, с. 8]. Далее автор в числе особо преуспевших в этом деле приводит А.И. Неусыхина, З.В. Удальцову, А.Р. Корсунского (и, конечно же, Е.В. Гутнову). На этом «хорошие новости» заканчиваются и автор повествует: «Появились в этой области и отдельные спорные работы. В статьях М.Я. Сюзюмова и монографиях В.Т. Сиротенко предлагается очень слабо аргументированная и вызывающая принципиальные возражения концепция о всеобщности синтезного и даже в основе своей романистического пути генезиса феодализма в Европе, утверждается, что у древних германцев издавна существовало классовое раннерабовладельческое общество, а потому варварские вторжения V–VI вв. бы-

ли фактором регрессивным, несли с собой не гибель рабовладельческого строя, а напротив, его консервацию» [5, с. 9].

И в дальнейшем концептуальные положения и замечания Василия Трофимовича, сделанные на основе глубочайшего анализа письменных первоисточников и обстоятельно изложенные в многочисленных научных трудах, отнюдь не всегда находили отклик в научной среде. Так, в расширенном тексте доклада от 1979 (!) года, прочитанного на международном симпозиуме по проблеме «Римляне и варвары в среднем Подунавье во II–III вв. н.э.», Ю.К. Колосовская отмечает: «Именно совместные действия крестьян, закрепощаемых колоннов, рабов, варваров насильственно положили конец существованию римского государства, расчистив путь для развития феодальной собственности». И далее: «В.Т. Сиротенко было высказано мнение и о негативной роли варваров в происходивших в период Поздней Римской империи исторических событиях, т.е. о том, что на борьбу с варварами поднялись широкие массы Римской империи, а господствующий класс предпочитал варварское вторжение социальной опасности...» [подробнее см.: 8, с. 186–192]. Далее автор отмечает, что точка зрения Василия Трофимовича не встретила одобрения у специалистов как надуманная и неаргументированная.

P.S. В 1991 году вышел библиографический указатель «Профессора Пермского университета» [10], содержащий статью о В.Т. Сиротенко [10, с. 215–216]. Помимо биографических сведений в ней приведены следующие положения: «...Особенно неоднозначно историками античности была воспринята высказанная <...> идея о том, что никакого союза народных масс римского государства с варварами не было (со ссылками на источники, не переведенные на русский язык), что противоречило устоявшейся точке зрения о союзе этих сил; что варварские племена все уничтожали и вызывали протест и борьбу местного населения против них. Если такая точка зрения В.Т. Сиротенко будет поддержана другими исследователями, то процесс перехода от рабовладельческих отношений к феодальным будет существенно откорректирован и более обстоятельно освещен» [10, с. 216]. Напомним, шел 1991 год...

### **Библиографический список**

1. Вайнштейн, О.Л. История советской медиевистики. 1917–1966 [Текст] / О.Л. Вайнштейн. – Л.: Наука, 1968. – 426 с.

2. Волошин, Д.А. Историографические предпосылки «теории революции рабов» в освещении В.Т. Сиротенко [Текст] / Д.А. Волошин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики: в 3 ч. – Тамбов: Грамота, 2016. – № 12 (74). – Ч. 2. – С. 42–43.
3. Волошин, Д.А. Об отрицании очевидного, обобщении отдельных случаев и прочих «соблазнах» источниковедческого анализа «теории революции рабов» [Текст] / Д.А. Волошин // «На необозримой ниве русской исторической науки...»: материалы международной конференции (К 100-летию проведения Первого съезда представителей губернских ученых архивных комиссий и обществ). – Тула: ТГУ, 2014. – С. 26–32.
4. Волошин, Д.А. Теория революции рабов [Текст] / Д.А. Волошин / отв. ред. С.Л. Дударев. – Ставрополь: Дизайн-студия Б, 2016. – 256 с.
5. Гутнова, Е.В. Советская медиевистика за десять лет (1968–1977) [Текст] / Е.В. Гутнова // Средние века. – 1978. – Вып. 42. – С. 5–26.
6. Казаров, С.С. Сиротенко В.Т. и тезис о революции рабов в отечественной историографии [Текст] / С.С. Казаров, А.Д. Дмитрев // II-е Сиротенковские чтения: сборник материалов международной научной конференции. – Армавир: РИО АГПА, 2011. – С. 5–10.
7. Ключев, А.И. Письма советских медиевистов к О.Л. Вайнштейну [Текст] / А.И. Ключев, А.В. Свешников // Мир историка: историографический сборник. – Вып. 9. – Омск: Изд-во Омск. гос. ун-та, 2014. – С. 446–449.
8. Колосовская, Ю.К. Проблема «Рим и варвары» в советской историографии последних десятилетий [Текст] / Ю.К. Колосовская // Вестник древней истории. – 1980. – № 3. – С. 186–192.
9. Нюркаева, А.З. Исследование проблем древности, средневековья в пермском университете (к 75-летию университета) [Текст] / А.З. Нюркаева // Античность Европы: межвузовский сборник научных статей. – Пермь: Пермский ун-т, 1992. – С. 121–139.
10. Профессора Пермского университета. Библиографический указатель [Текст] / отв. ред. Б.М. Осовецкий. – Пермь: Тип. Пермского ун-та, 1991. – 248 с.
11. Рекка, Ю.М. В.Т. Сиротенко [Текст] / Ю.М. Рекка // Профессора Пермского университета. Библиографический указатель / отв. ред. Б.М. Осовецкий. – Пермь: Тип. Пермского ун-та, 1991. – С. 214–216.
12. Сиротенко, В.Т. Борьба народных масс Римской империи против варваров в IV–V вв. [Текст] / В.Т. Сиротенко // Учёные записки Пермского государственного университета им. А.М. Горького. – 1966. – № 143. – С. 3–64.
13. Сиротенко, В.Т. Международные отношения в Европе второй половины IV – начала VI в. [Текст]: в 3 т. / В.Т. Сиротенко: дис. ... д.и.н. – Пермь, 1968. – Т.1. – 425 с.

14. Сталин, И.В. Отчетный доклад XVII Съезду партии о работе ЦК ВКП(б) 26 января 1934 года [Текст] / И.В. Сталин // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. – 11-е изд. – Л.: Госполитиздат, 1952. – С. 459–523.

15. Сталин, И.В. Речь на Первом Всесоюзном съезде колхозников-ударников 19 февраля 1933 года [Текст] / И.В. Сталин // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. – 11-е изд. – Л.: Госполитиздат, 1952. – С. 445–458.

**С.Г. Дмитрина**  
г. Челябинск

### ***МОНАРХИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ***

Современная общественная наука, выросшая на почве исторических дисциплин, выделяет две формы государственного правления: монархию и республику, которые на данном этапе общественного развития в той или иной мере сосуществуют. На сегодняшний день выделяют более 40 государств, имеющих монархическую форму правления [7]. В большинстве случаев речь идет о государствах, имеющих ограниченную монархию и лишь в единичных – абсолютную. Встает закономерный вопрос: монархия в современном обществе – это просто форма правления, для которой характерна сильная государственная власть или же в большей степени дань традиции. Для ответа на этот вопрос нам стоит рассмотреть, на каких принципах базируется данный порядок мироустройства. Для этой задачи мы воспользуемся коммуникативной теорией исторического процесса, а также, насколько это возможно, проследим изменение данной формы организации власти во времени.

Вначале стоит отметить, что монархия – высшая единоличная власть, передающаяся по наследству. Этот признак является основным, поскольку по логике традиционных обществ, где зародилась данная форма правления, единоличный правитель является посредником между Абсолютом и людьми, и его потомки также наделяются сходными функциями. Данную идею отразил известный русский мыслитель монархист Л.А. Тихомиров: «Посему – то монархия получает свой полный смысл только в наследственности. Еще и нет будущего самодержца, еще не имеет он своей воли, своего желания выбирать между долей царя или пахаря, а уже предназначено ему отречься от

себя и возложить на себя крест власти» [9, с. 17]. Важность данного аспекта мы можем проследить, изучая исторические процессы, связанные прежде всего с восстановлением легитимного порядка, где личные качества претендентов на престол не имеют решающего значения, а основную роль играет кровная связь с прежней правящей династией. Например, избрание царём во время Смуты Михаила Федоровича Романова, родственника Рюриковичей по женской линии, или провозглашение Королем Карла VII во Франции, принадлежащего к династии Валуа, боковой ветви Капетингов, во время Столетней войны. Таким образом, при монархическом правлении верховная власть даруется всему роду Абсолютом в соответствии с Божественным провидением. Подобный подход характерен для Э.Х. Канторовича в его фундаментальном труде «Два тела короля», где он рассуждает о сущности королевской власти. По его мнению, у монарших особ существует не одно тело, а целых два, то есть природное и политическое: «Его природное тело (рассматриваемое само по себе) есть смертное тело, подверженное всем превращениям природы и случая, вплоть до младенческого или старческого слабоумия, как и прочим подобным бедствиям, случающимся с природными телами прочих людей. Но его политическое тело является телом, каковое не может быть видимо или ощущаемо в прикосновении, поскольку оно состоит из политики и правления и создано для руководства народом и поддержания общего блага; и это то тело совершенно свободно от младенчества или старости и прочих природных недостатков и немощей, которым подвержено природное тело, и по этой причине то, что король совершает в своем политическом теле, не может быть лишено силы или оспорено на основании какого бы то ни было несовершенства его природного тела» [5, с. 12]. Поскольку король имел два тела, одно природное бренное, а второе политическое, обладающее мистической силой, то совершенно закономерно можно было считать, что «король никогда не умирает». «Отдельный король может умереть, но Король, представляющий высшее Правосудие и представленный верховными судьями, не умирал; он непрерывно продолжал осуществление своих полномочий в действиях своих официалов, даже если его природное тело гибло» [5, с. 376].

Также данная форма правления подчинена религиозному принципу. По данному поводу П.Б. Уваров отмечает, что «за основу

берется такое устройство власти, которое максимально сочетается с религиозным видением мира, являясь его актуализацией в конкретной сфере деятельности. Власть земная должна была быть полностью уподоблена власти небесной, даже на уровне формального, внешнего сходства, поэтому наличие единого бога (или бога главенствующего, доминирующего) предполагало и авторитарность земной власти по определению. Имитация авторитетного является директивным началом любых активностей в традиционных обществах, не исключая и власти» [10, с. 93]. Отсюда вытекает, что все социальные слои выстраиваются по вертикали, в зависимости от близости к Богу, где связующим звеном между Абсолютом и людским мироустройством является правитель, который, в свою очередь, выполняет функцию верховного легитиматора земного порядка. П.Б. Уваров пишет по этому поводу, что «главной функцией монарха (и власти как таковой) является прямое, буквальное создание пространства определенности. Монарх, как верховный легитиматор, берет на себя обязанность установления порядка, т.е. состояния определенного соотношения элементов действительности, соответствующих Истине. Признание наличия абсолютной истины (основа любого религиозноцентристского общества) логически неизбежно созидает определенность земного порядка через нормирование реальности, т. е. ее сознательное устройство в соответствии с требованиями сакрального прототипа. В первую очередь, устанавливается конфигурация ортодоксального, легитимного, одновременно с нейтрализацией случайного, ошибочного, враждебного» [10, с. 94].

В обществах традиционного типа большое значение имел обряд помазания. Но не нужно забывать, что обряд лишь подтверждал законность короля, а не делал его законным: «Касаясь различных частей тела, освященным маслом; благодаря этому обряду человек или предмет переходил из профанной области в сакральную <...> печать сверхъестественного существа, лежавшая на королях, – помазание подтверждало ее наличие, а вовсе не было причиной ее появления, – остро ощущалась средневековыми людьми, привыкшими постоянно замечать вмешательство небесных сил в свою обыденную жизнь» [1, с. 372]. Таким образом, обрядовость – это только внешняя сторона сложнейшего механизма монархического устройства.

Итак, мы можем отметить, что монархия в ее первоначальном значении может существовать только там, где сильны в обществе ре-

лигиозные начала и соответствующие им принципы организации социально-культурного пространства. На сегодняшний день в большей степени это государства Азии (Бруней, Оман, ОАЭ, Саудовская Аравия, Катар), государственной религией которых является ислам, а сами государства в значительной степени религиоцентричны. В европейских государствах институты монархии свою определяющую роль стали утрачивать с развитием капиталистических отношений и процессов секуляризации, что само собой обесценивает главную идею данной формы правления, то есть монарха как помазанника Бога на земле. Эта тенденция хорошо заметна уже с XIX века. Ярким примером является Франция, где Луи-Филипп Орлеанский отрекся от титула «король Франции милостью Божьей» и провозгласил себя «королем французов», делая акцент фактически на демократическом источнике власти, а не на божественной сущности монархии, что является, безусловно, основой данной формы. Такие же процессы мы можем увидеть и в других государствах Европы. В течение последних двух столетий институты монархии претерпели большие изменения. На основании этого можно смело сделать вывод, что они не играют той сакральной роли в обществе, какую имели в Средние века. Например, на данный момент в Великобритании формой государственного правления является конституционная монархия. Формально монарх наделен полномочиями управления всеми ветвями власти, но фактически в процессе модернизации этой формы своими прерогативами монарх наделен только номинально, то есть его полномочия сильно ограничены. Тем более ставился неоднократно вопрос о ликвидации данного института, что для общества несовременного, разумеется, было неприемлемо. В настоящий момент население Великобритании рассматривает эту форму правления лишь как своего рода внешнюю дань вековым традициям, которую необходимо сохранить. Премьер-министр Великобритании Блэр заявил: «Перед Британией был выбор – иметь монархию или президента. Я лично думаю, что монархия – это традиция, которую мы должны продолжить. Но монархия адаптируется и изменяется, и будет модернизироваться с каждым поколением» [8].

Заслуживает внимания и японская монархия, потерявшая свой сакральный характер после Второй мировой войны. Когда американские войска вошли на территорию этой страны, то в первую очередь потребовали от императора отречься от божественного происхожде-

ния. Император Хирахито 1 января 1946 года публично заявил, что он не является сыном богини Аматэрасу, от которой традиционно вели свой род его предшественники. Такое заявление в сильнейшей степени объективно не могло не поколебать устои традиционного японского общества и облегчить установление над ним контроля со стороны «Запада», в процессе превращения его в современное безрелигиозное. На сегодняшний день император Акихито реально отстранен от управления страной и является лишь внешним символом Японии. В конституции за ним официально закреплён статус: «Император является символом государства и единства народа, его статус определен волей народа, которому принадлежит суверенная власть» [4]. Хотя в древности император выполнял не только символическую функцию, но и сакральную, смысловую. И.П. Вейнберг по этому поводу писал следующее: «Посредническая функция древневосточных царей всегда носила двусторонний характер, поскольку она была направлена от людей к богам и от богов к людям» [3, с. 128].

Современное западное общество (западное по смыслу, а не по географическим признакам), является абсолютно демократическим. Но этот модный на сегодняшний день политический режим априори не может сочетаться с такой формой правления, как монархия, поскольку у них диаметрально разный источник власти, в первом случае власть даруется народом, а во втором – божественным провидением. Таким образом, мы можем смело заявить, что монархия в полной мере может сохранять свои функции только в религиозном обществе, а сегодня к таким обществам можно отнести лишь несколько государств Азии, да и то с определенными оговорками. Что касается стран «Запада», то современная монархия является своего рода подобием прошлого, поскольку она утратила свою религиозность и выполняет лишь декоративную функцию.

### **Библиографический список**

1. Блок, М. Феодальное общество [Текст] / М. Блок. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 504 с.
2. Ванина, Е.Ю. Средневековое мышление: индийский вариант [Текст] / Е.Ю. Ванина. – М.: Восточная литература, 2007. – 375 с.
3. Вейнберг, И.П. Человек в культуре древнего Ближнего востока [Текст] / И.П. Вейнберг. – М.: Наука, Глав. ред. вост. лит-ры, 1986. – 208 с.
4. Конституция Японии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.uznal.org/constitution.php?text=Japan&language=r\\_](http://www.uznal.org/constitution.php?text=Japan&language=r_)

5. Канторович, Э. Два тела короля. Очерк политической теологии Средневековья [Текст] / Э. Канторович. – М.: Издательство Института Гайдара, 2005. – 752 с.

6. Матвеев, В.А. Британская монархия: искусство выживания [Электронный ресурс] / В.А. Матвеев // Новая и новейшая история. – 1993. – № 6. – Режим доступа: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/ROYAL.HTM>.

7. Монархии мира [Электронный ресурс] // РИА Новости. – Режим доступа: URL <https://ria.ru/infografika/20130403/930791707.html>\_(дата обращения: 9 января 2017 года).

8. Остапенко, Г.С. Британская монархия от Эдуарда VIII до Елизаветы II [Электронный ресурс] / Г.С. Остапенко // Новая и новейшая история. – 1999. – № 4, 5. – Режим доступа: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/HISTORY/KINGS.HTM>.

9. Тихомиров, Л.А. Религиозно-философские основы истории [Текст] / Л.А. Тихомиров. – М.: Москва, 1997. – 688 с.

10. Уваров, П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции [Текст] / П.Б. Уваров. – М.: АИРО-XX, 2005. – 200 с.

**С.С. Логиновский**

г. Челябинск

### ***К ВОПРОСУ О ПРИЧИНЕ***

#### ***СЛАБОЙ ИЗУЧЕННОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ МЫСЛИ ОТЦОВ ЦЕРКВИ***

Как справедливо замечает Р. Арон: «все общества в определенной степени осознают себя. Многие из них стали объектом изучения – с претензией на объективность – в том или ином аспекте коллективной жизни» [1, с. 24–25]. Но степень изученности этих «осознаний и изучений себя» весьма различна. Некоторые фигуры и направления социальной мысли рассмотрены сравнительно подробно, другим уделяется гораздо меньше внимания, третьи же вообще выпадают из сферы интересов современного обществознания и философии, как бы вовсе не существуют.

Наглядным примером подобного избирательного отношения к социальной мысли являются рассуждения А.И. Кравченко, который в своей «Истории социологии» пишет: «...на наш взгляд, первое и достаточно полное представление о строении общества дали античные философы Платон и Аристотель. Затем наступила очень долгая, растя-

нувшаяся на две тысячи лет пауза, прежде чем появились выдающиеся ученые и мыслители (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ф. Бэкон, Ж.-Ж. Руссо, А. Гельвеций, И. Кант и многие другие), которые серьезно обогатили наши знания об обществе и поведении людей» [8, с. 63]. Получается, что во время господства христианства социальных мыслителей (как и самой социальной мысли) не существовало.

Конечно, не все современные ученые отрицают факт существования христианской социальной мысли поздней античности и средневековья. Например, в общих обзорах предистории социологии часто указывают на большое значение для общественнознания таких мыслителей, как Августин Аврелий и Фома Аквинский. Но и в этом случае, как правило, ограничиваются лишь общим описанием их концепций. Если же учесть, что Фома Аквинский является представителем схоластики, то получится, что единственным представителем патристики, чью социальную мысль хоть как-то рассматривают, является Аврелий Августин. Этот отец Церкви, конечно, является выдающимся мыслителем, оказавшим огромное влияние на западноевропейскую мысль, однако по многим вопросам имеет свою оригинальную точку зрения, не всегда согласующуюся с мнением других отцов Церкви, и с тем, что называют *consensus partum*.

Подобное отношение к социальной мысли отцов Церкви, по мнению автора, не случайно. Такое отношение нуждается в объяснении, что и является целью данной статьи.

Первое возможное объяснение описанной ситуации заключается в предположении, согласно которому социальная мысль отцов Церкви просто не существует. Но, во-первых, как уже отмечалось, все общества в той или иной степени осознают себя. Во-вторых, христианская Церковь изначально мыслилась именно как новое общество, новая форма социальности и поэтому применительно к христианским мыслителям можно говорить не только о некоторых общих представлениях об обществе на уровне здравого смысла, но и о «сознательной работе теоретической мысли», неизбежно необходимой для построения нового общества. Конечно, у отцов Церкви практически нет специальных трактатов, посвященных социальной проблематике, подобных «Государству» Платона или «Политике» Аристотеля. Однако «почти» не означает «вовсе». Так, тексты, посвященные «устроению монашеского жительства», прежде всего общежительного – например «Уче-

ние об устройении монашеского жительство» преп. Орсисия Тавенисиотского – безусловно, являются памятниками социальной мысли. Как точно замечает Г.В. Флоровский, монашество есть в первую очередь социальное движение, опыт решения социального вопроса. Решение социального вопроса предполагает определенные представления об этом вопросе, о социальной действительности, выходящие за уровень здравого смысла.

Кроме того, огромное количество наблюдений и размышлений, посвященных социальной реальности, содержится в самых разных по жанру и главной теме произведениях отцов Церкви. Иногда их, как у свт. Иоанна Златоуста так много, и они представлены в таком «концентрированном» виде, что можно без преувеличения квалифицировать содержащиеся их произведения как памятники социальной мысли.

По мнению автора, главная причина слабой изученности социальной мысли представителей патристики заключается в том, что построения античных и новоевропейских мыслителей при всей своей специфике существенно совпадают с базовыми положениями парадигмы (в значении, которое придавал этому слову Т. Кун) современного обществознания (и поэтому достаточно подробно изучаются), в то время как базовые положения святоотеческой парадигмы существенно отличаются от нее.

Следует заметить, что в социологии (ведущей дисциплине современного обществознания) введенное в научный оборот Т. Куном понятие парадигмы чаще всего используют для обозначения тех или иных стратегий исследования (позитивизм, понимающая социология и т.д.). В этом смысле считается что социология «*полипарадигматична*, то есть в ней сосуществует несколько конкурирующих традиций, которые поддерживают соответствующие группы или школы» [12, с. 431]. Однако можно говорить и о своего рода метапарадигме (или просто парадигме в смысле Т. Куна), разделяемой не только всеми социологами, но и представителями всех других (в том числе естественных) наук. Поскольку нас интересует прежде всего обществознание, рассмотрим эту (мета) парадигму на примере социологии (хотя возникла она в рамках естествознания Нового времени).

Т. Кун отмечает, что парадигма задается каким-либо выдающимся мыслителем, его основополагающим произведением, подобным «Альмагесту» Птолемея или «Оптике» Ньютона. Поэтому проще

всего познакомиться с парадигмой на примере творчества таких выдающихся мыслителей. Для социологии подобными мыслителями обычно считаются Э. Дюркгейм и М. Вебер. Например, П. Монсон отмечает, что «теми классиками, труды которых все еще «склоняются», то есть функционируют в качестве образцов, являются Дюркгейм (прежде всего, «Правила социологического метода», «Самоубийство», «Социальное разделение труда» и «Элементарные формы религиозной жизни») и Вебер (прежде всего «Этика протестантизма и дух капитализма», а также «Экономика и общество»)» [там же, с. 434]. Можно добавить лишь, что список классических работ М. Вебера стоило бы расширить, включив в него принципиально важные для понимания позиции этого немецкого ученого работы «"Объективность" социально-научного и социально-политического познания», «Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке» и, возможно, некоторые другие работы.

На первый взгляд, позиции Э. Дюркгейма и М. Вебера во всем противоположны. Но это только если смотреть на них в первом приближении. Если же поместить их в более широкую перспективу, включающую и религиозную (в том числе и святоотеческую) социальную мысль, то совпадение базовых установок двух великих социологов окажется полным.

Эмиль Дюркгейм может быть квалифицирован как представитель позитивизма, ибо продолжал традицию О. Конта, хотя и оценивал научные достижения создателя социологии весьма критично. Справедливо настаивая на необходимости беспристрастного, объективного изучения социальной действительности, Дюркгейм отмечает, что первым условием достижения этой цели является систематическое устранение всех «предпонятий», то есть понятий, сформировавшихся вне современной науки. К числу таких понятий Дюркгейм относит и религиозные понятия. Для Дюркгейма они «продукт человеческого опыта, но опыта неясного и неорганизованного. Они возникают не вследствие какого-то неизвестного трансцендентного предвосхищения действительности, но являются результирующей всевозможных впечатлений и эмоций, собранных беспорядочно, случайно... Приписывать им преимущество – значит отдать первенство низшим способностям разума над высшими» [6, с. 57]. Другими словами, Дюркгейм считает религиозные построения, не заслуживающими доверия, и настаивает на том,

что «социальные факты объяснимы естественными причинами» [там же, с. 153] и только ими.

Макс Вебер, в отличие от Эмиля Дюркгейма, не был позитивистом. Тем не менее и он, в полном согласии с позитивистами (точнее – в согласии с парадигмой новоевропейской науки), заявляет, что «"беспредпосылочная" в смысле свободы от всяких религиозных стеснений наука в действительности не признает "чуда" и "откровения", в противном случае она не была бы верна своим собственным предпосылкам» [2, с. 724].

Таким образом, и Дюркгейм, и Вебер верны парадигмальной установке О. Конта, который один из параграфов своего «Духа позитивной философии» озаглавил так: «Окончательная несовместимость науки с теологией». «Можно утверждать, – пишет создатель социологии, – что при настоящем состоянии человеческого разума монотеистический образ мышления, благоприятствовавший в течение долгого времени первоначальному подъему реальных знаний, сильно препятствует систематическому ходу, который они должны отныне принять» [7, с. 36].

На первый взгляд, получается, что и Конт, и Дюркгейм, и Вебер, проповедуя свободу от «метафизических рассуждений» (они же «предпонятия», они же «ценности»), не отвергают религию как таковую, а лишь настаивают на исключении из научного исследования религиозных ценностей и метафизических допущений (как, впрочем, и любых других, в том числе атеистических, ценностей и метафизических допущений) и на необходимости исходить из опытных, экспериментальных данных. Подобная позиция считается не только объективной, т.е. научной (для новоевропейского сознания это тождественные понятия), а единственно объективной и научной. В самом деле, считается, чуть ли не очевидным фактом, что объективное знание возможно только при опоре на непосредственное восприятие объектов с помощью органов чувств. «Как в математике, так и в натуральной философии, – пишет И. Ньютон, – исследование трудных предметов методом анализа всегда должно предшествовать методу соединения. Такой анализ состоит в производстве опытов и наблюдений, извлечении общих заключений из них посредством индукции и недопущении иных возражений против заключений, кроме полученных из опыта или дру-

гих достоверных истин» [13, с. 314], исключительным производителем которых оказывается новоевропейская наука.

Конечно, И. Ньютон понимает, что подобным образом возможно объяснить далеко не все. Например, создатель теории всемирного тяготения признается в том, что не может вывести из явлений причину свойств силы тяготения. Тем не менее Ньютон считает необходимым подчеркнуть, что и в этом случае он придерживается принципа «гипотез не измышляю». Между тем современное науковедение доказало неосуществимость подобного идеала. Как подчеркивает К. Поппер, исследование начинается не с наблюдений и экспериментов, а с постановки проблемы, причем выбор проблем «протекает под воздействием метафизических, т.е. непроверяемых, идей. Эти идеи не только определяют, какие объяснительные проблемы мы выбираем в нашем исследовании, но и какого рода ответы считаем соответствующими удовлетворительными или возможно развивающими и улучшающими прежние ответы» [14, с. 114–115]. Тот же Ньютон, как подчеркивают современные исследователи, не следовал своим собственным методологическим установкам, поскольку это просто невозможно.

Эти выводы современного науковедения особенно значимы именно потому, что специфической особенностью парадигмы современного обществознания является не само по себе требование объективности, критичного восприятия различного рода мнений и культурно обусловленных (и поэтому субъективных) положений – с этим согласны практически все мыслители, какого бы мировоззрения они не придерживались. Специфической особенностью социологической парадигмы является зачисление в число подобных культурно обусловленных мнений всех религиозных положений. Принципиально здесь именно слово «всех», поскольку критическое восприятие религиозных построений, квалификация их как культурно обусловленных (то есть, грубо говоря, придуманных людьми) существует и в религиозном мировоззрении, однако касается она не всех религий, ибо как минимум, в число подобных религий не включается религия носителя этого критического подхода. Такая квалификация всех религиозных идей как субъективных, в конечном счете – придуманных человеком, само есть метафизическое допущение, догма, в которую можно только верить, но невозможно доказать. Как точно замечает Лео Штраус: «все аргу-

менты против откровения, кажется, обоснованы только если предполагается неверие» [15, с. 75].

Подобный настрой новоевропейских ученых, в том числе и верующих, прямо противоположен базовому положению святоотеческой парадигмы, согласно которому «для начинающих всякое слово и дело самый лучший порядок – и начинать Богом, и оканчивать Богом» [3, с. 23]. Это касается как объекта познания, так и точки отсчета, «пункта», из которого познающий субъект должен обозревать действительность.

Установку новоевропейской философии на достижение объективности можно квалифицировать как своего рода попытку взглянуть на мир с точки зрения Бога. Однако принципиальным отличием новоевропейских мыслителей от отцов Церкви является вера первых в то, что такая точка зрения может быть достигнута человеком самостоятельно, причем без сколько-нибудь значимого изменения его жизни вне научной деятельности. Для отцов Церкви, напротив, достижение точки зрения Бога есть дар самого Бога, дар, который хотя и предполагает в обязательном порядке определенные действия (точнее, определенный образ жизни) со стороны человека, тем не менее не может быть достигнут человеком самостоятельно.

Лучше всего различие святоотеческой и новоевропейской парадигмы (их гносеологических оснований) заметно в споре свт. Григория Паламы и монаха (в будущем – кардинала) Варлаама. Как отмечает И. Мейендорф, «расхождение между участниками спора принадлежит к области гносеологии: возможно ли для человека непосредственное восприятие Бога? Существует ли достоверное и непосредственное познание, отличающееся от чувственного?» [11, с. 166]. Варлаам, воспитанный в духе античной философии, вслед за Аристотелем полагал, что только чувственный опыт дает точное знание, а ошибаться может только разум, неправильно осмысляющий этот опыт. Исходя из этого, Варлаам настаивал на том, что Бог непознаваем. В самом деле, поскольку *Бог есть Дух* (Ин. 4, 24) и чувственному восприятию недоступен, то Он непознаваем.

Отцы Церкви, в отличие от Аристотеля и Варлаама, не считают чувственный опыт единственным источником знания. Святые отцы говорят о существовании, кроме чувственного, еще и сверхчувственного, духовного опыта, не менее достоверного, чем опыт чувственный.

Варлаам, являясь христианином, конечно же, признает существование этого духовного опыта. Однако он понимает его в духе все той же дохристианской античной философии, в смысле платонического «озарения», которое отличается субъективным подходом к мистическому опыту, и справедливо вызывает недоверие у новоевропейских ученых). Варлаам считал, во-первых, что поскольку этот опыт имеет субъективный характер, то и невозможно говорить о нем как об источнике точного знания о Боге. Более того, во-вторых, по мнению Варлаама, подвижник в своем мистическом опыте контактирует не с Богом Самим по Себе, а лишь с Его тварными символами. В частности, таким тварным символом Бога Варлаам считал видение света, сопровождающее мистический опыт подвижника.

Оппонент Варлаама, выразитель святоотеческой позиции по данному вопросу свт. Григорий Палама, признавая непознаваемость Бога по сущности, настаивал на возможности непосредственного, реального богообщения, возможности опытного знания Бога, имеющего объективный характер, доступного проверке [см. об этом: 10]. Святитель доказывает, что свет, видимый подвижниками не является ни чувственным (как считал Варлаам), ни умственным, ни каким-либо другим видом света, известным обыкновенным людям. Этот свет, пишет Палама, «являющийся святым, <...> созерцается лишь богоподобными и настолько не причастен воображительности, чувственным светам и вылепленным из них символам, насколько в нем – ипостась и красота будущего века; [он] единственный, истинный, вечный, непоколебимый, невечерний, неизменный свет, через который становимся светом, порождением совершенного света и мы» [4, с. 225]. Уточняя соотношение этого нетварного света и сущности Бога, святитель говорит, что «сущностен... [этот] боготворящий свет, но он не сама сущность Бога» [там же, с. 287]. То есть, хотя этот свет не есть сущность Бога, но он имеет божественную, а не тварную природу. Поэтому, приобщаясь к этому свету, человек приобщается именно Богу, что и позволяет говорить о реальном, опытном (хотя и сверхчувственном) познании Бога. При этом важно, что человек, приобщившийся к этому божественному свету, познает не только Бога, но и все остальное, ибо все создано Богом и только Ему (и тем, кому Он дарует это знание) доступно. Человек видит, говоря языком Канта, «вещи-в-себе», поскольку это видение не связано ни с органами чувств, ни с разумом и

вообще не является тварным, но происходит от Бога и в силу этого есть объективное знание о сущем.

Резюмируя, можно, говоря языком Т. Кун, сказать, что святоотеческая и новоевропейская парадигмы обществензнания несоизмеримы. Конечно, между святоотеческой и новоевропейской парадигмами есть и определенное сходство. Однако различие в базовых положениях столь велико, что часто не позволяет обратить внимание на это сходство. Поэтому можно сказать, что у новоевропейской и святоотеческой парадигм «проблема/проблемы и схожи, и не схожи. Есть аспекты, в которых обе перспективы пытаются решить одни и те же проблемы (имеют общую соотнесенность), но есть другие аспекты, в которых они пытаются решить разные проблемы (имеют разную соотнесенность)» [12, с. 440].

По нашему мнению, именно это и приводит к «выпадению» святоотеческого периода социальной мысли из истории обществензнания, которую пишут современные ученые. По этой же причине, социальная мысль античности и Возрождения, напротив, занимает достойное место в кумулятивистских изложениях истории социальной философии и социологии. Хотя античные авторы в большинстве своем не отрицали божественное знание, однако все же они опирались по преимуществу на свой собственный человеческий разум, что делает их концепции схожими с новоевропейской наукой.

Между тем, как убедительно показывает Т. Кун, подобная избирательность хотя и понятна, но едва ли справедлива и продуктивна. Нет никаких объективных оснований игнорировать парадигмы, отличные от парадигмы, доминирующей в научной культуре данного времени в целом или в сознании отдельного автора, пишущего историю обществензнания. В самом деле, доказать, что та или иная парадигма является лучшей невозможно, ибо доказывание возможно только в рамках какой-либо конкретной парадигмы и поэтому оно неизбежно не будет объективным. Как пишет Т. Кун, возникает «замкнутый круг: каждая группа использует свою собственную парадигму для аргументации в защиту этой же парадигмы» [9, с. 125].

По мнению автора, это не является проблемой, поскольку наличие множества различных парадигм представляется скорее положительным фактом. Это многообразие позволяет увидеть изучаемый объект с новых, невозможных в рамках одной парадигмы сторон. Даже ес-

ли оставаться в рамках одной парадигмы, этот опыт имеет положительное значение, позволяя увидеть как плюсы принятой парадигмы, так и минусы, объективные границы возможного в ее рамках решения тех или иных проблем. Возможно даже, пусть и в ограниченных объемах и с неизбежной трансформацией, элементов конкурирующих парадигм.

Таким образом, причина слабой изученности социальной мысли представителей патристики не в том, что эта социальная мысль не существует или несовершенна, недостойна внимания; причина заключается в том, что базовые положения парадигмы отцов Церкви и представителей современного обществознания не совпадают. Это не позволяет многим современным исследователям увидеть святоотеческую социальную мысль во всей ее полноте и оригинальности. Однако подобная ситуация не неизбежна. Хочется вслед за Ю.Н. Давыдовым надеяться, что в настоящее время мы «присутствуем при последних минутах невероятно долгого, растянувшегося более чем на сотню лет, прощания с тщеславной просветительской иллюзией, согласно которой те люди, что жили до нас, непременно должны были быть глупее нас и уж, во всяком случае, должны были уступать нам в смысле “научности” их представлений об обществе, в котором они жили» [5, с. 5].

### **Библиографический список**

1. Арон, Р. Этапы развития социологической мысли [Текст] / Р. Арон. – М.: Прогресс, 1993. – 608 с.
2. Вебер, М. Наука как призвание и профессия [Текст] / М. Вебер // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 707–735.
3. Григорий Богослов, свт. Слово 3, в котором Григорий Богослов оправдывает удаление свое в Понт, по рукоположении в пресвитера, и потом возвращение оттуда; также учит, как важен сан священства, и каков должен быть епископ [Текст] / свт. Григорий Богослов // Григорий Богослов, свт. Творения: в 2 т. Т. 1. – Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. – С. 23–64.
4. Григорий Палама, свт. Триады в защиту священо-безмолвствующих [Текст] / свт. Григорий Палама. – М.: Канон+, 2005. – 384 с.
5. Давыдов, Ю.Н. Введение. Исторический горизонт теоретической социологии [Текст] / Ю.Н. Давыдов // История теоретической социологии: в 4 т. Т. 1. – М.: Канон, 1997. – С. 7–27.
6. Дюркгейм, Э. Метод социологии [Текст] / Э. Дюркгейм // Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. – М.: Канон, 2006. – С. 5–164.

7. Конт, О. Дух позитивной философии [Текст] / О. Конт // Западноевропейская социология XIX века. Тексты. – М.: Издание Международного Университета Бизнеса и Управления, 1996. – С. 7–93.
8. Кравченко, А.И. История социологии [Текст]: учебник / А.И. Кравченко. – М.: Проспект, 2006. – 408 с.
9. Кун, Т. Структура научных революций [Текст] / Т. Кун. – М.: Прогресс, 1975. – 288 с.
10. Логиновский, С.С. Специфика святоотеческой гносеологии [Текст] / С.С. Логиновский. – Челябинск: Энциклопедия, 2010. – 164 с.
11. Мейендорф, И., протоиерей. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение [Текст] / И. Мейендорф. – СПб.: Византинороссика, 1997. – 480 с.
12. Монсон, П. Современная западная социология: теории, традиции, перспективы [Текст] / П. Монсон. – СПб.: Нотабене, 1992. – 446 с.
13. Ньютон, И. Математические начала натуральной философии [Текст] / И. Ньютон. – М.: Наука, 1989. – 687 с.
14. Поппер, К.Р. Квантовая теория и раскол в физике [Текст] / К.Р. Поппер. – М.: Логос, 1998. – 192 с.
15. Штраус, Л. Естественное право и история [Текст] / Л. Штраус. – М.: Водолей, 2007. – 312 с.

**В.М. Рыбаков**  
г. Санкт-Петербург

### **ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ ОФОРМЛЕНИЕ ИНФОРМАЦИОННЫХ ОБРАТНЫХ СВЯЗЕЙ В ТАНСКОМ КИТАЕ**

Всякое крупное, сложное, централизованное иерархическое государство со многими уровнями последовательного делегирования полномочий непременно сталкивается с проблемой дефицита у руководства информации о реальной повседневной жизни страны. Каждое на свой лад пытается эту проблему решить. Достоверное знание об управляемой стране – залог адекватности принимаемых властью решений, следовательно, эффективности управления, следовательно – безопасности и благополучия страны, наличия у нее положительной перспективы. Каждый, даже самый доморощенный, диктатор начинает с того, что требует от своих приближенных правды и только правды, и сам не замечает, когда начинает карать и миловать их в зависимости от того, насколько приглаженными и приукрашенными версиями

правды они принимают его пичкать. В те времена, когда не было ни видеоконференций, ни социальных сетей, ни многочасовых собеседований с населением в прямом эфире, методики борьбы правящего центра за информированность оставались достаточно архаичными и, по сути, одинаковыми во всех по тому времени развитых странах, ибо находились на одном и том же технологическом уровне. Тем интереснее посмотреть, какие модификации они все же претерпевали под влиянием социального и культурного своеобразия тех стран, где функционировали.

Владыки Китайской империи, судя по всему, достаточно рано столкнулись с проблемой управленческой адекватности и осознали, в сколь огромной мере их усилия по достижению правильного упорядочивания Поднебесной зависят от информированности о реальном положении дел в этой самой Поднебесной. Они (во всяком случае, лучшие из них), по всей видимости, и впрямь хотели знать о том, что происходит в стране на самом деле, а не только в направляемых снизу вверх отчетах, и о последствиях, вызываемых теми или иными мероприятиями центра, которые самому центру казались благодеяниями, а на местах могли превращаться в бич божий. В уголовном Кодексе династии Тан (618–907) – едва ли не наиболее мощной, успешной и знаменитой из династий императорского Китая – в полной мере отражено беспокойство относительно информационной безопасности управляющего центра и своевременного, полноценного срабатывания обратных связей в обществе.

#### *Обман трона*

Даже чисто формальные ошибки в подаваемых снизу меморандумах и рапортах трону имели статус уголовных преступлений и были наказуемы. Например, если была допущена искажающая смысл устная ошибка или неточность при докладе императору, виновный сановник подлежал наказанию 40 ударами легкими палками. За письменную ошибку или неточность в поданном императору документе грозило уже 60 ударов тяжелыми палками [3, Ст. 116; 5, с. 51]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Следует, конечно, иметь в виду, что кадровые чиновники реальному битью не подлежали; получив первоначальный приговор в системе наказаний основной шкалы (битье-каторга-ссылка), от наказаний палками они по установленной таксе откупались, а сведения об уплаченных за год откупах прикладывались к ежегодным аттестационным документам чиновников. Бude такого

Однако неточности могли заключаться не только в иероглифических описках такого типа, что приводятся в поясняющих параграфах Кодекса в качестве примеров: скажем, 10 вместо 100 или 100 вместо 10, либо «помиловать» вместо «не помиловать», «можно» вместо «нельзя». Вполне вероятным танские законодатели полагали такое преступление, как намеренная дезинформация верхов. Она была куда страшнее, чем текстуальные огрехи. Для ее совершения требовалась явная и масштабная преступная воля, осознанное стремление скрыть реальное положение вещей от вышестоящих инстанций и даже от Сына Неба и тем самым фактически сделать их неспособными к выполнению своего высокого долга перед Поднебесной и ее народом. Тот, кто не знает, что именно в мире находится в беспорядке, лишается возможности привести его в порядок.

Коль скоро недопустимость подобных несоответствий документа или устного доклада правде жизни была куда выше, чем формальные несоответствия, то и наказывать за них надлежало не в пример суровее.

Для недостоверной, заведомо ложной информации Кодекс дает достаточно точные определения, причем в них учтены и мотивации дезинформатора.

Обман – имеется в виду, что знал, но скрыл или солгал. <...> Знал о несоответствии дела действительности, поэтому скрыл или солгал. Или же было [нечто], чего вожделем или избегал – либо произвольно вожделем почестей или вознаграждения, либо скрывал преступление [3, ст. 368; 6, с. 322].

Следовательно, равноценными следовало считать сокрытие от императора верных сведений или сообщение ему сведений неверных. И, кроме того, столь же равноценными следовало полагать две различных мотивации: либо чиновник, не будучи ни в чем виновным, лгал, чтобы приукрасить себя, желая предстать в более выгодном свете, либо, будучи в чем-либо виноватым, старался скрыть собственное преступление или какой-то огрех. Между этими двумя мотивациями закон тоже не проводил границы.

---

рода штрафов набиралось немало, это могло негативно сказаться на темпе карьеры и даже привести к понижению в ранге или отстранению от должности. Подробнее см.: [1, с. 154; 2, с. 2006].

В первую группу ситуаций, чреватых обманом, закон выделял три первостепенных, равноценных и потому равно оберегаемых от нарушений способов доведения информации до императора. А именно:

- ответ на императорский Указ;
- доклад императору о делах;
- подача документа на Высочайшее имя.

Каждый из этих способов Кодекс тоже старается определить точнее.

Отвечать на Указ – это значило непосредственно предстать перед императором во исполнение его повеления и отвечать на вопросы, а если потребуется, то консультировать и давать советы.

Доклад о делах – по собственной инициативе или в силу регулярной процедуры лично о чем-либо рассказать, доложить, поведать, объяснить (Кодекс называет это «лично изложить причины и ход дел»). Если кто-либо передавал свой доклад с другим человеком – скажем, с тем, кого император позвал, чтобы о чем-то расспросить, – то, хотя автор и не считался подавшим императору доклад лично, он отвечал за достоверность содержащихся в нем сведений так, как если бы это был его личный доклад; такой доклад квалифицировался как документ, поданный на Высочайшее имя.

И, наконец, определением «документа на Высочайшее имя» охватывались все документы, поступающие снизу специально к императору.

То есть чиновник, доводящий до сведения владыки некую информацию, мог действовать по собственной инициативе, а мог делать это и в силу полученного повеления, мог это делать при личном контакте или в письменном обращении, и даже через посредника; это было все равно. Важно было, что, во-первых, информация имела персональный источник, во-вторых, изначально предназначалась для владыки и, в-третьих, поступала непосредственно владыке.

За совершенный в любой из трех означенных выше ситуаций обман виновный чиновник подлежал наказанию 2 годами каторги.

Помимо прямой передачи императору заведомо ложных сведений преступник мог и иначе, более косвенным образом, исказить надлежащее течение информационных потоков. А именно: он мог произвольно присвоить несекретному делу секретный статус.

Вообще говоря, понятие секретности танское право в первую очередь увязывало с доносами, которые тайно надлежало подавать о строго определенной группе преступлений антигосударственного характера: умысел покушения на императорскую особу, умысел измены или бунта. В статье об обмане императора уточняется:

Если несекретное дело произвольно было [заявлено] секретным – имеется в виду, что дело, не [относящееся к] Умыслу Восстания против, Великой строптивости или Измены и потому не являющееся секретным, произвольно было заявлено как секретное [3, ст. 368; 6, с. 322].

На первый взгляд данную коллизию хочется понять попросту. Кто-то на ровном, как говорится, месте, то есть когда вообще ничего не происходило, заявил о секретном деле – другими словами, о том, что где-то кем-то творится одно из трех главных и самых недопустимых антигосударственных деяний. Нет ничего секретного, но произвольно сказали, что секретное есть.

Однако два обстоятельства мешают столь упрощенному пониманию.

Во-первых, наветы такого рода карались совершенно иначе.

Всякий, кто ложно донес об Умысле Восстания против либо о Великой строптивости, наказывается обезглавливанием. Соучастники наказываются удушением. ...Имеется в виду, знал, что Восстания против или строптивости нет, но преднамеренно хотел в них обвинить. ...Если не разобрался в существе дела – имеется в виду, что либо было получено специальное Высочайшее распоряжение о смотре войск, либо захотели починить или поправить Императорский Храм предков. Увидев проверяемые войска, заподозрил, что они хотят восстать против, увидев починку Императорского Храма предков, заподозрил, что происходит Великая строптивость. [Имеются в виду ситуации] такого рода. По сути обстоятельств это не является ложным доносом. Подается прошение на Высочайшее [имя] с изложением обстоятельств [дела] и повинуются Высочайшему распоряжению [3, ст. 341; 6, с. 250–251]<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> То есть дальнейшую судьбу излишне бдительного подданного решали на самом верху.

С другой стороны, фраза «дело, ... не являющееся секретным, произвольно было заявлено как секретное», явственно подразумевает, что какое-то дело все-таки изначально было. Некие события, о которых надлежало доложить по инстанциям, реально произошли, а то и продолжали происходить.

Возможно, речь идет еще и о том, что, например, для ускорения прохождения бумаг по инстанциям снизу до самого верха, донесению о тех или иных событиях каким-либо образом был присвоен гриф «секретно». Или о еще более нечистоплотных маневрах – скажем, об искусственном придании некоему событию привкуса антигосударственности. Во всяком случае, реальная суть излагаемого дела не подразумевала статуса секретности, но этот статус был каким-то образом устно или письменно присвоен. Понятно, что сообщение о государственной измене ускоряло прохождение дела по инстанциям, но зато и вызывало в правящих кругах изрядный переполох; если он на проверку оказывался зряшным, виновнику следовало дать изрядную острастку. Поэтому наказание увеличивалось по сравнению с наказанием за простой обман императора на 1 степень, то есть до 2,5 лет каторги.

Однако определенный оттенок ложного обвинения произвольное присвоение секретности все же могло иметь. Об этом свидетельствует текст разъяснения к статье. Правда, говорится в нем о таких тонких материях делопроизводства и бюрократической рутины, что интерпретировать его со стопроцентной точностью затруднительно. Зато он косвенно содержит, как и многие иные пассажи Кодекса, настолько горько-спокойное признание неизбывного и потому несколько не осуждаемого несовершенства человеческой природы, что оно сделало бы честь иному философскому трактату. Поэтому стоит данный пассаж процитировать полностью.

[Предположим, некто] подвергся наказанию со стороны ответственных чиновников, и чувства его были в гневе и свирепости. Либо из-за драки он ощущал злобу и раздор и желал напугать. Хотя бы устно он и донес о секретном [деле], но если [затем при официальном] допросе признания [не последовало], то, поскольку не было письменного заявления, поступившего в [официальное] учреждение, [обманщик] подлежит ответственности за тяжелое неположенное действие. Если уже было изложено письменное заявление, и только при допросе [последовало] признание в его безосновательности, либо если устно было указано, что имеется сек-

ретенность, началось разбирательство, и лишь затем [последовало] признание в произвольности [обвинения], в обоих этих случаях равно, поскольку еще не было подано доклада [императору], наказание уменьшается на 1 степень, то есть [обманщик] наказывается 2 годами каторги [3, ст. 368; 6, с. 322–323]<sup>1</sup>.

Стало быть, полное наказание за произвольное объявление дела секретным получал лишь тот, чье первичное заявление, насколько бы далеко от центра мира (то есть места, где пребывает владыка) не произошли исходные события, уже инициировало направленный непосредственно императору доклад. И, что характерно – это все равно не было наказанием за ложный донос. Это ясно из того, что наказывать здесь предписывалось 2,5 годами каторги, а не смертной казнью. Значит, некая граница между ложным доносом и произвольным заявлением о том, что творятся секретные дела, по закону существовала, хотя уловить ее очень трудно. Судя по вышеприведенной цитате, под «доносом» следовало понимать письменное заявление, вдобавок подверженное заявителем после того, как уже началось официальное следствие. Тогда можно понять, почему даже при наличии письменного заявления, если заявитель его не подтверждал при первоначальном официальном допросе, полного наказания за клевету он не получал и оставался, таким образом, жив.

Помимо указанных трех могли возникать коллизии, в которых чиновник, доводящий до императора некие сведения, выступал не первичным, не самостоятельным источником информации. Таких коллизий тоже было три. Во исполнение специального Указа на какого-то чиновника могла быть возложена обязанность «расспросить», «разобраться» или «расследовать». Всем этим действиям Кодекс тоже дает достаточно строгие определения.

Не идет речь о преступлении – [тогда] имеется в виду: расспросить. Еще нет доноса – [тогда] имеется в виду: разобраться. Уже есть донос – [тогда] имеется в виду: расследовать [3, ст. 368; 6, с. 323].

А затем – еще подробнее:

...Расспросить – имеется в виду, расспросить простолюдинов о недугах и тяготах, изобильных урожаях и недородах, наводнении-

---

<sup>1</sup> «За тяжелое неположенное действие» – то есть по статье о неположенных действиях. Следовательно, наказание ограничивалось 80 ударами тяжелыми палками [3, ст. 450; 7, с. 113–114].

ях и засухах, и [делах] такого рода. Разобраться – имеется в виду, что если [уже появились] слухи о том, что [некий] чиновник совершил преступление, но еще нет доноса об обстоятельствах, тогда издается Указ, [повелевающий] разобраться... Расследовать – имеется в виду, что дело открылось и посылают [посланца], чтобы его расследовать, а донос уже есть [З, ст. 368; 6, с. 323–324].

Чиновник, исказивший доводимую до императора информацию в этих трех случаях, подлежал наказанию 1 годом каторги.

Эти три ситуации были связаны с экстраординарными обстоятельствами: специальным указом кто-то командировался для того, чтобы выяснить реальное положение дел. Однако в аналогичных процессах могли быть задействованы не только иррегулярные, специально назначаемые уполномоченные посланцы, но и регулярные учреждения ординарной государственной администрации. Например, они могли получить от низовой инстанции или вообще от частного лица некую информацию, которую затем должны были сообщить наверх докладной запиской. Однако эта информация оказалась недостоверной, а ей, не проверив и не выявив несообразностей, дали ход. Если в докладной записке, посланной далее по инстанциям, содержалась неверная и непроверенная, нескорректированная информация, которая в конце концов достигла императора, виновные в этом чиновники получали наказание, как если бы были виновны в дезинформации сами – 1 год каторги. В статье уточняется:

...Имеется в виду, что человек, попавший под расспросы или расследование, отвечал, искажая действительность [З, ст. 368; 6, с. 324].

Значит, от предыдущих данная ситуация отличалась тем, что источником неверной информации мог быть не сам чиновник, а некто, к кому за данной информацией обращались.

В любой из перечисленных ситуаций, если искаженные сведения еще не достигли императора, еще не были поданы докладом непосредственно ему, наказание уменьшалось на 1 степень.

Например, для действий первой группы, наказуемых 2 годами каторги, это наказание уменьшалось до 1,5 лет, если дезинформирующие документы были от кого-то приняты, но еще не достигли императора.

Или, как мы уже видели, если произвольное заявление о секретном деле, наказуемое 2,5 годами каторги, еще не было императору доложено, заявитель получал лишь 2 года каторги.

Если чиновник, посланный расспросить, разобраться или расследовать, искажил факты в своем отчете, но отчет еще не был отправлен на Высочайшее имя, обманщик получал лишь 100 ударов тяжелыми палками.

Если принятые регулярной инстанцией недостоверные сведения, отправленные вверх докладной запиской, еще не попали в тот или иной документ, подаваемый императору, наказание также уменьшалось с 1 года каторги до 100 ударов тяжелыми палками.

#### *Законодательная инициатива*

Танское правительство, по-видимому, настолько осознавало важность обратных связей между властью и обществом, что легально и официально предоставляло гражданскому обществу толику законодательной инициативы. Разумеется, в рамках тогдашних представлений о том, что есть общество, что можно доверять обратным связям, а чего нельзя, и как именно, собственно, эти связи должны срабатывать. А кто поступает иначе? Если помнить об этом, остается лишь восхититься демократизмом танской империи и ее уважением к правам человека.

Всякий раз, когда [какие-либо] уголовные, общеобязательные или внутриведомственные установления оказались неудобны для дела, всегда необходимо обратиться в Правительствующий надзор. По завершении обсуждения подается докладная записка [императору]. Не обратившийся для обсуждения, а самоуправно подавший доклад [императору] о [необходимости] изменений наказывается 2 годами каторги [3, ст. 149; 5, с. 107].

То есть, во первых, обществом, которому предоставлялась законодательная инициатива, были лишь те, кто применял на деле государственные законы, стало быть – служащие чиновники. Во-вторых, принцип незыблемости законов нельзя было подвергать сомнению слишком уж легко. В-третьих, инициативой не следовало сразу беспокоить и обременять императора. Сначала она должна была пройти придирчивую предварительную фильтрацию на уровне верхушки государственного аппарата.

...Всегда необходимо разъяснить обстоятельства [того, в чем проявилось] это неудобство и все их [изложить], обратившись в Правительствующий надзор. Собрание столичных чиновников 7-

го ранга и выше на заседании в зале Всеобщего [управления] [проводит] обсуждение и определяет [по нему решение]. Суждение о том, что полагалось бы изменить и отладить, подается [императору] докладной запиской [Там же].

Только результат такого обсуждения, только рекомендация коллективного разума высшей бюрократии могли быть представлены уже непосредственно владыке. Скоропалительные индивидуальные предложения, открой им дорогу сразу к трону, могли бы просто погрести его под собой.

Однако если чиновник, столкнувшийся с неадекватностью того или иного государственного закона практике жизни оказывался собственной персоной на аудиенции у императора, обеспокоить его письменной просьбой рассмотреть непрактичный или отживший закон не возбранялось. За подачу в такой ситуации не предваренного заседанием высшей бюрократии прошения инициативный служащий не подлежал наказанию. Понятно, что чиновников, удостоившихся непосредственного контакта с владыкой, было куда меньше, чем тех, что могли бы завалить Сына Неба докладами из глубинки по пустякам.

С другой стороны, если государственный служащий, столкнувшийся с неприменимостью какого-то государственного установления, по собственной инициативе действовал с ним вразрез, как бы сам менял его на более, с его точки зрения, удобное и применимое, и лишь потом посылал наверх прошение пусть даже самым правильным образом, он все равно подлежал наказанию как минимум теми же 2 годами каторги. Неправильным образом направленная в высшие инстанции просьба об изменении закона фактически приравнивалась по степени криминальности к самоуправному осуществлению такого изменения.

В чем усматривала тогдашняя теория управления и субординации качественную разницу между двумя первыми коллизиями (нельзя обращаться через голову министерства, но можно – непосредственно к императору), очень хотелось бы уяснить поподробнее. Порой за такими вот невинными с виду непонятками скрываются принципиальные детали чужой картины мира. Казалось бы, ответ лежит на поверхности; собственно, чуть выше я уже показал, сколь очевидным он может быть.

Однако размышления о том, почему из провинции нельзя было подать императору прямой доклад о необходимости привести некие установления в соответствие с жизнью, а при личном пребывании на аудиенции у владыки подать такое представление было можно, способны, не исключено, всерьез обогатить наши представления о том, что вообще в тогдашнем обществе, в тогдашнем правящем интеллигентном слое могло считаться допустимым и недопустимым, правомерным и выходящим за пределы оправданности.

Текст Кодекса, несмотря на весь свой лаконизм, позволяет, похоже, уловить некоторые оттенки.

В допустимом, некриминальном варианте тот, кто в своей повседневной деятельности столкнулся с неадекватностью какой-либо нормы права, обращался наверх, если верить букве текста, всего лишь с описанием выявившегося неудобства. По-китайски сказано: *сюй бяньмин бу бянь чжи чжуан цзюй шэнь шаншушэн* 須辨明不便之狀具申尚書省. То есть: необходимо обратиться в Правительствующий надзор с ясным разъяснением обстоятельств неудобства.

Криминальный вариант, когда служащий обращался с докладом императору через голову правительства, описан так: *чжэ цзи цзоуцин гайсин* 輒即奏請改行. То есть: сразу самоуправно подал доклад с просьбой об изменении.

Вариант же действий при передаче представления на аудиенции описан следующим образом: *шанбяо лунь люй лин цзи ши бу бянь юй ши* 上表論律令及式不便於時. То есть: подал наверх представление с рассуждением о том, что уголовное, общеобязательное либо ведомственное установление неудобно по нынешнему времени.

Все это можно понять так, что в первом случае инициатор пересмотра закона лишь излагал с максимальной подробностью обстоятельства, с которыми столкнулся и в которых данная норма права оказалась плохо применимой или неработоспособной. Никакой просьбы или, тем более, альтернативного предложения доклад не содержал. Дескать, мое дело маленькое – рассказать о случившемся казусе. Дальше судите сами.

И в ситуации некриминального обращения непосредственно к императору инициатор пересмотра закона лишь выступал с рассуждением, скорее всего – более или менее умозрительным, о неудобстве данной нормы права в конкретных современных условиях.

А вот действия, за которые полагалось наказание, заключались в том, что инициатор сам предложил пересмотреть данный закон.

Не исключено, что именно пустяковый с нашей точки зрения, чисто формальный зазор между, с одной стороны, «попросил об изменении», а с другой – «описал неудобство» и отстраненно умолк, предоставив дальше судить начальству, как раз и преображался танским уголовным правом в судьбоносную развилку между двумя годами каторжных работ и безбедным продолжением карьеры.

Кроме того, некий намек на возможность конструктивной критики политического курса содержит, как ни странно, статья об оскорблении императора.

Само это оскорбление определяется так:

...Имеются в виду те, кто, испытывая чувства недовольства и разочарования, изрыгает хулу и непочтительно отзывается о Том, кто в паланкине, когда побуждения и соображения [преступника] исключительно вредоносны [3, ст. 6; 4, с. 91]<sup>1</sup>.

Карать это преступление следовало обезглавливанием. И даже если исключительной вредоносности, то есть прямых пожеланий бед императору, в хуле не было, за непочтительные высказывания сами по себе наказывали 2 годами каторги.

Однако если критическое высказывание было спровоцировано обсуждением дел управления, безоговорочного наказания не полагалось.

Законом предусматривалась, видимо, хотя бы чисто теоретическая возможность выявить в высказываниях оппозиционера рациональное зерно, извлечь из критики пользу и, возможно, применить для общего блага. В среде служак-интеллектуалов политические дискуссии хоть и не могли считаться невинным досужим времяпрепровождением, но и однозначным криминалом, судя по всему, не считались тоже.

...Если [кто-либо], высказывая суждения об отклонениях [от должного] и ошибках в делах управления, затронул Того, кто в паланкине, подается прошение на Высочайшее [имя]. Имеется в виду, что, рассуждая о законах и постановлениях государства, о том, что так и что не так, в связи с этим коснулся Того,

---

<sup>1</sup> Относительно понятия исключительной вредоносности см.: [4, с. 88, коммент. 37; 5, с. 65, коммент. 24].

кто в паланкине. Это несколько отличается от непочтительных высказываний о Том, кто в паланкине, когда побуждения и сообщения исключительно вредоносны. Поэтому в уголовном установлении не устанавливается определенного наказания. Когда такое произошло, подают прошение на Высочайшее [имя] [3, ст. 122; 5, с. 66].

Похоже, это был хоть и весьма рискованный, но эффективный и, главное, совершенно законный способ донести свое мнение и свои рекомендации до самого верха, если никакие иные каналы не срабатывали и предложения вязли в тенетах бюрократии. Какой-нибудь неистовый патриот, обуреваемый страстью типа «не могу молчать», наверное, и впрямь мог решиться ради блага Поднебесной поставить свою голову на кон. Такая мера, как подача прошения на Высочайшее имя, означала, что непосредственно до сведения императора доводилась суть осуществленного недопустимого деяния и испрашивалось его личное, не связанное ординарными законами, решение о том, как карать виновного. Другими словами, прошение на Высочайшее имя непременно включало описание состава преступления, а оно как раз и заключалось в высказывании неких мыслей по поводу осуществляемой политики.

### **Библиографический список**

1. Рыбаков, В.М. Танская бюрократия. Часть 1. Генезис и структура [Текст] / В.М. Рыбаков. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2009. – 512 с.
2. Рыбаков, В.М. Танская бюрократия. Часть 2. Правовое саморегулирование [Текст] / В.М. Рыбаков. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2013. Т. 1. – 416 с.
3. Тан люй шу и (Уголовные установления Тан с разъяснениями) [Текст] // Цуншу цзичэн (Библиотека-серия). – Т. 775–780. – Шанхай, 1936–1939.
4. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) [Текст] / пер., введ. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 1–8. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 384 с.
5. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) [Текст] / пер. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 9–16. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2001. – 304 с.
6. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) [Текст] / пер. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 17–25. СПб., 2005. – 384 с.

7. Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и) [Текст] / пер. и коммент. В.М. Рыбакова. Цзюани 26–30. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – 416 с.

**И.А. Толчев**  
г. Челябинск

### ***К ВОПРОСУ О ПРЕДПОСЫЛКАХ ВВЕДЕНИЯ ОПРИЧНИНЫ***

Реформы Ивана Грозного и «Избранной рады», проведенные в 50-х гг. XVI в., способствовали систематизации законодательства, укреплению административной системы Московского государства, преодолению разрушительных последствий «боярского правления» и удельных лет. Особое внимание было уделено преобразованиям, направленным на укрепление позиций православной церкви как духовного и смыслового центра страны, ликвидацию «нестроений» в этой сфере, формирование понятия «святость» как эталонного поведенческого начала.

Вместе с тем легитиматорская деятельность Ивана IV, направленная на установление в стране самодержавной власти православно-го царя, была неприемлема для его противников. Реформы, призванные направить все слои общества на путь служения как обязанности, предписанной верой, вызывали скрытое противодействие представителей знати. По словам Р.Г. Скрынникова, «могущественное боярство пыталось любой ценой сохранить власть, которой оно пользовалось в период раздробленности, а для этого надо было сохранить порядки, обеспечивающие политическое господство и привилегии аристократии» [18, с. 197]. Первым отчетливым актом яростного сопротивления централизаторской политике царя стали события, связанные с болезнью Ивана IV в марте 1553 г.

Сведения о «боярском мятеже» сохранились в приписках к Царственной книге [15, с. 523–526]. Вопрос о достоверности содержащихся в них сведениях и по сей день остается дискуссионным. Часть исследователей высказывается в пользу недостоверности излагаемых в летописи известий [20, с. 29; 1, с. 105; 4, с. 266, 267, 285, 288, 289; 5, с. 255–257], другие настаивают на их правдивости [7, с. 98–99;

23, с. 161; 21, с. 485]. Представляется, что правы скорее последние, поскольку события марта 1553 г. косвенным образом подтверждаются данными других источников [3], а также дальнейшим ходом событий. Из сообщения летописи известно, что 1 марта 1553 г. «посети немощ православнаго нашего царя, прииде огонь велий, сиречь огневая болезнь...» [15, с. 230]. О том, что именно за болезнь постигла государя, была ли это горячка или какое-то другое заболевание, неизвестно. И.Я. Фроянов небезосновательно, на наш взгляд, полагает, что царская болезнь имела рукотворный характер и могла быть вызвана попыткой отравления [23, с. 162–165]. Состояние больного внушало опасения: царь едва узнавал окружающих, по всей видимости, внушая окружающим мысль о своей скорой смерти. Верные царю бояре «начаша государю говорити о крестном целовании, чтобы Владимира Андреевича [Старицкого князя, двоюродного брата Грозного. – И.Т.] и бояр привести к целованию на царевичевокняже-Дмитреево имя» [15, с. 523]. Незамедлительно крест на имя младенца-царевича [ему было менее пяти месяцев от роду. – И.Т.] целовали И.Ф. Мстиславский, В.И. Воротынский, И.В. Шереметев, М.Я. Морозов, Д.Ф. Палецкий, Д.Р. Юрьев, В.М. Юрьев, посольский дьяк И.М. Висковатый, а также думные дворяне А.Ф. Адашев и И.М. Вешняков.

Однако большинство членов Думы отказались присягать наследнику престола. Князь Д.И. Курлятев и казначей Н.А. Фуников уклонились от крестоцелования, сославшись на болезнь. Но ходили слухи, будто они «ссылалися с княгинею Офросиньею, с сыном ея с князем Владимиром, а хотели его на государство, а царевича князя Дмитрея для мледенчества на государство не хотели». Присягнули они позже, когда стало ясно, что государь выздоравливает. Однако не все те, кто присягнули вовремя, были честны. Тот же князь Д.И. Палецкий принес присягу сразу, но одновременно послал к Евфросинии Старицкой своего человека сказать, что он не «супротивен» тому, чтобы быть Старицким «на государстве, и готов им «служити».

Кто-то, как боярин И.М. Шуйский, отказывались присягать под предлогом того, что целовать крест можно только перед государем, а «перед кем им целовати, коли государя тут нет?» Другие (князья П. Щенятев, И. Пронский, С. Ростовский) отказывались целовать крест наследнику, не желая воцарения незнатных Захарьиных. К последним примкнул отец Алексея Адашева Федор, сказав: «тебе, государю, и

сыну твоему царевичу князю крест Дмитрею целуем, а Захарьиным нам <...> не служивати...». Настораживало и молчание в тревожной ситуации Алексея Адашева, что наводит на определенные мысли.

Владимир Старицкий присягать отказался, косвенным образом подтвердив подозрения в свой адрес. Более того, Старицкие «събрали своих детей боярских да учили им давати жалование денги...» [18, с. 71]. Фактически удельный князь с матерью призвали с территории своего княжества в Москву вооруженные силы. Едва ли справедливо предположение В.В. Шапошника, усматривающего в поведении старицких правителей «стремление заручиться поддержкой военной силы в случае каких-либо осложнений» [25, с. 191]. Более соответствует истине, на наш взгляд, точка зрения других исследователей об имевшем место заговоре против царевича Дмитрия с целью захвата власти [19, с. 92; 7, с. 94]. Запретив подпускать удельного князя к больному царю, верные Грозному бояре фактически вынудили Владимира Андреевича целовать крест, пригрозив, что в противном случае ему «оттудова невыйти». Княгиня Старицкая трижды отказывалась присягать, говоря: «что то де за целование, коли невольное? И много бранных речей говорила».

Станным образом повел себя и другой царский любимец – Сильвестр. Целовал ли он крест царевичу Дмитрию, из летописи не ясно, зато известно, что после запрета пускать к царю Владимира Старицкого, Благовещенский поп возмутился, говоря, что «брат вас, бояр, государю доброхотнее». Противодействие Сильвестра вызвало негативную реакцию верных царю бояр, после чего «бысть вражда межи бояр и Селиверстом и его съветники». И.И. Смирнов, характеризуя роль Сильвестра в мятежные дни марта 1553 г., указывал, что он «открыто вмешивался в борьбу между сторонниками царя и группировкой Старицких, пытаясь помешать принятию предупредительных мер против Владимира Старицкого...» [21, с. 272, прим. 21].

Ситуация стала нормализоваться только после того, как царь медленно пошел на поправку. Призывая мятежных бояр целовать крест наследнику престола, Грозный произнес речь, в которой резонно заметил, что «коли вы сыну моему Дмитрею креста не целуете, ино то у вас иной государь есть...». После государева «жесточкого слова» бояре «поустрашилися и пошли в Переднюю избу целовати». По мнению Р.Г. Скрынникова, «фактически дело шло к государственному перевороту» [18, с. 71]. Более того, бояре отказались признать закон-

ность власти «помазанника Божьего» над собой. Безусловно, часть из них могла действительно руководствоваться «благими» соображениями, не желая повторения ситуации с малолетним Иваном IV. Думается, сам Грозный тоже этого не желал и надеялся, что митрополит Макарий (о котором, кстати, в летописной приписке вообще не упоминается) и приближенные царя смогут не допустить того же сценария. Тем, вероятно, больнее царю было видеть, что люди, которым он доверял, столь странно себя поведут. Кроме того, царская власть, в отличие от прежней великокняжеской, имеет иной уровень, иной авторитет. Власть эта дается Богом и им же, в случае отступления правителем в своих действиях от веры, отбирается, а не чиновниками и вельможами. Не им решать, кому быть царем. Тем более, что Владимир Старицкий, после принятия Грозным царского титула, никаких прав на престол, при условии наличия законного наследника, не имел. В отличие от царевича Дмитрия.

Спустя некоторое время Грозный выздоровел и встал с одра, по словам Н.М. Карамзина, «преисполненный милости ко всем боярам, благоволения и доверенности к прежним друзьям и советникам» [10, с. 649]. Царь всех простил! Он не помнил зла, посчитав месть чувством, недостойным христианина. В ноябре 1553 г. Алексей Адашев получил чин окольничего, а его отец – чин боярина, не положенный ему по «худородству».

Конфликт был исчерпан, но идейное противостояние, как бы того ни хотелось царю, никуда не делось. В 1558 г. между царем и его соратниками произошли серьезные разногласия по вопросам внешней политики. Члены «Избранной Рады» настаивали на войне против Крыма, Грозный был уверен в необходимости похода на Запад – в Ливонию [См.: 14, с. 317]. Представляется, что разница во взглядах была обусловлена не только, и не столько политическими или экономическими причинами. На наш взгляд, прав И.Я. Фроянов [23, с. 263–265], считающий, что истинная подоплека расхождений лежала в религиозно-политической сфере. Оценив степень угрозы со стороны мусульманского Крыма и католико-протестантской Европы, Грозный пришел к выводу о большей опасности последней. Политическая и религиозная экспансия Запада ставила, по мнению историка, «под сомнение само существование Святой Руси с ее важнейшими институтами – самодержавием, православной верой и церковью».

Царская точка зрения о необходимости войны на Западе победила, однако дальнейшее развитие событий было весьма странным. После военных успехов 1558 г., когда были взяты Новгородок Ливонский (Нейшлюс), Юрьев (Тарту) и ряд других городов Ливонии [15, с. 303–306], в начале 1559 г. в военных действиях наступает неожиданный перерыв. По «челобитью» датского короля, доставленного царю А. Адашевым, окольным путем было заключено перемирие сроком на шесть месяцев, с мая по ноябрь [15, с. 317–318]. Грозный в первом послании А. Курбскому прямо обвиняет в заключении этого перемирия членов «Избранной Рады», указывая, что в противном случае «вся Германия была бы под православной верой» [14, с. 317–318]. Косвенным подтверждением слов царя служит тот факт, что именно в период перемирия состоялся поход Даниила Адашева (брата Алексея) на Крым [15, с. 318].

Данное парадоксальное перемирие не было выгодно России, поскольку предоставило ливонцам время, чтобы собрать силы для новых действий. За это время, по словам В.Д. Королюка, «война между Русским государством и немецко-ливонскими сословиями превратилась в борьбу за ливонское наследство между всеми заинтересованными в балтийском вопросе государствами» [11, с. 43], то есть помимо Польши и Литвы, это еще и Дания со Швецией.

Большинство исследователей крайне негативно оценивают заключенное перемирие. В.Д. Королюк совершенно справедливо трактует это перемирие как «предательство русских государственных интересов» [11, с. 45]. Свое недоумение выражает также и Р.Г. Скрынников. «Вместо того, чтобы продолжать успешно начатое наступление против Ливонии, – говорит историк, – московское правительство, по настоянию Адашева, предоставило Ордену перемирие» [19, с. 133; см. также: 18, с. 104–106]. А.Л. Хорошкевич отмечает, что это было «алогичное с военной и политической точки зрения перемирие» [24, с. 224]. Мало того, оно имело для Руси самые печальные последствия, поскольку «ливонцы воспользовались перемирием для того, чтобы найти покровителей и союзников против Москвы» [13, с. 73]. Дело в том, что 31 августа 1559 г. в Вильно (Вильнюсе) между Ливонским орденом и Польско-Литовским государством было заключено соглашение, по которому польский король Сигизмунд II Август принимал Орден в свою «клиентелу и протекцию», обещая защиту от Рос-

сии. А 15 сентября 1559 г. королевский протекторат распространился и на рижское архиепископство. Таким образом, можно полностью согласиться с мнением А.Л. Хорошкевич о том, что «Виленские соглашения 31 августа и 15 сентября 1559 г. Литовского княжества и Ливонии полностью переломили ситуацию в Ливонии. Сигизмунд Август принимал под свою протекцию и клиентелу ливонский орден и рижского архиепископа, получив в залог юго-восточную часть орденской территории вдоль Двины, которая тотчас была занята литовскими войсками. Ливонская война грозила превратиться в русско-литовско-датско-крымскую» [24, с. 234]. По словам А.А. Зимина, «"прекословие" Адашева по вопросу о целесообразности Ливонской войны дорого стоило России: получив в 1559 г. благодаря заключению перемирия передышку, ливонские рыцари втянули в конфликт польского короля Сигизмунда II Августа...» [9, с. 81].

Приведенные примеры помогают лучше понять и оценить ту роль, которую играла при царе Избранная Рада. По всей видимости, стоит согласиться с мнением И.Я. Фроянова, считающего, что Избранная Рада «нуждается в рассмотрении как неформальная и в некотором роде негласная организация лиц, объединенных общей идеей и преследующих цель "обволакивания" самодержавной власти ради реализации собственных интересов» [23, с. 22]. Тем не менее не стоит, на наш взгляд, переоценивать роль Адашева и компании в реформах 1550-х гг. Как правило, высказывания Грозного о нежелании «быть под властью своих рабов», в особенности «под властью попа и под вашим [т.е. Адашева, Курбского и Курлятева. – И.Т.] злодейским повелением», понимаются в том смысле, что власть эта над государем имела место в реальности, от которой он и попытался избавиться. Но, по нашему мнению, зависимость царя от советников не была столь серьезна. Во всех проведенных в этот период преобразованиях очень четко ощущается рука Ивана IV. Все они имеют ясно выраженную цель: перестроить систему управления в соответствии с реалиями единого государства, направив все его сословия на путь религиозного служения для создания Русского Православного самодержавного царства. Преобразования эти, наконец, имеют отчетливый характер преемственности с будущими преобразованиями, когда Избранная Рада сойдет с общественно-политической сцены Московского государства.

Представляется, что реформы 1550-х гг. были проведены именно Грозным. Но цель, находившаяся в их основе, как уже отмечалось, была неприемлема для боярской верхушки, стремившейся к ограничению возрастающей роли и власти государя и превращению ее, по словам самого Ивана IV, из власти «по Божьему изволению» во власть «по многомятежному человеческому хотению» [14, с. 390]. Образцом, в данном случае, была Польша, где король выбирался Радой и в своих действиях во многом зависел от нее. Возможно, поначалу незнатный костромской дворянин Алексей Адашев и простой священник Сильвестр действительно просто желали помочь молодому царю в деле государственного строительства, и только потом были втянуты противниками Грозного в свою игру. По крайней мере, исключать этого мы не можем. Очевидно другое – к концу 1550-х гг. и А. Адашев и Сильвестр на самом деле пытались проводить в жизнь политику, противоречащую устремлениям царя, но выгодную его оппонентам. Одним из таких случаев и стала история с перемирием 1559 г. Однако Грозный разгадал их замыслы и не захотел быть под властью советников.

Следующим фактором, обусловившим введение опричнины, стала семейная трагедия Ивана IV: 7 августа 1560 г. умерла царица Анастасия. Одновременно с этим случился закат Избранной Рады. Неслучайность двух этих событий подтверждается, на наш взгляд, следующим. В мае 1560 г. А. Адашев был назначен третьим воеводой большого полка в походе в Ливонию [15, с. 327], что никоим образом не говорит об опале, скорее наоборот: царь, воспользовавшись ограничением местничества, послал своего любимца на горячий участок фронта, по всей видимости, для руководства кампанией. Однако уже в августе (спустя три недели после смерти царицы) он был снят с занимаемой должности и определен воеводой в Феллин [17, с. 82], что фактически означало отстранение от руководства походом. А через два месяца, по сообщению Пискаревского летописца, Грозный «его послал на службу в Юрьев Ливонской к воеводе Дмитрею Хилкову, а велел ему быти в нарядчиках [т.е. командиром крепостной артиллерии. – И.Т.]», где А. Адашев вскоре и умер [16, с. 181]. Вскоре, в том же 1560 г., Сильвестр добровольно ушел, по всей видимости, в Кирилло-Белозерский монастырь.

Такая скорая опала едва ли случайна. Вероятно, царь подозревал своих соратников в причастности к смерти Анастасии. Сам Грозный, по крайней мере, был уверен в том, что ее отравили. Хотя в письмах к А. Курбскому прямых обвинений нет, но в 1572 г., прося у «освященного собора» разрешение жениться в четвертый раз, Иван IV уверял собравшихся священнослужителей, что все три его жены были отравлены [2, с. 329–332]. Самое интересное, что исследования последних лет показали правоту слов царя. Проведенные химические анализы останков царицы Анастасии убедительно доказали, что она была отравлена солями ртути [6, с. 82–86].

Вскоре после падения Избранной Рады опале подверглись многие видные бояре. Причиной тому были их многочисленные попытки бежать в Литву. Несмотря на то, что вина каждого была установлена, никто из них не был казнен. Только боярин Д.К. Курлятев с женой и детьми был насильно пострижен в монахи [15, с. 344; см. также: 8, с. 480]. В то же время В.М. Глинский, И.Д. Бельский, М.И. и А.И. Воротынские, И.В. Шереметев не только не получили никакого наказания за попытки бегства после того, как за них были составлены поручные записи, но и через некоторое время получали повышение по службе [22, с. 470–473, 475–503]. Сумели совершить побег Т. Тетерин и князь Д.И. Вишневецкий.

Последней каплей, переполнившей терпение царя, стало бегство в Литву весной 1564 г. князя А.М. Курбского, еще одного члена Избранной Рады. Р.Г. Скрынников убедительно доказал, что переговоры о том, на каких условиях князь согласен стать предателем, продолжались около полутора лет [18, с. 159–163; см. также: 12, с. 284]. Как говорится, комментарии здесь излишни. Суд истории показал истинную цену всех обвинений и слезливых обличений беглого князя.

В этот момент царь, по мнению В.В. Шапошника, окончательно понял, что «действовать дальше, выводя измену и оставаясь в привычном окружении, было невозможно» [26, с. 264]. От себя добавим: не только окружение, но и сам жизненный уклад, сложившееся положение вещей вынуждали царя прибегнуть к более жестким методам. Взятый курс на строительство православного царства, Третьего Рима, призванного завершить ход мировой истории, предъявлял к каждому участнику этого процесса новые, многократно возросшие требования. По мере приближения к идеалу (в данном случае выраженного в

стремлении создать Русское Православное царство), предполагающему осознанное стремление к богоприближению / богоуподоблению как смыслу человеческого существования, от каждого конкретного человека с каждым новым шагом на этом пути требуется все в большей и большей степени соответствовать нормам и принципам, лежащим в основании данного идеала (в нашем случае таковыми выступают истины Православной веры). На практике соответствовать возрастающим требованиям готовы далеко не все. Будучи не в состоянии возвыситься над собственными интересами, люди всеми силами цепляются за них. До тех пор, пока в стремлении к общему благу в виде создания единого государства интересы знати совпадали с интересами центральной власти, оно было ее опорой и союзником. Как только нематериальные интересы потребовали от знати поступиться своими благами, она фактически в полном составе тут же превратилась в скрытого и озлобленного противника.

#### **Библиографический список**

1. Абрамович, Г.В. Князья Шуйские и Российский трон [Текст] / Г.В. Абрамович. – Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. – 192 с.
2. Акты Археографической экспедиции [Текст]. – СПб.: В Тип. 2 отделения Собственной Е.И.В. канцелярии, 1836. – Т. 1. – 548 с.
3. Альшиц, Д.Н. Крестоцеловальные записи Владимира Андреевича Старицкого и недошедшее завещание Ивана Грозного [Текст] / Д.Н. Альшиц // История СССР. – 1959. – № 4.
4. Альшиц, Д.Н. Происхождение и особенности источников, повествующих о боярском мятеже 1553 года [Текст] / Д.Н. Альшиц // Исторические записки. – Т. 25. – 1948.
5. Веселовский, С.Б. Исследования по истории опричнины [Текст] / С.Б. Веселовский. – М.: Изд-во АН СССР, 1963. – 639 с.
6. Воронова, Н. Химик уточняет историю [Текст] / Н. Воронова, Т. Панова // Наука и жизнь. – 1997. – № 4. – С. 82–86.
7. Граля, И. Иван Михайлов Висковатый. Карьера государственного деятеля в России XVI века [Текст] / И. Граля. – М.: Радикс, 1994. – 520 с.
8. Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV–XVI вв. [Текст]. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. – 587 с.
9. Зимин, А.А. Опричнина Ивана Грозного [Текст] / А.А. Зимин. – М.: Мысль, 1964. – 535 с.
10. Карамзин, Н.М. История государства Российского [Текст] / Н.М. Карамзин. – М.: Эксмо, 2007. – 1024 с.

11. Королук, В.Д. Ливонская война. Из истории внешней политики Русского централизованного государства во второй половине XVI в. [Текст] / В.Д. Королук. – М.: Наука, 1954. – 111 с.
12. Кунцевич, Г.З. Акт Литовской метрики о бегстве князя А.М. Курбского [Текст] / Г.З. Кунцевич // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. – Пг.: Тип. Имп. Акад. Наук, 1914. – Т. XIX. – Кн. 2. – [2] 5 с.
13. Платонов, С.Ф. Иван Грозный [Текст] / С.Ф. Платонов. – М.: Изд-во УРАО, 1998. – 221 с.
14. Послания Ивана Грозного [Текст]. – СПб.: Наука, 2005 (репринтное воспроизведение издания 1951 года). – 716 с.
15. ПСРЛ. Т. 13 [Текст]. – М.: Наука, 1965. – 532 с.
16. ПСРЛ. Т. 34 [Текст]. – М.: Наука, 1978. – 304 с.
17. Разрядная книга 1475–1605 гг. [Текст] – М., 1977–1978. – Т. II. – Ч. 1.
18. Скрынников, Р.Г. Иван Грозный [Текст] / Р.Г. Скрынников. – М.: АСТ, 2002. – 480 с.
19. Скрынников, Р.Г. Начало опричнины [Текст] / Р.Г. Скрынников. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1966. – 418 с.
20. Скрынников, Р.Г. Царство террора [Текст] / Р.Г. Скрынников. – СПб.: Наука, 1992. – 571 с.
21. Смирнов, И.И. Очерки политической истории Русского государства 30–50-х гг. XVI в. [Текст] / И.И. Смирнов. – М.; Л.: Изд-во АН СССР. Ленинградское отделение, 1958. – 516 с.
22. Собрание государственных грамот и договоров [Текст]. – М.: Тип. Всеволожского, 1813. – Ч. 1. – С. 172, 175–181.
23. Фроянов, И.Я. Грозная опричнина [Текст] / И.Я. Фроянов. – М.: Эксмо; Алгоритм, 2009. – 560 с.
24. Хорошкевич, А.Л. Россия в системе международных отношений середины XVI века [Текст] / А.Л. Хорошкевич. – М.: Древлехранилище, 2003. – 621 с.
25. Шапошник, В.В. Иван Грозный: Первый русский царь [Текст] / В.В. Шапошник. – СПб.: Вита Нова, 2006. – 492 с.
26. Шапошник, В.В. Церковно-государственные отношения в России в 30–80-е годы XVI века [Текст] / В.В. Шапошник. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 569 с.

**И.А. Фукалов**

г. Бишкек

### ***ЛЕГИТИМАЦИЯ И СИМБИОТИЧЕСКАЯ САКРАЛИЗАЦИЯ ВЛАСТИ У ГАЗНЕВИДОВ***

В период наивысшего могущества (в начале XI века, при Султানে Махмуде Газнави) империя Газневидов, сопоставимая по территории с современным Казахстаном, включала в себя весь нынешний Афганистан, большую часть Ирана, Пакистана и Таджикистана, крайний северо-запад Индии, восточные половины Туркменистана и Узбекистана, районы западного Азербайджана и южного Казахстана.

Основные материалы о сакрализации власти можно почерпнуть из известий Ауфи о Газневидах. В 1929 г. индийский исследователь Мухаммад Низамуддин издал в Лондоне капитальное «Введение к Джавами ал-хикайат ва лавами ар-ривайат Садидуддина Мухаммада ал-Ауфи» [Nizamud Din], в котором он впервые дал краткую систематизированную научную аннотацию всех 2184 рассказов и выделил в них большую группу, касающуюся истории Газневидов [1, с. 81].

Рассказы о Газневидах в своде Ауфи содержатся в 84 рассказах, раскрывающих самые различные аспекты политической, экономической, религиозной, идеологической, литературной, бытовой и других сторон общественной жизни в этой империи, начиная от ранних Газневидов, Алп-Тегина и Себуктегина (конец X в.), продолжая многочисленными и подробными рассказами о Махмуде Газневи, далее о султанах Масуде, Ибрахиме, Бахрамшахе и кончая трагедией последнего газневидского султана Хусрав-Малика (конец XII в.). Если изучать известия рассказов во временной последовательности газневидских правителей, ряд рассказов посвящен становлению их династии при Алптегине и Себуктегине (977–997). Эти известия представляют яркую картину политической ситуации вокруг Газны в середине и конце X века. Этот важный, но небольшой город, как и другие соседние области, располагался на границе иранского мира с Индией и управлялся сменявшимися друг друга тюркскими правителями, номинально подчинявшимися Саманидам. Наиболее деятельным и способным из них, Алптегину и Себуктегину, удалось не только овладеть Газной и объединить под своей властью соседние области, но и

основать династию и сформировать принципы, консолидирующие державу Газневидов:

1) опора на близких им по языку и культуре тюрок как привилегированное военное сословие;

2) привлечение к управлению своей державой местной мусульманской верхушки и пришельцев-суфистов, главным образом, из числа персоязычных жителей;

3) удачная внутренняя политика газневидских султанов в отношении этих двух важнейших в государстве социальных групп.

С одной стороны, данные рассказы подтверждают основную, а иногда и решающую, роль тюркской верхушки в военно-политической истории исламского юго-востока. С другой – они дают основание для внесения существенных изменений в рассмотрение политико-правовой, религиозной и идеологической сфер тюрко-мусульманских контактов. Указанная исламоведом Босвортом у Газневидов «замечательная способность ассимилироваться с персидско-мусульманским духом системы управления в странах» признается им допустимой только для ранних Газневидов. Мы видим как поздние Газневиды могли обойтись без ирано-мусульманских идеологических и политико-правовых институтов и вернулись к своим тюркским родоплеменным корням [2, с. 237].

Но газневидские правители являются для нас типичными мусульманскими правителями, по существу, ничем не отличавшимися от своих предшественников и строго следовавших принципам государственного контроля, выработанным раньше эпохи ислама – в древне- и среднеиранский периоды. Даже древнетюркский титул Газневидов тегин воспринимается как составная часть их личных имен (Алптегин, Себуктегин), но не как элемент древнетюркской легитимации власти. Как отметил востоковед Гусейнов, значение этого титула последовательно девальвировалось: если у древних тюрок (VI–VIII вв.) он имел значение «наследный принц», а у древних уйгуров (VIII–IX вв.) он обозначал принца вообще, либо представителя правящего дома и сохранил такое значение в последующий период у восточных тюрок (уйгуров и Караханидов), то у западных тюрок (Газневидов, Сельджукидов и Хорезмшахов) он соответствовал более низкому рангу, а именно – был придворным титулом. Итак, девальвация сакрального статуса титула тегин стала «финалом» легитимации власти через данный титул

[3, с. 107]. XI век принес угасание тюркской сакральной титулатуры, вначале на востоке, где она сменилась на монгольскую, а затем на западе, где она потеряла свою сущность. Девальвация, а точнее духовная инфляция сакральной титулатуры фиксируется на примере титула тегин. Караханиды в Семиречье утратят ее чуть позже, во время захвата государства кара-китаями.

Симбиозные принципы управления блестяще воплощались в годы правления сына и наследника Себуктегина – султана Махмуда Газневи – самого авторитетного правителя этой династии (годы правления: 998–1030). В рассказах содержатся важнейшие сведения о его внутренней и внешней политике, в их оживших сценах перед читателем раскрываются основные аспекты жизни в государстве Газневидов начала XI века: стремление центральной власти увеличить размеры государственной земельной собственности путем ее принудительной продажи частными землевладельцами (дехканами); религиозная политика; борьба с организованной преступностью, коррупцией и злоупотреблениями придворных и др. аспекты. В источниках Махмуд Газневи предстает в образе выдающегося и справедливого правителя, способного в сложных ситуациях принимать правильные, быстрые, радикальные и нестандартные решения; человека, для которого государственные интересы были превыше всех других, в том числе – личных и клановых. Много внимания в описаниях современников уделено набожности Султана Махмуда; его усилиям по укреплению позиций ислама и привлечению на свою сторону суфийских проповедников [4, с. 89–92]. Этот фактор неслучаен. Он свидетельствует о важности для Газневидов борьбы с другими религиями (прежде всего – с индуизмом) в целях укрепления их власти. В идеологической и политической сферах с этой политикой было связано особое покровительство Султана Махмуда талантливым поэтам, писавшим на персидском языке – официальном языке Газневидов, вероятно, в пику другим языкам, широко распространенным в их империи. Наиважнейшим моментом в сакрализации власти является то, что газневидские султаны берут в качестве образа идеального правителя персидскую и реже араб-исламскую модель: сасанидских царей, например, Нуширвана I или багдадских халифов из династии Аббасидов [5, с. 52]. Подобная политическая ориентация имела реальные основы и свои важные причины, так как Газневидам в интересах поддерживавших их этно-конфес-

сиональных групп, указанных выше, приходилось растворять в себе или вытеснять существовавшие тогда в их империи культурные традиции и стоявшие за ними общественные силы (индуисты, буддисты, местные горные и кочевые племена, не говорившие на фарси, например, белуджи), либо обуздывать своеволие и опасный сепаратизм в военном командовании страны, среди вчерашних соплеменников-тюрок и других групп.

Политическая история каждой из тюркских династий предмонгольского времени имела свои специфические черты. Так, если направленность внешней политики Газневидов были юго-восточные территории (на завоевание Индостанского субконтинента), Сельджукиды направляли свои усилия по внешней экспансии на запад (византийская Малая Азия) и юго-запад (арабские страны), Караханиды совершали походы против язычников и манихеев на востоке [6, с. 16]. В новых условиях деятельности этих тюрок, по вере вчерашних последователей тенгрианства или манихеев в кочевой древнетюркской среде, мы видим в совершенно новом качестве – как распространителей ислама в христианской среде на западе и как сокрушителей буддизма и защитников правоверных мусульман в Индии. Ряд источников показывает, что, проживая в своей столице в Газне (на юге современного Афганистана), газневидские султаны поддерживали тесные контакты с родиной своих предков (т.е. регионом Семиречья), в частности, брали на высшие посты выходцев из восточной части Мавераннахра (главным визирем при султани Махмуде Газневи был Ходжа Абу-л-Аббас Исфараини, выходец из Исфараина – современной Исфары в Фергане). Также мы узнаем, что еще были древнетюркские религиозные традиции в государстве Газневидов, связанные с культом божества Хумай/Умай в молитве Махмуда Газневи против дождя. Полного разрыва со старыми сакральными тюркскими культурами не произошло, симбиоз сохранялся на всем протяжении правления династии [7, с. 11–14].

Газневиды умело совмещали тюркские и исламские модели легитимации власти, склоняясь к исламской сакральности власти, при этом оставляли часть древнетюркских моментов. Этот яркий вопрос остается наименее изученным в специальной литературе. Центральной темой в нем выступает легитимизация Газневидами своей верховной власти.

Действительно интересно, каким образом прежние рабы-тюрки обосновывали свое право на верховную власть в созданном ими госу-

дарстве с пестрым этническим составом? По источникам известно, что Газневидов причисляли к потомкам Сасанидов либо Саманидов (что, в сущности, одно и то же, т.к. Саманиды тоже возводили свою генеалогию к сасанидскому правителю Бахрому Чубину). Так, согласно Табакат-и Насири, Султан Махмуд был связан с Сасанидами по следующей родословной линии: Махмуд ибн Сабуктегин ибн Хук (Жук?) Кара Бахам ибн Кара Арслан ибн Кара Миллат ибн Нуман ибн Фируз-и Бам-Синджан ибн Йаздигерд (последний царь династии Сасанидов), т.е. Газневидов включали в традиционную структуру «законных» династий в рамках древне-иранской государственной идеи [9, с. 841]. Шла привязка к сакральности потомков персидского правящего дома, тем же самым занимались Караханиды, привязывая свое сакральное происхождение к дому Афрасиаба.

Особо следует отметить постановку легитимности власти в рассказе о Себуктегине и газели. После того как Себуктегин совершил доброе дело, вернув газели пойманного им ее детеныша, ему во сне является пророк Мухаммед со словами: «Эй, Себуктегин! Милость и сострадание, которые ты выказал к несчастному детенышу, и жалость, которую ты проявил, приблизили тебя к могущественному Создателю. Ты станешь властелином. Ты должен и к рабам божьим проявлять такую же жалость и сострадание, дабы твое царство и власть укрепились!» [9, с. 65]. Таким образом, в этом рассказе верховная власть обосновывается социальной справедливостью правителя. То, что газель занимает очень важное сакральное место в культуре, искусстве и мировоззрении народов Среднего Востока, общеизвестно.

Мотив социальной справедливости как средства утверждения Газневидами своей власти звучит и в ряде других рассказов, например, в истории о сдаче Газны Алптегину, в котором строгое наказание Алптегином занимавшихся грабежом тюркских солдат обеспечивает ему власть над будущей столицей Газневидской империи.

В процессе исследования сакрализации и легитимации власти у Газневидов выяснились два основных научных вопроса, имеющих важное, актуальное значение:

- 1) В чем заключалась особенность государства Газневидов в сравнении с современными им государствами Сельджукидов и Караханидов, которые также управлялись тюрками?

2) Каково значение и вклад Газневидов в исторических судьбах тюркско-исламской цивилизации?

Главной особенностью, на мой взгляд, был тот факт, что у власти при Сельджукидах и Караханидах стояли родоплеменные и клановые структуры, выдвигавшие из своей среды правителей и диктовавшие им свою волю. Сельджукидские султаны (будь то Великие Сельджуки или Сельджукиды Малой Азии) и караханидские каганы были тесно связаны с сородичами, опирались на их поддержку, плотно подвязаны на трайбалистских кланах и выражали их интересы. При распаде этих государств они дробились на уделы или региональные династии. Подобная родоплеменная основа была, по-видимому, сильна и у победителей Газневидов – Гуридов, опиравшихся на верхушку горных племен Афганистана. У Газневидов связь с тюркской средой была значительно слабее. В источниках нигде не упоминаются конкретные тюркские родоплеменные структуры при Газневидов и их роль. При упадке Газневидов их территория сжималась, но не дробилась на части, как это было у вышеуказанных династий. Из этого можно выявить, что Газневиды в новых условиях преодолели замкнутость родоплеменной организации и пытались создать свое государство, опираясь не только на тюрок, но и на разнородные и разноконфессиональные элементы при доминировании мусульман в общественной структуре, легитимизируя власть за счет новой схемы тюрко-исламского мира.

### **Библиографический список**

1. Авфи, Садид ад-Дин Мухаммад. Джаме'у-л-хикоёт ва лавоме'у-ривоёт. Свод рассказов и блеск легенд [Текст] / под ред. Джа'фара Ши'ора. – Тегеран: Сухан, 1374(1955). – 211 с.
2. Босворт, К.Э. Мусульманские династии. Справочник по хронологии и генеалогии [Текст] / К.Э. Босворт. – М.: Наука, 1971. – 412 с.
3. Гусейнов, Р.А. К истории тюрок XI–XII вв. [Текст] / Р.А. Гусейнов // Труды Института истории АН АзССР. – Т. XII. – Баку: Б.и., 1957. – 178 с.
4. Массон, В.М. История Афганистана [Текст] / В.М. Массон, В.А. Ромодин. – Т. I. С древнейших времен до начала XVI в. – М.: Наука, 1964. – 317 с.
5. Зухра, Мусави. Шахсиятхо гуруххои хокимдар асри Газневиён бар мабной «Та'рихи Байхаки» (Личности из представителей правящих групп в эпохе Газневидов на основе «Та'рихи Байхаки») [Текст] / Мусави Зухра // Кайхони фарханги. – № 160. – Бахман, 1378 г.х. (1959). – 471 с.
6. Росляков, А.А. Туркмены и Огузы [Текст] / А.А. Росляков // Ученый записки Туркменского государственного университета. – Вып. 3. – Ашхабад, 1956. – 112 с.

7. Якубовский, А.Ю. Махмуд Газневид. К вопросу о происхождении и характере Газневидского государства [Текст] / А.Ю. Якубовский // Фердоуси. Сборник статей. – Л.: Восточная литература, 1934. – 141 с.

8. Spuller, B. Ghaznavids [Текст] / B. Spuller // Encyclopaedia of islam. Vol. II. – Leiden: Brill, 1965. – 711 p.

9. Flury, S. Le décor épigraphique des monuments de Ghazna [Текст] / S. Flury. – Syria: Vol. VIS, 1925. – 503 p.

**Д.В. Чарыков**

г. Челябинск

### **«СЛУЖИЛЫЕ ЛЮДИ»**

#### **РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.**

Исследования историков, а также память традиции убедительно доказывают, что служба имела большое значение в Русском государстве. Причем особенно ценилась служба военная, государева. Обусловлено это было рядом факторов и, прежде всего, тем, что Русь, по меткому выражению В.О. Ключевского, представляла собой военный лагерь, с трех сторон окруженный врагом. Военный характер государства увеличивал значимость тех слоев общества, которые непосредственно защищали княжеские, а затем и государственные рубежи. Необходимо говорить именно о «служилых людях», понимая под этим термином довольно разные и по набору обязанностей, и по статусу, и по достатку «некоторые группы светских феодалов» [8, с. 682], объединенные службой и сопряженным с ней землевладением. Об этих социальных группах нельзя сказать, что они представляли собой сословие в классическом понимании этого слова, сложившемся в европейской науке и на европейском историческом опыте, связанном с наличием корпоративных политических функций [1, с. 21]. В среде российского служилого населения исследователи констатируют «отсутствие... корпоративных институтов и корпоративного духа» [9, с. 238], таких, какими их понимают европейцы. Поэтому Б.Н. Миронов называет Московское государство семнадцатого века бесклассовым и бессловным. Сами же служилые люди в обращении к государю, отграничивая себя от других категорий населения русского государства, называли себя «холопами» [4]. Причем «в этом слове

нет ничего унижительного, оно взято из ордынской практики, где обозначало «вассала царя» и в Московском государстве стало использоваться в связи с претензиями московских князей на царское достоинство» [2, с. 82].

Отсутствие сословия как «закрытой корпорации» не означало, что русские служилые люди представляли в социальном отношении бесформенную массу. Это была иерархия *чинов*, количество которых было так велико, что создавало «впечатление постоянно движущегося калейдоскопа» [3, с. 293]. Все служилые чины делились на две большие группы: «служилые по отечеству» и «служилые по прибору». К числу последних относили стрельцов, пушкарей казаков, драгун, рейтар, солдат, они часто набирались из незнатного населения и в основном были равны между собой по статусу. «Служилые по отечеству» составляли элиту российского общества, службу несли наследственно и дробились на множество неодинаковых в статусном отношении групп. Они делились, во-первых, на *думных* (к их числу относились чины боярина, окольного, думного дьяка и думного дворянина), которые входили в состав Боярской думы и принимали участие в решении важнейших проблем в государстве. Далее шли *служилые*, то есть те, кто отправлял менее ответственные обязанности – участие в дипломатических миссиях, командование военными соединениями, придворную службу и т.д. Служилые, в свою очередь, делились на *московских* (к ним относились чины стольника, стряпчего, дворянина московского, жильца) и *городовых*, то есть всех служилых людей с присоединенных Москвой в процессе возвышения территорий. К числу *городовых* относились дворяне выборные (те, кто избирался для службы в дальних походах и при Государевом дворе), дети боярские дворовые (те, кто способен был принять участие в ближних походах) и дети боярские *городовые* (те, кто в силу физической или материальной скудости мог нести только гарнизонную службу). Следует различать чин, обязанности, с ним связанные, и должность, на которую человек назначается. Эти категории службы соотносились следующим образом: в соответствии с «породой» (происхождением) служилый человек удостаивался чина, чин определял установленные обычаем придворные обязанности, и он же определял должность, то есть, будет ли человек возглавлять посольство, воеводствовать в отдаленном городе или возглавлять полк левой руки в сражении.

Название чинов позволяет заметить, что они тесно связаны с обязанностями «дворовой» службы. Поэтому исследователи полагают, что взаимосвязь социальных категорий служилых людей со специфическими придворными обязанностями – например, окольный – находящийся близ Государя, стольник – прислуживающий при трапезе и т.д. – обусловлена формированием во 2-й половине XV в. Государева двора как социально-политического института и соответствующим возвышением дворян [6]. Однако необходимо понимать, что степень близости к Государю и выполняемые «дворовые» функции играют роль *формы* общего для всех досовременных обществ *содержания* – иерархии как способа организации общественной жизни. Она же целиком основывалась на религиозном понимании мира, которое для русского средневекового общества было столь сильным, что «религиозный интерес был не только господствующим, но, можно сказать, исключительным» [13, с. 63]. Религиозная картина мира по внутренней своей логике предполагает ощущение необходимости центра общественной жизни, в наибольшей степени выражающего надежды и ожидания социума. В русском мирском – то есть, не являющемся частью церковной иерархии – обществе центром, начиная с XVI в., являлся царь, значение которого раскрыл Л.А. Тихомиров [14]. Религиозное миропонимание, кроме того, характеризуется стремлением максимально упорядочить общественные отношения. В русском обществе это стремление нашло воплощение в выстраивании лестницы чинов. Иерархия чинов, в силу оснований ее возникновения, предполагала некоторую подвижность в пределах определенных групп чинов, а также дарование чина за службу. Однако большинство исследователей сходятся на том, что дарование чина в основном определялось происхождением, «послужным списком предков и родственников» [16, с. 228; 12, с. 41]. Определение чина по происхождению стало настолько общей тенденцией, что даже «служба по прибору» постепенно становилась наследственной. Поэтому выводы Р. Пайпса о том, что российский служивые люди были «очень текучим сословием» в силу отсутствия частной собственности на землю и противодействия со стороны монарха [9, с. 228–229], не вполне корректны.

Особенности социальной организации служилых людей естественным образом ставят вопрос об эффективности данной структуры. С одной стороны, исследователи указывают, что иерархия чинов поз-

воляла воспитывать управленцев, искушенных в исполнении возложенных на них обязанностей и обладавших, как правило, развитым понятием о родовой и служебной чести. Представитель знатного рода обычно становился боярином лишь после длительного служения в чине окольного [10, с. 13] (хотя и было 16 фамилий, чьи представители сразу получали титул боярина). С другой стороны, М.Т. Яблочков указывает, что постоянной проблемой московских властей было формирование отрядов по спискам в силу того, что владельцы поместий старались уклониться от длительной и опасной службы и не являлись на сборы (таких недобросовестных служилых людей называли «нечетчиками»). Еще одним слабым местом иерархии чинов являлось постоянное *местничество* служилых людей. Они спорили между собой «за места» (должности), не желая находиться в подчинении у людей менее знатного происхождения. С.М. Соловьев следующим образом объяснял значение местничества: «Род, как бы разветвлен он не был, составлял одно относительно службы государственной: прибавление чести одному члену рода прибавляло ее и всем членам, поруха чести одного нарушала права и честь всех остальных, на чем и основывалось знаменитое местничество» [13, с. 38]. Возникновение местничества целиком вписывалось в логику русского традиционного общества. Как показал С.Ф. Платонов, особую силу и значимость местничество приобрело с середины XV в., когда Москва окончательно сломила удельные княжества и их представители были стянуты к московскому двору. В условиях формирования новых иерархических связей в рамках служилого сословия местничество «могло поддержать известный порядок и создать более или менее определенные отношения в этой массе служилого люда, среди новой для него служебной обстановки» [11, с. 217]. Сыграв роль стабилизатора, затем оно стало проявлять негативные черты, особенно во время походов, когда споры воевод вели к крупным поражениям. Поэтому московские государи еще со времен Иоанна III и Василия III боролись с местничеством посредством особых повелений находиться в походе «без мест».

Особенно остро все обозначенные проблемы проявились в ходе модернизационных процессов, когда русскому государству пришлось столкнуться с военным превосходством Европы. Столкновение это началось с торгово-финансовой экспансии голландских купцов и военных поражений от шведских войск «нового образца» [7]. Именно

эти поражения в 50-х гг. XVII в. привели к сознанию того, что главной проблемой государства является проблема военной эффективности русского войска. Осознание военной слабости привело к серьезным изменениям в социальной организации служилых людей. Служба становится все более важным критерием годности для занятия высших постов и в военном и в административном управлении в ущерб прежней ориентации на знатное происхождение и чин. Попытки решения «военного» вопроса и стремление к комплектованию войск по западному образцу предопределили запрещение местничества в 1682 г., когда по представлению выборных людей и при поддержке кн. В.В. Голицына (весьма знакомого с европейским опытом) царь Федор Алексеевич приказал сжечь местнические книги. Участие выборных не должно однозначно указывать, что русское общество, в том числе, служилые люди твердо осознали необходимость отмены прежней системы отношений. Как пишет М.Т. Яблочков, «неизвестно, сами ли выборные люди сделали это предложение или эта мысль была внушена им от правительства» [16, с. 279]. Запрещение местничества положило конец обычаю знати считаться заслугами предков и знатностью при занятии должностей [12, с. 104].

Отмена местничества была одним из первых решительных шагов на пути кардинального изменения отношений в среде служилых людей. В правление Петра I «правительство берет курс на консолидацию господствующего класса и максимальную мобилизацию дворянских кадров» [15, с. 35], обусловленные, как и ранее, потребностями войны. Начиная с 90-х гг. XVII в. формируется практика отхода от иерархии чинов путем отказа от дарования их служилым людям. В итоге чины умирают сами собой (последний русский боярин И.Ю. Трубецкой Большой умер в 1750 г.), уступив место принципу, когда «не знатное происхождение, а лишь способности и служилый чин определяют высоту служебного положения данного лица» [12, с. 27]. Как писал сам Петр I, он отдал предпочтение «службе перед породой» [16, с. 311]. Результатом политики правительства явилось образование дворянского «благородного» сословия, окончательно оформившегося и превратившегося из служилого в привилегированное по Манифесту о вольности дворянской (1762 г.).

### **Библиографический список**

1. Беккер, С. Миф о русском дворянстве: дворянство и привилегии последнего периода императорской России [Текст] / С. Беккер. – М.: Нов. лит. обозрение, 2004. – 352 с.
2. Горский, А.А. О происхождении «холопства» московской знати [Текст] / А.А. Горский // Отечественная история. – 2003. – № 3. – С. 80–85.
3. Ключевский, В.О. История сословий в России [Текст] / В.О. Ключевский // Ключевский В.О. Сочинения в 9 томах. Специальные курсы. – М.: Мысль, 1989. – Т. VI.
4. Марасинова, Е.И. К истории политического языка в России XVIII в. [Текст] / Е.И. Марасинова // Отечественная история. – 2006. – № 5. – С. 3–16.
5. Миронов, Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – нач. XX в.) [Текст]: в 2 т. / Б.Н. Миронов. – СПб.: Изд-во «Дмитрий Буланин», 2000.
6. Михайлова, И. Служилые люди государя и Отечества [Текст] / И. Михайлова // Родина. – 2003. – № 12. – С. 48–51.
7. Нефедов, С.А. Первые шаги на пути модернизации России: реформы середины XVII в. [Текст] / С.А. Нефедов // Вопросы истории. – 2004. – № 4. – С. 33–52.
8. Отечественная история: энциклопедия [Текст]: в 5 т. – М.: БРЭ, 1994. Т. 1: А–Д.
9. Пайпс, Р. Россия при старом режиме [Текст] / Р. Пайпс. – М.: Независимая газета, 1993. – 480 с.
10. Писарькова, Л.Ф. Российская бюрократия в XVII–XVIII веках [Текст] / Л.Ф. Писарькова / Власть и интеллект в императорской России (у истоков российского имперства) // Отечественная история. – 2005. – №4. – С. 5–12.
11. Платонов, С.Ф. Полный курс лекций по русской истории [Текст] / С.Ф. Платонов. – Петрозаводск: АО «Фолиум», 1996. – 704 с.
12. Соловьев, Б.И. Русское дворянство и его выдающиеся представители [Текст] / Б.И. Соловьев. – Ростов н/Д: Феникс, 2000. – 302 с.
13. Соловьев, С.М. История России с древнейших времен [Текст] / С.М. Соловьев. – М.: Изд-во соц.-эк. литературы, 1962. – Кн. VII.
14. Тихомиров, Л.А. Монархическая государственность [Текст] / Л.А. Тихомиров. – М.: Айрис-пресс, 2006. – 624 с.
15. Фаизова, И.В. «Манифест о вольности» и служба дворянства в XVIII столетии [Текст] / И.В. Фаизова. – М.: Наука, 1999. – 222 с.
16. Яблочков, М.Т. История российского дворянства [Текст] / М.Т. Яблочков. – М.: Изд-во ЭКСМО, 2006. – 544 с.

## **ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ**

**Ю.Г. Акимов**  
г. Санкт-Петербург

### ***ЕВРОПЕЙЦЫ И АБОРИГЕННЫЕ СООБЩЕСТВА СЕВЕРНОЙ АМЕРИКИ НА НАЧАЛЬНОМ ЭТАПЕ КОЛОНИЗАЦИИ (КОНЕЦ XV – НАЧАЛО XVII в.)***

Одной из насущных проблем, вставших перед европейцами в эпоху Великих географических открытий, была выработка политики по отношению к населению тех территорий, которые попали в орбиту их экспансии. Эта проблема имела несколько составляющих. Колониальным державам нужно было обосновывать законность своих притязаний на земли, занимаемые аборигенами, легитимизировать ту или иную линию поведения по отношению к ним, определиться с их правовым статусом (естественно с точки зрения европейских юридических норм того времени) и т.д. В настоящей статье мы рассмотрим подходы европейцев (прежде всего англичан и французов) к данной проблеме на начальном этапе их экспансии в Северной Америке.

\*\*\*

До настоящего времени идут споры о том, кому именно из европейцев принадлежит честь «окончательного» открытия Северной Америки (после викингов). Есть версии, что еще за несколько десятилетий до первой экспедиции Колумба португальцы, англичане и французы достигали атлантического побережья современной восточной Канады (в качестве места предполагаемой высадки называются Ньюфаундленд, Кейп-Бретон, Новая Шотландия, Лабрадор и т.д.) [1, с. 32–33; 2] Однако первое документально подтвержденное плавание к берегам Североамериканского континента состоялось в 1497 г., когда информация об открытиях Великого Генуэзца уже до-

статочно широко распространилась по Западной Европе. Это была экспедиция Джона Кабота (Джованни Кабото), итальянского моряка, служившего английскому королю Генриху VII. Кабот пересек Атлантический океан и высадился где-то между Новой Шотландией и Лабрадором. В 1498 г. он совершил еще одно плавание к берегам Нового Света, о котором имеются лишь отрывочные сведения. После Кабота европейцы начали более или менее регулярно посещать атлантическое побережье Североамериканского континента, где состоялись их первые контакты с аборигенами.

Уже в первых хартиях и патентах, выдававшихся властями руководителям экспедиций и легитимизирующих первые колониальные предприятия, шла речь об обитателях тех земель, которые уже были найдены, и тех, которые еще только предстояло найти. Все они назывались «язычниками и неверными» и против них разрешалось предпринимать любые насильственные действия. Так в патенте Кабота, выданном в 1496 г., говорилось о том, что он и его сыновья могут совершать плавания «...для нахождения, открытия и исследования островов, стран, областей или провинций, принадлежащих язычникам и неверным». Они также получали право «покорять, занимать и захватывать все поселения и города, замки и острова, ими открытые, которые они смогут покорить, занять и захватить» [8, с. 313–315].

Впрочем, о каких-либо контактах Кабота с индейцами нам неизвестно (имеются лишь косвенные свидетельства, причем все они относятся к плаванию 1498 г.). Зато участники португальских экспедиций братьев Корте Реалов, посещавших в 1500–1502 гг. берега Гренландии, Лабрадора и, возможно, Баффиновой земли, не только неоднократно видели аборигенов, но и захватили однажды несколько десятков человек, рассчитывая продать их в рабство. По свидетельству современников, видевших этих несчастных в Португалии, они внешне «напоминали цыган по цвету кожи, росту, и внешнему виду» и были «кроткими и застенчивыми, но хорошо сложенными» [6, с. 166].

В дальнейшем европейские мореплаватели неоднократно привозили с собой индейцев и эскимосов (инуитов), либо применяя силу, либо завлекая их на корабли хитростью. Чаще всего это делалось для того, чтобы просто подтвердить сам факт открытия новых земель и заслужить расположение правителей, иногда – с целью обучения их европейским языком для использования в дальнейшем в качестве перевод-

чиков и/или информаторов. Так, Мартин Фробишер несколько раз пытался привозить эскимосов из своих экспедиций к Баффиновой земле, состоявшихся в 1576–1578 гг. Один из них был даже доставлен ко двору королевы Елизаветы. Впрочем, большинство из них не выдерживало трансатлантического путешествия и непривычных условий и погибло либо в дороге, либо вскоре после прибытия [17, с. 223]. Несколько лет спустя фурор в Лондоне произвели два индейца из Вирджинии, прибывшие вместе с экспедицией Филиппа Амадаса и Артура Барлоу (1584). Они вошли в историю под именами Мантео и Уанкис. Любопытно, что в 1586 г. им обоим удалось вернуться в свои родные места. Причем после этого Мантео, который лучше освоил английский язык и был более расположен к общению с англичанами, совершил еще одно путешествие в Англию.

В 1534 г. первооткрыватель Канады Жак Картье привез во Францию из своей первой экспедиции двух молодых индейцев – Домагайя и Теньоаньи. Они были сыновьями Донаконны – вождя племени (скорее всего, ирокезоязычного), обитавшего в нижнем течении реки Св. Лаврентия. Через год в 1535 г. Картье снова посетил эти места и вернул Домагайя и Теньоаньи их сородичам. Именно благодаря им, французы, оставшиеся тогда в Канаде на зимовку, смогли справиться с цингой (Домагайя научил их готовить лечебный отвар из листьев и коры какого-то местного дерева). Однако в следующем 1536 г. Картье снова увез Домагайя и Теньоаньи во Францию вместе с их отцом Донаконной и еще несколькими индейцами (всего 10 человек), желая, чтобы они подтвердили информацию о таинственной стране Сагеней, якобы находящейся в глубине материка, «где очень много золота, рублинов и других богатств» и где «живут люди такие же белые <...> носящие одежду из шерстяной ткани» [5, с. 35]. Во Франции эти индейцы прожили несколько лет. С Донаконной общался известный космограф Андре Теве; старый вождь был также представлен королю Франциску I, которому он рассказал много невероятных историй о своей стране (о якобы живущих там людях с крыльями, о россыпях золота и т.п.). Обратного в Америку никто из этих индейцев не вернулся; к 1539 г. из десяти человек в живых осталась только одна девочка.

Целью первых двух экспедиций Картье (1534 и 1535–1536 гг.) было открытие новых земель, богатых драгоценными металлами и камнями, а также поиск новых торговых путей на Восток. В его ин-

струкциях не говорилось о какой-либо определенной политике по отношению к аборигенам. Однако, когда осенью 1540 г. Франциск I приказал Картье отправиться в Канаду в третий раз, в его инструкциях уже говорилось, что одной из целей его пребывания там является «обращение индейцев», которые представляют собой «людей без знания Бога» [11, с. 166]. Это было связано с тем, что король решил основать в Канаде колонию. В 1541 г. один из его фаворитов съёр де Роберваль был назначен ее наместником и губернатором. Ему было официально поручено «...отправиться в эти чужие страны, высадиться на берег и привести туземцев под нашу руку, как путем дружбы или любезного обхождения, если это возможно сделать, так и с помощью оружия, сильной рукой и всякими другим военными действиями». Робервалю поручалось «заселять названные земли и страны и строить там города и крепости, храмы и церкви, дабы привить там нашу Святую Католическую веру и Католическое учение, создать и установить закон и мир <...>, чтобы они [туземцы] могли жить разумно и цивилизованно». Главной целью всего предприятия объявлялось «прославление Господа» [11, с. 166].

Третье плавание Картье (1541–1542) и последовавшая за ним экспедиция Роберваля (1542–1543) закончились безрезультатно. Основать колонию в Канаде французам тогда не удалось. Однако с этого момента «спасение душ язычников» и «распространение истинной веры» (соответственно католицизма либо протестантизма), а также приобщение аборигенов к «цивилизации» стали фигурировать в качестве основной декларируемой цели прихода европейцев в Северную Америку.

Во второй половине XVI в. французы не проявляли большого интереса к заморским предприятиям (прежде всего из-за того, что их страна была охвачена внутренними смутами и переживала трудные времена). Зато в Англии, где началась знаменитая Елизаветинская эпоха, существенно возрос интерес к колониальной экспансии вообще и в Северной Америке в особенности. Соответственно возрос интерес и к «туземной теме». В частности она затрагивалась авторами многочисленных пропагандистских сочинений, появившихся в это время. Показательно, что в первую очередь речь об аборигенах шла в тех из них, которые были посвящены Новому Свету – иными словами, индейцы тогда интересовали англичан гораздо больше, чем коренные жители Африки и Азии [13, с. 177–178]. Это было связано с тем, что Америка

рассматривалась именно как объект колонизации, место, где англичане предполагали поселиться (в местах не занятых испанцами и португальцами, но давно занятых индейцами), в связи с чем перед ними вставали вопросы морального оправдания и правового обоснования их действий, тогда как на других континентах планировалось лишь создание торговых факторий. В этой ситуации главным аргументом англичан становилась христианизация и распространение протестантизма (вкуче с противодействием католицизму). Об этом говорилось во многих из вышеупомянутых пропагандистских сочинений, об этом же говорилось в первых колониальных хартиях и патентах.

Так, Ричард Хэклуйт, один из наиболее известных в то время специалистов по колониальным вопросам, неоднократно обращался в своих работах к индейской тематике. Еще в своих первых сочинениях он указывал своим соотечественникам на то, что враждебность туземного населения может серьезно помешать созданию колоний. Чтобы избежать этого Хэклуйт рекомендовал, прежде всего, устанавливать с аборигенами торговые контакты. В дальнейшем он пришел к выводу о возможности заключения военных союзов с некоторыми племенами, обитающими в зоне колонизации, что, с одной стороны, позволило бы обезопасить поселенцев, а с другой – способствовало бы приведению аборигенов «к покорности и цивилизации». Говоря о целях английского присутствия в Новом Свете, Хэклуйт, прежде всего, называл распространение христианства среди местного населения, налаживание прибыльной торговли и расширение владений короны [10]. В другом месте он говорил о «распространении света Евангелия», прославлении Господа т.д. Хэклуйт также сетовал на то, что его соотечественники еще не обратили в христианство (то есть в протестантизм) ни одного индейца, в отличие от испанцев и португальцев, активно занимавшихся распространением католицизма в своих владениях.

Однако здесь возникало два взаимосвязанных вопроса: первый – об уровне развития индейских сообществ и второй – о методах распространения среди них христианства. Здесь мнения английских авторов расходились. Одни подчеркивали мирный и дружелюбный характер индейцев и их «склонность» к принятию христианства. Отсюда делался вывод о возможности мирной проповеди, без применения силы. Естественно, главной целью при этом было создание привлекательного образа Нового Света для потенциальных колонистов. Другие

авторы наоборот делали упор на «варварстве» и «дикости» аборигенов. С одной стороны, это привлекало читающую публику, а с другой – оправдывало применение силы по отношению к индейцам, которых следовало сначала подчинить и усмирить и только после этого начать проповедовать им Слово Божье и приводить их к цивилизации. Тот же Хэклайт писал о том, что вести себя с индейцами мягко – «было бы лучшей политикой», однако если это не принесет желаемого результата, то следует использовать силу, чтобы «приготовить их для рук наших проповедников» [13, с. 181].

Другой пропагандист колониальной экспансии Джордж Пэкхем также заявлял о том, что предпочтительнее поддерживать мир с индейцами, однако «если они окажутся строптивыми», англичане, по его мнению, имеют право распространять среди них христианство силой. По его мнению, все отношения с аборигенами были базироваться на четырех универсальных принципах: свободного моря; неприкосновенности послов; запрета выдворять иностранцев, если они пришли «с дружественными целями»; права обращать в рабство военнопленных. Показательно, что Пэкхем одобрял испанские методы колонизации Нового Света и советовал своим соотечественникам изучать испанский опыт для понимания природы индейцев [12].

В целом большинство английских авторов второй половины XVI – начала XVII в., писавших о коренных жителях Североамериканского континента оценивало их скорее отрицательно. Индейцы и эскимосы изображались грубыми, невежественными, жестокими, кровожадными, лживыми, лицемерными и т.п. К числу немногих исключений относится брошюра известного ученого Томаса Хэрриота, участника экспедиции в Вирджинию 1585–1586 гг., который дал одно из первых описаний местных индейцев и их языка, выдержанное в объективно-нейтральном ключе [7].

О христианизации аборигенов как о главной или, по крайней мере, одной из основных задач колонизации, говорилось во многих правоустанавливающих документах первых английских колоний. Так, в первой хартии Вирджинии (1606) говорилось о задачах «распространения христианской религии тем людям, которые еще живут во тьме и пагубном неведении истинного знания и прославления Бога» и «приведения неверных и диких [людей], живущих в тех краях к человеческой цивилизации и организованному и мирному правлению» [15]. Во

второй хартии Вирджинии объявлялось: «...главный результат, который только можно желать или ожидать от этого предприятия [создания колонии] – это обращение людей в этих краях к почитанию истинного Бога и Христианской религии...» [16]. В Патенте Совета Новой Англии (1620) говорилось о том, что его цель должна состоять в «продвижении и расширении Христианской религии во славу Всемогущего Бога» [14].

От англичан не отставали французы. В патенте, выданном 8 ноября 1603 г. съёру де Мону, одному из основателей Новой Франции, говорилось, что в пожалованных ему землях он должен привести к повиновению и «познанию Бога и свету христианского закона и религии» народы, которые там обитают [9, с. 452–459]. В то же время следует отметить, что немногие французские авторы (прежде всего Марк Лескарбо), писавшие о путешествиях и открытиях, в целом занимали существенно более мягкую и благожелательную позицию по отношению к индейцам [4].

Таким образом, уже на начальном этапе европейской экспансии в Северной Америке, когда там еще не было основано постоянных поселений, у англичан и французов наметились определенные подходы по отношению к коренным жителям тех земель, где они еще только собирались основать свои колонии. Общим моментом было провозглашение главной целью колонизации распространения христианства и обращение аборигенов-язычников. При этом уже тогда проявились различия в отношении англичан и французов к индейцам. Первые воспринимали их преимущественно в негативном ключе, вторые – более позитивно. Данная тенденция сохранится в последующие 150 лет, когда Англия и Франция будут главными игроками на Североамериканском континенте (к северу от Рио-Гранде). Разница в подходах представителей двух колониальных держав к коренному населению осваиваемых территорий часто объясняется следующим образом. Англичане создавали переселенческие и плантационные колонии и были заинтересованы, прежде всего, в том, чтобы «освободить» занимаемую ими территорию от индейцев, которые становились ненужной помехой; тогда как французы были заинтересованы, главным образом в добыче пушнины и развитии миссионерской деятельности и поэтому нуждались в индейцах, которые были важным элементом в их колониальных схемах [3, с. 281–282]. Все это, безусловно, имело

место, но это не объясняет отмеченных нами различий, которые проявились тогда, когда англичане и французы еще не создали в Северной Америке ни одного постоянного поселения. Возможно, здесь сыграли свою роль какие-либо иные факторы, в частности наличие или отсутствие комплиментарности на уровне этносов.

### **Библиографический список**

1. Акимов, Ю.Г. Очерки ранней истории Канады [Текст] / Ю.Г. Акимов. – СПб.: Изд-во ВИРД, 1999. – 322 с.
2. Акимов, Ю.Г. Португальские мореплаватели в Северной Атлантике в конце XV в.: факты и гипотезы [Текст] / Ю.Г. Акимов // Латинская Америка. – 2011. – № 11. – С. 74–83.
3. Акимов, Ю.Г. Северная Америка и Сибирь в конце XVI – середине XVIII в.: очерк сравнительной истории колонизаций [Текст] / Ю.Г. Акимов. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2010. – 372 с.
4. Акимов, Ю.Г. У истоков франко-канадской литературы (первые литературные произведения Новой Франции, XVI – начало XVIII в.) [Текст] / Ю.Г. Акимов // Канадский ежегодник. – Вып. 10. – М.: ИВИ РАН, 2006. – С. 191–218.
5. Картье, Ж. Краткий рассказ о плавании, совершенном к островам Канады, Хошелаге, Сагенею и другим, с описанием нравов, языка и обычаев их жителей [Текст] / Ж. Картье; перевод, введение и комментарии Д.В. Воробьева. – М.: Фонд поддержки этнологических исследований, 1999. – 46 с.
6. Forbes, J.D. The American Discovery of Europe [Текст] / J.D. Forbes. – Urbana–Chicago–Springfield: University of Illinois Press, 2007. – 250 p.
7. Harriot, Th. A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia [Текст] / Th. Harriot. – London, 1588. – 48 p.
8. HARRISSE, H. Jean et Sébastien Cabot [Текст] / H. HARRISSE. – Paris, 1882. – 400 p.
9. Lescarbot, M. Histoire de la Nouvelle France [Текст] / M. Lescarbot. – Paris, 1609. – 888 p.
10. McDowell, S. The American Dream: Jamestown and the Planting of the American Christian Republic [Текст] / S. McDowell. – Providence Foundation, 2007. – 140 p.
11. Parkman, F. France and England in North America: 2 vols. [Текст] / F. Parkman. – Vol. 1. – NY.: The Library of America, 1982. – 1508 p.
12. Peckham, G. A True Report of the Late Discoveries and Possession, Taken in the Right of the Crown of England, of the Newfound Lands: by that Valiant and Worthy Gentleman, Sir Humphrey Gilbert Knight, 1583 [Текст]. – 55 p.
13. Pennington, L.E. The Amerindian in English Promotional Literature, 1575–1625 [Текст] / L.E. Pennington // The Westward enterprise : English activities in Ireland, the Atlantic, and America, 1480–1650 / ed. by K.R. Andrews, N.P. Canny, and P.E.H. Hair. – Liverpool: Liverpool University Press, 1978. – 326 p.

14. The Charter of New England: 1620 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/mass01.asp](http://avalon.law.yale.edu/17th_century/mass01.asp)
15. The First Charter of Virginia; April 10, 1606 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/va01.asp](http://avalon.law.yale.edu/17th_century/va01.asp)
16. The Second Charter of Virginia; May 23, 1609 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/va02.asp](http://avalon.law.yale.edu/17th_century/va02.asp)
17. Thrush, C. Indigenous London: Native Travelers at the Heart of Empire [Текст] / C. Thrush. – New Haven–London: Yale University Press, 2016. – 352 p.

**А.В. Горчакова**

г. Челябинск

**«ИЗНАНКА ПРОСВЕЩЕНИЯ»:**

**МАРКИЗ ДЕ САД КАК ЗАКОННЫЙ НАСЛЕДНИК ЭПОХИ РАЗУМА**

«Религия, понимание природы, общество, государственный строй – все это было подвергнуто самой беспощадной критике; все должно было предстать перед судом разума и либо оправдать все существующее, либо отказаться от него... Все прежние формы общества и государства, все традиционные представления были признаны неразумными и отброшены как старый хлам» [7, с. 16–17]. Так характеризуют теоретики материалистического понимания исторического процесса К. Маркс и Ф. Энгельс эпоху Просвещения. «Вихрь Ренессанса взбаламутил установившиеся взгляды» [10, с. 21], вступил в открытую конфронтацию с традиционным мировоззрением. Этот характер концентрированного критицизма составляет, безусловно, исходную социокультурную характеристику Просвещения. Это время породило и специальную идеологическую форму социального критицизма – взгляд со стороны обладающего просвещенным умом на первобытную, отброшенную от современных тенденций реальность. За основу был взят разум, наделенный свойствами абсолютной истины. Именно индивидуальный разум противопоставляется коллективному заблуждению, ярчайшим примером которого является, с их точки зрения, религия. В самом деле, когда просветители пишут о вреде религии, церкви, религиозных заблуждениях, они почти всегда имеют в виду не столько саму религию, сколько ее «власть над умами»: «Разум принципиально требует свободы, атеизм же в определенные конкретно-исторические эпохи – это апофеоз ду-

ховной свободы: на разум, лишенный произвола и зависимый от природы, возлагается ответственность за свои собственные решения» [11, с. 22]. Атеизм был неотъемлемой частью учений эпохи Просвещения: «Если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить... Просвещенный человек перестает быть суеверным» [3, с. 375]. Но даже те, кто отвергал атеизм как «самое большое заблуждение разума» [1, с. 319], как Вольтер, видел в Боге механического регулятора земных процессов, приходя к выводу, что «если бы бога не было, его надо было бы выдумать!»

Возвращение к природе стало сосредоточием идеологии Просвещения и одновременно вызовом «старому порядку». Разум не отделим от природы, восхваляемой практически всеми просветителями как источник чувственных данных, питающих сознание. «Слушайте природы, – призывает Гольбах, – она никогда не противоречит себе; трудитесь для своего счастья, откажитесь от религии, уважайте других людей» [3, с. 675–676]. Религиозный абсолют заменяется абсолютom природным, естественные законы которого вполне способны стать основой нового кодекса справедливости. Согласно Гольбаху, например, человеческие законы справедливы лишь тогда, когда они соответствуют природным законам, только законы природы «неизменны, всеобщы, неотменимы, только они предназначены везде и всегда определять судьбу человеческого рода» [3, с. 679].

В основе всех политических учений и программ Просвещения лежат представления о человеке как о природном существе, обладающем неотчуждаемыми «естественными правами». Естественными правами каждой личности были объявлены право на жизнь, свободу и собственность – лозунги будущей Великой французской революции. Идеалом человека становится «сын природы», «наделенный здоровыми природными потребностями и здоровым человеческим смыслом, чувством уважения к себе и к другим людям, стремлением к собственной выгоде, тесно связанной с выгодой всех других членов общества» [11, с. 162]. Индивид, наделенный определенным кругом личных интересов и потребностей, объединяется в социальные общности. Отказываясь от некоторой части своих, по природе неограниченных прав, человек действует в конечном счете ради своих собственных интересов. Социальная сущность индивида скрывается здесь за теориями общественного договора, в который, по мысли просветителей, люди

вступают, якобы повинуюсь требованиям своей (индивидуально-эгоистической) природы. Достичь гармонии личных и общественных интересов можно посредством воспитания, когда природные, эгоистические порывы будут усмирены рациональными методами, соотнесены с требованиями других людей. Просветители рассуждали механистически, полагая, что воспитание дикого эгоизма возведет его в степень эгоизма разумного. «Мыслители явно злоупотребляли столь часто проводившимся различием между физическим человеком и человеком духовным, – пишет Гольбах. – Человек есть чисто физическое существо; духовный человек – это то же самое физическое существо, только рассматриваемое под известным углом зрения, то есть по отношению к некоторым способам действий, обусловленным особенностями его организации. Но разве эта организация не есть дело рук самой природы?» – «Все, что мы делаем или мыслим, все, чем мы являемся и чем мы будем, всегда лишь следствие того, чем нас сделала всеобъемлющая природа» [3, с. 60]. Таким образом, природа наградила каждого человека «естественными», а значит «разумными» свойствами, и процесс воспитания нужно выстраивать соразмерно другим, то есть в ориентации на всеобщее самоограничение.

По мысли просветителей, еще в XVIII веке социальным лифтом от состояния дикости до состояния цивилизации служило воспитание. «Воспитание – это искусство, состоящее в том, чтобы заставить людей усвоить в юном возрасте, то есть когда их органы очень гибки, привычки и взгляды, образ жизни, принятые в том обществе, в котором они будут жить... Люди, занятые нашим воспитанием, обучают нас применению этих опытов или развивают в нас разум» [3, с. 170], – пишет Гольбах. Только природой измеряется необходимость поступков человека, в том числе и основанных на взаимном уважении субъектов общественных отношений, сплотившихся ради гарантии совместного и индивидуального счастья.

Понимая природу человека механистически, теоретики Просвещения, и прежде всего Гольбах, вывели законы жизни: «Первый из них – это общий принцип эгоизма в человеческой жизни. В соответствии с законом инерции каждое существо стремится сохранить свое существование, причем это эгоистическое стремление повсеместно и совершенно естественно. Второй закон обрисовывает способы реализации первого: в соответствии с принципами гравитации, а также дей-

ствия и противодействия люди «притягиваются» к тому, что для них полезно, и «отталкиваются» от того, что им вредно. Если развить это положение дальше, то оказывается полезным приносить пользу окружающим людям, чем оправдывается и на что опирается разумный эгоизм» [8, с. 250]. Усмиренный разумом природный эгоизм индивида должен был вступать в социальные отношения на взаимовыгодных основаниях, что и являлось новой, правильной основой морали. Считая, что «...себялюбие есть единственное основание, на котором можно построить фундамент полезной морали» [2, с. 132], Гельвеций, например, строит свою этику, как Локк и Гольбах, утилитаристски, выводя из эгоистического стремления к удовольствию все побуждения и моральные качества людей.

Век Разума внес значительный вклад в развитие общественной мысли: естественнонаучные открытия, строгий рационализм, либеральные лозунги, двинувшие с места всю новоевропейскую цивилизацию, материалистическое понимание действительности, чему отдавали должное впоследствии теоретики марксизма, и наконец-таки прочное обоснование лучшими умами деистических и атеистических воззрений. «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершенноголетия, в котором он находится по собственной вине. – рассуждает Кант. – Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу» [4, с. 29]. Свобода понималась не столько в социально-политическом ключе, сколько морально-религиозном: революция разума, ниспосланного благодетельной природой, против многовековых заблуждений «несовершеннолетия». Утверждение Декартом суверенитета мыслящего субъекта, принимающего или отвергающего что бы то ни было единственно на основании своего собственного усмотрения, было прямым следствием утверждения суверенитета верующего субъекта Лютером.

XVIII век создавал новое мировоззрение, новый тип личности. Примером такой личности является французский аристократ, политик, писатель Донасьен Альфонс Франсуа де Сад, который аккумулировал идеи просветителей и представил их в легкодоступной форме романов и пьес. Сад испытал на себе несомненное влияние интеллектуального антуража эпохи; в его эссе «Мысль о романах» мы находим восторженные отзывы о Вольтере, Руссо, Ричардсоне, Филдинге, аббате Прево, хотя, конечно, никого из них не заподозрить в близости идеям са-

мого Сада. Среди писателей прошлого Сад особенно выделяет Сервантеса с его «бессмертным трудом, известным по всей земле, переведенным на все языки, который должен считаться первым среди всех романов». В качестве автора, принадлежавшего эпохе Просвещения, Сад в своих романах конструирует реальность фривольного европейского общества. «Просвещенный» человек стремится окончательно разрушить религиозные мифы, обращаясь к разуму как к единственному критерию познания человека и общества. Формулировка «естественное право» превратилась в клише наряду с понятием «свободы», «равенства», «гражданского общества»: «Поскольку люди, как уже отмечалось, естественно свободные, равные и независимые, то никто не может быть выведен из этого состояния и покорен политической власти другого без своего личного согласия». Сад в рамках новой либеральной философии был человеком своего времени. Г. Аполлинер, «открывший» Сада, высказался о нем как о «самом свободном из когда-либо существовавших умов».

XVIII век как век Просвещения, породивший маркиза де Сада, не был готов признать в нем достойного просветителя: его считали непристойным писателем, автором гнусных порнографических романов, названных «эталоном безобразия». Однако стоит иметь в виду, что де Сад представлял идеальное общество для сходно мыслящих, просвещенных умов Франции: подобно Вольтеру он мечтал об установлении республики, в которой каждый человек будет подвластен исключительно законам природы. Принцип «естественного человека» у де Сада аналогичен рассуждениям Вольтера: «Природа говорит людям: «Я породила вас всех слабыми и невежественными для того, чтобы некоторое весьма короткое время вы прозябали на земле и удобряли ее своими трупами. Так как вы слабы – помогайте друг другу; так как вы невежественны – просвещайтесь и будьте терпимы друг к другу. Если бы у вас всех было одинаковое мнение, чего, конечно, никогда не случится, и если бы лишь один человек имел противоположное мнение, то вы должны были бы его простить, ибо это я заставляю его думать таким образом. Я дала вам руки для того, чтобы обрабатывать землю, и маленький проблеск разума для того, чтобы управлять вами; я вложила в ваши сердца зародыш сострадания для того, чтобы вы помогали друг другу переносить жизнь. Не заглушайте этот зародыш, не портите его; знайте, что он божественный, и не подменяйте голос природы презрен-

ной яростью схоластики» [9, с. 165]. Идея отрицания Бога и пренебрежение всеми религиозными установлениями освобождает место упомянутому ранее «рациональному эгоизму», который способен мотивировать отдельную личность не противопоставлять свои личные интересы общественным: «Невозможно, – считал Вольтер, – чтобы общество могло образоваться и существовать без любви человека к самому себе, подобно тому, как невозможно производить детей без вождения и думать о пропитании без аппетита. Любовь к нам самим – это основа любви к другим; мы полезны человеческому роду через наши взаимные потребности, – это основание всякого общения, это вечная связь людей. Без любви человека к себе не было бы изобретено ни одного ремесла и не образовалось бы общество даже из десяти человек. Любовь к себе, которую каждое животное получило от природы, учит нас уважать любовь, которую испытывают к себе другие» [6, с. 108]. Садовский-эгоист более рационально рассматривает расправу с теоцентризмом – это суверенная личность, повинующаяся воле естества: «Истинный атеист не привязывается ни к какому предмету, он следует своим побуждениям, вечному движению природы, творения которой в его глазах лишь пена» [5, с. 46]. Отсюда явно следует афоризм де Сада: «Нас возбуждает не объект похоти, а сама идея зла».

Настойчивая борьба Вольтера против «презренной ярости схоластики» низвергает церковь и все сопутствующие религиозные догматы, возводя на ее место новое божество – природу. В тексте де Сада, который стал причиной и предметом исследования, природа аналогично является первопричиной всего сущего. «Что же такое бог? Это абстракция, слово, придуманное для обозначения скрытой силы природы... По правде говоря, поклоняться богу – значит поклоняться вымыслу, созданному человеческим воображением, или попросту поклоняться тому, чего нет» [3, с. 576] – так суверенный человек, наделенный от природы волей и разумом, окончательно избавляется от цепей суеверия, компенсируя упраздненный абсолюте в лице Бога абстрактной «природой», сущность которой также не поддается рациональному объяснению. Просветители персонифицируют природу, наделяют ее креативным сознанием, высшим разумом, активной волей, вкладывая в ее уста собственные рассуждения об устройстве мироздания. Человеческий разум – волеизъявление природы, следовательно, все рациональное, подвергнутое критике разума – естествен-

ное. Социальные регуляции, согласно представлениям Вольтера, осуществляются благодаря мыслительным операциям, в результате которых индивид осознает рамки своей свободы. Амплитуда свободы «от» (морали, религии) и свободы «для» приобретает размах в текстах де Сада: способность человека самостоятельно определять жизненные траектории без высшего ориентира, основанного на иррациональном свойстве человеческого сознания – вере, не обязывает учитывать интересы других субъектов, возводя их тем самым в ранг объектов эгоцентристского интереса отдельной личности. Тело человека совмещает в себе механицизм и природность: «Эти тела-машины отвергают и игнорируют любой человеческий закон, отстаивая животную реальность и требуя невинности, жестокости и безответственности чистой природы» [11, с. 13]. Иными словами, герои произведений маркиза де Сада наиболее честно и разумно используют атеистический принцип, принятый за аксиому: делать то, что нравится, и получать от этого наслаждение, не взирая на чужие интересы.

Эпоха Просвещения на штыках французских солдат преподнесла миру идею всеобъемлющей власти «царства разума». Историческое прошлое рассматривалось как эра величайших заблуждений, как следствие обмана народа священнослужителями. Создание нового типа человека поручалось просвещенным лицам, которые посредством воспитания будут прививать вкус к рациональным суждениям. Подобная упрощенная, механистическая схема стала основой последующих концепций, в том числе материалистического понимания истории К. Марксом и его последователями. В.И. Ленин писал: «Бойкая, живая, талантливая, остроумно и открыто нападающая на господствующую поповщину публицистика старых атеистов XVIII века сплошь и рядом окажется в тысячу раз более подходящей для того, чтобы пробудить людей от религиозного сна, чем скудные, сухие, не иллюстрированные почти никакими умело подобранными фактами, пересказы марксизма, которые преобладают в нашей литературе...» [9, с. 5]. Именно среда просвещенческих идей оформила эпатажного и революционно настроенного в плане морали и нравов представителя своего времени как маркиз де Сад, вооружила его основными постулатами, руководствуясь которыми, он оформил в своих литературных трудах пространство грядущей реальности: «Сад не нападал на филосо-

фов Просвещения... он только еще дальше продлил луч Просвещения, оказавшись его самой крайней точкой» [11, с. 11].

### **Библиографический список**

1. Вольтер, Ж. Бог и люди: статьи, памфлеты, письма [Текст]. В двух томах / Ж. Вольтер. – М.: Академия наук СССР, 1961 – Т. 1. – М., 1961. – 441 с.
2. Гельвеций, К.А. Об уме [Текст] / К.А. Гельвеций. – М.: Социздат, 1938. – 401 с.
3. Гольбах, П.А. Избранные произведения [Текст] / П.А. Гольбах. – М.: Социздат, 1963. – Т. 1. – 715 с.
4. Кант, И. Собрание сочинений [Текст]: в 8 т. / И. Кант. – М.: Чоро, 1994. Т. 8. – 519 с.
5. Клоссовски, П. Сад и Революция [Текст] / П. Клоссовски // Маркиз де Сад и XX век. – М.: Культура, 1992. – С. 25–46.
6. Кузнецов, В.Н. Франсуа Мари Вольтер [Текст] / В.Н. Кузнецов. – М.: Мысль, 1978. – 223 с.
7. Маркс, К. Энгельс Ф. Собрание сочинений [Текст] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М.: Директ-Медиа, 2014. – Том 19. – 697 с.
8. Нарский, И.С. Западноевропейская философия XVIII века [Текст] / И.С. Нарский. – М.: Высшая школа, 1973. – 304 с.
9. Французские просветители XVIII века о религии [Текст] / под ред. Л. Кузьмина. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – 788 с.
10. Французское Просвещение и революция [Текст] / сост. М.А. Кисель, Э.Ю. Соловьев, Т.И. Ойзерман и др. – М.: Наука, 1989. – 272 с.
11. Энафф, М. Маркиз де Сад: изобретение тела либертена [Текст] / М. Энафф. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2005. – 448 с.

**В.В. Гурский**  
г. Челябинск

### ***УЧЕНИЕ И.А. ИЛЬИНА О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ***

Иван Александрович Ильин (1883–1954) полагал, что философским основанием государства, правопорядка, общественности является нормальное правосознание. А для нормального правосознания характерна способность действовать свободно, сообразуясь с естественным и позитивным правом. Но здесь мыслитель встал перед противоречием: с одной стороны, правопорядок, защита государственного интереса требуют применения силы, а с другой – нормальное право-

сознание основано не только на позитивном праве, но и на Божественном, нравственном законе. Это поставило перед И.А. Ильиным вопрос об уместности, законности и границах применения силы, который, несомненно, является неотъемлемой и важной частью государственного учения.

Впервые И.А. Ильин задумался над этой проблемой во время Первой Мировой войны, результатом этих размышлений стала статья «Основное нравственное противоречие войны» (1915). Признав как факт, что содержанием войны является убийство человека и, что оно как таковое не может иметь нравственного оправдания, что никакие справедливые цели войны, никакие представления о правомочности государства не могут устранить того, что жизнь человеческая есть прекрасный Божественный дар, и лишение ее противоречит любви и непоправимо по факту, И.А. Ильин также указывает на то, что нравственное поведение в этой ситуации будет означать предательство своего дела, оставление своего народа беззащитным и содействие насильникам, идущим его поработить и эксплуатировать. Возникает тяжелейшее нравственное противоречие. Но далее И.А. Ильин приходит к выводу, что разрешение этого противоречия на пути непротивления злу насилием Л.Н. Толстого бесперспективно: уход от противоречия не есть его снятие. Война есть ситуация, когда «совесть несомненно зовет нас на защиту слабого от сильного..; на самоотвержение и самоотдачу. Необходимость же убивать встает перед нами в порядке нашей эмпирической беспомощности и скопившихся тягостных итогов всей нашей прошлой, нравственно неверной жизни. Это средство не может быть одобрено совестью и должно быть принято нами как новая вина наша» [6]. ... То есть, в понимании И.А. Ильина война (или иное силовое противостояние) – это такое положение вещей, в рамках которого праведного, безусловно нравственного пути нет в распоряжении человека. И тогда наиболее приемлемым оказывается героическое стремление взять на себя последствия своей вины: «...участие в войне заставляет душу принять и пережить высшую нравственную трагедию: осуществить свой, может быть, единственный и лучший, духовный взлет в форме участия в организованном убиении людей» [6]. Или другими словами: «Есть положения, при которых такое (*от нравственного совершенства*) отступление обнаруживает глубину преданности этого сердца и зрелую силу его решения» [4]. Воин, идя

навстречу смерти, осмысливает себя как полноправного участника трагедии войны и переносит на себя ответственность с тех, кто непосредственно в противостоянии не участвует. Именно поэтому Церковь прилагает слова Евангелия: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15: 13).

Вышеизложенные взгляды И.А. Ильина не являются чем-то радикально новым. Свт. Филарет Московский полагал, что «государство старается силою внешнего закона поставить в порядок и охранить в порядке частную жизнь человека и общественную жизнь, и посему не всегда может следовать высоким правилам христианства, а имеет свои правила, не становясь чрез то недостойным христианства» [2, с. 26].

Личный опыт мыслителя, пережившего революцию 1917 года и Гражданскую войну, побудил его детально разработать учение о сопротивлении злу силой. Результатом стала вышеназванная работа 1925 года. И.А. Ильин начинает с критики учения Л.Н. Толстого о непротавлении злу насилем, что видно из полемического характера заглавия. Разоблачая толстовство, Ильин сделал вывод о том, что «мера судебской компетентности определяется мерою творящегося самоочищения; злодей не судья злодею, и погрязающему в страстных слабостях не дано побивать камнями слабого и страстного грешника (Ин. 8: 3–11), но “вынь прежде бревно из твоего глаза” (Мф. 7: 5; Лк. 6: 42) и тогда увидишь.., необходим ли меч и где именно; и, если он необходим, то найдешь в себе силу поднять его против злодея и пресечь его злодеяния» [4]. Подобная теория была встречена эмиграцией с осторожностью: «Если учесть, что белогвардейцы чтили православную веру, то легко представить, какие духовно-душевные муки испытывали многие из них, приняв учение Л.Н. Толстого и одновременно подняв меч борьбы» [7, с. 504]. Учение, открыто провозгласившее возможность, право и даже необходимость применения внешней, в том числе вооруженной, силы, в России после Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского было непривычно, казалось политизированным.

Квинтэссенцией подобных настроений стала небольшая работа Н.А. Бердяева «Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлению злу силою». Толстовство тоже критикуется Бердяевым. Он полагает, что Толстой и Ильин – одинаковые моралисты. Прежде всего, Бердяев считает, что никто не имеет права говорить от имени добра, определять его потребности. «Напрасно И. Ильин ду-

мает, что он достиг той духовности, отрешенности и очищенности от страстей, которые дают право говорить от лица абсолютного добра. Добро И. Ильина очень относительное, отяжелевшее, искаженное страстями нашей эпохи, приспособленное для целей военно-походных» [1]. По мнению Бердяева, И.А. Ильин не выдержал духовного испытания революцией. Но самым серьезным обвинением Бердяева в адрес Ильина является обвинение в отходе от Православия: «Православие И. Ильина шито белыми нитками, и легко может быть обнаружен за этим внешним православием выученик немецкого идеализма, фихтеанец и гегелианец крайнего правого крыла» [1]. Или же: «Ильин же, не отрицая, конечно, в принципе борьбы с собственными грехами, все же, прежде всего и более всего предлагает нам заняться непримиримой и кровавой борьбой с чужими грехами» [1]. Вероятно, Бердяев не воспринял идею Ильина о том, что «владеть силою и мечом может лишь тот, кто владеет собой» [4]. Для И.А. Ильина применение силы – не самоцель, не нравственная ценность и не нравственная обязанность, а лишь печальное следствие падшего состояния мира, обстоятельство трагическое. Причина разногласий двух философов в их различном понимании свободы, о котором мы уже писали выше. Бердяев признает существование некоей «несотворенной свободы», над которой якобы нет власти у Бога [8; с. 302]. И.А. Ильин же, исходя из православного учения о свободной воле как даре Бога, ориентирует человека на активное направление богоданной свободы в сторону добра.

К тому же необходимо помнить, что к моменту написания «О сопротивлении...» И.А. Ильиным были уже созданы его понимание естественного права и учение о «воле к праву». Нормальное правосознание, разумеется, действует во все своей полноте и в вопросе применения силы. И обладание нормальным правосознанием или же, простыми словами, голосом совести есть главный критерий права правителя и воина применить силу. Если же нормальное правосознание искажено, то И.А. Ильин вполне в духе учения прп. Иосифа Волоцкого о власти заключает, что «правитель или воин с заглушенной или извращенною совестью не нужны никому – ни делу, ни людям, ни Богу; это уже не правитель, а тиранствующий злодей; это не воин, а мародер и разбойник» [4]. Кроме того, И.А. Ильин обратил внимание на социальную безответственность своих оппонентов, которые, сами не

обладая никакими средствами к устранению социальных вызовов, отвергают и средства, наличествующие у других: «Ибо в критический и роковой момент, когда борьба за Церковь и Родину потребует войны или казни, скрытое отвержение государства, потихоньку насаждавшееся в душах и оставлявшее свой яд в колодцах христианского правосознания, непременно выйдет из своего молчаливого подполья и наложит запрет на «насилие» [5].

Что касается полемики вокруг книги И.А. Ильина, то на сторону философа встали митрополиты Антоний (Храповицкий) и Анастасий (Грибановский), против него выступили помимо Н.А. Бердяева, З.Н. Гиппиус и Ю.И. Айхенвальд.

Таким образом, мы можем сделать вывод, что учение о сопротивлении злу силою есть приложение учения о правосознании к одной из сторон социальной реальности, причем такой, которая наполнена трагизмом, открытой постановкой предельных вопросов, невозможностью сведения к спекулятивному философствованию и, если на то пошло, причастностью к действию неприкрытого зла в мире.

В ситуации, когда общество сталкивается с угрозой со стороны внешнего врага, экстремистских и террористических групп оно с большой готовностью применяет силу, и действительно имеет на это право. Но существует следующая социально-философская проблема: с каждым новым вызовом социально-психологическая готовность государства и общества действовать жестко становится все выше и выше и с определенного момента может перейти предел, обозначенный И.А. Ильиным: осознание неизбежности насилия и моральная ответственность за него. И не возникает ли необходимости все-таки обратиться к ненасильственным проектам? В истории такие примеры бывали: «Участник сакьяграхи (*предложенного М. Ганди способа ненасильственного протеста*) призван добиваться своих целей, не причиняя «противнику» физического или материального ущерба» [10, с. 26]. Но эти примеры неактуальны для по-настоящему кризисной ситуации, они связаны с предъявлением требований законным властям, а не с отражением масштабной угрозы обществу в целом. К тому же И.А. Ильин вообще не ставит вопрос о насилии и ненасилии. Он говорил о «понуждении» или «принуждении» [4]. Целью применения силы оказывается именно принуждение врагов к прекращению агрессии, экстремистов к отказу от подрывной деятельности и т. д.

Мысль И.А. Ильина была воспринята церковным сознанием и вошла в «Основы социальной концепции РПЦ»: «Нравственный христианский закон осуждает не борьбу со злом, не применение силы по отношению к его носителю и даже не лишение жизни в качестве последней меры, но злобу сердца человеческого, желание унижения и гибели кому бы то ни было» [9, с. 60].

Что это может означать в реальной социальной практике? В ходе наших исследований феномена религиозного экстремизма и основ борьбы с ним мы пришли к выводу, что «прежде чем обратиться к ним (*силовым методам*) обществу необходимо, во-первых, изжить в себе то, что породило экстремистский вызов, эта необходимость порождает потребность в идеологических, политических, экономических и иных несиловых методах противодействия экстремизму, а также в изживании внутренних противоречий; во-вторых, освоить технологии локализации экстремизма; и, в-третьих, самое главное, укрепиться в собственных основаниях» [3, с. 298]. То есть перед применением силы определенные политические, идеологические, правовые, организационные мероприятия должны придать государству уверенность, что оно отличается от тех, кто бросает ему вызов, что оно действует на твердой основе своего правосознания.

Итак, мы видим, что учение о сопротивлении злу силой И.А. Ильина, во-первых, не находится в противоречии с церковным пониманием данной проблемы, во-вторых, является органичной частью всей философии И.А. Ильина и, в-третьих, может применено в ходе прикладных исследований к социальной практике.

### **Библиографический список**

1. Бердяев, Н.А. Кошмар злого добра. О книге И. Ильина «О сопротивлению злу силою» [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа: [http://krotov.info/library/02\\_b/berdyayev/1926\\_312.htm](http://krotov.info/library/02_b/berdyayev/1926_312.htm).
2. Государственное учение Филарета, святителя Московского [Текст] / Репринтное издание: Московский университет, 1883. – СПб.: Общество ревнителей прославления Святых Царственных Мучеников, 1993.
3. Гурский, В.В. К вопросу о возможности преодоления религиозного экстремизма [Текст] / В.В. Гурский // Экстремизм как цивилизационный вызов: коллективная монография. – Новосибирск: ГОУ ВПО НГАСУ, 2012. – С. 295–303.
4. Ильин, И.А. О сопротивлении злу силою [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – Режим доступа: <http://ru.philosophy.kiev.ua/library/il/02>.

5. Ильин, И.А. О сопротивлении злу (Открытое письмо В.Х. Даватцу) [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – Режим доступа: [http://krotov.info/library/04\\_g/ipp/ius4.htm](http://krotov.info/library/04_g/ipp/ius4.htm).
6. Ильин, И.А. Основное нравственное противоречие войны [Электронный ресурс] / И.А. Ильин. – Режим доступа: <http://pobeda.ru/osnovnoe-nravstvennoe-protivorechie-voyni.html>.
7. История философии [Текст] / отв. ред. В.П. Кохановский, В.П. Яковлев. – Ростов н/Д: Феникс, 1999. – 240 с.
8. Лосский, Н.О. История русской философии [Текст] / Н.О. Лосский. – М.: Высшая школа, 1991. – 480 с.
9. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Текст]: приняты Юбилейным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2000 года. – М.: Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2001. – 174 с.
10. Степанянц, М.Т. Махатма Ганди – апостол ненасилия XX века [Текст] / М.Т. Степанянц // Насилие и ненасилие: философия, политика, этика: материалы международной интернет-конференции. – М.: Институт «Открытое общество» (Фонд Сороса), 2003. – С. 22–40.

**О.М. Давыдов**

г. Челябинск

### ***ЛИКИ НОВОГО ЛИБЕРАЛИЗМА: ХИККИ, ЛИБЕРТАРИАНСТВО, ПРЕКАРИАТ***

Слова «либерализм» и «интеллигенция» все больше выходят из научного дискурса и обрастают бытовыми смыслами.

«Либералов вообще» все чаще упоминают в негативной коннотации, обвиняя их в мировых бедах. Однако привести пример конкретного, знакомого либерала обычному человеку достаточно сложно. Обычно «либералом» называют того, кого хотя обругать, или того, кто связан с либерализацией российской экономики девяностых (А. Чубайс, покойный Е. Гайдар). Кстати, к экономике же относится и термин «неолиберализм», старательно избегаемый автором этой статьи.

Еще сложнее с социологическим употреблением термина «интеллигенция». Сегодня под этим словом чаще имеются ввиду представители интеллектуальных профессий (учитель, врач, работник культуры, инженер), по своему люмпенизированные, жестко зависящие от государства (бюджетники), встроенные в систему сложившихся еще в советское время квазитрадиционных отношений. Претендовать на

место «опасного класса», угрозы социальной стабильности они вряд ли способны.

С другой стороны, каждый пользователь интернета, социальных сетей, блоггер может претендовать на то, что занимается интеллектуальной деятельностью.

Более глубокая причина переосмысления понятия интеллигенции как прослойки, «информационного посредника» заключается в постепенном устаревании марксистской классовой парадигмы, в центре внимания которой находится производство материальных ценностей. Спрос и предложение взаимно порождаются, баланс на известном графике спрос–предложение определяется чисто ценовыми показателями, произведенный предмет непременно оказывается товаром и может быть реализован за деньги. Вопрос лишь в том, кто владеет средствами производства (буржуазия), и кто реально производит отчуждаемые от него материальные ценности (пролетариат). Где-то между ними есть место и для интеллигентской прослойки, так же определяемой своей вовлеченностью в процесс производства и реализации.

Современное общество – общество потребления, потому и социальную стратификацию в нем лучше проводить по стратегии потребительской, а не производственной. Оно характеризуется перепроизводством товара, часть из которого вообще не будет реализована, а следовательно, перестает обладать ценностью.

Потребительская стратегия определяется информацией – это утверждение тривиально. Однако является ли потребитель марионеткой, которой только лишь манипулирует с помощью рекламы «информационный посредник»? Вовсе нет. Консюмеризм – вовсе не конец социологии, напротив, общество потребления порождает свои, новые социологические реалии.

О трех таких реалиях мы хотим сегодня поговорить. Это хикки, либертарианство, прекариат.

Все три термина вошли в широкий научный оборот в 2010-х годах, однако сами слова появились гораздо раньше и имели более узкие значения. Например, «прекарий» изначально означало «подёнщик», человек не устанавливающий постоянных отношений со своим работодателем, свободный от этических обязанностей по отношению

к нему (верности, корпоративного кодекса), однако и сам взамен ничего не требующий, кроме положенной ежедневной платы.

Все три социальных реалии схожи тем, что, отрицая общественную «вертикаль», занимаются выстраиванием «горизонталей».

Начнем с «хикки» – казалось бы, абсолютно атомизированных одиночек в реальном мире. Термин произошел от японского слова «хикikomори» – так в стране Восходящего солнца обозначают людей, избравших крайнюю степень самоизоляции, например, не покидающие своей квартиры. В более широком смысле, это молодые «бездельники», не желающие искать работу по окончании школьного или высшего образования.

В западную и российскую культуру термин вошел с появлением художественного фильма «Токиотрясение»: о молодом хикки, которого только землетрясение заставило покинуть стены собственного дома, выйти на улицу и взять за руку живую девушку. Оказалось, что к этому времени правительство Японии бьет тревогу: в 2010-м году в этой стране насчитывалось порядка 700 тысяч хикikomори, и порядка 1,7 миллионов молодых людей, находящихся на грани превращения в хикки.

Психиатры склонны рассматривать это явление как крайнюю степень социофобии. Однако собственно аутистов с подтвержденным диагнозом среди хикки не так уж много – инвалидами занимаются медики, и это не требует от правительства принятия новых законов, рассмотрения вопроса о выплате социальных пособий для хикки.

Речь здесь идет не о психической, а социальной патологии. Столкнувшись в учебном заведении с явлениями власти, закона, дисциплины, авторитета, человек расценивает их как социальную травму. При этом от социализации он не отказывается, просто предпочитает ее виртуальную форму – сети Фейсбук, Вконтакте, Одноклассники, Твиттер, ЖЖ.

Тематические группы в социальных сетях позволяют человеку уделять максимум времени тому, что он видит главной ценностью в своей жизни: толкиенизму, аниме, коллекционированию, политическим движениям, религиям, в том числе нетрадиционным, сексу – можно не отвлекаться ни на что другое. Некоторые группы существуют десятилетиями, являясь ровесниками социальной сети. В них формируются внутренняя система ценностей, ритуалы, традиции, можно обнаружить и черты квазирелигиозности.

При этом власть и авторитет большинством членов группы все-ръем не оспариваются, ибо они получены «честно», за заслуги в той области, которая для группы суперценна; например, за лучшие результаты в игре DotA (стриммерша Карина).

Являются ли хикikomори членами потребительского общества? Безусловно, хотя они и отдают предпочтение не материальным, а «цифровым» (духовным или игровым, виртуальным) ценностям.

Многие из виртуальных предметов потребления и ценность имеют виртуальную, то есть не стоят ничего или практически ничего в земной валюте – евро, долларах, рублях. Например, книги, фильмы или музыкальные записи в пиратских библиотеках, которые можно скачивать бесконечно «в один клик», безо всякой надежды когда-нибудь их посмотреть или прочесть.

Другой разновидностью «виртуальной валюты» является «лайк» – нажатие кнопки с изображением сердечка или поднятого вверх пальца, повышающее рейтинг материала, размещенного пользователем, на единицу.

Всем очевидно несовершенство такой системы рейтингов. Во-первых «лайк» относится не к самой личности, а лишь к материалу, который он разместил (например, изображению котика). Очень часто пользователи «лайкают» «котиков», проходящих к ним в ленту, не задумываясь, чьи счетчики они повышают. Во-вторых, все зависит от числа подписчиков. Очевидно, что компания «Coca-Cola», создавшая рекламный баннер в любом случае наберет за него «лайков» больше, чем выставивший в интернет на обозрение свой шедевр гениальный художник из российской глубинки.

Средством солидарности сетевых хикки является репост: если материал пользователю особенно нравится, он переносит его к себе на стену; таким образом один и тот же материал снова и снова републикуется в лентах круга друзей. Как видно, ценностью здесь вновь обладает количество репостов, а не качество материала. Напротив, над качеством, над содержанием не принято задумываться, многие «лайки» и «репосты» и рассчитаны именно на эмоциональный порыв.

Другим средством солидарности является «флэшмоб», когда пользователи, разделяющие один и тот же набор ценностей, каким-либо символическим образом их демонстрируют. Эта демонстрация может быть виртуальной, как например, размещение какого-либо тек-

ста или «мотиватора» рисунка у себя на стене, либо «сигна» – собственная фотография с написанным лозунгом, именем кумира или логотипом-символом в руках. Однако, нередко, флэшмобы прорываются и в реальный мир, часто являясь вызовами традиционной морали. Флэшмоб может способствовать какому-то коммерческому предприятю – массовому походу на рок-концерт или праздник красок «холи», и напротив – коммерческая реклама маскируется под флэшмобы, используя префикс «#».

Одним из проявлений социализации хикки являются селфи – постоянное фотодокументирование всех моментов своей жизни и демонстрация их всему миру. Привычным фотосюжетам «я на фоне достопримечательности» или «я на берегу моря» приходят на смену селфи «я надеваю носки» или «я убираю за любимым котиком». При этом бытовая заурядность сюжета, дурная композиция, наконец, технически низкое качество снимка приводят к тому, что селфи вызывает скорее отвращение, чем сочувствие или восхищение. Тем не менее существуют социальные сети, ориентированные преимущественно на селфи, например, Instagram.

При этом в мире виртуальных ценностей хикки чувствуют себя счастливыми и свободными, тогда как ценности обычного социума вызывают у них ассоциации с рабством. Реальный мир постоянно напоминает им о долге, обладающем сакральной ценностью, однако ничего не гарантирующий взамен. Профессиональная карьера требует самодисциплины, приложения усилий к делу, которым в данный момент заниматься не хочется, влечет за собой первоначальные неудачи, несправедливые обвинения, окрики, психологическое давление и даже сексуальные домогательства со стороны начальства. Рождение ребенка – это боль, создание семьи практически неминуемо втягивает молодого человека в «ипотечное рабство» и притирание к родителям и родственникам супруга. А ведь нужны еще престижное авто, одежда, аксессуары (айфон или дорогие часы), которые легко достаются лишь счастливым из состоятельных семей. Религия требует расходов на требы, выполнения сложных ритуалов, помощи бездомным, от которых неприятно пахнет.

И только прохождение жизни в социальной сети не требует ничего, кроме платы за интернет-связь, минимальных расходов на жильё и пищу – пакет лапши быстрого приготовления в сутки. Обеспечить эти

расходы помогают престарелые родители, сердобольные родственники, а когда те умирают, хикки сами подходят к пенсионному возрасту.

Если хикикомори, не выходящие из дома и обреченные на инфантилизм, просто не уделяют внимания государству и вообще реальному миру, то либертарианцы «игнорируют» его демонстративно. Либертарианство называют еще «тихим анархизмом» или «анархо-капитализмом».

Снова отметим, что существует классический либертарианский культ, основанный на доктринах Адама Смита и Айн Рэнд, который, к примеру, представляет Либертарианская партия России. И существует «либертарианство» в более широком, бытовом смысле: жить помимо социума, «не замечая» государства.

Либертарианец считает насилием и эксплуатацией любой «нецелевой» платёж, за которым не следует предоставление конкретной материальной ценности. Насилием являются государственные налоги (хотя многие либертарианцы их исправно платят, чтобы не попасть под суд), эксплуатацией – труд работника за зарплату (за материальные ценности и услуги производитель должен получать рыночную цену). Осуждаются и коммунальные платежи не по счетчику (каждый платит только за себя).

Либертарианским идеалом является агора – место, где каждый свободно может заниматься своим делом, реализовывать плоды своего труда, и при этом не задумываться о быте. Недаром многие из них увлекаются урбанистикой (городской архитектурой, инфраструктурой), мечтая об «идеальном городе». Если идеальный город мог бы существовать, то действительно, главным препятствием к его появлению была бы традиция. Например, традиция национальная, вызывающая войны, соответственно расходы средств бюджета да и траты жизней. Или традиция религиозная, сковывающая непосредственное общение личности с Богом, вовлекающая в этот процесс какие-то посторонние человеческие авторитеты.

Сегодня либертарианство существует в основном в теории, на практике же оно скорее напоминает игру, например, в биткоин: универсальную электронную монету, все транзакции с которой отслеживаются и сохраняются в базе данных. Это похоже на эсперанто, только в мире денег; эсперанто – идеально совершенный, но мертвый язык.

Либертарианство (как разновидность анархизма) сильно не утвердительно, а отрицательным пафосом: оно указывает на несовершенство, ошибки государственных, корпоративных, культовых систем, и никакие ссылки на святость и традиционную укорененность здесь не уместны.

Парадоксальным образом одним из средств социализации либертарианца служит ...волонтерство. Даже анархист, будучи разумным человеком, понимает, что всегда существуют инвалиды, немощные люди, нуждающиеся в помощи. Либертарианец и готов оказать им помощь, однако адресно и без принуждения.

Итак, если хикки в силу инфантилизма не замечает социума, если либертарианец его (хотя бы в теории) отрицает, то прекарий признает общество, государство, национальные валюты, налоги, законы, традиции, ритуалы. Он лишь старается свести к минимуму свою включенность в системы, подразумевающие корпоративную ответственность.

Гай Стендинг, самый известный, пожалуй, среди социологов, изучающих это явление, автор книги «Прекариат – новый опасный класс» [1, с. 20–21], противопоставляет прекариату как салиариат (то есть собственно наемных работников, от английского salary – зарплата), так и группу profitians (квалифицированных профессионалов-фрилансеров, часто меняющих место работы оттого, что за них борются ведущие корпорации).

Типичный пример прекария – таксист, работающий в системе Uber или Яндекс; он начинает работу, когда сам того хочет, посылая сообщение электронному диспетчеру о своем выходе на линию; он сам является собственником своего инструмента – автомобиля; он не получает от своего работодателя ничего, кроме информации, что в точке А необходимо забрать человека и доставить его в точку В, и не обязуется ничем, кроме строгого соблюдения маршрута, контролируемого при этом спутниковой системой. Прекариями так же являются мелкий предприниматель – фермер или содержатель частной пекарни, программист-фрилансер или дизайнер, находящий случайные заказы через интернет, репетитор. И конечно «силовик»: работник охраны, наемный солдат.

Прекария так же не стоит путать и с люмпен-пролетарием (роль которого сегодня в основном выполняют нелегальные мигранты из

Таджикистана и Азербайджана). Люмпен вынужденно безработен, он не станет противопоставлять себя государству, корпорации или другой системе, отстаивая свои права, потому что система может легко с ним расправиться (например, выслать из страны). Так же к прекариям не относится криминал, по определению действующий вне закона.

Прекарий же законы уважает и как раз настаивает на соблюдении собственных законных прав. Эту проблему отмечает и Гай Стендинг: как обеспечить права прекария, и одновременно права работодателя (потребителя), то есть добросовестное соблюдение прекарием своих минимальных обязанностей. В условиях коррупции и правового нигилизма (когда в обществе «нормой» являются задержки заработной платы, черный рынок, затрудненность судебных процедур) добиться этого не так-то просто.

Гай Стендинг называет прекариат «опасным классом» как возможным агентом социального протеста. Выход прекариата на улицы опасен скорее для условий Ближнего Востока. Почвой для «арабской весны» как раз послужило большинство, не имевшее постоянного рабочего места со стабильной зарплатой, зато владело оружием. В условиях Европы и, в частности, России прекариат «опасен» тем, что понесет свои воззрения в интернет.

Разумеется, наивно думать, что таксисты станут «закваской» социальных перемен. Однако эффект не обязан быть глобальным. Приведем лишь два примера «либертарного» (или, если угодно, «прекариального») поведения – из области образования и из области церковной.

Пример первый. Допустим, человек решил получить второе высшее образование, притом в области достаточно далекой от первого (переучиваться по смежным дисциплинам, с учителя истории на учителя литературы – какой смысл?)

Собственно получить знания в XXI веке не проблема. В электронных библиотеках, в социальных сетях можно найти необходимые книги, обучающие тренажеры, а главное – видео- и аудиозаписи лекций; притом, если человек владеет иностранным языком, он может слушать лекции Гарварда или Йеля, которые так же находятся в свободном доступе. Необходимо лишь наличие самодисциплины на достаточное время для систематических занятий.

До революции в России при немногочисленных университетах существовала система экстерната. И она была востребована: кто-то приехал из глубинки, кто-то не был допущен к регулярным экзаменам

по политическим мотивам, кто-то наконец просто ходил некоторое время «вольнотрушелем».

Сегодня в России экстернат – дело немыслимое. Дистанционное образование если и существует, то оно ориентировано в основном на обучение инвалидов (по тем же «очным» стандартам). Гибкая система магистратур, как на Западе, тоже чаще превращается в «обязаловку». Престижным частным вузам, вроде математического Независимого Московского Университета, все труднее выживать.

Остается косная, унаследованная с советских времен и ни на йоту не изменившаяся, система заочного образования. В середине прошлого века она была адресована рабочей среде, людям, вовремя не получившим первого высшего образования. Суть ее заключалась в «вытягивании» заочника до уровня очника-отличника, а поскольку на практике это почти невозможно: в «прощении» всевозможных огрехов, закрывании глаз на очевидные недостатки, а то и прямой коррупции. Рутинная в этой сфере сохраняется и по сей день; сохраняется отношение преподавателей к студентам-заочникам априори как к полуграмотным, как к «необучаемым старикам»; нередко это касается даже коммерчески оправданных программ МВА. Перезачитывается незначительное количество предметов, да и то с бюрократическими препонами; будущим студентам-теологам преподаются физкультура, математика, политэкономия.

Результат очевиден: падение престижа диплома о высшем образовании. С одной стороны, самостоятельному ученому, для того, чтобы разобраться в какой-то области знания, в голову не придет отдаваться в «рабы-заочники». С другой, молодой специалист с дипломом имеет меньше шансов трудоустройства; ведь потенциальный работодатель смотрит не на диплом, а тестирует профессиональные навыки – по каким-то собственным критериям, а вовсе не по ФГОСам третьего поколения. А креативный молодой человек с дипломом обречен пополнить ряды хикки.

Второй пример – усиление активности мирян в Русской православной церкви. Многие клирики, вероятно, удивились бы при упоминании об этом; однако в столице и в крупных городах России верующая молодежь все чаще организует самостоятельные волонтерские проекты, собирает средства на их реализацию через агрегаторы, вроде «Планеты», популяризирует их через ту же церковно-приходскую среду... Однако напрямую эти проекты с Церковью не ассоциированы. Столкнувшись с косностью, непрозрачностью расхода средств, неграмотным

руководством, сломом инициатив и вечным напоминанием монашеской максимы «послушание выше поста и молитвы», православные миряне начинают искать пути обхода церковной бюрократии в осуществлении добрых дел.

В усилении либертарных (прекариальных) настроений и моделей поведения мало обвинять «западную пропаганду» (да и велика ли она?), гораздо чаще такие идеи возникают в свободных дискуссиях в социальных сетях. Но противопоставить ей можно не другую пропаганду («либертарианство – это плохо!»), а демонстрацию того, что уважение к человеческой личности, творчеству, свободной воле возможно и в рамках традиции, более того, именно традиционная культура позволяет ему раскрыться наиболее полно. Если для потенциальных прекариев и хикки тезис о традиции сделается очевидным, то эти слова перестанут быть обозначением потенциально «опасного класса», превратятся в служебные термины социологии.

#### **Библиографический список**

1. Стендинг, Г. Прекариат: новый опасный класс [Текст] / Г. Стендинг. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – 328 с.

**Л.С. Евдокимова**  
г. Челябинск

#### ***НЕМЕЦКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ КАНЦЛЕР В ИЗОБРАЖЕНИИ СОВЕТСКОГО ДИПЛОМАТА (ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА КОНРАДА АДЕНАУЭРА В ИССЛЕДОВАНИЯХ В.Д. ЕЖОВА)***

Первый немецкий федеральный канцлер Конрад Аденауэр, управлявший Федеративной Республикой Германия в 1949–1963 годах, являлся фигурой неоднозначной для современников. Режим его правления именовался «демократией канцлера», «демократурой» [6], действия его активно дискутировались. По данным исследователей, на Конрада Аденауэра было опубликовано около 22 тысяч прижизненных карикатур [4. с. 7]. Его наследие неоднократно пересматривалось, особенно в контексте объединения Германии и распада соцлагеря, которые продемонстрировали дальновидность послевоенной политики немецкого

лидера, заложившего базовые ориентиры развития Федеративной Республики Германия. Популяризацией наследия Конрада Аденауэра занимается специальный фонд его имени (Konrad Adenauer Stiftung).

Отечественные представления о западногерманском лидере тоже со временем претерпевали серьезные изменения, так как огромное влияние на них оказывали актуальные международные события и характер взаимодействия между Германией и Россией. Советская историография, развивавшаяся в условиях острого идеологического противостояния социалистических стран и западных капиталистических государств, культивировала негативное отношение к христианско-демократическому руководству Западной Германии и особенно К. Аденауэру. Канцлерство Аденауэра пришлось на период, когда формировались контуры послевоенной Европы, определялась расстановка сил в этом регионе и осуществлялся раздел сфер влияния. Масштаб деятельности немецкого федерального канцлера, ее непосредственное влияние на интересы СССР заставляли советскую пропаганду тиражировать образ непримиримого врага советского государства, антикоммуниста, милитариста, который жаждал реванша и пересмотра итогов Второй мировой войны в ущерб миролюбивым народам Европы. Особенно популярны были сравнения Конрада Аденауэра с Гитлером. В таких условиях не могло возникнуть специальных исследований, посвященных личности немецкого федерального канцлера, хотя он являлся постоянным объектом критики в научных и научно-популярных работах по германской истории, а также в средствах массовой информации.

Советские дипломаты, работавшие в ФРГ, оказались в эпицентре этого идеологического противостояния. Они принимали участие в реализации и популяризации советской германской политики. Одним из таких дипломатов стал Всеволод Дмитриевич Ежов, реализовавший себя как в международной деятельности, так и в научной, и образовательной областях. В.Д. Ежов родился в 1927 г. в семье военного медика, рано потерял мать, но семья благополучно пережила все катаклизмы, связанные с формированием советского общества. Обучение в Институте международных отношений, работа в советском посольстве в Федеративной Республике Германия, в Международном отделе ЦК КПСС, защита кандидатской и докторской диссертации по истории обусловили богатый практический опыт, навыки его осмысления [1].

Работы В.Д. Ежова советского периода представляли собой взгляд очевидца, подправленный идеологическими установками. Постсоветские исследования этого автора представляют собой пересмотр позиций в пользу признания исторической правоты К. Аденауэра и образцового характера развития Западной Германии. Ему принадлежит первое постсоветское исследование, посвященное личности и деятельности первого послевоенного канцлера и направленное на реабилитацию этой исторической персоны в отечественных представлениях. В.Д. Ежов работал в разных жанрах – в исследовательском и мемуарном, анализируя опыт своей работы в сфере международных отношений и впечатления от политической и научной деятельности. Кроме того, Ежов выступал редактором, составителем, автором предисловий и послесловий сборников, монографий, посвященных истории Западной Германии, международных отношений, фашизма, а также переводчиком немецкоязычных работ и их комментатором [7–10]. В.Д. Ежов стал главным научным консультантом фильма «Семнадцать мгновений весны». Хронологические рамки и проблематика его интересов довольно широки в связи с профессиональной деятельностью в области международных отношений.

В.Д. Ежов вспоминал, что имел возможность видеть Конрада Аденауэра на разнообразных мероприятиях, слушать его выступления. Во второй половине 50-х – начале 60-х гг. XX века В.Д. Ежов находился на дипломатической службе в посольстве СССР в Бонне. Немецкий период его деятельности продолжался почти пять лет. Он стал одним из первых советских посланников в Западной Германии после установления советско-германских дипломатических отношений [2]. На основании этих впечатлений и других материалов В.Д. Ежов анализировал в своих исследованиях политику немецкого федерального канцлера. Но при этом В.Д. Ежов отмечал, что увиденная им иная зарубежная жизнь «не поколебала убежденности в преимуществах социализма, не ослабила патриотизма, воспитанного с детских лет» [1, с. 6]. Эти преимущества социализма по сравнению с германским империализмом должны были выявляться и подчеркиваться в научных исследованиях.

Сам он считал, что никогда «не опускался до неприличных штампов, которыми пестрели тогда <...> пропагандистские материалы» [4, с. 11], хоть и видел в канцлере Конраде Аденауэре врага советского общественно-политического строя и оппонента на международ-

ной арене. Однако в воспоминаниях, изданных в 2011 г., В.Д. Ежов резюмировал свое советское научное творчество очень жестко: «возвращаться к написанному в то время не хочется» [1, с. 6]. В.Д. Ежов признавался, что оценивал К. Аденауэра с классовых позиций как защитника интересов немецкой буржуазии и противника трудового народа. Иные подходы, по его воспоминаниям, в советский период были исключены [4, с. 11].

Классовый подход означал, что политическая деятельность К. Аденауэра рассматривалась В.Д. Ежовым, как и многими другими советскими исследователями (Л.Г. Истягиным, П.А. Наумовым, М.С. Восленским, Л.Н. Великовичем), в контексте принадлежности канцлера к классу буржуазии и доминирования узкоклассового сознания, определявшего действия Аденауэра. Утверждалась неспособность федерального канцлера ввиду классового происхождения действительно осуществлять волю народа и проводить политику на благо всех немцев. В соответствии с идеологическими установками, политика К. Аденауэра могла оцениваться только как антинародная. В такой идеологической интерпретации любые поступки и решения Аденауэра в качестве главы государства были обязательно направлены на реализацию исключительно интересов буржуазии, особенно крупной монополистической, за счет ухудшения положения трудящихся. В этой связи особенно критиковались действия и решения, связанные с признанием Коммунистической партии Германии неконституционной в 1956 г. по инициативе правительства К. Аденауэра. Это событие использовалось для подтверждения тезиса о классовой борьбе и о главном противнике монополистической буржуазии, каковым являлся рабочий класс [3]. Научный анализ сводился к определению классовой сущности каждого события, выявлению намерений эксплуататорских классов и их разоблачению, все это должно было объяснить смысл происходящего. В.Д. Ежов констатировал, что «...законы общества эксплуатации жестоки, беспощадны и бездушны в силу его природы» [8, с. 86], поэтому смысл происходящего был предопределен и известен заранее.

Деятельность Аденауэра встраивалась В.Д. Ежовым в «логику развития эпохи, процессов, идущих в капиталистическом обществе» [8, с. 71] и представлялась как проявление глобальных закономерностей. Каких-то личностных особенностей, которые выделяли бы К. Аденауэра как крупного политического деятеля европейского уров-

ня, при таком подходе не обнаруживалось. Соответственно и К. Аденауэр представлен в советских работах В.Д. Ежова как типичный представитель своего класса, классовое сознание которого делало его похожим в своих мыслях, стремлениях, чувствах на других реакционеров, реваншистов, милитаристов буржуазного происхождения. Для советского исследования значение, прежде всего, имели «конкретные исторические условия и объективные обстоятельства, породившие данную личность и определившие характер ее деятельности» [8, с. 72].

Интересы буржуазии, которую представлял К. Аденауэр, в изображении В.Д. Ежова заключались в том, чтобы удерживать в подчинении широкие народные массы, беспрепятственно эксплуатировать их ради корыстных целей. Более того, советская традиция, восходящая к высказываниям В.И. Ленина, подчеркивала специфику германского империализма, создающую особенные трудности и для немецкого народа, и для мирового сообщества. В.Д. Ежов характеризовал германский империализм как наиболее агрессивный в связи с тем, что он сформировался позднее других групп монополистического капитала и вынужден был постоянно бороться за уже распределенные территории, ресурсы. Эта борьба велась руками простого народа, ухудшала его положение, а также приводила к разжиганию опустошительных мировых войн. Такая теоретическая конструкция применялась для объяснения экспансионистских устремлений германских монополистических кругов, готовность их поддерживать жесткие милитаристские режимы, такие как гитлеровский режим. Принципиальной разницы между политикой нацистов и политикой христианских демократов марксистско-ленинская методология не обнаруживала. Одинаковые силы в обществе капитала порождали и нацизм, и другие правящие режимы, пытались захватить власть в крупной и развитой европейской стране и использовать ее потенциал для реализации своих замыслов. Представление о единстве происхождения и классовой сущности позволяло В.Д. Ежову и другим советским исследователям проводить аналогии между действиями А. Гитлера и мероприятиями западногерманского правительства и К. Аденауэра. В частности, В.Д. Ежов приходил к выводу, что «основные агрессивные постулаты фашизма отражаются в конкретной политике наиболее реакционных правящих кругов мира капитала...» [8, с. 70].

Особое идеологическое значение имело освещение внешнеполитической деятельности К. Аденауэра. Во-первых, международное взаимодействие выделяло отличительные особенности государств с

разным общественным строем, должно было в рамках марксистско-ленинской науки выгодно подчеркивать преимущества советской социалистической государственности. Во-вторых, К. Аденауэр с 1949 по 1955 гг. занимал одновременно и пост министра иностранных дел, и лично контролировал сложную сферу послевоенных международных отношений для того, чтобы улучшить положение побежденной Германии и обеспечить ее вхождение в систему западных союзов. Своих целей он добивался за счет установления личных контактов с лидерами государств, формируя доверительные отношения, постепенно выводя Федеративную Республику Германия в число ведущих мировых держав и препятствуя распространению коммунизма в Европе [5].

В.Д. Ежов подробно воспроизводил ленинскую версию международных отношений между государствами с разным общественным строем в I главе сборника «Стратегия спасения человечества: XXVII съезд КПСС и борьба за мир», написанной в соавторстве с Л.М. Минаевым [10]. В.Д. Ежов рассуждал о том, что логика развития капитализма, вступившего в стадию империализма и страдающего от внутренних противоречий, обязательно приводила к его агрессивности, культуре силы и использованию насилия в новых масштабах, то есть разжиганию мировых войн. Империализм в борьбе за мировое господство, за раздел и передел мира создал крупнейшие армии, средства массового истребления и разрушения. Империализм научился извлекать прибыль из военных действий, развивая производство оружия и обмундирования, а также всего необходимого для снабжения армий. Войны приобрели новое качество, ожесточенность. Сам переход капитализма в империалистическую стадию означал «поворот к политике реакции и насилию», регресс в международных отношениях, иррациональные стремления и абсурдные, губительные для всего мира цели, приближающие мир к порогу третьей мировой войны с использованием ядерного оружия. Соответственно, внешнеполитический курс К. Аденауэра изображался В.Д. Ежовым как агрессивный [5].

В противоположность этой внешнеполитической позиции империалистических государств, социалистические страны представлены В.Д. Ежовым и Л.М. Минаевым как миролюбивые, но бдительные, оказывающие влияние на мир не насилием, а примером успешного строительства нового общества. Для подтверждения своих утверждений авторы использовали одно из поздних высказываний К. Аденауэра, посвященное советской России: «Советский Союз входит в

число народов, желающих мира, потому что Советская Россия сама нуждается в мире» [10, с. 37]. Соавторы были убеждены, что «эти слова в устах старого реакционера... подводили итог его внешнеполитического опыта и потому прозвучали крайне убедительно» [10, с. 37], это изображалось как признание миролюбия СССР со стороны противника. В постсоветский период В.Д. Ежов интерпретировал подобные высказывания немецкого канцлера иначе. Они означали убежденность Аденауэра в том, что СССР не выдерживает совместного давления западных стран, нуждается в примирении из-за собственной слабости, отсутствия прочной основы дальнейшего развития и неспособности бесконечно сдерживать внутренний протест населения тоталитарными методами [4]. Эта убежденность Аденауэра в неестественности и противоречивости советской государственности с ее насилием над людьми, уверенность в грядущем провале коммунистического эксперимента, по мнению В.Д. Ежова, определяла стратегию терпеливого внешнеполитического выжидания, готовность пожертвовать единством Германии ради долгосрочных перспектив ее воссоединения исключительно на основе демократии, социальной рыночной экономики и других ценностей, усвоенных западными немцами.

В постсоветских воспоминаниях В.Д. Ежов обратил внимание, что К. Аденауэр, несмотря на свой антикоммунизм, не связывал коммунистическую угрозу, советский режим с какими-то особенностями русского народа, не переносил неприязненного отношения с идеологии на народ, который к ней «привязали» [1, с. 161]. В.Д. Ежов приводил в пример высказывания немецкого лидера, которые отражали его уважительное отношение к русскому народу и убежденность, что народ не будет бесконечно терпеть скромные социальные условия и идеологический диктата. Подобные высказывания, по воспоминаниям бывшего советского дипломата, оценивались в советское время как антикоммунистическая пропаганда, регулярно докладывались через посольство в Москву.

Постсоветское время обеспечило свободу научного исследования от идеологической обусловленности. Образ К. Аденауэра в работах В.Д. Ежова радикально изменился. Появилась возможность рассматривать немецкого канцлера в качестве самостоятельного объекта исследования. Однако постсоветские работы, касающиеся персоны К. Аденауэра, В.Д. Ежов характеризовал как «редкие, робкие подчас статьи, в которых рисуется объективная картина его свершений...» [4, с. 304]. В 2003 г. в се-

рии «Жизнь замечательных людей» вышла работа В.Д. Ежова, посвященная Конраду Аденауэру. С ней В.Д. Ежов связывал освобождение от идеологического диктата, стремление показать большой вклад К. Аденауэра в восстановление Германии, европейскую интеграцию, подчеркнуть его статус крупного европейского политика. В начале XXI века впервые в отечественной традиции Аденауэр был причислен к категории «замечательных людей». Немецкий канцлер был назван В.Д. Ежовым «немец четырех эпох», что отмечало уникальность жизненного опыта и масштаб его личности. К. Аденауэр пережил все катаклизмы первой половины XX века кайзеровской, веймарской, фашистской, послевоенной Германии и занял должность немецкого федерального канцлера в возрасте 73 лет, когда мало кто задумывается о такой высокой должности.

В.Д. Ежов ставил целью преодолеть прежние стереотипное представление об Аденауэре как о милитаристе и реваншисте, который проводил агрессивную восточную политику. Поэтому К. Аденауэр представлен как своеобразная личность, большой интерес для В.Д. Ежова представляло личностное начало, жизненный путь человека на фоне грандиозных событий, происходивших в Европе. Из типичного представителя буржуазного класса, связанного закономерностями функционирования капитализма в империалистической стадии, он превратился в выдающегося национального лидера, способного «решать задачи, казавшиеся нерешаемыми» [4, с. 302], успешно направляющего развитие послевоенной Германии в единственно верном направлении. В.Д. Ежов не игнорировал полностью бюргерское происхождение К. Аденауэра, связанное с рейнским городом Кельном, а выводил из него такие характерные черты личности, проявившиеся в политике и обеспечившие успех, как целеустремленность, трудолюбие, аскетизм, экономность, набожность.

В постсоветских воспоминаниях В.Д. Ежова К. Аденауэр тоже представлен уже не как классовый враг, буржуазный ставленник, а как личность, обладающая при всем своем антикоммунизме значимыми для лидера национального масштаба чертами – прагматизмом, политическим реализмом, настойчивостью, совмещенной с рациональной гибкостью, способностью лавировать и достигать компромисса. Эти воспоминания, написанные много лет спустя, идеализировали и К. Аденауэра и некоторых других немецких оппонентов, с их стремлением сдерживать коммунизм при поддержке американцев. При этом В.Д. Ежов писал, что тогда он испытывал гордость за

свою страну, ощущал ее величие, а много позже негативно относился к распаду СССР [1].

На фоне происходящих в России радикальных преобразований в сторону демократического правового общества с рыночной экономикой В.Д. Ежов неоднократно возвращался к воспоминаниям о своем пятилетнем пребывании в ФРГ. Он сравнивал немецкий опыт послевоенного восстановления ФРГ и российский опыт преодоления коммунистического наследия. «Немецкое экономическое чудо» он объяснял целенаправленными усилиями немцев по укреплению государства, повышению уровня жизни народа. Такое же быстрое и успешное восстановление оказалось невозможным в Германской Демократической Республике, а российское реформирование 1990-х гг. В.Д. Ежов характеризовал как натужное и неуверенное, вылившееся в неразбериху и глупости ельцинского периода. В связи с этим дипломат рекомендовал использовать западногерманскую практику, в которой большую роль играл личностный вклад К. Аденауэра, проводившего грамотную политику и не допускавшего никаких экспериментов, непродуманных решений. В.Д. Ежов подчеркивал, что именно К. Аденауэр «правильно выбрал путь развития и сделал движение по нему необратимым» [4, с. 302].

Воспоминания бывшего советского дипломата В.Д. Ежова проникнуты размышлениями о том, как относиться к собственному наследию, а также к государственной и общественной деятельности советского периода, как оценивать собственные достижения. Он пришел к заключению, что просто отказаться от прошлого нельзя, потому что «разумному человеку свойственно осознавать собственные заблуждения вплоть до мировоззренческих» [1, с. 8]. Работы В.Д. Ежова советского периода до сих пор цитируются исследователями, сам он при работе над биографией К. Аденауэра вынес в краткую библиографию, в основном, советские исследования 60-х гг. XX века: это 12 работ из 21 (57 %) позиции в списке – то есть 57 %. При этом 4 работы были изданы в 70-х гг. – 19 %, 3 работы 50-х гг. – 14 % и 2 работы 90-х гг. – 9,5 %. Немецкоязычные издания библиографического списка тоже были опубликованы не позднее 1989 г. Поэтому основа для осмысления личности К. Аденауэра была заложена еще в советский период, немалую роль в ее формировании играли личные впечатления.

### **Библиографический список**

1. Ежов, В.Д. Из жизни молодого дипломата [Текст] / В.Д. Ежов. – М.: Вече, 2011. – 320 с.

2. Ежов, В.Д. Записки очевидца [Текст] / В.Д. Ежов / предисл. В.С. Шумского. – М.: Международные отношения, 1971. – 175 с.
3. Ежов, В.Д. Классовые бои на Рейне [Текст]: рабочее движение в Зап. Германии 1945–1973 / В.Д. Ежов. – М.: Мысль, 1973. – 413 с.
4. Ежов, В.Д. Конрад Аденауэр – немец четырех эпох [Текст] / В.Д. Ежов. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 311 с.
5. Ежов, В.Д. Федеративная Республика Германия: легенды и действительность [Текст] / В.Д. Ежов. – М.: Знание, 1976. – 64 с.
6. Кноп, Г. История триумфов и ошибок первых лиц ФРГ [Текст] / Г. Кноп. – М.: АСТ: Астрель, 2008. – 412 с.
7. Кремер, И.С. ФРГ: внутривосточная борьба и внешняя ориентация [Текст] / И.С. Кремер / предисл. В.Д. Ежова. – М.: Мысль, 1977. – 334 с.
8. Нюрнбергский процесс. Сборник материалов [Текст]: в 8 т. / сост. тома: М.Ю. Рагинский, К.С. Павлицев; авт. предисл. к тому В.Д. Ежов. – М.: Юридическая литература, 1988. – Т. 2 – 672 с.
9. Рейман, М. Решения 1945–1956 [Текст] / М. Рейман / послесл. В.Д. Ежова. – М.: Политиздат, 1975. – 256 с.
10. Стратегия спасения человечества: XXVII съезд КПСС и борьба за мир [Текст] / В.Д. Ежов, Л.М. Минаев, Г.М. Зиборов и др.; под общ. ред. В.В. Загладина; Ин-т марксизма-ленинизма при ЦК КПСС. – М.: Политиздат, 1987. – 396 с.

**А.Р. Ермолюк**  
г. Екатеринбург

### ***ЛИТЕРАТУРА КАК РЕКЛАМА РЕВОЛЮЦИИ (ИДЕИ В.В. РОЗАНОВА И А. ДЕ ТОКВИЛЯ)***

В истории русской и мировой философии В.В. Розанов (1856–1919) занимает особое место. Философ, которого называют русским Ницше, русским Фрейдом и предтечей сексуальной революции, представитель отечественного персонализма и экзистенциализма, мыслитель, создавший оригинальный неакадемический стиль для выражения на письме философских идей – все это Василий Васильевич Розанов.

На протяжении всей жизни русский философ сохранял интерес к литературе, преимущественно к ее этическим и социально-философским аспектам. Мыслитель полагал, что в основе исторической динамики лежат идеи, взгляды, ценности, мировоззренческие изменения, которые в значительной мере формируются литературой. Он также

считал, что деятельность русских писателей – важнейшая причина распространения революционных взглядов в Российской империи [см. 2].

Если анализировать взгляды В.В. Розанова на литературу в историко-философском контексте, несложно заметить целый ряд идейных совпадений русского мыслителя и французского историка А. де Токвиля (1805–1859). Об этом сходстве упоминает и немецкий автор Р. Грюбель [1, с. 30]. Обратившись к текстам самого А. де Токвиля, мы убедились, что это сходство действительно есть. Обозначим четыре позиции.

1. Оба мыслителя отмечают, что у писателей имеется значительный неформальный авторитет. Этот авторитет гораздо весомее, чем авторитет правительства. По словам А. де Токвиля, «литераторы и ученые того времени, не обладавшие ни чинами, ни почестями, ни богатствами, ни ответственностью, ни властью, в действительности превратились в главных и притом единственных политических деятелей своей эпохи, поскольку пока другие исполняли функции правительства, они одни пользовались реальным авторитетом» [8, с. 113]. По словам В.В. Розанова, «скажите, какие “несчастенькие” эти Михайловский, у ног которого была вся Россия, и Щедрин, от косога взгляда которого трепетал Лорис-Меликов» [7, с. 521].

2. Оба автора заявляют, что литераторы слабо знакомы с реальной жизнью. «Они были бесконечно удалены от какой бы то ни было практики, и никакой опыт не мог умерить порывы их жаркой натуры. Ничто не предупреждало их о тех препятствиях, какие могли поставить реальные обстоятельства на пути даже самых желательных реформ» [8, с. 114], – пишет А. де Токвиль. «Да им (Михайловскому и Чернышевскому – А.Е.) нельзя дать портков выстирать: изорвут, напачкают, а чистыми не сделают. <...> Мне ужасно бы хотелось, чтобы этим знаменитым “нашим” было поручено провести железную дорогу по Туркестану... <...> Они бы <...> измучились, изнервничались, передрались, <...> сотворили бы *смешное* и умерли. <...> А, иное дело, если бы всех их взяли на содержание 40-летние барыни. Тогда они устроили бы “нашу редакцию”, симпатичный журнал и писали бы пламенно и усердно до второго пришествия Христа или до “поражения гидры монархизма” в России» [6, с. 179–180], – пишет В.В. Розанов.

3. Наблюдения как А. де Токвиля, так и В.В. Розанова свидетельствовали о том, что утопические настроения писателей овладе-

вают умами масс. Французский мыслитель отмечал: «Люди перестали интересоваться тем, что происходило в действительности, и мечтали о том, что могло произойти; дух их витал в идеальном государстве, созданном воображением литераторов» [8, с. 118]; «и весь народ, находясь под длительным руководством этих писателей и не имея кроме них иных руководителей, в глубоком неведении практики в конце концов усвоил привычки, склад ума, вкусы и даже естественные странности читаемых писателей» [8, с. 119]. Русский философ писал: «Его (Гоголя. – А.Е.) восторженная лирика, плод изнуренного воображения, сделала то, что всякий стал любить и уважать только свои мечты, в то же время чувствуя отвращение ко всему действительному, частному, индивидуальному. <...> Прочтите “Невский проспект”, это удивительное сплетение самого грубого реализма и самого болезненного идеализма, – и вы поймете, что он был прологом, открывшим нить событий, сложивших очень грустную историю. Великие люди своим психическим складом живут, разлагаясь в психический склад миллионов людей, из которого рождаются потом с необходимостью и осязаемые факты» [5, с. 164–165].

4. Оба мыслителя пишут, что благодаря литературе даже в высшие слои общества проникают революционные настроения. «Сама аристократия, чье место заняли литераторы, поощряла их предприятие, – заметил А. де Токвиль. – Она настолько забыла о механизме превращения однажды принятых общих теорий в политические страсти и действия, что учения, наиболее противоречащие ее сословным правам и самому ее существованию, казались ей изошренной игрой ума. И дворянство охотно предавалось этой игре ради времяпрепровождения, безмятежно пользуясь своими льготами и привилегиями, благодушно рассуждая об абсурдности установленных обычаев» [8, с. 115]. А В.В. Розанов писал, что статскому советнику очень просто стать нигилистом: достаточно днем и ночью читать «Отечественные записки», «Дело» или «Русское богатство» [6, с. 128].

Приведенные цитаты показывают значительное сходство в позиции А. де Токвиля и В.В. Розанова. Полагаем, что это неслучайно. Их утверждения о неформальном авторитете и одновременно о непрактичности писателей – это зарисовка определенных культурных и психологических особенностей такой социальной группы, как интелли-

генция. Речь идет в том числе о таком явлении, как склонность к гипостазированию, которая проявляется у людей умственного труда [3].

Если же рассматривать влияние художественных образов на массы и даже на высшие слои общества, которое, как утверждают А. де Токвиль и В.В. Розанов, порой оказывалось сильнее, нежели влияние непосредственно наблюдаемой жизненной реальности, то здесь также едва ли можно вести речь о заимствовании. Скорее, тут и в самом деле отражаются некоторые особенности массовой психологии.

Следует отметить, что во взглядах мыслителей присутствуют и различия. Упомянем о двух.

1. А. де Токвиль анализировал причины уже свершившейся революции. В.В. Розанов же предвидел революцию грядущую, если не считать труда «Апокалипсис нашего времени» и ряда других мелких сочинений, созданных в 1917–1919 годах.

2. Для А. де Токвиля литература – лишь одна из причин революции, и не самая главная. Он пытается оправдать французских литераторов, указывая на объективные социальные обстоятельства, обусловившие их деятельность: «Они не были наделены даже предчувствием этих опасностей, поскольку полное отсутствие политической свободы не просто заслоняло от них деловой мир, но делало его полностью непроницаемым для их взгляда. Они никоим образом не соприкасались с реальными делами и не могли видеть, как ими занимаются другие. Философы, ученые того времени не имели и поверхностного понимания проблем, какое внушает свободное общество даже людям, меньше всего занятым в демократическом государственном управлении» [8, с. 114]. В.В. Розанов же не делает попыток оправдать русскую интеллигенцию и гораздо сильнее склонен считать главными (а скорее даже единственными) «идеальные» причины русской революции.

В переписке с К.Н. Леонтьевым сам В.В. Розанов упоминает, что читал А. де Токвиля [4, с. 505]. Однако о прямом заимствовании идеи о литературных корнях революции едва ли может идти речь. Полагаем, совпадения связаны с тем, что оба мыслителя описывали схожие социокультурные реалии модернизирующегося общества. Помимо В.В. Розанова, претензии к русской литературе, связанные с распространением ею революционных взглядов, высказывали В.П. Буренин, А.А. Григорьев, К.Н. Леонтьев, Н.Н. Страхов, С.Л. Франк и другие.

### **Библиографический список**

1. Грюбель, Р. Концепция русской литературы как национального явления в творчестве Розанова / Р. Грюбель // Наследие В.В. Розанова и современность: материалы международной научной конференции. – М., РОССПЭН, 2009. – С. 25–33.
2. Ермолюк, А.Р. В.В. Розанов о влиянии русской классической литературы XIX века на восприятие власти обществом / А.Р. Ермолюк // Социум и власть. – 2012. – № 5. – С. 57–60.
3. Кара-Мурза, С.Г. Интеллигенция в перестройке: отход от норм рационального мышления. Гипостазирование / С.Г. Кара-Мурза // Социально-гуманитарные знания. – 2003. – № 1. – С. 129–146.
4. Розанов, В.В. Письмо К.Н. Леонтьеву / В.В. Розанов // Розанов В.В. Мысли о литературе. – М.: Современник, 1989. – С. 505.
5. Розанов, В.В. Легенда о Великом инквизиторе Ф.М. Достоевского. Опыт критического комментария / В.В. Розанов // Розанов В.В. Мысли о литературе. – М.: Современник, 1989. – С. 164–165.
6. Розанов, В.В. Мимолетное. 1915 год / В.В. Розанов // Розанов В.В. Собрание сочинений в 30 томах. – Т. 2. Мимолетное. – М., 1994. – С. 5–336.
7. Розанов, В.В. Письмо М. Горькому / В.В. Розанов // Розанов В.В. Мысли о литературе. – М.: Современник, 1989. – С. 521.
8. Токвиль де А. Старый порядок и революция / А. де Токвиль / пер. с фр. М. Федоровой. – М.: Московский философский фонд, 1997. – 251 с.

**Ю.В. Тимофеева**

г. Новосибирск

### **МОДЕРНИЗАЦИЯ ЧТЕНИЯ:**

#### **ИСТОРИКО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ (НА ПРИМЕРЕ СЕЛЬСКОЙ МЕСТНОСТИ ТОМСКОЙ ГУБЕРНИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.)**

Одной из важных проблем отечественной истории современные исследователи [см, напр.: 1, с. 120] называют конкретно-историческую характеристику процесса перехода от традиционного к современному, рациональному типу менталитета, культуры и образа жизни людей, частным проявлением которого является распространение среди населения грамотности, печатных изданий и массового чтения.

В период модернизации традиционного общества сложившиеся в предшествующие столетия цели, мотивы, содержание, частота, ско-

рость чтения оказались недостаточными для ведения хозяйственной деятельности, проведения досуга, удовлетворения гносеологических и рекреативных потребностей личности, выполнения общественных обязанностей, а порой и вовсе не соответствующими потребностям времени. Прежде всего, это касалось крестьянства как наиболее отверженного традиционной культуре класса. Появилась объективная необходимость модернизации традиционного чтения.

Модернизация чтения не могла произойти сразу и полностью. Для ее возникновения и развития было необходимо создание определенных условий, в том числе, должны были произойти увеличение грамотности населения, расширение сети учебных заведений с книгохранилищами при них, рост числа общедоступных библиотек, приближение, включая территориальное (крайне актуальное в условиях сибирских просторов и значительной удаленности населенных пунктов друг от друга, уездных городов и губернского центра) и финансовое, книги к читателю. Кроме того, должно было пройти время, чтобы люди сумели осознать широчайшие возможности чтения, полезность его присутствия во всех сферах их жизнедеятельности.

Модернизировать – «вводя усовершенствования, сделать (делать) отвечающим современным требованиям» [5, с. 456].

Автор статьи модернизацией называет комплексный инновационный процесс перехода от аграрного, традиционного общества к индустриальному, охватывавший все сферы общественной жизни, включая и культурную.

Модернизация чтения стала частным проявлением общей модернизации, одним из факторов, воздействовавших на ее темпы и масштабы, и одновременно одним из ее последствий. Такая двойственность роли чтения в модернизации страны была обусловлена его зависимостью от распространенности грамотности и книг среди населения, в свою очередь определявшихся модернизацией системы образования, книгоиздания, книгораспространения, библиотечного дела, и в то же время его влиянием как важнейшего средства образования, подготовки профессиональных кадров и распространения знаний на экономический, общественно-политический, социокультурный уровень развития страны.

Под модернизацией чтения автор предлагает понимать переход от традиционного чтения, характеризуемого присутствием в нем пре-

имущественно или даже исключительно литературы духовно-нравственного содержания и в основном душеспасительными целями обращения к тексту, к современному с присущими ему светскостью, рационализмом, прагматизмом.

Основными проявлениями модернизации чтения стали его секуляризация, увеличение доли развлекательного и практически полезного чтения, востребованность периодических изданий, расширение круга субъектов чтения – читателей, более широкое вовлечение в него представителей низших сословий, рост численности женской читательской группы, в том числе за счет представительниц сельского населения, и, как следствие, постепенное изменение роли женщины в семье и обществе.

Модернизация чтения в рассматриваемый период – это прежде всего его секуляризация. Под секуляризацией чтения автор понимает переход от чтения текстов религиозных, духовно-нравственных, по истории религии и церкви к литературе светской, в том числе учебной, развлекательной, практически полезной, научно-популярной, справочной, энциклопедической.

Данные библиотечных отчетов о выдаче литературы по отделам свидетельствуют о набиравшей силу секуляризации чтения как основного элемента модернизации этого важнейшего социокультурного явления. Например, в Судженской библиотеке Томского уезда Томской губернии в конце 1902 – начале 1903 гг. было выдано более всего беллетристики – 644 экз., или 81,6 % всех выданных книг, духовно-нравственного содержания – 67 экз., или 8,5 %, по истории – 49 экз., или 6,2 %, географии – 23 экз., или 3,0 %, естествознанию – 4 экз., или 0,5 %, сельскому хозяйству и общественным и юридическим наукам – по 1 экз., или по 0,1 % [6, с. 7].

Еще более ярко выраженная секуляризованность чтения в этот же отчетный период наблюдалась в Ново-Кусковской библиотеке того же уезда той же губернии. Первое место по количеству выдач также занимала беллетристика, которой было выдано 615 экз., или 63 % всех выданных книг. Второе и третье место по этому критерию заняли книги по географии и истории с показателями 115 экз., или 11,8 %, и 96 экз., или 9,8 % соответственно, оттеснив литературу духовно-нравственного содержания сразу на четвертое место – 73 экз., или 7,5 %. Далее расположились книги по естествознанию – 60 экз., или

6,1 %, медицине и гигиене – 8 экз., или 0,8 %, сельскому хозяйству и общественным и юридическим наукам – по 5 экз., или по 0,5 % [6, с. 8].

За указанный период в Ново-Кусковскую библиотеку 74 человека обратились за беллетристикой (взяв в среднем 8,3 книги на одного пользователя), 42 – за книгами по географии (2,7), 40 – по истории (2,4), 27 – духовно-нравственного содержания (2,7), 8 – по естествознанию (7,5), по 3 посетителя – по медицине (2,7) и сельскому хозяйству (1,7), 1 – общественным и юридическим наукам (5) [составлено по: 6, с. 8].

Однако не стоит абсолютизировать данные библиотечных отчетов в отношении выводов о чтении литературы духовно-нравственного содержания всеми жителями края, а не только пользователями библиотек, поскольку именно такие книги чаще всего имелись в крестьянских домах, так как они покупались в первую очередь. Так, согласно подсчетам, произведенным новосибирскими историками К.Е. Зверевой и В.А. Зверевым, на рубеже 1880–1890-х гг. среди книг, находившихся в собственности населения Спасского участка Каинского округа Томской губернии, религиозных было 62,3 %, светских – 37,7 % [1, с. 129]. Тем не менее число посетителей библиотек, приведенные примеры и многочисленные факты о выдачах книг по отделам, оставшиеся за рамками данной статьи, а также динамичный рост этих показателей являются аргументированным доказательством идущей модернизации чтения в целом и его секуляризации в частности.

Позднеимперский период отечественной истории был временем обогащения читательских потребностей и расширения круга чтения за счет более активного и широкого включения в него светской литературы развлекательного, прагматического, информационного характера.

Модернизация круга чтения активно также происходила в направлении увеличения числа сегментов круга чтения за счет расширения присутствия в нем развлекательной и прагматической литературы, изменения читательских предпочтений от чтения духовно-нравственной литературы к чтению беллетристики, периодики, научно-популярных, информационных, практически полезных текстов.

О разнообразии интересов сельских читателей свидетельствуют многочисленные письма, направленные в адрес Общества устройства сельских бесплатных библиотек-читален в Томской губернии заведующими учрежденными им библиотеками. Вот выдержки из некоторых из них: «Читают все: беллетристику и по естествознанию, и путеше-

ствия и книги исторического содержания. Интересуются газетами, но сами читать их не любят, а просят кого-либо из хорошо грамотных читать вслух»; «Книги читаются и слушаются с большим интересом, особенно охотно читаются рассказы “Принц и нищий”, “Ермак Тимофеевич”, сочинения Гоголя и Пушкина» [7, с. 5]; «Приходит какой-нибудь старичок, вздыхающий о своих грехах, и просит книжку душеспасительную. Есть. Вот жития святых. Какой-нибудь старый воин времен Скобелева просит книг про войну. Есть и это. Вот тебе вся история России. Одни просят сказок, чтобы дома бабу позабавить, другой – книжек по сельскому хозяйству, третьи – про чужие страны, про ремесла разные и т.д. Молодежь так та больше требует или героических рассказов, приключений или повестей и рассказов наших классиков и современных писателей» [3, с. 13].

В письмах же отмечалось изменение читательских предпочтений от лубочной литературы к русской классике. Так, заведующий библиотекой в с. Проскоковском Томской губернии в письме, адресованном Совету Общества содействия, сообщал: «В первый год всех захватили две книги: “Князь Серебряный” и “Хижина дяди Тома”. Да так захватили, что через год эти книги и выдавать нельзя стало: истрепали от усердия. Ведь есть чтецы всякие. Один, я знаю, на гумно книги носит и читает их там при свете овинного огня при сушке хлеба, и можно ли ему отказать в книге? Конечно, нет, и я рад, что он читает, хотя и в овине. Потом понравилась книжка “Среди черных дикарей” и обошла почти всех посетителей библиотеки. Постепенно вкусы изменяются, и вместо “Учителя Митрюхи” или “Димки” начинают просить Чехова или Достоевского» [3, с. 13].

Эта тенденция была уже отмечена современниками рассматриваемого периода. Так, один из них писал в редакцию «Сибирских вопросов» следующее: «С захватывающим интересом читает деревенская молодежь Засодимского “Хроника села Смурина”, Савинковой “Годы скорби”, Степняка (Кравчинского) “Павел Руденко”, “Домик на Волге”, “Подпольная Россия” и др.; читают теперь и наших классиков – И.С. Тургенева, Толстого, Гоголя, а также Чехова, Станюковича, Горького, Скитальца; встречаются книги и брошюры по экономическим и социальным вопросам» [8, с. 40–41].

В письмах же содержались свидетельства осознания крестьянами возможности применения книжных знаний на практике, что

предлагается считать одним из главных критериев уровня развитости модернизации чтения, важным ее достижением и условием успешности модернизации страны в целом. Так, в одном из них сообщалось следующее: «Одно то, что теперь потребность в книге стала уже не случайным явлением, а необходимой и настоятельной надобностью. Стали мужики делить землю – идут первым долгом в библиотеку: “Нет ли каких книжек, чтобы нам как удобнее и получше землю промеж себя разделить”. Заболели в селе коровы – опять библиотека нужна; ведь доктора и фельдшера нет, нельзя ли что вычитать из подходящих книжек, чтобы горю помочь. И много таких случаев в жизни деревни, где может помочь одна только библиотека. Прочитали несколько человек в библиотеке в газете, что в других местах крестьяне общественные лавки устраивают, становятся как-бы сами для себя купцами-хозяевами – и готово: через полгода уже красуется вывеска на своей собственной потребительной лавке» [краткий очерк, с. 12–13].

Еще одним знаковым явлением начавшейся модернизации чтения стало обращение населения к периодическим изданиям, росту интереса к которым способствовали важные внутри- и внешнеполитические события начала XX в. Востребованность у сельского населения в годы Русско-японской войны свежей информации и периодики как ее источника была зафиксирована современниками, отмечавшими, что «интерес же к войне вызвал спрос на газету и “тилиграммы” и в нашей сибирской деревне» [2].

Таким образом, в рассматриваемый период происходила модернизация чтения жителей сибирской провинции. Основными направлениями модернизации чтения были его секуляризация и прагматизация. Смещение читательских интересов шло в направлении от религиозной и лубочной, которая также могла быть и духовно-нравственного содержания, литературы к светской, прежде всего, развлекательной и практически полезной.

Темпы модернизации чтения были различными у разных социальных групп. Так, значительно быстрее эти процессы происходили у подростков и молодежи, особенно среди учащихся из них, нежели у старшего поколения, которое преимущественно оставалось приверженцем душевспасительной литературы, у горожан в сравнении с селянами, среди последних – у зажиточных хозяев. Именно зажиточные середняки и представители сельской буржуазии чаще

остальных обращались к практически полезной литературе, прежде всего сельскохозяйственной, центральным и местным периодическим изданиям, преимущественно газетам, предоставлявшим актуальную информацию об экономической и общественно-политической жизни страны, о проводимых сибирских ярмарках и содержащим полезные советы по всем отраслям сельского хозяйства, организации маслодельческих артелей и потребительских лавок. Их активная хозяйственная деятельность уже не могла развиваться вне информационного поля, образуемого печатными текстами.

Выявленные тенденции модернизации чтения в позднеимперский период не решают всех проблем этой актуальной, сложной, многоаспектной проблемы. Так, дальнейшего исследования требует вопрос о соотношении темпов модернизации чтения крестьян-старожилов и переселенцев в Сибирь. Среди последних, по мнению историков, было больше грамотных [см., напр.: 1, с. 42]. Среди них более глубоко, благодаря просветительской деятельности земств в местах их прежнего проживания, укоренилась привычка к школе, книге, чтению, которую отмечал в своих воспоминаниях государственный деятель А.Н. Куломзин [4, с. 90, 97]. В Сибири же земские учреждения реформой 1864 г. введены не были, что негативно отразилось на школьном и библиотечном строительстве в регионе и, как следствие, на уровне грамотности сибиряков-старожилов и распространенности чтения среди них. Решение этого вопроса позволит выявить особенности процесса модернизации в Сибири в сравнении с его протеканием в других российских провинциях.

Важнейшим перспективным направлением исследования проблем модернизации книжной культуры должна стать комплексная характеристика обновления и приведения в соответствие с современными требованиями всех элементов этого уникального социокультурного явления. В связи с этим интересным представляется изучение соотношения, взаимосвязи и взаимовлияния репертуара чтения и книгоиздательского репертуара между собой, факторов и последствий их модификации, определения их места в модернизационных процессах. Понимание этих взаимосвязей позволяет дать еще одну уточняющую трактовку термина «модернизация чтения» и определить его как обновление, приведение в соответствие с современными требованиями,

современным книгоиздательским репертуаром, современной социокультурной ситуацией в стране и мире.

### **Библиографический список**

1. Зверева, К.Е. Как Сибирь училась читать: школа, грамотность и книга в русской деревне конца XIX – начала XX века / К.Е. Зверева, В.А. Зверев. – Новосибирск: Новосибирск. гос. пед. ун-т, 2013. – 237 с.
2. Костюрина, М. Деревенские письма / М. Костюрина // Сиб. листок. – 1904. – 8 авг.
3. Краткий очерк возникновения и деятельности Общества [содействия устройству сельских бесплатных библиотек-читален в Томской губ.] за время его существования и отчет Совета Общества за 1910–1912 гг. – Томск: Тип. Дома трудолюбия, 1912. – 45 с.
4. Куломзин, А.Н. «Воля только здесь...» / А.Н. Куломзин // Омская старина: историко-краеведческий альманах. – Омск, 1994/95. – Вып. 3. – С. 87–101.
5. Ожегов, С.И. Словарь русского языка: ок. 53 000 слов / С.И. Ожегов; под ред. Л.И. Скворцова. – 24-е изд., испр. – М.: ОНИКС 21 век; Мир и образование, 2004. – 1200 с.
6. Отчет Совета Общества содействия устройству сельских бесплатных библиотек-читален в Томской губернии за 1901–1903 гг. – Томск: Паровая тип.-литогр. П.И. Макушина, 1904. – 27 с. + прил. 1 с.
7. Отчет Совета Общества содействия устройству сельских бесплатных библиотек-читален в Томской губернии за 1908–1909 гг. – Томск: Типо-литогр. Сиб. т-ва печатн. дела, 1910. – 30 с.
8. Сибирские письма: с. Краснощековское Змеиногорского уезда // Сиб. вопросы. – 1908. – № 16. – С. 40–41.

**О.Н. Шмаков**  
г. Челябинск

### **СТОЛЫПИНСКАЯ АГРАРНАЯ РЕФОРМА И ЕЕ ИТОГИ (ПО МАТЕРИАЛАМ КООПЕРАТИВНОЙ ПЕРИОДИКИ ПЕРМСКОЙ ГУБЕРНИИ)**

В конце XIX – начале XX века состояние отечественного сельского хозяйства оценивалось многими учеными-аграрниками как кризисное. Проблема повышения товарности аграрного сектора заставила правительство серьезно задуматься над сложившейся ситуацией. В чем же причина? В крестьянском малоземелье и общинном землепользовании или в другом? В связи с этим были образованы так называемые «Особые совещания» под председательством С. Витте. В ре-

зультате работы (по материалам губернских комитетов) был сделан следующий вывод: от неурожаев страдают в первую очередь те губернии, в которых существует общинное землевладение. Рекомендации: крестьянам разрешить свободный выход из общины и постараться увеличить размер их землепользования при посредстве Крестьянского банка. В крайнем случае общину можно ликвидировать в законодательном порядке. При этом отметим, что с выводами «Особых совещаний» был знаком и будущий реформатор П.А. Столыпин. И так, «корень зла» увидели в общинных хозяйственных традициях, но община осталась и дальше отмены выкупных платежей в 1903 г. дело не пошло. Первая русская революция вновь актуализировала данный вопрос и заставила власть перейти к новому аграрному курсу.

Как известно, основные принципы столыпинской реформы были сформулированы в указе 9 ноября 1906 г. Выход из общины носил рекомендательный характер, но желающие выйти должны были получить разрешение сельского схода. После обсуждения указа в Государственной Думе и дополнений со стороны Государственного Совета в 1910 г. указ становится законом и дополняется положением о так называемых «беспередельных общинах», где разрешения на выход уже не требовалось. В советской историографии этот закон получает название закона о разрушении общины. Однако в речах Столыпина, произнесенных на заседаниях Государственной Думы и Государственного Совета по поводу аграрного вопроса, мы не найдем прямого указания на ликвидацию общины. Хрестоматийное выражение античного времени «Карфаген должен быть разрушен!» он не произносил, но порядок как индивидуального выхода из общин на хутора и отруба, так и группового (разверстание общин) был определен. В циркулярном письме П.А. Столыпина земским участковым начальникам в 1910 г. говорилось: «...Вместе с тем, необходимо иметь в виду, что в землеустроительных начинаниях правительства укрепление надельной земли в личную собственность является лишь переходною ступенью, конечная цель их заключается в устранении чересполосности и других недостатков существующего землепользования...» [1, с. 93].

Основным критерием эффективности новых аграрных мер для Столыпина и его современников служило количество крестьян, вышедших из общины (в процентах). Это характерно и для советской историографии. Чем % меньше, тем больше оснований для критики ре-

формы. В монографиях и учебной литературе приводятся отличающиеся друг от друга данные, но в целом вполне сравнимые. Если суммировать все цифры и говорить бытовым языком – вышло менее одной трети всех общинных дворов. В постсоветское время оценки столыпинских аграрных преобразований среди историков начинают кардинально меняться. Например, Н.Л. Рогалина в своей работе предлагает обратить внимание на еще один из «замеров», а именно количество надельной земли, перешедшей в личную собственность. «В 1916 г. было индивидуализировано почти 60 % надельной земли... Изживалось трехполье... создавались новые хозяйственные системы... В стране «шли сложные молекулярные процессы, создававшие новое крестьянское земледелие» [2, с. 41] .

Вопрос о дальнейшей судьбе общины для кооперативного руководства как особой группе интеллигенции, наиболее «приближенной» в хозяйственном отношении к крестьянскому и горнозаводскому населению края, имел весьма серьезное значение. Община с ее формами «народного производства» рассматривалась как ограничитель деструктивных процессов в аграрном секторе, вызываемых развитием капитализма и как гарант определенного социального баланса в деревне. Накануне первой мировой войны Уральский край, в который входило четыре губернии (Пермская, Вятская, Уфимская и Оренбургская) представлял из себя довольно развитый в кооперативном отношении регион, на долю которого приходилось 1827 кооперативов различного типа из 4581, зарегистрированных и работающих на территории империи к началу 1913 г. [3, с. 5]. Активная организация кооперативов и создание первых кооперативных союзов начинается здесь в начале XX в. и достигает своего пика в годы первой мировой войны. К этому добавим, что оценивать значение кооперативного движения следует не только по официальным показателям, то есть по количеству кооперативных организаций и по степени охвата своей деятельностью крестьянского населения. Вольно или невольно в кооперативной сфере при совместной хозяйственной работе происходило неформальное сближение всех сословий.

Хроника уральской и общероссийской кооперативной жизни была отражена во многих местных периодических изданиях, но наибольшей популярностью в регионе пользовался журнал «Уральский кооператор» (официальный статус – «литературно-художествен-

ный») Екатеринбургского (Уральского) союза потребительских обществ, в редакции которого работали талантливые публицисты С. Тарин, С. Удинцев, С. Травинов. Именно здесь освещались основные события и высказывались главные мысли. Издание получило довольно высокую оценку в центральных кооперативных кругах [4, с. 133]. В 1913 г. в журнале появляется статья под пафосным, но вполне адекватным для крестьянского восприятия названием «Где трудно дышится. Игра в хутора и поход на общину», в которой кооперативное руководство, оценив восьмилетние итоги преобразований, приходит к весьма критическим выводам [5, с. 22–23]. Реформа нарушила сложившиеся социальные и хозяйственные связи между различными группами крестьянства в общине и расколола ее на два враждующих лагеря. Позже рентабельных в экономическом отношении хуторских и отрубных хозяйств создать не удалось. Хуторов оказалось мало. Взяв за основу отчеты Крестьянского банка за 1906–1910 гг. (по 1-е июля), авторы приводят следующие данные. За это время банк продал 896 366 десятин земли или 59,9 % всего своего фонда. Вроде бы неплохо (возможно даже хорошо), но доля купленной земли на организацию хуторских хозяйств составила не более 18 %. Отрубники разоряются, продают свою земли и, как следствие, быстро пополняют собой ряды сельского пролетариата. Причина скорого обезземеливания – отсутствие финансовой помощи со стороны государства. Интересен еще один аспект в оценке реформы – ее отрицательные нравственные последствия для хуторян и отрубников. По мнению кооперативной интеллигенции, у таких людей меняется традиционный менталитет и чувство солидарности, необходимости любой поддержки, взаимопонимания просто исчезает [6, с. 7–13]. В современной исторической литературе приводятся и другие, не менее важные причины отказа от выхода из общин, но в одном уральские кооперативные круги оказались правы: вести фермерское хозяйство в таких условиях – это большой хозяйственный риск. Добавим главное. Итак, как писали авторы, община перенесла удар и разрушить ее не удалось. Получился обратный эффект. Община не развалилась, а укрепилась. В ней осталось, говоря словами публицистов, «ядро», с которым можно строить «настоящее мужицкое царство». В этом есть своя логика. Общину в первую очередь покидали группы периферийного крестьянства и те,

кто по каким-то причинам не захотели заниматься земледелием и после выхода продавали землю.

### **Библиографический список**

1. Практикум по истории СССР. Россия в период империализма (1900–1917) [Текст]. – М., 1971.
2. Роголина, Н.Л. Власть и аграрные реформы в России XX века [Текст]: учебное пособие / Н.Л. Роголина. – М., 2010.
3. Кооперация на Всероссийской выставке 1913 г. в г. Киеве. [Текст]. – Киев, 1914.
4. Вестник кооперации [Текст]. – Кн. 2. – № 2. – М., 1912.
5. Уральский кооператор [Текст]. – № 22–23. – Екатеринбург, 1913.
6. Уральский кооператор [Текст]. – № 24. – Екатеринбург, 1913.

## ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

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

**Бугас О.Д.** – старший преподаватель кафедры отечественной истории и права Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Векшина Ю.А.** – к.и.н., доцент, доцент кафедры экономической теории и менеджмента Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Волошин Д.А.** – к.и.н., доцент кафедры всеобщей и отечественной истории Армавирской государственной педагогической академии (г. Армавир).

**Горчакова А.В.** – студент исторического факультета Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Гурский В.В.** – к. филос. н., учитель истории и обществознания МБОУ «Лицей № 120», хорунжий (г. Челябинск).

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

**Даренский В.Ю.** – к. филос. н., сотрудник Дальневосточного федерального университета (г. Владивосток).

**Дмитрина С.Г.** – аспирант кафедры отечественной истории и права Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, учитель МОУ СОШ №13 им. Ю.А. Гагарина (г. Кыштым).

**Евдокимова Л.С.** – к.и.н., преподаватель Правоохранительного колледжа Юридического института НИУ Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск).

**Ермолюк А.Р.** – соискатель кафедры истории философии и философии образования департамента философии Института социальных

и политических наук Уральского федерального университета (г. Екатеринбург).

**Исаков А.А.** – к. филос. н., доцент кафедры истории и обществознания Арзамасского филиала ННГУ им. Н.И. Лобачевского (г. Арзамас).

**Казарова Т.В.** – д. филос. н., профессор, профессор Орловского государственного университета (г. Орел).

**Кирьякевич Е.В.** – историк, г. Челябинск.

**Логиновский С.С.** – к. филос. н., доцент кафедры социологии и политологии НИУ Южно-Уральского государственного университета (г. Челябинск).

**Мельник В.М.** – студент юридического и философского факультетов Киевского национального университета им. Т. Шевченко, член Украинской ассоциации внешней политики, член Национального союза журналистов Украины, главный редактор научного журнала «Анналы юридической истории» (г. Киев).

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

**Рыбаков В.М.** – д.и.н., ст. научный сотрудник Санкт-Петербургского Института восточных рукописей РАН (г. Санкт-Петербург).

**Тимофеева Ю.В.** – к.и.н., ст. научный сотрудник лаборатории книговедения Государственной публичной научно-технической библиотеки Сибирского отделения Российской академии наук (г. Новосибирск).

**Толчев И.А.** – к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Уваров П.Б.** – д.и.н., профессор кафедры отечественной истории и права Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

**Фукалов И.А.** – соискатель кандидатской степени Кыргызского национального университета им. Жусупа Баласагына (г. Бишкек).

**Чарыков Д.В.** – к.и.н. (г. Челябинск).

**Шмаков О.Н.** – к.и.н., доцент кафедры отечественной истории и права Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Челябинск).

*Любой, кто не является полным идиотом,  
может вести полевую работу. Каждый способен  
добыть новый факт, вопрос в том, как родить  
новую идею.*

Э. Эванс-Притчард



*Научное издание*

**ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ**

Материалы XIII Международной научно-практической конференции  
(19–20 апреля 2017 г., г. Челябинск)

ISBN 978-5-906908-51-3

Редколлегия:

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

Издательство ЮУрГГПУ

454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69

Редактор Е.М. Сапегина

Технический редактор Л.В. Кравцова

Объем 10,41 уч.-изд. л.

Тираж 100 экз.

Заказ №

Подписано в печать 3.04.2017

Формат 60X84 1/16

Отпечатано с готового оригинал-макета  
в типографии ЮУрГГПУ

454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69